

ANNA PAŁUBICKA
(Poznań)

O TRZECH HISTORYCZNYCH ODMIANACH WALORYZACJI ŚWIATOPOGLĄDOWEJ

1. TRZY TYPY KULTUROWYCH STRUKTUR HUMANISTYCZNYCH

W niniejszym szkicu pragnę wyodrębnić oraz zlokalizować historycznie trzy różne sposoby łączenia się wartościujących przekonań światopoglądowych z uregulowanymi kulturowo działaniami realizującymi wartości bezpośrednio-praktyczne. Chodzi tu o takie związki łączące kulturową działalność praktyczną z przekonaniem światopoglądowym, które zarazem społecznie są akceptowane i przyporządkowują zamierzonym efektom (celom) owej działalności status aksjologiczno-swiatopoglądowy; sytuację tego rodzaju wyrażać będę za pomocą stwierdzenia, że odnośne, normatywne przekonania światopoglądowe czy wartości (wyznaczone przez owe przekonania) waloryzują cele działań praktycznych, pośrednio zaś waloryzują same te działania.

Trzeba podkreślić, że tak pojęta waloryzacja światopoglądowa różni się nieco od zjawiska określanego tym mianem w poznawczym środowisku kulturoznawczym¹. Mianowicie pojęcie, którym posługuję się tutaj, posiada zakres szerszy: nie przesądzam, że cele działań praktycznych uzyskują status aksjologiczno-swiatopoglądowy wyłącznie poprzez myślowe podporządkowanie ich — jako środków — wartościom światopoglądowym. Jak to za chwilę

¹ J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa 1976, s. 195 - 196.

okaże się, dopuszczam także inne rodzaje czy sposoby waloryzacji światopoglądowej.

Zgodnie natomiast z dotychczasowymi ustaleniami poznańskiego środowiska kulturoznawczego przyjmuję, że światopoglądowa waloryzacja, czyli — w ujęciu niniejszym — światopoglądowa aksjologizacja działań praktycznych, jest najbardziej podstawową funkcją światopoglądu², a zatem — jest główną determinantą funkcjonalną społecznej akceptacji systemów światopoglądowych oraz — ogólnie — praktyki światopoglądotwórczej. Ponieważ funkcja ta jest niezmienna historycznie w tym sensie, że pełniona jest niezależnie od tego, jak zmieniają się sposoby jej pełnienia, przeto można ją uznać za cechę definiującą światopogląd i światopoglądotwórczą sferę kultury.

Każda z odmian waloryzacji światopoglądowej jest nie tylko funkcjonalną determinantą światopoglądu społecznie akceptowanego, ale i sama uwarunkowana jest funkcjonalnie określonym typem sposobu produkcji, funkcjonuje względem niego w kontekście odpowiednio zorganizowanej kulturowo praktyki. Odpowiednio zorganizowana kulturowo praktyka, w której dominuje ta czy inna odmiana waloryzacji światopoglądowej, charakteryzuje się zawsze właściwą sobie strukturą systemu normatywno-dyrektywalnych przekonań kulturowych. Mówić więc można, iż każda odmiana waloryzacji światopoglądowej, a dalej — typ jej funkcjonowania determinują właściwą owej odmianie waloryzacji strukturę systemu przekonań kulturowych. Interesować ona mnie będzie w takiej mierze, w jakiej wyraża się w strukturze humanistycznej działań złożonych.

Z pozostałych elementów zakładanej tu przeze mnie teorii kultury wykorzystuję przede wszystkim ustalenia następujące: (1) normatywne przekonania kulturowe wskazują dwa rodzaje wartości do realizacji: bezpośrednio-praktyczne, uchwytnie praktycznie w terminach potocznego doświadczenia oraz wartości światopoglądowe, na ogół ponadpraktyczne (nieuchwytnie praktycznie); (2) kultura jako rzeczywistość myślowa reguluje subiek-

² J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982, s. 119-125.

tywnie za pośrednictwem przekonań dyrektywalnych dwa różne sposoby realizacji wartości kulturowych — odpowiadają im dwa rodzaje czynności kulturowych: nie nastawione na interpretację, utożsamiane z techniczno-użytkowymi oraz czynności symboliczno-kulturowe, nastawione na interpretację. Związek pomiędzy czynnością symboliczno-kulturową a jej sensem, wartością przezeń realizowaną, jest związkiem przekonaniowym, urzeczywistnia się więc wtedy, kiedy podmiot tej czynności i jej interpretator akceptują te same przekonania kulturowe³. Na dalsze składniki przywoływanej tu teorii kultury zwracać będę uwagę stopniowo, w miarę potrzeb wywodu.

Ogół czynności kulturowych podzielić można na proste i złożone. Każda czynność prosta prowadzi — z uwagi na wchodzący w grę kontekst przekonań kulturowych — do realizacji jednego tylko sensu: naczelnego. Nie realizuje przy tym żadnych sensów pomocniczych (instrumentalnie podporządkowanych naczelnemu). Natomiast sensowi naczelnemu kulturowej czynności złożonej — instrumentalnie podporządkowane są realizowane wraz z nim sensory czynności prostszych. Sensy czynności kulturowych wyznaczają — wraz z odnośną wiedzą dyrektywalną — odpowiednie struktury humanistyczne: uporządkowane z punktu widzenia świadomości kulturowej „obrazy” podejmowanych czynności złożonych. Posiadają one — rzecz jasna — charakter społeczno-subiektywny (myślowy), stanowią wyobrażeniowo-przedmiotowy równoważnik kontekstu subiektywnego podejmowanych czynności⁴.

Jeśli zakres pojęcia kultury obejmować będzie zarówno kulturę techniczno-użytkową, jak i kulturę symboliczną, to rzeczonne struktury humanistyczne mogą być wyznaczone: (1) wyłącznie przez przekonania techniczno-użytkowe, bądź (2) wyłącznie przez przekonania symboliczno-kulturowe, w tym (2a) komunikacyjne (orientujące na sens światopoglądowy), wreszcie mogą

³ Tamże, s. 77 - 90.

⁴ A. Pałubicka, *Orientacje epistemologiczne a rozwój nauki*, Warszawa—Poznań 1977, s. 15 -17.

być one wyznaczone (3) w sposób niejako „mieszany”: przez przekonania techniczno-użytkowe oraz symboliczno-kulturowe łącznie.

Pragnę tu zwrócić uwagę na trzy szczególne odmiany struktur typu (3), bowiem — jak będę starała się to pokazać — reprezentują one swą budową trzy różne, dominujące w różnych epokach historycznych, typy waloryzacji światopoglądowej.

I. Każda z podstruktur, zorganizowana wokół określonego sensu pomocniczego czy wokół sensu naczelnego, który posiada zawsze charakter światopoglądowy, jest — z uwagi na owe sensy — albo techniczno-użytkowa, albo symboliczno-komunikacyjna, albo światopoglądowa.

II. Każda z podstruktur, zorganizowana wokół określonego sensu pomocniczego czy wokół sensu naczelnego, który posiada zawsze charakter światopoglądowy, jest — z uwagi na owe sensy — albo komunikacyjno-techniczno-użytkowa (odnośne sensy posiadają charakter dwoiśty), albo światopoglądowa.

III. Każda z podstruktur realizuje sens (bądź to pomocniczy, bądź to naczelny) o charakterze zarazem: techniczno-użytkowym, symboliczno-komunikacyjnym i światopoglądowym.

