

ONTOLOGIA KULTUROWA: KULTUROWOŚĆ BYCIA

– Barbara Tuchańska –

Abstrakt. Budując ontologię kulturową odrzucam Heideggerowską pierwotność codzienności, by móc przypisać kulturowość wszelkim sposobom indywidualnego i wspólnotowego bycia. Podstawą analizy kulturowości jest pokazanie znaczeń (odniesień i sensów oraz szczególnego rodzaju sensów, którymi są wartości) jako ustrukturywania wszelkich sposobów bycia. W dalszej analizie rozważam kulturowość w jej ontologicznych powiązaniach wzajemnych ze wspólnotowością, czasowością i historycznością.

Słowa kluczowe: Heidegger, bycie, jestestwo, kultura, kulturowość, wspólnota, wspólnotowość, dzieje, historyczność, znaczenie, sens, odniesienie, świat wspólnotowy.

W poprzedniej części ontologia kulturowa pokazana została jako modyfikacja Heideggerowskiej ontologii bycia i zestawiona z przedontologicznymi wykładnikami kultury. Jej projekt nie byłby jednak pełny bez rozjaśnienia jej podstawowych pojęć i przedstawienia kwestii, które nie były widoczne z perspektywy Heideggerowskiej analityki Dasein lub nie dawały się w jej obrębie zadowalająco rozwiązać, a mogą zostać pojęte na gruncie ontologii kulturowej.

1. Kultura a codzienność i wspólnotowe bycie

Zarówno w Heideggerowskiej analityce egzystencjalnej, jak i w antropologii kulturowej wyróżnione miejsce zajmuje codzienność. Nie wnikając w antropologiczne spory i pomijając różnice stanowisk, można chyba uznać za Marvinem Harrisem, że dla współczesnych antropologów „kultura składa się z wszechobejmujących [*overarching*] wartości, motywów i moralno-etycznych reguł oraz znaczeń”¹ i związana jest z codziennymi zachowaniami i aktywnościami człowieka. W Heideggerowskiej ontologii pojęcia Dasein i jego bycia-w, połączone z pojęciami narzędzia i jego poręczności oraz świata i światowości, służą do rozjaśnienia ludzkiego codziennego bycia².

¹ Harris [1999] s. 19.

² Scott Campbell podkreśla, że „Heidegger chciał rozwijać taki rodzaj filozofowania, który byłby próbą zrozumienia życia i języka [z punktu widzenia – B.T.] doświadczenia bycia aktywnym

Nie można jednak zapominać o istotnej różnicy między sposobem rozumienia codzienności w antropologii kulturowej i w analityce Dasein. W takiej mierze, w jakiej antropologia kulturowa zajmowała się społecznościami przedliterackimi, mogła utożsamiać codzienność i całość bycia owych wspólnot. Nie było w nich bowiem takich sfer, które byłyby wykluczone z codzienności i poddane innym mechanizmom regulacyjnym. U Martina Heideggera tak nie jest. Bycie codzienne nie wyczerpuje całości bycia. Codzienność jest tym, co wspólne wszystkim jestestwom, jest „przeciętną powszedniością”. Szukając struktur egzystencjalnych bycia w codzienności, Heidegger pisze o niej, że jest niezróżnicowana³, i ma na myśli chyba to, że ujmuje ją z pominięciem zróżnicowania poszczególnych egzystencji, a więc traktuje ją jako taką samą dla każdego Dasein. To w niej – jak podkreśla – „należy wyeksponować struktury, nie dowolne i przypadkowe, lecz istotowe, które w każdym sposobie bycia faktycznego jestestwa trwają jako określniki bycia”⁴.

Wszystkie opisy Heideggera odnoszące się do codzienności pokazują jej bardzo konkretną – współczesną mu – postać, w której są pióra, atrament, papier, bibuła, stoły, lampy, meble, okna, drzwi i pokoje, młotki, heble i gwoździe, buty, zegarki i samochody z czerwoną ruchomą strzałką wskazującą kierunek skrętu⁵. Obejmowanie ich wszystkich określeniem ‘narzędzie’ nie jest zapewne bezpodstawne w Heideggerowskiej – i w naszej – codzienności, bo rozumiemy bycie między innymi za pomocą kategorii (ontycznej) i pojęcia (ontologicznego) ‘przydatne do...’. Traktowanie tego określenia jako formalnego i uogólniające obejmowanie nim wszelkich codzienności jest jednak niezauważalnym przejściem od ontologicznego tematyzowania własnego bycia i własnej codzienności, do budowania uniwersalnej ontologii bycia ludzkiego w jego przeciętnej powszechności.

Mając tę wątpliwość na względzie, można zapytać, czy perspektywa codzienności jest odpowiednia do budowania ontologii kulturowej, która mogłaby się odnosić zarówno do kultur współczesnych społeczeństw zachodnich, jak i do tych badanych przez antropologię kulturową. Czy mamy gwarancję, że Dasein

uczestnikiem życia i języka”, próbą uchwycenia życia takim, jakim się dzieje, i języka takim, „jaki jest mówiony”, Campbell [2012] s. 2.

³ Heidegger [1994] 43. Zgodnie z tradycją podaję nie numer strony polskiego wydania, lecz paginę wydania oryginalnego. Stosując się do sugestii recenzenta, posługuję się terminem ‘Dasein’, a nie ‘jestestwo’ w omówieniach koncepcji Heideggera. Natomiast w prezentacji mojego własnego stanowiska używam terminu ‘jestestwo’, ponieważ uważam, że jest on, tak jak termin ‘Dasein’, „czystym wyrazem bycia” (Heidegger [1994] 12), a ponadto zaznaczam w ten sposób różnicę między Heideggerowską analityką Dasein i proponowaną przeze mnie ontologią bycia.

⁴ Tamże, 17–18.

⁵ Tamże, 68–69, 78.

ukazuje nam się „w sobie samym i samo z siebie”, kiedy analizujemy je „tak, jak zrazu i zwykle jest”, czyli w jego „przeciętnej powszedniości”⁶? W Heideggerowskiej przeciętnej powszedniości z początku dwudziestego wieku człowiek wbijał gwoździe w ścianę, pisał listy za pomocą pióra, przechadzał się po lesie, wykonywał pracę, na przykład szewca, przychodził do szewskiego warsztatu odebrać naprawione buty itd. Jego otoczenie było właśnie taką wspólną wielu Dasein przeciętną powszedniością. Jeśli jednak spojrzymy na ten opis przez pryzmat dzisiejszy i weźmiemy pod uwagę nie szewca z czasów Heideggera, ale kogoś, kto pracuje w przedsiębiorstwie stosującym wyrafinowane technologie i wygórowane standardy produkcyjne, kogoś, kto w cyklotronie wykonuje swoje badania naukowe lub konserwuje w nim jakieś urządzenia, to możemy mieć zasadne wątpliwości, czy Heideggerowskie pojęcie codzienności może być nadal stosowane. Dla każdej z tych osób praca zawodowa jest codziennością, powszedniością, a miejsce, w którym ją wykonuje – najbliższym otoczeniem, ale nie jest to ani ich wspólne najbliższe otoczenie, ani podobna czy wspólna codzienność. Przypadek badacza jest tu dodatkowo jeszcze specyficzny, ponieważ poznawanie świata, stanowiące składnik jego pracy zawodowej, to – jak wiadomo – „modus bycia jestestwa jako bycia-w-świecie”, który ma „ontyczne ufundowanie w tym właśnie ukonstytuowaniu ubycia”, a więc nie jest pierwotnym sposobem bycia⁷, choć zapewne jest codziennością dla samego uczonego. Oczywiście jeszcze bardziej wyraźne byłyby różnice, gdyby zestawili na przykład codzienność „przeciętnego” Amerykanina z codziennością mieszkańca zamkniętych dla obcokrajowców obszarów Myanmaru.

Wszystkie te wątpliwości skłaniają mnie do odrzucenia Heideggerowskiego uprzywilejowania codzienności. Nie wydaje się ono uzasadnione, przede wszystkim dlatego, że rozumienie kultury jako strukturującej codzienność byłoby zbyt wąskie. Gdybyśmy uznali, że kulturowy charakter ma tylko codzienność, a poza jej obrębem pozostają różnorodne sfery aktywności wspólnotowej, na przykład nauka, praktyka produkcyjna czy polityczna, które nie mają charakteru kulturowego i rządzone są swoimi własnymi strukturami i zasadami, to musielibyśmy bycie indywidualne i bycie wspólnot pokawałkować, oddzielając te części, które mają charakter kulturowy od tych, które go nie mają. Sądzę, że właściwsze jest uznanie, że kulturowy charakter mają wspólnoty i wszelkie ich sposoby bycia, czyli praktyki. Uczestnictwo we wspólnotach nadaje kulturowy charakter także byciu każdego z nas, a skorelowanie świata z praktykami czyni go światem kultu-

⁶ Tamże, 17–18.

⁷ Tamże, 61.

rowym. Stwierdzenia te wymagają oczywiście rozwinięcia, ale zacząć je trzeba od analizy tego, co konstytuuje kulturowość bycia, mianowicie od znaczeń.

2. Kulturowość bytów: odniesienia i sensy

Wróćmy do początku Heideggerowskiej analizy codzienności, aby prześledzić jego ustalenia dotyczące odniesień i sensów.

Kiedy Heidegger podejmuje analizę poręczności, stwierdza, że „narzędzie jest narzędziem zawsze na gruncie przynależności do innego narzędzia”⁸. W obrębie naszego używania i wytwarzania rzeczy są powiązane ze sobą i uzależnione od siebie, każda należy do jakiejś narzędziowej całości i umieszczona jest w najbliższym otoczeniu, „w jakimś warsztacie”, w ostateczności w świecie publicznym⁹. Heidegger stwierdza więc: „[b]ycie czegoś poręcznego ma strukturę odniesienia”, strukturę jego bycia jako narzędzia określają odniesienia, a samo to bycie jest powiązaniem¹⁰. Całokształt odniesienia, który konstytuuje poręczność jakiegoś narzędzia, jest wcześniejszy niż to narzędzie¹¹. Należenie do pewnego całokształtu **powiązania** składającego się z **odniesień**, na przykład takich jak służebność-do, szkodliwość, stosowalność itp., i wchodzenie w najróżniejsze relacje wiążącej coś z czymś, po coś, w jakimś celu, do czegoś, ze względu na coś itp., jest sposobem bycia narzędzi. Odniesienia, które budują ten system, nie mają charakteru zależności przyczynowo-skutkowych, funkcjonalnych lub jakichkolwiek innych związków zachodzących między obecnymi bytami, lecz konstytuują samo bycie narzędziem.

