

Tadeusz Gadacz

## Nauki humanistyczne między bio-, info-, techno- a „wciskaniem kitu”. Metodologiczne podstawy nauk humanistycznych

Metodologiczna tożsamość nauk humanistycznych jest stosunkowo młoda. Nauki humanistyczne zaczęły uzyskiwać metodologiczną samoświadomość dopiero w drugiej połowie XIX wieku. W 1862 roku Hermann von Helmholtz wygłosił w Heidelbergu wykład na temat relacji między naukami humanistycznymi a przyrodoznawstwem. W 1893 roku Franz Brentano, nauczyciel Edmunda Husserla, opublikował *Über die Zukunft der Philosophie (O przyszłości filozofii)*, książeczkę – odpowiedź na wykład inauguracyjny rektora jego uniwersytetu. Zdaniem rektora w wieku pozytywizmu, rozwoju nauk technicznych i medycznych, należy skończyć z duchem Hegla i Schellinga, z filozoficznym idealizmem. Brentano nie tylko bronił wówczas filozofii, lecz wyjaśniał rektorowi, że nie rozumie on znaczenia poznania teoretycznego.

Istotny krok w stronę samoświadomości nauk humanistycznych uczynił Wilhelm Dilthey. Nauki przyrodnicze i humanistyczne odpowiadają dwóm odmiennym sferom ludzkiego poznania. Pisał:

Człowiek stwierdza, że jest określony przez przyrodę. Obejmuje ona sobą sporadycznie tu i ówdzie występujące procesy psychiczne. Z punktu widzenia przyrody jawią się one jako interpolacje w ogromnym tekście fizycznego świata. Ale później ten sam człowiek zwraca od przyrody ku życiu, ku sobie samemu. Ten nawrót do przeżycia, dzięki któremu dopiero istnieje dla człowieka przyroda, do życia, które jest jedynym miejscem pojawienia się znaczeń, wartości, celów, stanowi drugą, wielką tendencję, która nadaje kierunek naukowej pracy (Dilthey 1927, s. 82–83).

Dilthey jako pierwszy postawił sobie za zadanie stworzenie modelu nauk humanistycznych. Jego zdaniem przedmiotem nauk przyrodniczych są fakty dane świadomości z zewnątrz, natomiast przedmiotem nauk humanistycznych przeżycia duchowego życia. Celem nauk przyrodniczych jest poznawanie, natomiast nauk humanistycznych – rozumienie.

Dilthey jest autorem *Einleitung in die Geisteswissenschaften, czyli Wprowadzenia do nauk humanistycznych*. *Geisteswissenschaften* to w dosłownym tłumaczeniu nauki o duchu. Na początku XX wieku nie była możliwa humanistyka bez fundamentalnej kategorii ducha (*Geist, esprit*). Obecnie na kogoś posługującego się tym określeniem patrzono by dziwnie. Jest rzeczą wartą zastanowienia, czy znamieniem tego, co dzieje się z humanistyką, nie jest zanik tej kategorii?

Nauki humanistyczne, dążąc do wyodrębnienia swej metodologicznej tożsamości, pozostawały jednak wciąż w cieniu nauk przyrodniczych i technicznych. Pisał o tym Edmund Husserl i Martin Heidegger. Na czym według Husserla polega kryzys nauk? Na sposobie naturalistycznego i pozytywistycznego ich ujmowania. Nauki opierają się jedynie na obiektywnie stwierdzalnych faktach. Nie ma żadnych życiowych powiązań, które dałyby oparcie, żadnych ideałów ani norm, które mogłyby dać człowiekowi orienta-

cję. Husserl był przekonany, że przezwyciężenie kryzysu nauk możliwe jest tylko przez rozumne myślenie. Pisał w pracy *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*:

Istnieją tylko dwa wyjścia z kryzysu europejskiego sposobu istnienia: upadek Europy przez wyobcowanie ze swego własnego racjonalnego sensu życiowego, popadnięcie we wrogość wobec ducha i barbarzyństwo, albo też odrodzenie Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu przezwyciężającego ostatecznie naturalizm. Największym niebezpieczeństwem dla Europy jest zmęczenie. Jeżeli jako „dobrzy Europejczycy” będziemy walczyć z tym niebezpieczeństwem nad niebezpieczeństwami z takim męstwem, które nie lęka się również walki nieskończonej, to wtedy z niszczącego pożaru niewiary, z wezbranego ognia zwątpienia w ogólnoludzkie posłannictwo Zachodu, z popiołów wielkiego zmęczenia powstanie feniks nowego uduchowienia i skierowania życia ku wnętrzu, jak rękojmia wielkiej i odległej przyszłości człowieka, gdyż tylko duch jest nieśmiertelny (Husserl 1993, s. 51).

