

Andrzej Miś

Filozofia jako moment kultury

Sztuka i Filozofia 4, 205-209

1991

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Andrzej Miś

FILOZOFIA JAKO MOMENT KULTURY

Anna Pałubicka: *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*. Wydawnictwo Naukowe UAM. Poznań 1990, 184 s.

Książka Anny Pałubickiej jest pracą z zakresu epistemologii kulturowej.

Znaczy to — po pierwsze — że należy ona do filozofii. Proponuje bowiem nowe rozwiązanie klasycznego problemu epistemologicznego: „Jak powstaje wiedza i w jaki sposób się ją uprawomocnia?” Filozoficzny charakter tego opracowania podkreśla również to, że szkicując rozwiązanie problemów Autorka zwraca się ku wybranym teoriom filozoficznym, traktując je jako źródła historyczne (choć być może dla kogoś innego takim źródłem mogłyby być teorie naukowe czy dzieła artystyczne). Wreszcie jest tu zawarta pewna propozycja uprawiania historii filozofii, filozofii widzianej z punktu widzenia kulturoznawcy, a nie tradycyjnego historyka filozofii. Ten nowy sposób traktowania filozofii umożliwia Autorce zarysowanie szkicu rozwoju filozofii europejskiej (jako składnika europejskiej kultury). Uwagi o dawnej filozofii musiały w tym tekście pozostać mimo wszystko nie rozwiniętymi przyczynkami, natomiast ewolucja od momentu wystąpienia Kanta jest już obszerniej i dokładniej przedstawiona. Przy tym takie jej ujęcie, w którym rozpoczyna się od Kanta i poprzez pozytywizm (tym, co łączy kantyzm i myśl pozytywistyczną jest indywidualizm) dochodzi do postmodernizmu, jest oryginalne i śmiałe — ale uzasadnione w świetle przyjętych przez Autorkę założeń. Teorie filozoficzne, rozpatrywane z kulturoznawczego punktu widzenia, ujawniają bowiem swoje nowe, ukryte przed spojrzeniem tradycyjnego historyka filozofii, sensory. Mnie na przykład bardzo interesująca wydała się wzmianka o Heideggerze (s. 118—119), metoda przyjęta przez Autorkę pozwala bowiem nie tylko zreprodukować (w najlepszym razie), ale również wyjaśnić rozpatrywane teorie filozoficzne.

Ponieważ jednak rozważania zaprezentowane w książce należą do epistemologii kulturowej, to — z drugiej strony — można je też włączać w obręb nauk o kulturze. Autorka konkretyzuje bowiem i dopełnia tzw. regulacyjną teorię kultury, pokazując jej eksplanacyjną wydajność na przykładach branych z historii filozofii.

Taki interdyscyplinarny charakter pracy przyciągnie — jak sądzę — zarówno czytelników zainteresowanych filozofią, jak i tych, dla których ważniejszy będzie kulturoznawczy sens zaprezentowanych rozważań.

Lektura wymaga jednak sporego przygotowania. Autorka zakłada sporą wiedzę u czytelników, znajomość, z jednej strony, omawianych tekstów filozoficznych (materiału, na którym pracuje) oraz, z drugiej strony, regulacyjnej teorii kultury (narzędzia wykorzystywanego do interpretacji). Książka jest więc przeznaczona dla odbiorców dysponujących profesjonalnym wykształceniem humanistycznym, przede wszystkim filozofów i kulturoznawców, ewentualnie może być wykorzystywana podczas specjalistycznych zajęć ze studentami obu tych specjalności.

Praca ta w wielu miejscach pobudza do dyskusji, polemiki. Ale takie właśnie powinny być prace naukowe. Jeśliby miały się one ograniczać jedynie do podawania informacji, to należałoby drukować wyłącznie książki telefoniczne. Poniżej przedstawiam uwagi, jakie nasuwały mi się podczas lektury.

1. Po przeczytaniu *Wprowadzenia* wiemy, że Autorka chce zbadać wybrane teorie filozoficzne, traktując je jako historyczne świadectwa (pośrednie i niekiedy bezpośrednio) określonych stanów kultury, a przede wszystkim uznawanego w danej kulturze wyobrażenia „obiektywnego świata”. Czy jednak z samego tytułu można się tego domyśleć? Według mnie — raczej nie. Co więcej: sądzę, że tytuł może być nawet mylący. Jest książka Zygmunta Baumana zatytułowana *Wizje ludzkiego świata*; wyrażenie „ludzki świat” znaczy w tym przypadku „byt społeczny”, „świat stworzony przez ludzi”. Czy kiedy czytelnik styka się z książką zatytułowaną *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, nie może sobie pomyśleć — fałszywie — że chodzi tu o kulturę jako fragment bytu społecznego? (Co prawda można by ten tytuł kojarzyć z książką Avenariusza pt. *Ludzkie pojęcie świata* — i wtedy interpretacja byłaby już bardziej trafna.) Czy nie lepiej byłoby użyć wyrażenia ze strony 9 i nazwać pracę tak: *Kultura a wyobrażenia „obiektywnego świata”* (cudzysłów sygnalizowałby, że nie przesądza się tu nawet istnienia owego świata)?

2. Koncepcje filozoficzne traktuje Autorka jako świadectwo stanów kultury. Ujęcie filozofii jako fragmentu kultury uważam za słuszne i płodne poznawczo. Wiem, że nie można rozwiązać — a nawet wymienić — wszystkich problemów wiążących się z takim ujęciem. Sądzę jednak, że na dwie kwestie warto byłoby zwrócić uwagę i poświęcić im choćby kilka zdań.

Po pierwsze można byłoby wyraźnie powiedzieć, że zakłada się tutaj, iż kultura jest (zapewne nie prostą) jednością — skoro jej fragment (teoria filozoficzna) może ujawniać, zdradzać jej stan ogólny. Ujawnienie tego założenia — a jest ono obecne w wielu fragmentach tekstu — pozwoliłoby czytelnikowi lepiej zrozumieć wywody Autorki.

Po drugie dobrze byłoby przewidzieć możliwe tu do postawienia zarzut (i jakoś się z nim uporać), że przecież często jest tak, iż teorie filozoficzne są nie tyle przejawem stanu faktycznie obowiązującej kultury, co wyrazem tęsknot, pragnień itd. Przy tym można by je nazwać fałszywą świadomością czy złą wiarą — sugerując, że są one nie prawdą o kulturze, lecz kłamstwem na jej temat. Oto choćby empiryzm (obecny zresztą w każdej epoce): ze swoją ontologią i antropologią — bo że empirystyczna epistemologia zawiera w sobie określoną

ontologię i antropologię, to oczywiście — jest on wyrazem tęsknoty do świata jasnych, przejrzystych, dobrze potwierdzonych i niemożliwych do podważenia zasad. Paul Feyerabend mówi, że współczesną kulturę charakteryzuje swego rodzaju schizofrenia: wszyscy — choć pewnie prawdziwiej byłoby powiedzieć, że prawie wszyscy — propagują pozytywizm, a jednocześnie postępują wbrew jego zasadom. Co więc ujawniają filozoficzne teorie: to, jak jest (w kulturze), czy też to, jak według nas być powinno?

Co prawda pytanie to może się okazać bezsensowne — a to wtedy, gdy założy się taki mechanizm oddziaływania kultury na filozofię, że trzeba będzie przyznać, iż filozofia spod tego wpływu nie może się wydobyć, że każdy jest już naznaczony przez swój czas.

3. Bardzo ważną tezę książki jest przekonanie, że to praktyka ludzka generuje pojęcie związku przyczynowo-skutkowego (z niego dopiero wyrasta Kantowska teoria form naoczności). Pojęcie związku przyczynowo-skutkowego — czytamy — odzwierciedla, „powiela strukturę związku zachodzącego między czynnością a jej skutkiem” (s. 28). W związku z tym nasuwa mi się uwaga, że przypadek okazjonalizmu Malebranche’a świadczy, że ludzka działalność praktyczna wcale nie musi być interpretowana w kategoriach związku przyczynowo-skutkowego.

4. Na stronie 47 czytamy: „Skąd (...) można sądzić, że wiedza fenomenalistyczna jest istotnie prawomocna? Stąd, że faktycznie jest ona skuteczna technologicznie, czego jednak żaden pozytywista nigdy nie powie wyraźnie, chociaż to właśnie kryje się za jego legitymizacją wiedzy fenomenalistycznej”. Sądzę, że jest to słuszne w odniesieniu do myślicieli z Koła Wiedeńskiego — ale czy słuszne również w odniesieniu do Comte’a? Oto czytamy u tego autora o praktycznej użyteczności teorii naukowych; prawdziwa filozofia pozytywna polega według Comte’a na tym, aby wiedzieć dla przewidywania, aby badać to, co jest, dla wysnuwania wniosków o tym, co będzie.

5. W trzecim paragrafie trzeciego rozdziału zawarte są interesujące rozważania nad kwestią, dlaczego w filozofii nowożytnej ontologia została w pewnym momencie zastąpiona przez epistemologię. Autorka twierdzi, że stało się tak dlatego, że chodziło o usankcjonowanie takiej wizji świata, jaką zakłada się wygłaszając sądy doświadczalne, na których oparta jest technologicznie efektywna praktyka ludzka, rozwijająca się wraz z początkami Oświecenia.

Interesujący to pogląd — choćby przez to, iż zrywa się tu z dość płaską myślą, że rzeczywiście obserwowalny w filozofii nowożytnej prymat epistemologii nad ontologią jest odbiciem wzrostu wagi nauki: stała się ona tak ważna — powiada ją niektórzy — że to nią przede wszystkim zajęli filozofowie. Ale koncepcja Autorki też budzi we mnie wątpliwości.

Pierwsza: jeśli rozrost badań epistemologicznych zależy od czynnika, który pojawił się w okresie Oświecenia, to jak wytłumaczyć występowanie rozważań epistemologicznych również w poprzednich epokach (bo przecież tak naprawdę filozofia przedoświeceniowa nie była „czysto ontologiczna”)? Może na przykład epistemologiczne rozważania Platona spowodowane zostały kłopotami ze

„społeczną efektywnością działań”, jeśli można się tak za Autorką wyrazić, tzn. kłopotami ze zreformowaniem ustroju politycznego Aten?

Druga wątpliwość (która towarzyszyła mi przy lekturze nie tylko omawianego fragmentu): jak to się dzieje, że właśnie w epoce Oświecenia technologiczna efektywność zaczyna być czymś tak ważnym (i w efekcie wpływa na „kulturowy wymiar świata obiektywnego”)? Odnoszę wrażenie, że zakłada się tutaj, iż formy ludzkiej praktyki zmieniają się wedle jakichś swoistych prawidłowości, a kultura towarzyszy tylko owym zmianom, odzwierciedla je i sankcjonuje. A przecież skądinąd zakładana tu teoria kultury twierdzi, że to kultura determinuje praktykę!

6. Z aprobatą przeczytałem uwagę na stronie 62: „Nie chcę (...) sugerować, że kulturowy wymiar świata obiektywnego, aktualnego dla społeczeństw europejskich w wieku XIX, a zwłaszcza w drugiej połowie tego wieku, wyczerpująco można scharakteryzować wyłącznie w świetle świadectwa pozytywistycznego. Uważam wszelako, że świadectwo to miarodajnie odpowiada najbardziej upowszechnionej wersji owego wymiaru — zwłaszcza, powtarzam, w drugiej połowie wieku XIX. Kultura tych czasów reprezentowana jest jednak przez szereg alternatywnych wariantów, przy czym różne przypadki owych wariantów szczególnie wyrażane przez elitarne formacje intelektualne, w tym filozoficzne (...), dalekie są od ratyfikacji tej wersji ludzkiego świata obiektywnego, jaka zaświadczona została przez pozytywizm”. Zadawałem sobie jednak pytanie: dlaczego w zakładanej tu teorii kultury tak mocno podkreśla się, że przekonania składające się na kulturę muszą być akceptowane w skali społecznej, że muszą być akceptowane powszechnie? Czy nie bierze się to czasem stąd, że pojęcie „kompetencji kulturowej” zostało urobione na wzór pojęcia „kompetencji językowej”? Autorka zresztą nie tylko w zacytowanym fragmencie przyznaje, że bardzo często jest tak, iż w jednym czasie współistnieje wiele różnych kultur (por. np. s. 142) — choć zaraz dodaje, że jedna z nich dominuje.

7. Na s. 81—82 znajduje się krótka uwaga dotycząca Husserla: „Husserl (...) uczynił problemem epistemologicznym zjawisko identyfikowania przez poszczególne podmioty indywidualne ich własnych wersji ludzkiego świata obiektywnego z rzeczywistością, w której miałyby żyć wszelkie inne podmioty indywidualne. (...) nieufność epistemologiczna Husserla w stosunku do tego założenia jest w pewnym sensie bezzasadna. Wprawdzie jest to założenie spontanicznie przyjmowane jako przesłanka zachowań podmiotu względem podmiotu drugiego («Drugiego»), ale podmiot ów żyjący w danej kulturze ma tym samym, jak sądzę, dostateczne podstawy (których sobie nie uświadamia), by zakładać o swym partnerze z tejże kultury, iż partycypuje on w tym samym ludzkim świecie obiektywnym. Nie jest to zatem założenie, które słusznie można by kwalifikować jako wyraz nie dającej się usprawiedliwić wiary jednostki”. Słowa te są słuszne przy założeniu, że Drugi żyjący w tej samej kulturze żyje rzeczywiście w tej samej kulturze. Dla mnie jest to jeszcze jednak okazja, aby znowu zapytać, czy ową powszechność kultury trzeba koniecznie zakładać? Przeczy to potocznemu doświadczeniu: każdy wie, że zasady, na których opierają swoje postępowanie

inni członkowie jego społeczeństwa, nie są całkiem identyczne z jego własnymi, choć nie są też całkiem inne (nie mówiąc już o tym, że moje własne zasady nie zawsze są takie same). Może więc kultura to repertuar możliwości — tzn. zestaw czy system reguł — spośród których pewne jednostki wybierają takie, inne zaś inne itd.

Mimo tych zastrzeżeń sędzę, że recenzowana praca jest nową i odważną propozycją teoretyczną. Zastosowany przez Autorkę sposób uprawiania historii filozofii i jednocześnie prowadzenia badań kulturoznawczych jest bardzo obiecujący, gdyż umożliwia nową interpretację związków między filozofią i kulturą oraz między poszczególnymi teoriami filozoficznymi.

Zaletą pracy jest też połączenie w jedną całość dyskursów dotąd od siebie oddzielonych: przede wszystkim filozoficznego i kulturoznawczego, ale również socjologicznego i politologicznego (zwłaszcza w ostatnim rozdziale).

Wykład jest płynny, ale śledzenie wywodów Autorki wymaga — właśnie z tego powodu — uważnej lektury, zaś ich zrozumienie — sporej wiedzy fachowej.

Oczywiście nawet najbardziej uważny czytelnik nie znajdzie w tekście odpowiedzi na wszystkie nasuwające się w trakcie lektury pytania. Nie uważam tego za wadę książki — raczej za oznakę tego, że nie mówi się tu rzeczy oklepanych, które nie wywołują w czytelniku żadnego odzewu.