

Paweł Bytniewski*
Instytut Filozofii UMCS
Lublin

Funkcje i cele nauk humanistycznych: komplementarność czy sprzeczność?

Pod pojęciem funkcji nauk humanistycznych rozumiem rolę, przypisaną dyscyplinarnie zorganizowanym postaciom wiedzy, jaką odgrywają one w formułowaniu diagnozy stanu kultury *in statu nascendi*. Cel zaś, tak rozumianego poznania humanistycznego, to przyrost wiedzy dotyczący zobiektywizowanych, ogólnie dostępnych zjawisk kultury. Możemy więc zapytać: Jaką różnicę w naszym środowisku kulturowym wytwarza przyrost wiedzy o zjawiskach kulturowych? Jakie cele osiąga samopoznanie i jaki rodzaj podmiotowości jest budowany na imperatywie samopoznania? Nie ma lepszej drogi do pokazywania związków funkcji i celów nauk humanistycznych jak podkreślanie historyczności zarówno kultury, jak i jej interpretacji. Herbert Rosendorfer w swej powieści pt. *Budowniczy ruin* doskonale sportretował tę podwójną funkcję historyczności – kultury i jej interpretacji. W parabolii kupca, który próbuje sprzedać kolekcję rzeźb, ukazuje trwałą desynchronizację kultury w jej wielorakich modalnościach temporalizacji. Elementy kultury są dziedziczone w wieloaspektowych, złożonych, niejednostajnych i kruchych sekwencjach czasu, które nigdy nie są ze sobą zsynchronizowane. Nie istnieje jeden czasowy ład kultury i każdy, kto pragnie odzyskać pierwotną harmonię, skazany jest na konfuzję poznawczą.

W naukach humanistycznych występują dwie główne strategie radzenia sobie z taką sytuacją. Pierwsza, hermeneutyczna, polega na łączeniu funkcji i celu nauki tak, że łączona jest kompensacyjna funkcja nauki z celem, jakim jest samopoznanie. Natomiast druga strategia, „archeologiczna” (w sensie Foucaulta) – przeciwnie – polega na defamiliaryzacji kultury w imię obrony celu, jakim jest obiektywność poznania naukowego.

Functions and Aims of the Arts: Complementarity or Contradiction?

By the function of the arts, I understand the role that is ascribed to disciplinary organized knowledge in domain of the humanities, the role which they play in the making of diagnosis of the culture *in statu nascendi*. And by the aim of the arts, I understand the growth of knowledge about objectivized, publicly available phenomena of culture. So we can ask: what a difference in our cultural *milieu* is generated by the growth of knowledge about cultural phenomena? What aims are satisfied by self-knowledge, and what kind of subjectivity is built on imperative of self-knowledge? There is no better way of emphasizing the connection between functions and aims of the arts as to emphasize historicity of culture and historicity of its interpretation. Herbert Rosendorfer in *The Architect of Ruins* provided an excellent portrait of this doubled historicity. In the parable of merchant, who makes an attempt at selling the collection of sculptures, he has showed how our culture is desynchronized in its modes of temporal organization. The common elements of culture are inherited in manifold, complex, non-monotonous and frangible sequences of times, which are never synchronized. There is no single temporal arrangement of a culture, and everybody who wants to recover original harmony is confronted with confusions.

In the arts, there are two main strategies to cope with this situation. First, hermeneutical strategy, consists in combining the aim and function of the arts in a way, in which compensative function of the arts is bound with the aim of self-cognition, whereas the second, “archaeological” one (in the Foucauldian meaning), in opposition to hermeneutics, postulates defamiliarization of culture as a means of preserving the aims of the arts consisting in objectivity of knowledge.

Key-words: the arts, hermeneutics, archaeology of knowledge, compensative function of a human sciences, defamiliarization.

* e-mail: pbytniewski@poczta.umcs.lublin.pl

1. Wielość czasów kultury

Dzieje przedmiotów nauk humanistycznych przypominają historię, jaka przydarzyła się pewnej kolekcji posągów przedstawiających dwunastu apostołów. Właściciel kolekcji, syndyk masy upadłościowej pewnego klasztoru, chcąc się jej pozbyć, wystawił posągi na sprzedaż. Łatwiej jednak sprzedać część kolekcji, niż znaleźć amatora na całość. Gdy w końcu znalazł się chętny do nabycia dwóch posągów zostało dziesięć rzeźb, które natychmiast zostały przemianowane na *Dziesięcioro przykazań*. Od tego czasu transakcje przebiegały sprawnie wedle takiego samego schematu: gdy właścicielowi udawało się pozbyć jednego z elementów całości, ta natychmiast uzyskiwała nową nazwę i nową tożsamość. Kolekcja kolejno zmieniała nazwę na *Dziewięć Muz*, *Osiem Wiatrów*, *Siedem Grzechów Głównych*, *Sześciu synów Uranosa*, *Pięć Zmysłów*, *Cztery Pory Roku*, *Trzy Okresy Świata*, *Porannek i Wieczór*. W końcu pozostał *Wieczór*, który był kolejno: *Apostolem Bartłomiejem*, *Czwartym Przykazaniem*, *Muzą Klio*, *Boreaszem*, *Kłamstwem*, *Japetosem*, *Węchem*, *Wiosną*, *Okresem Spiżowym*. Jakie były jego dalsze losy – nie wiemy.