Według Heideggera ostatnią matrycą bycia w zwijającej się wciąż metafizyce jest technika. Żyjemy w epoce pragmatycznego zestawiania i nastawiania. Nauka przeszła w technikę i zinstytucjonalizowanie. O tym ostatnim pisał Hans-Georg Gadamer:

Zinstytucjonalizowanie nauki i doprowadzenie jej do postaci pewnego przedsięwzięcia produkcyjnego (*Betrieb*) należy do związku życia ekonomicznego i społecznego w epoce industrializacji. Nauka jest nie tylko przedsięwzięciem produkcyjnym, ale ponadto wszystkie elementy sprawcze nowoczesnego życia są zorganizowane jak przedsiębiorstwo produkcyjne. Jednostka z jej określoną efektywnością jest wpasowana w większą przedsiębiorczą całość, która z kolei ma w wysoce wyspecjalizowanej organizacji nowoczesnej pracy dokładnie przewidzianą funkcję, pełnią ją jednak bez osobistego zainteresowania całością (Gadamer 2008a, s. 55).

To właśnie Gadamer podjął w XX wieku dzieło Diltheya i w najwyższym stopniu przyczynił się do metodologicznego wyodrębnienia tożsamości nauk humanistycznych. Zatrzymajmy się przy jego ustaleniach przedstawionych w *Prawdzie i metodzie*. Pisał:

Humanistyka nie ma własnej metody. Można jednak pytać za Helmholtzem, co tu oznacza „metoda” i czy inne uwarunkowania nauk humanistycznych nie są przypadkiem o wiele ważniejsze od logiki indukcyjnej. Helmholtz słusznie to zaznaczył, gdy próbując właściwie określić istotę humanistyki wymienił pamięć i autorytet i mówił o psychologicznym wyczuciu, które zastępowałyby świadome wnioskowanie. Na czym polega takie wyczucie? Jak się je uzyskuje? Czy naukowość nauk humanistycznych nie tkwi ostatecznie raczej w nim niż w ich metodach? (Gadamer 2004, s. 40–41)

Tytuł dzieła Gadamera wywołał dyskusję, jak rozumieć relację między pojęciami prawdy i metody. Sam Gadamer, choć wyraźnie oddzielał prawdę od metody, nie rozumiał ich opozycyjnie.

*Prawda i metoda* nigdy nie zakładała tytułowego przeciwstawienia jako wykluczania się. Oczywiście punktem wyjścia analiz były właśnie nauki humanistyczne, ponieważ wiążą się one z doświadczeniami, w których w ogóle nie chodzi o metodę i naukę, lecz o doświadczenia leżące poza nauką, takie jak doświadczenie sztuki i doświadczenie kultury ukształtowane przez ich historyczną tradycję (Gadamer 2003, s. 82).

Różnica między prawdą a metodą odzwierciedla różnicę między naukami humanistycznymi a naukami przyrodniczymi. Metodę wiąże Gadamer z naukami przyrodniczymi, a prawdę z naukami humanistycznymi. Różnica nie oznacza oczywiście, że nauki przyrodnicze nie dążą do prawdy, a nauki humanistyczne nie posługują się metodami.

W tej istotowej różnicy Gadamer podkreśla jedynie odmienność metod obydwu rodzajów nauk i odmienny sposób uzasadniania prawdy. Do błędnego, według niego, utrwalenia pojęcia metody przyczynił się Kartezjusz, który wzorował się na metodologii poznawczej nauk matematycznych. Metoda nauk przyrodniczych, na której wzorował się Kartezjusz, kierując się roszczeniami obiektywistycznymi, redukuje wszystko do różnych metod obiektywizacji. Prymat nauk przyrodniczych nad humanistycznymi wyraża się zatem w primacie pewności nad prawdą (zob. Gadamer 2008a, s. 169). By ukazać odrębność metodologiczną nauk humanistycznych, Gadamer sięgnął do starożytnego znaczenia metody. „*Methodos*” w antycznym rozumieniu oznacza zawsze jedność badań oraz obszaru pytań i problemów. W tym znaczeniu „metoda” nie jest narzędziem obiektywizacji i władzy nad czymś, nie pozwala osiągnąć pewności. Jest raczej obcowaniem z rzeczami, którymi się zajmujemy, uczestnictwem we wspólnym doświadczeniu. „To znaczenie «metody» jako wspólnej drogi zakłada z góry, że znajdujemy się już w środku gry i nie przyjmujemy żadnego neutralnego punktu widzenia...” (Gadamer 2008b, s. 38)<sup>1</sup>. Co zatem zasadniczo różnicuje nauki humanistyczne i przyrodnicze? Po pierwsze, nauki humanistyczne muszą zrezygnować z ideału obiektywizacji. W naukach humanistycznych

