

Marek Rosiak

W sprawie "ontologii kulturowej" Barbary Tuchańskiej

Diametros nr 43, 158-170

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W SPRAWIE „ONTOLOGII KULTUROWEJ” BARBARY TUCHAŃSKIEJ

– Marek Rosiak –

Barbara Tuchańska opublikowała w ICF „Diametros” nr 41 i 42 obszerne rozważania o wypracowanej przez siebie koncepcji tzw. ontologii kulturowej. Już we wcześniejszych jej publikacjach pojawiały się zapowiedzi, a z czasem i fragmentaryczne ekspozycje owej doktryny. Na tej podstawie można było sobie wyrobić pewną opinię o tym pomysśle i nie była to opinia korzystna. Aby się jednak upewnić, czy nie była ona przedwczesna i niesprawiedliwa, należało przestudiować obie części jej najnowszej publikacji.

Autorka wywodzi swą koncepcję z ontologii fundamentalnej Martina Heideggera, którego *Sein und Zeit* inspiruje ją – sądząc po datach publikacji – od czasu ukazania się polskiego przekładu tego dzieła. I choć minęło już od tej chwili dwadzieścia lat, Tuchańska nie zdołała osiągnąć w Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej orientacji pozwalającej unikać elementarnych potknięć interpretacyjnych. Wskazaniu tych nieporozumień poświęciłem szereg uwag w recenzji opublikowanej w r. 2012 książki tej autorki *Dlaczego prawda?*¹ i dlatego obecnie ten

¹ Zob.: http://www.forumfilozoficzne.org/images/czytelnia/ROSIAK_Eintopgericht.pdf.

Dezinterpretacje Heideggera występują nagminnie i w obecnie omawianej publikacji Tuchańskiej. I tak, by nie być gołosłownym, już na samym wstępie II części (Tuchańska [2014b]) przywołuje ona słowa Heideggera o nieodróżnieniu „przeciętnej powszedniości” jestestwa. Zwrot ten występuje w obszernym kontekście (Heidegger [1994] s. 60–61), z którego jasno – jak na Heideggera – wynika, że chodzi w nim o „przeciętną powszedniość” danego jestestwa, nie zaś – jak przypuszcza Tuchańska – o powszedniość „taką samą dla każdego *Dasein*”, „wspólną wszystkim jestestwom”. Co znamienne, Heidegger w tym właśnie miejscu zaznacza, że „[n]awet najbardziej pobieżna analiza wymaga zawsze zapewnienia rzetelnego punktu wyjścia” (ibidem, s. 60). Gdzie indziej znajdujemy jego uwagę, że „wspólnego bycia [*Mitsein*] [...] nie można pojmować jako sumarycznego rezultatu występowania wielu „podmiotów”. [...] Taka liczba [współistniejących jednostek] jest odkrywana jedynie dzięki pewnemu określönemu wspólnemu byciu i byciu ku sobie nawzajem” (ibidem, s. 179). W sposób mniej obciążony Heideggerowskim żargonem można ująć to następująco: Pierwotny charakter „przeciętnej powszedniości” *Dasein* nie może być powszedniością „taką samą dla każdego *Dasein*”, bo owa „taka sama dla każdego *Dasein*” powszedniość wielu jednostek nie jest charakterem pierwotnym, lecz ufundowanym w pierwotnym współbyciu.

Pewne zupełnie komiczne nieporozumienia, w jakie popada Tuchańska w swoim odczytaniu tłumaczenia *Sein und Zeit*, bardzo dobitnie pokazują jej dezorientację w tej dziedzinie. Oto, przywołując Heideggera, wymienia np. szydło jako narzędzie mogące służyć do ochrony przed niepogodą (!, zob. Tuchańska [2014b] s. 268–269). Heidegger istotnie wymienia szydło, ale jako to, co ma powiązanie z czymś innym (zapewne płatem skóry, z którego można uszyć kapotę) jako tym, co

wątek pozostawiam na uboczu, skupiając się na analizie samej koncepcji „ontologii kulturowej”.

Pierwsza część jej najnowszej publikacji jest poświęcona głównie rozważaniom mającym na celu odróżnienie własnego stanowiska od innych. Właściwy wykład swojej koncepcji zamieszcza autorka w II części² i tą właśnie częścią zajmę się przede wszystkim w dalszym ciągu. Zanim jednak do tego przejdę, czuję się zmuszony ustosunkować do uwag Tuchańskiej na temat fenomenologii, w których wygłasza ona zdumiewające poglądy. Tuchańska wymienia „trzy przekonania [żywione jakoby przez Husserla] dotyczące aktu samoświadomości: (a) jest aprioryczny; (b) jest pierwotny względem wszystkich innych aktów świadomości (myślenia-o, doświadczania, rozumowania); (c) jego analiza może abstrahować od zewnętrznego oddziaływania kształtującego jednostkę jako podmiot samoświadomości (przekonanie to krytykował choćby Wittgenstein)”³.