Historijka ta¹ jest pouczająca, ponieważ w istocie rzeczy stanowi parabolę losów dziedzictwa kulturowego w ogóle. Pokazuje mianowicie, że zamknięcie w całość i nadanie sensu temu, co w istocie jest resztą z całości, jaką już nie dysponujemy wymaga nie tylko cierpliwości, sprytu, sztuki, działania przypadku, ale także wiedzy. I choć wiedza, jaka jest niezbędna do powodzenia tego rodzaju zabiegów nie jest *jedynym* istotnym elementem kształtującej się w ten sposób całości, to dostarcza intelektualnych środków obcowania z naszym własnym środowiskiem kulturowym, satysfakcjonując jakieś cele poznawcze i pełniąc dalsze, pozapoznawcze role. Te ostatnie zaś, choć zawsze z udziałem wiedzy, pozwalają uczynić to środowisko ładem, w którym działania przybierają postać racjonalną i tak stają się szerokim tłem autointerpretacji uczestników kultury. Dostarcza zatem poznanie humanistyczne, bo przecież o nie tu chodzi, zarówno wiedzy o pewnym fragmencie rzeczywistości, w jakiej uczestniczymy, tj. wiedzy o kulturowym środowisku obcowania z innymi ludźmi, ale też wyposaża w środki samopoznania. Dzięki nim bycie sobą i bycie dla siebie czyni dostępnym dla innych. Wiedza, która w ten sposób powstaje, jest więc wiedzą kształconą, ale też i kształcąca.

Historijka ta jest zatem pouczająca także dlatego, że jest metaforą nie tylko losów dziedzictwa kulturowego, ale też dziejów jego interpretacji, czy też szerzej ujmując, metaforą zmienności form, za pomocą których odnosimy się do tego dziedzictwa². Pokazuje bowiem nie tylko fragmentaryczność i niekonsekwencję w historycznej organizacji kultury, lecz także fragmentaryczność i niekonsekwencję w historycznej organizacji wiedzy o niej. Ani opis kultury, ani ona sama nie

¹ Por. H. Rosendorfer: *Budowniczy ruin*, przeł. E. Herbert, Warszawa 1972, PIW, s. 221–222.

² Por. P. Bytniewski: *Hermeneutyka jako kres krytyki*, w: M. M. Bogusławski, A. Kucner, T. Sieczkowski [red.]: *Filozofia: ogląd, namysł, krytyka*, Olsztyn 2010, Instytut Filozofii UWM, s. 256–267.

poddają się jednolitym kryteriom ładu, jaki *ex post* próbujemy w nich zaprowadzić, a to, co opisy i przedmioty dziedzictwa kulturowego wyodrębnia ze strumienia życia i historii, co pozwala ocaleć przeszłości w językowej narracji, w kulturowych wzorach działania i w artefaktach, co w końcu staje się przedmiotem określonej dyscypliny nauk humanistycznych, samo ma swoją historię, swe reguły artykulacji, wreszcie swą zmienną w czasie formę przynależności do życia.

Współczesna świadomość dziejów przedmiotów poznania humanistycznego, jak i świadomość dziejów samych nauk humanistycznych, pozwala więc dostrzec, że *doświadczenie kultury jako doświadczenie historyczności przekazu tradycji* jest w równym stopniu doświadczeniem zbiorowej pamięci, jak i zapominania, doświadczeniem względnie trwałego, ponadindywidualnego ładu, jak i chaotycznej sieci niespójnych odniesień między obiektami o nieznanym przeznaczeniu. Ów proces przenikania się pamięci i zapominania, ładu i chaosu jest nieunikniony przede wszystkim ze względu na przemienność czynnych, bądź biernych ról, jakie w poznaniu humanistycznym przypadają poszczególnym dziedzinom czy poszczególnym przedmiotom kulturowym. Raz więc pewien fragment kultury staje się aktywnym *narzędziem* zdobywania wiedzy o niej samej i jej przeszłości, a innym razem, najczęściej gdy traci on swą samozrozumiałość, staje się *przedmiotem* poznawczych eksploracji. Raz jawi się jako element *kodu*, za pomocą którego możemy jeszcze dziś wyrażać swój stosunek do rzeczywistości, a innym razem jest już tylko słabo czytelnym *tekstem*, którego kod przestał być efektywnym narzędziem obcowania z teraźniejszością³. Dlatego każda przemiana w zestawie dziedziczonych elementów pociąga za sobą także zmianę kryteriów ich wyodrębniania i pojęcia o całości, jakie tworzą, a te z kolei zmiany pociągają za sobą pojawienie się nieprzewidywalnych własności elementów składowych i nowe relacje między nimi.

Za taki stan rzeczy odpowiada przede wszystkim pewna trwałość i, jak się wydaje, uniwersalna własność kompleksów kulturowych – to mianowicie, że tworząc względnie spójną, sensowną całość w aktualności, są zarazem zdesynchronizowane w swych genealogiach: różnią się między sobą co do czasu swego powstania, co do dynamiki przekształceń im towarzyszącej, a także różnią się pod względem sposobów, za pomocą których nadajemy im względną spójność znaczeń. *Zaden czas kultury nie obejmuje wszystkich jej kompleksów.*

Stąd, po pierwsze, doświadczamy kultury zawsze w czasowym zróżnicowaniu *źródeł pochodzenia jej poszczególnych kompleksów*. Tego rodzaju różnorodność kultury jest nieustającą okazją do wielorakich sposobów waloryzowania jej treści i modeli, podtrzymywania konkurencyjnych względem siebie ich genealogii. Czas przeszły może być „czynny” jeszcze dziś, albo jest już „martwy” i całkowicie