faktem konkretnym jest spotkanie człowieka z samym sobą wobec Innego, różnego od niego samego. Jest to raczej uczestniczenie, które podobne jest w jakiś sposób do tego, co zachodzi w obliczu przesłania religijnego u wierzących, i nie powinno być traktowane jedynie jako związek między podmiotem i przedmiotem, jak to się dzieje w naukach przyrodniczych. To hipotetycznie neutralne stanowisko prowadzi zawsze w końcu do zagłady podmiotu poznającego, i, w istocie, ostateczny cel postulowanej naukowości polega na tym, by każdy subiektywny punkt widzenia usunąć z drogi. Nie stosuje się jednak w życiu kulturowym i społecznym. Nie na tym polega zadanie nauk humanistycznych. Nie wolno mi tutaj za pomocą metody wchodzić w określony związek z Innym, który zostaje przeze mnie określony jako przedmiot (Gadamer 2008b, s. 38).

To bowiem zasadniczo różni nauki przyrodnicze od humanistycznych, że pierwsze są **przedmiotowe**, a drugie **podmiotowe**.

Pierwsze obiektywizują, w drugich chodzi o uczestniczenie. Nie znaczy to, oczywiście, że obiektywizacja i założenia metodologiczne nie mają żadnej wartości w dyscyplinach humanistycznych i historycznych, lecz tylko to, że nie one stanowią sens badań w tej dziedzinie. [...] W istocie nauki przyrodnicze mówią same, iż chodzi w nich o to, by rozwijać poznanie, a przez to władać naturą i być może społeczeństwem. Kultura wszelako żyje jako forma porozumienia, jako gra, której uczestnicy nie są z jednej strony podmiotem, z innej zaś przedmiotem (Gadamer 2008b, s. 39).

Po wtóre, różni je **pole poznania**, które w obydwu rodzajach nauk jest odmienne.

Metody nauk przyrodniczych nie obejmują wszystkiego, co warte jest poznania, nie obejmują nawet tego, co jest najbardziej interesujące, mianowicie ostatecznych celów, którym służy wszelkie opanowanie środków natury i ludzi. Poznanie, które ma miejsce w naukach humani-

---

<sup>1</sup> A. Bronk, pisząc, „że sympatie Gadamera są wyraźnie po stronie filozofii subiektywizującej zgodnie z duchem wszystkich współczesnych antropocentryzujących filozofii” (Bronk 1985, s. 29), czyni podział na subiektywizm i obiektywizm z perspektywy epistemologii nauk pozytywnych. Tymczasem jeśli dla Gadamera chodzi o uczestnictwo we wspólnym doświadczeniu, to jest to uczestnictwo podmiotu (*subiectum*). Nie ma innej możliwości doświadczenia ludzkiego niż w perspektywie subiektywnej.

stycznych i filozofii, i którego możemy od nich oczekiwać, jest innego rodzaju i ma inną rangę. [...] owocność poznania humanistycznego wydaje się bardziej spokojniejsza z intuicją artysty niż z duchem metodycznego badania (Gadamer 2008a, s. 103).

Po trzecie, w naukach humanistycznych dlatego nie da się pominąć różnych subiektywnych punktów widzenia prawdy, ponieważ ich żywiołem nie jest, jak w naukach przyrodniczych przyszłość, lecz **historia**. A jeśli jest nią przyszłość, to zawsze z perspektywy historycznej. Historia jest miejscem uczestnictwa we wspólnym doświadczeniu, rozmowy i porozumienia.

Cóż bowiem sprawia, że historia ludzkości w ogóle warta jest ludzkiego poznania? Można oczywiście, przy całkiem pobieżnym przyswojeniu sobie historii, dopatrzeć się w niej pożytków moralnego rodzaju. Jednak w istocie historia nie jest galerią moralnych przykładów, jakie nam Plutarch tak mądrze i tak dramatycznie przedstawił. Nie wyczerpuje to wszakże pouczeń, jakich historia nam udziela. Nie chodzi tu tylko o samo potwierdzenie siebie w dziejach – o to, że przeszłość może oznaczać teraźniejszość. Chodzi tu także o inność tego, z czym spotykamy się w historii a co okazuje się być spotkaniem nas samych, przy czym właśnie odmienność tego, co inne, zachowuje decydujące znaczenie (Gadamer 1985, s. 21).

