

Anna Pałubicka

Praktyczny i teoretyczny aspekt pojmowania rzeczywistości świata z perspektywy filozofii humanistyki

Jedną z podstawowych idei zespołu, z którym współpracuję w dziedzinie filozofii humanistyki, stanowi założenie, iż całokształt kultury, czyniący z danej zbiorowości specyficzną wspólnotę, konstytuuje pojmowanie świata przeżywanego w owej zbiorowości jako realny czy rzeczywisty. Ponieważ przyjmujemy za Florianem Znanieckim, że konstelację dyscyplin akademickich zwanych humanistycznymi definiuje okoliczność, iż wszystkie one zajmują się kulturą, jej poszczególnymi dziedzinami oraz aspektami, filozofię humanistyki mógłby ktoś uważać za inną nazwę filozofii kultury; wówczas jednak zostałaby zlekceważona pewna zasadnicza różnica metodologiczna dzieląca te dwie dziedziny refleksji filozoficznej: pierwsza z nich wyniki analizy sposobów postępowania badawczego w humanistyce traktuje jako przesłanki konkluzji dotyczących kultury, druga natomiast hipotezami o treści poświęconej charakterystyce kultury posługuje się jako przesłankami tłumaczącymi m. in. przyjęte metody badań humanistycznych.¹

Moim celem jest ukierunkowanie namysłu nad problemem inspirowanym przez przyjęcie, iż kultura formuje pojmowanie świata realnego. Otóż istnieją dwie, jak przyjmuję, drogi owego formowania rzeczywistości; stanowią je: (1) uregulowane kulturowo działanie (praktyka społeczna); jest to więc droga praktyczna, (2) przybierające w końcowym efekcie postać autorefleksyjną, a więc filozoficzną, rozmyślanie humanistyczne nad uregulowaną kulturowo praktyką. Jak sygnalizuje tytuł mej wypowiedzi, tę drugą drogę określiłabym jako teoretyczną i jej właśnie chciałabym przyjrzeć się bliżej.

¹ Zasygnalizowanym tu przeciwstawieniem można by chyba posłużyć się przy ustalaniu źródła odmienności Rickertowskiego sposobu myślenia oraz Diltheyowskiego.

Tytułem wstępu dołączę tu kilka jeszcze spostrzeżeń.

Sposób pojmowania rzeczywistości świata stanowi, moim zdaniem, centrum organizujące życie jednostkowe i społeczne. Konstytucja jego dokonuje się w interakcjach międzyludzkich, uzupełnianych przez sferę lekceważonych lub nieuświadomianych w umysłach działających jednostek skutków podejmowanych przez nie działań; niekiedy – pominię tu na razie nieodzowne skądinąd komentarze – dokonuje się ona wyłącznie za pośrednictwem przedmiotów lub tylko w kontakcie z przedmiotowością świata.

Podjmując działania uregulowane kulturowo, tworzymy i podtrzymujemy tym samym istnienie realnego świata. Kultury (z definicji) nie można dziedziczyć biologicznie, trzeba się jej uczyć, mamy z nią do czynienia wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi powszechnie żywione sądy czy regularności zachowań spowodowane respektowaniem upowszechnionych przekonań opisowych lub/i normatywnych. Przyswajając sobie rozrastający się zespół przekonań kulturowych, w procesach socjalizacji, trwających przez całe życie, wytwarzamy pojmowanie świata realnego. Wszystko to, co w działaniach człowieka nie bierze się z samej natury, wymaga dla efektywnego funkcjonowania w jego życiu świadomego posługiwania się kategorią świata realnego.

Mechanizmy interakcyjne, wewnątrz których wytwarzamy nasz świat, są wielorakie i bardzo zróżnicowane, niekiedy specyficzne dla określonych kultur czy okresów ich funkcjonowania. Są też przedmiotem zainteresowania socjologów, kulturoznawców, antropologów kultury, etnologów i filozofów kultury. Trudno zwięźle wypowiadając się dokonać choćby powierzchownego przeglądu uzyskanych w ramach wymienionych dyscyplin ważniejszych wyników. Zwrócę jedynie uwagę na niektóre tylko mechanizmy, w których konstruuje się praktycznie (przedmiotowo) świat. Zarysuję zatem najpierw zestawienie sytuacji społecznych najdobitniej ilustrujących rolę wspomnianych mechanizmów podtrzymujących i ewentualnie zmieniających realny świat za sprawą, częściowo przynajmniej, kultury.

§ 1. Praktyczny aspekt kulturowego formowania się rzeczywistości świata

Niewątpliwie, wielu ludzi nawykłych do filozofowania opartego na założeniu, że świat potrafi nam w jakiś sposób „przekazać od sie-

bie”, które z naszych wyartykułowanych zdaniowo przekonań „dogadzają mu” jako czysta prawda na jego temat gorszyć musi zamienne stosowanie przeze mnie zwrotów: „kulturowe formowanie (się) rzeczywistości świata” i „kulturowe formowanie (się) sposobu pojmowania rzeczywistości świata”. Podkreślam więc z tego powodu, że nie zachodzi tu „mylenie pojęć”, lecz staram się uniknąć problemów, jak się zdaje, nierozwiązywalnych w filozofii – nawet i w ostrożnie omijanym dziś kontekście tzw. realizmu metafizycznego.

Oto szczególnie pouczające przykłady, których pospieszne wyliczenie ma zastąpić bardziej systematyczne użycie pojęć różnorodnie usytuowanych zakresowo względem siebie, przykłady sytuacji praktycznego (inaczej przedmiotowego) formowania się kulturowego rzeczywistości świata. Zacznę od przykładu najbardziej chyba prowokującego do użycia metafory „przekazu satysfakcji płynącego od świata”, który „satysfakcjonuje” właśnie adekwatność poglądów na jego temat.

Skuteczność działania, osiągnięcie zamierzonych celów przez podmioty podjętych działań, powoduje upowszechnianie się i utrwalanie wiedzy, na gruncie której prowadzi się je w danej kulturze. Odniesienia przedmiotowe stosownych przekonań-elementów tej wiedzy uznaje się za realne.

„Kłamstwo po wielokroć powtarzane staje się prawdą” – tak odnotowany, jak wiadomo – przez Goebbelsa, mechanizm propagandy, skądinąd także i reklamy, skutkujący tym, że opinie, sądy, przekonania, interpretacje itp., które konsekwentnie upowszechnia się, podtrzymując ich interwencję w działania – bez względu na teoretyczne, filozoficzne kryteria tzw. wartości poznawczej – niejednokrotnie uzyskują ostatecznie miano adekwatnych opisów faktycznych stanów rzeczy, czy też powiada się o nich, że są prawdziwe. Regulują wówczas one, już systematycznie, aktywność ludzką skierowaną na świat, w tym na innych, a także na własne „ja”. Skuteczność propagandy i reklamy bywa kojarzona ze zjawiskiem „przemocy symbolicznej” (Bourdieu), niekiedy zresztą i fizycznej.