Ad (a): Ks. S. Kamiński, autor hasła *a priori – a posteriori* w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, t. 1, s. 304 podaje trzy znaczenia tego rozróżnienia: pierwsze stosuje się do uzasadnień, drugie do rozumowań (które notabene wbrew temu, co sądzi Tuchańska, nie są aktami świadomości, są bowiem co najwyżej sekwencjami takich aktów), trzecie znaczenie wreszcie stosuje się do poznania, nauk, sądów, czy pojęć. Podobnie przedstawia znaczenie pojęcia *a priori* *Encyklopedia Filozofii*⁴: stosuje się ono do wiedzy pojęciowej lub prawd. Wreszcie *Oksfordzki słownik filozoficzny*⁵ podaje, że pojęcie to „stosuje się przede wszystkim do sądów”. O jakież więc „akty *a priori*” może chodzić Tuchańskiej? Píše ona: Akt samoświadomości „nie jest aprioryczny, bo aktywność świadomości, nawet ta skierowana na samą siebie, jest uwarunkowanym składnikiem bycia-w-świecie”⁶. Aktywność świado-

w wyniku odpowiedniej obróbki przy pomocy szydła może posłużyć do ochrony przed niepogodą (zob. Heidegger [1994] s. 119–120). Kto bez zastanowienia uznaje, że Heidegger zaleca szydło jako narzędzie używane w wypadku niepogody, ten daje świadectwo, może już nawet nie tyle samego niezrozumienia, ile uznawania Heideggerowskiego tekstu za bełkot, którego zrozumieniem nie ma powodu się trudzić, wystarczy go tylko obficie cytować, jak niegdyś klasyków marksizmu.

Rozwikływanie nieporozumień, w jakie permanentnie „upada” Tuchańska w swych próbach interpretowania, czy przynajmniej tylko sensownego odczytania Heideggera, wymagałoby chyba osobnego studium. Dotychczasowa praktyka systematycznego unikania przez tę autorkę jakichkolwiek prób odpowiedzi na stawiane jej w wyżej wymienionej kwestii zarzuty, w tym odmowa udziału w publicznej dyskusji poświęconej jej ostatniej książce – dodatkowo przemawia na rzecz rezygnacji z dalszych szczegółowych analiz krytycznych w tym zakresie.

² Tuchańska [2014b].

³ Tuchańska [2014a] s. 131.

⁴ Honderich [1998] t. 1, s. 33.

⁵ Blackburn [1997] s. 27.

⁶ Ibidem, s. 131.

mości znaturalizowanej jest w rzeczy samej uważana za przebieg należący do psychofizycznej rzeczywistości – takie przekonanie jest składową tzw. naturalnego nastawienia świadomości (*natürliche Einstellung*). Ani jednak akty świadomości dokonywane w naturalnym nastawieniu nie zyskują przez to charakteru aposteriorycznego, ani akty świadomości transcendentally oczyszczonej (zredukowanej) nie mają charakteru apriorycznego. Jest tak z tego zasadniczego powodu, że akt świadomości jako przeżycie („aktywność”) nie jest ani sądem, ani pojęciem, ani stanem wiedzy. Tuchańska zdaje się nie odróżniać aktu świadomości od jego przedmiotu, sądu w sensie psychologicznym od sądu w sensie logicznym, a także czynności psychicznej od jej wytworu. Wszystko to jednak jest filozoficznym elementarzem, bowiem rozprawa Kazimierza Twardowskiego *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* ukazała się z górą wiek temu i weszła do kanonu dzieł współczesnej filozofii. Jest też w polskim przekładzie łatwo dostępna, podobnie jak rozprawa *O czynnościach i wytworach*⁷. Zauważmy też, że nawet gdyby niefortunnie użyty przez Tuchańską zwrot „akt samoświadomości” zrozumieć jako uświadomienie sobie własnego istnienia, jakie dokonuje się w takim akcie, a więc jako stan rzeczy, a nie proces, to i tak nikt nie mógłby utrzymywać, że jest to poznanie a priori – nie dlatego, że „aktywność świadomości jest uwarunkowanym składnikiem bycia-w-świecie”, ale dlatego, że owo uświadomienie jest poznaniem pewnego faktu, jego doświadczeniem i tym samym ma oczywiście charakter aposterioryczny. Inną sprawą jest to, że zdaniem Husserla możliwe jest aprioryczne poznanie pewnych istotowych struktur świadomości w akcie intuicji eidetycznej. Możliwość poznania eidetycznego nie kwestionuje jednak i Heidegger – mowa o tym jest notabene na samym początku *Sein und Zeit*.