By przedstawić specyfikę nauk humanistycznych, posłużył się Gadamer Diltheyowskim pojęciem **struktury**, które przeciwstawił pojęciu początku. W naukach humanistycznych nie możemy pytać o początek, dlatego że są one strukturą.

W tym obszarze „struktura” oznacza, iż istnieje jeszcze inny sposób rozumienia prawdy niż badanie przyczyn. Struktura oznacza pozostawanie w ścisłym związku części, z których żadna nie jest pojmowana jako pierwsza. [...] Wszystkie części są raczej złączone w jeden organizm i wszystkie mu służą. [...] Struktura oznacza, że nie jest tak, iż najpierw jest przyczyna, a potem oddziaływanie, lecz że chodzi o współdziałanie oddziaływań (Gadamer 2008b, s. 30).

Tylko w ten sposób da się wyjaśnić takie ludzkie fenomeny, jak język, historia, świadomość czy pamięć. Absurdalne wydaje się zatem pytanie: kto pierwszy wypowiedział słowo? Takie pytanie miałoby sens wówczas, gdybyśmy pozostawali na zewnątrz wobec języka. My jednak zawsze pozostajemy wewnątrz związku oddziaływań języka. „Mówienie mowy jest całością, jest strukturą, w której mamy nasze miejsce, którego nie wybraliśmy” (Gadamer 2008b, s. 37). Podobnie jest z historią i świadomością.

Nie jesteśmy obserwatorami, którzy oglądają historię z oddali, lecz znajdujemy się zawsze – jako że jesteśmy jestestwami historycznymi – wewnątrz historii, którą staramy się zrozumieć. Na tym polega niedająca się już bliżej wyjaśnić szczególna cecha tej postaci świadomości. [...] Człowiek nie pozwala się obserwować z określonego punktu widzenia badacza i jest całkowicie wykluczone, by można go było zredukować do przedmiotu ewolucyjno-teoretycznej nauki i z tego punktu widzenia go rozumieć. Doświadczenie spotkania człowieka z samym sobą w historii, ta forma dialogu, ta postać porozumienia jednego z drugim – to wszystko jest w sposób zasadniczy różne od przyrodoznawstwa, a także od ewolucyjnego postrzegania świata i *homo sapiens* (Gadamer 2008b, s. 36–37).

Po czwarte, nauki humanistyczne należą do dziedziny **teorii**. Gadamer i tu powrócił do greckiego, źródłowego sensu tego pojęcia – uczestnictwo:

*Theoros* oznacza, jak wiadomo, uczestnika uroczystego poselstwa. Członkowie takiego poselstwa nie mają żadnej innej kwalifikacji i funkcji prócz uczestnictwa. *Theoros* to zatem widz we właściwym sensie tego słowa, który bierze udział we właściwym akcie przez uczestni-

ctwo [...]. W podobny sposób jeszcze grecka metafizyka ujmuje istotę *theoria* i *nous* jako czyste bycie u prawdziwego bytu, a również my dziś zdolność do teoretycznego zachowania definiujemy przez fakt, że w obliczu jakiejś sprawy umie się zapomnieć o własnych celach. *Theoria* nie należy jednak traktować przede wszystkim jako zachowania subiektywności, jako samookreślenia podmiotu, lecz raczej od strony tego, co ten przedmiot ogląda. *Theoria* to rzeczywisty udział, nie czyn, lecz doznawanie (*pathos*), mianowicie zachwyty widokiem (Gadamer 2004, s. 187).

Sądzę, że to teoretyczne nastawienie nauki humanistyczne dzielają także z innymi teoretycznymi naukami podstawowymi.

Po piąte, w doświadczeniu teoretycznym uczestniczymy, według Gadamera, przez **kształcenie**. Kształcenie nie ma zewnętrznych wobec niego celów (Gadamer 2004, s. 37), gdyż jest celem samym w sobie. Tak jak w przypadku pojęcia teorii powrócił Gadamer do jego starożytnego znaczenia, badając pojęcie kształcenia odwołał się do starej tradycji mistycznej. Według niej człowiek nosi w sobie Boży obraz, na podobieństwo którego został stworzony. Takie znaczenie pozostało jeszcze w niemieckim *Bildung* (od *Bild* – obraz). Analogiczny sens kształcenia odnalazł Gadamer u Platona i Hegla, jako wznoszenie się przez człowieka do poziomu ogólności (Gadamer 2004, s. 39).

