

NIE REZYGNUJMY Z KULTURY PERCEPCJA WZROKOWA W UJĘCIU KONSTRUKTYWIZMU SPOŁECZNEGO NA TLE POSTKONSTRUKTYWIZMU I KONCEPTUALIZMU

MICHAŁ RYDLEWSKI

JAKI KONSTRUKTYWIZM?*

Przyjmując konstruktywistyczny model poznania, rozumiany jako teoretyczno-metodologiczny punkt widzenia na zagadnienie percepcji wzrokowej – jak i każde inne rozważane w jego ujęciu – należy jasno określić, jak się go pojmuje. Wynika to z faktu heterogeniczności stanowisk konstruktywistycznych reprezentowanych przez wielu autorów w różnych obszarach refleksji humanistycznej. Nie widzę w tym nic złego, wręcz przeciwnie. Dialog pomiędzy różnymi wersjami konstruktywizmu pozwala każdemu badaczowi przywiązanemu do metafory „konstrukcji” znaleźć w nim swoje miejsce. Należy jednak mieć przy tym na uwadze fakt, że każdorazowy wybór określonej, konstruktywistycznej optyki to swoisty rachunek zysków i strat. Dla mnie ważne jest to, aby nie tracić z pola widzenia pojęcia kultury.

W poniższych rozważaniach kładę akcent na te wersje konstruktywizmu społecznego, dla których antropologicznie interpretowany materiał historyczny stanowi podstawę dla własnych analiz oraz formułowania wynikających z tych analiz ogólniejszych wniosków (socjologicznych i filozoficznych). W tym sensie perspektywa antropologii historycznej wydaje się płodna poznawczo, pozwala bowiem uniknąć naiwności różnego rodzaju naturalizmów (na przykład

* Artykuł stanowi fragment rozprawy doktorskiej pod tytułem „«Żeby widzieć, trzeba wiedzieć». Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej” napisanej pod kierunkiem prof. dra hab. Andrzeja Szahaja. Praca została obroniona 25 czerwca 2013 roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

modnej dzisiaj kognitywistyki), na które podatni są filozofowie. Słowem, antropologia historyczna czyni wszystko to, co stałe, jakoby wrodzone dla gatunku ludzkiego, czymś skonstruowanym w określonym momencie historycznym, a więc potencjalnie zmiennym. Dotyczy to także treści percepcji, której przemiany daje się wykazać na polu tej dyscypliny. Nowożytny Europejczyk – bez przejścia odpowiedniego kursu intelektualnego – nie potrafi myśleć o treści percepcji inaczej niż w kategoriach stworzonych przez empirystów brytyjskich¹. Przykładem tego może być zatracenie umiejętności postrzegania przedmiotów jako ożywionych².

Najbliższe są mi dwa modele konstruktywizmu społecznego. Mam na myśli idee J. Kmity i jego uczniów oraz L. Flecka.

Z pierwszym modelem konstruktywizmu mamy do czynienia w społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury wypracowanej w poznańskiej szkole kulturoznawczej. Podzielałam opinię A. Szahaja, że stanowi ona jedną z najciekawszych szkół teorii i filozofii kultury XX wieku³. To wszak Kmita znakomicie wykazał, że kultura stanowi „rzeczywistość myślową”, fundamentalną dla zrozumienia tego, co i jak poznajemy⁴. Charakterystyczne dla konstruktywizmu elementy, takie jak odejście w teorii poznania od epistemologii fundamentalistycznej i zwrot ku kulturalizmowi, pojawiły się w niej już w latach siedemdziesiątych XX wieku⁵. W kontekście tytułowego zagadnienia niniejszego artykułu najbliższe mi do takich badaczy związanych ze szkołą Kmity, jak A. Pałubicka oraz A.P. Kowalski. Reprezentowany przez siebie konstruktywizm społeczny okre-

¹ A. Pałubicka, *Kulturoznawcza interpretacja empiryzmu*, [w:] *Szkice z filozofii kultury*, red. A. Pałubicka, Poznań 1994, s. 141–156; ead., *Racjonalizm i empiryzm w interpretacji kulturoznawczej*, [w:] *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, red. ead., Poznań 1997, s. 91–109; ead., *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz 2006, s. 89–119.

² A.P. Kowalski, *Kulturoznawcza genealogia kategorii materialności rzeczy*, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Colloquia Humaniorum, Olsztyn 2008, s. 15–26; A.P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999, s. 15; id., *Doświadczenie estetyczne w kulturze epoki brązu w świetle analizy ekfraz homeryckich*, [w:] *Sztuka epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej*, red. B. Gidega, A. Mierzwiński, W. Piotrowski, Wrocław–Biskupin 2001, s. 280–289.

³ A. Szahaj, *Nauki o kulturze, to nauki podstawowe. Wywiad z prof. dr hab. Andrzejem Szahajem*, „Etnografia Polska”, 2005, t. 49, z. 1–2, s. 5–15 (wywiad przeprowadził M. Rydlewski).

⁴ J. Kmita, *Kultura jako rzeczywistość myślowa*, [w:] *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, red. T. Kostyrko, Warszawa 1983, s. 15–30; J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985; A. Szahaj, *Nauki o kulturze...*, s. 5–15.

⁵ E. Kuźma, *Konstruktywizm*, [w:] *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski, Kraków 2006, s. 1–12.

ślają oni odpowiednio mianem „konstruktywizmu historycznego”, który Pałubicka przyjmuje za J. Margolisem⁶ oraz „archeologią kulturoznawczą”⁷. Perspektywa antropologii historycznej jest u tych badaczy nader wyraźna. Kapitałnym tego przykładem są ostatnie ich książki: *Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki* Kowalskiego⁸ oraz *Gramatyka kultury europejskiej* Pałubickiej⁹, które obficie czerpią z materiału historycznego.

Percepcja wzrokowa – poza uwagami Pałubickiej¹⁰ – stosunkowo rzadko pojawia się w ich pismach jako wyróżniony, samodzielny przedmiot opisu. Można jednak z powodzeniem wykonać pracę polegającą na zebraniu w pewien obraz porzrzucanych – przeważnie ukontekstwowionych – ustaleń dotyczących kulturowego wymiaru widzenia.

Dlaczego to właśnie Pałubicka i Kowalski wydają się tacy ważni? Przede wszystkim dlatego, że ich ustalenia pozwalają zrelatywizować kategorię percepcji do kontekstu kultury pierwotnie magicznej (magii synkretycznej) społeczeństw archaicznych, przedfilozoficznych. W tej perspektywie najstarszy przejaw myślenia stanowi metamorfoza magiczna. W jej ujęciu zagadnienie percepcji wygląda nadzwyczaj ciekawie, albowiem nie istnieje tam sfera „czystej”, fizykalnie pojmowanej zmysłowości. Przypuszczalnie każdy rodzaj doznania był kiedyś nośnikiem sensu magicznego. Najdawniejsze poglądy na temat postrzegania wzrokowego nie tworzą spójnego systemu odpowiadającego założeniom współczesnych teorii fizjologicznych¹¹. Tak zdawałoby się rudymen tarne doznania, jak odczuwanie lub odbiór wrażeń, od zawsze były nacechowane kulturowo¹². W związku z tym trudno mówić o jakimś naturalnym widzeniu.

Ustalenia Pałubickiej i Kowalskiego uważam za znakomity punkt wyjścia dla rozważań nad kategorią percepcji, albowiem oboje wskazują, jakie wynalazki myślowe kultury nowożytnej nie mogły być wiążące dla społeczeństw archa-

⁶ A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności...*, s. 15. Warto odnotować, że konstruktywistyczne idee J. Margolisa wzbudziły uznanie Kmita. Posunał się on nawet do stwierdzenia, że gdyby wcześniej przeczytał eseje tego filozofa sztuki pod tytułem *Czym, w gruncie rzeczy, jest dzieło sztuki*, pisanie kilku jego własnych tekstów byłoby zbyteczne. J. Kmita, *Konieczne serio ironisty: o przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Poznań 2007, s. 44, 59, 75.

⁷ A.P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej...*, s. 8–9; id., *Archeologia kulturoznawcza. Projekt dyskursu „negatywistycznego”*, [w:] *Archeologia w teorii i praktyce*, red. A. Buko, P. Urbańczyk, Warszawa 2000, s. 115–126.

⁸ A.P. Kowalski, *Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki*, Bydgoszcz 2013.

⁹ A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Bydgoszcz 2013.

¹⁰ Ead., *Myślenie w perspektywie poręczności...*, s. 89–119.

¹¹ A.P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z zakresu filozofii kultury i historii idei*, Poznań 2001, s. 83.

¹² Ibid.

icznych. Uświadamia to wyraźnie, że uniwersalizacja nowożytno-europejskiego schematu percepcji jest nieuprawniona. Nawiasem mówiąc, uważam, że każda „dobra robota” odnosząca się do jakiegoś filozoficznego zagadnienia powinna zaczynać się od tego właśnie gestu.

Podsumowując: dzięki refleksjom poznańskich badaczy można mówić o swojego rodzaju „archeologii widzenia”¹³, to jest refleksji konstruktywistycznej pozwalającej mówić o różnych i zmiennych historycznie widzialnościach (treściach percepcji).