Ad (b) To, co dla Tuchańskiej znaczy ewentualna „pierwotność” aktu samoświadomości, musimy też próbować odtworzyć z kontekstu jej wywodu, bo i pierwotności z pewnością nie rozumie ona w jakikolwiek „społecznie wypraktykowany” sposób. Czytamy więc, że akt samoświadomości „nie jest pierwotny w porządku poznawczym, bo samo stwierdzenie tej pierwotności zakłada możliwość abstrahowania od bycia-w-świecie i oddziaływania społecznego, które kształtuje jednostkę jako podmiot samoświadomości”. „Pierwotny w porządku poznawczym” może znaczyć „wcześniejszy od wszelkiego innego poznania”, „poznający w pierwszej kolejności” albo „osiągający poznanie bezpośrednio, sam z siebie, nieuwarunkowany innym poznaniem”. W tym ostatnim sensie pierwotne

⁷ Zob. Twardowski [1965]. Przydałoby się też odróżniać proces, jakim jest przeżycie świadomości, od stanu rzeczy (jakim jest poznanie czegoś, dokonujące się w akcie określonego rodzaju). Ale do tego należałoby postudiować choćby *Spór o istnienie świata* Ingardena, a to jest lektura wymagająca.

poznawczo jest doświadczenie zmysłowe, uchodzące z tego powodu za paradygmat poznania, trudno byłoby natomiast podać przykład poznania pierwotnego w sensie czasowym. W żadnym z tych znaczeń akt cechujący się „poznawczą pierwotnością” nie zakładałby jednak abstrahowania od bycia-w-świecie, bo niby dlaczego miałby to czynić? Ponadto, i to jest kolejny upadek Tuchańskiej pod wziętym na siebie pochopnie brzemieniem teoretycznego aparatu fenomenologii, Husserl w żadnym razie nie twierdził, że samoświadomość jest aktem niezakładającym innego poznania. Wprost przeciwnie, twierdzi on, i to jak na siebie – całym wyraźnie, że samoświadomość ma charakter refleksyjny, a więc może być osiągnięta tylko na podbudowie innego przeżycia, na które zwraca się w refleksji świadomość⁸.

Ad (c): Tu Tuchańska wreszcie w sposób poprawny referuje poglądy Husserla, który faktycznie twierdził, że fenomenologię jako metodę badania istoty świadomości i jej korelatów należy uprawiać w nastawieniu zawieszającym ważność tezy generalnej naturalnego nastawienia. Na darmo byłoby jednak jej tłumaczyć, dlaczego Husserl tak właśnie uważał. Z tego, co ma ona w związku z tym punktem do powiedzenia, jasno wynika, że filozoficzną wymianę argumentów rozumie w charakterze wyliczanki: *A* powiedział, że *p*, a *B* powiedział, że *q*. Cóż z tego, że „przekonanie to krytykował choćby Wittgenstein”? Ważne jest nie kto co krytykował, ale jakie miał po temu racje. Dyskusja na argumenty jest czymś innym, niż dyskusja na autorytety, choć niektórzy – jak widać – mają skłonność uważać autorytet za argument rozstrzygający⁹.

Wydaje mi się, że zasadniczym powodem wymienionych wyżej nieporozumień Tuchańskiej z fenomenologią jest to, że wprowadzone przez Husserla rozróżnienie świadomości znaturalizowanej i czystej pojmującej ona w opaczny sposób w terminach *a posteriori/a priori*.

Przystępując do wykładu swojej koncepcji ontologii Tuchańska eksponuje tezę, że „każde bycie ma strukturę powiązania, realizuje się w jakichś odniesieniach”¹⁰. Jej ontologia wydaje się więc należeć do klasy ontologii relacyjnych i jako taka staje przed problemami specyficznymi dla tego rodzaju stanowiska. Autorka zdaje się zupełnie nieświadoma tych problemów, nigdzie bowiem nie rozważa

⁸ Zob. np. Husserl [1975] § 78.

⁹ Dobitnej tego ilustracji dostarczyła dyskusja w ramach obrony pewnej pracy doktorskiej, podczas której zwróciłem uwagę na niespójność stoickiej doktryny o materialności, a zarazem niezłożoności (niepodzielności) duszy. B. Tuchańska wystąpiła na to z argumentem, że przecież według Spinozy substancja (Bóg) również jest materialna, a zarazem niepodzielna (prosta). To, że większa ilość autorów popełnia zbliżone błędy, nie dowodzi, że mają oni rację.

¹⁰ Tuchańska [2014b] s. 267.

takich choćby zagadnień jak to, czy i jaki sposób bycia właściwy jest samym odniesieniom konstytuującym bycie. Jeśli owe odniesienia same są pewnymi bytami, to stanowisko Tuchańskiej zagrożone jest nieskończonym regresem, jeśli zaś bytami nie są, to czym są – czymś bowiem być muszą, skoro konstytuują bycie wszystkich bytów.