Całokształt powiązania jest podstawą rozumienia przez Dasein tego, co poręczne¹². Odniesienia rozpatrywane od strony Dasein, które jest ostatecznym ‘punktem odniesienia’ dla wszystkich bytów, określa Heidegger jako relacje *oznaczania*, „sprężone ze sobą jako źródłowy całokształt”¹³.

W kolejnym kroku, rozważając rozumienie i dokonujące się w nim otwieranie bytów, Heidegger wprowadza pojęcie **sensu** jako tego, „co daje się wyartykułować w rozumiejącym otwieraniu”¹⁴. Sens jako „ustruktrowane przez wstępny zasób, wstępny ogląd, i wstępne pojęcie ‘na co’ projektu, które pozwala

⁸ Tamże, 68.

⁹ Tamże, 69–71, 83–88, 102–103.

¹⁰ Tamże, 83–84, 74.

¹¹ Tamże, 84.

¹² Tamże, 150.

¹³ Tamże, 87.

¹⁴ Tamże.

rozumieć coś jako coś” nie jest „jakąś własnością, która byłaby zakotwiczona w bycie, tkwiłaby ‘poza’ nim lub unosiłaby się gdzieś jako jakiś ‘pośredni obszar’”¹⁵. Sensowność i bezsensowność przysługują tylko Dasein, „wszelki byt o sposobie bycia odmiennym od jestestwa trzeba pojmować jako niesensowny, z istoty pozbawiony w ogóle sensu”¹⁶. Sens i odniesienie pozostają więc dla Heideggera rozdzielone, ponieważ sens jest związany z Dasein i tylko z nim, a odniesienie – z bytami poręcznymi.

Heidegger odrzuca zdecydowanie możliwość traktowania sensu jako ontycznej własności bytów i niewątpliwie ma rację. „Sens” musi być pojęciem ontologicznym. Warto jednak zastanowić się, czy ograniczenie pojęcia odniesienia do tego, co poręczne, jest konieczne, czy rozdzielenie odniesienia i sensu musi być zaakceptowane, a związywanie sensu wyłącznie z Dasein jest przekonujące.

2.1. ODNIESIENIA JAKO STRUKTURY KAŻDEGO BYCIA

Cała Heideggerowska analiza ontologiczna bycia-w-świecie i poręczności oraz fundowanej przez nie codzienności (powszedniości) pokazuje kulturowy, a nie przyrodniczy, charakter codzienności i naszego życia w niej. Codzienność nie jest tworzona przez naturalne obiektywne przedmioty, ich obiektywne sensy, relacje, zależności i procesy poznawane przez naukę, lecz przez wytwory i narzędzia oraz relacje i zależności budujące otoczenie, w którym mieszkamy, produkujemy, używamy narzędzi, czyli – troszczymy się o to, co jest (poręczne). Co więcej, zakres odniesień danego narzędzia możemy rozszerzać, współodkrywając inne byty, których sposobem bycia jest poręczność. W ostateczności współodkryta zostaje przyroda, której – podkreśla Heidegger – „nie należy tu jednak rozumieć jako czegoś tylko obecnego – ani też jako siły przyrody. Las jest terenem wyrębu, góra kamieniołomem, rzeka energią wodną, wiatr wiatrem ‘w żagle’. Wraz z odkrytym ‘otoczeniem’ spotykamy tak odkrytą ‘przyrodę’”. Heidegger dodaje: „Od jej sposobu bycia jako poręcznej można abstrahować, a ją samą odkrywać i określać jedynie w jej czystej obecności. Dla takiego odkrywania przyrody pozostaje jednak skryta przyroda jako coś, co ‘usidla’ i ‘pobudza’, co nas osacza, zniwala pięknem krajobrazu”¹⁷. Do tego ostatniego przeciwstawienia dwóch sposobów bycia przyrody wróć w ostatnim fragmencie tej części artykułu.

Jeśli zakres odniesień danego narzędzia może być rozszerzany w sposób niemający ontologicznych ograniczeń, a inne byty mogą być współodkrywane

¹⁵ Tamże, 151 (kursywa pominięta – B.T.).

¹⁶ Tamże, 152.

¹⁷ Tamże, 70.

z nim, to pojawia się pytanie, na czym polega różnica, czy też gdzie przebiega granica, między współodkrywaniem warsztatu szewskiego razem z butem wymagającym naprawy, a współodkrywaniem przedsiębiorstwa, które wyprodukowało ów but. Rzeka będąca energią wodną współodkrywana jest z produkującą tę energię elektrownią. Na jakiej podstawie możemy uznać w tym wypadku, że technologia produkowania owej energii, opracowana przez naukę, już nie należy do ciągu odniesień?

Pytania te pozwalają uświadomić sobie, że granica między codziennością i resztą ludzkiego bycia może mieć charakter czysto arbitralny i – tym samym – niekonieczny. Jeśli odrzucimy wyróżnianie codzienności, to wprowadzone w poprzedniej części pojęcia interakcyjnej i relacyjnej struktury bycia, rozjaśniające konkretność bycia od strony struktury bycia, pozwalają rozszerzyć stosowalność pojęć 'odniesienie', 'powiązanie' oraz 'sens'. Jeśli uznać interakcyjność za powszechną strukturę ontologiczną bycia, to nie widać powodów, by strukturę odniesień ograniczać do tego, czego sposobem bycia jest poręczność. Pojęcia odniesienia, powiązania i sensu odnieść można nie tylko do narzędzi, ale do wszystkich bytów i ich układów, a więc zarówno do tego, co niewątpliwie występuje w naszej codzienności, choć nie zostało poddane przez Heideggera analizie ontologicznej odrębnej od analizy bycia narzędzia, czyli do przekonań, dzieł sztuki, norm i systemów aksjologicznych, naszych przyzwyczajzeń i instytucji rozumianych jako zwyczaje usankcjonowane, jak i do tego, co obecne, jak obiekty nauki czy tradycyjnej ontologii, a także do istot ludzkich, bo nasze bycie dzieje się we wzajemnym odnoszeniu się i oddziaływaniu z innymi i otaczającymi nas bytami, a my sami – jako istoty społeczne – konstytuowani jesteśmy przez nasze społeczne powiązania, analogicznie jak narzędzie. Krótko mówiąc, **każde bycie ma strukturę powiązania**, realizuje się w jakichś odniesieniach.

2.2. ODNIESIENIA I SENSY JAKO ASPEKTY ZNACZENIA

Wróćmy jeszcze raz do analizy używania narzędzia. Posługiwanie się narzędziem nie jest czysto fizycznym działaniem, lecz ma charakter hermeneutyczny – zawiera rozumienie pojęciowe i interpretację, ma aspekt językowy i komunikacyjny. Ontycznym warunkiem używania przez nas jakiegoś narzędzia jest bowiem zrozumienie do czego służy, z czym jest powiązane i nauczenie się właściwego posługiwania się nim, czyli takiego, które odkryje jego przydatność-do i pozwoli osiągnąć zamierzony cel. Wiedzę niezbędną do posługiwania się narzędziem uzyskujemy od innych, nawet wtedy, gdy korzystamy z instrukcji obsługi, bo ona też została napisana przez innych. Czasem możemy to wyuczone użycie narzędzia zmodyfikować, ale nie znaczy to, że samodzielnie tworzymy nowy sposób jego użycia. Co najwyżej przekształcamy te, których zostaliśmy nauczeni.

Analizując ontologicznie taką sytuację, nie należy oddzielać odniesień narzędzia i jego bycia-do-tego, od sensu, występującego w naszym rozumieniu go jako narzędzia-służącego-do-tego. Odniesienia nie są bowiem żadnymi obiektywnymi, na przykład funkcjonalnymi, zależnościami pomiędzy bytami określonymi niezależnie od tych zależności i przed 'wejściem' w nie. To odniesieniowe powiązania nadają narzędziu sens, bo czynią je użytecznym-do tego oto konkretnego działania czy celu, ale równie dobrze można powiedzieć, że to sens czyni narzędzie zdatnym do wejścia w określone powiązania i posłużenia komuś do czegoś. Jest więc chyba tak, że ani odniesienie nie kształtuje bycia narzędzia pod nieobecność sensu, ani sens nie czyni narzędziem czegoś, co nie występuje w odpowiednim powiązaniu.

Nie należy też ograniczać pojęć sensu, odniesienia i powiązania do narzędzi, lecz wręcz przeciwnie – należy je rozszerzyć na wszelkie byty, a właściwie na wszystkie sposoby bycia, bo każde bycie jest kulturowe, a więc realizuje się w strukturach odniesień i sensów. Rozszerzając stosowalność pojęć sensu, odniesienia i powiązania na wszystkie sposoby bycia, można uznać odniesienia i sensy za dwa składniki czy aspekty **znaczenia**, które jedne byty mają dla innych bytów. Pamiętać przy tym należy, że znaczenie jest ontologiczną charakterystyką bycia, a nie ontyczną własnością bytów, przysługującą im z natury lub nadawaną w aktach nazywania, definiowania i określania. Tak rozumiane znaczenie jest warunkiem ontologicznym nie tylko poręczności, służenia-czemuś, bycia-do, bycia-dla itd., ale wszelkich sposobów bycia, bo wszystkie nie tylko mają ontologiczną strukturę relacyjną, to znaczy są byciem-do-czegoś, obecnością-dla-kogoś, byciem-z-kimś itd., ale też każdy sposób bycia polega na byciu znaczeniem-dla kogoś lub czegoś i w tym zawiera się jego kulturowy charakter.