Druga wersja konstruktywistycznego modelu poznania to teoria stylów myślowych i kolektywów myślowych Flecka, która jest głęboko osadzona w antropologicznie interpretowanym materiale historycznym¹⁴. Nie będę ukrywał, że autor *Powstania i rozwoju faktu naukowego* jest mi ogromnie bliski. Zgadzam się z Szahajem, że można go uznać za jedną z najciekawszych postaci polskiej refleksji nad kulturą XX wieku¹⁵. Nie wchodząc w szczegóły programu Flecka, powiem jedynie, że jego teorię stylów myślowych i kolektywów myślowych uznają za dojrzały projekt nieklasycznej socjologii wiedzy, który o dekady wyprzedził późniejsze rozważania filozofów nauki i socjologów wiedzy naukowej. Co więcej, fleckowska teoria jest oryginalna i wciąż poznawczo płodna z perspektywy współczesnej socjologii wiedzy. Poziom refleksyjności autora *Patrzeć, widzieć, wiedzieć* w zakresie udziału kultury w procesie poznania i postrzegania należy do jednych z najwyższych. Oznacza to, że dystans czasowy nie czyni wcale jego ustaleń mniej aktualnymi dla badaczy kultury. Choć Fleck nie jest tak dobrze znany humanistom jak F. Znaniecki, to należy go zaliczyć do najwybitniejszych przedstawicieli kulturalizmu¹⁶.

¹³ Id., *Archeologia widzenia – kulturowy wymiar percepcji wzrokowej. Rozmowa z prof. dr. hab. Andrzejem P. Kowalskim*, „Rocznik Antropologii Historii” (w niniejszym tomie; rozmawiał M. Rydlewski).

¹⁴ M. Rydlewski, *W stronę teorii i historii kultury. Spojrzenie na teorię stylów i kolektywów myślowych Ludwika Flecka. Cz. III*, „Etnografia Polska”, 2009, t. 56, z. 1–2, s. 179–197.

¹⁵ A. Szahaj, *Filozofia kultury jako filozofia pierwsza (uwagi wstępne)*, [w:] *Co to jest filozofia kultury?*, red. Z. Rosińska, J. Michalik, Warszawa 2006, s. 153–159.

¹⁶ Ta orientacja myślowa, przyznająca prymat kulturze w procesie obiektywizacji i racjonalizacji świata, stanowi znakomity punkt wyjścia dla określenia procesu konstruowania przedmiotu naukowego poznania oraz myślenia potocznego. *Vide*: A. Szahaj, *Filozofia kultury...*, s. 153–159. Zbieżność idei Flecka i Znanieckiego zasługiwałaby na osobne omówienie. Warto przede wszystkim podkreślić, że obu badaczy cechuje brak scjentystycznej „nabożności wobec przyrodoznawstwa”, „pewnego rodzaju religijnego szacunku dla faktów przyrodoznawczych” – jak określa to Fleck. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuskiewicz Lublin 1986, s. 77. *Vide* także: F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. 33–56; id., *Zasada względności jako podstawa filozofii*, „Przegląd Filozoficzny”, 1914, z. 1, s. 437.

Moim zdaniem oba konstruktywizmy dopełniają się wzajemnie. Wynika to przede wszystkim z faktu, że sposób myślenia o kulturze, jaki prezentują Fleck oraz badacze ze szkoły Kmita, daje po pierwsze – pierwszeństwo kulturze w humanistycznej praktyce badawczej, oraz po drugie – prymarność kulturze w ogóle. To podstawowa cecha modelu konstruktywistyczno-kulturalistycznego¹⁷. Definicja kultury opracowana w poznańskiej szkole kulturoznawczej mówi, że stanowią ją „pewne systematycznie ugrupowane przekonania, i to przekonania, które – świadomie akceptowane lub (z reguły) milcząco respektowane przez jednostki ludzkie tworzące określoną społeczność – regulują powszechnie, w obrębie danej społeczności, sposób podejmowania przez nie obszernej klasy działań”¹⁸. Innymi słowy, kultura to „rzeczywistość myślowa”, świadomość społeczna przejawiająca się w normach i dyrektywach. Owe normy i dyrektywy są uprzednie wobec (zarówno) praktyki społecznej (zachowań i działań), jak i artefaktów kultury (na przykład wierszy)¹⁹. Z kolei Fleck, mówiąc o kulturze, używa pojęcia „stylu myślowego” (niekiedy stosując „kulturę” i „styl myślowy” zamiennie). Styl myślowy definiuje jako „ukierunkowane postrzeganie wraz z odpowiednią obróbką myślową i rzeczą tego, co postrzegane”²⁰. „Właścicielem” stylu myślowego jest kolektyw myślowy, który jest „wspólnotą ludzi związanych wymianą myśli lub wzajemnym oddziaływaniem intelektualnym, to posiadany w nim nośnik rozwoju jakiejś dziedziny myśli, określonego stanu wiedzy i kultury, więc określonego stylu myślenia”²¹.

Warto odnotować, że budowany przeze mnie konstruktywistyczny futerał myślowy (określenie A. Zybortowicza) ma jawnie polski charakter. Przywołując trafną opinię Szahaja, że polska refleksja nad kulturą nie ma sobie równych w skali światowej²², można zaryzykować stwierdzenie, że stworzyła ona schemat myślenia o kulturze, który jest niezwykle płodny poznawczo. Co więcej, jak sądzę, zachował on od lat trzydziestych do lat siedemdziesiątych XX wieku antyfundamentalistyczną ciągłość, reprezentowaną dzisiaj przez toruńską szkołę konstruktywizmu²³.

¹⁷ A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004, s. 8.

¹⁸ G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1994, s. 5.

¹⁹ J. Kmita, *Kultura jako rzeczywistość myślowa...*, s. 15–30.

²⁰ L. Fleck, *op.cit.*, s. 130–131.

²¹ *Ibid.*, s. 68.

²² A. Szahaj, *Filozofia kultury...*, s. 153–159.

²³ Zagadnienie to zasługiwałoby na osobne omówienie. Poświęcam mu nieco miejsca w zakończeniu swojego doktoratu. Warto także zapoznać się z manifestem szkoły toruńskiej

Do owego futerału daje się z powodzeniem włączyć S. Fisha²⁴, którego koncepcja „wspólnoty interpretacyjnej” kapitalnie współbrzmi z ideami wyżej przywołanych badaczy. Wspólnota interpretacyjna wedle Fisha to nie tyle grupa jednostek podzielająca jakiś punkt widzenia (taka definicja mieściłaby się w optyce konwencjonalistycznej), ale „punkt widzenia bądź sposób organizowania doświadczenia, który wziął w swe władanie pewne jednostki w tym sensie, że [określające go – M.R.] przyjęte rozróżnienia, kategorie rozumienia oraz warunki ważności i nieważności stały się treścią świadomości członków wspólnoty, którzy zatem nie byli już indywidualni, ale – tak długo, jak długo pozostawali osadzeni w kręgu oddziaływania wspólnoty – własnością wspólnoty”²⁵. Refleksje amerykańskiego literaturoznawcy są ważne dlatego, że podkreśla on po pierwsze – komunikacyjny charakter kultury, oraz po drugie – jej ponadindywidualny charakter. Kwestie te daje się wyraźnie wyczytać u Flecka i Kmity. Fish podsumowuje swoje rozważania w następujący sposób: „Widzimy zatem, że: 1) komunikacja ma miejsce bez względu na nieobecność niezależnego i wolnego od kontekstu systemu znaczeń, 2) ci, którzy partycypują w tej komunikacji, czynią to z ufnością, a nie pełni wątpliwości (nie są oni relatywistami), 3) jakkolwiek ich ufność na swe źródło w zbiorze przekonań, to przekonania te nie są wyłącznie indywidualne czy też idiosynkratyczne, lecz wspólnotowe i konwencjonalne (nie są oni solipsystami)”²⁶.

Podobne idee odnajduję u „późnego” L. Wittgensteina pod postacią takich jego koncepcji, jak „gra językowa” i „forma życia”²⁷. Ta ostatnia, traktowana przez filozofa na modłę antropologiczną (tak ją interpretuję), jest tożsama z pojęciami kultury u Kmity i jego uczniów, stylu myślowego Flecka oraz wspólnoty interpretacyjnej Fisha. Nie mam wątpliwości, że istnieją pomiędzy nimi identyczne elementy, wypowiedane jednak w odmienny sposób. Nie stanowi problemu ich wskazanie. Chciałbym podkreślić jeden z nich. Mam na myśli tę sferę milczących przekonań, która działa na jednostkę jako członka kulturowej wspólnoty z największą mocą. Dobrym określeniem wydaje się tutaj Fleckowski termin „przemoc myślowa”, którego zbieżność z kolei z myślą

zamieszczonym w „toruńskim” numerze „Przeglądu Kulturoznawczego”. Vide: „Przegląd Kulturoznawczy”, 2013, z. 1–2.

²⁴ Taki punkt widzenia zawdzięczam Szahajowi.

²⁵ S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. A. Szahaj, przeł. K. Abri-szewski [et al.], Kraków 2002, s. 251.

²⁶ Ibid., s. 79.

²⁷ M. Rydlewski, *Czy „późny” Wittgenstein był esencjalistą? Kulturowy wymiar widzenia na przykładzie zmiany aspektu*, [w:] *Percepcja w kulturze. Kultura w percepcji*, red. E. Twardoch, [w druku].