³ Przywołuję tu opozycję „kod – tekst”, którą na terenie semiotyki kultury z powodzeniem wykorzystywał Jurij Łotman. Por. J. Łotman: *O semiotycznym mechanizmie kultury*, przeł. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, wybór i opr. E. Janus, M.R. Mayenowa, przedmowa S. Żółkiewski, Warszawa 1977, PIW, s. 147–170. J. Łotman: *Kultura i eksplozja*, przeł. B. Żyłko, Warszawa 1999, PIW. J. Łotman: *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego.

dokonany. Raz czas przeszły może być jedyną postacią czasu zwaloryzowanego pozytywnie, innym razem to jedynie teraźniejszość lub przyszłość legitymizuje wartość tego, co z nich pochodzi. Czas nadchodzący może być albo jałowym przebiegiem powtórzeń tego, co było lub tego, co trwa zawsze, albo przeciwnie – może być czasem odkrywczym, ujawniającym (apokaliptycznym), brzemiennym w skutki czasem odnowy.

Kolejna, druga już postać czasowej niekompatybilności wewnątrz kultury, polega na tym, że zasoby jej wzorów i przedmiotów, modeli i treści, sensów i wartości wykazują *nieidentyczną dynamikę zmienności*: jedne z nich charakteryzuje „długie trwanie”⁴, inne zaś zmieniają się w horyzoncie doświadczeń jednego pokolenia, lub nawet jeszcze szybciej. Mamy więc z jednej strony „*la longue durée*” globalnych zjawisk historycznych i lokalnych enklaw. Wtapiają się one w tło zdarzeń, o których możemy sądzić, że wywołują, lub niegdyś mogły wywołać zmiany w naszym środowisku kulturowym, same jednak – właśnie jako tło – stają się „nie-zdarzeniami” – tym, co zawsze obecne. Z drugiej strony obserwujemy „galopujące historie” mody, zdarzeń politycznych, efemerydy kultury masowej, itp. Długie trwanie odzwierciedla się w niezmiennym sposobie doświadczania i myślenia w odrębnych konfiguracjach kulturowych. Pozwala na identyfikowanie się istot ludzkich z rozległymi obszarami kultury pomimo ograniczeń w tym zakresie, jakie stawia zawsze partykularyzm współdziałania i współprzynależności. Długie trwanie pozwala na identyfikowanie się poprzez wspólny, zbiorowy los, który tylko w szczególnych okolicznościach odstawia ludziom i ludzkim zbiorowościom głębię czasu ich pochodzenia i ich zmienne przeznaczenie, choć – trzeba to dodać – nie zawsze owe odstawienia ujawniają prawdę. Trwanie krótkie pozwala natomiast identyfikować się z tymi innymi, którzy są współobecni: z uczestnikami bądź świadkami nagłości tego, co jest doświadczane jako niepowtarzalność zdarzeń. Pozwala ono bowiem wiązać z podmiotami czasowość tego, co kulturowe w jedności biograficznej. Umożliwia zatem wiązanie się człowieka ze światem w inny sposób, niż ma to miejsce w przypadku *la longue durée* – pozwala bowiem stawiać znak równości między *wielością tego, co aktualne a jednoczesnością tego, co (współ)przeżywane*.

Wreszcie trzecia odmiana desynchronizacji kultury: czasowość – nawet wtedy, gdy odnosi się do tego, co dla podmiotu aktualne, nawet wtedy zatem, gdy pozwala na kształtowanie się wspólnoty osadzonej w „swoim czasie” – rzadko kiedy obejmuje jednym modelem wielość podmiotowych odniesień do świata. Być w „swoim czasie” lub w „naszych czasach” nie znaczy wcale współprzeżywać ten czas identycznie z innymi i tak samo ze względu na to, co jest przeżywane. Czasowe zróżnicowanie kultury zatem to także wielość typów uczestnictwa człowieka w tym, co uczasowione: wielość odniesień, które różnią się między sobą

⁴ Termin zaproponowany przez F. Braudela i systematycznie przez niego stosowany. Por. np. F. Braudel: *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1999, Czytelnik.

wewnętrzną strukturą uczasowienia obejmowanych przez nie przedmiotów, jak i charakterystykami horyzontów czasowych, w jakich odniesienia te mogą być spełniane przez podmioty. Czas, który się „dla nas liczy”, jest także wewnętrznie zróżnicowany: zarówno ze względu na to, jak to „my” zostaje określone, jak i ze względu na to, jaki rodzaj odniesienia łączy nas z uczasowioną rzeczywistością. Inaczej zatem czasowo są zorganizowane poszczególne kompleksy kulturowe, gdy w grę wchodzi ich *doświadczenie*, inaczej, gdy wymagają koordynacji *działania*, a jeszcze inaczej, gdy poprzez *akty myślowe* angażują intelekt. Podobnie wspólnota myśli – ze względu na horyzont czasowy zbiorowych dokonań – nie konstytuuje się tak samo, jak wspólnota doświadczenia, a te obydwie z kolei różnią się pod tym samym względem od wspólnoty zorganizowanej przez współdziałanie, czy współmyślenie. W konsekwencji zróżnicowanym modelom wewnętrznego uczasowienia kompleksów kultury odpowiadają także poszczególne dziedziny przedmiotowe: tego, co doświadczane, tego, co dane za pośrednictwem struktur pojęciowych i tego, co dokonywane w działaniu.