Podczas gdy w przypadku struktury humanistycznej typu I poszczególne sensy i związki podporządkowania instrumentalnego odpowiadają normatywnym i dyrektywalnym przekonaniom kulturowym, należącym (odpowiednio) do trzech różnych sfer kultury, struktury humanistyczne typu II oraz III posiadają pod tym względem charakter odmienny. W przypadku struktury typu II sensy: komunikacyjny i techniczno-użytkowy zawsze występują łącznie, zaś w przypadku struktury typu III występują zawsze łącznie sensy: techniczno-użytkowy, komunikacyjny i światopoglądowy. Nie jest tak przy tym, że każda czynność kulturowa stanowiąca strukturę typu II lub typu III może być interpretowana alternatywnie: przez oddzielne odwołanie się do jednego z dwu lub trzech sensów; każda taka czynność kulturowa posiada (jednocześnie odnośne dwa lub trzy sensy. Inaczej mówiąc, każde wchodzące tu w grę przekonanie normatywne ustala wartość reprezentującą jednocześnie dwa lub trzy wyróżnione

przez nas wyżej rodzaje wartości, zaś każde przekonanie dyrektywne wskazuje zawsze sposób realizacji jakiejś wartości o tego rodzaju podwójnym czy potrójnym charakterze. Dla celów analitycznych możemy ujmować poszczególne przekonania kulturowe jako dwu- lub trójczłonowe koniunkcje różnych przekonań. Będzie to jednak rezultat analitycznej abstrakcji — dokonywanej z punktu widzenia uczestnika kultury — obejmującej trzy odrębne, wskazane powyżej przez nas sfery.

Cechą wspólną naszych trzech struktur humanistycznych — czynności kulturowych jest występowanie w kontekście subiektywnym tych czynności, *explicite* bądź *implicite* — normatywnych i dyrektywalnych przekonań światopoglądowych, które — zgodnie ze zgłoszoną przed chwilą zapowiedzią — funkcjonują waloryzująco względem realizowanych wartości bezpośrednio-praktycznych: techniczno-użytkowych, komunikacyjnych, bądź jednych i drugich zarazem. Tak więc mamy tu do czynienia z trzema różnymi sposobami waloryzacji wartości bezpośrednio-praktycznych.

Struktura humanistyczna typu III reprezentuje waloryzację światopoglądową, którą określać będziemy w dalszym ciągu rozważań jako waloryzację magiczną, samą zaś czynność-strukturę tego typu — jako czynność funkcjonującą magicznie. Czynność kulturowa zwałoryzowana magicznie realizuje wartość, która jednocześnie jest techniczno-użytkowa, komunikacyjna oraz ponadpraktyczna, światopoglądowa. Wartością światopoglądową staje się ona jak gdyby poprzez określony sposób swej realizacji jako wartości techniczno-użytkowej. Ta ostatnia więc aksjologizuje się, waloryzuje się światopoglądowo, dlatego, że dzięki odpowiedniemu sposobowi swego osiągania staje się zarazem wartością światopoglądową. Tego rodzaju zwałoryzowanie czynności techniczno-użytkowej czyni z niej zarazem czynność komunikacyjną, dokładniej: obyczajowo-komunikacyjną; jest ona bowiem dzięki temu równoczesną manifestacją akceptacji wartości światopoglądowej, co właśnie określa czynności z zakresu komunikacji obyczajowej.

Zauważmy, iż właśnie wykonywanie czynności funkcjonują-

cych magicznie czyni „sztuczną” abstrakcją podział wartości kulturowych na techniczno-użytkowe, symboliczno-komunikacyjne oraz światopoglądowe. W systemie kulturowym, w którym dominuje waloryzacja magiczna, występuje faktycznie tylko jeden rodzaj kulturowych przekonań normatywnych; są to normatywne przekonania techniczno-użytkowe i symboliczno-swiatopoglądowe zarazem. Wartości światopoglądowe nie egzystują w świadomości społecznej i nie funkcjonują autonomicznie względem wartości bezpośrednio-praktycznych: techniczno-użytkowych czy komunikacyjnych. Przekonania światopoglądowe waloryzujące magicznie nie tworzą odrębnego systemu dającego systematyzować się dedukcyjnie, lecz jedynie można abstrahować je z realizowanych wartości bezpośrednio-praktycznych, wokół których chaotycznie koncentrują się. Funkcjonują one czysto praktycznie, bezpośrednio motywując subiektywnie praktyczną działalność człowieka.

Struktura humanistyczna typu II reprezentuje waloryzację światopoglądową, którą nazywać będziemy — religijną, zaś czynność kulturową, religijnie zwaloryzowaną nazywać będziemy — czynnością funkcjonującą religijnie. Przypomnijmy, iż mowa tu o czynnościach złożonych, w których wartości światopoglądowej podporządkowane są instrumentalnie wartości techniczno-użytkowe będące zarazem komunikacyjnymi.

W systemie kulturowym, w którym dominuje waloryzacja religijna wyodrębniają się dwie sfery kultury: światopoglądotwórcza i bezpośrednio-praktyczna. Światopoglądotwórcza sfera kultury wytwarza społecznie akceptowane — w odpowiednich warunkach — systemy przekonań dające się porządkować dedukcyjnie: teologicznie wyartykułowane doktryny religijne. Natomiast bezpośrednio-praktyczna sfera kultury nadal uporządkowana jest praktycznie; jej część dyrektywalna dzieli się na zespoły grupujące się wokół wartości, które konstytuują normatywne przekonania o charakterze techniczno-użytkowym i komunikacyjnym zarazem. Stąd odnośne przekonania dyrektywne funkcjonują jednocześnie w sposób techniczno-użytkowy i komunikacyjny. Wykonywanie czynności techniczno-użytkowych jest

zarazem manifestowaniem akceptacji ich sensu światopoglądowego. Komunikacja kulturowa oczywiście istnieje, ale regulowana jest przez ten sam system społecznie akceptowanych przekonań, który reguluje równoległe sposób realizacji wartości techniczno-użytkowych. Nawet czynności komunikowania językowego są zarazem czynnościami techniczno-użytkowymi: akty komunikowania językowego są — z punktu widzenia aktualnego kontekstu kulturowego — czynnościami wiodącymi do efektów polegających na wykonywaniu przez adresatów owych aktów odpowiednich działań. Ów kontekst kulturowy traktuje czynności wygłaszania wypowiedzi językowych jako zarazem czynności techniczno-użytkowe, a więc jako sygnały w rozumieniu współczesnej cybernetyki. Innymi słowy, sensy komunikacyjne nie ukonstytuowały się jeszcze jako odrębne wartości podlegające odrębnej waloryzacji światopoglądowej, ani — tym bardziej — jako specyficzne wartości światopoglądowe, co charakterystyczne jest dla dziś formującej się fazy kultury nowożytno-europejskiej.

Natomiast wyodrębniły się i zautonomizowały religijne wartości światopoglądowe podporządkowujące sobie działalność praktyczną: komunikacyjno-techniczno-użytkową. Związki instrumentalnego podporządkowania odpowiadają bądź dyrektywom techniczno-użytkowym zarazem kulturowo-interpretacyjnym, bądź też są związkami „czysto” waloryzacyjnymi. To co w tradycji filozofii humanistyki znane jest jako Rickertowska zasada „odniesienia do wartości”⁵, staje się aktualne dopiero w przypadku waloryzacji religijnej.

Odrębna waloryzacja światopoglądowa komunikacji kulturowej znajduje swój wyraz w strukturze humanistycznej typu I. Występować ona może w takim tylko układzie dziedzin kultury, w którym wyraźnie wyodrębniona jest — po pierwsze — światopoglądotwórcza sfera kultury oraz — po drugie — jej sfera symboliczno-komunikacyjna. Odpowiadający rozważanemu typowi struktury humanistycznej rodzaj waloryzacji światopoglądowej

⁵ A. Pałubicka, *Historyczne nauki o kulturze w ujęciu H. Rickerta*, „*Studia Metodologiczne*” 1979, nr 18, s. 85 - 114.

określać będziemy jako waloryzację nowożytną. Ewoluuje ona historycznie w taki sposób, że kultura techniczno-użytkowa autonomizuje się w coraz wyższym stopniu: w coraz niższym stopniu jej wartości podporządkowane są ponadpraktycznym wartościom światopoglądowym; wartości praktyczne same mogą nawet przybierać status światopoglądowy. Równolegle — wartości komunikacyjne (obyczajowe, a zwłaszcza artystyczne) intensywnie aksjologizują się światopoglądowo w trybie ponadpraktycznym, stopniowo przy tym narasta tu rola światopoglądu świeckiego. W szczególności, jak już wspomniano, świecką, ponadpraktyczną wartością światopoglądową staje się ostatnio sam przez się kontakt komunikacyjny — tzw. „rozumienie” (czy „porozumienie”)⁶.

2. LOKALIZACJA HISTORYCZNA POSZCZEGÓLNYCH ODMIAN WALORYZACJI ŚWIATOPOGŁĄDOWEJ

Pragnęłabym obecnie zarysować z grubsza pewną hipotetyczną możliwość lokalizacji historycznej wyodrębnionych powyżej trzech odmian waloryzacji światopoglądowej; z góry jednak zastrzegam się, iż: (a) poniższe hipotetyczne sugestie nie zakładają bynajmniej, że między okresem występowania waloryzacji magicznej oraz okresem ukonstytuowania się waloryzacji nowożytnej mamy do czynienia wyłącznie z waloryzacją określoną tu jako religijną, (b) wszystkie trzy interesujące nas odmiany waloryzacji oraz ewentualne inne należy traktować jako dominujące w pewnych krótkich przedziałach czasowych, po których następuje znacznie dłuższy okres „płynnego przechodzenia” w odpowiednią odmianę kolejną.

Normatywno-dyrektywalny system przekonań kulturowych, z uwagi na który skutecznia się magiczny sposób waloryzacji, nazywać będziemy tu — w skrócie — magią. Magia — jak sądzę — jest jedyną formą świadomości społecznej, tzw. wspólnoty pierwotnej — przypuszczalnie aż do momentu ukształtowania

⁶ J. Habermas, *Idea teorii poznania jako teorii społeczeństwa*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Warszawa 1978, s. 172-195.

się instytucji czarownika, czyli do czasu pojawienia się w interesującej tu nas formacji specyficznego podziału pracy; stanowi go, mówiąc obrazowo, „oddelegowanie” grupy osób do zbierania, porządkowania, wdrażania i nadzorowania tego wdrażania — czysto magicznych, światopoglądowych treści jednolitej pierwotnie magii. Rozpoczyna się więc proces, który w dalekiej przyszłości doprowadzi do ukonstytuowania się w pełni wykryształizowanej waloryzacji religijnej, do wyodrębnienia się względnie autonomicznej, światopoglądowej sfery kultury symbolicznej. Proces ten uważać można za kumulujący się rezultat występowania narastającego zapotrzebowania na coraz to dobitniejszą waloryzację światopoglądową bezpośrednio-praktycznej działalności ludzkiej. Pierwotna waloryzacja, właściwa magii w przyjętym tu znaczeniu, przestaje wystarczać, w następstwie czego pojawia się wysoce prestiżowy urząd czarownika oraz postępuje powolna „dysocjacja” magii, wyodrębniająca z niej stopniowo treści światopoglądowe, „czysto” magiczne, aż do momentu jakościowego przekształcenia się ich w systematyzowalny dedukcyjnie zespół wierzeń religijnych, nie koncentrujących się już chaotycznie wokół poszczególnych sytuacji praktycznych. Dopiero wówczas staje się możliwa waloryzacja religijna. Poza wspólnotą pierwotną waloryzacja magiczna pojawia się także i w następnych formacjach; nie zajmuje już jednak pozycji dominującej w kontekście równoległych systemów kulturowych.

Przedmiotem waloryzacji magicznej — jak wskazywałam — stają się czynności charakteryzujące się zawsze m. in. aspektem produkcyjno-konsumpcyjnym; te wszystkie, które w najwcześniejszym etapie rozwoju ludzkości, jeśli były realizowane, gwarantowały reprodukcję (ewentualnie rozszerzoną) życia społecznego. Okoliczność, iż przekonania magiczne motywują bezpośrednio-subiektywnie działania produkcyjne, sprawia, że — jak to już sygnalizowano — magia nie tworzy systemu dającego porządkować się dedukcyjnie, lecz „zmagazynowana” jest w chaotycznie zestawionych rubrykach poszczególnych wartości techniczno-użytkowych. Na tę cechę charakterystyczną magii wskazywał M. Weber, uznając ją nawet za istotę jej różnicy w stosunku do reli-

gii. Warto w tym miejscu nawiązać do innych poglądów M. Webera na temat różnic między magią, religią oraz światopoglądem świeckim. Wspomniany badacz twierdził mianowicie, iż w rozwoju ludzkości dwukrotnie wystąpiło zjawisko tzw. „odczarowania świata”. I tak „świat”, w którym obowiązuje magia jest bardziej „zaczarowany” niż „świat”, w którym dominuje religia; przejście historyczne od jednego do drugiego jest więc nazwane przezeń „pierwszym odczarowaniem świata”. Uwzględniając fakt, iż „świat” Webera jest społecznie zaakceptowanym obrazem tej sfery rzeczywistości, w której realizowane są wartości bezpośrednio-praktyczne, można rozumieć powyższą opinię jako wyraz spostrzeżenia, że „świat” magii bezpośrednio podlega równocześnie prawidłowościom notowanym przez potoczne doświadczenie oraz światopoglądowym zasadom „czysto” magicznym, natomiast „świat” religii wyjątkowo podlega bezpośrednio światopoglądowym zasadom religijnym, „metafizycznym”; bezpośrednio zostały one odniesione do „zaświata” i stamtąd dopiero, a więc pośrednio, wpływają na losy „świata”.

Sytuacja powyższa zresztą nader często jest zauważana w swoistej adaptacyjnej sposób. Powiada się np., że wiedza o świecie akceptowana w okresie dominacji magii charakteryzuje się większą liczbą niesprawdzalnych empirycznie lub wręcz „błędnych” sądów „metafizycznych” niż w okresie dominacji religii. Podkreśla się też, iż szczególnie „zaczarowany” jest obraz świata, w którym cechy działania celowego przypisuje się zjawiskom przyrody, nie zaś — jak w religii — wyłącznie czynnościom ludzkim oraz boskim. Również i ta konstatacja jest wyrazem adaptacyjnej (w przeciwieństwie do historycznej) interpretacji wyobrażeń magicznych; nie można powiedzieć — trzymając się zasad interpretacji historycznej — że myśl magiczna traktuje zjawiska przyrodnicze jako celowo-racjonalne, pojęcie bowiem racjonalnej celowości nie eksplikuje adekwatnie żadnych treści świadomości magicznej. Stosowne jest ono w pełni tylko przy eksplikacji treści świadomości nowożytnej. Pozór trafności rozważanej konstatacji bierze się stąd, że technologiczno-użytkowe sądy dyrektywne magii są zarazem regułami interpretacji kulturowej

„(przyporządkowującymi odnośnym czynnościom sensy „metafizyczne”). Jest to sytuacja, którą można dziś w przybliżeniu opisać, ale której nie można „zrozumieć” w sensie antynaturalistycznej filozofii humanistycznej.

Okres najpełniejszej krystalizacji waloryzacji religijnej przypada na czasy średniowiecza, a więc na okres rozkwitu formacji feudalnej. Wówczas to bowiem religia staje się autonomiczną formą świadomości społecznej regulującą odrębny typ społecznej praktyki światopoglądowej, mianowicie religijnej. W ramach społecznego podziału pracy odpowiednia grupa osób zostaje „odelegowana” do praktyki religijnej. Tworzą się liczne instytucje religijne utrwalające wśród mas przekonania religijne, czuwające nad „czystością” doktryny religijnej oraz — co najistotniejsze — nadające jej systematyczną postać teologiczną, która właśnie stanowi warunek ukonstytuowania się waloryzacji religijnej w jej najczystszej formie. Warunku tego nie spełniają natomiast religie antyczne, które wprawdzie określić można tym mianem, ponieważ oddzielają się od treści potocznego doświadczenia stanowiąc dalszą transformację „czysto” magicznego materiału myślowego, jednakże ciągle jeszcze nie posiadają charakteru abstrakcyjnych systemów teologicznych, lecz składają się z poglądowych opowieści dotyczących poszczególnych bogów — opiekunów poszczególnych dziedzin życia praktycznego. Można tu mówić o religiach praktycznych w przeciwstawieniu do religii teologicznych — całkowicie już oddzielonych od potocznego doświadczenia.

Wreszcie trzecia, nowożytna odmiana waloryzacji światopoglądowej, oparta na wyraźnym oddzieleniu komunikacji symbolicznej od działalności techniczno-użytkowej, charakterystyczna jest dla społeczeństw pofeudalnych. W początkach tego okresu czasy odrodzenia przynoszą pełną autonomizację takich symboliczno-komunikacyjnych form świadomości społecznej, jak: (a) język, co wyraża się w świadomej kultywacji języków narodowych, (b) sztuka (w dzisiejszym tego słowa znaczeniu), co wyraża się m. in. w krystalizowaniu się pojęcia obejmującego pewne dziedziny dawniejszej techniczno-użytkowej *ars*, praktyki religij-

nej oraz literaturę, (c) obyczaj, który wyraźnie wycofuje się stopniowo z obszaru działań techniczno-użytkowych.

Stan poprzedzający okres dominacji światopoglądowej waloryzacji nowożytnej daje się dziś jeszcze obserwować w izolowanych, tradycyjnych społeczeństwach wiejskich, gdzie czynności techniczno-użytkowe posiadają równoległy sens obyczajowo-swiatopoglądowy, sztuka zaś w dzisiejszym tego słowa znaczeniu nie występuje; pojęcie sztuki ludowej stanowi rezultat adaptacyjnego spojrzenia na kulturę ludową, imputującego charakter artystyczny odpowiednim zjawiskom powstałym w zasięgu owej kultury, posiadającym zaś w gruncie rzeczy status bądź to religijny czy nawet magiczny, bądź komunikacyjno-techniczno-użytkowy. Oczywiście, wytwarzanie zamówionych przez „Cepelię” obiektów niewiele ma wspólnego z autentyczną, bieżącą kulturą ludową; są to obiekty, z których wieś bynajmniej nie korzysta.

Warto też zwrócić uwagę na wyłonienie się w epoce nowożytnej waloryzacji światopoglądowej — nowej formy świadomości społecznej: nauki. Reguluje ona praktykę systematyzacji dedukcyjnej i uściślenia potocznego doświadczenia, „oczyszczonego” już w owej epoce z elementów magiczno-obyczajowych czy religijno-obyczajowych, „metafizycznych”, co było niezbędnym warunkiem powstania tej praktyki. Jej dalszy rozwój wyprowadził ją — jak wiadomo — daleko poza prostą rejestrację i porządkowanie elementów potocznego doświadczenia.

3. UWAGI O HISTORYCZNYCH KONTEKSTACH FUNKCJI WALORYZACYJNEJ

Rozważenie dwu następujących pytań umożliwi dalszą charakterystykę wyróżnionych odmian waloryzacji światopoglądowej:

1. Jaką funkcję pełnią wyróżnione odmiany waloryzacji światopoglądowej względem całokształtu typów praktyki społecznej w tych formacjach, w których odmiany owe dominują?

2. Jak funkcje owe determinują historyczne zmiany polegające na przekształcaniu się poszczególnych odmian waloryzacji?

Rozwiązywanie problemów wyrażonych w obu pytaniach na-

strecza liczne trudności. Między innymi zauważyć trzeba, iż funkcje, o których mowa, są zwykle w niewielkim stopniu uświadamiane przez podmioty partycypujące w odpowiedniej waloryzacji. Rozpoznanie zatem uświadamianych nawet przekonań kulturowych, w szczególności sensów czynności kulturowych, nie stanowi żadną miarą wystarczającej podstawy odtwarzania obiektywnych funkcji pełnionych przez praktyki obejmujące owe czynności. Uwagi powyższe pozostają pod niejednym względem w opozycji do przeważających dotychczas ujęć magii, religii, ogólniej: systemów światopoglądowych — właśnie dlatego, że ujęcia te koncentrują — w najlepszym przypadku — uwagę na odtwarzaniu uświadamianych aspektów sensów czynności i wytworów symbolicznych, a następnie — na poszukiwaniu jakiegoś pozaświadościowego źródła przyczynowego uwzględnionych przekonań światopoglądowych, bądź — przy nastawieniu antynaturalistycznym — jakiegoś źródła „myślowego”. Takie postępowanie badawcze nie tylko utrudnia w sposób zasadniczy, zamierzoną, możliwie pełną rekonstrukcję kulturowej sfery świadomości społecznej, ale również deformuje uświadamiane indywidualnie przez uczestników badanych kultur fragmenty owej świadomości: prezentuje je w sposób adaptacyjny, na wzór przekonań akceptowanych współcześnie. Jak się zdaje, obydwie te braki łatwiej jest przezwyciężyć, kiedy poszukuje się historycznego kształtu funkcji waloryzacyjnej pełnionej przez przekonania światopoglądowe, a równocześnie zmierza się do ustalenia społeczno-praktycznych racji funkcjonalnych tej czy innej historycznej odmiany waloryzacji. Wymóg wyjaśnienia funkcjonalnego społecznie respektowanych przekonań światopoglądowych, odpowiednio splecionych z normatywno-dyrektywalnymi przekonaniami kulturowymi innego typu, narzuca bowiem konieczność pełniejszej oraz wystrzegającej się deformacji adaptacyjnych — rekonstrukcji kultury⁷.

⁷ Podobne, do prezentowanego w szkicu, ujęcie funkcji kultury względem warunków obiektywnych praktyki społecznej prezentuje M. Godelier, *Perspectives in Marxist anthropology*, Cambridge 1977, s. 59 i nast.

Stosunkowo nieliczne dawniej, choć dziś już przeważające, kierunki badań światopoglądu i światopoglądowej sfery kultury próbowały wskazywać obiektywne funkcje praktyki subiektywnie nawiązującej do przekonań światopoglądowych — względem struktury społeczno-gospodarczej, nie uwzględniając jednak jasno pośrednictwa funkcji waloryzacyjnej. Między innymi czynił to E. Durkheim i jego szkoła oraz pozostający pod silnym jego wpływem funkcjoniści, np. A. R. Radcliffe-Brown, B. Malinowski, R. Firth, czy współcześnie — F. Barth oraz strukturaliści z C. Lévi-Straussem na czele. Zakładane w tych orientacjach funkcje obiektywne są nader różnorodne: posiadają one niekiedy charakter psychologiczny (utrzymywanie określonych stosunków gospodarczych czy określonej technologii produkcyjnej).

W niniejszych rozważaniach zakładam o funkcji waloryzacyjnej przekonań światopoglądowych względem istniejących historycznie typów praktyki społecznej, iż występuje ona w kontekście „całości” tworzonej przez owe typy praktyk. „Całość” ta jest społeczno-gospodarczą strukturą zhierarchizowaną funkcjonalnie — z praktyką techniczno-użytkową, produkcji — wymiany — konsumpcji u podstawy. Centralną funkcją tej struktury jest reprodukcja, ewentualnie rozszerzona, tzw. obiektywnych warunków życia społecznego. Zanik owej funkcji jest równoznaczny z rozpadem struktury.

Istotę funkcji waloryzacyjnej określa wskazany powyżej kontekst strukturalny, wielokrotnie charakteryzowany w pracach poznawczego ośrodka kulturoznawczego. Światopoglądowa waloryzacja stanowi mianowicie pewien niezbędny środek uzdolnienia indywidualnych podmiotów do partycypacji w praktyce społecznej — reprodukującej życie społeczne. Reprodukacja owa wymaga — nawet wówczas gdy nie jest rozszerzona — pewnego minimum jednolitości i zespołowości poszczególnych działań, a więc powszechnego realizowania takich a nie innych celów, według takich a nie innych sposobów. Dotyczy to w szczególności wspólnoty pierwotnej.

Techniczno-użytkowy produkt globalny działań praktycznych,

będący odpowiedzią na obiektywne zapotrzebowanie pojawiające się w strukturze społeczno-gospodarczej wspólnoty pierwotnej, a więc pełniący centralną funkcję tej struktury, jest sumą produktów finalnych tego typu wytworzonych przez indywidualne podmioty. W zakresie produkcji istnieje podział pracy w postaci wyspecjalizowanych rodzajów działań praktycznych. Jak przyjęliśmy, istnieje tylko jeden typ praktyki społecznej regulowany bezpośrednio trójaspektowym, magicznym kontekstem subiektywnym. Składa się on z przekonań normatywno-dyrektywalnych związanych zarazem z wartościami praktycznymi, ponadpraktycznymi (światopoglądowymi) i (obyczajowo-) komunikacyjnymi. Przekonania te, magiczne, „niesprawdzalne empirycznie”, „fałszywe empirycznie” czy „metafizyczne”, jak powiedzieliby pozytywści, tworzą jedyną wówczas formę świadomości społecznej: magię; nie istnieje, oczywiście, obok niej forma świadomości, która regulowałaby wytwarzanie i respektowanie przekonań „czysto” magicznych. Z tego też względu stanowią one nie werbalizowane, ani tym bardziej nie dający porządkować się systematycznie, składnik immanentny magii, podzielonej jedynie na poszczególne „zestawy praktyczne”.

Specyficzny sposób produkcji, charakterystyczny dla klasycznej wspólnoty pierwotnej, polegający na tym, iż indywidualne działania pojedyncze czy zbiorowe sumują się w sposób prosty jako społeczny produkt finalny, zaspokajający potrzebę społeczną, może być reprodukowany tylko wówczas, gdy wartości indywidualne nie odchylają się od swego wzorca — standardu społecznego, gdy — ogólniej — świadomość indywidualna reprodukuje społeczną. Wszyscy winni robić to samo i tak samo. Organizacja praktyki produkcyjnej — ze względu na fakt zaspokajania zapotrzebowania globalnego bezpośrednio poprzez zaspokajanie potrzeb indywidualno-rodzinnych przez każdą jednostkę zaangażowaną w produkcji — mogłaby być tylko zrujnowana przez podział pracy produkcyjnej. Każdy uczestnik produkcji jest jednocześnie producentem, nadawcą komunikatu i rzecznikiem waloryzacji światopoglądowej (magicznej).

Jeszcze jednak w ramach wspólnoty pierwotnej zaczynają po-

jawiać się elementy magii profesjonalnej, regulującej wyłaniający się stopniowo oddzielny typ praktyki — czarowników: wytwarzającej, oddzielne, normatywno-dyrektywne przekonania magii „czystej”, wdrażającej je i nadzorującej ich respektowanie. Lektura opracowań historycznych i etnologicznych dotyczących tego okresu i jego kultury nasuwa następujące przypuszczenie wyjaśniające ewentualnie to zjawisko.

W pewnym momencie rozwoju wspólnoty pierwotnej pojawia się możliwość i potrzeba gromadzenia produktu, który nie ulega natychmiastowej konsumpcji, może natomiast być długo przechowywany w postaci zapasów na przyszłość. Tę możliwość i potrzebę stwarza dopiero rolnictwo osiadłe — w przeciwieństwie do wcześniejszego łowiectwa i zbieractwa. Tak więc, rolnictwo osiadłe przypuszczalnie byłoby tym etapem rozwoju sił wytwórczych, dla którego możliwa i niezbędna staje się praktyka profesjonalno-magiczna: (1) możliwa, dopiero bowiem wówczas można wyłączyć z bezpośredniej produkcji odpowiednie jednostki — czarowników, którzy żyjąc z nagromadzonych zapasów poświęcają się wyłącznie swej praktyce profesjonalnej; (2) niezbędna, gromadzenie bowiem produktu przeznaczonego do bezpośredniej konsumpcji wymaga specjalnej waloryzacji, „czysto” już światopoglądowej. Powszechnie zresztą powtarza się w etnologii pogląd, że rolnictwo jest głównym źródłem oraz główną dziedziną zastosowań magii, jak określamy to w niniejszym szkicu, „czystej”. Zjawisko to z reguły tłumaczy się psychologicznie: niepewność uzyskania spodziewanych plonów wymaga specjalnego, magicznego właśnie „rozładowania”. W przeciwnym przypadku podejmowanie praktyki rolniczej byłoby psychologicznie zablokowane. Tłumaczenie powyższe można skądinąd uzgodnić z proponowanym tu wyjaśnieniem funkcjonalnym, społeczno-ekonomicznym: narastanie waloryzacji osiągalne poprzez profesjonalnie wytwarzaną magię „czystą” staje się w jego świetle tym bardziej niezbędne dla motywacyjnego regulowania produkcji rolniczej. Dodać trzeba, że mamy tu do czynienia z wyłaniającą się stopniowo kolejną racją funkcjonalną: potrzeba „moralnej” niejako ochrony urzędu czarownika, potrzeba waloryzacji świato-

poglądowej tego urzędu, a zatem — nowych elementów organizacji społeczności.

Bez względu na to, jakie racje funkcjonalne uruchomiły i podtrzymywały proces przekształcania się klasycznej waloryzacji magicznej w waloryzację profesjonalno-magiczną, wiecie on, jak to już podkreślono, do uformowania się: (1) najpierw waloryzacji praktyczno-religijnej w ramach formacji antycznej, kiedy to pozaludzkie czynniki otaczające człowieka rzeczywistości naturalnej i społecznej skoncentrowane zostały w rękach osobowych bóstw reprezentujących poszczególne grupy wartości praktycznych i ponadpraktycznych; (2) następnie — właściwej, abstrakcyjno-teologicznej waloryzacji religijnej w epoce feudalizmu. Oczywiście, jakkolwiek pełniejsza charakterystyka i eksplanacja tego procesu wymagałaby dokładnego wykorzystania nagromadzonego, ogromnego dziś materiału historyczno-empirycznego. Przede wszystkim należałoby scharakteryzować i wyjaśnić różne warianty tego procesu: od wariantu antyczno-europejskiego po wariant reprezentowany przez religie Dalekiego Wschodu.

Przejdźmy obecnie do kilku spostrzeżeń dotyczących właściwej waloryzacji religijnej.

Podstawą ekonomiczną feudalizmu jest — jak wiadomo — gospodarka naturalna oparta na rolnictwie. Produkt globalny praktyki produkcyjnej, będący odpowiedzią na społeczne zapotrzebowanie, jest sumą produktów finalnych uzyskanych przez indywidualnych producentów, którymi są chłopcy pańszczyźniami. Stanowią oni klasę nie władającą środkami produkcji: te ostatnie należą do przedstawicieli drugiej podstawowej klasy — posiadaczy ziemskich, którzy drogą pozaekonomicznego przymusu przywłaszczają sobie znaczną część produktu globalnego. Sam rozwój sił wytwórczych ulega bardzo powolnemu rozwojowi: toteż nie z tej strony pojawiają się zapotrzebowania na nową waloryzację religijną, lecz ze strony społecznych stosunków produkcji; chodzi o waloryzację warunków własnościowych praktyki „materiałnej”, warunków umożliwiających ogromny wyzysk ekonomiczny i sankcjonowanych przez porządek prawno-polityczny. Chodzi tedy o waloryzację istniejącego porządku społecznego,

uprzywilejowania klasy feudalów oraz szczególnej roli społecznej tej klasy. Podczas więc gdy waloryzacja magiczna zorientowana jest na praktyczne wartości technologiczno-komunikacyjne, waloryzacja religijna przenosi niejako punkt ciężkości na feudalne realia prawno-polityczne. Natomiast sama praktyka produkcyjno-komunikacyjna waloryzowana jest przez religię w sposób bardziej pośredni: jako praktyka rozgrywająca się w tych właśnie realiach. Dotyczy to również nowej polityczno-obyczajowej praktyki rycersko-dworskiej. Praktyka rolnicza zaś, produkcyjna, bezpośrednio waloryzowana jest w znacznej mierze tradycyjnie, przy pomocy magii — stopniowo ewoluującej ku religii praktycznej, czego ślady odnajdujemy dziś jeszcze w kulturze izolowanych, tradycyjnych społeczności wiejskich.

Zapotrzebowanie na tak funkcjonującą waloryzację religijną jest determinantą funkcjonalną uformowania się nowego, oddzielnego typu praktyki społecznej: praktyki religijnej, która wytwarza abstrakcyjno-teologiczne systemy przekonań religijnych, propaguje je, zwłaszcza ich konkretne konsekwencje normatywne, respektuje owe konsekwencje oraz nadzoruje ich respektowanie posługując się w tym względzie także środkami prawno-represyjnymi. Tworzy się więc oddzielna, religijna forma świadomości społecznej, odrębna światopoglądotwórcza dziedzina kultury — regulująca praktykę religijną.

Wytwarzane przez ową praktykę systemy światopoglądowe pośrednio, jak już odnotowano, waloryzują praktykę techniczno-użytkowo-komunikacyjną: postulują taki sposób realizacji wchodzących tu w grę wartości, który nie narusza społecznego porządku feudalnego, a nawet wspiera go, jako środek wiodący z kolei do realizacji odpowiednich wartości ponadpraktycznych, czysto religijnych (część oddana Bogu, zbawienie duszy, głoszenie chwały bożej itp.).

Ten typ waloryzacji jest funkcjonalnie na tyle istotny dla stałej reprodukcji feudalnej struktury społeczno-gospodarczej, że odstępstwa od ustalonego światopoglądu religijnego obowiązującego w danym społeczeństwie feudalnym są zawsze ostro potępiane, prawie niedozwolane oraz pociągają za sobą krańcowo nie-

kiedy okrutne represje. Funkcja porządkowo-społeczna pełniona przez światopogląd chrześcijański w feudalizmie widoczna jest m. in. w implikowanym przezeń i obyczajowo strzeżonym w sposób religijnie zwaloryzowany — podziale społeczeństwa feudalnego. Wedle M. Webera podział społeczeństwa feudalnego wedle kryteriów ekonomicznych (stosunku do środków wytwórczych) oraz podział społeczeństwa z uwagi na przynależność do tej samej (obyczajowej) grupy kulturowej (kryteria subiektywne) pokrywa się. Przynależność do klasy feudałów to nie tylko fakt posiadania ziemskiej własności prywatnej, ale i jednocześnie, ściśle respektowanie obyczajowych norm i dyrektyw kulturowych właściwych tej klasie. Podobnie rzecz się ma z klasą chłopów feudalnych, mieszczan oraz duchowieństwa. Nierespektowanie właściwych klasie, do której się przynależy, odpowiednich norm i dyrektyw kulturowych uznane jest niemal za herezję.

Religijna waloryzacja światopoglądowa dominująca w feudalizmie ustępuje miejsca waloryzacji nowożytnej już we wstępnych fazach rozwojowych kapitalizmu. Może ona, zwłaszcza później, łączyć się ze światopoglądem świeckim, jednakże najpierw posługuje się jeszcze przede wszystkim wierzeniami religijnymi, co nie powinno prowadzić do mieszania jej z właściwą waloryzacją religijną. Posługująca się wierzeniami religijnymi, przede wszystkim protestanckimi, waloryzacja nowożytna nie dotyczy (tak jak religijna) praktycznych wartości techniczno-użytkowo-komunikacyjnych, lecz oddzielonych już od siebie, „czystych” obyczajowo-komunikacyjnych i techniczno-użytkowych. Produkcja, wymiana oraz konsumpcja w swym techniczno-użytkowym aspekcie — przestają już być jednocześnie dziedzinami komunikacji obyczajowej, jakkolwiek trzeba przyznać, że konsumpcja w najniższym stopniu wyemancypowała się od komunikacji obyczajowej. Dlatego też mówimy tutaj o jej aspekcie techniczno-użytkowym; aspekt drugi, komunikacyjno-obyczajowy, posiada do dzisiejszego dnia.

Tak więc, w okresie nowożytnym zwaloryzowany zostaje proces produkcji i wymiany rodzącej się formacji kapitalistycznej. Tak wyodrębniona działalność praktyczna w sferze ekonomicznej

zostaje odniesiona do wartości ponadpraktycznych wskazywanych przez protestantyzm⁸. Normy i dyrektywy etyki protestanckiej podporządkowane są instrumentalnie realizacji normy naczelnej światopoglądu protestanckiego: „czynnemu spełnianiu woli Bożej poprzez pracę w swoim powołaniu”. Zysk i bogactwo wtedy i tylko wtedy godne są pochwały, kiedy są rezultatem spełniania obowiązków wobec Boga, jednakże owe obowiązki okazują się być spełnione najlepiej, kiedy podejmuje się działania przynoszące zysk i bogactwo w sposób optymalny dla funkcjonowania i szybkiego rozwoju gospodarki kapitalistycznej, eliminując zwłaszcza rujnujące ją pozaekonomiczne chwytły, oszustwa i rozboje.

Zgodnie z koncepcją M. Webera, w dalszej fazie rozwojowej kapitalizmu światopoglądowa nadbudowa protestancka ulega neutralizacji; pozostała, ześwieczona jej część przekształciła się w „ducha kapitalizmu”. „Duch kapitalizmu”, czyli etyka zawodowa kapitalisty, której realizacja tworzy racjonalny styl życia kapitalisty-producenta, handlowca czy finansisty — okazuje się więc stanowić pewien fragment dawnej etyki protestanckiej. Naczelną normą świeckiego już „ducha kapitalizmu” posiada charakter praktycznie uchwytły: staje się nią po prostu maksymalizacja zysku, osiągana zwresztą w taki sposób, jaki uprzednio zalecała etyka protestancka. „Zwycięski kapitalizm — powiada Max Weber — od czasu, kiedy się oparł na mechanicznych podstawach, nie potrzebuje więcej pomocy tego rodzaju. Również racjonalistyczne ideały uśmiechniętego następcy — oświecenia przygasły ostatecznie i z dawnych treści religijnych związanych z »duchem kapitalizmu« jedynie idea »obowiązku zawodowego« krąży jak widmo w naszym życiu”⁹.

Ukształtowanie się etyki zawodowej kapitalisty stanowi o tyle interesujący przykład procesu zeświecczenia się nowożytnej waloryzacji światopoglądowej, że reprezentuje on jednocześnie perspektywę dalszej, obserwowanej dziś zresztą ewolucji tej wa-

⁸ M. Weber, *Die protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1934.

⁹ Tamże, s. 204.

loryzacji. Mianowicie ów „krążący jak widmo w naszym życiu” — według słów Webera — obowiązek zawodowy przekształca się stopniowo z etycznej wartości światopoglądowej w pewną autonomiczną wartość obyczajową, polegającą na komunikowaniu, że się pełni obowiązek zawodowy. Pewna zatem wartość komunikacyjna pozostaje zarazem wartością światopoglądową. Zjawiska podobne występują dziś dość powszechnie. Wartościami światopoglądowymi stają się wartości komunikacyjne, poczynając od autotelicznej wartości samego komunikowania się, „rozumienia”. Tą drugą nowożytną waloryzacja światopoglądowa w znacznej mierze przybiera współcześnie postać waloryzacji komunikacyjno-swiatopoglądowej. Niezbędnym warunkiem historycznym tego zjawiska było pierwotne wyodrębnienie się autonomicznej sfery komunikacji symbolicznej w początkach epoki waloryzacji nowożytnej.

Funkcjonalnych racji dla przemiany waloryzacji nowożytnej związanej z wierzeniami religijnymi w zeświecczoną postać tej waloryzacji upatrywać można — jak się zdaje — w zmianie sposobu produkcji. Zauważmy najpierw, że samo ukształtowanie się waloryzacji nowożytnej wyraża — obrazowo mówiąc — „nawrót zainteresowań” dla rozwoju sił wytwórczych, niewiele „interesujących” waloryzację religijną. Waloryzacja nowożytna obejmuje ponownie działalność techniczno-użytkową, oddzieloną tym razem wyrażnie od komunikacji symbolicznej. Już bowiem w ramach manufakturowych zaczątków kapitalizmu centralne zapotrzebowanie społeczne realizowane jest w sposób odmienny, niż miało to miejsce w poprzedniej formacji społecznej. Produkt globalny praktyki produkcyjnej nie jest już prostą sumą produktów finalnych wytwarzanych przez indywidualnych, bezpośrednich uczestników produkcji, lecz sumą towarów uzyskanych przez odpowiednio zorganizowane warsztaty manufakturowe. Cechą charakterystyczną manufakturowego sposobu produkcji jest pogłębiający się, w porównaniu z poprzednimi formacjami, społeczny podział pracy. Produkt finalny opuszczający manufakturę powstaje w wyniku szczególnej organizacji pracy. Każdy robotnik-rzemieślnik wykonuje określony fragment produktu finalnego wy-

tworzonego w manufakturze. Manufakturowy podział pracy sprawia, iż zakres i kompetencje każdego stanowiska są precyzyjnie określone dyrektywami technologicznymi, które należy przestrzegać w trakcie procesu wytwórczego. Obecnie już nie jest tak, że wszyscy bezpośredni wytwórcy robią to samo i tak samo. Sytuacja ta oraz konkurencja pomiędzy manufakturami domaga się coraz silniej starannego gromadzenia wiedzy o walorze praktyczno-poznawczym, „oczyszczonej” z elementów kultury symbolicznej oraz „metafizyki” światopoglądowej, a więc oddzielenia doświadczenia społecznego od innych sfer świadomości społecznej, domaga się też uruchomienia praktyki gromadzącej i porządkującej owo doświadczenie, czyli — powstania praktyki naukowej. Co więcej, domaga się również ona zindywidualizowanych, indywidualnie przemyślanych i wdrażanych dyrektyw technologicznych, a przeto — także światopoglądowej motywacji dla indywidualnych przedsięwzięć technologicznych i — ogólniej — gospodarczych.

Wyodrębnienie się kultury techniczno-użytkowej, „oczyszczonej” z dyrektywalno-normatywnych przekonań symboliczno-komunikacyjnych oraz światopoglądowych, regulującej działania z zakresu praktyki „materialnej”, potraktować można jako oznakę tego, że — mówiąc obrazowo — wyobrażenia światopoglądowe zostały zwolnione z odpowiedzialności za efektywną produkcję. Ich zbędność dla samego przebiegu procesu nie oznacza jednak — jak to demonstruje przykład etyki protestanckiej — ich zbędności światopoglądowo-motywacyjnej. Etyka ta sankcjonuje aksjologicznie zarówno czysto świeckie podejście do praktyki „materialnej”, poszukiwania jej praktyczno-poznawczych przesłanek, jak i indywidualną odkrywczość w tym zakresie.

Przejście natomiast do zeświecczonej postaci światopoglądowej waloryzacji nowożytnej — praktyki „materialnej” tłumaczyłoby się wyższym stopniem jej funkcjonalności względem tej praktyki w sytuacji dalszego pomanufakturowego rozwoju sił wytwórczych. Świecka bowiem postać owej waloryzacji w znacznie wyższym stopniu sankcjonuje naukowo-praktyczne podejście do działalności gospodarczej, rezultaty badań naukowych, a także indy-

widualną pomysłowość zarówno w praktyce gospodarczej, jak i naukowej. W jej ramach możliwa jest krańcowa indywidualizacja (prywatyzacja) światopoglądowa. Świeckie przekonania światopoglądowe nie tyle wysuwają cele do wspólnego realizowania w działaniach tworzących praktyki społeczne, ile wskazują jednostce wybrane przez nią indywidualne wartości ponadpraktyczne godne realizacji za pośrednictwem czynności o efektach uchwytanych praktycznie. Jeśli z braku lepszego terminu nazwiemy ideologią przekonania normatywne wyznaczające jako wartości pewne społeczne stany rzeczy, akceptowane aksjologicznie w obrębie jednej przynajmniej klasy społecznej, to powiedzieć można, że funkcję normatywnego organizatora praktyk społecznych w kapitalizmie przejmuje ideologia klasy panującej; mielibyśmy więc obecnie do czynienia ze swoistą postacią waloryzacji genetycznie związaną ze światopoglądową: z ideologiczną waloryzacją działalności produkcyjnej. Mówiąc dokładniej, ideologia (tak, jak termin ten chcę tutaj rozumieć) — wyrażająca zawsze interes klasowy (w społeczeństwach klasowych) — nie tyle umożliwia waloryzację samej w sobie działalności produkcyjnej, ile — waloryzację owej działalności w ramach danego porządku społecznego. Funkcjonuje więc ona tak, jak światopogląd religijny w ramach formacji feudalnej: umacnia istniejący porządek społeczny.

Proces ograniczenia penetracji nowożytnej, pozaideologicznej waloryzacji światopoglądowej do sfery realizacji ponadpraktycznych wartości indywidualnych oraz wyłaniania się ze światopoglądu szczególnych, ideologicznych przekonań normatywnych, do których „odniesiona” zostaje praktyka produkcyjna, jest współbieżny z narastającą możliwością dokonania dwojakiego rodzaju skategoryzowania prawnopolitycznego podziału społeczeństwa: klasowego i kulturowego. Podział społeczeństwa na klasy, z uwagi na ekonomiczny stosunek do środków produkcji, jest zupełnie różny od podziału społeczeństwa z uwagi na kryteria kulturowe. W klasie np. kapitalistów, pozostających w jednakowym, władczym, stosunku do środków wytwórczych, obowiązywać mogą różne przekonania światopoglądowe, ponadpraktyczne. Tylko

w działalności techniczno-użytkowej członkowie tej klasy są obowiązani (pod groźbą jej opuszczenia) respektować wszystkie te wartości, które umożliwiają maksymalizację zysku. Światopogląd zaś, jego wybór i respektowanie staje się „prywatną sprawą człowieka”.

Wraz z rozbiciem klasowej (stanowej) unifikacji kulturowo-światopoglądowej zagadnieniem staje się wzajemne porozumienie się członków poszczególnych społeczności. Jest ono tymczasem niezbędne dla funkcjonowania demokratyczno-liberalnego porządku prawnopolitycznego. Stąd — wyrażające tę niezbędność — awansowanie do roli nadrzędnych wartości światopoglądowych, wyodrębnionych już w najwcześniejszym okresie waloryzacji nowożytnej, wartości komunikacyjnych. W społeczeństwie, w którym dominuje jeden wyłącznie światopogląd, tak jak np. w społeczeństwie średniowiecznym, obyczajowy aspekt działalności techniczno-użytkowej jest zarazem środkiem regulacji tej praktyki oraz demonstrowaniem lojalności względem odnośnego światopoglądu. Nie zachodzi konieczność oddzielnego komunikowania faktu akceptacji przekonań światopoglądowych, skoro są one akceptowane i respektowane przez całe społeczeństwo. Odrębna komunikacja symboliczno-obyczajowa byłaby tu zresztą niemożliwa, skoro w sferze kultury wartości praktycznie uchwytnych nie nastąpił jeszcze proces dysocjacji systemów normatywno-dyrektywalnych na techniczno-użytkowy oraz symboliczno-komunikacyjny. Z chwilą, gdy proces ten dokonał się w początkach epoki nowożytnej waloryzacji światopoglądowej, gdy wyodrębniły się oddzielne wartości symboliczno-komunikacyjne, odrębna sfera kulturowa komunikacji symbolicznej (obyczaj, sztuka, nauka), możliwa stała się odrębna praktyka owej komunikacji, ale awansowanie jej wartości do rangi światopoglądowo nadrzędnych nie stanowiło konieczności historycznej. Nastąpiło to dopiero w okresie zindywidualizowania się światopoglądów, kiedy zapanowała zeszwieczona postać waloryzacji nowożytnej.

Można więc zauważyć na zakończenie, że podczas gdy dla J. Habermasa praktyka realizująca interes emancypacyjny, a więc zmierzająca do indywidualizacji światopoglądu, oraz praktyka

komunikacji (zmierzająca do uzyskania wzajemnego „rozumienia”) są równoległymi względem siebie, stałymi momentami dziejów ludzkich, z zaprezentowanego tu punktu widzenia pojawiają się one w określonych momentach historycznych, a przy tym indywidualizacja światopoglądu wyprzedza historycznie światopogląd absolutyzujący aksjologicznie komunikację, stanowi jego warunek niezbędny.

ON THREE HISTORICAL FORMS OF VALORIZATION
CONCERNING POINT OF VIEW

by

ANNA PAŁUBICKA

Summary

In this essay the author distinguished and historically localized three various ways of combining practical activity with convictions concerning points of view. It is assumed that convictions connected with the outlook on life (normative and directival) function in a valorizing way with respect to the realized immediate-practical values: technical-utilizable or communicative, or ones and the second at the same time.

Thus, one can distinguish magic valorization, religious one and a modern. Cultural activity magically valorized realizes a value which at the same time is technically-utilizable, communicative and over-practical, connected with outlook on life; magic valorization occurs in the so called primitive societies (communities). Whereas cultural activity religiously valorized realizes a value which at the same time is technical-utilizable and communicative: religious valorization is prevalent (in its pure form) in feudalism. In turn, cultural activity valorizer in a modern way does not as a rule retain a twofold (double) character. It is either technical-utilizable or communicative.

Each kind of valorization is not only a functional determinant of a socially accepted outlook on life but it is conditioned itself functionally by a definite type of production, it functions with respect to it in the context of practice appropriately culturally organized.

АННА ПАЛУБИЦКА

*О ТРЕХ ИСТОРИЧЕСКИХ РАЗНОВИДНОСТЯХ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ
ВАЛОРИЗАЦИИ*

Резюме

В данном очерке выделяются, а также исторически локализируются три разных способа соединения практической деятельности с мировоззренческими убеждениями. Полагается, что мировоззренческие убеждения (нормативные и директивальные) валоризирующе функционируют по отношению к непосредственно реализуемым практическим ценностям: технически потребительским или коммуникативным, или одним и другим совместно.

Таким образом, выделяются магическая, религиозная, а также современная валоризации. Культурная деятельность, валоризованная магически, реализует ценность, которая одновременно является технически потребительской, коммуникативной, а также сверхпрактической, мировоззренческой: магическая валоризация выступает у т.н. первобытных обществ. Зато культурная деятельность, валоризованная религиозно, реализует ценность, которая является одновременно технически потребительской и коммуникативной: религиозная валоризация доминирует (в чистом виде) в феодализме. В свою очередь культурная деятельность, валоризованная в современной форме, как правило, не сохраняет двойственного характера. Она или технически потребительская, или коммуникативная.

Каждая из разновидностей валоризации является не только функциональным детерминантом общественно признанного мировоззрения, но и сама функционально обусловлена определенным типом производства, функционирует по отношению к нему в контексте соответственно культурно организованной практики.