Fisha omawiałem w innym miejscu²⁸. Ową milczącą sferę wiedzy w dużej mierze można zidentyfikować poprzez kategorię zdrowego rozsądku. Pojawia się on wyraźnie jako przedmiot namysłu zarówno u poznańskich badaczy, jak i Flecka, Fisha oraz Wittgensteina. To w tej sferze wiedzy znajdujemy przekonanie, że to, co widzimy na własne oczy, to świat „sam w sobie” niepodlegający naciskowi myślowemu naszej wspólnoty. Świat, pod postacią znanych nam aspektów rzeczy, po prostu nam się „opatrzył” – jak powiedziałaby Wittgenstein²⁹.

Koncepcje wypracowane na gruncie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury oraz model Fleckowsko-Fishowski-Wittgensteinowski wspierają się na podobnych ideach, które zbiorowo można określić jako kulturalistyczne, konstruktywistyczne, antyesencjalistyczne oraz – dzisiaj powiedzielibyśmy – neopragmatyczne³⁰. Zakładają one fundamentalny udział kultury w procesie naszego poznania i postrzegania. Składając pomysły wymienionych badaczy w jedną całość myślową, daje się interesująco zaprezentować kulturowy wymiar percepcji wzrokowej (oraz – co do tego nie mam wątpliwości – szeregu innych problemów). W perspektywie interesującego mnie widzenia można powiedzieć, że połączone ich ustalenia wypełnione materiałem historycznym uzasadniają tezę neopragmatystów mówiącą, iż „niemożliwe jest widzenie świata takim jakim on (jakoby) w rzeczywistości jest, jest «sam w sobie», bezinteresowne widzenie go z «boskiego punktu widzenia» (określenie H. Putnama). Świat zawsze jest dla nas, zawsze «jawi» się komuś, i zapewne nie może być inaczej, a przeto tworzą go, aranżując nasze zainteresowania z tym, co chcemy w nim i z nim zdziałać, a także «materiał», którym aranżacja ta dysponuje (nie «tworzymy» wszak świata z niczego) oraz nasze zdolności aranżacyjne, tj. zdolności do językowego opisywania go”³¹.

²⁸ M. Rydlewski, *Przemoc myślowa w perspektywie teoriopoznawczych idei Ludwika Flecka i Stanleya Fisha*, [w:] *Antropologia o przemocy. Przemoc w kulturze*, red. I. Morozow, J. Radziszewska, Wrocław 2011, s. 11–25.

²⁹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2011, s. 282; L. Wittgenstein, *Kartki*, przeł. S. Lisiecka, Warszawa 1999, s. 52–53.

³⁰ M. Rydlewski, *Kultura a relatywizm w perspektywie kontrowersji wokół teoriopoznawczych idei Ludwika Flecka. Kilka uwag polemicznych do tekstu Bogdana Dziobkowskiego pod tytułem „Realizm wewnętrzny a relatywizm”*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2010, z. 2, s. 81–103.

³¹ J. Kmita, *Konieczne serio ironisty: o przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Poznań 2007, s. 183–191.

... I DLACZEGO NIE INNY?

Przedstawiony powyżej model konstruktywizmu społecznego uwzględnia w każdorazowym opisie treści percepcji to, co Pałubicka określiła w *Gramatyce kultury europejskiej* mianem „współczynnika percepcyjnego” (rozumianego analogicznie do „współczynnika humanistycznego” Znanieckiego)³². Pozwala to zachować uprzywilejowaną pozycję kultury determinującą to, co postrzegamy. Z tego względu konstruktywizm społeczny jest mi myślowo najbliższy.

Z pojęcia kultury jako pojęcia podstawowego rezygnują nowsze wersje konstruktywizmu, czego symbolicznym przykładem może być usunięcie przez B. Latoura z tytułu drugiego wydania swojej książki *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts* określenia „Social” („społeczny”). Metafora konstrukcji staje się w tym znaczeniu niespółeczna, czy mówiąc precyzyjniej: nie tylko społeczna. Kontrowersje pomiędzy konstruktywistami wynikają z faktu, że jest on stosunkowo młodym sposobem myślenia (jego dojrzałe projekty zyskują uznanie w latach siedemdziesiątych XX wieku)³³. Niektórzy z konstruktywistów, czego dobrym przykładem jest właśnie autor *Splatając na nowo to, co społeczne* oraz jego myślowi sojusznicy, proponują nawet określenie „postkonstruktywizm” – jako mające na celu podkreślenie swojej opozycyjności względem konstruktywizmu społecznego³⁴. Z kilku względów mnie ono nie przekonuje³⁵.

³² A. Pałubicka, *Gramatyka kultury...*, s. 87–91.

³³ E. Kuźma, op.cit., s. 1–12; O. Amsterdamska, *Odmiany konstruktywizmu w socjologii nauki*, [w:] *Pogranicza epistemologii*, red. J. Niżnik, Warszawa 1992, s. 136–156; J. Kowalewski, W. Piasek, *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu «zwrot ku rzeczom» w historiografii i archeologii*, [w:] *Rzeczy i ludzie...*, s. 60–81; E. Domańska, B. Olsen, *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami*, [w:] *Rzeczy i ludzie...*, s. 83–100.

³⁴ E. Bińczyk, *(Post)konstruktywizm na temat technonauki*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, 2010, nr 2, s. 231–251.

³⁵ Zaslugiwałoby to na osobne omówienie. W tym miejscu powiem jedynie, że nie jestem zwolennikiem deprecjonowania konstruktywizmu społecznego, co *de facto* czyni B. Latour swoimi kąśliwymi uwagami pod jego adresem (a nie dotyczą one przecież każdego konstruktywizmu społecznego). Konstruktywizm społeczny stanowi – moim zdaniem – metapoziom, z punktu widzenia którego można wykazać, iż koncepcja francuskiego badacza jest także głęboko osadzona w kontekście kulturowym. Daje się on świetnie wyeksplikować dzięki ustaleniom Pałubickiej zawartych w *Gramatyce kultury europejskiej*. *Vide*: A. Pałubicka, *Gramatyka kultury...* s. 173–187. Chodzi głównie o to, że sposób myślenia francuskiego antropologa nauki realizuje spontaniczno-magiczny paradygmat uczestnictwa w kulturze, do którego powraca lub który na nowo konstruuje kultura zachodnia. Dotyczy to szeregu zjawisk kultury współczesnej wymienianych przez Pałubicką, w tam także – jak sądzę – postaw wobec nauki i jej interpretacji. To zapewne jeden z powodów, dla którego Teoria Aktora-Sieci osiągnęła taką popularność wśród konstruktywistów, którzy przecież także uczestniczą w kulturze i podlegają jej źródłom. W tym sensie nie ma po prostu ucieczki od kultury. Nawiasem mówiąc,

Moim zdaniem nowsze wersje konstruktywizmu czy postkonstruktywizmu są krokiem wstecz, jeśli chodzi o sposób rozumienia percepcji wzrokowej (nie oceniam przy tym ich niewątpliwej wartości dla refleksji nad nauką). Dobrym tego przykładem może być projekt „zwrotu ku rzeczom” i ciekawa polemika odnosząca się do powyższego momentu zwrotnego dla konstruktywizmu, a być może także całej humanistyki. Mam na myśli dwa teksty: *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu «zwrot ku rzeczom» w historiografii i archeologii* J. Kowalewskiego i W. Piaska³⁶ oraz *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami* E. Domańskiej i B. Olsena³⁷.

Nie streszczając sporu (kwestia widzenia nie jest tam głównym przedmiotem uwagi) i nie wchodząc szerzej w szczegóły wymiany zdań, ustosunkuję się do problemów, które wydają się warte uwagi w odniesieniu do zagadnienia percepcji wzrokowej. Pozwoli to na jasne wyeksplikowanie wyboru metodologicznego.

Olsen, proponując swój program „archeologii symetrycznej”, jednego z projektu „zwrotu ku rzeczom”, stwierdza, że pochodząca od rzeczy opowieść nie jest snuta w niestabilnym języku, lecz przychodzi do nas pod postacią milczących, dotykalnych, *widzialnych* [podk. M.R.] i brutalnych materialnych pozostałości³⁸. Taki pogląd ma swoją genezę w przeświadczeniu, dobrze wyeksplikowaną przez T. Ingolda, który twierdzi, że kultura dostarcza planu budowlanego, natura zaś budulca. Jego zdaniem pod warstwą wielu intencjonalnych światów kulturowych musi być jakiś fizyczny świat, bo w przeciwnym razie nie byłoby z czego budować. W związku z tym „konieczne jest rozróżnienie pomiędzy dwoma wersjami natury: «faktycznie naturalną» naturą (przedmiotem badań nauk ścisłych) oraz naturą postrzeganą kulturowo (przedmiotem badań antropologów społecznych i kulturowych)”³⁹. W tym sensie zmysłowe doświadczenie rzeczy (dotykem, wzrokiem) ma nam zapewnić kontakt z naturą, owym budulcem dla kultury.

Mam spore wątpliwości co do tez stawianych przez Olsena i Ingolda. Pierwsza błędnie zakłada istnienie jakiejś bliżej niesprecyzowanej „nagiej” widzial-

daje się tu świetnie zauważyć jeden z rysów szkoły poznańskiej nieobecny w żadnej innej szkole teorii kultury XX wieku: odwołanie do magicznych źródeł kultury (o genialnych, nawet w skali światowej, interpretacjach myślenia magicznego nie wspominając).

³⁶ J. Kowalewski, W. Piasek, op.cit., s. 60–81.