Zetknięcie się z tym, że wytworzona przez nas sytuacja spowodowała wystąpienie pewnej pożądanej, wartościowanej pozytywnie bądź negatywnie z różnych względów czy wreszcie tylko oczekiwanej (jednej z oczekiwanych jako możliwe) sytuacji innej – reprezentuje niewyobrażalnie liczny i zróżnicowany zbiór *generatorów* prawdy czy – jak mówię tu – rzeczywistości. Tak generowana jest w szczególności „zwykła”, choć nie-

zwykle zróżnicowana rodzajowo, powtórzę, realność przyrodoznawcza. Zaletą tego jej konstytuowania się jest dokładny zapis owych zróżnicowanych sytuacji wytwarzanych, a także (dzięki teorii) optymalnie dokładny opis sytuacji mających występować w roli skutków. Znacznie bardziej opornie rodzi się realność tego typu w przypadkach poniekąd pokrewnych, ale minimalnie uregulowanych kulturowo. Odnosi się do nich zachęcające przysłowie *Potrzeba jest matką wynalazków*, zraża natomiast zniechęcające *Głową muru nie przebijesz*. Odnotujemy przy okazji, że pierwsze z tych przysłów przypomina jego odwrotność eksponowaną w swoim czasie przez Karola Marxa i mającą wskazywać ważny w kapitalizmie typ związków przyczynowych: *nowy produkt rodzi nowy rodzaj zapotrzebowań*.

Postępujemy w taki sposób wobec innych i siebie samych, aby odgrywane były przez nas role spełniające oczekiwania społeczne na role owe skierowane. Idzie tu i o normatywne uregulowanie związane z licznymi dziedzinami kultury, jak np. etyka i kompetencja profesjonalna, ceremoniał dworski czy dyplomatyczny, obyczaj itp. Noworodek płci, powiedzmy, żeńskiej, wyzwala działania otoczenia właściwe względem najwcześniejszych i kolejnych przedziałów wiekowych owej płci; jednostka wchodząca w grę przejmując oczekiwania wobec siebie i staje się, także we własnym zwykłym przekonaniu, dziewczynką i następnie kobietą.

Szczególna praktyka funkcjonująca w sposób kulturowo regulowany przez magię, religię czy naukę (wiem, że narażam się tu wielu różnym stronom jednocześnie). Wyróżnia się w jej ramach pewne szeroko przeze mnie, metaforycznie przy tym, rozumiane źródło i jego interpretację; między in. wieszczanie i interpretacja mędrca w starożytnej Grecji; dalej: naiwni małuczcy, nieskażeni żadną wiedzą i mądrością przeżywający objawienie i teolodzy rozpoznający właściwe – wedle uformowanej w końcu opinii powszechnej – treści objawienia (np. przepowiednia Fatimska); tzw. źródłowa obserwacja, doświadczenie i „streszczająca” (czasem i „zniekształcająca”) je teoria interpretująca, jak powiadają pozytywiści, wyjaśniająca i próbująca odgadnąć jak chcą hipotetyści, rzeczywistość.

Praktykowanie codzienne, dziś już tylko nawyków, wdrażanych niegdyś jako rytuały, obrzędy i obyczaje, podtrzymujących akceptowaną wizję świata.

Funkcjonowanie tych instytucji społecznych, które w czasach nowożytnych przeciwstawiają życie prywatne publicznemu; działania

instytucji podporządkowują tu sobie działania jednostek, jawiąc się im w postaci obiektywnie istniejących sił realnych. Jednostki te zwykle nie mają prawie żadnego wpływu na funkcjonowanie instytucji. Podobny proces zaobserwować można śledząc stosunek instytucji narodowo-etnicznych do instytucji globalnych, zwłaszcza w sferze ekonomicznej. Instytucje o charakterze globalnym podporządkowują sobie instytucje narodowe.

Realne istnienie jesteśmy skłonni przypisywać, jak to między innymi sygnalizował Max Scheler, tym postrzeganym przez nas stanom rzeczy, które stawiają konsekwentny opór realizacji naszych pragnień (angażując naszą tzw. emocjonalność).

Zdolność człowieka polegająca na umiejętności przekładu słyszanych czy widzianych znaków symbolicznych na obrazy (wyobrażenia) połączona z siłą uobecniania ich na zewnątrz siebie i uznawania ich za elementy realnie istniejącego świata, z którymi trzeba się liczyć projektując działania własne.

§ 2. Teoretyczny aspekt pojmowania rzeczywistości świata z perspektywy tradycyjnej, niemieckiej filozofii nauk humanistycznych (Geisteswissenschaften) i epistemologii znaturalizowanej.

Postawienie pytania o rozumianą po Kantowsku naukową prawomocność poznawczą humanistyki, jakkolwiek u filozofa królewieckiego te dwa pojęcia: naukowej prawomocności poznawczej oraz humanistyki (Diltheyowskich *Geisteswissenschaften*), nie spotkały się ze sobą, zawdzięczamy filozofii niemieckiej, ostatnich dekad XIX w. Nie chcę przez to powiedzieć, że filozofia niemiecka dopiero wówczas dojrzała do wysunięcia tego pytania. Przeczował je przynajmniej już przecież F. E. D. Schleiermacher, o wiek wcześniej przed nim omal nie wyprzedził Niemców G. Vico. Jednakże dopiero Diltheyowi oraz propagującym go, często nader krytycznie, jak np. Gadamer, następcom zawdzięcza filozofia późniejsza, francuska i anglosaska, dostrzeżenie wagi pytania autora *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Wagę tę konstituuje nade wszystko połączenie: (a) zależności sprawy „naukowości” humanistyki i typu owej „naukowości” (jeśli wchodzi ona w grę) od *natury* rozumienia czy interpretacji, z (b) kwestią statusu poznawczego oraz argumentacyjnego interpretacji, a zatem i rozumienia. Komukolwiek, kto zgłosiłby wątpliwości pod adresem powyższego stwierdzenia, zadała-

bym pytanie: Co interesuje bardziej filozofię współczesną, niż problem stabilności, dostępności („obecności”) i przekazywalności intersubiektywnej sensów tropionych interpretacyjnie?

Aspekt teoretyczny rzeczywistości świata związany jest ściśle z powyższym pytaniem, bowiem ramy stabilności, „obecności” i przekazywalności intersubiektywnej sensów artykułowanych językowo zdań oznajmujących stanowią zarazem ramy owej rzeczywistości.

Na rzecz wskazanego powyżej poglądu na „społeczne ramy tworzenia rzeczywistości” (jak przełożono u nas tytuł wspólnej książki Bergera i Luckmanna *The Social Construction of Reality*) w przypadku, gdy idzie o wszelką wiedzę ludzką (w tym przyrodniczą)², a przeto kulturowo artykułowaną, padają dziś ważne argumenty mieszczące się w wachlarzu współczesnych sposobów myślenia filozofów amerykańskich, od W. Sellarsa do R. Rorty'ego. Oczywiście jest, że świadoma akceptacja owego poglądu przy konstruowaniu uznawanych za prawomocne systemów wiedzy naukowej nie jest niezbędna, a być może nawet przeszkadza realizacji tego przedsięwzięcia, zwłaszcza gdy idzie o przyrodoznawstwo. Być może więc metafizyczny realizm, powszechny wśród przedstawicieli nauk przyrodniczych, ma swoją rację funkcjonalną; analogiczną rację miałyby ich niechęć do idei kulturowo-konstrukcjonistycznego charakteru przyrodoznawstwa. Humanistyka od momentu uznania jej – trudno oszacować jak dalece podzielanego – z upływem wieku XIX za grupę dyscyplin naukowych jest wciąż zagrożona jednak niebezpieczeństwem cofnięcia owego nobilitującego raczej uznania, a przeto zmuszona do obrony swej „naukowości” przed szyderstwami przyrodoznawców. Nerwowo tedy dokonuje ciągle oglądu samej siebie z tej perspektywy. Znacznie przy tym bardziej niż przedstawicielom przyrodoznawstwa dogadza

² Por. A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie*, Toruń: Wyd. UMK 1995, s. 25.

W tej książce, A. Zybertowicz posługuje się pojęciem konstruktywizmu – od tam: epistemologicznego, do którego zalicza zwolenników konstruktywistycznego modelu poznania, opowiadających się – najogólniej mówiąc za tym, iż wiedza ludzka jest produkowana, wytwarzana przez badaczy. W tym znaczeniu konstruktywizm charakteryzuje – według A. Zybertowicza – np. relatywizm, pragmatyzm, hermeneutykę, poststrukturalizm, postmodernizm etc. Przeciwny konstruktywizmowi model poznania określa mianem obiektywistycznego. Na terenie filozofii nauki zaś spór konstruktywistów z obiektywistami znany jest pod nazwą sporu realistów z antyrealistami. Zob. P. Zeidler, *Spór o status poznawczy teorii. W obronie antyrealistycznego wizerunku nauki*, Poznań 1993. Przedmiotem mych zainteresowań jest śledzenie związków między konstruktywizmem epistemologicznym a wytwarzanym w interakcjach pojęciem świata.

humanistom akademickim idea ukrytego, *implicite* kulturowo-konstruktywistycznego charakteru nauki. Gdyby na tyle byli rozważni, ażeby docenić, jak dalece rośnie ich *powaga naukowa* przy akceptacji tej idei, liczba jej zwolenników byłaby w ich gronie znacznie chyba większa, niż to faktycznie ma dziś miejsce.

Łatwo, jak widzimy, pojąć, dlaczego tendencje do częściowego przy najmniej ujęcia *implicite* kulturowo-konstruktywistycznego wiedzy humanistycznej pojawiły się wśród uprawiających ją badacze wcześniej, niż u przyrodników. Dotychczas jeszcze, jak się rzekło, nie jest zbyt powszechna wśród nich skłonność do analogicznego spojrzenia na własną ich twórczość. Jednakże owe tendencje wcześniejsze humanistów nie spowodowały utraty zaufania do naukowego charakteru uprawianej przez nich specjalności. Ci z przedstawicieli humanistyki, którzy skłonni byli ulec konstruktywistycznemu, jak powiedzielibyśmy w skrócie, spojrzeniu na nią, mogli co najwyżej opowiedzieć się za tzw. antynaturalizmem metodologicznym, nie rezygnującym przy tym z opinii, że i w tych ramach metodologicznych naukę można uprawiać. Zajmowali postawę, którą J. Schumpeter, według Rorty'ego, wyraził następująco: „Uświadomić sobie względność swoich przekonań, a mimo to trwać przy nich niezachwianie – oto co odróżnia człowieka cywilizowanego od barbarzyńcy.”³

Pełna adekwatność wypowiedzi Schumpetera względem sytuacji zwolennika paradoksalnego scjentyzmu antynaturalistycznego wymagałaby może tylko zamiany zwrotu: *względność przekonań* na *kulturowo-konstruktywistyczny charakter przekonań*.

Zastanawia w związku z powyższymi spostrzeżeniami, że coraz bardziej zyskujące obecnie na sile stanowiska metodologiczne kwestionują podobieństwo humanistyki do nauki. Powołują się one – już *explicite* – na konstruktywistyczny wymiar interpretacji; nie pojmują jednak, że tą drogą (wyluczając humanistykę poza obszar nauki) kwestionują wszelkie poznanie naukowe. Wydaje się bowiem ich zwolennikom – w przeciwieństwie do bardziej rozgarniętych postmodernistów – że konstruktywizm związany z interpretacją nie ma dostępu do nauk przyrodniczych. Atakując „naukowość” humanistyki nie podważa się przecież powagi poznawczej nauk przyrod-

³ Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa: Spacja 1996, s. 75.

nicznych, skoro nie interpretują one subiektywnie, a może w ogóle nie interpretują wedle nich.

W konsekwencji wylania się pytanie: *Czy obecność (konstruktywistycznej, „subiektywnej”) interpretacji w humanistyce jest nieunikniona i czy rzeczywiście można uzgodnić ją z jakąkolwiek nadającą się do przyjęcia wersją rozumienia „naukowości”?*

Otóż odpowiedź na pytanie powyższe niemieckiej, antynaturalistycznej filozofii humanistyki jest pozytywna w sposób nie do zakwestionowania, gdy idzie o jego pierwszą część, natomiast gdy idzie o równie twierdzącą odpowiedź na drugą część owego pytania, zgoda na nią może wydać się wątpliwa. Jeśli bowiem przyjmiemy za tradycyjnym antynaturalizmem metodologicznym, że interpretuje się tylko w humanistyce, nic natomiast nie mają z tym wspólnego nauki przyrodnicze, to – wbrew temu, co sugerowałam dotychczas – obecność konstruktywistyczno-kulturowej interpretacji nie wchodziłaby w grę w przypadku nauk przyrodniczych, natomiast jej postać humanistyczna wymagałaby zbadania z perspektywy proponowanej przez H. Schnädelbacha i nazwanej przezeń „poznaniem oświeconym”. Perspektywa ta wydaje mi się szczególnie obiecująca, ponieważ nie wyklucza ona występowania elementu interpretacyjnego, kulturowo-konstruktywistycznego, w poznaniu zarówno przyrodniczym jak i humanistycznym, a przy tym nie przesądza o miejscu zajmowanym przez ów element w ramach pierwszego i drugiego typu poznawania.

Oto zaś Schnädelbachowska idea „poznawania oświeconego”, która uświadamia nam, jak dalece filozofia humanistyki przekraczająca tradycyjne ograniczenia swych dziewiętnastowiecznych początków, ułatwia nam dostrzeżenie sposobu teoretycznego, w jaki refleksja nad nauką (jako dziedziną kultury) formuje pojmowanie świata realnego czy po prostu świat realny (z uwagi na kategorie tej refleksji). Píše Schnädelbach:

oświeconym nazwiemy tylko tego, kto łączy poznanie z samopoznaniem, i to w dwojakim sensie: poznania samego siebie i zarazem poznania dokonanego przez siebie. Narzucone samopoznanie, któremu nie towarzyszy własny wgląd w siebie, jest tylko indoktrynacją, i nawet jeśli indoktrynowane treści są prawdziwe, o oświeceniu nie może być mowy dopóty, dopóki owo własne ja (*Selbst*) nie dojdzie do tej prawdy samodzielnie.⁴

⁴ Herbert Schnädelbach, *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 2001, s. 19.

Kant, jak przystało na autora wypowiedzi *Co to jest oświecenie* wyprzedził o cały wiek moment formowania się filozofii humanistyki, podejmując w *Krytyce czystego rozumu* zadanie polegające na pokazaniu, jakie warunki umożliwiają matematyczno-przyrodnicze poznanie. Owo zadanie filozoficzne wykonał w ten sposób – najkrócej mówiąc – iż opisał drogę, którą musi przejść podmiot zmierzający do osiągnięcia przyrodniczego (ale i matematycznego) poznania. Doniosłość swego ustalenia na terenie epistemologii porównywał z wagą przewrotu Kopernikańskiego w astronomii czy – raczej w przyrodniczym w ogóle. Z perspektywy „kopernikańskiego przewrotu filozoficznego” proces poznawania jest tożsamy z procesem wytwarzania przedmiotu poznania. W koncepcji zatem Kanta niemożliwe staje się oddzielenie aspektu praktycznego (pojmowania) rzeczywistości świata od aspektu teoretycznego tego procesu.