Z powodu takich właśnie komplikacji, efekt bliskości tego, co jako minione staje się odległe, jest uzyskiwany zarówno za cenę żmudnych, z intencją dokonywanych zabiegów odtwórczych, jak i za sprawą błahaego z pozoru, nieintencjonalnego zapomnienia. Raz bowiem to pamięć zbiorowa, a innym razem powszechne zapomnienie pozwalają zamknąć w całość i nadać sens temu, co jeszcze niedawno uczestniczyło w życiu, a dziś jest już tylko jego pozostałością i tylko jako pozostałość może w obecnym życiu uczestniczyć. Raz twórczy kulturowo jest żmudny proces dodawania do powstającej całości „cegiełek sensu”, a innym razem swą twórczą moc ujawnia destrukcja i chaos. Dlatego ani dziedzictwo kulturowe, ani sposoby jego uporządkowania nigdy nie osiągną spójności, jakiej możemy oczekiwać od twórców czysto intelektualnych, wyabstrahowanych ze swych czasowych i kulturowych kontekstów. *Dziedzictwo kulturowe przybiera właśnie kształt kolekcji, nie zaś narzucającej się z góry oku i umysłowi całości wyznaczonej czysto racjonalnym porządkiem.* W zbiorze elementów, jakim dysponujemy uczestnicząc w trwale desynchronizowanej kulturze próbujemy zaprowadzić ład i osiągnąć sens postępując się tyleż skomplikowanymi, co i łatwymi do zakwestionowania kryteriami. Co więcej, poza całością wyodrębnioną za pomocą takich kryteriów pozostaje zawsze jakaś niepokojąca reszta – nienazwana i systematycznie pomijana, usunięta, by zaspokoić doraźne potrzeby porządku poznawczego, a więc nieosiągalna dla ludzi, którzy swą wiedzę zyskują w porządku wyznaczonym historycznie.

Z historyjki, która przydarzyła się kolekcji posągów możemy zatem wyciągnąć wnioski dotyczące także historii dyscyplin humanistycznych i ról, jakie odgrywają one względem kultury. Po pierwsze, nauki te charakteryzuje podwyższona wrażliwość na uwikłanie ich przedmiotów i ich samych w wieloaspektowe związki czasowości kultury ze strukturami sensu, jakie w niej powstają. Po drugie, nie spotykamy się tu z jedną, linearną w swej formie historią, ani też nie mamy tu do czynienia

z jednym jej poziomem: w gruncie rzeczy jest tych historii wiele i wcale nie są one ze sobą zsynchronizowane w całość, której można nadać jeden, uprzywilejowany intelektualnie i raz na zawsze zobiektywizowany sens. Sposoby podtrzymywania tradycji w istocie rzeczy są realizowane przez te same mechanizmy reprodukcji kultury, co i potrzeby rewaloryzacji tradycji, w jakich uczestniczy zapominanie. Pamięć i zapominanie równoprawnie zatem regulują przepływy dziedzictwa kultury w czasie. W splotach tego wewnętrznie zróżnicowanego procesu przedmioty poznania niejednokrotnie tracą swą tożsamość, niektóre w ogóle znikają, a kryteria ich wyodrębniania – tak samo jak reguły pozwalające ustanowić pośród nich ład i odkryć dzięki nim jakąś prawdę – w strumieniu wielowątkowych czasów stają się wątpliwe, splątane, a w końcu historia czyni je bezużytecznymi. One same ulegają presji czasu. Nie da się zachować ciągłości na wszystkich poziomach historycznego upływu, jakiemu poddają się i nauki humanistyczne i ich przedmioty. Tym samym nie da się uniknąć konfuzji poznawczej, jaką owe nieciągłości muszą wywoływać. Dlatego też, uwrażliwieni świadomością asynchronicznego upływu czasu historycznego możemy niejednoznacznie udzielać pierwszeństwa bądź trwania, bądź zmiany, ciągłości lub luce w czasie, pamięci lub zapominaniu, czasowi kairotycznemu, bądź „chronicznemu”. W znacznym stopniu zależy to od typu dominującego rodzaju doświadczenia, jakie wiążemy z naszym własnym uczestnictwem w kulturze i od wyobrażeń o rolach wiedzy, jakie posiadamy. Doświadczamy bowiem kultury albo jako ciężaru, jako przeszkody, która hamuje nasze skłonności i blokuje spontaniczne ekspresje, bądź przeciwnie – doświadczamy jej jako odskoczni, trampoliny, która wzmacnia sensem przedsiębrane działania, gesty, myśli. Wiedzy zaś przypisujemy rolę bądź uczestnika procesu, w którym osiągamy doraźnie krytyczny punkt widzenia na uczestnictwo w kulturze, bądź też wiedza ta stanowi przedmiot wielowątkowych reinterpretacji w zaakceptowanym już przez nas procesie kulturowym.

2. Funkcje poznania humanistycznego

Wobec tak niejednoznacznych konsekwencji uwikłania przedmiotów poznania humanistycznego w proces historyczny, nauki humanistyczne, jak się wydaje, przyjmują *dwie strategie wiązania celów poznawczych z ich funkcjami*. Strategie te odwołują się do dwóch odmiennych porządków funkcji, jakie przypisuje się poznaniu humanistycznemu wobec kultury.