³⁷ E. Domańska, B. Olsen, op.cit., s. 83–100.

³⁸ Cyt. za: J. Kowalewski, W. Piasek, op.cit., s. 70.

³⁹ Cyt. za: E. Domańska, B. Olsen, op.cit., s. 92. Jednym z najciekawszych reprezentantów takiego podejścia oddzielającego rzeczywistość materialną (obiektywną), do której „przylega” racjonalność współczesnej nauki, od rzeczywistości konwencjonalnej, jest S.J. Tambiah. Vide: S.J. Tambiah, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, przeł. B. Hlebowicz, Kraków 2007.

ności – przedmioty materialne są widziane tak samo, to one same niejako decydują o swojej percepcji. Druga rysuje linię podziału pomiędzy „faktycznie naturalną naturą” a „naturą postrzeganą kulturowo”, co nie wydaje mi się możliwe do precyzyjnego przeprowadzenia. Dlaczego to nauki przyrodnicze mają mieć kontakt z ową „naturalną naturą” (która bezwątpienia istnieje), jeśli – w prezentowanej przeze mnie optyce – *Naturwissenschaften* są zawsze *Kulturwissenschaften*? Dlaczego poznawczo uprzywilejowywać właśnie nauki przyrodnicze? Technologiczny sukces nauki nie musi być tłumaczony w sposób epistemologiczny, to jest zakładający, że ma ona kontakt z „nagą” rzeczywistością, światem „samym w sobie”. Można go rozważać w kategoriach konstruktywizmu społecznego⁴⁰ lub postkonstruktywizmu⁴¹, które przecież nie przyjmują korespondencyjnej teorii prawdy. O ile można przychylić się do tezy, że zewnętrzny świat stawia nam materialny opór⁴² (co nie zmienia faktu, że dostęp poznawczy mamy do niego poprzez społecznie wytworzone jego wizje), to nie wydaje mi się, aby powyższe zaprezentowane stanowisko było trafne w odniesieniu do ludzkiej percepcji. Widzialność zostaje tutaj potraktowana na równi z materialnym oporem stawianym przez rzeczywistość (czyżby echo Arystotelesa, który uważał, że wrażenia podlegają takim samym procesom fizycznym, jak reszta świata?⁴³). Właściwie sama jawi się jako materialna. Moim zdaniem to wynik braku refleksji nad kulturą, „zapominania” tego, co społeczne w konstruktywizmie. Uwolniona od bagażu kultury obserwacja staje się „czysta”, jednostkowa, dostępna każdemu. Stąd niejako „naturalna” próba pogodzenia humanistyki z przyrodoznawstwem, na przykład kognitywistyką, czego rzecznikami są w dużej mierze postkonstruktywiści. Moje stanowisko chce przestrzec przed zbyt naturalizowaniem widzenia, co wynika z faktu, że postrzegający podmiot to podmiot ukształtowany kulturowo, czego zdają się nie zauważać kognitywiści.

Moje wątpliwości nie powinny zachęcać do porzucenia dialogu pomiędzy różnymi konstruktywizmami. W perspektywie powyższych kontrowersji ciekawe stanowisko zaprezentował A.F. Kola, który przychylił się do życzliwej interpretacji teorii Latoura (ujętej w ramach programu „powrotu do rzeczy”). W myśl

⁴⁰ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995.

⁴¹ E. Bińczyk, op.cit., s. 231–251.

⁴² Jeśli przyjąć interpretację Pałubickiej, to także i ta teza staje się możliwa do kulturowego relatywizowania. A. Pałubicka, *Praktyczny i teoretyczny aspekt pojmowania rzeczywistości świata w perspektywie filozofii humanistyki*, [w:] *Konstruktywizm w humanistyce*, red. A.P. Kowalski, A. Pałubicka, Bydgoszcz 2003, s. 31–50.

⁴³ P. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, przeł. S. Wiertelwski, red. K. Zamiara, Wrocław 1996, s. 115.

tezy Koli teoria Latoura jest „tylko [podk. M.R.] pewnym uzupełnieniem czy rozszerzeniem tradycyjnych badań humanistycznych. [...] Wnioski, jakie należy wyciągnąć z niniejszych rozważań, przeniesione na pole zainteresowań rzeczami, są takie, iż należy badania nad przedmiotami włączyć w obręb humanistyki, ale szukać właściwych metod i sposobów ich opisywania”⁴⁴. Poszukując raczej tego, co nas łączy, niż dzieli, można zwrócić uwagę na zagadnienie standaryzacji relacji społecznych za pomocą rzeczy. Poruszają je zarówno Kowalewski i Piasek⁴⁵, jak i K. Abriszewski⁴⁶, choć zapewne status tej standaryzacji, w zależności od pierwszeństwa tego, co mentalne, a co fizykalne, może być przez nich różnie rozumiany. W artykule *Rzeczy w kontekście Teorii Aktora-Sieci* Abriszewski zauważa: „Wyjaśnianie kształtu więzi społecznej jedynie poprzez czynniki świadomościowe bądź poprzez strukturę społeczną, bądź język zdaje się Latorowi niewystarczające. Mówiąc inaczej – tego, co trzyma nas razem jest znacznie więcej, spajają nas masy, których nie widać poprzez pryzmat wielu tradycyjnych teorii społecznych”⁴⁷. Kowalewski i Piasek stwierdzają, że można przystać na twierdzenie, że rzeczy mogą pełnić w społecznościach ludzkich rolę socjalizujące i enkulturujące, rolę czynników spajających relacje międzyludzkie i budujące tożsamość podmiotu⁴⁸. W tym przypadku ciekawym przykładem, by pozostać na gruncie widzenia, może być rola lustra jako czynnika poza-ludzkiego w upowszechnianiu indywidualizmu w kulturze europejskiej. Nie każdy, kto spojrzalby w lustro, potrafiłby zobaczyć tam „siebie”, szczegóły swojej fizjonomii⁴⁹. To wiedza, którą nabywa się od innych, a nie od samej rzeczy. Lustro rzecz jasna istniało wcześniej, ale to dopiero kontekst społeczny sprawił, że zaczęło być ono „włączane” w społeczeństwo. Z pewnością kapitalnie wpłynęło na szybsze upowszechnienie się tej innowacji, jaką był indywidualizm, przyspieszyło zwyczaj przyglądania się swojej twarzy, ale nie jest tak, że spowodowało zmianę. Nie mam wątpliwości, że dzisiaj lustro standaryzuje wynalazek jednostki i związek z ekspresją twarzy, ale jej nie poprzedza. W tym sensie to, co mentalne, antycypuje to, co materialne.

⁴⁴ A. Kola, *Tyfus, wszy, klatki, karmiciele i II wojna światowa*, [w:] *Rzeczy i ludzie...*, s. 299–318.

⁴⁵ J. Kowalewski, W. Piasek, op.cit., s. 72.

⁴⁶ K. Abriszewski, *Rzeczy w kontekście Teorii Aktora-Sieci*, [w:] *Rzeczy i ludzie...*, s. 103–124.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ J. Kowalewski, W. Piasek, op.cit., s. 72.

⁴⁹ M. Rydlewski, *Mysł potoczna jako system kulturowy w perspektywie projektu archeologii kulturoznawczej Andrzeja P. Kowalskiego*, [w:] Geertz. *Dziedzictwo – interpretacje – dylematy*, red. A.A. Szafrąński, Lublin 2012, s. 215–235.

KONSTRUKTYWIZM SPOŁECZNY A KONCEPTUALIZM

Zagadnienie treści percepcji jest jednym z ważniejszych przedmiotów filozoficznego namysłu. W toczącej się co najmniej od kilku dekad debacie na ten temat wyróżnia się zasadniczo dwa stanowiska: konceptualizm i antykonceptualizm.

Na czym one polegają? Znacznicy tej problematyki pisze: „Zwolennicy konceptualizmu twierdzą, że treść percepcji (doświadczenia spostrzeżeniowego) jest pojęciowa, to znaczy, percepcja stanowi jakąś formę uświadomienia sobie, że to a to jest faktem, że zachodzi dany fakt. Tego rodzaju świadomość wymaga, by podmiot doświadczenia posiadał odpowiednie pojęcia, za pomocą których można przedstawić zachodzenie danego faktu. Według głosicieli tej tezy tylko pojęciowa treść doświadczenia może reprezentować dane w doświadczeniu przedmioty, ich własności oraz relacje między przedmiotami, więc tylko treść pojęciowa jest treścią reprezentującą. Przeciwnicy tego poglądu uważają, że do posiadania doświadczeń reprezentujących przedmioty, własności, etc., nie są potrzebne pojęcia, gdyż treść percepcji ich zdaniem ma naturę nie-pojęciową, co oznacza, że spostrzeżenie jest z zasadzie czymś innym niż uświadomienie sobie, że coś jest faktem”⁵⁰.

Spór pomiędzy konceptualistami a niekonceptualistami wpisuje się bez wątplenia w jeden z najciekawszych obszarów tematycznych filozofii współczesnej. Dla każdego, kto choćby tylko pobieżnie zorientował się w jej problemach, jest stosunkowo jasne, że nie idzie tylko o zagadnienia związane z filozofią percepcji oraz implikacji poznawczych, ale o status i obraz filozofii jako takiej. Nawiasem mówiąc, na przykładzie tej intelektualnej kontrowersji można przyglądać się momentowi zwrotnemu w filozofii analitycznej – a być może i filozofii w ogóle, czego dobrym przykładem może być popularna w środowisku anglosaskim książka J. McDowella *Mind and World*⁵¹.

