Część pierwsza

Aksjologiczne przesłanki przeobrażeń społeczno-gospodarczych w Polsce

Władysław KOT

SPOŁECZNO-REGULACYJNA KONCEPCJA KULTURY GOSPODAROWANIA Zarys problematyki

Wprowadzenie

W zakresie myślenia o społeczeństwie jako pewnego rodzaju całości nie od dziś (bo zapewne już od końca lat siedemdziesiątych) ma miejsce widoczne, uporczywe (w skali humanistyki euroamerykańskiej) zamieszanie, a nawet więcej – przygnębiający pesymizm co do jakichkolwiek nadziei na wyłonienie się jakiejś teorii unitarnej (na skalę całej cywilizacji ludzkiej). Mamy do czynienia z (nielicznymi już) propozycjami raczej lokalnymi, odnoszącymi się czy to do danego typu cywilizacji (np. zachodniej, azjatyckiej, euroazjatyckiej, latynoskiej, afrykańskiej – ale też: chrześcijańskiej/katolickiej, prawosławnej, islamskiej, konfucjańskiej, hinduistycznej), czy do stanu zaawansowania technologiczno-organizacyjnego (centrum – peryferia, społeczeństwa tradycyjne – społeczeństwa postindustrialne, różne ujęcia społeczeństw „mieszanych", np. „trzeciodrogowych"). Przywoływana tu w tytule mego opracowania „społeczno-regulacyjna" koncepcja kultury ma bez wątpienia cechy unitarne (chce być ramowym, uniwersalnym schematem teoretyczno-społecznym, historycznie inwariantnym), lecz jest przecież formułą teoretyzującą (właśnie konceptem, pomysłem zaledwie), lokalną/nym. Uprawia ten kulturoznawczy koncept dzisiaj, w 1999 r. (przy niemal całkowitym zaniechaniu po 1989 r. „marksizującej", funkcjonalno-genetycznej teorii społeczeństwa (i jego

rozwoju/ewolucji), zwanej wówczas „materializmem historycznym") – garstka osób, skądinąd bardzo zaangażowana obecnie w rozpoznanie możliwości intelektualnych analitycznej filozofii języka, diagnoz, prognoz i projektów, jakie wysuwane są przez neopragmatystów amerykańskich i poststrukturalistów francuskich (a także „postneomarksistów" frankfurckich/niemieckich), łącznie traktowanych jako „postmodernizm" (czy – jak chce to nazywać o. dr Maciej Zięba – „socpostmoderniści": marksiści przeorientowani na francusko-amerykańską „postmodernę"; postfrankfurtczycy nie są kwalifikowani jako postmoderna).

Zamierzone tu rozwinięcie (czy raczej: jego szkicowa zapowiedź) wspomnianej poznańskiej, nader lokalnej, koncepcji kultury o jej fragment gospodarczy, może być równocześnie okazją do tego, ażeby przypomnieć główne jej ustalenia (ramowo unitarne) – choć nadzieje na jakieś większe nią zainteresowanie są raczej znikome; panujący aktualnie pluralizm doktrynalny (epistemologiczny i metodologiczny) nie sprzyja poszukiwaniu takiej teorii (czy przynajmniej: koncepcji, idei wyjściowej dla takiej doktryny) społecznej/kulturowej, która mogłaby pretendować do odegrania roli wspólnego „punktu odniesienia" epistemologicznego i metodologicznego dla refleksji ogólnospołeczno-humanistycznej.

1. Aktualne spory wokół diagnozy, prognozy i projektu społecznego. Lewica (progresizm), centrum (eklektyzm), prawica (konserwatyzm). Ideologie a doktryny społeczne

W epoce pooświeceniowej, której koniec miałby wystąpić wraz z „odkryciem", że wkraczamy oto w fazę ponowoczesną (postmodernistyczną) cywilizacji/kultury Zachodu (koniec lat siedemdziesiątych), wygenerowano, „wymyślono" szereg doktryn społecznych. Były to bądź kompletne układy poglądów filozoficznych, socjologicznych i ekonomicznych, bądź też tylko zajmowały się diagnozowaniem lub/i prognozowaniem, czy (łącznie z dawaniem diagnozy lub prognozy) – projektowaniem (ideologia!) przyszłego kształtu życia społecznego: praktyki gospodarczej, ustroju prawno-politycznego, stanu kultury duchowej (sfery światopoglądowej w szczególności). Obecnie ich składnik projektodawczy najczęściej określa się mianem „utopii", zwłaszcza w odniesieniu do tych doktryn ideologicznych, które usiłowano w XX w. urzeczywistnić. Zakłada się przy tym, że nieudane wcielanie zarówno projektu socjalizmu narodowego, jak i realnego, ostatecznie falsyfikuje wszelkie tego typu „duże" projekty (na rzecz „małych", chociażby takiego, o jaki zabiega – w jego autorskiej wykładni – G. Soros, fundujący wielu transformującym się krajom projekt „społeczeństwa otwartego"). Warto też dodać, iż na tle generalnego zwątpienia w sens opracowywania owych „mocnych" doktryn/projektów społecznych także stare, przedoświeceniowe (np. rzymskokatolicka) czy wczesnooświeceniowe (tu głównie wszelkie odmiany liberalizmu

gospodarczego, politycznego i kulturowego) rozpoznawane są również jako pomysły „utopijne", nie do zastosowania (przynajmniej w ich „czystych" koncepcyjnie formach). Przenikanie się idei doktrynalnych, konwergencja filozofii społecznych i/lub ekonomii normatywnych (tj. „politycznych", jak chcieli klasycy), przy różnorodności konfiguracji „modnych" w danym kraju czy w danym czasie teorii przedmiotowych (makro)ekonomii, powoduje okresowe (także obecnie) poszukiwanie „trzecich dróg" (układów „mieszanych").

Wrażenie chaosu, nieprzejrzystości, tymczasowości pomysłów konceptualnych (ujęć „teoretycznych") ujawnia się zatem już jako składnik stały obecnych poszukiwań doktrynalnych w odniesieniu do społeczeństwa: rozpoznania jego stanu, przewidywania dalszych zdarzeń (ewentualnie ewolucji, rozwoju, postępu – czy degradacji, kryzysu, nawet katastrofy), tym bardziej zaś snucia projektów przebudowy, doskonalenia czy zapobiegania możliwym załamaniom „ładu" społecznego. Zwątpieniu w możliwość „dopracowania się" teoretycznych ujęć społeczeństw, a więc układu twierdzeń spełniających formalne wymogi konstrukcji pojęciowych tego rodzaju (obok intersubiektywnej komunikowalności – empiryczną ponadjednostkową kontrolowalność, zwłaszcza falsyfikowalność), towarzyszy zatem narastające przekonanie, że „nic tu już nie da się wymyślić". Ma miejsce w istocie spór w tej kwestii: unikają go postmoderniści socjologiczni i kulturoznawczy, natomiast konserwatyści (głównie prawicowi, ale też i lewicowi) wciąż próbują uratować coś z tradycyjnych doktryn (prodemokratycznych), w skrajnych przypadkach apelują o powrót do dawnych czasów (oczywiście w zakresie owych wyjściowo uznanych za jedynie słuszne wartości klasycznych). W każdym razie nadzieje na odnalezienie jakiegoś budzącego optymizm wątku teoretyczno-społecznego są wątłe i niemal z miejsca, jak tylko się pojawiają, są „gaszone". Wydaje się, że filozofia społeczna, socjologia (humanistyczna), antropologia kulturowa (klasyczna i analityczna) nie szukają już teorii unitarnych.

Tak się rzeczy mają w „wielkiej skali", tj. w obrębie euroatlantyckiej humanistyki (nauk społecznych). Pozazachodnie koncepcje społeczne, pozbawione na ogół treningu krytycznego (samokrytycznego), przez jaki przeszła w drugiej połowie XX w. humanistyka euroatlantycka (czy nawet jeszcze praktykuje), ograniczają się do snucia lokalnych interpretacji mityczno-teologicznych tyczących społeczeństwa (jego źródeł, ewolucji, perspektyw). To już raczej myśl zachodnia próbuje ogarnąć całokształt ewolucji cywilizacji (jako konglomeratu policentrycznego, społeczeństw podlegających nieporównywalnym uwarunkowaniom genetycznym); jakość tych poszukiwań budzi jednak – na tle wspomnianego w istocie „urynkowienia", pluralizacji radykalnej w humanistyce – ogromny sceptycyzm.