Dopiero klasyczna filozofia humanistyki drugiej połowy XIX wieku nazywana tradycyjnie antynaturalizmem metodologicznym zaproponowała kilka modeli uprawiania nauk humanistycznych, w których – pomijając w tym miejscu szkołę badeńską – świadomie oddziela się owe dwa porządki (proces wytwarzania przedmiotu poznania i proces jego poznawania), prowadząc wszelako refleksję dotyczącą związków między nimi.

Dla W. Diltheya specyfika poznania humanistycznego w stosunku do przyrodniczego, polega na uwzględnianiu kategorii: życia, przeżycia, wyrazów i obiektywizacji życia oraz rozumienia. Wiodąc życie tworzymy swój własny świat:

Część rzeczy i ludzi uszczęśliwia mnie, poszerza moje istnienie, wzmaga moją siłę, część zaś wywiera na mnie nacisk i ogranicza mnie. Każdy człowiek zauważa i odczuwa te życiowe odniesienia, jeśli tylko pozwala mu na to własna stanowczość w dążeniu w określonym kierunku. Przyjaciół jest nam siłą, która potęguje nasze istnienie, każdy członek rodziny zajmuje w naszym życiu określone miejsce, wszystko w naszym otoczeniu rozumiemy jako obiektywizację życia i ducha. To obiektywizowanie życia i ducha stanowi istotę i znaczenie domu, ławki przed jego drzwiami, ogrodu, rzucającego cień drzewa. Tak z perspektywy każdego indywidualium życie tworzy sobie swój własny świat.⁵

Jako ludzie przeżywamy swoje życie i świat, pozostawiając po swej aktywności nieintencjonalne na ogół ślady, które przez badacza trak-

⁵ W. Dilthey, „Rozumienie i życie”, przeł. G. Sowinski, s. 42, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków: Wyd. Nauk. PAT 1993, ss. 41-95.

towane są jako wyrazy życia i jego obiektywizacje. Stanowią one punkt wyjścia poznania humanistycznego udostępniony badaczowi w bezpośrednim zmysłowym kontakcie, tworząc jakby podstawy empiryczne Diltheyowskiej wersji antynaturalistycznego projektu nauki humanistycznej. Porządek poznania humanistycznego nastawionego na poznanie całości życia duchowego wybranego podmiotu jest odwróceniem porządku tworzenia świata i budowania życia.

To, co budzi, zdziwienie, czy raczej podziw w projekcie epistemologii humanistycznej W. Diltheya, to jego silna wiara w możliwości poznawcze humanistyki posługującej się koncepcją ducha obiektywnego, a więc intersubiektywnego rozumienia, które (czy nie chciał zauważyć później tego stwierdzenia H. -G. Gadamer?) „jest odnajdywaniem Ja w Ty.”⁶ Dilthey zdawał sobie sprawę z rysujących się trudności kiedy pytał:

Jak indywidualność może osiągnąć powszechnie ważne, obiektywne zrozumienie zmysłowo danych, cudzych, indywidualnych uzewnętrznień życia?.

I odpowiadał:

Okoliczność, iż ani jedno cudze indywidualne uzewnętrznienie nie może zawierać czegoś, czego nie byłoby w moim życiu, jest warunkiem, na którym opiera się ta możliwość. We wszystkich indywidualnościach występują te same funkcje i składniki, tylko stopniem ich intensywności różnią się między sobą predyspozycje poszczególnych ludzi. W ich obrazach przedstawionych odzwierciedla się ten sam świat zewnętrzny.⁷

Co daje Diltheyowi podstawę, aby twierdzić powyższe (zacierające niestety dobitność uprzednio cytowanego, krótkiego stwierdzenia o „znajdowaniu siebie w Ty”)? Czy partycypacja wszystkich członków wspólnoty w tej samej kulturze? – Załóżmy, że oznacza ona *ducha obiektywne* czy przynajmniej indywidualne powielanie tej samej jego struktury.

Lektura dzieł Diltheya, szczególnie tych partii ich, które traktują o historii i wspólnocie, skłania do wniosku, iż poznanie humanistyczne zmierza – wedle autora *O istocie filozofii* – do rozpoznania Hegłowskiego ducha, nie Hegłowską jednak drogą, lecz poprzez rozumienie jednostkowego życia ludzkiego.

Może my, współcześni, przyznajemy historycznym podmiotom ludzkim więcej wolności, niż byli w stanie ją zagospodarować i żądamy od

⁶ Ibid. s. 49.

⁷ Ibid. s. 47.

każdego człowieka indywidualności przewyższającej jego możliwości? W odniesieniu do przedstawicieli naszej kultury – chyba nie popełniamy błędu zakładając to, ale – zwłaszcza w odniesieniu do członków tzw. przedhistorycznych wspólnot kulturowych, w których pozycja Hegłowskiego ducha była niepomiaralnie silniejsza, istniała chyba nieprzezwycięzalna przeszkoda dla rozwoju niczym nieskrępowanej indywidualności?

Bez względu na interpretację problemów pilotowanych przez Diltheyowską koncepcję poznania humanistycznego, na jedno chciałabym w każdym razie zwrócić uwagę: na zakładany przez nią związek pomiędzy porządkiem kreowania świata i porządkiem jego poznawania. W omawianej koncepcji naukowe poznanie humanistyczne wymaga nie tylko wiedzy na temat tworzenia przez poznawanych ludzi ich świata, ale – co więcej – proces ów zakreśla granice przedmiotu poznania; samo więc poznawanie ma adekwatnie odtwarzać porządek kreowania. Wchodzące w grę pojęcie prawdy jawi się jako odmiana uzgodnienia między kreowanym życiem a jego interpretacyjnym poznaniem.

Projekt Rickerta uprawiania nauk historycznych o kulturze nakreśla pod pewnym względem podobny związek konieczny między konstruowaniem świata i jego poznawaniem. Czyni się to jednak inaczej tu. Wartości historiotwórcze, które użyczają sensu materiałowi źródłowemu zebranemu przez historyka, jednocześnie stanowią podstawę tworzenia historiograficznych pojęć naukowych:

specyficzny dla wiedzy historycznej wyjściowy materiał, którym ze swej istoty jest wypełnione sensem życie kulturalne, zostaje historycznie przedstawiony w ten sposób, że wartości, które użyczają mu sensu, stanowią zarazem wiodące zasady tworzenia pojęć, z pomocą których nauka historyczna ujmuje własny materiał⁸.

Aktywność podmiotu poznającego historyczne kultury nie ogranicza się tylko do samego wytwarzania pewnej wiedzy naukowej, ale podobnie jak u Kanta, rozważającego poznawanie przyrody – badaczka charakteryzuje dany mu z góry (*a priori*) zespół instrumentów wytwarzających ów przedmiot, korzysta więc on z wartości, do których odnosi materiał historyczny i które przeto w porządku poznania przekształcają się w pojęcia wyodrębniające wydarzenia zasługujące na miano historycznych.

⁸ Heinrich Rickert, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1929, s. 540.