McDowell, będący przedstawicielem konceptualizmu, czyli perspektywy mówiącej, że treść percepcji jest pojęciowa, nawiązuje do I. Kanta. Autor *Mind*

⁵⁰ A. Tomaszewska, *Słowo wstępne redakcji*, „Diametros”, 2011, nr 27, s. 1–3.

⁵¹ Jak celnie zauważyła Tomaszewska, „[...] stanowi ona [książka McDowella – M.R.] także próbę zdiagnozowania sytuacji, w jakiej znalazła się współczesna filozofia analityczna wyrastająca z tradycji empiryzmu logicznego i pozytywizmu. W szczególności krytyce zostaje poddany zawężony paradygmat naturalistyczny, w jakim według amerykańskiego filozofa utkwiła analityczna epistemologia. Nawiązując do Wittgensteina z okresu «Dociekań filozoficznych» McDowella proponuje swoistą «terapię», w wyniku której rozmaite problemy i «napięcia» pojawiające się w obrębie tej formacji filozoficznej miałyby ulec nie tyle rozwiązaniu, co «rozproszeniu». Istotny aspekt tego projektu stanowi zwrócenie się do tradycji filozoficznej, w stronę myślicieli takich jak Kant, Hegel, Wittgenstein czy Gadamer”. Ibid., s. 3.

and World twierdzi, że „odpowiednie zdolności posługiwania się pojęciami są wykorzystywane w samej odbiorczości, przy czym nie chodzi o to, że za ich pomocą intelekt opracowuje poza-pojęciowe dane, których dostarcza odbiorczość. [...] To, co przyjmowane w doświadczeniu [...], jako pewien rodzaj zdarzenia czy stanu, posiada już treść pojęciową”⁵². „Zdolności posługiwania się pojęciami, właściwe podmiotowi, zostały już *zaangażowane* [podk. A.T.] w treść mu dostępną, zanim miał jeszcze on jakikolwiek wybór w tej sprawie. [...] Treść nie jest czymś, co podmiot doświadczenia zebrał i zestawił, jak w przypadku, gdy ktoś decyduje się, co powiedzieć na dany temat. [...] Intelkt jest już nierozzerwalnie spleciony z samymi danymi zmysłowości. Doświadczenia są impresjami, które świat odciska na naszych zmysłach, wytworami okoliczności, ale impresje te, mają już treść pojęciową. [...] Treść percepcji jest pojęciowa”⁵³. Jak ujmuje z kolei tę kwestię T. Zarębski: „Kantowska «treść naoczna» czy «dane naoczne» – odpowiedniki wrażeń, doznań czy danych zmysłowych – nie powstają na poziomie samej odbiorczości i nie są czymś pozapojęciowym; są wynikiem współdziałania receptywnej sfery zmysłowej oraz samorzutnego intelektu, a tym samym mają one już w punkcie wyjścia (tzn. z chwilą ich pojawiania się) naturę pojęciową. Doświadczenie empiryczne sytuuje się na styku Kantowskiej odbiorczości zmysłów i samorzutności intelektu i tym samym uczestniczy w tym, co konceptualne. Dana naoczna nie powstanie bez udziału sfery pojęciowej, zaś pojęcie empiryczne nie może powstać bez udziału receptywnej sfery zmysłowości. Warto dodać jeszcze jedną istotną cechę tak pojmowanego doświadczenia, a mianowicie, że jak pisze McDowell: «w doświadczeniu percypujemy, na przykład widzimy, że rzeczy mają się tak a tak» [podk. M.R.]. Nie postrzegamy więc pojedynczych pojęć empirycznych, lecz fakty, które dadzą się ująć w postaci zdań oznajmujących, a następnie będą służyć jako przesłanki we wnioskowaniach (Sellarowskiej «logicznej przestrzeni racji»)»⁵⁴.

W sporze pomiędzy konceptualistami i niekonceptualistami zdecydowanie opowiadam się po stronie tych pierwszych. Moim zdaniem z punktu widzenia konstruktywizmu społecznego niekonceptualizm dokonuje redukcji treści percepcji do kontekstu biologicznego wynikającego z fizjologii postrzegania. Nie przekonują mnie ustalenia niekonceptualistyczne, które bazują w przeważającej mierze na badaniach kognitywistycznych oraz psychologii rozwojowej i psy-

⁵² Cyt. za: ead., *Kant a problem treści percepcji*, „Roczniki Filozoficzne”, 2009, t. 57, nr 2, s. 118.

⁵³ Cyt. za: *ibid.*, s. 119.

⁵⁴ T. Zarębski, *Sellars i McDowell o percepcji i wiedzy empirycznej*, [w:] *Percepcja. Między estetyką a epistemologią*, red. R. Konik, D. Leszczyński, Wrocław 2010, s. 98–99.

chologii zwierząt. Oto jeden z przykładów, przywołany przez A. Tomaszewską, który dostarcza (jakoby) argumentów za istnieniem treści niepojęciowych w akcie percepcji: „Badanie nad spostrzeganiem przedmiotów przez niemowlęta pozwala sądzić, że już we wczesnej fazie rozwoju istoty ludzkie kierują się kilkoma zasadami, takimi jak zasada trwałości czy ciągłości czasoprzestrzennej, których stosowanie *pozwala przypisać* [podk. M.R.] im zdolność do percypowania przedmiotów, a nie – powiązanych w dowolny sposób danych zmysłowych. (Przykładowo: w eksperymencie zwanym «zwodzonym mostem» *niemowlęta reagują zdziwieniem* [podk. M.R.] na zjawisko, które zostaje im przedstawione jako przerwanie ciągłości przestrzennej przedmiotu). Ponieważ niemowlęta nie potrafią przeprowadzać wnioskowań czy szacować wartości logicznej sądu, nie można powiedzieć o nich, że mają *pojęcie* [podk. M.R.] przedmiotu. *Przypisanie* [podk. M.R.] ich doświadczeniom niepojęciowej treści reprezentującej pozwala *wyjaśnić* [podk. M.R.] ich zachowanie”⁵⁵. Podkreślone przeze mnie sformułowania pozwalają zrozumieć mój opór przed uznaniem za niepodważalną prawdę wyników takiego eksperymentu. Mam wiele wątpliwości w odniesieniu do uznania ich za satysfakcjonujące. Po pierwsze: na podstawie czego stwierdza się, że niemowlę reaguje „zdziwieniem”? Zapewne na podstawie obserwacji mimiki dziecka. Dlaczego jednak uznawać interpretowany przez nas w sposób kulturowy mimiczny obraz „zdziwienia” za „zdziwienie” się niemowlęcia i czemu dokładnie miałyby się ono dziwić? Skąd pewność, że właśnie „przerwaniu ciągłości przestrzennej przedmiotu”? Widzi się w tym eksperymencie raczej to, co chce się zobaczyć, albowiem w planie empirycznym te kwestie są po prostu niesprawdzalne (można jedynie zanotować taki, a nie inny obraz mimiki). Po drugie, jeśli „przypisze się” niemowlęciu treść niepojęciową (trudno przypisać jakąkolwiek inną: niemowlę dopiero wkracza w świat kultury), to faktycznie dochodzi się do „wyjaśnienia”. Zdziwiająca to logika, w której termin „wyjaśnienie” po prostu nic nie znaczy. Innym przykładem mogą być badania nad rozpoznawaniem twarzy przez niemowlęta. W planie empirycznym można jedynie stwierdzić, że dziecko reaguje lub zachodzi jakiś proces w mózgu w taki a taki sposób na pokazaną twarz lub obraz twarzy. Dlaczego jednak przyjmować, że dziecko „widzi” twarz? Dlaczego uważać, że kwestia biologiczna (impuls mózgowy) ma być „wyjaśnieniem” treści percepcji, która, jak wykazały świadectwa historyczne, została skonstruowana w związku z wynalazkiem indywidualizmu? To jest kompletnie niewywrotne, nefalsyfikowalne myślenie, w którym mózg jest autorytetem wszystkiego. Trudno znaleźć w tej optyce dane, które mogłyby choć potencjalnie ją obalić.

⁵⁵ A. Tomaszewska, *Kant...*, s. 125.

W ogromnym skrócie można powiedzieć, że uniwersalizacja nowożytnego schematu percepcyjnego uprawomocnionego przez mechanizmy biologiczne jest nieuprawniona. Tym, co decyduje o widzeniu, nie jest biologiczny odbiór doznań wzrokowych. Z faktu, że dane percepcyjne od czasów nowożytnych są istotnym elementem struktury europejskiej nauki i europejskiego sposobu myślenia, nie da się wyprowadzić wniosku nakazującego myśleć o treści percepcji w kategoriach uniwersalnych. To, że wszyscy ludzie mają takie same zmysły (są tak samo wyposażeni w sensie somatycznym), nie oznacza jeszcze, iż dysponują takimi samymi spostrzeżeniami. Opowiadam się za tezą głoszącą, że treść percepcji nie jest określona przez posiadanie zdolności do postrzegania przez organizmy naczelných, ale przez kulturę⁵⁶. To kultura ma ostateczne i decydujące słowo w formowaniu tego, co i jak dane w akcie widzenia. Sprzeciwiam się zatem zdecydowanie uniwersalizującym tendencjom w psychologii oraz kognitywistyce, obecnym także w bazującej na jej ustaleniach filozofii analitycznej (np. V.W.O. Quine'a). W moim przekonaniu uznają one kulturowo wypracowaną treść percepcji za biologiczną, wrodzoną dla gatunku ludzkiego.