Na tym (ledwie zarysowanym) tle euroamerykańskiego myślenia o społeczeństwie wspomniana wcześniej, nader lokalna, w istocie minimalnie przyswojona w (poznańskiej, polskiej) filozofii społecznej (przynajmniej, ewentualnie jeszcze filozofii kultury) kulturoznawcza teoria społeczna (funkcjonalno-genetyczna) i związana z nią koncepcja kultury (socjopragmatyczna czy społeczno-regula-

cyjna) nie ma (żadnych?) szans na zaistnienie w humanistyce („zintegrowanej"). Dlaczego?

Zdaje się o tym przesądzać: 1) genetyczny związek z marksizmem, 2) odchodzenie od „wielkich narracji", 3) obezwładniający natłok „małych" ujęć o charakterze przyczynkowym czy lokalnych pomiarów któregoś z dających się wyróżnić parametrów (procesu, tendencji, zjawiska, aspektu) życia zbiorowego. Zalew opracowań literaturowych wręcz obezwładnia potencjalnego „syntetyzatora", tym bardziej że tak on, jak i autorzy tych tekstów zwykle „milcząco" tylko (*implicite*) zakładają jakąś bazową teorię społeczną i uwikłaną w nią aksjologię. Postulowana (jak dotąd) tylko „humanistyka zintegrowana" nie zdobyła dostatecznego grona wpływowych myślicieli, ażeby przekroczyć próg wiedzy postulowanej i móc się legitymować „samozwrotnością": nie tylko jednolicie wyjaśniać wszelkie zjawiska, procesy i stany rzeczy całokształtu wszelkich historycznych zbiorowości ludzkich, ale nadto wyjaśniać „samą siebie", tj. móc okazać swoją przewagę nad innymi, konkurencyjnymi wobec niej doktrynami społecznymi. Wydaje się piszącemu te słowa, że wskazywana tu (jako bazowa teoria społeczna) funkcjonalno-genetyczna teoria społeczna może pretendować do tej roli. Również i dlatego, że obejmuje wszystkie historycznie działające typy praktyki społecznej (jej warianty lokalne) oraz wszystkie (analogicznie) dziedziny kultury, a więc systemy wiedzy, na gruncie których jednostki partycypują w owych czynnościach o skutkach ponadjednostkowych. Właśnie tak ujmuje się tu daną dziedzinę kultury – jako wszelką wiedzę o normach i regułach, a więc o celach i środkach (danego typu) praktyki społecznej i jej efektach.

2. Teorie społeczne a koncepcje kultury/cywilizacji. Epistemologiczna i metodologiczna kondycja doktryn społecznych, humanistyka zintegrowana, dyscypliny normatywne a problem ich uprawomocnienia

Na pytanie przed chwilą postawione: dlaczego ujęcia społeczne o ambicjach unitarystycznych – a więc usiłujących systematyzująco opisywać i wyjaśniać diachronię i synchronię wszelkich zaistniałych dotąd społeczeństw (od społeczności plemiennych, po współczesne społeczeństwa postindustrialne i liczne zbiorowości „tradycyjne", rozmaicie się zresztą modyfikujące) – nie mogą raczej liczyć na większe zainteresowanie, otóż na takie pytanie odpowiedzi może być kilka. Dla zwolenników wszelkiego konserwatyzmu, postulujących powrót do „starych wartości", taka teoria już istnieje (i jest nią – oczywiście – ten jej wariant, który owi filozofowie społeczni pielęgnują i propagują, np. platoński czy arystotelesowski, wzbogacone o średniowieczno-chrześcijańskie modyfikacje). Dla rzeczników oświeceniowego postępu i racjonalizowania (opartego na prawach Rozumu) organi-

zacji życia zbiorowego też problem jest jakby rozwiązany: wystarczy dociec, dlaczego dotychczasowe ideologie „wielkiej" inżynierii społecznej nie powiodły się. Postmoderniści z kolei wszelką wiedzę naukową, także i humanistyczną (istotnie w małym zakresie i stopniu teoretycznie zaawansowaną, przesyconą światopoglądowymi „dużymi opowieściami"), włączają do kręgu wiedzy kulturowo zrelatywizowanej, zawsze lokalnej i historycznie zmiennej (bez szans na jakąkolwiek inwariantność, obowiązywanie więc powszechne i przez dłuższy czas). Nie ma przeto większego sensu uprawiać refleksji społecznej właśnie unitarnej.

Jak z tym stanowiskiem polemizować? Jak bronić naukowej właśnie zasadności uprawiania refleksji nad społeczeństwem, a więc dążyć do budowania „wielkiej narracji" w tym zakresie?

Oto niektóre tylko argumenty „za". Mimo pluralizmu form życia i reflektującej je świadomości (też różnorodnej), społeczeństwa (osobno) i ich zgrupowania są jednak pewnymi całościami organicznymi (uorganizowanymi rynkowo, obyczajowo, prawnie i administracyjnie, światopoglądowo – np. przez dominującą religię czy (i/lub) ideologię); w tym zakresie i stopniu, w jakim poszczególne składowe „humanistyki zintegrowanej" osiągnęły (czy właśnie osiągają) dojrzałość teoretyczną (epistemologiczną i metodologiczną), mogą one rekonstruować (opisywać) i wyjaśniać ową różnorodność na gruncie np. wyróżnionej tu teorii przedmiotowej (praktyki i kultury jako jej – praktyki – myślowego regulatora).

Najważniejszy jest jednak wzgląd niejako „technologiczny": mimo załamania się dążeń do konstruowania wielkich projektów (ideologii), nadal istnieje zapotrzebowanie na ujęcia makrospołeczne, potrzebne jest bowiem – chociażby w kontekście prób „zrozumienia" (a więc i pozytywnego zaakceptowania) narastającej globalizacji (nie tylko przecież) gospodarczej – jakieś intelektualne instrumentarium „przekładania" się relatywizmów kulturowych, by minimalizować napięcia i konflikty, jakie na styku kultur lokalnych w tych warunkach jeszcze narastają (miast maleć, jak się jeszcze nie tak dawno spodziewano).

Wreszcie wzgląd na przesłanki dobre dla tolerancji: pluralizm i relatywizm kulturowy domagają się lepszego uprawomocnienia – nie wystarczy ciekawość odmienności, potrzeba globalnie odniesionego, niepomijającego źródeł owych lokalnych osobliwości kulturowych, horyzontu pankulturowego, w pełni sankcjonującego ową różnorodność; w takim świecie już będziemy żyli, a ewentualne homogenizacje kulturowe (np. ekspansja amerykanizmu) nie powinny wywoływać bolesnej destrukcji społeczności lokalnych. Potrzebna jest swoista polityka globalizacji kulturowej, polityka oparta na społecznej teorii unitarnej i minimalnej aksjologii międzykulturowej (o pełnienie takiej roli ubiegają się obecnie różne doktryny etyki społecznej), chroniącej lokalne „genotypy" kulturowe przed zanikiem, przy unikaniu zamykania społeczności małych w skansenach zacofania cywilizacyjnego.

3. Funkcjonalno-genetyczna teoria społeczna a inne, wpływowe aktualnie, ujęcia społeczno-doktrynalne. Systematyzująca rekonstrukcja (ramowa) całokształtu typów praktyki społecznej (zhierarchizowanej, dynamicznej struktury funkcjonalnej). Typy (genetyczne) społeczeństw (czy wręcz typy cywilizacji, np. „7 kapitalizmów"), fazy ewolucji cywilizacji/kultury Zachodu, Weberowskie „odczarowania świata" a trzy epoki społeczne Zachodu: przednowoczesna, nowoczesna, ponowoczesna

Na jakich wątkach genetycznych wsparta jest funkcjonalno-genetyczna teoria społeczna? Co zdaje się przemawiać za jej „wyższością" w stosunku do obecnie najbardziej wpływowych ujęć społeczno-doktrynalnych?

Takich przesłanek intelektualnych dla wyróżnionej tu teorii przedmiotowej (społeczeństw i ich ewolucji) oraz koncepcji kultury (jako zespołu myślowych regulatorów partycypacji jednostek w zbiorowej praktyce danego rodzaju) jest wiele; nie tylko przecież w humanistyce trudno udokumentować autorstwo poszczególnych odkryć czy idei – także dyscypliny formalne (matematyka i logika) oraz zmatematyzowane przyrodoznawstwo pełne są pretensji osób, przypisujących sobie pionierstwo eksploracyjne/technologiczne czy wizjonerstwo w zakresie hipotezotwórstwa. Zauważmy jeszcze przy okazji, że gdyby humanista (tym bardziej „zintegrowany"!), na którym nadto ciąży przymus moralny okazywania wdzięczności za inspiracje myślowe, jakich doznał podczas lektury odnośnych dzieł, chciał to okazać w przypisach i wykazie bibliograficznym, to... Łatwo dokończyć przywołane tu (banalne) spostrzeżenie.

Oto więc główne inspiracje dla naszych dwóch „opowieści" (że zastosuję tu modny zwrot postmodernistów: każdy, nawet bardzo rozbudowany zbór zdań tyczący wyróżnionego fragmentu świata: obiektów zmysłowo uchwytnych czy „bytujących" (wyłącznie, głównie, nadto) myślowo, to „tylko" jedna z wielu, dających się zaprezentować intersubiektywnie, „gier językowych"):

1. Marksowski materializm historyczny, bazujący skądinąd na przyjęciu określającej roli w całokształcie funkcjonowania społeczeństwa właściwej dlań praktyki podstawowej: produkcji, wymiany i konsumpcji „materialnej" – w stosunku do różnych form świadomości społecznej.

2. Francuska szkoła socjologiczna É. Durkheima, usiłująca ująć w jeden system przekonań, różnych co do pochodzenia, miejsca i roli w społeczeństwie elementów składowych i czynników sprawczych (w tym: rolę wiedzy i światopoglądu w działaniu społeczeństwa).

3. Cassirerowska koncepcja form symbolicznych, a więc wnikliwe rozpoznanie roli poszczególnych dziedzin kultury symbolicznej (duchowej) w reprodukcji także „podstawowych" form egzystencji społecznej ludzi.

4. Funkcjonalizm antropologiczny Malinowskiego, pokazujący w szczególności, że społeczeństwa „prymitywne" (plemienne) są pełnymi „organizmami", dys-

ponującymi wszelkimi składnikami, które umożliwiają trwanie/reprodukcję (konsumpcję, język, obyczaj i wierzenia).

5. Weberowska koncepcja kolejnych demityzacji („odczarowań świata"), dostosowywania się sfery światopoglądowej (aksjologicznej) do struktury konfliktów ustrojowych.

Szereg współczesnych „teorii" społecznych również rozmaicie nawiązuje do powyżej wymienionych (i wielu dalszych, których wyliczyć tu nie sposób) wątków myślenia o społeczeństwie i jego ewolucji; ujęcia Kmitowskie wyróżniają się jednak wspomnianą samozwrotnością: teoria społeczna i koncepcja kultury są wyjaśniane na ich gruncie. Wyraża się to przede wszystkim w gotowości do korygowania tych ujęć, wówczas gdy zaistnieją nowe okoliczności historyczne i synchroniczne (nowe odmiany praktyki i ich kulturowe stymulowanie), pełną świadomością co do tego, że „jest się" jedną z wielu propozycji (do których potrafią się one odnosić, rozpoznając ich osiągnięcia oraz krytycznie wykazując potknięcia), bezgraniczną gotowością korzystania z każdej nowej idei, która w szczególności koresponduje z dotychczasowymi konstrukcjami humanistycznymi (a więc: stałe uważne śledzenie publikacji humanistycznych, zwłaszcza tych, które przekroczyły poziom przedteoretyczny lub są tego bliskie oraz tych opracowań, które stanowią opracowania świadomości potocznej; idzie tu głównie o takie dyscypliny, jak: językoznawstwo, antropologię kulturową, etnologię, kulturoznawstwo, socjologię, makroekonomię, psychologię społeczną, metodologię humanistyki, socjobiologię, nauki kognitywne).

Pora zarysować odpowiedź na drugie pytanie: co zdaje się przemawiać na rzecz „wyższości" obu przywoływanych tu konstrukcji pojęciowych nad innymi ujęciami tego rodzaju?

Operują one mianowicie pewną epistemologią (i metodologią), która traktuje wszelkie społeczeństwo jako układ niezindywidualizowany (rozczłonkowany, zespół grup różnego rodzaju, powiązanych ze sobą rozmaitymi zależnościami), często zhierarchizowany, dynamiczny (innowacyjny, konfliktowy), regulowany niepomijalnie przez wiedzę kulturową o normach i regułach partycypacji w każdym z członów zaznaczającej się praktyki skooperowanego współżycia. Pozwala to operować dyrektywą metodologiczną ujmowania społeczeństw w sensie teoretycznie ramowym: co najmniej musi w danej grupie (np. „pierwotnej", funkcjonującej w układzie praktyki i kultury magicznej) mieć miejsce konsumpcja „materialna", komunikacja językowa, obyczaje i wierzenia, tj. światopogląd – magiczny, religijny czy świecki. Pozostałe, historycznie „wytworzone" typy praktyki i lokalne, historycznie również zrelatywizowane dziedziny kultury – odpowiednio konkretyzują i komplikują owo „życie" społeczne ludzi, wprowadzają nowe, złożone formy determinacji, umożliwiają w szczególności rozwój takich zbiorowości; komplikują opis i wyjaśnianie zjawisk, procesów i stanów rzeczy społecznych, ale nie osłabiają (nawet tylko) podstawowej zależności – zależności praktyk symbolicznych, przedmiotowych i światopoglądotwórczych od praktyki

podstawowej, techniczno-użytkowej, a w tym – ekonomicznej (produkcji, dystrybucji i konsumpcji „materialnej"). Jest to oczywiście zależność zwrotna: wspomniane praktyki, „nadbudowane" nad podstawową, muszą być współregulowane przez praktyki pozostałe (w szczególności: przez właściwe im dziedziny kultury – zresztą wraz z tą ich odmianą, jaką jest kultura techniczno-użytkowa, a w tym kultura gospodarowania).

Ramowo potraktowana struktura (funkcjonalno-genetyczna), jaką jest każde społeczeństwo – zarówno to „prymitywne", jak i to „wyposażone" we wszystkie typy praktyki i dziedziny kultury – „dopuszcza", niejako wręcz bez ograniczeń, wszelkie (już wygenerowane oraz dające się tylko pomyśleć) odmiany i warianty „ładu" zbiorowego. Teoretyczny schemat wyjaśniania fukcjonalno-genetycznego zjawisk społecznych musi być zatem stosowany zawsze w sposób skonkretyzowany, pozwalający w szczególności ustalić, czym różni się dany „organizm" społeczny od innych, historycznie następujących czy synchronicznie współwystępujących. Takie podejście nadaje się nieźle do konstruowania diagnozy i (ostrożnej) prognozy – jako wiązki alternatyw, wobec jakich „stoi" dana zbiorowość ze względu na rozpoznawalne jej możliwości i zapotrzebowania oraz poziom świadomego ich wyartykułowania i potencji sił intelektualnych, gotowych owe możliwości i potrzeby upowszechnić i pozyskać dla nich odnośne kręgi opiniotwórcze danego społeczeństwa.

Kolejną cechą (normą poznawczą) badań, zakładających wyróżnioną tu teorię społeczną (funkcjonalno-genetyczną), jest generatywność: zarówno (wszystkich w istocie) typów praktyki społecznej, jak i ich „myślowych" (teoretyczno-poznawczych i aksjologicznych, normatywnych, światopoglądowych – teologicznych czy/i filozoficznych) artykulacji. Uczestniczące w poszczególnych typach praktyki jednostki bywają innowacyjne, poszukują one (i znajdują) nowe sposoby działania i motywacje. Refleksja światopoglądotwórcza (teologiczna i świecko-filozoficzna) nad poszczególnymi typami praktyki (potocznej, w tym techniczno-użytkowej, w szczególności gospodarczej, będąca w istocie ich sakralizującym dowartościowaniem, waloryzacją dodatkową i funkcjonalnie niezbędną), a także – powstała w obszarze kultury zachodniej dopiero w XVI/XVII w. – nauka (zmatematyzowane przyrodoznawstwo), odznaczają się wzmożoną (okresowo: w fazie demityzacji światopoglądów oraz rewolucji paradygmatycznych) generatywnością: wysuwania nowych obrazów świata, nowych aksjologii i metod dochodzenia do wykazywania ich prawomocności. W całej rozciągłości stosuje się to do dyscyplin humanistycznych, również i do tych, które przekroczyły (czy właśnie przekraczają) próg przedteoretyczności, potrafią zatem (już) wyjaśniać (kulturoznawczo) swoje składniki światopoglądowe, normatywne. Wchodzący tu w grę poziom zaawansowania rozwojowego w zakresie epistemologii i metodologii badań społecznych (poszczególnych dyscypin dających się zaliczyć do „humanistyki zintegrowanej") to kwestia odrębna; ograniczam się tylko do zasygnalizowania kwe-

stii, której szczególnym następstwem jest (nie)możność „ważenia" swoistej „mocy eksplanacyjnej" proponowanych teorii przedmiotowych (np. socjologicznych), wykazywania ich prawomocności i technologicznych efektów (aplikacyjnych).

Operując pojęciami „struktury" i „funkcji", musimy (za strukturalistami „klasycznymi", ale także i neostrukturalistami oraz za funkcjonalistami/pragmatystami, również z fazy ich „post-") wyróżniać ich elementy składowe i zachodzące między elementami takich „całości" zależności: przyczynowo-skutkowe, funkcyjne, funkcjonalne, genetyczne, a także – występujące tylko w strukturach „myślowych", jednostkowych podmiotach i międzyludzkich, niezindywidualizowanych konstruktach, zwanych formami świadomości zbiorowej czy dziedzinami kultury – zależności (determinacje) subiektywno-racjonalne. Tu także mamy do czynienia z pluralistyczną niejednoznacznością (przyjętych kryteriów) wyróżniania typów, odmian, wariantów, wersji i rozmaitych kombinacji, połączeń i „mieszanek". Można niemal dowolnie „zestawiać" typy i dziedziny, funkcje (determinacje), sugerując się nawet spostrzeżeniami (branymi z doświadczenia potocznego czy ejdetycznego fenomenologów), które zdaje się upoważniać do przypisywania poszczególnym strukturom i funkcjom podleganie uwarunkowaniom racjonalno-aksjologicznym, a więc – dopuszczania w całości społecznej, traktowanej „przyrodniczo" (rządy praw niezależnych od wiedzy czy/i akceptacji uczestników całokształtu praktyki społecznej) – działania wartości transcendentalnych, Rozumu kosmicznego czy natury gatunkowej człowieka.

Nie wchodząc w szczegóły, możliwe do drobiazgowego opisywania już po decyzji co do przyjętego schematu typizacji/klasyfikacji, wyróżniam – właśnie ze względu na rozpoznane funkcje poszczególnych czynności praktycznych (i rodzaj efektów, wytworów, jakie pojawiają się w ich obszarze) – następujące cztery grupy praktyk społecznych: podstawową (techniczno-użytkową, a w tym: gospodarczą – wytwarzania, dystrybucji i konsumpcji „materialnej"), komunikacyjną, przedmiotową, światopoglądotwórczą. Jakiego rodzaju funkcje zaznaczają się w ich zakresie – zarówno funkcje partykularne, swoiste dla każdej z tych grup, jak funkcje względem innych składników tych grup, nie mówiąc już o globalnej funkcji całej praktyki (w jej kolejnych fazach, odmianach, wariantach) historycznie i lokalnie (z)realizowanych.

Idzie tu o następujące funkcje: reprodukowania (i ewentualnie rozwoju) materialnych warunków egzystencji zbiorowości ludzkich, reprodukowania (i ewentualnie awansowania) form wyrażania się więzi grupowych, dostarczania wiedzy technologicznie stosowalnej (nawet tylko potencjalnie aplikowalnej), generowania, utrwalania, propagacji i zwalczania światopoglądów (religijnych i/lub świeckich). Praktyka techniczno-użytkowa pełni w tym sensie funkcję podstawową, że bez odnawiania się (zużywających się najczęściej szybko) dóbr materialnych – a ich „minimalny" poziom jest zawsze kwestią miejsca, czasu i stopnia zaawansowania cywilizacyjnego – inne rodzaje działań prospołecznych ludzi nie wchodzą oczywiście w grę.

Niemniej, co już wcześniej zostało tu zauważone, jednostki nie muszą (nie muszą wszystkie i każda) uczestniczyć we wszystkich odmianach praktyki podstawowej; muszą jednak – choćby minimalnie – partycypować w konsumpcji (w tym: wytworów działań skooperowanych). Nadto: muszą znać (co najmniej) miejscowy język etniczny, stosować się do obyczajowości lokalnej (także sytuacyjnie: gdy „poruszają się" w grupach respektujących różne systemy obyczajowe i moralne), muszą również – czy to konformistycznie, czy w efekcie interioryzacji któregoś z układów pojęciowych – akceptować i/czy respektować „obowiązujący/e" w danym miejscu i czasie światopogląd/y.

Wymieniam wszystkie 12 typów praktyki, zwrócę jednak uwagę tylko na te, które bardziej bez/pośrednio funkcjonują (tworząc praktyki ponadpodstawowe, które marksiści określali łącznie pojęciem „nadbudowy") względem praktyki techniczno-użytkowej (a więc i gospodarczej); wyróżnię także te typy praktyk pozapodstawowych, które pozostają w szczególnie wyraźny, „silny" sposób (zakresowo i co do stopnia) zdeterminowane przez praktykę gospodarczą.

Praktykę podstawową, tj. techniczno-użytkową, omówię osobno (tym bardziej że temu właśnie członowi całokształtu praktyki społecznej poświęcam niniejsze uwagi); oddzielnie też zajmę się jej społeczno-subiektywnym, symbolicznym („myślowym") regulatorem w postaci kultury techniczno-użytkowej, w jej zaś zakresie – kulturą gospodarowania. Drugi człon tworzą: praktyka językowa, praktyka obyczajowa (w tym: moralna), praktyka artystyczna. Trzeci to: praktyka polityczno-prawna (władcza, rządowa, prawno-sądowa, penitencjarna itp.), praktyka naukowo-badawcza, praktyka edukacyjna, praktyka medyczna, praktyka militarna. Czwarty człon zawiera: praktykę magiczną, praktykę religijną i praktykę świecko-filozoficzną (ewentualnie „metafizyczną" – w sensie: pozareligijną).

Przyporządkowanie poszczególnych dziedzin kultury odpowiednim typom praktyki to już zabieg raczej prosty: tyle da się wyróżnić rodzajów przekonań normatywnych i dyrektywalnych, ile wskazano owych typów czynności praktycznych (i ich efektów, rodzaju właściwych im wytworów). Należy pamiętać jednak o istotnej okoliczności (skądinąd ważnej dla charakterystyki praktyki i kultury gospodarowania): oto składnik normatywny danej kultury (myślowo regulującej partycypowanie w danej praktyce), a więc przekonania aksjologiczne, wskazujące wartości (praktycznie uchwytne lub/i wartości nadrzędne, a w tym: ostateczne, światopoglądowe, subiektywnie motywujące do podejmowania działań o skutkach ponadjednostkowych), mają różny udział (zakres i stopień regulacyjnego wypływu w skali społecznej na uczestników danej praktyki) w poszczególnych jej typach.

Przykładowo tylko: w praktyce techniczno-użytkowej (gospodarczej) udział norm wskazujących wartości praktycznie uchwytne jest największy – tu bowiem szczególnie silnie działają determinacje technologiczne, funkcyjne (poniekąd formalne, „matematyczne", ilościowe), normy nakazujące realizować wartości nad-

rzędne (np. obyczajowe, w tym etniczne, solidarności mechanicznej itp.), a tym bardziej ich „zwieńczenie", jakim są wartości światopoglądowe (religijne i/lub świeckie) – ingerują regulacyjnie bardziej pośrednio i „słabiej". Pomijam społeczności regulowane przez kulturę magiczną: w nich bowiem regulacje technologiczne (metonimiczne) i symboliczne (język, obyczaj i wierzenia mityczne – łącznie: regulacje metaforyczne) tworzą synkretycznie zwarty blok dualistyczny (praktyka materialna i praktyka operowania symbolami tworzą jednorodną całość).

Także w odniesieniu do reguł (precyzujących dyrektywy odpowiedniego postępowania – z intencją realizacji wyróżnionych stanów rzeczy), łączących wartości z odpowiednimi technologiami (fizykalno-biologicznymi czy socjologicznymi/ /psychologicznymi) można poczynić analogiczne spostrzeżenie (jak w przypadku norm): udział wiedzy o procedurach technologicznych, umożliwiających osiąganie aksjologicznie wyróżnionych stanów rzeczy (pozytywnie czy negatywnie – reszta to sfera ambiwalencji), też jest różny. Przykładowo: praktyka podstawowa niemal w całości regulowana jest motywacjami jej uczestników, kierujących się wymogami efektywności technologicznej (np. przy danej formie gospodarki). Takie tu bowiem dominują zapotrzebowania obiektywne (pamiętamy: reprodukcja materialnych warunków życia zbiorowego).

Podobnie ma się sprawa z komunikacją językową; tutaj ingerują rozmaite reguły, o których większość uczestników tej praktyki nic zwykle nie może powiedzieć: zna je, ale nie wie o tym (i tylko językoznawcy potrafią trochę więcej o tych regułach rozprawiać). Trwa zresztą zastarzały spór wśród nich w kwestii, jakie jest podłoże organiczne dla takiej komunikacji, w której jej uczestnicy posługują się symbolami, każdorazowo zrelatywizowanymi do danej grupy etnicznej (nie ma bowiem języka „w ogóle", istnieje zaś zasadniczo jeden schemat budowy i funkcjonowania mózgu ludzkiego). W całej grupie praktyk przedmiotowych udział reguł jest także dominujący, zaś w przypadku medycyny i wojska – niemal wyłączny. I odpowiednio: w takich praktykach, jak: obyczajowa, artystyczna, religijna i świecko-filozoficzna, wyraźnie dominują normy (wskazujące wartości światopoglądowe).

Na zakończenie tego fragmentu mego opracowania pozwalam sobie dodać taką oto uwagę: Na gruncie zarówno funkcjonalno-genetycznej teorii społeczeństwa, jak i w obszarze społeczno-regulacyjnej koncepcji (całokształtu) dziedzin kultury najlepiej opracowane są następujące jej segmenty: język, sztuka, nauka, magia, filozofia. Jest trochę opracowań tyczących obyczajów, wychowania szkolnego i polityki. Najsłabiej przebadano w ramach tego ujęcia religię i gospodarkę. Medycynę i militaria pozostawiono całkowicie „odłogiem". Dlaczego tak się rzeczy tu mają? Odpowiedź na to pytanie pozostawiam na inną okazję.

Już tylko w formie „adnotacji" zdań kilka o innych podziałach, możliwych do odnalezienia w dyskursywnym („teoretycznym") obrazie „całości" społecznej (przedmiotowo-symbolicznej), ważnych dla przywołanej tu teorii społecznej i związanej z nią koncepcji kultury.

W zakresie diachronii (ewolucji, dziejów, historii) takich „całości" (struktur zhierarchizowanych – po rozpadzie wspólnot plemiennych i powstaniu państw) to właśnie typ gospodarki zdaje się decydować o wzajemnej konfiguracji nowych typów praktyki społecznej; po zbieractwie i łowiectwie plemiennym – zbiorowości hodowlane i rolnicze, następnie rzemieślnicze i handlowe miejskie, a „w tle" społeczności napastnicze, zbójeckie i wojskowe, w końcu zaś wielki skok do rynku i przemysłu, banków i giełd. Dzisiaj: nieokreślona formuła „postkapitalizmu", globalnych rynków (w ponad 90% finansowych: handlu papierami wartościowymi, a więc pieniądzem) i pytanie o jeden schemat ewolucyjny czy zgoda na wiele (np. siedem) typów współczesnych gospodarek rynkowych (kapitalizmów). Wybieram tu pewną oględność, ostrożność przy rozpatrywaniu powyższego problemu: nie da się już ustalić nie tylko niegdysiejszych „impulsów", które doprowadziły do rozpadu kultur magicznych, ale i wyjaśnić tego, co powodowało, iż większość (pozaśródziemnoeuropejskich) społeczeństw dopiero pod wpływem kolonizatorskiej aktywności Europy włączana była (ewentualnie) w sferę modernizacji (szereg społeczności, np. Afryki centralnej czy Ameryki przedkolumbijskiej, ulegało drastycznej degradacji). Wyraźną linię ewolucji „wstępującej" (rozwoju ekonomicznego) można tylko przypisać cywilizacji zachodniej; pokusa myślenia europocentrycznego o społeczeństwach, ich budowie, funkcjonowaniu i ewolucji, jest nadal wielka i warto mieć nad nią stale kontrolę intelektualną.

Dla społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury ma – odpowiednio do typów ustroju gospodarczego (wyjściowo – jak się rzekło) – sporą moc eksplanacyjną Weberowska koncepcja kolejnych demityzacji kultury symbolicznej (głównie: światopoglądotwórczej – w odniesieniu do religii i filozofii), metaforycznie określona przez jej twórcę jako pierwsze i drugie „odczarowanie świata" (dodaje się jeszcze trzecie – rozpoczęte w oświeceniu zachodnioeuropejskim, konsumowane zaś od dwudziestu lat w obrębie narastającej cywilizacji i kultury ponowoczesnej, postmodernistycznej).

Schemat ten jest także ostrożnie aplikowany: tylko do cywilizacji i kultury „białego człowieka"; oznacza zaś proces (z wyróżnionymi przełomami, rewolucjami kulturowymi) swoistego dostosowywania poszczególnych dziedzin kultury ponadpodstawowej, w tym zwłaszcza religii (później także filozofii), do gospodarki i zorganizowanego życia państwowego. Łączna charakterystyka tego procesu daje się wyrazić za pomocą pojęć: „sekularyzacja", „laicyzacja", „deklerykalizacja". Mają tutaj także miejsce zahamowania, odwroty czy próby ponownego „zaczarowania" świata społecznego i wchodzą tu w grę zarówno znane z praktyk politycznych XX w. działania na rzecz wprowadzania państwa światopoglądowego świeckiego, jak i przywracanie niegdysiejszych państw teokratycznych: katolickich czy islamskich (przypadek z jednej strony głównie Iranu, z drugiej zaś – Irlandii i Polski).

4. Praktyka podstawowa („materialna") i jej regulatory kulturowe („myślowe"). Związki praktyki wytwarzania, dystrybucji i konsumpcji („materialnej") z kulturą komunikacyjną (zwłaszcza obyczajową), z kulturą przedmiotową (zwłaszcza polityczno-prawną, naukowo-badawczą, militarną), ze sferą światopoglądową (zwłaszcza religią i filozofią)

Wprawdzie czwarty fragment mego szkicu sygnalizuje problematykę tytułową, centralną, niemniej widać – mam nadzieję – wystarczająco wyraźnie, iż o praktyce podstawowej (o gospodarce zwłaszcza) zostało już wiele powiedziane wcześniej, kiedy były liczne okazje po temu, ażeby ją lokalizować w ramach całościowego obrazu życia społecznego.

O żadnej z praktyk (i o regulującej jej funkcjonowanie wiedzy normatywnej oraz dyrektywalnej, o danej dziedzinie kultury) nie można powiedzieć, że może reprodukować się autonomicznie, niejako „na własną rękę". Można co najwyżej mówić o względnej niezależności: praktyki bardziej strukturalnie „oddalone" od podstawowej muszą dysponować większą autonomią, ale – w efekcie – mają mniejszy i bardziej pośredni wpływ na praktykę podstawową. Wspomniane „odczarowania świata", kolejne demityzacje (w ciągu ewolucji cywilizacji i kultury śródziemnomorskoeuropejskiej i euroamerykańskiej), polegające w istocie na zwiększaniu się dystansu społeczeństw ponadplemiennych w stosunku do kultury magicznej (gdzie – warto pamiętać – wszystkie niejako elementarne segmenty praktyki i kultury działają jednocześnie i w ścisłym powiązaniu synkretycznym), prowadzą stopniowo do uniezależniania się praktyki gospodarczej (ale czy również wszystkich składników jej myślowego zaplecza?) od światopoglądów religijnych, od polityki w standardach demokratycznych, od sztuki, ale także od nauk humanistycznych (np. socjologii, ekonomii, psychologii), od obyczaju (a więc i etyki). Im bardziej dana gospodarka jest (wolno)rynkowa, im bardziej regulatory instytucjonalne są pośrednie, separowane od doktryn (normatywnych), artykułujących interes partykularny (niekiedy tylko zbieżny z interesem ogólnym, zawsze przecież interpretowanym ideologicznie, nawet wtedy, gdy ma to postać teorii przedmiotowej gospodarki, tj. odnośnej makroekonomii) – tym bardziej ta praktyka traci (także jej potrzebną, a nawet niezbędną) waloryzację symboliczną (kulturowo-światopoglądową i naukowo-humanistyczną).

Wszelako żadna praktyka nie może funkcjonować całkowicie samodzielnie, musi ona kooperować (funkcjonalnie właśnie: uzyskując od innych praktyk niezbędne jej wytwory, zarówno w postaci towarowo-usługowej, jak i wiedzy technologicznej oraz humanistycznej, wzmacniającej wartości praktycznie uchwytne – wartościami nadrzędnymi) z innymi praktykami. Coraz bardziej „samotna" praktyka podstawowa, techniczno-użytkowa (w istocie: gospodarcza), w makroskali skazana jest jak gdyby na samoregulację; kilka doktryn makroekonomicznych nawet „wierzy" w to,

że – maksymalnie wolny, a nawet całkowicie wolny (np. w skali globalnej) – rynek (konglomerat rynków: produktów, pieniędzy, pracy, informacji) w pełni ujawni właściwe mu mechanizmy samoregulacyjne (świecka wersja wiary w istnienie i konstruktywne, a także moralnie wzniosłe, działanie „niewidzialnej ręki rynku"), korygując niebezpieczne odchylenia od normy (zrównoważona reprodukcja i rozwój), zapobiegając tym samym takim kryzysom, które mogą wręcz doprowadzić do „załamania się" całej gospodarki. W rezultacie demityzacji kultury gospodarowania (w makroskali) nie występuje jakaś jedna regulacja aksjologiczna (określona etyka i ekonomia normatywna, dawniej zwana „polityczną"). W tej właśnie skali chaotycznie współregulują (ale tylko lokalnie) rozmaite miejscowe mody, lokalne mentalności gospodarcze, swoisty splot gospodarczej wiedzy zdroworozsądkowej (technologicznej), przeświadczeń obyczajowych, religijnych i świecko-ideologicznych (a więc: etycznych). Tylko w firmach (i to raczej większych lub zajmujących się zaawansowaną technologią) czy instytucjach władzy gospodarczej, bezpośrednio czy pośrednio kooperujących z naukami przyrodniczymi, zaznacza się „silniejsza" regulacja bezpośrednia ze strony kilku dziedzin kultury, „obsługujących" skądinąd „swoje" typy praktyki (polityka, nauka, edukacja, armia).

Funkcjonalna i genetyczna (uwzględnienie wpływu tradycji lokalnych) rekonstrukcja praktyki gospodarczej wiąże się zatem wyjściowo z wyborem skali: gospodarka globalna, regionalna, lokalna, w obrębie firmy. Zawsze też uwzględniony musi być właśnie ów czynnik genetyczny – historyczny i lokalny kontekst badanej praktyki i towarzyszący jej właściwy regulator kulturowy (wiedza normatywna i dyrektywalna danego rodzaju). Gospodarka w skali ponadlokalnej, w skali politycznej, właśnie stopniowo, poprzez rynek, włącza wszystkich (przynajmniej) w sferę konsumpcji. Kondycja konsumpcyjna jednostek coraz bardziej zależy zatem od sprawności oddziaływań kooperacyjnych, a więc od motywacji prospołecznej w działaniach partycypacyjnych ludzi – a jednocześnie coraz bardziej widoczna jest partykularyzacja grup i indywidualizacja podmiotów, uwikłanych w rozmaite formy i zakresy konkurencji, bez której – jak powszechnie wiadomo – rynek „dojrzały", optymalnie „otwarty", działać nie może.

Nie ma (zapewne) nadziei na doprowadzenie kiedyś do zaistnienia jednej, jednolitej modelowo praktyki gospodarczej oraz „wymyślenie" uniwersalnej, unitarnej makroekonomii (jednej doktryny tego rodzaju; aktualnie wielu żywi to przekonanie, uznając „swoją teorię" za spełniającą wymogi takiej megamakro(global)ekonomii).

Wracając wszakże do „wydobywania" niektórych osobliwości kulturoznawczej diagnozy ramowo ujmowanej praktyki gospodarczej, zwróćmy teraz uwagę na poruszoną już wcześniej kwestię jej powiązań (praktyczno-kulturowych) z „nadbudowanymi" nad nią praktykami i kulturami (przynajmniej w odniesieniu do euroatlantyckiego ciągu ewolucyjnego gospodarki, zwłaszcza zaś w ponowoczesnym, postmodernistycznym jej, silnie skądinąd też spluralizowanym, kształcie).

Zostało już wcześniej zauważone, że zależności funkcjonalne (determinacyjne, w różnym stopniu i zakresie oraz formie zwrotne, a więc – współzależności) należy każdorazowo ustalać w ich historycznej i strukturalnej (a także: „przestrzennej", lokalnej) konfiguracji. Stąd tak ważna jest przywołana norma poznawcza, nakazująca (konsekwencja: reguła metodologiczna rozpoznawania owych konkretnych usytuowań typów praktyki i regulujących je dziedzin kultury) unikać epatowania jakiegoś jednego, ewentualnie nawet historycznie i lokalnie zaistniałego społecznego „ładu" strukturalnego, uznawanego wręcz za „normę" historycznie inwariantną – do każdej z badanych zbiorowości ludzkich. Norma ta nie ma, jak się wydaje, zastosowania w epistemologii badań matematyczno-przyrodniczych; w badaniach humanistycznych – również i w tych, które przekroczyły już czy ewentualnie zbliżają się właśnie do granicy osiągania teoretycznego poziomu rozwojowego – owa norma poznawcza (a więc wartość badawcza) zdaje się „kluczem" do uprawiania humanistyki zintegrowanej. Humanistyka tak nazwana w pełni respektuje pluralizm konceptualny („teoretyczny") w badaniach społecznych, proponuje przekształcić (chociażby) socjologię humanistyczną (nawiązującą w szczególności do koncepcji współczynnika humanistycznego w badaniach kulturoznawczych Floriana Znanieckiego) w dyscyplinę kulturoznawczą (socjologię kultury – przy maksymalnie szerokim rozumieniu „kultury", powtórzmy: jako całokształtu subiektywno-społecznych regulatorów „myślowych", normatywno-dyrektywalnych, uczestniczenia jednostek w całości praktyki społecznej, w jej kilku typach, w określonym zespole czy wyróżnionej praktyce).

W zakresie konsekwencji użycia normy epistemologicznej badań ramowych wydaje się także możliwe wyodrębnienie „mocnych" powiązań strukturalnych i funkcjonalnych, preferujących przeto rolę takiej (i tej) wiedzy normatywnej oraz dyrektywalnej, która każdorazowo musi motywować wspomnianą partycypację jednostek w całej praktyce (w różnym zakresie, stopniu i formie), a szczególnie w praktyce podstawowej (głównie gospodarczej, czyli tam, gdzie jednostka działa praktycznie i w celach użytkowych, wykraczając niejako poza „gospodarstwo domowe", poprzez wymianę, zwłaszcza rynkową, wywierając wpływ na życie innych ludzi, jednostek i społeczności). Zatem wytwory praktyki komunikacji językowej (myślenie-mówienie), praktyki obyczajowej (zwyczaje, rytuały, ceremoniały i/lub moralnie/etycznie kwalifikowane postawy/zachowania), wierzenia (zmodyfikowana magia w społeczeństwach ponadplemiennych, religia, filozofia (świecka)) muszą towarzyszyć każdej czynności, w której jednostka musi się liczyć z lokalnymi formami symbolicznymi. Musi ona respektować (w określonym zakresie, stopniu i formie) ponadjednostkowe regulacje aksjologiczne (odnośne wartości/normy i reguły, uznane lokalnie za właściwe, pożądane, nakazane czy zakazane) przy realizacji wyróżnionych w danej społeczności (wyróżnionych: pozytywnie albo negatywnie) „społecznych" stanów rzeczy. Tu właśnie najjaskrawiej (i najboleśniej) objawiają się społecznie negatywne sankcje obyczajowe, moralne i wyznaniowe. Dodajmy: językowe również, jakkolwiek w pewnych tylko

środowiskach, tych mianowicie, które silnie wiążą obyczajowość etniczną z poczuciem solidarności mechanicznej, opartej na powszechnym akceptowaniu, a nawet – respektowaniu, jednego tylko systemu wierzeń religijnych lub/i filozoficznych. Wszelako to silne powiązanie dotyczy najbardziej konsumpcyjnej sfery praktyki gospodarczej. Stąd zresztą do dzisiaj w społeczeństwach rozwiniętego kapitalizmu zachodniego instytucje wyznaniowe (zarówno religijne, jak i świeckie) starają się ingerować w regulacje prawne właśnie praktyki konsumpcji „materialnej". Uzyskiwanie odpowiedniego, a nawet jakiegokolwiek widocznego wpływu na praktykę wytwórczą/produkcyjną czy/i dystrybucyjno/handlową jest (powtórzę: w praktyce zachodniej gospodarki rynkowej) żadne lub czysto ornamentacyjne. Stąd zresztą takie układy wartości obyczajowych i etycznych, jakimi są (wszystkie w istocie) najbardziej wpływowe doktryny etyki gospodarczej: neoliberalna, katolicka, postsocjalistyczna, legitymują się mizernymi osiągnięciami aplikacyjnymi wobec tych pierwszych członów praktyki podstawowej: produkcji i wymiany. Również jednak i sfera praktyki konsumpcyjnej („materialnej") na naszych oczach „odsuwa" od siebie wysiłki regulacyjne, bazujące na „wartościach" (obyczajowych, religijnych, ideologicznych).

Szczególne problemy pojawiają się jednak przy badaniu regulacyjnych oddziaływań praktyki polityczno-prawnej, naukowej i militarnej (niejako w „dryfie" mieszczą się: sztuka, edukacja, medycyna). Wyżej wspomniane dziedziny kultury mogą „pozytywnie" (dowaloryzowując odpowiednio wszystkie człony praktyki podstawowej) wpływać na jej reprodukcję i rozwój; mogą też negatywnie, ale już tylko – jak się rzekło – na konsumpcję „materialną". Natomiast praktyka polityczno-prawna, w świetle doświadczeń z totalitaryzmami XX w. (a historycznie: profeudalnymi poczynaniami wielkich instytucji wyznaniowych chociażby), podejrzewana jest na gruncie wielu orientacji społecznych o raczej destruktywny wpływ na gospodarkę (wolnorynkową).

Tu trwają właśnie zawikłane spory, ścierają się racje, analizuje się rozmaite doświadczenia w zakresie interwencjonizmu publicznego/państwowego w gospodarkę, zwłaszcza zaś w sferę dystrybucji (a raczej: redystrybucji). Również rezygnacja z kategorii „politycznej" ekonomii (a więc: ekonomii normatywnej danego rodzaju, odnoszonej do konkretnej formacji historycznej, zwłaszcza feudalnej, kapitalistycznej, realsocjalistycznej), a zatem wytworu humanistyki ekonomicznej i zarządczej/organizacyjnej (sfera praktyki i kultury naukowej), stanowi informację o tendencji do ograniczania się w aplikacjach makroekonomicznych do realnych gospodarek – tylko do wybranych doktryn prorynkowych (tych neoliberalnych, które wyróżniają rynek finansowy jako główny i określający człon rynkowej gospodarki, z marginalizacją ekonomii wytwarzania, wymiany produktów – towarów i usług, rynku pracy; rynek kultury masowej i rynek informacji całkowicie niemal uniezależniły się od akademickiej refleksji makroekonomicznej). Postsocjaliści właśnie poszukują dla siebie jakiegoś modelu interpretacyjnego, na bazie któ-

rego nie tyle mogliby diagnozować, ile prognozować, a zwłaszcza projektować nieodległe społeczeństwo postopiekuńcze (nadal jednak efektywne ekonomicznie). Rzecznicy katolickiej doktryny społecznej próbują (przynajmniej niektórzy) nawiązywać do ordoliberalizmu, w nim jedynie bowiem udało się w jakimś zakresie zaaplikować gospodarczo „wartości chrześcijańskie".

Zarówno społeczna teoria przedmiotowa, jak i przyjmowana tutaj przeze mnie koncepcja kultury od samego początku unikają diagnozowania oraz projektowania zarówno przyszłego stanu „całej" cywilizacji ludzkiej, tworzących ją (dużych i małych) zbiorowości, jak i stanu kultury (w jej różnych konfiguracjach dziedzin, segmentach i wariantach historyczno-lokalnych). Dzieje się tak dlatego, że minimalizują one wszelkie waloryzacje (w tym: polityczne, poznawcze, teologiczne czy/i filozoficzne), dążąc do wyjaśnienia tej zwłaszcza okoliczności, iż określone wartości społeczne (wyróżnione ponadindywidualnie w danej społeczności – pozytywnie i negatywnie – stany rzeczy) zostają rozpoznane, są artykułowane, umożliwiając realizację odnośnych zapotrzebowań ponadjednostkowych (zarówno „dobra wspólnego", jak i dobra partykularnego, grupowego – w układzie antagonistycznym, jakim jest każde społeczeństwo ponadplemienne). Praktykę społeczną oraz właściwy jej układ dziedzin kultury traktuje się tutaj jako system, strukturę funkcjonalno-genetyczną, konglomerat dynamicznie przekształcających się fragmentów (w różnym stopniu, zakresie, formie). Jest to swoisty „układ kroczący", który „przebudowuje się" w miarę podejmowania kolejnych, pojawiających się w zasięgu jego potrzeb i możliwości, problemów reprodukcyjnych i rozwojowych. Tutaj jest tak jak z pogodą: prognozy są krótkoterminowe, oparte na analogiach – rozpoznawalnych okoliczności zewnętrznych i stanach wewnętrznych takiej struktury. Tym bardziej nie wchodzi w grę projektowanie „pogody", tj. przyszłego kształtu praktyk i ich subiektywno-społecznych regulatorów, a więc – układu dziedzin kultury.

Jeszcze uwaga o kulturowej regulacji wyróżnionej tutaj praktyki podstawowej, a raczej jej centralnego obszaru: gospodarki. Spór o zakres i zasięg, formy i odmiany aksjologicznej stymulacji (regulacji kulturowo-symbolicznej poprzez dowaloryzowywanie praktyki wytwarzania, dystrybucji i konsumpcji „materialnej", ale także – to już istotny rys gospodarki globalnej, postmodernistycznej – konsumpcji dóbr „duchowych") gospodarki zaznacza się między skrajnymi wersjami ekonomizmu i platonizmu. Pierwszy zakłada pełną samowystarczalność regulacyjną (a więc i zbędność oddziaływania wartości światopoglądowych w gospodarce; co najwyżej zauważa się negatywny wpływ norm obyczajowych, etycznych, religijnych i/czy filozoficznych na tę praktykę i jej poszczególne człony) gospodarki. Uważa również, iż jedyny opis i stymulacja (pod warunkiem adekwatności teorii do realnej gospodarki) praktyki podstawowej dochodzi do głosu w postaci uniwersalnej teorii makroekonomicznej, teorii „normalnej" gospodarki, jaką jest wyłącznie kapitalizm północnoamerykański (zwany „giełdowym"), którego najlepszą skądinąd artykulacją jest monetaryzm. Drugi przyjmuje

de facto Kartezjański paralelizm wyrozumowanej (najlepiej opierając się na formalizmach matematyczno-logicznych), a więc uniwersalnie racjonalnej gospodarki „modelowej", którą należy tylko „wcielić" w rzeczywistość, co do której także zakłada się, że jest terenem spontanicznie racjonalnych, technologicznych uwarunkowań. Idzie więc tylko o to, ażeby oba systemy: myślowy i realny, pozamyślowy – zdążały do symetrii, były niejako kompatybilne.

Sygnalizowane w mym szkicu ujęcie kulturowe (funkcjonalno-genetyczne i społeczno-regulacyjne) w odniesieniu do gospodarki nie mieści się w powyższej opozycji. Kultura, jej dziedziny, jest (są) integralnym składnikiem całokształtu życia społecznego: żadna praktyka, w tym także podstawowa, nie może funkcjonować bez wsparcia ze strony innych praktyk, właściwych im wytworów, a w tym w szczególności przekonań normatywnych i dyrektywalnych. „Czyste" prawidłowości technologiczne (czysta wiedza jakkolwiek rozumianej makroekonomii), „same", bez udziału podmiotów, zdążających do realizacji wartości nadrzędnych (za pomocą społecznie uznawanych środków – technicznych i socjotechnicznych chociażby), nie mają „mocy sprawczej" (nie działają niezależnie od niezbędnej świadomości: akceptacji i respektowania ich przez uczestników owego życia zbiorowego). W świetle kulturoznawczego ujmowania praktyki społecznej zjawiska gospodarcze nie mogą już być, jak chcą tego zwłaszcza zwolennicy ekonomizmu (amerykańskiego globalizmu makroekonomicznego), pojmowane pozakulturowo, „przyrodniczo" czy „ekonometrycznie", „modelowo", „cybernetycznie", „komputerowo" itp. Odpowiednia „kulturalizacja" czy humanizacja nauk ekonomicznych i zarządczo-organizacyjnych, co wyraża się także w haśle powoływania „uniwersytetów ekonomicznych", to – jak się zdaje – wyrazisty sygnał intelektualny, ukazywanie rysującej się coraz wyraźniej potrzeby przebudowy (dekonstrukcji) myślenia ekonomistów o gospodarce jako integralnej części „większej całości", całokształtu praktyki społecznej i regulujących je „myślowo" dziedzin kultury.

Wybrane teksty

Wszelkie teksty, których zawartość wiąże się bezpośrednio czy (bardziej lub mniej) pośrednio z rozważaną kwestią szczegółową – na zasadzie oczywistości spostrzeżenia postmodernistów, iż wszelkie teksty, stanowiąc artykulacje językowe wyróżnionych stanów rzeczy (dziedzin przedmiotowych), charakteryzuje „pankontekstualizm" – z mego (autorskiego, zakładającego jedną z wielu istniejących, nie mówiąc nawet o potencjalnych, koncepcji społeczeństwa i jego kultury) punktu widzenia mogę (chociażby) podzielić według kryterium stopnia powiązań merytorycznych. Znaczyć to może w szczególności, iż z pewnymi takimi tekstami identyfikuję się w dużym stopniu (z ich całą zawartością ustaleń przedmiotowych i wartościowań epistemologicznych czy z wyróżnionymi fragmentami), inne zawierają interesujące dla wyróżnionej kwestii spostrzeżenia i opisy zjawisk

społecznych (wraz z towarzyszącymi im wartościowaniami), a jeszcze inne mogą inspirować, także na mocy wywoływania sprzeciwu, do formułowania kolejnych przypuszczeń kulturoznawczych. Zdaje się zatem być tak, jak z odnoszeniem się (opiniodawczym) do tekstów „naukowych", tj. dyskursów „produkowanych" w kręgu instytucji akademickich: jedne rozpatruje się, szukając w nich przynajmniej wewnętrznej spójności i konsekwencji narracyjnej, drugie z troską, czy autor przyjmuje jakąś koncepcję, na gruncie której czyni (zwykle *implicite*, „milcząco") założenia poznawcze i stosuje się do nich (unikając chaosu myślowego, eklektyzmu), trzecie wreszcie z poczuciem solidaryzmu doktrynalnego, epistemologicznego i metodologicznego z wywodami rozpoznawanymi w danym opracowaniu.

Z wyłożonego wyżej pokrótce „podejścia" bibliograficznego zdaje się wynikać, iż nie wystarczy po prostu, w jakimkolwiek porządku, wskazać teksty tak czy owak wyróżnione; przyjmuje się zresztą w literaturze humanistycznej zwyczaj charakteryzowania całych grup pozycji literaturowych dotyczących tematu opracowania (także i artykułowego). Najczęściej grupuje się pozycje powiązane z kolejnymi fragmentami opracowania; jak widać – po deklaracji co do kryterium podziału – wydzielam trzy grupy: (1) wybraną literaturę, wygenerowaną w poznańskim środowisku kulturoznawczym, (2) pozycje dające się zaliczyć do globalistyki (odnoszące się do wszelkich problemów cywilizacyjnych i kulturowych współczesności), (3) pozostałe, sygnalizujące głównie rozmaite zjawiska socjoekonomiczne.

„Poznańskie" koncepcje społeczno-filozoficzne i kulturoznawcze

Ograniczę się do kilku tylko tytułów, jest ich bowiem – drukowanych po 1973 r., przy zachowaniu zasadniczej spójności stanowiska i jego wybranych rozwinięć – kilkaset. Natomiast wymienię autorów respektujących współczynnik teoretyczno-metodologiczny (czy, jak się przyjęło dzięki Kuhnowi w dosyć zbliżonym znaczeniu nazywać, paradygmat badawczy) badań kulturoznawczych, zakładających funkcjonalno-genetyczną teorię społeczeństwa i społeczno-regulacyjną koncepcję kultury: Jerzy Kmita (twórca tych ujęć), Anna Pałubicka, Anna Zeidler-Janiszewska, Michał Buchowski, Krystyna Zamiara, Jan Grad, Barbara Kotowa, Marek Kwiek, Roman Kubicki, Wojciech Burszta (siebie też pozwalam zaliczyć do najbardziej peryferyjnego kręgu rzeczników tej „szkoły" – wraz z Barbarą Pogonowską i Haliną Zboroń, z zatrudniającej nas Akademii Ekonomicznej w Poznaniu). A oto kilka tytułów autorstwa J. Kmity: *O kulturze symbolicznej* (Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1982), *Kultura i poznanie* (PWN, Warszawa 1985), (wraz z G. Banaszakiem) *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury* (Instytut Kultury, Warszawa 1991; wyd. drugie rozszerzone, Instytut Kultury, Warszawa 1994).

Globalistyczne ujęcia cywilizacji i kultury

Narasta potok opracowań – entuzjastów tej metatransformacji, jej zdecydowanych przeciwników i „obiektywistów", usiłujących zorientować się, ile w tej nowej dyscyplinie socjokulturowej marketingu, lansowania nowej mody intelektualnej, ile zaś trafnych spo-

strzeżeń i przewidywań. Wymienię tylko kilka tytułów: K. Krzysztofek, *Cywilizacja: dwie optyki* (Instytut Kultury, Warszawa 1991); *Kulturowy wymiar przemian społecznych* (red. A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarlowska, IFiS PAN, Warszawa 1993); *Nasze światowe podwórko. Raport komisji do spraw światowego kierowania* (tł. G. Górska, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1996); Ch. Handy, *Wiek paradoksu. W poszukiwaniu sensu przyszłości* (tł. L. Jesień, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 1996); *Rozmyślania o cywilizacji* (red. J. Baradziej i J. Gočkowski, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1997); S.P. Huntingon, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* (Warszawskie Wyd. Literackie MUZA SA, Warszawa 1997); M. Hirszowicz, *Spory o przyszłość. Klasa. Polityka. Jednostka* (Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1998); *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji* (Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1999); W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*, wstęp Z. Bauman (Wyd. Sic! Warszawa 1999); *Koniec tysiąclecia. O czasie i drogach nowożytności. Rozmowy w Castel Gandolfo* (Znak, Kraków 1999); H.-P. Martin, H. Schumann, *Pułapki globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt* (tł. M. Zybura, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1999); G. Soros, *Kryzys światowego kapitalizmu. Zagrożenie dla społeczeństwa otwartego* (Warszawskie Wyd. Literackie MUZA SA, Warszawa 1999); Ch. Jenks, *Kultura* (tł. W.J. Burszta, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1999).

Makroekonomia normatywna, metodologia badań socjoekonomicznych

Rezygnacja z klasycznej kategorii „ekonomii politycznej" danej epoki czy ustroju, przesądzenie, iż „normalną" gospodarką jest wyłącznie rynkowa (tj. kapitalistyczna – bez rozróżniania jej odmian aktualnych), zaś jej teoretycznym opisem i racjonalizującym wybory w grze rynkowej uczestników jest makro- czy mikroekonomia, doprowadziło do kolejnego wahnięcia mody na intelektualne uprawomocnienie jakiejkolwiek praktyki gospodarowania w skali globalnej. Negliżowany jest przeto pluralizm normatywny, jaki nadal występuje w obszarze akademickich dyscyplin ekonomicznych. Trwa więc nadal spór o „właściwą" epistemologię i metodologię badań socjoekonomicznych: M. Blaug, *Metodologia ekonomii* (tł. B. Czarny, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995); J. Wiśniewski, *Polimorfizm zasady racjonalnego gospodarowania. Teoretyczne studium komparatywne* (Wyd. UMK, Toruń 1996); Th. Mayer, *Prawda kontra precyzja w ekonomii* (Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1996); S. Stachak, *Wstęp do metodologii nauk ekonomicznych* (Książka i Wiedza, Warszawa 1997); *Teorie społeczne a możliwości praktyczne* (red. R. Cichocki, Wyd. „Media-G.T.", Poznań 1997); A. Manterys, *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych* (Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1997); A. Chmielecki, *Rzeczy i wartości. Humanistyczne podstawy edukacji ekonomicznej* (Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1999).

Drugą grupę pozycji stanowią (liczne) opracowania tyczące odmian kapitalizmu, a więc ekonomii normatywnej/politycznej tej ramowo wyróżnionej formacji. Wybieram teksty, do których „zaglądałem", nie wszczynając jakiejkolwiek polemiki z ideami, jakie w nich (w obfitości) można znaleźć: *Polacy wobec ładu postmodernistycznego. Społeczeństwo polskie i jego instytucje w 1992 r.* (red. M. Ziółkowski, ISP PAN, Warszawa 1993); R. Legutko, *Spory o kapitalizm* (Wyd. Znak, Kraków 1994); J. Wilkin, *Jaki kapitalizm, jaka Polska?*

(Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995); P.L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności* (tł. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995); *Etyczny wymiar przekształceń gospodarczych w Polsce* (red. A. Węgrzecki, Wyd. Akademii Ekonomicznej w Krakowie, 1996); *Siedem kultur kapitalizmu* (tł. D. Gostyńska, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 1998); P.F. Drucker, *Społeczeństwo pokapitalistyczne* (tł. G. Kranas, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1999); L.C. Thurow, *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra* (tł. L. Czyżewski, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1999).

SOCIAL-REGULATORY CONCEPT OF THE ECONOMIC CULTURE
Outline of problem

Summary

The article develops one of the trends in the social-regulatory (previously referred to as "social-pragmatic") concept of culture, known in the humanistic circle of Poznań from 1973 (in the circles inspired by Jerzy Kmita) founded on the sociological theory (social theory) named by its author (J. Kmita) "functional-genetic theory". I reoriented myself to both approaches: the functional-genetic theory of society and the social-regulatory (social-pragmatic) concept of culture in 1977. This concept of culture and social theory was outlined by their author in 1973; in the same year the two approaches to those problems were separated: Kmita's cultural historic approach and Leszek Nowak's idealisation-functional approach. Since then all my works, and these are mainly textbooks in philosophy and its history, in epistemology and methodology of humanities, in social and economic philosophy, in business ethics, are placed in the paradigm of this orientation (applied here mainly in order to reflect secular philosophical and religious formation of the outlook on life, philosophy of science, philosophy of politics, economic philosophy – as a fragment of the philosophy of technical-applied culture as well as philosophy of the culture of moral standards – including particularly its moral/ethical element.