Przez funkcję rozumiem tu rolę, jaką naukom humanistycznym przypisuje się wewnątrz szerszego środowiska kulturowego na podstawie rezultatów globalnej diagnozy stawianej – *implicite* lub *explicite* – przez te nauki kulturze w odniesieniu do zjawisk, które uznają za dominujące w niej. Pożądana odpowiedź na pytanie o funkcje nauk humanistycznych to odpowiedź na pytanie: „Jaką różnicę wytwarza przyrost wiedzy o naszym środowisku kulturowym, względem sposobów obco-

wania z tym środowiskiem?” Cel zatem nauk humanistycznych ma charakter poznawczy i zarazem *autopojetyczny* względem podmiotu tej wiedzy: w tym sensie właśnie poznanie humanistyczne jest i kształcone i kształcące. Ponieważ wiedza powstająca za sprawą poznania humanistycznego sama jest wytworem nie tylko poznania naukowego, można zasadnie pytać o specyfikę poznania humanistycznego, które stawia sobie jakieś wymogi naukowości. Kwestia ta jest dyskutowana w ramach filozofii co najmniej od połowy XIX wieku i daleka jest od rozwiązania. Tu zwrócę uwagę na, jak mi się wydaje, pewien istotny aspekt zagadnienia. Otóż naukowe poznanie humanistyczne realizuje się w ramach strategii, które preferują cel poznawczy, jaki znany jest dobrze w ramach wszystkich nauk. Jest nim *przyrost wiedzy*. Na czym on polega i jak go osiągać, to oczywiście kwestia złożona. Lecz dystynktywną cechą nauki jest właśnie to: zabieganie o przyrost wiedzy. Jednak na terenie nauk humanistycznych taka sytuacja stwarza szczególne potrzeby, jak się zdaje nieobecne w innych naukach: potrzebę problematyzacji wzajemnych powiązań między wrażliwością na czas dyscypliny naukowej, a sposobami uczestnictwa w czasie jej przedmiotów, oraz potrzebę stworzenia modelu tych powiązań, który mógłby sprostać wymogom efektywnego poznania. Wszakże każda ocena przyrostu wiedzy zależy od porównań, jakie mogą być dokonane tylko przy założeniu takiego modelu. Nieunikniona problematyczność takich modeli czyni jednak samo przedsięwzięcie nauk humanistycznych także czymś problematycznym.

Nauka humanistyczna, jak każda inna nauka, wymaga pokonania progu poznania potocznego. Nie tylko otwiera to drogę do autonomizacji wiedzy w ramach danego środowiska kulturowego, ale też pozwala osiągać cele poznawcze w sposób przekraczający horyzonty aktualnych celów praktycznych, jakie mogą być wiązane z tymi naukami. Na tym też polega doniosłość autopojetycznej, specyficznej dla nauk humanistycznych, ich składowej: wiedza, która chce sprostać wymogom naukowości, zmienia podmioty poznania tak, że nie pozwala im pozostać takimi samymi wobec środowiska, w jakim podejmują one swe role pozapoznawcze. Wiedza zatem tego rodzaju nie tylko adaptuje do środowiska kulturowego, ale kreuje czynne role wobec niego, kształci bowiem sprawności dla spełniania ról, jakie można podejmować w praktyce jedynie dzięki tej właśnie wiedzy. W im większym stopniu zatem środowisko kulturowe samo jest nasycone wiedzą (a to osiągamy w coraz większym stopniu za sprawą technologicznych i praktycznych obiektywizacji wiedzy naukowej), w tym większym stopniu uczestnictwo w nim musi łączyć się z braniem na siebie ról, do których dostęp uzyskujemy poprzez wiedzę naukową, w tym także osiąganą przez nauki humanistyczne.

Pierwszą funkcję nauk humanistycznych, jaka wydaje mi się dla nich samych istotna, właśnie ze względu na uwikłania poznania w autopojetyczne funkcje nauk humanistycznych, za Odo Marquardem⁵, nazywać będę *funkcją kompensacyjną*.

⁵ O. Marquard: *O nieodczowności nauk humanistycznych*, w: O. Marquard: *Apologia przypadkowości. Studia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, Oficyna Naukowa.

Jej dowartościowanie związane jest z pojmowaniem dziejów kultury, które nadaje zapomnianiu i w ogóle ubywaniu dziedzictwa kulturowego, wartość negatywną i wobec tego zjawiska określa kulturotwórczą rolę nauk humanistycznych. Zapominanie – według takiego rozumowania – odpowiedzialne jest za niezrozumiałość i obcość, jaka wkrada się w relacje między nami a naszym kulturowym środowiskiem: „historycznym światom naszego pochodzenia coraz bardziej zagraża przestarzałość⁶”. To zaś jest efektem zjawiska towarzyszącego społeczeństwom Zachodu co najmniej od XVII wieku, a jest nim ciągła, nieustająca *modernizacja*. Modernizacja, jak często się ją pojmuje, czyli proces uzbędniania tradycyjnych form życia, przedmiotów, wzorów zachowań, jako konsekwencja przede wszystkim technologicznych realizacji nauk przyrodniczych. W rezultacie dominującym doświadczeniem człowieka nowoczesnego jest „oderwanie od świata” – jak twierdzi Marquard – albo, by użyć innego określenia innego autora, „fantasmagoryzacja miejsca”, jak sądzi Anthony Giddens. Obydwa określenia zdają się wskazywać na wspólną cechę modernizmu i modernizacji – coraz większy zakres tego, co do tej pory było trwałe, w coraz szybszym tempie ulega eliminacji z obiegu kulturowego: świat naszego życia codziennego staje się nam obcy, czy, używając mocniejszego określenia, nierzeczywisty.

Diagnoza taka jest silnie zakorzeniona w dwóch ideach filozoficznych dotyczących człowieka w ogóle, choć związanych z historycznymi postaciami nowożytnej i ponowożytnej myśli filozoficznej – w idei jego *skończoności w czasie* i wynikającej z niej niemożności dowolnego dystansowania się do przeszłości, oraz idei *poznania humanistycznego jako samopoznania osiąganego dzięki konsensusowi rozumienia*.

Z powodu własnej skończoności w czasie nie jesteśmy w stanie dystansować się dowolnie do przeszłości nie zaprzeczając sobie samym, największa bowiem część naszych dyspozycji i sposobów obcowania ze światem pochodzi z przeszłości. *Samopoznanie jest więc niczym innym jak poznaniem światów historycznego pochodzenia*. Oto konkluzja, do jakiej dochodzimy w tak ukierunkowanym myśleniu. W tym kontekście przynajmniej część efektów modernizacji to pewien rodzaj zła, na które remedium stanowi *interpretacja*. Interpretujemy to, czego nie jesteśmy w stanie zmienić. A nie jesteśmy w stanie zmienić korodującego sensu upływu czasu. Interpretacja zaś w swych formach znanych naukom humanistycznym przybiera zawsze postać jakiejś narracji. Historie opowiadane, właśnie historie jako narracje, to historie, które odnajdują miejsce w świecie temu, co to miejsce utraciło na skutek modernizacji. Hermeneutyka – widziana z tej perspektywy – jest więc pewną praktyką, pewną formą autopojetycznego działania, a wiedza wyraża pewną wolę bycia, wolę, którą w „aglutynacyjnym” języku filozofii Heideggera można wyrazić określeniem „woli bycia-tu-oto”. „Tu-oto” jest jednak zawsze zarazem „gdzieś tam, z przeszłości”. Hermeneutyka tak pojmowana, jako autopojetyczna praktyka, nie może się dokonywać

⁶ *Ibidem*, s. 107.

bez udziału wiedzy naukowej: im bardziej bowiem modernizuje się świat, w tym większym stopniu jego interpretacja musi uwzględniać szerokie konteksty historyczne, do których dostęp ma tylko naukowe poznanie humanistyczne.

Druga, odmienna od hermeneutycznej koncepcja naukowego poznania humanistycznego odwołuje się do rozpoznania środowiska kulturowego doświadczanego przede wszystkim jako jego ciężar, jako opór rygorów stawianych przez to środowisko wobec zdolności poznawczych i autopojetycznych podmiotów uczestniczących w nim. Funkcja nauk humanistycznych, która tu zostaje dowartościowana ze względu na cel poznawczy i praktyczny, osiąganym przez te nauki, to druga funkcja, której znaczenie chciałbym podkreślić, funkcja *defamiliaryzacji* kultury. To z jej motywacji dochodzi do poddania w wątpliwość podmiotowych dyspozycji, które pozwalają się zdomowić w kulturze. To funkcja, która może zrealizować się dopiero w przekroczeniu przez poznanie granicy oddzielającej wiedzę potoczną od wiedzy kwalifikowanej, w sposób pozwalający zarazem na systematyczną eliminację reaktywnych (adaptacyjnych) ról pełnionych wobec środowiska kulturowego. Tak więc chodzi tu o pewien rodzaj, powiedziałbym *kulturowej epoché*, jako zabiegu dokonanego na kulturowym bycie podmiotu, a będącej „wzięciem w nawias” tego wszystkiego, z czym się jako podmioty utożsamiamy i co życie nasze czyni prostym, naiwnym nawet – jak uważał E. Husserl – a przede wszystkim do czegoś przynależnym. Wola wiedzy, krytyczna wola samopoznania jest tu silniejsza od woli przynależności, a może nawet silniejsza od woli bycia.

Sposób, w jaki pojmuje się tu historyczność przedmiotów poznania i historyczność poznania humanistycznego odwołuje się do idei zasadniczych nieciągłości w historycznej organizacji kultury i roli zapomnienia, jaka uwalnia autokreatywne zdolności ludzkie. Taką koncepcję związku funkcji z celem poznania humanistycznego znajdujemy w pismach Michela Foucaulta.

Systematycznie wprowadzany do opisów kultury – Foucault nazywa je archeologicznymi – moment *defamiliaryzacji*⁷ ma doprowadzić do redukcji w tychże opisach aspektów kultury, które, tam czynne, redukują dystans, niezbędny dla działania woli poznania, której nie satysfakcjonuje wiedza potoczna, doraźnie ufundowana na rolach uczestniczenia w kulturze. Archeologia wiedzy jest – w tym sensie – „etnologią naszej własnej kultury i naszej racjonalności”⁸: *tworzy dystans tam,*

⁷ „Archeologia Foucaulta – pisze J.G. Merquior – wytwarza efekt alienujący: ustanawia wewnątrznie obce i dziwne przeszłość. [...] W defamiliaryzowaniu przeszłości Foucault nie jest bez racji. Jego cel polega na tym, by pokazując obcość światów, które utraciliśmy, zmusić nas, nowoczesnych, do oszacowania naszej kulturowej tożsamości przez zrozumienie naszego dystansu wobec minionych form życia i myśli”. J. G. Merquior: *Foucault*, Berkeley 1985, Univ. of California Press, s. 72. Podobne ujęcie zagadnienia, odwołujące się do porównania zabiegu Foucaulta do kubizmu dehumanizującego obiekty reprezentacji, proponuje E. A. Clark: *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge, 2004, Harvard Univ. Press, s. 116.