W tak zarysowanej perspektywie kulturowego wymiaru percepcji wzrokowej nie ulega dla mnie wątpliwości, że linia myślowa, poczynszy od refleksji „późnego” Wittgensteina dotyczącej „zmiany aspektu” i roli, jaką ogrywa w percepcji sfera posiadanych pojęć, poprzez kapitalne ustalenia W. Sellarsa hasłowo wyrażone sugestywnym terminem „mitu danych”, aż po książkę McDowella, jest znacznie bardziej płodna poznawczo z punktu widzenia konstruktywizmu społecznego niż orientacja niekonceptualistyczna. Moim zdaniem z przywołanych konceptualistów najciekawszy, bo chyba najłatwiej poddający się kulturowej interpretacji, jest Wittgenstein. Chodzi o fakt, że jego filozoficzny słownik – kluczowe terminy „gry językowej” i „formy życia” – dają możliwość wzięcia pod uwagę konkretnego kontekstu.

Akceptacja wcześniej wspomnianych tez McDowella nie oznacza jednak, że jest bezkrytyczna. Mam na myśli szczególnie dwa esencjalne aspekty jego konceptualistycznego podejścia: jakoby naturalną skłonność jednostki ludzkiej do myślenia pojęciowego oraz kwestię świadomości percepcyjnych faktów. Ciąży na nich – jak sądzę – filozoficzne, nowożytno-europejskie przyzwyczajenie. Jest ono dobrze widoczne także u innych filozofów analitycznych. Owa filozoficzna naleciałość jest możliwa do wyeksplikowania w planie historycznym, bazującym na ustaleniach z zakresu kultur przedfilozoficznych. Autor *Mind and World* może być dobrym przykładem na to, że stanowisko konceptuali-

⁵⁶ A. Pałubicka, *Relatywizm kulturowy a pojmowanie percepcji*, [w:] *Język i przedstawienie*, red. ead., Bydgoszcz 2008, s. 38.

styczne, choć idące w dobrym kierunku, „wpada” niejako w pułapki, które są możliwe do uniknięcia z perspektywy konstruktywizmu społecznego zasilanego przez antropologię historyczną. Wyżej wymienione esencjalne aspekty, które budzą moje wątpliwości, powinny być zatem „przepracowane” konstruktywistycznie. Może to nie tylko pomóc w relatywizacji określonych problemów, ale rozwiązać te, z którymi McDowell sobie nie radzi. Chodzi szczególnie o zmianę pojęciową, której filozof nie tłumaczy⁵⁷. W kontekście konstruktywizmu problem zmiany staje się możliwy do teoretycznego sproblematyzowania i empirycznego prześledzenia na wybranych przykładzie (studium przypadku). To tutaj właśnie leży siła antropologii historycznej.

Przyjrzyjmy się bliżej poruszonym problemom – uniwersalizacji pojęciowości oraz samoświadomości percepowanych faktów – aby dookreślić pojmowanie percepcji w konstruktywistycznym modelu poznania.

W odniesieniu do pierwszego u samego McDowella można znaleźć przykłady myślenia esencjalnego, na co bardzo trafnie zwrócili uwagę Tomaszewska⁵⁸ oraz Zarębski⁵⁹. Chodzi o ujęcie posługiwania się pojęciami jako aktywności charakterystycznej dla gatunku ludzkiego. Tomaszewska przytomnie zauważa, że znajdujemy tu być może esencjalne przeświadczenie o istnieniu czegoś w rodzaju natury ludzkiej, odrębnej od natury innych istot. „Założenie to trudno jednak – pisze – bez dodatkowych uzasadnień, w sposób uprawniony wywodzić, ze skądinąd słusznej obserwacji, że pewien gatunek potrafi posługiwać się pojęciami, czyli z faktu, że mózgi istot należących do tego gatunku są wyposażone w pewną dodatkową funkcję”⁶⁰. W przyjmowanej przez mnie optyce konstruktywizmu społecznego teza McDowella mówiąca o powszechności posługiwania się pojęciami, jak i Tomaszewskiej wskazującej na biologiczne uwarunkowanie owej umiejętności intelektualnej (rozumiem, że to ma być owe „dodatkowe uzasadnienie”, którego zabrakło u amerykańskiego filozofa) jest błędna. Fakt posługiwania się pojęciami nie wynika z tego, iż „nasze mózgi są wyposażone w dodatkową funkcję”, ale dlatego, że od pewnego historycznego momentu jedna z kultur nauczyła się tworzyć i używać pojęć⁶¹.

⁵⁷ A. Zarębski, *Sellars i McDowell...*, s. 94–95.

⁵⁸ A. Tomaszewska, *Kant...*, s. 120.

⁵⁹ A. Zarębski, *Sellars i McDowell...*, s. 94.

⁶⁰ A. Tomaszewska, *Kant...*, s. 120.

⁶¹ Warto w tym momencie krytycznie spojrzeć na rozważania psychologiczne. Generalnie rzecz biorąc, akceptuję przyjętą przez M. Marody „teoriokulturową” interpretację idei J. Piageta, która przez długie lata wyznaczała kanon myślenia psychologów o funkcjonowaniu poznawczym człowieka. Mówi ona, że „w zasadzie wszystkie normalne jednostki są zdolne do osiągnięcia poziomu struktur formalnych pod warunkiem, że otoczenie społeczne oraz nabyte doświadczenie dostarczają jednostce poznawczej stawy i intelektualnej stymu-

Takim biologicznym tezom przeczy myśl etnologiczna: społeczeństwa przed-filozoficzne nie posługują się pojęciami⁶². W tym sensie esencjalizm jest widoczny po obu stronach, zarówno McDowella, jak i komentującej jego ustalenia Tomaszewskiej. Stanowi to chyba dobre potwierdzenie mojej wcześniejszej diagnozy, że ów „mózgocentryzm” to wynik braku refleksji z zakresu historii kultury. Jest dla mnie stosunkowo jasne, że wynalazek abstrahowania wiele zawdzięcza piśmu. Nawiasem mówiąc, wpłynął on na wzmożoną pracę lewej półkuli mózgowej, co jest świetnym dowodem na to, że kultura wpływa na mózg⁶³. Bez tego typu dystansu abstrahowanie, a w efekcie tworzenie pojęć,

lacji koniecznej do przebycia tego procesu”. M. Marody, *Technologie intelektu: językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*, Warszawa 1987, s. 147. „Stwierdzono – jak podaje Marody – że dla rozwinięcia myślenia abstrakcyjnego niezbędna jest szczególnie intensywna stymulacja środowiskowa. Jest to zarazem, co warto podkreślić, stymulacja wykorzystująca jako zaplecze te formy myślenia abstrakcyjnego, które rozwinęły się w kręgu kultury europejskiej. Specyficzne właściwości tego sposobu myślenia wykształcone zostały na podłożu pisma, będącego niewątpliwie wynalazkiem kulturowym”. Ibid., s. 148. Zgadzam się z pragmatyczną tezą autorki, „iż nasz rozwój poznawczy nie jest stymulowany ani «lepiej», ani «gorzej» – jest po prostu stymulowany w określony sposób, który można oceniać jako użyteczny ze względu na pewne cele, dysfunkcjonalny zaś – ze względu na inne”. Ibid., s. 150. Zwracając uwagę na niechętnie przyjmowany przez psychologów relatywizm kulturowy oraz relatywizm historyczny teorii poznawczych, jej zdaniem należy zrezygnować z dominującego ujęcia psychologii jako nauki zajmującej się ustalaniem *uniwersalnych* [podk. M.M.] praw rządzących procesami poznawczymi człowieka. Co więcej, wiele prawidłowości uznanych przez psychologów za uniwersalne należałoby poddać rewizji. Ibid., s. 151. Autorka w toku swojej książki stara się podważyć przekonanie, że treść myślenia uwarunkowana jest kulturowo i zmienna, sposoby zaś poznawania uwarunkowane biologicznie, a tym samym względnie stałe. Wskazuje ona, że oba te składniki intelektualnego funkcjonowania człowieka są tworzone społecznie i zróżnicowane kulturowo. Ibid., s. 278. Marody dosyć przekonująco argumentuje, że teorii rozwoju poznawczego w psychologii nie należy traktować uniwersalnie. Ibid., s. 145–146.

⁶² Innym przykładem takiej nieuprawnionej imputacji jest problem metafory, której tworzenie kognitywiści uważają za zdolność przyrodzoną ludzkiemu mózgowi. Nawiasem mówiąc, rację ma Kmita, kiedy twierdzi, że „metafora możliwa jest dopiero wówczas, gdy wchodzi w grę myślenie metafizyczno-teoretyczne, inaczej pojęciowe”. J. Kmita, *Konieczne...*, s. 114, 116. W świetle ustaleń etnologicznych oraz idei z zakresu filozofii kultury teza mówiąca o biologicznym uwarunkowaniu zdolności posługiwania się metaforą jest nieuprawniona. W kontekście tych drugich wymienić można chociażby prace E. Cassirera dotyczące „metafory radykalnej” zbliżone do wyobrażenia metamorfozy magicznej. *Vide*: A.P. Kowalski, *Aksjologiczne i kulturowe konteksty genezy wyrażenia metaforycznych*, [w:] *Aksjologiczne źródła pojęć: zbiór rozpraw*, red. A. Pałubicka, G.A. Dominiak, Bydgoszcz 2005, s. 56–57. Poza tym pokrywające się z nimi w pewnym zakresie refleksje O. Frejdenberg opisującej „metaforę antyczną”. O. Frejdenberg, *Obraz i pojęcie*, Gdańsk 2007, s. 16–49. Na temat nieużyteczności podejścia kognitywistycznego dla refleksji kulturoznawczej badającej metaforę pisał Kowalski. *Vide*: A.P. Kowalski, *Aksjologiczne...*, s. 44.