Każda poszczególna jednostka, która ze swej przyrodniczej istoty wznosi się ku temu, co duchowe, znajduje w języku, zwyczajach, organizacjach swego narodu już z góry daną substancję, którą – niczym w przypadku nauki mówienia – ma sobie przyswoić. Tak oto poszczególna jednostka znajduje się zawsze na drodze kształcenia... (Gadamer 2004, s. 41).

Kształcenie odpowiada, według Gadamera, znaczeniu eksperymentu w naukach przyrodniczych. Eksperyment tylko wtedy rozstrzyga, gdy odpowiada na określone pytanie. „Podobnie w naukach humanistycznych tylko to zasługuje na uwagę, co czyni zadość wymogowi kształcenia” (Gadamer 1992, s. 64).

Po szóste, nauki humanistyczne w o wiele większym stopniu niż przyrodnicze podatne są na rozmaite formy manipulacji. Brakuje w nich bowiem miar, które w naukach przyrodniczych ściśle odróżniają to, co właściwe i prawdziwe (zob. Gadamer 1992, s. 104). Dlatego naukom humanistycznym mogą grozić różne formy **ideologizacji**:

We wszechorganizowanym społeczeństwie każda grupa prowadzi swoje interesy podług miary swej ekonomicznej i społecznej władzy. Ocenia też badania naukowe wedle tego, jak dalece ich wyniki szkodzą jej władzy lub ją wspierają. O tyle też każda nauka musi bać się o swoją niezależność. [...] W naukach humanistycznych natomiast ta presja wywierana jest od wewnątrz. Istnieje niebezpieczeństwo, że zostanie w nich uznane za prawdę to, co odpowiada interesom władzy. Ponieważ do ich pracy należy moment niepewności, zgoda innych ma dla nich wyjątkową wagę. Tymi innymi będą, jak wszędzie, fachowcy, o ile są oni „autorytetami”. Ponieważ jednak praca nauk humanistycznych polega na pewności [wynikającej] ze szczególnego współudziału wszystkich, to często w nieświadomej intencji badacza już współmyślana jest zgoda z sądem publicznym (Gadamer 1992, s. 108).

Naukom humanistycznym brak jest obiektywnych miar, które w naukach ścisłych pozwalają odróżnić to, co właściwe i prawdziwe, dlatego w o wiele większym stopniu podatne są na terror (Gadamer 1992, s. 104). Podatność na manipulację, ideologizację jest tylko jednym aspektem metodologicznej kruchości nauk humanistycznych. W równym stopniu są one narażone na to, co Harry Frankfurt określił w tytule swej książeczki jako „wciskanie kitu”.

Dlatego dla Gadamera ideałem nauk humanistycznych powinna być prawda<sup>2</sup>. Według niego wszelkie rozumienie nie tylko musi być otwarte na prawdę i jej szukać, lecz musi także ją zakładać. Dlatego pisał o prawdzie dzieła sztuki, o wkładzie poezji w poszukiwanie prawdy, a hermeneutyczny dialog, otwarty dzięki dobrej woli na porozumienie i prawdę, przeciwstawił Nietzscheańskiej woli mocy. Nietzscheańskiej tezie: „nie ma faktów, lecz tylko interpretacje” przeciwstawił program: „kierować spojrzenie na rzecz wbrew całej zwodniczości, jaka po drodze interpretatora stale od strony niego samego atakuje” (Gadamer 1992, s. 369).

Stosunek Gadamera do Nietzschego był ambiwalentny. Z jednej strony argumenty Nietzschego posłużyły mu do polemiki z samoprzejrzystością fenomenologicznej świadomości. Z drugiej jednak strony był wobec Nietzschego bardzo krytyczny. W rozmowach z Riccardo Dottorim (*Die Lektion des Jahrhunderts*) postać Nietzschego pojawiła się w rozważaniach Gadamera na temat różnicy między retoryką a sofistyką. Retoryka nie jest sofistyką, nie jest wolą mocy (Gadamer 1992, s. 71). Retoryka jest dobrą wolą, która w sytuacji dialogu dąży do wzajemnego zrozumienia i solidarności (Gadamer 1992, s. 66). Dlatego Nietzschego uznał za następcę sofistów, Prodikosa i Protagorasa (zob. Gadamer 1992, s. 57). W sporze z Nietzschem bronił Gadamer obiektywności sensu. Pisał: „Jego [Nietzschego] pojęcie interpretacji nie oznacza odkrywania sensu, który jest, ale jego ustanowienie w służbie *woli mocy*” (Gadamer 2003, s. 103). Podobną myśl wypowiedział w debacie z Derridą. Nietzsche postawił fundamentalne pytanie: „czy interpretacja oznacza *włożenie* sensu, czy jego odnalezienie”? (Gadamer 2003, s. 34). Według Gadamera Nietzsche wybiera pierwszą możliwość.