Dwuaspektowość znaczenia oznacza, że w powiązania między bytami, w ramach których określają się one wzajemnie, zawsze zaangażowany jest sens, nierozzerwalnie związany z ludzkim rozumieniem, a sam ten sens, dzięki któremu byty wchodzą „w sferę zrozumiałości jestestwa”¹⁸, zapewnia bytowi zrozumiałość (intelligibilność) dla kogoś określoną przez jego powiązanie z innymi bytami. Aby podkreślić nierozzerwalność związku sensu i odniesienia, można powiedzieć, że sens jest treścią odniesienia. W ostateczności oznacza to, że różnice sensów decydują o odmiennościach poszczególnych sposobów bycia danego bytu, a także o zróżnicowaniu odniesień właściwych dla tych różnych sposobów bycia oraz o powiązaniach odniesień. To sensy odróżniają bycie-do-tego od bycia-do-czegoś-innego, jak w wypadku szydła, które może być do szycia, do przytwierdzania

¹⁸ Tamże, 152.

czegoś lub do ochrony przed niepogodą¹⁹. Sensy wiążą młotek z gwoździem i ob-razem w inną całość powiązania, niż całość złożona z młotka, gwoździa, buta i oderwanej podeszwy. Wreszcie to różnice sensów pozwalają odróżnić dwie rze-czy przydatne do tego samego, na przykład rewolwer od siekiery, mimo że oby-dwa mogą być narzędziem-do-zabijania.

Ze względu na to, że szczególnym rodzajem sensów są wartości, byty mogą też być wartościowe-dla, czyli mogą istnieć w powiązaniu z aktami aksjologicz-nymi i wspólnotowymi systemami normatywnymi. W ten sposób znaczenie struk-turuje bycie wszystkich bytów, a także relacje między nimi: byty istnieją w swoich odniesieniach wzajemnych z innymi bytami, mają dla kogoś sens i są dla kogoś ważne poznawczo, moralnie dobre lub złe, estetycznie piękne itd.

Bycie-znaczeniem-dla jest nie tylko strukturą bycia wszystkich bytów we-wnątrzświatowych, ale także strukturą bycia ludzkiego oraz relacji i interakcji społecznych, ponieważ konstytutywnym składnikiem interakcji społecznych, ujmowanych od strony ich kulturowego charakteru, jest wzajemne rozpoznawa-nie się przez jednostki w kategoriach reputacji i uznania lub jego braku.

Oceniamy się wzajemnie w każdym spotkaniu w ramach czegoś w rodzaju wza-jemnego odzwierciedlenia, kim jesteśmy na zajmowanych przez nas pozycjach (*who-standings*). To odzwierciedlenie jest rodzajem wzajemnego rozpoznawania się i zawiera całą skalę odniesień, od czci i podziwu poprzez całkowitą obojętność do negatywnych uczuć, takich jak nienawiść i pogarda. Ocena oznacza wartościowa-nie, pozytywne lub negatywne. Ludzkie bycie w swoim samo-pokazywaniu się nie może uniknąć tego wymiaru oceniania osobowego statusu (*who-status*)²⁰.

Scharakteryzowanie bycia we wzajemnych relacjach jako bycia-znaczeniem-dla odsłania hermeneutyczny wymiar wszelkich sposobów bycia, łącznie z naszym własnym, a więc także całej ludzkiej aktywności. W ten sposób możliwy staje się niejako powrót do ontologicznego rozumienia hermeneutyczne-go charakteru wszelkiej ludzkiej aktywności²¹. Sensy nie są ograniczone do inter-pretowania tekstu, analizowanego przez Gadamera, ale są korelatami wszelkich sytuacji, w których działamy, są ich ontologicznymi warunkami – strukturują obecne w nich rozumienie i tym samym nasze bycie, a także bycie tego, co rozu-miane, czyli bycie wszystkich innych bytów obecnych w tych sytuacjach.

¹⁹ Tamże, 84.

²⁰ Eldred [2008] s. 31–32 (tłum. moje – B.T.).

²¹ Analiza znaczeń jako korelatów sytuacji hermeneutycznej i wartości jako korelatów sytuacji aksjologicznej przedstawiona jest w Tuchańska [2012] s. 146–232.

Tak jak sensory nadają hermeneutyczny charakter wszelkim sytuacjom, tak wartości nadają charakter aksjologiczny tym sytuacjom w codziennym życiu, w poznaniu naukowym i w jego ocenie, w twórczości artystycznej i w jej odbiorze, w działalności politycznej, religijnej, wytwórczej itp., w których występują akty przeżywania wartości i akty wartościowania, konstytuowane przez wartości. Wartości strukturują także interakcje pomiędzy postawami zajmowanymi przez nas w działaniu, w szczególności między naszym zaangażowaniem w działanie, i samym tym działaniem oraz interakcje między osobistym zaangażowaniem i społecznym porządkiem normatywnym²².

Wreszcie, analizując ontologicznie znaczenia nie należy pomijać związku znaczenia ze wspólnotą, ponieważ to wspólnoty – poprzez swoje praktyki – tworzą artefakty, ich odniesieniowe całości i sensory, które artefakty te mają dla nas. Jeśli odniesienia i sensory są konstytuowane we wspólnotowych praktykach, to trzeba uznać, że również powiązanie odniesień i sensów jest ustanawiane praktycznie. Kwestią tą zajmę się szczegółowo w następnym punkcie.

Podsumowując, warto jeszcze raz podkreślić, że ontologiczne rozumienie znaczenia różni się od jego przedontologicznych wykładni, czyli interpretowania znaczeń (a zwłaszcza sensów i wartości) jako bytów (idealnych) lub jako stanów mentalnych ludzkich podmiotów. Nie polega także na rozumieniu ich jako narzędzi (w odróżnieniu od znaków, które są narzędziami) ani jako czegoś, co wymaga zobiektywizowania poprzez ucieleśnienie i co zjawia się nam jako własności rzeczy, swoich nośników, jako „piękno obrazu, elegancja ubioru, użyteczność narzędzia”²³. Z ontologicznego punktu widzenia ani odniesienia, ani sensory, ani wartości nie są bytami lub własnościami bytów, lecz warunkami ontologicznymi bycia. Odniesienia są warunkami przedmiotowości, czyli bycia czymś, sensory – warunkami intelligibilności, a wartości warunkują bycie cennym, ważnym, obowiązującym itp. Z perspektywy hermeneutycznej jasne jest to, że dzięki sensom rozumiemy „siebie i swoje postępowanie, otaczające nas rzeczy, zdarzenia i sytuacje, w których bierzemy udział”, dzięki wartościom – oceniamy je „z moralnego, praktycznego, estetycznego czy poznawczego punktu widzenia”, a każdy nasz „akt rozumienia czegoś jako sensownego lub wartościowego jest aktem afirmacji sensu (lub wartości), który strukturuje bycie tego, co w nim rozumiemy”²⁴. Krótko mówiąc, każde bycie dzieje się w sytuacjach strukturovaniach przez interakcje, które warunkowane są przez znaczenie, a więc interakcje mające aspekt odniesieniowy

²² Tamże, s. 231–232.

²³ Frondizi [1971] s. 7.

²⁴ Tuchańska [2012] s. 156–157.

i sensowny. Każde bycie dzieje się w sytuacjach hermeneutycznych, a często także aksjologicznych.

2.3. WSPÓLNOTOWY CHARAKTER ZNACZENIA

Na gruncie ontologiczno-egzystencjalnej interpretacji pojęcia sensu, Heidegger ma oczywiście rację, twierdząc, że rozumiany jest byt lub bycie, a nie sens, i słusznie odrzuca obiektywistyczne rozumienie sensu. Zwiążenie sensu z Dasein nie może jednak prowadzić – na gruncie ontologii bycia – do pojmowania sensu jako własności bytów zaprojektowanej przez Dasein. Projektowa struktura rozumienia nie oznacza bowiem, że rozumienie nie jest zawsze jednocześnie odkrywaniem sensu. Mimo to Heidegger wiąże sens wyłącznie z Dasein²⁵. Z tego powodu musi uznać, że to Dasein jest źródłem sensu i projektuje sens bytów, bo jest sensowne samo przez się, czyli na mocy swojej egzystencjalnej struktury. Sądzę, że nie należy wiązać sensu tylko z Dasein i uznawać go za egzystencjał. Antynomii między projektowaniem sensu i jego odkrywaniem, którą rodzi Heideggerowskie ujęcie, nie można rozwiązać w obrębie ontologii egzystencjalistycznej.

Jeśli jestestwo odkrywa sens rzeczy, ale sens ów nie jest obiektywną cechą odkrywanej rzeczy, lecz sensownością jej bycia-w-odniesieniach, to sensowność tę trzeba powiązać ze wspólnotami ludzkimi, z funkcjonującymi w nich systemami interpretacyjnymi, tradycjami i instytucjami. W sensie ontyczno-genetycznym źródłem konkretnego sensu może być rozumiejąca aktywność jestestwa, w której przekształca ono zastane znaczenie, ale sama **sensowność bycia** wymaga wspólnotowych struktur, by trwać, a także po to, by jestestwo mogło ją odkrywać razem z bytami. Uwzględnienie tych wspólnotowych struktur, w szczególności systemów interpretacyjnych i aksjologicznych, pozwala zrozumieć, że ontycznie ujęte rozumienie bytów przez jestestwo ma w gruncie rzeczy trójczłonową strukturę: jest interakcją między jestestwem, rozumianym bytem i wspólnotowym systemem interpretacyjnym.

W ten sposób odsłonięty zostaje ponadindywidualny, wspólnotowy kontekst naszego bycia, który musi zostać ukazany jako konstytuowany przez nieegzystencjalne struktury ontologiczne. Kontekstem tym są **wspólnoty**, w których uczestniczymy. Sposób bycia wspólnot nie może być ani taki jak narzędzia, ani taki jak obiektu, ani taki jak jestestwa. Z ontologicznej perspektywy wspólnoty są sieciami interakcji i istnieją w swoich **praktykach**, a te są kształtowane, organizo-

²⁵ Heidegger mówi wyraźnie: „trzeba pojmować sens jako formalnie-egzystencjalne rusztowanie otwartości przynależnej rozumieniu. Sens jest egzystencjałem jestestwa [...]. Sens ‘ma’ tylko jestestwo, jako że otwartość bycia-w-świecie daje się ‘wypełnić’ przez odkrywalny w niej byt” (Heidegger [1994] 151).

wane i normowane przez systemy interpretacyjne i normatywne, które z kolei konstytuowane są w samych tych praktykach.