⁶³ W.J. Ong, *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, przeł., wstęp, red. J. Japola, Warszawa 2011, s. 67. Literaturę na ten temat przytacza w ciekawym artykule

byłoby w ogóle niemożliwe. Poza tym pobieżny choćby przegląd gramatyki języka polisyntetycznego społeczeństw pierwotnych wskazuje, że nie ma tam miejsca na „pojęcie” (nie ma na przykład pojęcia „koń”, jest wiele różnych koni). Potrzeba było tylko czasu, by przypadek kulturowy, w tym wypadku myślenie proponowane przez dyskurs filozoficzny, przemienić w zasadę biologiczną. Taki „mityzujący” zabieg jest zresztą typowy dla ustaleń kognitywistycznych⁶⁴ i wynika z braku refleksji nad mechanizmem tak zwanej „zapadki kulturowej”. Uważam, że posługiwanie się pojęciami nie nastąpiło w wyniku jakiejś tajemniczej zmiany w funkcjonowaniu mózgu, lecz jest wynikiem operowania metaforą i (następnie) symbolem, które to, co biologiczne, niejako współkonstruuje. Akceptując stanowisko antyindywidualistyczne, przyjmuję, że „umysł i w pewnym zakresie mózg indywidualny (odpowiednie połączenia neuronalne) poprzez interakcyjną socjalizację pierwotną tworzą siebie. Konstytuowanie się umysłu, w tej perspektywie, uzależnione zostaje od kultury społeczności, w której przebiega socjalizacja pierwotna”⁶⁵.

Druga kwestia dotyczy świadomości tego, że się percepuje dany fakt. W ujęciu konstruktywizmu jednostka nie musi uświadamiać sobie, że posiada wiedzę na temat tego, co postrzega. Większa część wiedzy, jaka wpływa na widzenie (treść percepcji), jest nieuświadamiana przez podmiot. Pozostaje ona w „milczącej” sferze. Mam rzecz jasna świadomość, że dla większości filozofów przyzwyczajonych do myślenia o percepcji w kategoriach zaprojektowa-

P. Zonik. Vide: P. Zonik, *Kategoria interpretacji. Od antropologii symbolicznej Clifforda Geertza do neuroantropologii*, [w:] Geertz. *Dziedzictwo...*, s. 235–257.

⁶⁴ Tezę taką uzasadniam lekturą S. Pinkera. Jego książkę *Tabula rasa: spory o naturę ludzką* uważam za najlepszą wykładnię szeregu błędów i imputacji, jakich dokonuje narracja kognitywistyczna. S. Pinker, *Tabula rasa: spory o naturę ludzką*, przeł. A. Nowak, Gdańsk 2005. Autor, jeden z najpopularniejszych i uznanych amerykańskich lingwistów i filozofów, prezentuje w swojej pracy ewolucję nowoczesnych poglądów na istotę natury człowieka. Konfrontuje historyczne doświadczenia z najnowszymi wynikami badań nauk przyrodniczych. Stara się on rozstrzygnąć historię sporu opisywanego dychotomią *nurture vs nature* (wychowanie vs natura) z pozycji dyscyplin takich jak socjobiologia, psychologia ewolucyjna, kognitywistyka. Obszerna i wszechstronna dokumentacja zaprezentowana przez Pinkera nie pozostawia złudzeń: człowiek nie jest niezapisaną kartą. Człowiek, jako zwierzę, jest produktem ewolucji, którego kondycja biologiczna, ukształtowana przez dziesiątki tysięcy lat procesów adaptacyjnych, doprowadziła do wykształcenia cech stanowiących fundament dla naszych działań, skłonności i tym podobnych. I tak za uniwersalne dla gatunku ludzkiego cechy uznaje on między innymi: zdolność do abstrahowania, poczucie estetyki, umiejętność gotowania, kopulowanie pod osłoną prywatności, rozróżnienie między naturą a kulturą, empatię. Wystarczy pobieżna choćby lektura z zakresu historii kultury, aby uznać, że tak rozumianą „naturę ludzką” należałoby ograniczyć do ostatnich kilkuset lat kultury zachodniej.

⁶⁵ A. Pałubicka, A. Dobosz, *Wstęp*, [w:] *Umysł i kultura*, red. A. Pałubicka, A. Dobosz, Bydgoszcz 2004, s. 8.

nych przez empirystów myśl mówiąca, iż nie trzeba wiedzieć, że się widzi, brzmi nader egzotycznie. W perspektywie antropologii historycznej daje się jednak tę tezę przekonująco zaprezentować. Co więcej, ma ona swoje konsekwencje dla psychologicznych badań dotyczących złudzeń optycznych, albowiem widać wyraźnie, że formułowane na ich podstawie absolutyzujące wnioski o „ludzkiej percepcji”, „widzeniu w ogóle”, „uniwersalnym postrzeganiu” powinny być zrelatywizowane do kontekstu kulturowego, w którym złudzenie optyczne może się pojawić (jest ono częścią obiektywnego świata dla pewnej wspólnoty kulturowej)⁶⁶.

Myślenie w kontekście konieczności uświadamiania sobie pojęć, które mają znaczenie dla treści percepcji, jest wynikiem dwóch spraw związanych z refleksją filozoficzną. Pierwsza to upowszechniona, szczególnie przez empirystów brytyjskich teza mówiąca, że świadomość aktu percepcji ma podstawowe znaczenie dla tego aktu. Druga zaś związana jest faktem, że refleksja nad widzeniem dotyczy w dużej mierze nauki, gdzie poziom refleksyjności w stosunku do treści percepcji jest większy niż w przypadku tzw. zdrowego rozsądku. Ten wątek można odnaleźć także u McDowella, sugerującego, że „niektóre z naszych doświadczeń nie są pojęciowe, na przykład wtedy, gdy odczuwamy ból lub przyjemność”⁶⁷. Można w pewnej mierze zgodzić się z filozofem, ale wymaga to konstruktywistycznego komentarza. Otóż nie wszystkie nasze doświadczenia muszą być wypełnione pojęciami, albowiem proces socjalizacji odbywa się nie tylko werbalnie, ale i niewerbalnie (kapitałną wykładnią takiego podejścia są poglądy M. Polanyiego, ale wiedzieli o tym doskonale zarówno Fleck, jak

⁶⁶ W tym sensie można powiedzieć, że naturalisci (głównie w ten sposób zorientowani psychologowie oraz kognytywiści) błędnie traktują złudzenia optyczne jako doświadczane przez każdego człowieka („człowieka w ogóle”). Kulturowa konstrukcja tej części ludzkiego świata obiektywnego – jak powiedziała Pałubicka – jest możliwa do prześledzenia z punktu widzenia antropologii historycznej. Zadanie takie zostawiam sobie jednak na inną okazję. Powiem jedynie, że podatność na złudzenia optyczne jest kulturowo uwarunkowana. Co więcej, w kulturze metamorficznej nie jest ono w ogóle możliwe, jest nie do wyobrażenia. Weźmy taki oto przykład. Człowiek kultury metamorficznej patrzy na drzewo i dostrzega tam jakiś stan rzeczy X. Podchodzi bliżej i dostrzega stan rzeczy Y. My, nowożytni Europejczycy, powiedzielibyśmy, że oto uległem złudzeniu – teraz widzę, jak jest, a wcześniej doznałem omyłki. Człowiek kultury magicznej nie byłby zdolny do tego. „Pomyślałby” (imputując mu umiejętność reflektowania nad tą sytuacją, której nie posiadał) po prostu, że oto stan rzeczy X przeszedł metamorfozę w stan rzeczy Y. Nic by go tutaj nie zaskakiwało, niemożliwe byłoby na przykład mówienie o zmianie aspektu, jego „rozbyśnięciu”. Wniosek zatem jest następujący: nauki zajmujące się badaniem percepcji wzrokowej, takie jak psychologia czy kognytywistyka, badają przedmioty uprzednio uregulowane kulturowo (dobrym przykładem są badania postrzegania twarzy), przy czym zupełnie fakt ten ich nie zajmuje.

⁶⁷ A. Zarębski, *Sellars i McDowell...*, s. 94.

i Wittgenstein⁶⁸). Nie oznacza to jednak, że doświadczenie nie jest zapośredniczone przez wiedzę o charakterze kulturowym.

NIE REZYGNUJMY Z KULTURY!

Tę część rozważań rozpocznę od kilku słów dotyczących inspiracji, jaką dla konceptualistów stanowi Kant. Istnienie owej inspiracji ma swoich zwolenników, jak i przeciwników⁶⁹. Wynika to być może z faktu podkreślanego przez Tomaszewską, że sam Kant „nie był konsekwentny w opisie podstawowej opozycji, to jest samorzutności wyższej władzy poznawczej (intelektu), a receptywności niższej (zmysłowości). Z jednej strony bowiem określał zmysłowość jako bierną, z drugiej, angażował wyobraźnię transcendentálną, intelekt i jego kategorie do «współpracy» w konstytucji treści tego doświadczenia”⁷⁰.