⁸ M. Foucault: *The Discourse of History*, w: *Foucault Live (Interviews, 1961–1984)*, red. S. Lotringer, przeł. L. Hochroth and J. Johnston, Semiotext(e), Los Angeles 1996, s. 30. Por także: J.-F. Bert: *Michel Foucault i etnologia: kilka uwag o kulturze wyznania*, w: A. Chwieduk, A. Pomieciński [red.]: *Francuska antropologia kulturowa wobec problemów współczesnego świata*, Warszawa 2008, PWN, s. 201–213.

gdzie etnologia go *zastaje*, po to, by zrekonstruować sposób istnienia wypowiedzi, który narzuca nam przedmioty poznania, a zarazem formuje pole, „w którym zjawiają się i krążą wypowiedzi” w ograniczeniach dyskursów⁹.

Ważnym momentem tak rozumianej relacji między celem a funkcją poznania humanistycznego jest sposób, w jaki w obydwu koncepcjach można tłumaczyć fakt nauk humanistycznych jako efekt woli poznania wykraczającej poza cele, które mieszczą się w granicach poznania potocznego, a więc woli poznania, jaką odnajdujemy właśnie w naukach. Sposób, w jaki można te koncepcje traktować jako koncepcje komplementarne, ukazuje zarazem to, jak z perspektywy każdej z nich *dopełniająca koncepcja angażuje funkcje nauki jako ograniczenia realizacji celu tej drugiej*.

Nietrudno bowiem zauważyć, że konstrukt archeologii wiedzy jest próbą uporania się z *prezentyzmem* identyfikowanym tu jako zasadnicza motywacja podejścia hermeneutycznego w naukach humanistycznych. Prezentyzm ten to zarazem nic innego jak ograniczenie woli poznania tkwiącej w owej „etnologii naszej własnej kultury”. Archeologia wiedzy więc, to krytyka ortohistorycznego modelu kultury, w którym nauki humanistyczne mogą bez przeszkód poznawczych i bez uwzględniania nieciągłości historycznych swobodnie penetrować przeszłość kultury na mocy przekonania – z punktu widzenia archeologii prezentystyczno-naiwnego – że historia, która w nas tkwi, uzdatnia nas nieproblematicznie zarazem do poznania historii, z której pochodzimy, jak i naszej aktualnej sytuacji w świecie.

Archeolog kultury będzie więc podkreślać znaczenie procesów, które efektywność minionych osiągnięć w interpretacji redukuje w stopniu sprawiającym, że wytworzone niegdyś *dokumenty* (resp. narracje, których system artykulacji jest nieproblematiczny) przekształcają się w dzisiejsze *zabytki* (pozostałości kultury minionej, niezdolne do wyrażenia swego sensu bez interwencji zewnętrznego interpretatora). Wyraża on w ten sposób przekonanie, że miniona kultura dociera do nas samych w postaci już tak nieczytelnej, nieaktualnej, że wymaga wytworzenia środków do jej artykulacji, którymi ona sama się nie posługiwała. Archeologia kultury, archeologia wiedzy w jakiś sposób naśladują tu prace rzeczowych archeologów, którzy, by zrozumieć ze szczątków minionej postaci kultury, powołują do życia systemy artykulacji znaczeń, w jakich przedmioty, których pozostałości dzisiaj są nam dostępne, nigdy nie uczestniczyły. Stąd zobiektywizowanej przeszłości archeolog wiedzy będzie narzucać funkcje *archiwum* kultury, biernego podłoża dzisiejszych wysiłków samorealizacji i samozrozumienia. Archeolog kultury to w istocie rzeczy „budowniczy ruin”: tam, gdzie inni dostrzegają spójność ciągłości historycznej, tworzącej monumenty kultury, on sam widzi jedynie tranzytywną jej postać: albo postać minioną, której trzeba narzucić obcą dla niej formę artykulacji sensów, albo postać przyszlą i niezrealizowaną, wymagającą już dziś porzucenia dyspozycji poznawczych, w jakie wyposażyła nas przeszłość. Z tego punktu widzenia każdy

⁹ M. Foucault: *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977, PIW, s. 83.

wysiłek hermeneutyczny jest chybiony, ponieważ z konieczności – jak sądzi archeolog – wytwarza konflikt między realizacją celu poznawczego i autopojetycznego w poznaniu humanistycznym, a bez ich jedności ono samo istnieć nie może.

Warto jednak zwrócić uwagę na to, że archeologiczna krytyka hermeneutyki stoi na gruncie, który wcale nie jest taki pewny, i, być może, nie jest bardziej naukowy niż ma to miejsce w przypadku hermeneutyki. Można bowiem zadać pytanie: Czy archeologia jest w stanie osiągnąć to, czego brak dostrzega w hermeneutyce – cel, jakim jest spójność poznawczych i autopojetycznych ról na terenie nauk humanistycznych? Odpowiedź na to nie jest bardziej jednoznaczna niż ta, której w własnej sprawie może udzielić hermeneutyka.

Archeolog kultury w swej krytyce osłabia dyspozycję poznawczą, jaka towarzyszy hermeneutyce i jej zabiegom autopojetycznym.¹⁰ W swych atakach podąża jednak drogą, którą sama hermeneutyka wypróbowała już na swym terenie. Można tę drogę nazwać „ucieczką w stronę ontologii”¹¹. W przypadku hermeneutyki ucieczka ta zrealizowała się pod postacią filozofii hermeneutycznej H-G. Gadamera, który ontologiczny i praktyczny, a nie metodologiczny i epistemologiczny sens hermeneutyki wyraża najtrafniej chyba w deklaracji, jaką składa we wstępie do swego *opus magnum*, *Prawdy i metody*:

Nauka o „sztuce rozumienia”, jaką chciała być dawniejsza hermeneutyka, nie stanowiła mojego celu. Nie zamierzałem rozwijać systemu reguł, które mogłyby opisywać metodologiczną procedurę nauk humanistycznych lub wręcz nią kierować. Nie było też moim celem badanie teoretycznych podstaw pracy humanistyki, by uzyskane poznanie zastosować w praktyce. Jeśli z przeprowadzanych tu badań płynie jakaś praktyczna konsekwencja, to w każdym razie nie dla nienaukowego *engagement*, lecz dla „naukowej” uczciwości przyznawania się do *engagement* czynnego we wszelkim rozumieniu. Mój rzeczywisty zamysł był i jest filozoficzny: Chodzi nie o to, co robimy, nie o to, co powinniśmy robić, lecz o to, co dzieje się z nami niezależnie od naszej woli i działania.¹²

Zamiar filozofii hermeneutycznej – odpowiedź na pytanie: „Co się z nami dzieje niezależnie od naszej woli i działania?” formułowana z intencją pomijania pytania metodologicznego i epistemologicznego o to, co powinniśmy robić na terenie poznania humanistycznego – można rozumieć jako ucieczkę od epistemologii. Jest hermeneutyka Gadamera o tyle ucieczką, o ile takie właśnie, epistemologiczne i metodologiczne interpretacje hermeneutyki nie mogą uniknąć zarzutu relatywizmu, wyjąłwiającego spory filozoficzne wokół humanistyki. Ontologiczna inter-

¹⁰ Jak się wydaje, Foucault sam odkrył to ograniczenie własnej archeologii. Por. jego *Hermeneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981–1982)*, A. Fontana, F. Gros, [ed.] Paris 2001, Wyd. Seuil – całkowicie przekształcony projekt filozofii podmiotu, projekt, w którym zamiast twierdzić, że nastąpiła śmierć człowieka, Foucault ukazuje historię tego, jak istoty ludzkie (w tym przypadku ludzie starożytności i wczesnego chrześcijaństwa) konstruowały same siebie jako podmioty.

¹¹ Inny termin, zaproponowany przez Charlesa Taylora, to „przezwyciężanie epistemologii” (*overcoming epistemology*). Por. Ch. Taylor: *Philosophical Arguments*, Cambridge 1995, Harvard University Press, s. 1–20.

¹² H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, Wyd. inter esse, s. 24.

pretacja zamyka, rzecz jasna, drogę takiej krytyce i pozwala pogłębić filozoficznie hermeneutykę, nadając jej Heideggerowski wymiar „ontologii jestestwa”.

Podobna perspektywa wyłania się z podejścia, które prezentuje późny Foucault, wyzwolony już z archeologii, tj. z epistemologicznych zobowiązań, jakie przyjął we wczesnej swej filozofii nauk humanistycznych. Tu także zadziałał mechanizm ucieczki w ontologię, jaki odnajdujemy u Gadamera. Jest to „ontologia nas samych”, filozoficzna teoria warunków możliwości przekształcania nas samych:

W sumie, chodzi o poszukiwania nowego rodzaju filozofii krytycznej. Nie tej filozofii krytycznej, która poszukuje określenia warunków i granic naszej możliwej wiedzy dotyczącej przedmiotu, lecz krytycznej filozofii, która poszukuje warunków i nieskończonych możliwości (*conditions and the indefinite possibilities*) przekształcania podmiotu, przekształcania nas samych.¹³

Epistemologia jeśli nie rozplywa się w ogóle w „ontologii nas samych”, pojmowanej jako *autopoiesis*, to zostaje podporządkowana wymogom „troski o siebie”. Tyrania chwili obecnej powraca tu już nie jako groźba prezentyzmu, lecz jako scena działań autopojetycznych. Okazuje się wtedy, że krok w kierunku ontologii to reakcja na pewien kłopot, z jakim musimy zetknąć się na terenie archeologii: zyskiwany przez operacje archeologiczne dystans wobec zaangażowania w swoją sferę świata kultury naszego pochodzenia, traci wreszcie grunt pod nogami, gdy archeologia przestaje odnosić się do siebie jako tworu tej kultury. Gdy archeologia traci wycucie własnego zakorzenienia w świecie wartości modernistycznych, uniwersalizuje je i tak przekracza granicę dozwoloną przez perspektywę własną. Dzieje się bowiem tak, że dystans wobec aktualizującej się w kulturze *przeszłości*, dystans wytwarzany środkami archeologii wiedzy podcina korzenie, które żywią samą archeologię. „Śmierć człowieka” – najgłośniejszy chyba ze wszystkich konceptów Foucaultowskich archeologii – to w istocie rzeczy pojęcie sankcjonujące utratę przez nauki humanistycznej roli autopojetycznej. Dlatego ostatnia z tych archeologii zamienia się w kartezjańską medytację, jaką w istocie jest tekst *Archeologii wiedzy*.

Dochodzimy w tym miejscu do pewnego paradoksu: położone na antypodach współczesnej filozofii humanistyki koncepcje spotykają się jako komplementarne ujęcia związku funkcji i celu nauki, i to takie ujęcia, które motywuje zamiar ucieczki od epistemologii.

¹³ M. Foucault: *Subjectivity and Truth* w: M. Foucault: *The Politics of Truth*, Semiotext(e) Los Angeles, 2007 s. 152–153. Por. także M. Foucault: *The ethic of care for the self as a practice of freedom. An interview with Michel Foucault on January 20, 1984*, w: J. Bernauer, D. Rasmussen [ed.]: *The Final Foucault*, Cambridge 1994, The MIT Press, s. 1–21.