Idąc dalej, Tuchańska precyzuje, że „każdy sposób bycia polega na byciu znaczeniem dla kogoś lub czegoś”, „można uznać odniesienia i sensy za dwa składniki czy aspekty znaczenia”, „można powiedzieć, że sens jest treścią odniesienia”¹¹. A zatem „sens”, który jest „treścią odniesienia”, ma wraz z owym odniesieniem stanowić „dwa składniki znaczenia”. Mamy tu pewien pojęciowy galimatias: odniesienie zawiera pewien sens jako swój konstytutywny składnik, a zarazem ma być różnym od niego, „drugim” składnikiem znaczenia. Część („sens”, czyli „treść odniesienia”) i zawierająca ją całość („odniesienie”) nie stanowią dwóch odrębnych składników całości nadrzędnej („znaczenia”). Chodzi najpewniej o to, że odniesienia, o których tu mowa, to odniesienia między nośnikiem znaczenia i jego twórcą lub odbiorcą. Pośrednio mogą to być odniesienia między dwoma lub więcej nośnikami znaczeń, jak to ma miejsce w przypadku młotka, będącego narzędziem służącym do wbijania gwoździ. Młotek i gwoździe odnoszą się do siebie wzajemnie (znaczą coś dla siebie nawzajem), ale nie bezpośrednio, lecz ze względu na to, że uzyskały owe skorelowane ze sobą znaczenia od kogoś, kto je jako takie rozpoznał. Takie rozumienie „bycia w odniesieniach (powiązaniach)” potwierdza się w trakcie dalszej lektury: Autorka pisze wprost o scharakteryzowaniu „bycia we wzajemnych relacjach jako bycia-znaczeniem-dla”¹².

Taki sposób rozumienia bycia – jako bycia ukonstytuowanym przez znaczenia¹³, pociąga za sobą dalsze trudności. Oto na tej samej jeszcze stronie znajdujemy stwierdzenie, że „w powiązaniach między bytami, w ramach których określają się one wzajemnie, zawsze zaangażowany jest sens, nierozzerwalnie związany z ludzkim rozumieniem”. A więc np. geologia nie może zakładać, że w odległych epokach miał miejsce proces stygnięcia skorupy ziemskiej, nie było bowiem żadnej Ziemi i jej skorupy, póki nie pojawił się człowiek, który ukonstytuował sensy odpowiednich pojęć. Jest co prawda w ramach takiej koncepcji możliwe myślenie o pewnych przedmiotach jako istniejących w minionych epokach, ale takie ich

¹¹ Ibidem s. 268.

¹² Ibidem s. 269. Notabene, jest w tym zwrocie oczywisty błąd kategoryalny: chodzi nie o bycie znaczeniem, lecz o bycie znaczącym. Można wbijać gwoździe młotkiem, ale nie znaczeniem młotka.

¹³ „Odniesienia są warunkami przedmiotowości, czyli bycia czymś” (ibidem, s. 270).

czasowe osadzenie jest jedynie składową nadawanego im znaczenia, a nie ich immanentnym określeniem.

Mamy, jak widać, do czynienia ze stanowiskiem jawnie idealistycznym (w sensie metafizycznym), co oczywiście nie jest jeszcze żadną filozoficzną herezją, tyle tylko, że Tuchańska, zdaje się, uważa swoją koncepcję za odpowiednią teoretyczną podbudowę dla nauki, w szczególności zaś dla nauk przyrodniczych. Przeformułowanie tych ostatnich w taki sposób, by uzgodnić ich założenia z idealistycznym paradygmatem nie jest zapewne rzeczą niemożliwą, ale nigdzie w publikacjach tej autorki nie znalazłem wzmianki o tym, że należałoby tego dokonać i w jaki sposób się do tego zabrać.

Tuchańska zajmuje idealistyczne stanowisko zupełnie niefrasobliwie, nieświadoma tego, jakie to pociąga konsekwencje. Zasadniczą z nich jest zaś to, że w każdej odmianie metafizycznego idealizmu zakłada się istnienie pewnego centralnego punktu odniesienia – tego, co konstytuuje byt, samo nie będąc ukonstytuowane. Może to być empiryczne ja, ja transcendentalne, Pra-ja, Duch obiektywny, czy Bóg. Tuchańska co prawda wskazuje na źródło konstytucji znaczeniowych odniesień – mają być nim „wspólnotowe praktyki”¹⁴, ale jednocześnie twierdzi, że „Bycie-znaczeniem-dla jest [...] także strukturą bycia ludzkiego oraz relacji i interakcji społecznych”¹⁵. A zatem owe „wspólnotowe praktyki” same są ukonstytuowane znaczeniowo – ale przez co lub kogo?

Jakąś wskazówkę może stanowić uwaga, że „konstytutywnym składnikiem interakcji społecznych [...] jest wzajemne rozpoznawanie się przez jednostki”¹⁶. A więc, używając terminologii autorki, jednostki konstytuują nawzajem swoje bycie. Dochodzimy tu do paradoksu: *A* i *B*, „rozpoznając się nawzajem”, np. jako przelozony i podwładny, konstytuują wzajemnie swoje „bycie-znaczeniem-dla”. Jak jednak miałyby być możliwe wzajemne konstytuowanie się znaczeń czy bytów? Oczywiście, bywają znaczenia współzależne, np. przyczyna-skutek, przodek-potomek, wewnątrz-zewnątrz. Ale nikt nie powie, że znaczenia takie konstytuują się nawzajem – one są raczej współkonstytuowane (jako współzależne) przez kogoś trzeciego. Może też zdarzyć się tak, że w wyniku pewnej interakcji między dwiema osobami jedna z nich uzna się za pokonanego, a druga za zwyciężcę. Ale nadanie sobie nawzajem w tego rodzaju wypadku takich czy innych znaczeń zakłada uprzednie funkcjonowanie obu uczestników tej sytuacji jako

¹⁴ Zob. *ibidem*, s. 270.

¹⁵ *Ibidem*, s. 269.

¹⁶ *Ibidem*.

zdolnych do przeprowadzenia takich operacji. A nie konstytuuje B jako konstytuującego A i odwrotnie.

Tuchańska próbuje jakichś manewrów zmierzających do wywikłania się ze wskazanego właśnie kłopotu. Pisze:

[...] wspólnoty są sieciami interakcji i istnieją w swoich praktykach, a te są kształtowane, organizowane i normowane przez systemy organizacyjne i normatywne, które z kolei konstytuowane są w samych tych praktykach. [...] Całość praktyk danej wspólnoty składa się na jej sposób bycia¹⁷.

I dalej:

Ani poszczególne praktyki, ani całość praktyk, nie mają podmiotu. Praktyki tworzą się same w tym sensie, że konstytuują się w toku realizowania się oraz poprzez oddziaływania pomiędzy poszczególnymi praktykami. [...] Również jednostki stają się tym, kim są, biorąc udział we wspólnotowych praktykach. [...] O całości praktyk danej wspólnoty nie można powiedzieć, że jest ograniczona przez jakąś rzeczywistość, na przykład przez przyrodę, która jest absolutnie niezależna od tej całości praktyk¹⁸.

A więc wygląda na to, że w ostateczności mamy do czynienia z rodzajem stawania się praktyk samokonstytuujących się, czy ewentualnie wykształcających się z innych praktyk (być może, że autorce takiej koncepcji nie przeszkadzałby nieskończony regres – zapewne ontologia kulturowa nie zważa na takie drobiazgi). Jednostki biorące udział w tych praktykach są ich ubocznymi poniekąd wytworami, jako że pierwszorzędnym wytworem praktyki jest praktykująca ją wspólnota¹⁹. U podłoża „ontologii kulturowej” Tuchańskiej leży więc procesualistyczny monizm o idealistycznym charakterze, ze wszystkimi jego trudnościami, z których dla przykładu można byłoby wymienić problem procesualnej genezy świadomości²⁰. Właściwą ontologią byłoby raczej przeprowadzenie szczegółowego badania tego generalnego założenia i jego logicznych następstw, zamiast rozwijania ufundowanego na nim paradygmatu „kulturowości bycia”, który można

¹⁷ Ibidem, s. 271–272.

¹⁸ Ibidem, s. 272.

¹⁹ Chcąc to adekwatnie wysłowić, należałoby mówić nie, że to wspólnota praktykuje (skoro „praktyki nie mają podmiotu”), ale że to praktyka się wspólnoty (z naciskiem na formę niedokonaną czasownika) a właściwie raczej, że praktykowanie się wspólnoty. Ten sposób wysłowienia koncepcji Tuchańskiej stawia czytelnikowi przed oczy paradoksalność (delikatnie się wyrażając) jej pomysłów.

²⁰ Śmiem twierdzić, że znacznie bardziej liczący się myśliciele próbowali tego konceptu – i polegli. Dość wspomnieć Hegla, czy Whiteheada (obu poświęciłem książkowe publikacje).

badać w ramach jakiejś socjosemantyki, a więc teorii o bez porównania większym stopniu uszczegółowienia i zależności. Bez starannego zbadania teoretycznych podstaw tej ostatniej teorii tamta pozostanie w najlepszym razie arbitralną konstrukcją bez naukowej wartości.

Tuchańska nie zdaje sobie sprawy z elementarnych konsekwencji własnych fundamentalnych założeń, co więcej – nie jest nawet w stanie zapanować nad siatką wprowadzonych przez samą siebie pojęć. Przypomina w tym ucznia czarno-księźnika, któremu spekulatywne płasy powołanych do życia pojęć wymknęły się spod kontroli. Próbuje ona np. podjąć kwestię adekwacji znaczenia czy też sensu i jego odniesienia (nośnika), niepomna tego, że na gruncie jej własnych założeń można jedynie rozważać zgodność jednych znaczeń z innymi, a i to właściwie nie tyle w sensie porównywania znaczeń ze sobą nawzajem, ile w sensie takiego czy innego pojmowania samej zgodności, która też ma przecież charakter „kulturowy”. Skoro o wszystkim decyduje „praktyka”, to nie ma miejsca na obiektywną „zgodność między samoprezentującą się nam rzeczą i rozumianym przez nas jej sensem”²¹. Nie wiadomo skąd bierze się w ogóle u Tuchańskiej, na gruncie jej koncepcji „samoprezentująca się nam rzecz” – to pojęcie jest przecież nie do pogodzenia z koncepcją „kulturowości bycia”. Nie jest to tylko incydentalny lapsus, bo podobne sformułowanie pojawia się także w zupełnie innym miejscu: „To, czy rzeczywiście byty pokazują nam się jako to, czym są, a my je rozumiemy w ich prawdzie, czyli – innymi słowy – to, czy odniesienia i sensy są ze sobą uzgodnione, nie jest przesądzone ontologicznie, [...] lecz ma charakter praktyczny”²². W jaki sposób, notabene, „odniesienia i sensy” mogą nie być „ze sobą uzgodnione”, skoro przecież „można powiedzieć, że sens jest treścią odniesienia”?²³

„Zgodność wytworzona w praktykach” to po prostu tyle, co „zgodność zadekretowana i w praktyce uznana”. „Zgodność” taka nie ma charakteru koherencyjnego, nie mówiąc już o korespondencyjnym (Tuchańska używa zamiennie ze „zgodnością” terminu „odpowiedniość”), te bowiem zakładają pewne absolutne, choć skądinąd różne, kryteria. Kulturowa relatywizacja wszystkiego, jaką postuluje Tuchańska, rozciąga się oczywiście także na same „znaczenia”. Te ostatnie, skoro są nieustannie konstytuowane przez „wspólnotę”, uniemożliwiają adekwatne odczytanie znaczeń ukonstytuowanych przez tę wspólnotę wcześniej, nie mówiąc już o rozumieniu znaczeń ukonstytuowanych przez inne wspólnoty. Jest to kolejna, niezauważona przez Tuchańską, fatalna konsekwencja jej stanowiska. Weźmy

²¹ Ibidem, s. 275.

²² Ibidem, s. 286.

²³ Ibidem, s. 268.

dla przykładu pewien złożony system znaczeń, jaki występuje w określonym języku. Znaczenia te skodyfikowane są w gramatyce i słowniku tego języka. Ale zgodnie z koncepcją Tuchańskiej, odniesienie poznawcze jednostki do tych znaczeń (odczytanie słownika i gramatyki) nie jest bezpośrednio, lecz dokonuje się na drodze nadania tym obiektom pewnego nowego znaczenia. Krótko mówiąc, słownik i gramatykę odczytuję „po swojemu”. Wyklucza to możliwość komunikacji, a tym samym podważa samą możliwość funkcjonowania „wspólnoty”, która miała wszak fundować „kulturowość bycia”.

Tuchańska twierdzi, że

To, w jakim stopniu nasze faktyczne rozumienie odkrywa znaczenia, a w jakim je projektuje, zależy każdorazowo [...] od tego, jaki stopień swobody interpretacyjnej przyznaje uczestnikom wspólnota w swoich praktykach interpretacyjnych i systemach normatywnych²⁴.

Problem w tym, że owa wspólnota, wbrew temu, co się autorce wydaje, nie ma w żaden sposób możliwości wymuszenia na jednostce pożądanej „interpretacji”, gdyż nie jest jej w stanie owej wyróżnionej interpretacji w ogóle zakomunikować. Jedyne, co może sprawić wspólnota w odniesieniu do jednostki, to ją wyeliminować, czy to ignorując, czy eksterminując. Każdy jednak zgodzi się, że sposób taki raczej nie może się przysłużyć konsolidacji wspólnoty – doprowadzi on raczej do jej rychłej destrukcji. „Nowatorstwo i nieprzewidywalność”, jakie zdaniem Tuchańskiej cechują praktykę wspólnoty²⁵ w równym stopniu cechują – wbrew temu, co ona głosi – działania jednostki. Sama autorka twierdzi zresztą, że nie tylko wspólnota, ale i poszczególne jednostki mają „swoje światy”²⁶, a skoro tak, to dziwne, że nie dostrzega ona problemów z zapewnieniem komunikacji między członkami wspólnoty. Skądinąd, gdyby przystać na jej tezę, że wspólnota może wymusić na jednostce konformizm, to nie dałoby się obronić innej jej tezy – że „praktyki wspólnoty” cechuje „nowatorstwo i nieprzewidywalność”. Wszak konformizm może stać się powszechny, jest nawet na to specjalne określenie w języku poetów i filozofów - *Gleichschaltung*.

Nie lepiej idzie Tuchańskiej ze zrozumieniem sensu czasowości, o której twierdzi, że też jest – a jakże – wspólnotową praktyką²⁷. Należy więc chyba rozumieć, że w braku praktyk określonego rodzaju („czasotwórczych”) wspólnota ist-

²⁴ Ibidem, s. 277.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, s. 278.

niałaby poza czasem, aczasowo. Nie ma wszak praktyk nieuniknionych, są one, jak się dopiero co dowiedzieliśmy – „nieprzewidywalne”.

Z kolei „interakcje między wspólnotami [...] czynią bycie owych wspólnot historycznym, przy czym owa historyczność ma być czymś bardziej fundamentalnym, niż czasowość” (ibidem). Nie przeszkadza to jednak zaraz twierdzić Tuchańskiej, że „nie byłoby ludzkich dziejów [a więc historii] bez [...] czasowości” i że jest to „prawda banalna”²⁸. Wynikałoby chyba z tego wszystkiego, że wspólnota funkcjonująca bez interakcji z innymi nie ma historii, a skoro ta ostatnia jest bardziej fundamentalna, niż czasowość, to być może, że nie funkcjonuje ona też w czasie. Czyż jednak szereg władców takiej wspólnoty i ich aktów władczych nie stanowiłby pewnej historii? A czy momenty ich intronizacji nie układałyby się w pewien czasowy szereg? W tych sprawach nie uzyskujemy od autorki żadnych wyjaśnień.

W dalszym ciągu swoich wywodów Tuchańska, czerpiąc z własnej wcześniejszej publikacji głosi, że „znaczenia ‘poruszają’ się jednocześnie w obydwu kierunkach: z przeszłości w teraźniejszość i przyszłość oraz z teraźniejszości w przeszłość”²⁹. Czy przy tym ruchu dwukierunkowym nie grozi przypadkiem kolizja między znaczeniami – to pytanie stawia sobie skonfundowany czytelnik, ale nie uzyskuje na nie niestety odpowiedzi.

Tuchańska co rusz zapomina, że jej uniwersalna teza o kulturowości bycia podważa jakiegokolwiek kategoryczne, nieuwarunkowane kulturową praktyką, stwierdzenia. Jednym z nich jest opinia, że „nie możemy wyjść poza dzieje, ani nawet wykroczyć poza naszą sytuację historyczną i wkroczyć w jakąś całkowicie inną, nową sytuację, możemy ją tylko modyfikować”³⁰. Przecież pojęcie nowości i jej stopnia nie ma ustalonego raz na zawsze znaczenia – odniesienie do niego zakłada, zgodnie ze stanowiskiem naszej autorki, pewien konstytutywny dla przedmiotu odniesienia „sens”. Wydaje się, że autorce uprawiającej przed swoim nawróceniem na heideggeryzm przez długie lata marksizm, nie powinna być obca kategoria rewolucyjnego przewrotu, a więc radykalnego zerwania z przeszłością. Ciekawe byłoby poznać, dlaczego obecnie kategorię tę tak radykalnie dyskredytuje, co notabene samo wydaje się, jako składnik jej zdecydowanego i raptownego przejścia z pozycji marksistowskich na heideggerowskie, przeczyć przytoczonej wyżej opinii, że „nie możemy wykroczyć poza naszą sytuację historyczną i wkroczyć w jakąś całkowicie inną, nową sytuację”. Ta rozbieżność między teorią i prak-

²⁸ Ibidem, s. 279.

²⁹ Ibidem, s. 279–280.

³⁰ Ibidem, s. 281.

tyką daje do myślenia. Co zaskakuje jeszcze bardziej, to to, że już na następnej stronie Tuchańska, jakby nigdy nic obwieszcza, że „od radykalności przekształceń zależy to, czy zmiana jest tylko modyfikacją, czy zerwaniem ciągłości”³¹. Czytelnik ma wrażenie, że dokonuje się na jego oczach wspomniany przez Tuchańską wcześniej dwukierunkowy ruch pojęć, ale trudno mu się rozeznać, czy polega to po prostu na niefrasobliwym słowotoku, czy też może kryje się tu jakaś wyższa dialektyka.

Im bliżej końca wywodów Tuchańskiej, tym częściej zdarza się jej przeczyć własnym, wcześniej głoszonym tezom. Oto czytamy, że

Jeśli żadna ze struktur wspólnotowego bycia, to znaczy ani interakcyjność, ani kulturowość, ani struktura rzucenia i projektowania, nie jest w swej treści uniwersalna, [...] to żadna z tych struktur nie może determinować w sposób trwały, ciągle taki sam, wspólnotowych praktyk³².

Nie wiem, jaki sens wiąże Tuchańska w ramach swego kulturowego bycia z terminem „uniwersalny”³³, ale dominująca póki co praktyka kulturowa w tym względzie jest taka, że „uniwersalny” to tyle, co „powszechny, powszechnie obowiązujący”. Podobnie, „trwały” wydaje się znaczyć „czasowo nieprzerwany, nieustający”. Wydaje się, że gdyby interakcyjność przestała determinować wspólnotę, to ta przestałaby być wspólnotą (wszak „wspólnoty są sieciami interakcji” – s. 271). Kulturowość zaś, jak pamiętamy, była deklarowana przez autorkę jako kontekst wszelkich możliwych odniesień i nieodłączny wyróżnik funkcjonowania wspólnoty („kulturowy charakter mają wspólnoty i wszelkie ich sposoby bycia, czyli praktyki”³⁴, „wszelkie nasze odnoszenie się do bytów jest [...] kształtowane przez kulturowe ustrukturowanie praktyk, w szczególności – przez znaczenie”³⁵).

Jako wisienka na torcie zostaje wytrwałemu czytelnikowi zaprezentowany ostatni ustęp rozważań Tuchańskiej, zatytułowany „Kulturowość a światowość bycia”. Staje w nim kwestia tego, czy i jak różne kulturowe światy („światy róż-

³¹ Ibidem, s. 282.

³² Ibidem, s. 283.

³³ Zastrzeżenie to nie jest li tylko retorycznym zwrotem – onegdaj jeden z lokalnych miłośników „filozofii inaczej”, uskarżający się na „logiczny imperializm” (zwie się on dziś fallogocentryzmem) odrzekł, w sytuacji gdy próbowałem mu wykazać, że sam sobie przeczy, iż „nie ma stałych związków między znaczącym i znaczym”. Teza ta pasuje jak ulał do „wspólnotowych praktyk kulturowych”, o których rozprawia Tuchańska.

³⁴ Ibidem, s. 264.

³⁵ Ibidem, s. 273.

nych praktyk”)³⁶ rozmaitych jednostek i wspólnot mogą się przenikać, czy łączyć. Czytelnik z zaciekawieniem oczekuje bliższego wyjaśnienia „możliwości migracji bytów między światami poszczególnych praktyk”³⁷. Dowiaduje się „zrazu”, by użyć tu tego Heideggerowskiego idiomu, że „migracja ta jest dokonywana praktycznie”³⁸. Gdyby to komuś nie wystarczało, może pocieszyć się tym, że „badania [...], np. z zakresu socjologii nauki, pokazują przemieszczanie się bytów, zdarzeń i własności między światami różnych praktyk”³⁹. Do tej pory mogłoby się zdawać, że „kulturowść bycia” to koncepcja filozoficzna, a filozofii Tuchańska nie rozumie w paradygmacie indukcyjnym, czyli jako opartej na ustaleniach nauk szczegółowych. Miało być, zdaje się, odwrotnie – to te ostatnie miały opierać się na bazie generalnych tez „ontologii kulturowej”. A tu okazuje się, że to np. socjologia nauki ma uzasadniać „kulturowoontologiczną” tezę o „możliwości migracji bytów między światami poszczególnych praktyk”. Nie przeszkadza to Tuchańskiej powracać zaraz w następnym zdaniu do swojej ulubionej melodii, że „Świat jako obiektywna rzeczywistość [...] jest [...] kulturowym konstruktem i korelatem praktyki”⁴⁰. Ujmując rzecz łopatologicznie, można byłoby postawić tę kwestię w sposób następujący: Jeśli „praktyki” determinują swoje „światy” i funkcjonujące w ich ramach przedmioty odniesień, to chyba różne praktyki konstytuują różne odniesienia i różne ich obiekty. Jak więc można taki obiekt wyizolować z właściwego mu systemu odniesień i bez zmiany tożsamości umieścić w zupełnie innym systemie („świecie”)? Przecież to nie paprotka, którą można przeflancować ze starej doniczki do nowej, większej (a i to nie zawsze się udaje).

Sama „praktyka” zagadywania sprawy, nawet uprawiana „wspólnotowo”, nie pomoże. Notabene, wydaje się – na co zwracałem już uwagę przy innej okazji – że koncepty Tuchańskiej, przynajmniej póki co, nie wykazują w zadowalającym stopniu znamion tak przez nią samą pożądaney „wspólnotowej praktyki”. Mówiąc po prostu – trudno byłoby znaleźć kogoś poważnego, kto te pomysły skłonny by był poważnie traktować. A więc także i w wymiarze „wspólnotowej praktyki” koncepcja Tuchańskiej okazuje się samoobalająca. Żeby uzyskać osiągnięcia w ontologii nie wystarczy podczytywać Allana i Baumana, a nawet Heideggera i Gadamera – wypadaloby gruntownie przekopać się choćby przez *Spór* Ingarde-

³⁶ Ibidem, s. 286.

³⁷ Ibidem, s. 287.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

na, na którego polski przekład nie potrzeba czekać, bo został od razu napisany po polsku.

Bibliografia

- Blackburn [1997] – S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. przekł. polskiego J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Heidegger [1994] – M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Honderich [1998] – T. Honderich (red.), *Encyklopedia Filozofii*, przeł. J. Łoziński, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Husserl [1997] – E. Husserl, *Idee czytej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii księga I*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, wyd. II.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii t. 1*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000.
- Rosiak [2013] – M. Rosiak, *Eintopfgericht czyli epistemo-ontologiczna hermeneutyka socjo-historycznego całokształtu*, „*Lectiones et Acroases Philosophicae*” VI (2) 2013, s. 291–309.
- Tuchańska [2012] – B. Tuchańska, *Dlaczego prawda?*, Wyd. Poltext, Warszawa 2012.
- Tuchańska [2014a] – B. Tuchańska, *Ontologia kulturowa: zarys konstrukcji*, „*Diametros*” (41) 2014, s. 127–151.
- Tuchańska [2014b] – B. Tuchańska, *Ontologia kulturowa: kulturowość bycia*, „*Diametros*” (42) 2014, s. 262–289.
- Twardowski [1965] – K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, red. zbior., PWN, Warszawa 1965.