Uważam, że konceptualiści mają rację (niezależnie od tego, czy uważał tak sam Kant⁷¹), twierdząc, że już momencie samego aktu postrzegania robi się użytek ze zdolności posługiwania się pojęciami właściwiej intelektowi. Jeśli faktycznie jest tak, że ujęcie od razu tego, co pochodzi ze zmysłów, w kategorii intelektu ma miejsce, to nie da się w doświadczeniu oddzielić biernej zmysłowości od aktywności sfery pojęciowej⁷².

McDowell definiuje doświadczenie jako „bierność uaktywnioną” i rozumie ją jako „aktualizację zdolności pojęciowych w świadomości sensorycznej”⁷³. Moim zdaniem pojawiająca się u Kanta „sprzeczność”, stanowiąca także problem dla konceptualistów, daje się rozwiązać w optyce konstruktywistycznej. W jaki sposób? Chodzi przede wszystkim o to, że podmiot odbiera „biernie”, ale dlatego że nie czuje aktywności (przymusu myślowego) tego, co zostało mu wpojone przez wspólnotę. I tak na przykład formy naoczności są narzucane przez dany kontekst kulturowy, ale jednostka nie czuje określonej przemocy grupowej, stąd

⁶⁸ K. Gurczyńska, *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*, Lublin 2007, s. 242.

⁶⁹ A. Tomaszewska, *Kant...*, s. 119–133.

⁷⁰ *Ibid.*, s. 128.

⁷¹ Zdaniem Kmity: „Kant miał za dane aprioryczne nie to, co w każdym razie da się «zobaczyć» mniej lub bardziej *naocznie*, lecz coś, co musimy *pojmwować*, aby zjawisko, *fenomen*, z którym mamy do czynienia, nie tylko było widoczne (słyszalne itd.), ale i wypełniło się treścią pojęciową – stając się możliwe do werbalizacji językowej, słownego przywołania rodzaju obiektu, zdarzenia czy procesu. Więcej: stając się «okiem» w sieci pojęciowej dalszych werbalizacji językowych [podk. J.K.]”. J. Kmita, *Konieczne...*, s. 22. Jeśli pozański badacz ma rację, to Kanta można włączyć w grono konceptualistów.

⁷² A. Zarębski, *Sellars i McDowell...*, s. 90.

⁷³ *Ibid.*

wydaje jej się, że „biernie” odbiera to, co pojawia się dzięki „organizacji” przez te formy. Znika zatem owa „sprzeczność”, bo treść percepcji jest jednocześnie aktywna (zależy od danej wiedzy) i bierna (tej wiedzy nie jest się świadomym). W tym sensie można zaryzykować stwierdzenie, że sygnalizowana powyżej niekonsekwencja Kanta była wynikiem braku pojęcia kultury w jej antropologicznym rozumieniu. Kant, podobnie zresztą jak empiryści, nie zakładał po prostu procesu uczenia się pojęciowej treści percepcji.

Podsumowując, powiedziałbym zatem tak: zgadzam się, że w treści percepcji zawsze jest już coś więcej, to jest pewna wiedza. Owa wiedza nie musi być jednak ze swojej istoty pojęciowa.

Akceptuję ustalenia konceptualistów, ale z powyższych względów bliżej mi do konstruktywizmu społecznego. Nawiasem mówiąc, w sporze konceptualistów z niekonceptualistami mocno dziwi nieobecność wśród wymienianych filozofów E. Cassirera, którego przecież można uznać za konceptualistę⁷⁴. Chodzi mi jednak nie tyle o wspólne źródło inspiracji autora koncepcji form symbolicznych i konceptualistów (filozofia Kanta), lecz fakt, że lektura Cassirera mogłaby pomóc uświadomić konceptualistom, że pojęciowość, o jakiej myślą, nie odpowiada każdej ludzkiej formacji, lecz powinna być zrelatywizowana do odpowiedniej „formy symbolicznej”. Cassirerowska „czułość” na kulturę pozwala przyrzeć się temu, co umyka konceptualizmowi jako projektowi filozoficznemu – konkretnemu społecznemu i historycznemu kontekstowi percepcji. W optyce tego filozofa problem percepcji daje się „sprowadzić na ziemię”; opisywać różne treści percepcji zależne od formy symbolicznej. Wydaje się to znacznie ciekawsze niż odwoływanie się do nauk przyrodniczych, na gruncie których toczy się w dużej mierze spór pomiędzy konceptualistami a niekonceptualistami.

Niektóre kwestie w sporze pomiędzy konceptualizmem a niekonceptualizmem ciekawie komplikuje znawczyni tej tematyki, przywoływana już kilkakrotnie Tomaszewska. Zwrócę uwagę na jedno z poruszanych przez nią zagadnień, aby – po raz kolejny już – doprecyzować ujęcie konstruktywistyczne. Pozwoli to uświadomić, dlaczego wydaje mi się ono ciekawsze i lepiej radzące sobie w proponowanej przez McDowella (a wcześniej „późnego” Wittgensteina) filozoficznej „terapii”.

Tomaszewska, rozważając tezę, że spostrzeganie jest zależne od posiadania pojęć, problematyzuje tę kwestię, pytając o ich genezę: jak jest możliwe uczenie się, czyli nabywanie pojęć?⁷⁵ „Konceptualiści – twierdzi badaczka – mogą mieć

⁷⁴ M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, Kraków 1996, s. 36, 62, 81.

⁷⁵ A. Tomaszewska, *Kant...*, s. 120.

trudności z udzieleniem odpowiedzi na to pytanie, skoro przyjmują zależność doświadczenia od pojęć, nie zaś pojęć od doświadczenia. Czy można tutaj uniknąć poglądu, że (przynajmniej część) naszych pojęć jest wrodzona, bądź dana w jakiś sposób, niezależnie od doświadczenia?⁷⁶ Tomaszewska uważa, że „teoria mówiąca o istnieniu schematu pojęć determinujących nastawienie do świata (oczywiście niezależne od doświadczenia) może być tylko pewną hipotezą *ex post*, której empirysta nie ma powodów przyjmować”⁷⁷.

Na tym przykładzie można wyraźnie uchwycić modyfikację konceptualizmu, jaką proponuję w ramach konstruktywizmu społecznego. Otóż faktycznie konceptualista może mieć powyższy problem, ale nie konstruktywista. Wynika to z tego, że w sporze pomiędzy konceptualistami i niekonceptualistami ciągle pobrzmiwa echo filozoficznego myślenia o podmiocie postrzegającym (poznającym) jako wyizolowanym z kontekstu społecznego. Podmiot to „podmiot w ogóle”, co jest dobrze widoczne w wypowiedzi Tomaszewskiej, sugerującej wyraźnie, że jednostka uczy się świata sama. To wyobrażenie milcząco przyjmują także niektórzy konceptualiści. Konstruktywista zakłada tymczasem, że jednostka nie uczy się na własną rękę (czy na własne oczy, chciałoby się powiedzieć), ale jest uczona przez innych członków swojej wspólnoty. W doświadczeniu zatem od razu dana jest wiedza (np. pojęcia). Jeśli uznać istnienie wielu schematów myślowych wyznaczających określone nastawienie wobec świata (uznać istnienie kultury po prostu), to nie widzę tutaj właściwie żadnego problemu, bo doświadczenie już jest wypełnione wiedzą. Znika dualizm pojęcia i doświadczenia, „przechodzenia” od jednego do drugiego. Jednostka już żyje w świecie swojej wspólnoty, tym samym, w którym żyją inni. Tezę taką można z pewnością przypisać Wittgensteinowi⁷⁸, ale także – jak sądzę – McDowellowi, który wyraźnie przecież mówi o kulturze jako „drugiej naturze człowieka” współkonstituującej jego percepcję⁷⁹.

Najlepiej dyskutowany tu problem wyraził chyba Kmita, oddając tym samym istotę konstruktywistycznego poglądu na zagadnienie percepcji wzrokowej. Jego zdaniem dualizm doświadczenia i pojęć, czy mówiąc inaczej – treści empirycznej i schematu pojęciowego, jest iluzją. Z czymś takim nie mamy po prostu do czynienia, poza być może momentem rodzenia się i powracania do przytomności. „Jest po prostu tak – pisze Kmita – że kiedy wdrażani jesteśmy przez kulturę, w której się urodziliśmy, do percepcji «treści empirycznych», są one już upo-

⁷⁶ Ibid., s. 121.

⁷⁷ Ibid., s. 121–122.

⁷⁸ S. Mulhall, *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, London 1990.

⁷⁹ A. Zarębski, *Sellars i McDowell...*, s. 93.

rządkowane za pomocą «schematu pojęciowego» aplikowanego do owych treści przez naszych nauczycieli kultury – od języka poczynając”⁸⁰.

Dla konceptualisty przyjmującego narrację kulturową znika problem, o którym mówi Tomaszewska oraz niektórzy filozofowie analityczni, jak np. D. Davidson. Problem taki pozostaje, gdy na gruncie pozakulturowej filozofii operuje się „podmiotem w ogóle”. A zatem: nie rezygnujmy z pojęcia kultury!

⁸⁰ J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, Warszawa 2000, s. 59.