W replice na *Hermeneutykę i krytykę ideologii* Habermasa stwierdził, że hermeneutyczna refleksja jest ograniczona i powinna pozostawić otwartymi różne szanse poznawcze. Sama jednak nie posiada kryterium prawdy (Gadamer 1967–1972, s. 130). Nie oznacza to jednak rezygnacji z roszczenia do prawdy. Relatywizm był Gadamerowi obcy. Hermeneutyczna prawda ukazuje się w perspektywie dziejów efektywnych. Nie jest to klasyczna koncepcja prawdy, zgodność pojęć i rzeczy. Nie jest to ostateczna prawda, absolutna pewność. Ostatecznej prawdy nie może osiągnąć samotny, transcendentálny podmiot. Odslania się ona bowiem w dialogu poprzez dzieje. Jeśli przyznają, że inny może mnie przekonać, stwierdził Gadamer, to o czym może mnie przekonać, jeśli nie o prawdzie? (zob. *Die Lektion des Jahrhunderts* 2002, s. 54). Podstawowym założeniem hermeneutycznego dialogu jest zatem roszczenie do prawdy (Gadamer 1967–1972, s. 55). „Wszyscy jesteśmy uwarunkowani historycznie, a nasza efektywno--dziejowa świadomość zawiera owo roszczenie do prawdy, które nazwałem także antycypacją doskonałości, do której wszyscy dążymy, jeśli nawet nigdy jej nie osiągniemy” (Gadamer 1967–1972, s. 55).

W jakim położeniu znajduje się zatem obecnie humanistyka? Pomimo nieustannych wysiłków metodologicznego wyodrębnienia nauk humanistycznych są one nieustannie poddawane presji jednomodelowości. Wciąż za model poznania uznaje się nauki biologiczne, informatyczne, techniczne. Od humanistów wymaga się, by wykazywali się *impact factor*, listą cytowań, by pisali po angielsku. Ten model naukowości jest dominujący, także z powodu, jak celnie stwierdził Heidegger, że wciąż nauka jest techniką. Może jednak w arkuszach wniosków o granty dla humanistów zamiast pytania o stosowalność badawczych wyników powinny znaleźć się inne pytania: Jaki rodzaj wykształcenia spodziewasz się uzyskać w swoich badaniach?, W jaki sposób rozwinięsz swoją duszę?,

<sup>2</sup> Na temat prawdy u Gadamera pisałem w Gadacz 2010.

W jaki rodzaj zachwytu spodziewasz się wpaść?, Jakie dzięki temu uzyskasz pocieszenie? Kiedyś takie były cele humanistyki i sądzę, że nie przestały nimi być i dzisiaj.

Jednak duża część nurtów współczesnej humanistyki, za Nietzschem („nie ma faktów tylko interpretacje”), zamknęła świat w języku i zrezygnowała z roszczenia do prawdziwości albo to roszczenie radykalnie zredukowała. Humanistyka ta uprawia obecnie coś, co Harry Frankfurt nazwał „wciskaniem kitu”. Chciałbym tu wskazać na trzy takie strategie.

Pierwsza z nich to strategia krytyczno-polityczna. Znane są współczesne krytyczne analizy wiedzy jako władzy, prawdy jako opresji. Nie chcę, by mnie zrozumiano źle. Nie odrzucam istotnej, krytycznej i emancypacyjnej roli humanistyki. Humanistyka to jednak nie tylko krytyka i emancypacja. Nie można na każdy tekst patrzeć z perspektywy politycznej. Nie wszystko jest polityczne. W pewnym momencie zaczęły się jednak pojawiać teksty – mam tu na myśli klimaty filozofii dekonstrukcyjno-poststrukturalistycznych, silnie związanych z filozofią krytyczną i krytyką ideologii – wieszczące tezę, że w humanistyce wszystko musi być dziś polityczne. I tak, jak sądzę, stało się również z filozofią. Napisałem we wstępie do pierwszego tomu mojej *Historii filozofii XX wieku*, że krytyka polityczna przejęła dziś rolę dawnej metafizyki, gdyż tak jak niegdyś metafizyka wyznaczała uniwersalne kategorie myślenia, tak teraz krytyka polityczna ma podobne ambicje, by wyznaczać uniwersalne kategorie myślenia bez względu na to, czy dotyczą one tego obszaru, na którym ona powstała, czyli krytyki ideologii, życia społecznego, polityki, czy też wszystkich innych obszarów – teorii poznania, nauk o człowieku i innych dziedzin myślenia. Jako przykład niech posłuży fragment dyskursu Slavoj Žižka, który po krótkiej analizie relacji między czasem i wiecznością u Kanta i Schellinga, w której podkreśla pojęcie wyparcia i antagonizmu, pisze:

Nawet tak, wydawałoby się, trywialna dziedzina jak moda dostarcza ciekawego przykładu tego, jak ideologia przemieszcza/skrywa antagonizm klasowy. [...] Warstwa wyższa nosi wytarte jeansy, by sprawiać wrażenie solidarności z warstwą ludową, podczas gdy członkowie warstwy ludowej noszą je, by wyglądać bardziej na członków warstwy wyższej (Žižek 2009, s. 102).

Nie wiem, w jaki sposób Žižek dowodzi tej wielce naukowej tezy. Mnie z pewnością ona nie dotyczy. Nosząc wytarte jeansy, nie noszę ich dla utożsamiania się z ludem. Chyba że jestem tego nieświadom, a autor zdiagnozuje to we mnie psychoanalitycznie.

Druga strategia to strategia kompensacji. Pisze o tym celnie Odo Marquard, odwołując się do bliskich mi nauk filozoficznych. Możemy jednak poszerzyć to pole kompensacji na inne dziedziny humanistyki:

filozofowie stają się więc fetyszystami samozarządzania, fundamentalnymi statystykami, członkami rad założycielskich i operowych, turystami naukowymi, sportowcami wyczynowymi interdyscyplinarności, wytwórcami planów, statutów i ustaw, szarymi eminencjami totalnej transparencji, tzn. zakulisowymi inspiratorami przejrzystości, wędrownymi pocieszycielami i politykami komunalnymi, bezpośrednimi lub pośrednimi wytwórcami powodzi makulatury eksperckiej, drugorzędnymi lwami salonowymi itp.: osiągają przy tym – w tym byciu ku zawałowi serca i w poszukiwaniu zaburzeń krążenia jako dowodu własnej rzeczywistości – zawsze to, co Gehlen nazwał ucieczką w pracę: Stękam, więc jestem, i oto jestem pożyteczny. Dlatego – ponieważ filozofowie żyją obecnie jako owi zbędni, którzy w nostalgii za kompetencją są nieszczęśliwie zakochani w użyteczności, tak iż swoją rycerską służbę idealnej miłości spełniają, biorąc w razie potrzeby dodatkowe zajęcia – zbędność jako kategoria usprawiedli-

wienia działa łagodząco – choćby nie doskonale – tylko tam, gdzie dołącza się jakaś teoria użyteczności tego, co niezbędne (Marquard 1994, s. 30–31).

Trzecia strategia to strategia ludyczności. W filozofiach, które zrezygnowały z roszczenia do prawdy, dokonana się zmiana pojęcia krytyki i krytyczności. Filozofia od samych początków greckich była w swych dążeniach do prawdziwego poznania krytyczna. Będąc, według Platona, zawsze w drodze do mądrości (między głupotą głupców a mądrością bogów) stosowała rozmaite metody, których celem było nieustanne kwestionowanie subiektywnego przekonania (*doxa*) w imię prawdziwej wiedzy (*episteme*). Były to w większości te same metody, które współcześnie Ihab Hassan określił jako *topoi* (wspólne cechy) postmodernizmu (Hassan 1986, s. 503–520). Ironię stosował już Sokrates dekonstruujący pozorną prawdę swych rozmówców na ulicach Aten. Dekonstrukcję języka i pojęć stosowała teologia negatywna. Sceptycyzm w swej teorii poznania zastosował Kartezjusz. Antyfilozoficzny był Blaise Pascal: „drwić sobie z filozofii to filozofować”. Można też powiedzieć, że niektórzy greccy filozofowie jako pierwsi stosowali *performance* filozoficzny. Czym innym były bowiem takie zachowania cynika Diogenesa z Synopy, jak mieszkanie w beczce, poszukiwanie człowieka w Atenach ze świecą w samo południe, czy odpowiedź na pytanie Aleksandra Wielkiego, który stanął nad nim: „Co mogę dla ciebie uczynić?” – „Odsłoń mi słońce”. Zarówno ironia, sceptycyzm, antyfilozoficzność, czy nawet *performance* miały charakter krytyczny, gdyż stosowane były w imię poznania prawdy. Były jedynie negatywnym momentem na drodze do afirmacji. W postnietzscheańskich nurtach współczesnej humanistyki metody te stosowane są już nie w imię prawdy, lecz albo w imię krytyki ideologii, albo dla nich samych: ironia dla ironii, sceptycyzm dla sceptycyzmu, antyfilozoficzność dla antyfilozoficzności. Wyprowadzone poza horyzont poznania prawdy stały się grą. W ten sposób krytyczność przemieniła się w permanentną ludyczność. Natomiast filozof stał się Heraklityjskim i Nietzscheańskim dzieckiem rzucającym kości – wszystko jest grą. Ludyczna koncepcja filozofii przekracza relację między negacją i afirmacją. Negacja i afirmacja nie mogą się spotkać. Celem negacji nie jest otwarcie nas na wyższy stopień afirmacji, lecz poddanie w wątpliwość wszelkiej afirmacji.