Powiedzmy przykładowo, respektujemy wartość, jaką możemy obdarzyć mianem, powiedzmy „silne państwo”. Konstruujemy przedmiot poznania wybierając wszystkie możliwe historyczne wydarzenia, które uznajemy za powiązane z obroną wartością (poprzez np. powstanie, rozwój, upadek). Pojęciem silnego państwa musimy przedtem już dysponować. Wartość, można by rzec, rodzi owo pojęcie. Jak tedy sytuuje się problem prawdy naukowej w koncepcji neokantysty badańskiego? Zdawał on sobie sprawę, że:

„fakt, iż wartości te kierują wyborem tego, co istotne, a tym samym ograniczają ujęcie historyczne do tego, co znaczące i ważne ze względu na nie same, nie będzie tu traktowany jako przejaw arbitralności. Gdy obiektywność interpretacji zorientowanej na wartości uznawana jest jedynie przez mniej lub bardziej szeroki krąg ludzi, wówczas mamy do czynienia z obiektywnością historycznie ograniczoną. I choć w naukach szczegółowych fakt ten nie odgrywa istotniejszej roli, to jednak w ogólniejszej perspektywie filozoficznej, jak i z punktu widzenia przyrodoznawstwa może on być potraktowany jako mankament natury naukowej.”⁹

Wykazanie, że ustalenia nauk historycznych o kulturze nie wchodzą w spór z pojęciem prawdy (są absolutne i ponadczasowe) uznał Rickert za zadanie filozoficzne, nie należące już do nauk szczegółowych. Badacz powinien tylko przyjąć założenie, którego legitymizacji dokona filozof, o obowiązywaniu ponadhistorycznych wartości ku którym w mniejszym lub większym stopniu zbliżają się osiągnane realnie wartości kulturowe. Obiektywności poznania w szczegółowych naukach historycznych o kulturze – zdaniem Rickerta – zupełnie nie zagraża okoliczność, że wartość kulturowa, do której odnosimy materiał źródłowy stwarza to, co istotne i znaczące. Przekonanie o naukowości rezultatów poznawczych czerpie historyk z podstawy empirycznej dla swych twierdzeń oraz z powszechnego uznania wartości konstytuujących sens aksjologicznie ujawniany przez badane przedmioty.

Warto zwrócić jeszcze uwagę na propozycję metodologiczną Maxa Webera dla „nauki społecznej” (*Sozialwissenschaft*). Dla autora *Wirtschaft und Gesellschaft* poznanie w nauce społecznej (w historycznych naukach o kulturze) nie jest eksploatowaniem *prawdziwego*, rodem z „Trzeciego Królestwa” sensu pojęć historycznych, lecz ciągłym kon-

⁹ Heinrich Rickert, „Obiektywność historii kultury”, przeł. B. Borowicz-Sierocka, w: B. Borowicz-Sierocka, Cz. Karkowski, *Neokantyzm*, Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego 1984, s. 56.

struowaniem nowych pojęć typowo-idealnych wedle nowych idei wartościujących. Idee wartościujące nadające sens materiałowi historycznemu, z punktu widzenia których odsłaniamy znaczenie (doniosłość) badanych zdarzeń i procesów kulturowych, stanowią podstawę budowania pojęć typowo-idealnych. W odróżnieniu od koncepcji Rickerta, pojęcia typów idealnych traktuje Weber jako instrumentalne konstrukcje badacza służące pośrednio (przez porównanie) procedurze empirycznej kontroli. Niektóre z tych konstrukcji, po przeprowadzeniu pomysłnej dla nich kontroli empirycznej (kontroli ich użyteczności empirycznej), mogą stanowić przybliżenia opisów przebiegów rzeczywistych procesów kulturowych (sensownych i doniosłych).

Wprowadził ponadto autor *Wirtschaft und Gesellschaft* do rozważań metodologicznych nad uprawianiem humanistyki ideę specyficznego obiektywizmu w badaniach humanistycznych. Postuluje, aby badacz odróżniał i w praktyce swej przestrzegał owego odróżnienia: ideę wartościującą, która przetworzona w typ idealny porządkuje materiał źródłowy – od pozytywnego lub negatywnego oceniania danych tworzących ów materiał. Rozbudował tedy pomysł L. von Rankego rozumienia obiektywności badań humanistycznych jako bezstronnych aksjologicznie (odróżnianie typów idealnych od ideałów badacza). Idea obiektywności badań humanistycznych oraz kontrola empirycznej użyteczności tworzonych konstruktów różni zasadniczo postawę badacza-teoretyka, według M. Webera, od postawy np. polityka, czyli naukę od doraźnego, bezpośrednio aksjologicznego wykorzystywania materiału historycznego.

Oba omówione projekty uprawiania nauk historycznych o kulturze – H. Rickerta i M. Webera – nie tylko ustanawiają związek między konstruowaną przedmiotowością a konstrukcją epistemologiczną, ale ponadto uznają, że badacz partycypuje z tej perspektywy w konstruowaniu świata, który zamierza poznać. Konstruowanie świata przez humanistę jest pierwszym etapem rozpoczynającym poznawanie.

Z antynaturalistycznymi poglądami M. Webera nawiązuje bezpośrednio praca A. Schütza *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, jakkolwiek zwykle określa się go jako twórcę i przedstawiciela fenomenologii na terenie filozofii nauk humanistycznych. A. Schütz posługuje się *explicite* pojęciem konstruktywizmu, biorąc przy tym pod uwagę dwie płaszczyzny: ontologiczną i epistemologiczną:

Obiekty myślowe konstruowane przez badaczy społecznych odnoszą się do myślowych obiektów, tworzonych przez potoczne myślenie ludzi, przeży-

wających swe codzienne życie wśród bliźnich, i na nich są oparte. Dlatego konstrukty używane przez badacza można nazwać konstruktami drugiego stopnia, to znaczy konstruktami konstruktów tworzonych na społecznej scenie przez aktorów, których zachowanie badacz obserwuje i stara się wyjaśnić zgodnie z regułami proceduralnymi swej nauki.¹⁰

W twórczości A. Schütza wiele miejsca zajmują drobiazgowo analizy ujmowania i wytwarzania przez podmiot intersubiektywnego świata życia codziennego. Świat ten istnieje przed urodzeniem każdego z nas, był doświadczany i interpretowany przez bliźnich, a w pewnym momencie my go zaczynamy interpretować i doświadczać.

Podstawą wszelkiej interpretacji jest zasób doświadczeń własnych lub przekazanych nam przez nauczycieli, wychowawców. Składają się one na wiedzę potoczną jednostki i pełnią rolę schematu odniesienia; wiedza ta ma charakter intersubiektywny. Badacz, zdaniem Schütza, zajmuje przy tym postawę bezstronnego obserwatora świata społecznego, wytwarzając konstrukcje naukowe. Nie może on wejść w interakcję z aktorami życia potocznego bez porzucenia nauki, może tylko konstruować wzorce typowych przebiegów działań odpowiadających obserwowanym zdarzeniom. Tu właśnie mamy do czynienia z odpowiednikami Weberowskich typów idealnych.

Konstrukty wiedzy naukowej muszą spełniać trzy postulaty: (1) Postulat spójności logicznej; naukowe konstrukty muszą być spójne logicznie i precyzyjnie sformułowane. Spełnienie tego warunku gwarantuje obiektywną *trafność*, prototypowość, jak rzecz można za współczesnymi kognitywistami lingwistycznymi, konstruowanych przez badacza obiektów myślowych; ta cecha przede wszystkim różni konstrukcje naukowe od obiektów myślowo konstruowanych przez codzienne potoczne myślenie. Badanie naukowe w humanistyce polegać ma na zastąpieniu konstruktów potocznych przez ich opracowania, naukowe. (2) Postulat subiektywnej interpretacji – nakazujący uwzględnianie sensów nadawanych przez działających. (3) Postulat adekwatności – konstrukt naukowy musi być tak zbudowany, aby był zrozumiały dla aktora i wszystkich posługujących się kategoriami myślenia potocznego, aktywność których poznaje badacz.

¹⁰ Alfred Schütz, „Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania”, przeł. D. Lachowska, w: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma*, t. 1, Warszawa: PIW 1984, s. 140 n.

Humanistyczne badania naukowe w modelu A. Schütza polegają (wskazują na to nasze trzy powyższe postulaty) na konstruowaniu i wnoszeniu uporządkowanej oraz spójnej logicznie motywacji do materii spontanicznej aktywności podmiotów ludzkich w świecie życia codziennego.

W porównaniu z metodologią Webera rysuje się taka oto różnica zasadnicza: badacz nie wytwarza surowego materiału świata, który jest przedmiotem jego poznawczych zabiegów, lecz zastaje już gotowe „prefabrykaty”, które opracowuje poprzez wytwarzanie możliwej dzięki temu wiedzy. W tym punkcie rysuje się w pewnym względzie zasadnicza zbieżność poglądów A. Schütza z epistemologią znaturalizowaną W.V.O. Quine’a.

Epistemologia „znaturalizowana” Quine’a, jak wiadomo, dużą wagę przywiązuje do zdań okazjonalnych. Są to spontaniczne wypowiedzi, na ogół o charakterze formalnie niezdanowym, które są bądź powszechnie akceptowane, bądź negowane za pomocą gestów w odpowiedzi na wygłoszone pytajnym tonem owe wypowiedzi przez etnografa nieznanego zupełnie języka tubylców (poza brzmieniem danej wypowiedzi, tonem pytajnym i gestem potakującym oraz przeczącym). Etnograf-lingwista bacznie obserwuje przy tym elementarne sytuacje oddziałujące na „powierzchniowe” zakończenia nerwów słuchowych, wzrokowych itp. – sytuacje towarzyszące osobom pytanym i zarazem wysuwające się dla nich wtedy na pierwszy plan. Z tego „materiału” buduje już zdania stałe: elementarne, (specyficznym warunkowe) obserwacyjne i wszelkie standardowe. Rezygnacja z „drugiego dogmatu empiryzmu”: podziału zdań na obserwacyjne i teoretyczne umożliwia Quine’owi wprowadzenie w to miejsce wizji wiedzy naukowej coraz bardziej, poprzez kolejne przekłady, oddalającej się od wyrażen okazjonalnych, ale zawsze uplecionej, w różnym, nie dającym się określić stopniu, z tego co obserwacyjne i teoretyczne. Celem (przyrodniczej) wiedzy naukowej jest skuteczne przewidywanie zdarzeń nieobojętnych dla naszego przetrwania i naszej kondycji.

Poglądy Quine’a reprezentują stanowisko, wedle którego konstruowanie wiedzy naukowej poprzedza jakaś nader zredukowana charakterystyka sytuacyjna świata (zdania okazjonalne) dająca się przetransformować na intersubiektywną wiedzę naukową, złożoną z akceptowanych zdań standardowych ze spójnikami i kwantyfikatorami. To oraz odpowiedni dobór słownictwa sprawia, że wiedza, której konstruowanie sta-

nowiło główny przedmiot zainteresowań tego najwybitniejszego filozofa analitycznego minionego wieku, daje się artykułować w „kryształowo jasnym” języku ekstensjonalnym, jak powiadał, a przeto idzie tu, co zresztą deklarował, wyłącznie o wiedzę matematyczno-przyrodniczą; konstruowanie wyników poznania zwanego humanistycznym nie interesowało go. Nie sądził zresztą, aby wyniki te można było – bez wywołania nieporozumień – objąć tą samą nazwą *nauki* (czy wiedzy naukowej), którą stosujemy do zmatematyzowanego przyrodoznawstwa. Tak czynią tylko „ekumeniści” w rodzaju Donalda Davidsona, którzy dopuszczają, a nawet próbują wyjaśnić możliwość uprawiania *nauk* („filozoficznych”?) dotyczących „wydarzeń mentalnych”, używających (z definicji) przeto zwrotów wyrażających tzw. postawy propozycjonalne – stanowiące główne źródło pojęć intensjonalnych (mających Quine’owską „kryształową jasność” ekstensjonalną). Bez wymienionego wszelako źródła intensjonalności nie zaistniałaby humanistyka, a zatem i filozofia nauki, w tym (przyjmijmy) wiedza humanistyczna inspirująca uprawianie teoretycznego konstruktywizmu w ramach socjologii, kulturoznawstwa, antropologii kulturowej czy etnologii (zajmującej się, jak należałoby wreszcie powiedzieć wyraźnie, kulturami przednowoczesnymi).

To, co odnotowano powyżej, a także powiedziano przedtem o teoretyczno-konstruktywistycznej wymowie filozofii humanistyki, nasuwa oczywiście sugestię, że niewątpliwie konstruktywizm Quine’owski dotyczyć może wyłącznie przyrodoznawstwa, a przy tym zdolny jest wypowiadać się jedynie jako konstruktywizm przedmiotowy czy praktyczny. Natomiast klasyczna filozofia humanistyki, którą *implicite* stać było na uwzględnienie aspektu teoretycznego (bo kulturowego) także i przyrodoznawstwa, możliwości tej nie wykorzystwała, przekazując filozofii pozytywistycznej wszelkie kompetencje w zakresie badań procesu konstruowania wiedzy matematyczno-przyrodoznawczej.

§ 3. Heidegger a sprawa (pojmowania) teoretycznego aspektu rzeczywistości świata

Najmniej chyba powątpiewalne osiągnięcie filozofii nauki, wykorzystującej wylaniającą się na przełomie wieków XIX i XX logikę, daje się bodaj zawrzeć w powiedzeniu: *czego nie założy się implicite w aksjomatach teorii matematycznej (i w jej regułach inferencyjnych), tego*

nie da się udowodnić. Można chyba przypuszczać, że w Diltheyowskim: w Ty odnajdujemy Ja tkwi jakaś „mądrość” analogicznego typu: trzeba najpierw coś założyć o badanej przedmiotowości (kulturowego Ty w szczególności), by następnie w postaci twierdzeń poznawczo „wykonstruowanych” (uprawomocnionych) to coś rozpoznać jako (własne) Ja. Ale Ty można pojmować szerzej: także jako coś przedmiotowo uznanego przez Ty w naszym sensie, a więc do odnalezienia w Ja. Pełną świadomość tego stanu rzeczy miał, jak się zdaje Nietzsche, kiedy pisał:

„W rzeczach człowiek nie znajduje niczego innego, niż to co sam w nie włożył.”¹¹

Można przypuszczać, iż założenia składające się, na to, co określiłam mianem konstruktywizmu przedmiotowego, czyli odpowiednia, przedmiotowa charakterystyka świata czy jego wycinka, wbrew potocznym intuicjom analitycznych filozofów nauki, rozpoczyna oraz określa również i operacje poznawcze w humanistyce; to właśnie pozwalałoby zaliczać ją do zakresu poznania naukowego w sensie „ekumenicznym”. Same strategie poznawcze przyrównać można do systemu dyrektyw niezbędnych i dopasowanych do realizacji nakreślonego celu poznawczego, dotyczącego po części zastanej a po części proponowanej charakterystyki świata. Uwaga ta dotyczy również znaturalizowanej epistemologii Quine’a.

Konfrontując powyższą perspektywę ze współcześnie podnoszoną wrzawą wokół dowolności interpretacji i – wokół daremności ścigania „nieobecnego sensu”, pozostawiającego po sobie „śląd”, można zauważyć, że owa dowolność badań humanistycznych, wszelkich badań naukowych zresztą, i lament podnoszony nad nią, to wyraz frustracji fenomenologicznego oczekiwania na Godota pewności i ugruntowania, podczas gdy umawiać się możemy tylko sami ze sobą i wyłącznie od siebie oczekiwać wywiązywania się z odnośnych umów.

Zdaję sobie oczywiście sprawę z tego, że nie znajdziemy u Heideggera przeprowadzonych *explicite* rozważań nad konstruktywizmem przedmiotowym czy teoretycznym, a tym bardziej – próby uogólnienia konstruktywistycznych elementów antynaturalistycznego myślenia o humanistyce na całokształt procesu tworzenia wiedzy naukowej (humanistycznej i przyrodniczej); autor *Sein und Zeit* daleki był od bezpo-

¹¹ Karl Jaspers, *Nietzsche*, przeł. D. Stroińska, Warszawa: KR 1997, s. 228.

średniego zainteresowania się tym tematem. Ale właśnie dlatego, że zapewne określiliby go jako przedmiot wytworzony przez niesławnej pamięci refleksję składającą się na odwodzącą nas od „egzystencji autentycznej” (od „Bycia” w ogóle) metafizykę Zachodu, usprawiedliwiony jest domysł, iż miał na względzie, wyrażając opinię tego rodzaju, tradycyjną ontologię i epistemologię poznania naukowego, także i tę, która przeszła już „przełom lingwistyczny”. Oczywiście, trudno dziś nam poważnie mówić o prawdzie (choćby widzianej w postaci tylko „prześwitu Bycia” w ramach *ontologii fundamentalnej*), jako świadectwie wiarygodności kulturowego konstruktywizmu (konstruktywizmu w aspekcie teoretycznym). Wszelako uderzające jest, że jednym z wątków przewijających się przez jego twórczość jest odróżnianie dwóch odmiennych, powiedziałabym, aspektów „tu-bycia”: aspektu działania, praktyki oraz aspektu badania, teoretycznego. Szkicuje też określone, łączące owe aspekty związki w sposób nader bliski temu, co sugerowałam powyżej:

Postępowanie „praktyczne” nie jest „ateoretyczne” w sensie braku oglądu; jego odmiennosc od postępowania teoretycznego tkwi nie tylko w tym, że tu się bada, a tam się *działa*, i że działanie, aby nie pozostało ślepe, korzysta z poznania teoretycznego; badanie bowiem jest zatroskaniem w równie źródłowy sposób, w jaki działanie ma *swój* perspektywę. Postępowanie teoretyczne jest nieprzeładowym zaledwie-tylko-spolgądaniem. Nie będąc przeglądem, spoglądanie nie jest pozbawione reguł, a swój kanon tworzy w *metodzie*.¹²

Z perspektywy teoretycznej mamy do czynienia z rzeczami-bytami, z ich obecnością; do nich stosujemy nasze poznanie – owo „badanie” – poczynając od obserwacji. Poznanie jest dla Heideggera badawczym określaniem czegoś obecnego w przeciwdziedzinie relacji podmiot – przedmiot. „To, co postrzeżone i określone, można wyrazić w zdaniach, a jako tak wypowiedziane – zapamiętać i przechować.”¹³

W aspekcie działania napotykałyśmy narzędzia, mamy do czynienia z ich poręcznością. Rzecz wraz z jej sposobami używania to Heideggerowskie narzędzie. Innymi słowy, rzecz wraz z właściwym jej sensem konstytuuje narzędzie. Sens, znaczenie czyli sposób bycia narzędzia stanowi jego poręczność. Nakreślił też Heidegger relację między rzeczą a narzędziem:

Nawet najbardziej przenikliwe zaledwie-tylko-*spoglądanie* na tak a tak uposażony „wygląd” rzeczy nie potrafi odkryć niczego poręcznego. „Teoretycz-

¹² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN 1994, s. 98 n.

¹³ Ibid. s. 87.

nemu” jedynie spojrzeniu na rzeczy brak rozumienia poręczności. Użytkowo-manipulacyjny obchód nie jest jednak ślepy, ma swój własny sposób *oglądu*, który kieruje manipulacją i nadaje jej specyficzną przyległość do rzeczy. Obchód z narzędziem podlega różnorodności odniesień „ażebny”. Ogląd takiego wpaśowywania się to *przełąd*.¹⁴

Sposób użytkowania narzędzia wyrażający jego sens nie daje się wyprowadzić ze *spoglądania* na rzecz, ale jednocześnie zauważa filozof, iż w aspekcie działania korzysta się też z rozstrzygnięć zapadających w aspekcie badania, teoretycznym. Stwierdza również, że: „Coś poręcznego zaś ‘istnieje’ tylko na podłożu tego, co obecne”¹⁵. Narzędzie wtedy, kiedy przestaje być poręczne, nie daje się zastosować czy ulegnie zepsuciu, wówczas natychmiast przekształca się w rzecz-przedmiot. Sens narzędzia zostaje przyćmiony przez postrzeganie go jako rzeczy fizycznej.

To, co wydaje mi się doniosłe w myśli Heideggera, to – najpierw – wyróżnienie dwóch wyraźnie oddzielonych od siebie aspektów: praktycznego i badawczego (inaczej teoretycznego). Podkreślę tu najpierw z naciskiem (by uniknąć istotnego nieporozumienia), że stosowana przeze mnie w niniejszym szkicu dychotomia teorii oraz praktyki odwołuje się wprawdzie do pojęć spokrewnionych z Heideggerowskimi, ale zbudowana jest od nich odmiennie. Wystarczy może odnotować dwie najważniejsze okoliczności: (1) pojęcie teorii jest dla mnie zakresowo podrzędne względem pojęcia badania (naukowego) – jest to także badanie, które *przygląda się* pewnemu badaniu wcześniejszemu, w szczególności zaś tłumaczy skuteczność praktyki korzystającej z wyników owego badania wcześniejszego, wyników sugerowanych ewentualnie przez refleksję nad rezultatami jakichś działań pozabadawczych człowieka zabieganego, realizującego wartości „życiowe”, robiącego świat; (2) jak sugeruje punkt poprzedni, zrelatywizowane zawsze jest pojęcie teorii (do odpowiedniej praktyki czy odpowiedniego działania), zarazem jednak (i odwrotnie), ogólne pojęcie praktyki (działania), któremu towarzyszyć ma niezmiennie Heideggerowskie „zatróśkanie”, relatywizacją tym wymyka się.

Następnie, po uwzględnieniu powyższych obydwu zastrzeżeń zgadzam się z pionierem współczesnej myśli filozoficznej co do tego, że każdy z dwu wyróżnionych aspektów generuje odmienną koncepcję rzeczywistości świata; są one nieredukowalne do siebie, ale – chciałoby się powiedzieć

¹⁴ Ibid. s. 98. ¹⁵ Ibid. s. 102.

– żyć bez siebie nie mogą, warunkują się nawzajem. Aspekt teoretyczny (u Heideggera zwany także ontycznym) rozważa byty, dostarczając wiedzy o nich jako przedmiotach. Wiedza ta, co również zauważa filozof, umożliwia rozwijanie skutecznej aktywności. Natomiast życie człowieka zanurzone jest w perspektywie działania (sferze *ontologicznej*) i stąd wszystko, co go otacza, wyposażone jest w sens (użytkowy, wyznaczony przez sposób użycia). Heidegger wie, że pierwotne dla człowieka jest jego bycie-w-świecie, a nie myślenie o bytach. W owym byciu-w-świecie spotykamy się nie z przedmiotami, ale z ich poręcznością:

Nigdy nie słyszymy najpierw hałasów, zespołów dźwiękowych, lecz skrzypiący wóz, warkot motocykla [...] „słyszenie samych” czystych dźwięków wymaga już sztucznego i skomplikowanego nastawienia¹⁶.

W tych sensach jesteśmy zanurzeni, przeżywamy wśród nich nasze życie, ale możemy sferę tę czasami opuścić, przechodząc do perspektywy teoretycznej, badania.

Na terenie analitycznej filozofii operuje się pojęciem opisu fizykalnego, opisu mentalnego oraz postawy propozycjonalnej. Nie miejsce tu, aby wdawać się w przesłedzenie wzajemnych relacji między tymi opisami, różnie zresztą nakreślonych u różnych autorów. Przyjmę jednak, że opis fizykalny, choć nie jest w sensie przyjętym przez mnie teoretyczny, jest konstrukcją rzeczy fizycznej jako zespołu cech obserwowalnych (rozpoznawanych przez zmysły), opis mentalny zaś sugeruje konstruowanie sensu, znaczenia – wchodzących w grę obiektów kulturowych czy podanych czynnościom kulturowym (uregulowanych kulturowo), zaś postawa propozycjonalna to właśnie sama czynność owego konstruowania.

Marzyło się niekiedy filozofom nauki inicjującym zwrot lingwistyczny w filozofii (G. Frege, B. Russell, L. Wittgenstein „wcześniejszy”, R. Carnap, A. Ayer) zbudowanie uniwersalnego języka nauki służącego do opisu własności fizycznych czy (ogólniej przy odpowiednich założeniach) zjawisk badanych przez nauki empiryczne, z którego wynikałyby wszystkie twierdzenia o przedmiocie, o jego własnościach dyspozycyjnych, łącznie z opisem sposobów używania tych przedmiotów jako narzędzi. Na nieszczęście czy szczęście, próba ta nie powiodła się (zobacz: J. Austin, G. J. Warnock, D. Davidson). Uogólniając treść i wyniki dyskusji, stwierdzić można, iż nie udało się z opisu fizykalne-

¹⁶ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 232.

go wydedukować opisu mentalnego, koncentrującego uwagę na znaczeniu (sensie) i sposobie użycia różnych kombinacji owych cech zjawiskowych; tak z opisu własności fizykalno-makroskopowych chleba nie da się wyprowadzić opisu sposobów jego sporządzania i używania w jednej kulturze czy w kulturach poszczególnych. Podejmowano też liczne próby znalezienia słabszej relacji logicznej między dwoma opisami; jak dotąd, także i one nie zakończyły się sukcesem. Opis fizykalny nie tworzy, jak dotąd, podstawy, fundamentu dla opisu mentalnego (i odwrotnie), w takim znaczeniu, jak próbowano to dotychczas osiągnąć.

Podobne rozstrzygnięcie, aczkolwiek w innych terminach przyjął M. Heidegger. Odróżnił – jak sygnalizowałam – rzecz jako byt od „bycia bytu”, czyli – od rzeczy jako narzędzia. Z teoretycznego „spoglądania” czy samej obecności bytu nie można wywnioskować jego poręczności jako narzędzia, ale można, w oparciu o wiedzę o rzeczach, wytworzyć nowe przedmioty, które w sferze „tu-bycia-w-świecie” uzyskają swoją poręczność. Taki oto związek, łączący praktyczny oraz teoretyczny aspekt bycia, sugeruje Heideggerowski punkt widzenia; odpowiednio tego widzenia korektury pozwalają dostrzec w jego zasięgu nieco donioślejsze miejsce dla poznania naukowego.

Warto przy okazji pokusić się o wskazanie pewnych cech uprawiania humanistyki, które wzmocnią przekonanie, że możliwa jest jednak nauka o dziejach człowieka i społeczeństw, oraz że sposób uprawiania humanistyki zasługujący na miano nauki różni się od uprawiania jej dla celów czysto literackich. Myślę, że specyficzna współobecność wyróżnionych wcześniej dwóch aspektów: praktycznego (specyficznego przedmiotowego) i mentalnego, czy mówiąc językiem Heideggera: perspektywy ontycznej i ontologicznej (bytu i bycia) w badaniach humanistycznych może po części wskazywać sposób konstruowania jej jako wiedzy naukowej. Przypomnę, iż opis fizykalny nie może być w humanistyce uznawany za fundamentalny dla opisu mentalnego, ale z kolei jego brak stwarza dogodną płaszczyznę dla wszelkiej, niczym nieograniczonej kreacji spekulacyjnej dotyczącej przeszłości. Opisy fizykalne przede wszystkim tworzą katalog stanów rzeczy, które spełniają kryteria realnego, *obiektywnego*¹⁷ istnienia w naszej kulturze, kulturze

¹⁷ Por. A. Palubicka, „Narodziny nowoczesnego pojmowania obiektywności”, w: W. Wrzosek (red.), *Świat historii*, Poznań: Wyd. Instytutu Historii UAM 1998, ss. 363-374.

badacza. Interpretacja rekonstrukcyjna badanej kultury, czy jej fragmentu winna objąć swym zasięgiem również katalog obiektywnie w sensie kulturowym istniejących przedmiotów, a w odniesieniu do kultur historycznych – pozostałości po nich. Opisy mentalne, tworzone w oparciu o wiedzę badacza, jego wyobraźnię, muszą dotyczyć kontekstów kulturowych (sposobów użycia) owych obiektywnie istniejących dla nas zjawisk, dotyczyć więc ich Heideggerowskiej poręczności i narzędziowości. Opis fizyczny¹⁸ w wyżej wskazanym wymiarze, może być wykorzystany do selekcji wytwarzanych opisów mentalnych. Możliwa jest też sytuacja odwrotna poznawczo: bycie rzeczy wyznacza granice przedmiotowości. Brak takiego, nawet bardzo skromnego kryterium selekcji powoduje, iż zanika cieniutka granica między badaniem naukowym (w tym również przeszłości) a artystyczną czy eseistyczną wizją.

Anna Pałubicka

¹⁸ Na opis fizyczny np. w naukach o sztuce składa się tzw. analiza formalna dzieła sztuki, na opis mentalny – interpretacja sensu dzieła sztuki. W naukach historycznych opis fizyczny to krytyka źródeł oraz odpowiedź na pytania: kto, kiedy i gdzie? (lokalizacja czasoprzestrzenna źródeł). W archeologii na opis fizyczny składają się katalogi źródeł wydobytych w badaniach archeologicznych, uporządkowanych czasoprzestrzennie).

Literatura wykorzystana:

A. J. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, przeł. T. Baszniak, Warszawa: WN PWN 1997.

D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: WN PWN 1992.

J. Mitterer, *Tamta strona filozofii*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa, 1996.

J. Kmita, *Z problemów epistemologii historycznej*, Warszawa: WN PWN 1980

W. V. O. Quine, *Słowo i przedmiot*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa: Aletheia 1999.

A. Pałubicka, „Percepcja a kultura nowożytna”, w: J. Kmita (red.), *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*, Poznań: Wyd. Naukowe IF UAM 1999, ss. 97-126.

P. Zeidler, *Spór o status poznawczy teorii. W obronie antyrealistycznego wizerunku nauki*, Poznań: Wyd. Naukowe IF UAM 1993.