Mówiąc o praktykach mam na myśli różne sfery całościowo (systemowo) rozumianej działalności wspólnotowej. Nie traktuję praktyk jako zbiorów działań jednostek, bo ich aktywności połączone są, dzięki podziałowi pracy oraz interakcjom, w ponadjednostkowe układy rozbudowujące się aż do konkretnych praktyk wspólnotowych. Całość praktyk danej wspólnoty składa się na jej sposób bycia. Przykładami praktyk, z którymi mamy do czynienia współcześnie, są: praktyka wytwórcza, handlowa, praktyka polityczna, nauka, sztuka, edukacja, religia itp. Pytanie, jakie praktyki realizowane są w konkretnych wspólnotach, i kwestia, jak są powiązane, są oczywiście zagadnieniami ontycznymi (empirycznymi), a więc analiza ontologiczna nie może tu niczego przesądzać generalnie. Pomędzy konkretnymi praktykami (sferami wspólnotowej działalności) zachodzą relacje i interakcje, dzięki którym mogą one tworzyć całość praktyk (re)produkujących wspólnotowe bycie i świat wspólnoty.

Relacja między wspólnotą i całością jej praktyk, czyli jej byciem, nie jest analogią zależności między podmiotem i jego aktywnością, determinowaną przez jego własności, dyspozycje czy możliwości. Ani poszczególne praktyki, ani całość praktyk nie mają podmiotu. Praktyki tworzą się same w tym sensie, że konstytuują się w toku realizowania się oraz poprzez oddziaływania między poszczególnymi praktykami. Także sieć relacji, interakcji i instytucji społecznych, stanowiąca ontyczny warunek praktyk i faktualne ramy społeczne, w których praktyki się realizują, tworzy się i przetwarza w toku praktyk. Również jednostki stają się tym, kim są, biorąc udział we wspólnotowych praktykach, a każde ich działanie jest wkładem w reprodukcję praktyk i ich korelatów²⁶. Wreszcie, poszczególne praktyki stale się obiektywizują i 'stają się' rzeczywistością, która je warunkuje. Warunkowanie praktyk przez rzeczywistość jest więc zrelatywizowane. O całości praktyk danej wspólnoty nie można powiedzieć, że jest ograniczona przez jakąś rzeczywistość, na przykład przez przyrodę, która jest absolutnie niezależna od tej całości praktyk i – tym bardziej – niezależna od aktywności wszelkich ludzkich

²⁶ Jak trafnie zauważa Anthony Giddens, „kiedy wypowiadam [poprawne] gramatyczne zdanie angielskie w codziennej rozmowie, przyczyniam się do reprodukcji języka angielskiego jako całości” (Giddens [1979] s. 77). Analogicznie Michael Polanyi charakteryzuje rolę odkrycia naukowego: „każde odkrycie naukowe jest konserwatywne w tym sensie, że utrzymuje i rozwija naukę jako całość, i w tej mierze potwierdza naukowy obraz świata i wzmacnia jego władzę nad naszymi umysłami; ale ważne odkrycia modyfikują też punkt widzenia nauki, a niektóre zmieniły go zasadniczo” (Polanyi [1964] s. 276).

wspólnot²⁷. Kwestię relacji między praktykami i rzeczywistością podejmę w ostatnim fragmencie artykułu.

Jeśli aktywność jednostkowa jest uczestnictwem w praktykach, to wbrew Heideggerowi możemy uznać, że wszelkie (nasze) odnoszenie się do bytów jest jednakowo zapośredniczone przez interakcje i kształtowane przez kulturowe ustruktrowanie praktyk, w szczególności – przez znaczenie. W ontologii kulturowej nie ma miejsca na ideę niezapośredniczonego, niejako czysto egzystencyjno-rzeczowego, odnoszenia się do innego bytu, w którym otwiera się on takim, jakim jest sam w sobie, tak samo jak nie ma miejsca na ideę czysto egzystencyjnego i egzystencjalnego odnoszenia się do drugiego człowieka. Analityka Dasein sprawia wrażenie, że Heidegger tak właśnie rozumie odnoszenie się Dasein do narzędzia i do innego, skoro Dasein, które istnieje ontologicznie, odnosi się do tego, co istnieje ontycznie, co jest 'czystą przedmiotowością' jako 'tylko przydatność' lub 'tylko obiektowość', a odnoszenie się Dasein do innego to zatroskanie o innego, współbędącego ontycznie. Konsekwencją przyjęcia idei różnicy ontologicznej jest to, że Heidegger odkrywa w analizie ontologicznej tylko struktury egzystencjalne bycia-tu-oto, a wszystkie odsłaniające się przy okazji charakterystyki bycia bytów różnych od Dasein uznaje za wtórne względem egzystencjałów. Perspektywa, którą tu proponuję, oznacza pozbawienie Heideggerowskiej idei różnicy ontologicznej mocy wyróżniania ludzkiego bycia. Jeśli wszystkie byty istnieją ontologicznie w tym sensie, że są tym, czym są dzięki temu, że ich bycie jest ustruktrowane w określony sposób, to różnica ontologiczna od-różnia człowieka, ale go nie wy-różnia.

Jeśli rozważa się nas i nasze odnoszenie się do tego, co jest, z perspektywy kulturowej, to trzeba uznać, że każda interakcja dzieje się w „uniwersum znaczeń” i zapośredniczona jest przez wspólnotowe artefakty (obiekty, systemy, instytucje itp.), które utrzymują, przekształcają i przenoszą odniesieniowy i sensory charakter bycia. Zarówno my, jak i wszystkie inne byty, jesteśmy korelatami tych systemów i instytucji. Przyjęcie perspektywy kulturowej powoduje także, że rozumienie nie może być ujmowane czysto hermeneutycznie jako aktywność intelektualna. Rozumienie jest treścią wszelkich naszych interakcji, także w codzienności, a ich zapośredniczony charakter oznacza, że rozumienie jest skorelowane z całością tego, co zapośrednicza wszelkie działania, relacje i interakcje, czyli z kulturą rozumianą ontycznie jako faktualny układ systemów interpretacyjnych i normatywnych.

²⁷ Zob. McGuire, Tuchańska [2000] s. 111–125.

Ontologia kulturowa pozwala także rozpoznać wspólnotowy charakter znaczenia. Polega on na tym, że odniesienia, sensory i wartości są korelatami praktyk wzajemnie powiązanych z owymi praktykami. Z perspektywy ontologicznej znaczenie (znaczeniowość) jest warunkiem wspólnotowych systemów interpretacyjnych i normatywnych, które uczestniczą we wszelkich rodzajach wspólnotowej aktywności, kształtując i normując jej przebieg. Jako warunek ontologiczny faktycznych systemów interpretacyjnych i normatywnych znaczenie strukturuje praktyki. Szczególną rolę w kształtowaniu praktyk odgrywają wartości, które są ontologicznym warunkiem wspólnotowych systemów normatywnych oraz instytucji społecznych (zwyczajów usankcjonowanych), i tym samym stanowią warunek ich obowiązywania. Z perspektywy ontycznej można dostrzec, że w takiej mierze, w jakiej systemy interpretacyjne i normatywne są w praktykach wspólnotowych konstytuowane i zmieniane, modyfikowane są także odniesienia, sensory i wartości bycia.

Powiązanie znaczenia z praktykami, które stanowią o samokonstytuowaniu się wspólnot, pozwala rozważyć kwestię milcząco rozstrzygniętą przez Heideggera. Jest to mianowicie problem odpowiedniości odniesień i sensów.

Heidegger przyjmuje, że byty „nabierają sensu dopiero dzięki naszemu rozumiejącemu odnoszeniu się do nich, w perspektywie ‘wykładni dostarczającej zrozumienia’”²⁸. Nie należy jednak rozumieć tego jako stwierdzenia, że w aktach rozumienia usensowniamy byty pokazujące się nam w swej „semantycznej nagości”. Same w sobie byty są w odniesieniach – są byciem-do. Jeśli jednak sensory do bytów nie należą, to pojawić się musi pytanie, którego Heidegger w ogóle nie stawia, mianowicie co gwarantuje zgodność między samoprezentującą się nam rzeczą i rozumianym przez nas jej sensem. Można je sformułować także jako kwestię, co gwarantuje odpowiedniość odniesień i sensów, albo jako pytanie, co gwarantuje trafność naszego rozumienia bytów „w ich powiązaniu z innymi bytami i tylko razem z kontekstem odniesień, który konstytuuje te powiązania, funkcje rzeczy (narzędzi) i zależności między nimi”²⁹.

Pytania te mogą się wydawać nieuprawnione na gruncie ontologii bycia, bo relacja między Dasein i bytami wewnątrzświatowymi nie jest w niej rozpatrywana jako relacja między dwoma oddzielnymi bytami, lecz jako relacja między dwoma sposobami bycia, a więc o tyle, o ile ma swoją ontologiczną strukturę. Co więcej, rozumienie bytów, odkrywające je jako coś, ma zawsze strukturę kołową. Wykładnia „czegoś jako czegoś” nie jest „bezzałożeniowym ujmowaniem czegoś

²⁸ Tuchańska [2012] s. 138.

²⁹ Tamże, s. 140.

uprzednio danego”³⁰. Opiera się na wstępnych prestrukturach, w szczególności – na wstępnym pojęciu, o którym Heidegger pisze tak: „Wykładnia może przynależną wykładanemu bytowi siatkę pojęciową czerpać z samego tego bytu lub wtłoczyć ją w pojęcie, które on z racji swego sposobu bycia wyklucza”³¹. Możliwość ‘narzucania’ wykładanemu bytowi pojęcia wydaje się jednak czysto formalna, bo dalej Heidegger odsłania związek wykładni z projektem, który „otwiera byt w jego możliwości”, a charakter tej możliwości „odpowiada zawsze sposobowi bycia rozumianego bytu”³². Nadal jednak mamy do czynienia z opozycją rozumienia, występującego wówczas, kiedy własne bycie Dasein „i wraz z nim otwarty byt mogą być przyswojone”, i niezrozumienia, polegającego na tym, że „pozostają odrzucone”³³. Nadal Dasein „utrzymujące się wśród gadaniny” żywi złudzenie, że wszystko zostało zrozumiane, i pozostaje „jako bycie-w-świecie odcięte od pierwotnych i źródłowo-rzetelnych relacji bycia do świata, do współjesteństwa, do samego bycia-w”³⁴.

Jak się wydaje opozycje te są potrzebne Heideggerowi nie tylko do przeciwstawienia właściwego bycia-w-świecie byciu niewłaściwemu, ale także do zachowania drugiej najważniejszej własności rozumienia i wykładni, mianowicie tego, że nigdy nie są ostatecznie zakończone, „bo wypracowane zrozumienie zawsze może zostać uznane jedynie za wstępną wykładnię”³⁵. Źródłem możliwości modyfikowania rozumienia pozostaje dla Heideggera sama ontologiczna struktura koła hermeneutycznego. Nie ma tu miejsca na odgrywanie jakiejś roli przez wspólnotowe praktyki. Ja jednak uważam, że odwołanie się do praktyk jest konieczne, bo odpowiedniość odniesień i sensów, zgodność między samoprezentującą się nam rzeczą i rozumianym przez nas jej sensem, trafność naszego rozumienia bytów może być jedynie wytworzona w praktykach, w których konstytuowane są i odniesienia, i sensory. Ich odpowiedniość jest więc czysto faktualna, a nie formalna, gwarantowana przez struktury ontologiczne bycia. Zgodność odniesień i sensów może mieć miejsce i zapewne wielokrotnie się zdarza, lecz nie musi zachodzić. Nieskrytość bytów „trzeba wywalczyć w twórczym wysiłku i napięciu”³⁶, przy czym – wbrew Heideggerowi – ważny jest tu wysiłek wspólnotowy, którego

³⁰ Heidegger [1994] 150.

³¹ Tamże.

³² Tamże, 151.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, 170, 173.

³⁵ Tuchańska [2012] s. 85.

³⁶ Borowska [2008] s. 142–143.

momentem jedynie jest wysiłek indywidualny. Gdy naszego wspólnego twórczego wysiłku i napięcia zabraknie, świat będący uniwersum znaczeń po prostu nie będzie istniał.

3. Kulturowość bycia

Pytanie, co składa się na **kulturę**, rozumianą przedontologicznie, czyli mówiąc językiem Heideggera, jako „region bytu”, jako realny system, jako charakterystyka ludzkiego życia lub ludzka *praxis*³⁷, jest oczywiście pytaniem ontycznym, i analiza ontologiczna nie dostarczy na nie odpowiedzi. W analizie ontologicznej tematem rozważań może być jedynie **kulturowość bycia**. Z perspektywy ontologicznej kultura nie może już być traktowana jako „region bytu”, ponieważ nie ma sposobu bycia narzędzia, obiektu ani Dasein, ani – można dodać – żadnego innego bytu, którego bycie daje się uwzględnić jako swoiste na gruncie ontologii bycia³⁸. Ontologia kulturowa nie jest więc analityką kultury, analogiczną do analityki Dasein, choć założone jest w niej to, że w faktycznej rzeczywistości społeczno-kulturowej występują różnorodne byty, będące wytworami praktyk (artefaktami), które utrzymują i przenoszą znaczenia, regulują i normują ludzką działalność, instytucjonalizują i stabilizują ją. Są to takie fenomeny jak język i różnorodne systemy znaków, tradycja, systemy interpretacyjne i typifikacyjne, a także regulaminy, normy techniczne i receptury, procedury załatwiania spraw zapisane w instrukcjach postępowania, etykiety, przepisy prawne, normy moralne, religijne i różnorodne inne zasady oraz ich kodeksy. Wszelkie systemy normatywne organizują, regulują i normują wspólnotową i indywidualną aktywność, mniej lub bardziej bezpośrednio i nigdy nie samodzielnie, lecz w powiązaniu z jakimiś systemami sankcji, kontroli i przymusu. Można je uznać za faktyczne ‘przejawy’ kulturowości bycia, czyli ukształtowania wspólnotowego bycia przez znaczenie. To one bezpośrednio określają, **jak** realizowane są wspólnotowe praktyki. Kulturowość nie wyróżnia jakiegoś swoistego regionu bytów, lecz przenika całość bycia, wspólnotowego i indywidualnego.

Kulturowość bycia uzupełnia warunki ontologiczne ludzkiej twórczości i nowatorskiego działania. Ich egzystencjalnym warunkiem jest przychodzenie na świat (*natality*), które Hannah Arendt dodaje do Heideggerowskiej śmiertelności. Przychodzenie na świat leży u podstaw takich składników ludzkiej aktywności jak

³⁷ Tak pojmował kulturę w 1973 roku Zygmunt Bauman (Bauman [2012]), a dziś – szereg innych autorów, których prace składają się na przewrót praktyczny (np. opublikowane w zbiorze *Doing Culture* [2004]).

³⁸ Bycie dzieła sztuki rozważone zostało w Tuchańska [2012] s. 94–99.

„rozpoczynanie”, „przedsięwzięcie czegoś nowego”, „ustanawianie nowego początku”. Nowatorski charakter rozpoczynania rozumiany jest przez Arendt radykalnie – jako tworzenie czegoś nieprzewidywalnego. „W naturze rozpoczynania leży to, że oto zaczyna się coś nowego, czego nie można było oczekiwać po tym, co zdarzyło się już przedtem”³⁹.

Uzupełnienie stanowiska egzystencjalistycznego punktem widzenia hermeneutyki pozwala dodać, że ludzka twórczość i nowatorskie działanie realizowane są w sytuacji hermeneutycznej, a więc zawierają aktywność interpretacyjną, a ta jest zarazem odkrywaniem istniejących znaczeń i projektowaniem nowych znaczeń. Dodanie do nich obu perspektywy kulturowości bycia pozwala dostrzec, że nowatorstwo leży na jednym krańcu kontinuum ludzkiej aktywności, na drugim krańcu znajduje się konformizm. To, w jakim stopniu nasze faktyczne rozumienie odkrywa znaczenia, a w jakim je projektuje, zależy każdorazowo z jednej strony od tego, jaki stopień swobody interpretacyjnej przyznaje uczestnikom wspólnota w swoich praktykach interpretacyjnych i systemach normatywnych, a z drugiej strony od tego, jaką swobodę owi uczestnicy potrafią sobie zapewnić.

Nowatorstwo cechujące ludzkie działanie jest warunkiem ontycznym trzech niezbywalnych cech wszelkich praktyk, czyli wspólnotowego bycia: nieprzewidywalności, niepewności i nieodwracalności⁴⁰.

Jeśli nie ma ani trwałej natury ludzkiej, ani uniwersalnych determinant ludzkiego działania, jeśli ludzkie bycie jest byciem-w-świecie, a świat jest ludzkim światem i korelatem wspólnotowych praktyk, to pojedyncze działanie może, a wspólnotowa praktyka musi cechować się nowatorstwem i **nieprzewidywalnością**. Bycie wspólnoty ma charakter żywiołowy, a praktyki nie są aktywnością spełniającą zasadę racjonalności. Z tego powodu „nic i nikt nie gwarantuje im rozpoczęcia się, właściwego przebiegu i osiągnięcia założonych celów”, a więc cechuje je nieusuwalna **niepewność**. Wreszcie, indywidualna skończoność (czasowość) i następstwo generacji powodują, że działanie, praktyki i bycie ludzkich wspólnot są **nieodwracalne**. „Cechy te odróżniają ludzkie działanie od cyklicznych procesów przyrodniczych”⁴¹.

Nieprzewidywalność i nieodwracalność praktyk czynią bycie wspólnotowe **samokonstytucją**. Jeśli wspólnoty, podobnie jak jestestwo, nie są bytami wewnątrzświatowymi, lecz mają swoje światy, to ich relacje ze światem są wzajemnym kształtowaniem się. W toku praktyk, przebiegających w zastanym przez

³⁹ Arendt [2000] s. 202.

⁴⁰ Tamże, s. 253–254; także: McGuire, Tuchańska [2000] s. 116–118; Tuchańska [2005] s. 57–58.

⁴¹ Tuchańska [2005] s. 57.

wspólnotę świecie, wspólnota odnosi się do siebie i tworzy własne bycie oraz jego kontekst, którym jest świat. Pełne zrozumienie wspólnotowej samokonstytucji wymaga jednak rozjaśnienia związku między kulturowością i historycznością bycia.

4. Kulturowość i historyczność bycia

Czasowość bycia wspólnot realizuje się jako następstwo pokoleń składających się na owe wspólnoty i z tego względu jest strukturą ontologiczną wspólnotowego bycia pochodną względem czasowości jestestwa. Czasowość wspólnot różni się jednak istotnie od czasowości jednostkowej, zaczynającej się narodzinami i kończącej się śmiercią, wspólnoty zwykle nie mają tak wyraźnie określonego ani faktualnego początku, ani kresu. Ich czasowość musi więc być podporządkowana bardziej fundamentalnej strukturze ontologicznej, która związana jest z praktykami. Praktyki nie są aktywnością podmiotowo rozumianych wspólnot, nie są też ich obecnością. Jako sposoby bycia wspólnot praktyki się dzieją, a treścią ich działania jest właśnie konstytuowanie się wspólnot i ich uczestników, samych praktyk oraz ich otoczeniowego i światowego kontekstu. Także czasowość jako struktura wspólnotowego bycia jest konstytuowana w praktykach.

Bardziej fundamentalna struktura ontologiczna wspólnotowego bycia – **historyczność** – odsłania się, gdy weźmiemy pod uwagę to, że każda wspólnota jest określona i zlokalizowana w sensie społecznym, czyli otoczona i poprzedzana przez inne wspólnoty. To właśnie interakcje między wspólnotami i ich praktykami czynią bycie owych wspólnot historycznym – rozciągającym się między przeszłością (własną), teraźniejszością i przyszłością (własną).

Kulturowość i historyczność bycia pozostają w tak nierozzerwalnym związku wzajemnego warunkowania, że można wręcz powiedzieć, iż ludzka kulturowość jest historyczna, a historyczność – kulturowa. Dopiero ich łączne rozważenie pozwala je lepiej zrozumieć. Historyczność wszystkich sposobów bycia polega na ich **dzianiu się w konkretnych skończonych sytuacjach historycznych**, które są jednocześnie zamykające w tym sensie, że kształtują znajdujące się w nich byty (łącznie z nami), i otwarte, bo mogą zostać przekroczone ku innym, równie konkretnym i skończonym, sytuacjom historycznym. Każda sytuacja historyczna jest momentem ludzkiego samokonstytuowania się, czyli wspólnotowego bycia, i realizuje się w sposób kulturowy, ponieważ wspólnotowe bycie ma charakter kulturowy. Każda sytuacja, w której znajdujemy się my i (nasze) wspólnoty, jest więc nierozzerwalnie historyczna i kulturowa. Rozważmy kulturowość dziejów i historyczny charakter kulturowości bardziej szczegółowo.

4.1. KULTUROWOŚĆ DZIEJÓW LUDZKICH

To, że nie byłoby ludzkich dziejów bez skończoności (czasowości) bycia tu-oto i bez następstwa pokoleń, jest prawdą banalną. Równie banalne jest stwierdzenie, że nie byłoby dziejów bez dziedzictwa kulturowego i jego przekazywania. Co więcej, to właśnie spojrzenie na proces dziejowy z perspektywy kulturowej pozwala dostrzec jego swoistość, czyli to, że dzieje nie są po prostu następstwem zdarzeń 'w czasie', że nie są procesem naturalnym ani nawet procesem analogicznym do naturalnego. Historyczności nie można utożsamić ze wspólnotowym trwaniem w obiektywnym czasie i nie można uchwycić swoistości dziejów ludzkich w obiektywistycznym opisie⁴².

W szczególności dzieje ludzkie mają zupełnie inne ustruktrowanie niż proces ewolucji biologicznej. Dziedzictwo kulturowe czy zastana tradycja nie są odpowiednikami materiału genetycznego i nie podlegają przekazywaniu i reprodukowaniu analogicznemu do kopiowania i przekazywania informacji genetycznej z pokolenia na pokolenie. Dziedzictwem kulturowym jest to, co pozostawiane kolejnym pokoleniom, niekoniecznie jako świadomie przeznaczone dla nich. Samo pozostawienie nie jest jednak wystarczające do tego, by to, co pozostawione, zostało odziedziczone, ponieważ pomiędzy jednym pokoleniem i jego dorobkiem, a następnym pokoleniem nie ma ontycznej (materialnej) ciągłości. Kolejne pokolenia muszą dorobek poprzednich zastać i przyswoić sobie. Nie może tu więc być mowy o obiektywnym 'byciu zaprogramowanym' przez to, co zastane, bo musi ono zostać przyjęte poprzez działania samych tych kolejnych pokoleń, w szczególności – poprzez odkrywanie, interpretowanie i rozumienie sensów. Jak poucza nas Gadamerowska hermeneutyka, w takiej mierze, w jakiej owo przyswajanie ma wymiar hermeneutyczny, nigdy nie jest po prostu objęciem dziś w posiadanie tego, co wytworzyły przeszłe pokolenia. Jest konstytuowaniem bycia-w-teraźniejszości dziedzictwa kulturowego, (współ)tworzeniem aktualnej postaci tego, co zastawane. Proces ten nie jest jednak prostym przyswojeniem sobie czy zawłaszczeniem tego, co pozostawione. Hermeneutycznie ujęte rozumienie (tego, co przeszłe) ma strukturę interakcji, a to oznacza, że we właściwie przebiegającym procesie interpretowania tekstu interpretator projektuje na tekst siatkę swoich znaczeń, a tekst przemawia do niego, pokazując mu swój sens. Interakcja ta jest możliwa dlatego, że interpretator sam jest wewnątrz dziejów, a także z powodu pewnej istotnej własności znaczeń, dzięki której to, co przeszłe, i to, co teraźniejsze, połączone są związkami innego rodzaju niż związek przyczynowo-skutkowy. Otóż, znaczenia 'poruszają' się jednocześnie w obydwu kierunkach: z przeszłości w teraźniejszość

⁴² Por. McGuire, Tuchańska [2000] s. 179.

i przyszłość oraz z terażniejszości w przeszłość⁴³. Interpretacja jest więc ostatecznie grą między znaczeniami, to one stanowią medium, w którym dzieją się wspólnotowe interakcje między tym, co terażniejsze, przeszłe i przyszłe.

Hermeneutyczna interpretacja historyczności nie tylko pozwala zrozumieć, że nie można opisać dziejów obiektywistycznie jako czasowej sekwencji bytów czy zdarzeń, w której te przeszłe determinują przyczynowo aktualne, a dziedziczenia kulturowego jako odpowiednika kopiowania i przekazywania informacji genetycznej z pokolenia na pokolenie; ona pokazuje także, że – wbrew Heideggerowi – nie można go opisać w kategoriach czysto egzystencjalnych.

Heidegger uważa, że dziejowy charakter nadaje muzealnemu zabytkowi jego pochodzenie z minionego świata i jego ówczesna przynależność do „byłego świata tu-oto-byłego jestestwa”⁴⁴. Dziejowość zabytku jest więc pochodna niejako podwójnie: względem jego własnego trwania, składającego się z bycia-w-świecie-tu-oto-byłego Dasein i bycia-w-świecie-tu-oto-będącego Dasein, oraz względem bycia Dasein (a właściwie dwóch – byłego i obecnego). Nie wydaje się jednak możliwe znalezienie czegoś, co gwarantowałoby zabytkowi ‘trwanie’, czyli rzeczywiste zachodzenie związku między byciem w świecie tu-oto-byłego Dasein i byciem w świecie tu-oto-będącego Dasein. Gwarancji tej nie może dostarczyć aktualne konkretne – moje – Dasein, bo tym oto-byłym-Dasein nie mogą być ja, nie może to być moje Dasein, lecz jedynie czyjeś Dasein. Rozwiązanie tej trudności musi mieć charakter kulturowo-hermeneutyczny.

Jeśli nasza relacja z tym, co było, jest zawsze rozumieniem, to przeszłe byty i zdarzenia istnieją dziś **jako przeszłe** tylko o tyle, o ile ich bycie jest dla nas sensowne i wartościowe, a więc pod warunkiem, że to my je pamiętamy, poznajemy, interpretujemy, cenimy, konserwujemy, przechowujemy, czyli – generalnie – jeśli troszczymy się o nie ze względu na znaczenie, które mają dla nas jako relikty. Krótko mówiąc, to my nadajemy ich byciu historyczny charakter, przez rozumienie hermeneutyczne i inne zabiegi praktyczne: to my rozumiemy je jako elementy przeszłości, utrzymujemy w trwaniu i współczesniamy. Dzięki temu mogą na nas oddziaływać, kształtować nas i nasze życie. Samo bycie reliktyw w przeszłości, ich należenie do świata tu-oto-byłego jestestwa, tak samo jak zachodzenie w nim minionych zdarzeń, stanowią – co najwyżej – ontyczne warunki możliwości terażniejszego bycia owych rzeczy i zdarzeń oraz warunki możliwości ich

⁴³ Tamże, s. 184.

⁴⁴ Heidegger [1994] 381.

trwania, tak jak ich przeszłe własności oraz sensy są warunkami możliwości ich dzisiejszego znaczenia⁴⁵.

Jeszcze jedną swoistością przyswajania dziedzictwa kulturowego jest to, że nie daje się ono zamknąć w ramach relacji między jednostką i zastawanym przez nią kulturowym dorobkiem poprzednich pokoleń. Każdy jest uczestnikiem wspólnoty i to wspólnotowe praktyki stanowią kontekst i medium, w którym realizuje się przyswajanie dziedzictwa kulturowego. Jednostka nigdy nie jest więc samotnym interpretatorem, który staje w obliczu historycznego znaczenia wyposażony w prestruktury rozumienia konstytuujące horyzont, z wnętrza którego dokonuje interpretacji. Interpretacyjna aktywność obudowana jest społecznymi interakcjami, czyli realizuje się w pewnej sytuacji społecznej. Często jest także składnikiem wspólnie realizowanego przyswajania dziedzictwa kulturowego.

Odsłonięcie społecznego kontekstu sytuacji rozumienia pozwala zrozumieć, dlaczego historyczność indywidualna nie może być całkowicie ugruntowana w czasowości bycia jestestwa. Jestestwo jest czasowe dzięki swojemu ukonstytuowaniu egzystencjalnemu, a historyczne dzięki uczestniczeniu we wspólnotach. Jest zawsze w konkretnej sytuacji, która cechuje się społeczną i kulturową lokalnością oraz ograniczonym horyzontem hermeneutycznym i może zostać przekształcona w nową sytuację. W takiej mierze, w jakiej sytuacja jestestwa jest określona nie tylko przez kontekst tworzony przez wspólnoty, w których uczestniczy, ale również przez wcześniejsze wspólnoty, ich kultury i światy, można ją nazwać **kulturową sytuacją historyczną**.

Mówiąc o przekształcaniu sytuacji historycznej w nową sytuację, należy oczywiście zachować ostrożność, w istocie bowiem można mówić jedynie o modyfikowaniu sytuacji historycznej, a nie o jej 'przekraczaniu' czy 'wykraczaniu poza nią'. Powód jest analogiczny do tego, który wskazywał Gadamer w odniesieniu do sytuacji hermeneutycznej: nie możemy całkowicie wyeliminować naszego hermeneutycznego usytuowania i wykroczyć poza interpretacyjny horyzont; możemy tylko przesunąć (poszerzyć) horyzont naszego hermeneutycznego rozumienia. Tak samo nie możemy ani wyjść poza dzieje, ani nawet wykroczyć poza naszą sytuację historyczną i wkroczyć w jakąś całkowicie inną, nową sytuację, możemy ją tylko modyfikować.

4.2. HISTORYCZNY CHARAKTER KULTUROWOŚCI

Nie idzie tu oczywiście o historyczność kultury utożsamioną z dziejami kultury jako dającym się wyodrębnić procesem przekształceń, któremu podlega-

⁴⁵ McGuire, Tuchańska [2000] s. 184, 201-203.

łaby kultura rozumiana ontycznie jako całościowy system bytów. Kultura nie jest bytem, ani systemem bytów, a to, co zaliczane jest zwykle do kultury w jej przed-ontologicznej wykładni, jest rozproszone we wspólnocie, we wspólnotowych praktykach. Każdy z tych składników kultury jest skończony i historyczny, a to oznacza, że możliwe jest jego przetworzenie w kolejną historyczną postać tego samego składnika lub w nowy składnik. Pojawiają się wówczas nowe znaczenia, normy, instytucje, nowe powiązania i artefakty, a wcześniej istniejące znikają lub zostają przekształcone. Nie dzieje się to jednak samo przez się; zarówno przekształcenia, jak i zachowanie w stanie niezmienionym wymagają ludzkiej aktywności. To w niej i poprzez nią realizuje się kontynuacja i ciągłość, tak samo jak zerwanie i zmiana.

Warunkiem ontologicznym realizowania się kontynuacji i ciągłości, a także zerwania i zmiany, jest ontologiczna otwartość każdej faktycznej sytuacji, jej **kulturowe niedopełnienie**. Sytuacja historyczna nie jest bowiem jakimś obiektywnym, przedmiotowym stanem, lecz konstytuowana jest w ramach wspólnotowych praktyk i przez nie. Tym samym stanowi moment bycia wspólnotowego i konstytuowana jest kulturowo. Dzięki niedopełnieniu mogą się w niej pojawić na przykład nowe sensy występujących w niej bytów, lub nowe odniesienia, zmieniające konfigurację tych bytów. W ten sposób dokonuje się zmiana, a od radykalności przekształceń zależy to, czy zmiana jest tylko modyfikacją, czy zerwaniem ciągłości. Jeśli jednak żadna praca dopełniania (dodawania, modyfikowania itp.) nie zostanie wykonana, to sytuacja albo przestaje istnieć teraz, 'odchodzi' do przeszłości, albo trwa w stanie stagnacji, jeśli podtrzymywana jest w swojej starej postaci.

Ontologiczną podstawą niedopełnienia każdej sytuacji historycznej jest to, że bycie wspólnoty jest – analogicznie jak bycie indywidualne – **jednością rzuconia i projektu**. Na tym polega jej historyczność. W każdym momencie swojego istnienia wspólnota funkcjonuje w świecie, którego nie stworzyła, choć go przekształca, a w swym byciu jest tym-czym-jest. Jej bycie jest rzucone, to znaczy określone, skonkretyzowane przez wcześniejsze wspólnoty i ich światy, przez przyswojone dziedzictwo kulturowe. Zarazem bycie wspólnoty to bycie-tym-czym-jeszcze-nie-jest, czym może się uczynić poprzez swoje praktyki i interakcje z innymi wspólnotami. Przy czym jej praktyki nie są aktualizacjami jakichś preegzystujących (uniwersalnych) możliwości. W takiej mierze, w jakiej bycie wspólnoty nie jest ograniczone (zakończone), całość jej praktyk obejmuje także możliwości; „one są w gruncie rzeczy konstytuowane w toku praktyk. Razem z możliwościami praktyki konstytuują niemożliwości – istnieją one jako ograniczenia naszych pla-

nów, naszego działania i myślenia”⁴⁶. Bycie wspólnoty jest rozciągnięte między (własną) przeszłością, teraźniejszością i (własną) przyszłością, a każdy wytwór jej praktyk: pojedynczy artefakt, norma itp., istnieje o tyle, o ile jest stale w użyciu i podlega ustawicznemu przekształcaniu lub podtrzymywaniu. Można powiedzieć wręcz, że bycie tego, co faktyczne, jest byciem skończonym i historycznym, z powodu uwikłania w kulturowe bycie wspólnotowe.

To, w jaki sposób wspólnota realizuje swoją strukturalną jedność rzucenia i projektu, ma wpływ na wspomnianą zależność określającą indywidualną kreatywność, czyli zależność pomiędzy stopniem swobody interpretacyjnej przyznawanej uczestnikowi przez wspólnotę w jej praktykach interpretacyjnych i systemach normatywnych oraz swobodą, którą jednostki potrafią sobie ‘wywalczyć’. Obydwa te czynniki mają charakter faktyczny i tym samym są historycznie określone. Relacja między nimi też nie jest czymś trwałym i uniwersalnym. Są wspólnoty, w których indywidualne nowatorstwo i kreatywność są niemal niemożliwe, są takie, w których przypisane są pewnym tylko uczestnikom i takie, w których mają najwyższą wartość, a ich uczestnicy bywają karani za brak nowatorstwa.

Ani historyczne przekształcenia kulturowego ustruktutowania bycia, ani jego zachowywanie przez kolejne pokolenia nie jest zamierzonym efektem ludzkiej praktyki. Wprowadzenie pojedyncze zmiany mogą być zamierzone, a ich efekty zgodne z oczekiwaniami, ale przekształcenia kulturowe są – jak bycie wspólnotowe – nieprzewidywalne, niepewne i nieodwracalne. Bycie wspólnotowe nie może zostać tych cech pozbawione, jeśli właściwa mu jest nieusuwalna historyczność. Jeśli żadna ze struktur wspólnotowego bycia, to znaczy ani interakcyjność, ani kulturowość, ani struktura rzucenia i projektowania, nie jest w swej treści uniwersalna, a ich relacje nie są zawsze takie same, to żadna z tych struktur nie może determinować w sposób trwały, ciągle taki sam, wspólnotowych praktyk. Jeśli wszystkie te struktury są tworzone w toku praktyk, choć nie są stwarzane z niczego, to owe praktyki dzieją się w **historycznych sytuacjach kulturowych**. Jako wspólnotowe samokonstituowanie się praktyki są **samokonstytucją kulturową i historyczną**, bo są historycznie usytuowane tak samo, jak usytuowane są indywidualne akty i poszczególne praktyki. Jedynym źródłem, z którego mogłyby pochodzić jakieś ograniczenia nieprzewidywalności, niepewności i nieodwracalności wspólnotowych praktyk i kulturowo-historycznego bycia wspólnotowego, mogłyby być rzeczywistość. Pozostaje więc rozważyć związek między kulturowością i światowością.

⁴⁶ Tamże, s. 119.

5. Kulturowość a światowość bycia

Pojęcie światowości jest – jak sądzę – jednym z najbardziej nieintuicyjnych pojęć *Bycia i czasu*. To, że Heideggera nie interesuje świat w sensie ontycznym jako „ogół bytu”, na który składają się „rzeczy przyrodnicze (*Naturdinge*) i rzeczy ‘wyposażone w wartości’”, lecz w sensie ontologicznym, jest oczywiste. I to właśnie na gruncie ontologicznym Heidegger stwierdza: „jeśli stawiamy pytanie o ‘świat’”, to chodzi nie o konkretny świat, lecz o „światowość świata w ogóle”. Heidegger zachowuje jednak pojęcie „świat” w znaczeniu przedontologicznie egzystencyjnym, czyli na oznaczenie tego, „w czym’ faktyczne jestestwo jako takie ‘żyje’”⁴⁷. Bycie *Dasein* w świecie jest – co zrozumiałe – światowe, a nie wewnątrzświatowe. Niemal natychmiast jednak owo określenie „światowe” zastępuje Heidegger określeniem „światowość” i stwierdza, że pojęcie światowości oznacza „strukturę konstytutywnego momentu bycia-w-świecie”⁴⁸. Światowość jest więc egzystencjałem, choć nie przestaje być określeniem samego świata i w analizie ontologicznej Heidegger używa pojęcia światowości w odniesieniu do otoczenia, utożsamia z „kontekstem odniesień” i stosuje do świata, a także do tego, co poręczne⁴⁹. Co więcej, odniesienie i całokształt odniesień – leżące u podstaw poręczności – okazują się „w jakimś sensie konstytutywne dla samej światowości”⁵⁰. Zarazem jednak to świat „jest tym, na podstawie czego coś poręcznego jest poręczne”⁵¹. Zatrzymajmy się na chwilę przy tym stwierdzeniu, że świat jest warunkiem tego, że byty wewnątrzświatowe pokazują się nam jako to, czym są.

Magda King przedstawia rozumowanie Heideggera następująco: byty „muszą być w jakiś sposób dostępne *Da-sein*”, czyli „*Da-sein* musi być w stanie spotkać je w tym samym świecie, w którym już sam się znajduje”. Aby tak mogło się stać, „świat musi już być odsłonięty”, „nie może być „zrobiony’ z rzeczy spotkanych wewnątrz niego”⁵². Świat odsłania się *Dasein* razem z jego własnym byciem, które *Dasein* rozumie jako bycie-w-świecie: „*Da-sein* sam jest taki, że uprzednio, a priori, rozumie swoje własne bycie w relacyjnej-całości, w której i z [wnętrza – B.T.] której może spotykać inne byty i rozumieć je w *ich* byciu”⁵³.

⁴⁷ Heidegger [1994] 65.

⁴⁸ Tamże, 63-64.

⁴⁹ Tamże, 66, 87, 137.

⁵⁰ Tamże, 76.

⁵¹ Tamże, 83.

⁵² King [2001] s. 53.

⁵³ Tamże.

King pokazuje więc, że ontologiczna analiza światowości zatacza koło i wraca do struktur egzystencjalnych Dasein.

Pytania o warunki tego, że świat jest strukturalną, relacyjną całością odniesień, Heidegger w ogóle nie stawia. Pyta w gruncie rzeczy jedynie o to, dlaczego Dasein spotyka rzeczy w świecie, i odpowiada: ponieważ samo jest-w-swiecie. Odwołując się w odpowiedzi do bycia-w-swiecie, Heidegger wskazuje ontyczną podstawę ontologicznej analizy pojęcia „świat”, a ontologiczna podstawa świata jako relacyjnej całości odniesień pozostaje nierozjaśniona. Co gorsza, im mocniejszy nacisk kładzie w analizie światowości na to, że egzystencjalną podstawą świata jest bycie Dasein, jego własne rozumienie swojego bycia-w i świata, w którym jest, tym bardziej całość odniesień traci charakter międzyludzki, wspólnotowy. A stracić go nie może, ponieważ świat nie tylko już jest, kiedy Dasein rozumie siebie jako bycie-w-swiecie, ale także jest światem wspólnym.

Dla Heideggera świat nie jest po prostu światem Dasein, konstytuowanym przez niego w aktach rozumienia, stwierdza bowiem wyraźnie: „świat zawsze jest już przede mną dzielony z innymi. Świat jestestwa to *współświat* (*Mitwelt*). Bycie-w to *współbycie* z innymi. Ich wewnątrzświatowe bycie-w-sobie ma charakter *współjestestwa*”⁵⁴. Pokazuje w ten sposób społeczny charakter świata Dasein. Zakłada także – jak sądzę – że świat Dasein ma charakter historyczny, skoro można odróżnić „były świat tu-oto-byłego jestestwa” od „świata tu-oto-będącego jestestwa”. Światowość świata pozostaje jednak ugruntowana wyłącznie egzystencjalnie.

Sądzę, że nie da się uniknąć sprowadzania światowości świata do struktury bycia światowego Dasein bez odwołania do wspólnoty i kultury. Dopiero związanie światowości z historycznymi wspólnotami i kulturowo regulowanymi praktykami wspólnotowymi pozwala odnaleźć nieegzystencjalne uwarunkowania światowości. Oznaczać to będzie zmianę sensu Heideggerowskich określeń „świat” i „światowość”, ale taką, która zgodna jest z całością proponowanej tu modyfikacji Heideggerowskiej ontologii.

W ontologii kulturowej świat nie może być rozumiany jako to, „w czym faktyczne jestestwo jako takie ‘żyje’”, bo codzienne bycie-tu-oto przestało być wyróżnionym sposobem bycia, choć nadal jest sposobem odróżnialnym od innych. Światowość świata musi być warunkiem nie tylko – jak u Heideggera – tego, że narzędzia pokazują się nam jako narzędzia, ale tego, że wszelkie byty wewnątrzświatowe pokazują się nam jako to, czym są. Z tego powodu świat musi być rozumiany szeroko jako to, w czym historyczne wspólnoty realizują swoje

⁵⁴ Heidegger [1994] 118.

różnorodne praktyki. Kulturowy świat praktyk nie jest ani 'robiony' przez jestestwo z rzeczy spotkanych przez nie wewnątrz świata, ani nie jest całością bytu, której bycie byłoby absolutnie niezależne od ludzi i ich aktywności. Wspólnotowy charakter świata i jego skorelowanie z praktykami oznacza, że **bycie świata jest kulturowe**. Najważniejszym następstwem przyjęcia idei **historyczności i kulturowości świata** jest konieczność uznania wielości światów. To z kolei rodzi konieczność rozważenia kwestii, czy owe światy są połączone.

Uznanie, że bycie świata jest kulturowe, pozwala powiedzieć, że to nie światowość jest warunkiem tego, iż byty wewnątrzświatowe pokazują się nam jako to, czym są, ale kulturowe ustrukturywanie świata. Odniesienia czynią byty tym, czym są i czym pokazują się nam w takim lub innym sposobie swojego i naszego bycia, a sensory czynią je zrozumiałymi dla nas. To, czy rzeczywiście byty pokazują nam się jako to, czym są, a my je rozumiemy w ich prawdzie, czyli – innymi słowy – to, czy odniesienia i sensory są ze sobą uzgodnione, nie jest przesądzone ontologicznie, na mocy samej struktury ontologicznej świata, lecz ma charakter praktyczny.

Świat jawi się jestestwu w przedontologicznej wykładni jako obiektywny, zastawany przez nie, stały w uobecnienu i determinujący je. Jestestwo jest w większości sytuacji 'naiwnym realistą'. Idea kulturowości świata pozwala zrozumieć, że wykładnia ta nie jest bezpodstawną, bo świat nie jest wytworem jestestwa i zależny jest od niego w bardzo niewielkim stopniu, ale pozwala także zrozumieć, że społeczno-kulturowo-historycznie ontologiczna wykładnia świata może i musi być całkowicie inna⁵⁵.

Po pierwsze, byty wewnątrzświatowe mogą być odkrywane na różne sposoby i w różnych sposobach swojego bycia. Jak w praktykach wytwórczych pokazuje się przyroda otoczeniowa, czyli las, będący „terenem wyrębu”, góra, która jest kamieniołomem, rzeka będąca „energiją wodną” i wiatr – „wiatrem 'w żagle'”, tak w praktyce naukowej odkrywamy przyrodę „jedynie w jej czystej obecności”⁵⁶. W jeszcze innych praktykach, np. w sztuce, odsłaniamy przyrodę będącą „pięknem krajobrazu”. Możliwe jest to dzięki kulturowemu ukształtowaniu praktyk historycznych wspólnot, które czynią z góry kamieniołom, rzekę zamieniają w energię, tworzą piękne rzeczy i przyrodę w jej czystej obecności, zgodnie z kulturowymi systemami interpretacyjnymi i aksjologicznymi.

W odniesieniu do tych bytowych całości zasadnie można użyć określenia „światy różnych praktyk”, ponieważ różnią się nie tylko tym, że te same byty po-

⁵⁵ Szerzej jest to omówione w: Tuchańska [2004] s. 91–107.

⁵⁶ Heidegger [1994] 70.

kazują się w nich z różnych stron. One składają się z różnych bytów, choć oczywiście nic nie wyklucza możliwości migracji bytów między światami poszczególnych praktyk. Migracja ta jest dokonywana praktycznie i badania ontyczne, na przykład z zakresu socjologii nauki, pokazują przemieszczanie się bytów, zdarzeń i własności między światami różnych praktyk⁵⁷. Badania te pozwalają też powiedzieć, że z całą pewnością we współczesnych społeczeństwach nie jest tak, by świat codzienności był ontyczną podstawą wszystkich innych światów. Zwłaszcza w świecie nauki pojawiają się obiekty, zdarzenia i procesy, które trafiają (w zmodyfikowanej postaci) do świata codzienności poprzez praktykę wytwórczą i zmieniają świat codzienności.

Po drugie, idea kulturowości świata pozwala zrozumieć, że realizm epistemiczny nie może być stanowiskiem ontologii bycia. Świat jako obiektywna rzeczywistość, transcendencja czy rzecz sama w sobie jest, tak samo jak przyroda czy narzędzie, kulturowym konstruktem i korelatem praktyki – w tym wypadku tej części praktyki filozoficznej, którą stanowi metafizyka. Pokazuje ona byt jako niezależny od człowieka, bo taki jest układ kategorii (projekt poznawczy), na gruncie którego byt ukazuje się metafizycznie, projekt będący rezultatem abstrahowania od wszelkiej zależności bytu od człowieka. Odrzucenie takiego realizmu nie oznacza, że jakkolwiek ograniczone zostaje wyjściowe przeżyciowe przekonanie, że nasze bycie jest byciem-w-świecie. Oznacza jedynie zasadniczo inne – kulturowo-społeczno-historyczne – rozumienie świata i jego światowości. Z punktu widzenia ontologii kulturowej nie tylko jest tak, jak stwierdza Kenneth Allan, że „ludzka rzeczywistość jest ukonstytuowana przez kulturę” i tym samym ludzie odnoszą się do natury poprzez kulturę, ale jest też tak, że – wbrew niemu – uniwersum niemające kulturowego ukształtowania, to znaczy uniwersum fizyczne lub „chaotyczny ciągly przepływ wewnętrznych doświadczeń”, nie istnieje dla ludzi⁵⁸.

Po trzecie, idea kulturowości świata pozwala dostrzec jeszcze jedną ontologiczną charakterystykę ludzkich praktyk. Cechuje je mianowicie **nieograniczoność** w tym sensie, że skorelowane z nimi są wszystkie ludzkie i nieludzkie sposoby bycia. Ani to, co przyrodnicze, ani to, co społeczne, ani transcendencja nie istnieją same przez się i niezależnie od ludzkich praktyk. Świat każdej wspólnoty jest tak rozległy, zróżnicowany, spójny wewnętrznie i tak kompletny, jak to możliwe na gruncie praktyk owej wspólnoty. Z perspektywy innych wspólnot świat ten może być oczywiście niepełny, niespójny, ubogi

⁵⁷ Latour [1988] s. 13–145; McGuire, Tuchańska [2000] s. 283–286, 312–316.

⁵⁸ Allan [1998] s. 55, 40.

i ograniczony w zestawieniu z ich własnym światem. Tak samo może się pokazywać kolejnym historycznym wspólnotom, ponieważ ich praktyki ten świat przekształciły, wzbogaciły, odkryły w nim luki i wypełniły je, nadały mu spójność przez nowe kategorie i wiązania itd.

Po czwarte, idea, że bycie świata jest kulturowe pozwala wyjść poza opozycję natury i kultury. Nie stanowią one dwóch różnych regionów bytu, niewspółmiernych i przeciwstawnych sobie. Wbrew naiwnemu realizmowi (scjentyistycznemu) natura nie jest rzeczywistością daną nam w obiektywnym poznaniu (naukowym) taką, jaką jest sama w sobie. Wbrew naiwnemu kulturalizmowi nie mamy uprzywilejowanego, bo wewnętrznego, dostępu do kultury, w przeciwieństwie do natury, którą zawsze 'filtrujemy' poprzez kulturowe kategorie. Nie znamy kultury lepiej niż natury, ani nie znamy jej takiej, jaką jest sama w sobie. Natura i kultura są w swoim byciu jednakowo kulturowe, bo są korelatami ludzkich praktyk i rozumiane są w sposób lokalny, określony społecznie, historycznie i kulturowo.

Bibliografia

- Allan [1998] – K. Allan, *The Meaning of Culture. Moving the Postmodern Critique Forward*, Praeger, Westport, Conn. 1998.
- Arendt [2000] – H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000.
- Bauman [2012] – Z. Bauman, *Kultura jako praxis*, tłum. J. Konieczny, PWN, Warszawa 2012.
- Borowska [2008] – E. Borowska, *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2008.
- Campbell [2012] – S.M. Campbell, *The Early Heidegger's Philosophy of Life. Facticity, Being, and Language*, Fordham University Press, New York 2012.
- Eldred [2008] – M. Eldred, *Social Ontology: Recasting Political Philosophy through a Phenomenology of Whoness*, Ontos Verlag, Frankfurt 2008.
- Fronzizi [1971] – R. Fronzizi, *What Is Value: An Introduction to Axiology*, tłum. S. Lipp, Open Cour Publ. Comp., La Salle, Ill. 1971.
- Giddens [1979] – A. Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, University of California Press, Berkeley 1979.
- Harris [1999] – M. Harris, *Theories of Culture in Postmodern Times*, Altamira Press, Walnut Creek, CA 1999.
- Heidegger [1994] – M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- King [2001] – M. King, *A Guide to Heidegger's Being and Time*, J. Llewelyn (red.), State University of New York Press, Albany 2001.

- Latour [1988] – B. Latour, *The Pasteurization of France*, tłum. A. Sheridan, J. Law, Harvard University Press Cambridge, Mass. 1988.
- McGuire, Tuchańska [2000] – J.E. McGuire, B. Tuchańska, *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*, Ohio University Press, Athens, Ohio 2000.
- Polanyi [1964] – M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Harper&Row, New York 1964.
- Tuchańska [2004] – B. Tuchańska, *Problem realizmu w analityce jestestwa Martina Heideggera*, [w:] *Obrony realizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, B. Tuchańska, T. Sieczkowski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2004, s. 91–107.
- Tuchańska [2005] – B. Tuchańska, *Historyczność nauki ujęta inaczej*, [w:] *Ideaty nauki i konflikty wartości. Studia złożone w darze Profesorowi Stefanowi Amsterdamskiemu*, E. Chmielecka, J. Jedlicki, A. Rychard (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Szkoła Nauk Społecznych przy IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 51–70.
- Tuchańska [2012] – B. Tuchańska, *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i życiu codziennym*, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2012.