Takimi filozofiami balansującymi na granicy dekanonizacji i ludyczności są między innymi hermeneutyka sceptyczna Odo Marquarda i monizm interpretacyjny Stanleya Fisha. Celem interpretacji, według Marquarda, jest oryginalność, a nie prawda. (*Originalitas, non veritas facit interpretationem*, zob. Marquard 1994, s. 140). Znając jednak sceptyczną ironię Marquarda, można mieć wątpliwość, czy w tym stwierdzeniu wyraża on swój pogląd, czy też prowokuje albo karnawalizuje, puszcza do nas oko, czy też gra w jakąś grę.

Natomiast monizm interpretacyjny lub konstruktywistyczna teoria interpretacji Fisha wychodzi z założenia, że w interpretacji nie mamy do czynienia z dualizmem podmiotu interpretacji i jego przedmiotu, języka i świata. Monizm interpretacyjny dokonuje redukcji rzeczywistości do języka. To, co nazywamy przedmiotem opisu, jest jedynie już wcześniej dokonany opis. Interpretacja zawsze odnosi się zatem do istniejącej już interpretacji, a nie przedmiotu. Mamy zatem wciąż do czynienia z językiem, a nie z pozajęzykową rzeczywistością. W programie monizmu interpretacyjnego Fisha jest antyplatoński. Broni się jednak przed radykalnym relatywizmem przez koncepcję społecznego konstruktywizmu, w którym pojęcie prawdy zostaje zastąpione przez wykonywanie tych samych ruchów „w tej samej grze”, uczestnictwo w tej samej „imma-



nentnej zrozumiałości” (Rosner 2007, s. 103). Społeczny konstruktywizm nie obronił go jednak przed skandalem Sokala.

Jakie zatem miejsce zajmuje humanistyka między naukami ścisłymi a „wciskaniem kitu”? Jest to miejsce wielkich i istotnych pytań. W filozofii, według Gadamera, a właściwie w całej humanistyce, istotniejsze są pytania niż odpowiedzi. Przypomnijmy wielkie cztery pytania Kanta: Co mogę wiedzieć? Co mam czynić? Czego mogę się spodziewać? Kim jest człowiek? Czy są obecnie istotne pytania, które powinniśmy postawić? Czy jesteśmy świadomi tych pytań?

## LITERATURA

- Bronk A. [1985] *Epistemologiczny charakter filozofii Gadamera*, „Studia Filozoficzne”, nr 1, s. 23–37
- Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori* [2002] Münster–Hamburg–London
- Dilthey W. [1927] *Gesammelte Schriften*, Bd. 7: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Hrsg. B. Groethuysen, Leipzig
- Fish S. [1995] *Professional Correctness. Literary Studies and Political Change*, Cambridge–London
- Gadacz T. [2010] *Spór o prawdę w kontynentalnej filozofii współczesnej*, [w:] *Panorama współczesnej filozofii polskiej*, red. J.J. Jadacki, Warszawa
- Gadamer H.-G. [1967–1972] *Kleinere Schriften*, t. 4, Tübingen
- Gadamer H.-G. [1985] *Hermeneutyka a filozofia praktyczna*, tłum. W. Wypych, „Studia Filozoficzne”, nr 1, s. 17–22
- Gadamer H.-G. [1992] *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Warszawa
- Gadamer H.-G. [2003] *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa
- Gadamer H.-G. [2004] *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa
- Gadamer H.-G. [2008a] *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, tłum. zbiorowe, Warszawa
- Gadamer H.-G. [2008b] *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynica, Warszawa
- Hassan I. [1986] *Pluralism in Postmodern Perspective*, „Critical Inquiry”, nr 3, s. 503–520
- Husserl E. [1993] *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa
- Marquard O. [1994] *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa
- Rosner K. [2007] *Stanley Fish, czyli pozorny radykalizm konstruktywistycznej teorii interpretacji*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków, s. 99–108
- Žižek S. [2009] *Kruchy absolut*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa