

LESZEK NOWAK
UAM w Poznaniu

O TAK ZWANYM PARADYGMACIE KOINCYDENTALNYM W FILOZOFII

DYSKUSJA DWÓCH NAJNOWSZYCH POLSKICH OPRACOWAŃ PROBLEMU

Znany jest we współczesnej filozofii paradygmat myślowy plasujący się pomiędzy redukcjonizmem przedmiotowym sprowadzającym człowieka do statusu obiektu, a redukcjonizmem podmiotowym sprowadzającym obiekt do statusu epifenomeny ludzkiego. W niniejszym szkicu chciałbym przedyskutować dwie próby rozwijania tego paradygmatu, jakie się ostatnio w literaturze polskiej pojawiły. Rozpocznę w części I od pewnych uwag na marginesie Henryka Szabały ujęcia historycznego rozwoju paradygmatu, o którym mowa - autor zwie go „koincydentalnym”, w części II naszkicuję założenia metafizyczne, na gruncie których spróbuję - w części III - przedyskutować pewien wariant paradygmatu koincydentalnego, jaki zaprezentowała Anna Pałubicka w swej najnowszej książce.

1. W książce *Między myślą a rzeczywistością, czyli problem podmiotu i przedmiotu w filozofii nowożytnej* (Warszawa, Uniwersytet Warszawski, 1990), Henryk Szabała wyróżnia dwa stanowiska redukcjonistyczne: redukcjonizm przedmiotowy rugujący subiektywną stronę poznania i redukcjonizm podmiotowy czyniący podmiot warunkiem istnienia przedmiotu, rugujący tedy niezależność przedmiotowej strony aktu poznawczego. Przeciwstawia im stanowisko koincydentalne, wedle którego jednostką procesu poznawczego - a wedle późniejszych, dwudziestowiecznych wzmocnień tego poglądu, zgoła jednostką bytową - jest całość złożona ze współoddziaływania podmiotu i przedmiotu na siebie wzajemnie, z której „podmiot” jak i „przedmiot” wyodrębnić się dają „dopiero we wtórnej abstrakcji”. Autor przedstawia genezę problemu (w filozofii Kartezjusza), szkicuje główne rozwiązania redukcjonistyczne, zarówno redukcjonizmu przedmiotowego (tu zalicza Leibniza, Berkeleya, Hegla, Bergsona), śledzi w dziejach filozofii kształtowanie się koincydentalnej koncepcji poznania (Kant, Schelling, Schopenhauer, Marks, Brentano, młody Twardowski, Husserl), a to wszystko po to, aby ujawnić, jak w filozofii dwudziestowiecznej koincydentalna koncepcja poznania wymusza nową metafizykę, której dopatruje się w filozofii Heideggera i Gadamera.

Dodam od razu, iż jest to książka nader sympatyczna dla filozofa systematycznego. Historia filozofii zbyt często bowiem służy jedynie jako materiał dla analiz idiograficznych, a w najlepszym wypadku porównawczych. Autor natomiast traktuje ogromny materiał faktograficzny składający się na dzieje naszej dyscypliny na sposób teoretyczny. A więc (1) nakłada na nie pewien schemat teoretyczny (Rozdz. I) wynikający z całkiem ogólnych rozstrząsań nad systematycznymi problemami filozofii; (2) próbuje ustalić trendy wiodące do wypełnienia alternatyw przewidzianych przez ten schemat (Rozdz. II-VI); jak i (3) bada na materiale historycznym dalsze przeobrażenia, jakim alternatywy te ulegały

(Rozdz. VII). W ten sposób materiał ten podporządkowany jest pewnym pytaniom systematycznym, ważnym dla filozofii, a nie tylko dla historii filozofii. I rzeczywiście, filozof systematyczny może z tej pracy nauczyć się bardzo wiele. Co nie zawsze da się powiedzieć o standardowych opracowaniach historycznofilozoficznych.

Jasną jest rzeczą, iż obraz dziejów filozofii europejskiej z punktu widzenia określonej problematyki filozoficznej musi z konieczności być zagregowany, musi też zawierać luki, musi w końcu być w pewnych, a może zgoła we wszystkich, swych punktach nie dość precyzyjny i subtelny. Taka jest cena analiz teoretycznych we wszystkich (nierozwiniętych) dziedzinach: kto zyskuje obraz całościowy badanej dziedziny, traci na precyzji opisu poszczególnych zjawisk. Podobnie jednak, kto maksymalizuje subtelność opisów specjalnych, ten traci z pola widzenia całość. Rzecz sprowadza się do tego, by wartości te - systemowość i precyzję - optymalizować, aby więc przy zadanym poziomie dokładności opisu poszczególnych koncepcji ogarnąć jak najwięcej z całych dziejów dyscypliny.

2. Autor przyjmuje *implicite*, zapewne jako rzecz samą przez się oczywistą, iż jedyną metodą wyjścia poza opozycję podmiot - przedmiot jest droga koincydentalizmu: potraktowanie obu członów opozycji jako niezbywalnych i wzajemnie się określających elementów pewnego łącznego układu konstytuującego dopiero jako całość właściwą jednostkę poznania (s. 166). Przyjmuje też *implicite*, że była to w dziejach filozofii europejskiej jedyna alternatywa wobec redukcjonizmu. Otóż nie wydaje się to być prawdą. Ani teoretycznie, ani historycznie.

3. Najpierw o pierwszej sprawie. Opozycja podmiot - przedmiot oparta jest na założeniu faktualizmu ontologicznego, to znaczy na poglądzie, iż tym, kto poznaje jest rzeczywisty podmiot ludzki, a tym, co jest do poznania są składowe światła aktualnego. Przy takim założeniu, w istocie, kto chce odrzucić redukcjonizm, musi pójść drogą koincydentalizmu. Przy założeniu faktualizmu ontologicznego nie widać innej alternatywy wobec redukcjonizmu. Rzecz w tym, że założenie faktualizmu nie jest bynajmniej oczywiste.

Przyjrzyjmy się mu najpierw od strony przedmiotu poznania. To, czego dotyczą idelicycyjne zasady fizyki, bynajmniej nie jest światem empirycznym, jaki nas otacza - mówią one o innym zupełnie świecie, świecie punktów materialnych i układów inercyjnych. Świat teorii nie jest światem, w którym żyjemy, jest to świat znacznie prostszy od naszego. Jest to też świat piękniejszy i bardziej elegancki - świat, w którym działanie prostych reguł nie jest naruszane na każdym kroku niezliczonymi zakłóceniami powodującymi wyjątki, dewiacje i wszelkiego rodzaju patologie. Taki to świat jest przedmiotem naszego poznania i niektóre światy tego rodzaju, szczególnie proste, znamy już całkiem nieźle. Wymogi praktyki zmuszają nas co prawda do tego, aby aproksymować wiedzę obowiązującą dla owych wyidealizowanych światów do świata naszego, a zadanie to wchodzi zgoła do etosu nauki tak, jak jest ona pojmowana w kulturze europejskiej. Niemniej jednak nie zmienia to faktu, że nie rzeczywistość empiryczna, lecz właśnie owe rzeczywistości wyidealizowane są przedmiotem naszego poznania. Do świata empirycznego poznania teoretyczne nigdy zgoła nie dociera, zawsze pozostaje rozziw pomiędzy światem teorii a światem empirycznym. W najlepszym, z praktycznego punktu widzenia, wypadku, rozziw ten nie przekracza „rozsądnych” - z punktu widzenia naszych celów - granic.

Z drugiej strony, podmiot poznania także nie jest rzeczywistym człowiekiem¹. Podmiotem poznania jest m. in. podmiot teoretyczny, który nie pokrywa się bynajmniej z histo-

¹ Do wniosku tego prowadzą np. założenia epistemologii marksistowskiej pojętej tak, jak je kiedyś interpretowaliśmy. Por. *Podmiot wiedzy w epistemologii marksistowskiej*. „Człowiek i Światopogląd” 5/1974.

rycznym autorem jakiejś teorii. Np. mechanika Newtonowska to nie to samo, co zestaw twierdzeń o mechanice, w które wierzył Izaak Newton; do mechaniki Newtonowskiej należą konsekwencje logiczne zasad Newtona, które samemu Newtonowi nie były znane. Podobnie, podmiotem obserwacji naukowych nie jest bynajmniej każdy obserwator, ani nawet statystyczny obserwator, lecz obserwator normalny (wiarygodny, nie posiadający interesów własnych, a jeno cele poznawcze itd.), który jest szczególnego rodzaju typem idealnym obserwatorów rzeczywistych².

Prosta analiza metodologiczna poucza więc, że nawet w nauce po obu stronach opozycji podmiot - przedmiot mamy do czynienia nie z obiektami empirycznymi, lecz pewnymi abstraktami. Wniosek taki jest tym bardziej zniewalający z punktu widzenia epistemologii czystej, a więc dziedziny wszelkiego poznania. Z jej punktu widzenia koincydentalna koncepcja aktu poznawczego ujmująca poznanie jako nierozdzielny układ podmiot (empiryczny) - przedmiot (empiryczny), nie jest bynajmniej jedynym wyjściem poza redukcjonizmy. Inną alternatywą jest absolutyzacja podmiotu - a więc takie wyidealizowanie podmiotu, by zanikły różnice oddzielające go od przedmiotów zewnętrznych, a pod „absolutny podmiot” podpadały także przedmioty zewnętrzne. Jeśli do tego dodać tezę, iż to, co różni podmiot od przedmiotu jest drugorzędne, istotą zaś jednego i drugiego - a więc istotą bytu - jest to, co im wspólne, wówczas ów zabieg absolutyzacji jawi się jako zrozumiałe i prawomocne. Jest on jednocześnie alternatywnym: ani redukcjonistycznym, ani koincydentalnym rozwiązaniem zagadnienia stosunku podmiot-przedmiot. Miast sprowadzać jeden człon opozycji do drugiego albo głosić, iż oba są nieredukowalne i sensowne jeno w powiązaniu wzajemnym, utrzymuje się, iż opozycja znika: bo podmiot absolutny jest właściwym podmiotem poznania prawomocnego, a jest on jednocześnie swym własnym przedmiotem.

4. Tak więc teoretycznie przesłanka autora: albo redukcjonizm, albo koincydentalizm, nie daje się utrzymać. Nie daje się ona też utrzymać, jak można przypuszczać, historycznie. Nie jestem historykiem filozofii, ale zdaje mi się, iż całkiem zasadna jest interpretacja Leibniza nie w duchu redukcjonizmu podmiotowego, jak to przeprowadza autor (s. 131n), lecz w duchu metafizyki unitarnej³. Monada przecież nie ma być modelem ciał fizycznych jedynie, lecz jednocześnie ma być modelem naszych o nich przedstawień. Monada zatem to to, co wspólne ciału i naszemu o nim przedstawieniu. Tak właśnie Leibniz stawia problem, kiedy wprowadza pojęcie monady i w tym to wyraża się jego opozycja wobec kartezjanizmu. Owe własności wspólne świata fizycznego i świata psychicznego są przy tym tak kluczowe, iż ich wcielenia - monady - konstytuują właściwą, ukrytą strukturę bytu, który jest przesłonięty i zniekształcony w naszej ekstraspekcji, a do którego pewien przystęp mamy mieć w introspekcji.

Podobny status ma - a w każdym razie może być w tym duchu interpretowana - idea Hegłowska, która nie jest bynajmniej myślą, lecz tym, co wspólne myślom i ciałom; w którymś miejscu autor nawet o tym wzmiankuje (s. 142), ale nie wpływa to na tok subiektywizującej interpretacji Hegłowskiego Ducha. Tak odczytywany Hegel nie należałby do redukcjonizmu podmiotowego, gdzie lokuje go autor (s. 141n), lecz do unitarnej linii przewyciężenia redukcjonizmu otwartej przez Leibniza. Wpływ tego punktu widzenia można odnaleźć w Engelsowskiej definicji dialektyki jako teorii „tego, co wspólne

² W. Mejbbaum: *Marksizm a analiza genetyczna*. „Studia Filozoficzne” 1/1972.

³ O unitarnej koncepcji metafizyki por. mój tekst *Myśl o czymś jest tym właśnie. Nie ma więc teorii bytu i teorii poznania: jest metafizyka*. „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”, 13/1992.

w rzeczywistości zewnętrznej i ludzkim myśleniu”. Marksizm tak pojęty nie byłby tedy redukcjonizmem przedmiotowym, lecz - w intencji zresztą raczej niż w wykonaniu - należałby do tego samego, unitarnego nurtu.

Marksizm jest zresztą, dodajmy, doktryną filozoficznie intrygującą, jako że w pewnej swej interpretacji byłby rzeczywiście koncepcją koincydentalną, jak utrzymuje autor (s. 206n), w innej natomiast byłby koncepcją unitarną. Ponieważ pierwsza interpretacja - praxistyczna - jest wyraźnie zasugerowana przez *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, więc wygląda na to, że Marks młody istotnie, jak chciał Brzozowski, kontynuował Kantowską linię przewyciężenia redukcjonizmu, ale w wieku dojrzałym przeszedł do linii Leibnizjańskiej. Niewiele zresztą twórcy marksizmu na tym polu działali poza zgłoszeniem samego projektu dialektyki jako dziedziny bardziej abstrakcyjnej od dialektyki przedmiotowej i dialektyki podmiotowej na raz. Niemniej był to projekt ciekawy, co warto podkreślać, zwłaszcza dzisiaj.

II

Aby poddać konceptualizacji stanowisko koincydentalistyczne, potrzebne są pewne założenia metafizyczne. W największym skrócie przedstawiają się one następująco.

1. Można zauważyć, iż rozmaite doktryny metafizyczne podpadają pod pewną wspólną strukturę. Najpierw identyfikują one byty, które w każdym razie istnieją, a następnie postulują relację, w jakiej coś, aby samo mogło być do bytu zaliczone, musi stać do czegoś, co już zostało za byt uznane. Metafizyczna struktura istnienia ma więc postać taką: wylicza - po pierwsze - byty bazowe (*prima facie*) oraz - po drugie - określa, w jakim stosunku byty pozostają do bytów. Ma więc ona formę rekurencyjną: (1) istnieją byty typu BO , (2) jeśli x należy do BO i x pozostaje w relacji R do y , to y jest bytem; zbiór bytów B składa się więc z BO (bytów bazowych) a także bytów $R(BO)$, $R(R(BO))$ itd. W skład każdej doktryny metafizycznej wchodzi więc tezy kwalifikacji egzystencjalnej określającej klasę (klasy) bytów *prima facie* i tezy identyfikacji egzystencjalnej określające relację (relacje), w których byt musi pozostać do bytu, w ostatniej instancji - do bytu bazowego.

I tak, Talesowskie: *wszystko, co jest, jest zwody, jest* może naiwne z dzisiejszego punktu widzenia, niemniej wyraża pierwszą w filozofii europejskiej metafizyczną strukturę rekurencyjną. Taką oto: x istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy x jest wodą lub, dla pewnej wody y , x jest (bezpośrednio lub pośrednio) złożone z y . Materializm Demokryta jest nie tylko mniej naiwny, ale zgoła otworzył koleinę, w której rozwinąć się mogła nauka nowożytna: x jest bytem wtedy i tylko wtedy, gdy x jest atomem lub, dla pewnych atomów y , x jest (bezpośrednio lub pośrednio) złożone z y . Idealizm Platona także podpada pod formułę, o której mowa: x jest bytem wtedy i tylko wtedy, gdy x jest ideą lub, dla pewnej idei y , x jest przybliżeniem y ; x jest wówczas rzeczą.

Rozmaite systemy metafizyczne różnią się bądź treściowo - kiedy zawierają odmienne tezy kwalifikacji egzystencjalnej, a więc kryteria wyróżniające byty *prima facie*, bądź strukturalnie - kiedy zawierają odmienne tezy identyfikacji egzystencjalnej, a więc przed-

⁴ Szerzej objaśniam je w tekście: *Some Remarks on the Place of Logical Positivism in 20th Century Philosophy*. W: K. Szaniawski (Ed.): *The Vienna Circle and the Lvov-Warsaw School*. Dordrecht - Boston - London: Kluwer. Tamże analiza bardziej złożonych przykładów doktryn metafizycznych.

stawiają odmienne stosunki konstytuujące strukturę bytową. Jak widać, struktura Demokrytejska różni się od Talesowskiej tylko treściowo, natomiast Platowska różni się od Demokrytejskiej tak treściowo, jak i strukturalnie.

2. Dzieje filozofii europejskiej wydają się podpadać pod pewną linię rozwojową. W filozofii greckiej dominował paradygmat świat-centryczny, w którym bytami bazowymi były obiekty wobec człowieka zewnętrzne, już to materialne, już to idealne. Cała reszta, ludzkie dusze i bogów nie wyłączając, musiały znaleźć legitymizację w świetle tezy o istnieniu obiektów zewnętrznych. W systemie Platona np. Bóg był jedynie konstruktorem rzeczy z odwiecznej materii respektującym wzorce zawarte w odwiecznych ideach; był to byt wtórny, nie byt *prima facie*.

Następnie „rzeczy zmarły” i zostały zastąpione w filozofii średniowiecznej przez Boga. Chrześcijaństwo narzuciło filozofii paradygmat teistyczny, wedle którego obsolut jest jedynym bytem bazowym, a wszystko inne wywodzić musi swe istnienie z istnienia absolutnego. Wszystko zatem musi dać się wywieść - przyczynowo i/lub teleologicznie - z istnienia bytu najwyższego.

Przełom nowożytny przyniósł filozofii paradygmat antropocentryczny: w miejsce Boga wszedł człowiek. Kartezjusz zbudował swój system w oparciu o tezę, że tym, co z pewnością istnieje są *cogitationes*, a istnienie wszystkiego innego, Boga nie wyłączając, musi się dać wyprowadzić z pierwotnego założenia o istnieniu ludzkiego ja.

3. Na tym tle paradygmat koincydentalistyczny jawi się jako próba przewyciężenia zarówno paradygmatu świat-, jak i antropocentrycznego. Świat i człowiek nie są opozycjami, które należałoby zredukować w jedną czy drugą stronę, lecz są komplementarnymi i niezbywalnymi składnikami całości wyższego rzędu. Świat nie istnieje bez człowieka - a jeśli nawet, to jest to dla nas, ludzi, niestwierdzalne, a może i niepojmowalne zgoła, a człowiek nie istnieje bez świata. Istnieje całość podmiotowo-przedmiotowa, z której oba te elementy dają się oddzielić jeno w akcie abstrakcji myślowej jako względnie odosobnione podkłady. Ta właśnie całość podmiotowo-przedmiotowa stanowić ma byt bazowy w paradygmacie koincydentalnym, z którego wydzielane mają być dopiero byty wtórne - „przedmiot” i „podmiot”.

Do tego paradygmatu można przypisać zarówno omawianą wyżej książkę Henryka Szabaly, jak i książkę Anny Pałubickiej *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego* (Poznań, Wydawnictwo UAM, 1990), do omówienia której teraz przechodzę.

III

1. Anna Pałubicka wychodzi od postawienia kwestii: co decyduje o tym, co uznajemy za rzeczywistość obiektywną? W naszym kręgu cywilizacyjnym od czasów nowożytnych decyduje o tym stan nauki. Nauka jest jednak jedną z dziedzin kultury. W innych cywilizacjach, czy we wcześniejszych stadiach naszej cywilizacji nie nauka, lecz inne dziedziny kultury (magia, religia) decydowały o tym, co uchodziło za rzeczywistość obiektywną. W takim razie - utrzymuje autorka - to, co uznawane jest za rzeczywistość obiektywną, podlega analizie kulturoznawczej. A główna jej i nader inspirująca teza brzmi: kultura „określa w sposób istotny granice świata obiektywnego”, wyznacza mianowicie dla wszystkich, którzy w niej uczestniczą „ludzki świat obiektywny” (s. 36).

Otóż stanowisko autorki, jak rozumiem, należy do paradygmatu koincydentalnego w wersji praxistycznej otwartego przez *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* Marksa. Stanowi ono jednak nową odmianę tej wersji. Nie praca (działania) charakteryzowane wyłącz-

nie z punktu widzenia ich funkcji), jak w marksizmie, jest tu punktem wyjścia, lecz pełne działanie ludzkie charakteryzowane nie tylko od strony skutków, ale i od strony jego sensu. Ten zaś odsyła do wartości, a w końcowej rachubie do ostatecznych wartości akceptowanego światopoglądu. A ponieważ światopogląd jest kluczowym składnikiem kultury (s. 8), przeto to „stan kultury” decyduje o tym, iż „takie a nie inne sytuacje (stany rzeczy) uchodzą za obiektywne, rzeczywiste, składają się na sferę uznawaną za świat obiektywny” (s. 9). Owe „sytuacje” to przy tym semantyczne odniesienia przekonania uczestników owej kultury - „podstawowym procesem, za pomocą którego wytwarza się ludzki świat obiektywny, kulturowy wymiar świata obiektywnego, jest proces uprzedmiotowienia przekonania, dokładniej: obiektywizowania czy reifikowania semantycznych odniesień tych przekonania” (s. 71). O ile dobrze tedy rozumiem, stanowisko autorki dałoby się określić tak oto: polem konceptualnym jej koncepcji jest zbiór sytuacji, które są semantycznymi odniesieniami przekonania żywionych przez uczestników kultury; bytem bazowym jest układ (kultura, zbiór jej semantycznych odniesień), ten ostatni obejmuje te spośród owych sytuacji, które podlegają w ramach danej kultury obiektywizacji; istnieją ponadto wszystkie sytuacje, które pozostają w określonych kulturowo związkach z sytuacjami pierwszego rodzaju (np. są ich logicznymi konsekwencjami, jeśli - scjentyistyczna - kultura sankcjonuje tę operację).

2. Jeśli należycie zdałem sprawę ze stanowiska autorki - a o to niełatwo, bo tekst tej inspirującej pracy nie jest wszakże wzorcem jasności, to trzeba by przede wszystkim powiedzieć, że jest to rzeczywiście nowy wariant koincydentalizmu praxistycznego. O ile, wedle Brzozowskiego, „przyroda nie jest niczym innym..., jak zakresem działania urządzeń technicznych”⁵ i dlatego zasługuje na miano „przyrody ucłowieczonej”, o tyle - wedle autorki - świat obiektywny nie jest niczym innym, jak obszarem działania kultury i stąd zasługuje na miano kulturowego świata obiektywnego. Podkreślam tę nowość poglądu autorki, bo filozofia polska jest tak uboga w oryginalne idee, tak przytłoczona załewem komentarzy do cudzych poglądów, że każda myśl istotnie nowa winna być witana z uznaniem, niezależnie od tego, czy samemu się ją akceptuje czy nie.

Tym bardziej, że myśl ta ma dużą doniosłość światopoglądową (co np. o stosunkowo najbliższym jej wariacie koincydentalizmu Brzozowskiego raczej nie daje się dzisiaj powiedzieć). Oto bowiem ujawnia dogmatyzm właściwy nowożytnej kulturze europejskiej utożsamiającej obiektywną rzeczywistość z semantycznym odniesieniem (aktualnych) teorii naukowych. Jeśli zaś przyjąć punkt widzenia autorki, to dla dogmatu tego brak uzasadnienia - bo też w różnych kulturach, i nawet w różnych stadiach rozwoju jednej i tej samej kultury, rozmaite działy kultury mogą być wyposażone w ową moc kreowania „ludzkiego świata obiektywnego”. I nie ma żadnych prostych kryteriów pozwalających stawiać wyżej „nasz świat obiektywny” od „cudzego”. A w każdym razie kryterium takim nie jest siła, militarna czy ekonomiczna. Ta zaś tylko w gruncie rzeczy leży u podstaw naszego imperializmu metafizycznego każącego z lekceważeniem traktować „ludzkie światy obiektywne” generowane przez kultury mniej ekspansywne, niż nasza. Myślę, że są to ważne - bo podważające utrwalone stereotypy - konsekwencje oryginalnej tezy Anny Pałubickiej.

3. Powiedziane nie znaczy, że nie mam zastrzeżeń. Mam i to sporo. Przede wszystkim nie jestem do końca pewien, czy dobrze autorkę zrozumiałem. Odosnę bowiem - może mylnie - wrażenie, że niekiedy cofa się przed wyraźnym i dobitnym sformułowaniem

⁵ S. Brzozowski: *Kultura i życie*. Warszawa 1973, s. 355.

swej koncepcji. Na ogół wypowiada się - jak choćby w miejscach, które cytowałem - w duchu koincydentalizmu kulturalistycznego:

(t) istnieć to być włączonym do systemu reguł interpretacji kulturowej.

Niekiedy jednak pojawiają się sformułowania sugerujące dużo słabszy pogląd. Przykładowo: „To, co... zbiorowość uznaje za 'rzeczywiste', 'obiektywnie istniejące', składające się na ludzki świat obiektywny - zależy od ukierunkowania aksjologicznego (od światopoglądu), z punktu widzenia którego antycypowany jest opór, jaki wyraża się względem aksjologicznie ukierunkowanej praktyki - w blokowaniu możliwości osiągania jej celów. Zarazem zaś w zakresie świata obiektywnego wchodziłyby prawidłowości przy czynowe... -jako (implicite) środek przewycięzania naszych praktycznych niemożliwości” (s. 365, 36) Tego rodzaju sformułowania - a znalazłyby się ich więcej (s. 36, 37, 91, 96) — połączone z deklaracjami autorki: „Nie interesuje mnie tutaj metafizyczny świat obiektywny, w sobie', lecz ludzki świat obiektywny, przede wszystkim zaś kulturowy jego wymiar” (s. 36) - zdają się sugerować pogląd dużo słabszy:

(tt) istnieje „metafizyczny 'świat w sobie'”, w którym reguły interpretacji kulturowej wyróżniają pewien fragment zwany „kulturowym światem obiektywnym”.

Ten to pogląd, w odróżnieniu od (t), nie jest już kontrowersyjny (a mówiąc prawdę, jest dosyć banalny), zatem nie jest ciekawy. Jest też jawnie fałszywy - przekonania ludzi rzadko, jeśli w ogóle mają model sementyczny w tzw. rzeczywistości obiektywnej. Na ogół w jakichś jej idealizacjach (nauka), fikcjonalizacjach (sztuka), absolutyzacjach (religia), itd.⁶ A na tych to przekonaniach określona jest cała maszyna pojęciowa społeczno-regulacyjnej teorii kultury⁷. Kultura, inaczej mówiąc, nie wykrawa swego modelu w tzw. świecie fizycznym, lecz w dużo obszerniejszej całości (którą teza (t) konceptualizuje jako układ semantycznych odniesień przekonań ludzkich; nie sądzę, by była to konceptualizacja właściwa, ale to już kwestia różnicy poglądów filozoficznych). Gdyby więc szło o (tt), byłby to nie tylko banał, ale i banał jawnie fałszywy. Myślę wszakże, że autorce idzie o tezę (t), tyle że zbrakło jej stanowczości, by dostatecznie mocno ją wyrazić.

Dodatkowym źródłem niejasności głównej idei rozprawy *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego* jest pojęcie „oporu”, do jakiego autorka wielokrotnie się odwołuje (choćby w przytoczonym wyżej cytacie). Otóż o ile dla praxisty w stylu Brzozowskiego czy Gramsciego pojęcie to jest względnie jasne, bo odwołują się oni do Marksowskiego pojęcia praktyki scharakteryzowanego przez następstwa, o tyle na gruncie pojęcia działania stosowanego przez autorkę pojęcie oporu staje się zagadkowe. Na czym ma polegać „opór” stanów rzeczy z modelu semantycznego przekonań „wobec” preferencji zakonotowanych w światopoglądzie, a przekształcających owe stany rzeczy w wartości? I na ile ów „opór” jest w ogóle potrzebny? Nawiasem mówiąc, autorka często nadużywa cudzysłówów opatrując nimi zwykłe pojęcia filozoficzne czy socjologiczne, ten natomiast termin stosowany jest bez cudzysłowu. A właśnie jemu należałoby się - na gruncie jej własnych założeń - cudzysłów potężny.

Ten brak zdecydowania co do zajmowanego stanowiska filozoficznego sygnalizuje zresztą nieco płochliwy - i pleonastyczny na gruncie jej założeń - tytuł rozprawy: *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*. Tytuł winien np. brzmieć: *Świat obiektywny jest zawsze kulturowy* (lub - nazwowo - *Kulturowa natura świata obiektywnego*). Przede wszystkim jednak winna była autorka wyraźnie powiedzieć, że pozakulturowe

⁶ Pojęcia te objaśnione są bliżej w tekście cytowanym w przypisie 3.

⁷ Wykład społeczno-regulacyjnej teorii kultury - por. J. Kmita: *O kulturze symbolicznej*. Warszawa 1982.

orzeczenia egzystencjalne nie dotyczą żadnego „świata w sobie”, bo są bezsensowne (a nie tylko „nie interesujące”, jak to powtarza); że wobec tego polem konceptualnym jej koncepcji nie jest „świat w sobie”, lecz model czy zbiór modeli, semantycznych przekonań uczestników kultury, zaś rolą kultury jest wyróżnienie w nim pewnego podmodelu, czy podzbioru modeli (ludzkiego świata obiektywnego); że porównanie ludzkich światów obiektywnych generowanych przez rozmaite kultury ze „światem w sobie” jest zasadniczo niewykonalne, bo każda kultura stwarza swe własne, nieprzekraczalne granice sensu. Nie wiem, czy pogląd taki jest prawdziwy - myślę, że nie, ale nie chciałbym podejmować tu tego wątku, bo to temat na oddzielne opracowanie. Wiem natomiast, że jest ciekawy i inspirujący. Myślę też, że o tego rodzaju pogląd autorce chodziło, a tylko brak stanowczości w jego sformułowaniu spowodował, że wkradły się do jej rozprawy pewne niejasności.

4. Odnotać też trzeba pewne trudności wewnętrzne, jakie zdają się zagrażać koncepcji praxizmu kulturalistycznego. O trzech chciałbym tu wspomnieć.

Najpierw, niezbyt wiadomo, jak na gruncie tej koncepcji można by uprawomocnić istnienie kultury samej. Dla określenia tego, co istnieje, założyć trzeba pojęcie kultury, a więc zbioru wartości wraz z regułami interpretacji kulturowej przypisującymi stosownym wartościom działania nastawione na ich realizację. Ale ktoś wszakże żywi przekonania generujące model semantyczny (pole konceptualne), na którym odbywa się postulowany przez autorkę dramat metafizyczny. Ktoś nadaje stanom rzeczy z owego modelu status wartości - czyniąc je przedmiotem swych preferencji. Jacyś ludzie konwencjonalizują wobec siebie nawzajem pewne sposoby osiągania owych wartości, decydując się uznać za członków swej grupy kulturowej tych i tylko tych, którzy respektują te sposoby. Jawnie tedy konstrukcja kultury zakłada istnienie ludzi (i sporo o tych ludziach: że mają przekonania, a te mają „semantyczne korelaty” itd.) - przed kulturą. W szczególności - przed wprowadzeniem pojęcia reguł kulturowych trzeba założyć, że przekonania mają semantyczne odniesienia przedmiotowe. I o to „przed” właśnie idzie. Bo, że ludzie mają istnieć w ramach jakiejś całości wyższego rzędu, to rzecz w koincydentalizmu naturalna. Trudność polega wszakże na tym, by nie zakładać ludzi, a więc fragmentu świata w każdym razie, przed kulturą. Bo to kultura winna m. in. uprawomocniać werdykt o ich istnieniu. A jak to przeprowadzić - nie wiadomo. Trudność jest tym ostrzejsza, że w socjopragmatycznej teorii kultury utrzymuje się, iż reguły językowe, m. in. semantyczne, są szczególnym rodzajem reguł kulturowych. Istniałybyż tedy dwie semantyki, jedna dla przekonań - przedkulturowa, a druga dla języka, już kulturowa? Jak wszystko to uprawomocnić na gruncie założeń przyjmowanych przez autorkę?

Inny typ trudności związany jest nie tyle z filozofią, co z socjologią założoną w książce. Prawem autorki jest utrzymywać, że „Kultura stanowi istotny komponent społeczno-subiektywny praktyki społecznej” (s. 89), a więc struktury funkcjonalnej podporządkowanej ostatecznie wymogom reprodukcji praktyki ekonomicznej społeczeństwa. Jest to, jak cała społeczno-regulacyjna teoria kultury, ujęcie ciekawe i owocne w zastosowaniach. Kiedy jednak powiada, że „Struktura funkcjonalna, jak i zresztą determinacja funkcjonalna, mają charakter obiektywny w tym sensie, (...) że ukonstytuowane są niezależnie od ewentualnych 'myślących je' sądów jakkolwiek pojętej świadomości (indywidualnej, społecznej, 'zbiorowej', transcendentalnej, itp)” (s. 90), to powstaje pytanie, co mianowicie gwarantuje istnienie tych bytów? Czy aby autorka, odmawiając istnienia „przyrody w sobie”, nie dopuszcza innego tworu ponadkulturowego - „społeczeństwa w sobie”? A kiedy stwierdza wprost: „Zależności funkcjonalne pomiędzy poszczególnymi sektora-

mi praktyki społecznej (...) a zatem hierarchi(ę) funkcjonaln(ą) (...) należy tedy pozostawić oczywiście poza ramami ludzkiego świata obiektywnego, z jego przyczynowo-aksjologiczną strukturą hierarchiczną, odwracającą często porządek funkcjonalny” (s. 91), to trudno oprzeć się wrażeniu, że rezygnuje tu ona z oryginalnej koncepcji (t) na rzecz - tylko - konstatacji (tt).

Założenia te prowadzą do jeszcze jednej trudności wewnętrznej. Powstaje mianowicie pytanie o status twórczości, a więc działań z zasady naruszających przyjęte reguły interpretacji kulturowej. Jeśli kultura wyznacza ludzki świat, to jakże mieścić się w nim może świat twórcy z zasady poza ów świat kulturowy wykraczający? I nawet jeśli „jego będzie za grobem zwycięstwo” (tj. reguły sterujące niestandardowymi poczynaniami twórcy ulegną kiedyś konwencjonalizacji przekształcając się w nowy system kulturowy), to jak uprawomocnić jego niekonwencjonalne działania zanim zwyciężył - w świetle tezy (t)? Nie mówiąc o tym, że może przecież nigdy nie wygrać i system kulturowy legitymizujący jego poczynania nigdy się nie pojawi. Jedna możliwość wyjścia z tego kłopotu to liberalizacja pojęcia kultury na rzecz pojęcia mniej kolektywistycznego, by włączyć w ten sposób działania twórcze do działań kulturowych. Druga możliwość polega na tym, by poszerzyć tezę (t) wiążąc zawartą w niej „sankcję metafizyczną” nie z kulturą, lecz ze świadomością zbiorowości, której składnikiem mogłyby być także łamiące reguły interpretacji kulturowej akty twórcze.

5. Jeszcze jedna uwaga o socjologii zakładanej w omawianej pracy. Otóż jej słabością jest niezbyt jasny stosunek budowanej konstrukcji pojęciowej i wygłaszanych hipotez. Metodologiczny status twierdzeń tej koncepcji - poza tymi leżącymi u podstaw wprowadzanych definicji - trudno jest zrozumieć, bo nie wiadomo, gdzie przebiega granica pomiędzy definicją a twierdzeniem generowanym jakoś przez założenia modelu.

Ujawnia się to zwłaszcza w tych miejscach książki, w których usiłuje się ona zmierzyć z historią. Na przykład wyróżnia trzy „progi rozwojowe kultury”: magiczny, feudalny i kapitalistyczny (s. 92). Skąd to właściwie wiadomo? W dobrej konstrukcji teoretycznej winno być tak, że to ona pozwala na wyróżnienie trzech szczególnych swoich przypadków, które interpretuje się następnie (czy operacjonalizuje) w materiale historycznym jako formy czy systemy wyodrębnione wcześniej i niezależnie; aby ta operacja interpretacji merytorycznej była możliwa trzeba, rzecz jasna, uprzednio wykazać, iż konstrukt teoretyczny dziedziczy pewne własności odwzorowywanych systemów społecznych. Otóż w terminach społeczno-regulacyjnej teorii kultury da się zbudować konstrukt (działanie, które jest zarazem techniczno-użytkowe, komunikacyjne i waloryzujące światopoglądowo), z którym można zidentyfikować to, co poza tą teorią zwane jest działaniem magicznym; i jest to interpretacja zachowująca ważne własności magii (s. 97). Ale jaki to konstrukt tej teorii odpowiada temu, co zwane jest poza nią „kulturą feudalną” czy „kulturą kapitalistyczną”? Nie mówiąc już o tym, że te trzy fazy rozwoju kulturowego wyróżnione są na podstawie niejednorodnych kryteriów, co samo w sobie wymagałoby wyjaśnienia teoretycznego (a nie tylko konstatacji historiograficznej). W tej sytuacji zawarte w pracy wywody z historii przedmiotowej (a więc nie z historii idei - te są zwykle inspirujące, a niekiedy zgoła nowatorskie) są mało konkluzywne. Są to ułożone w czasie egzemplifikacje pojęć zakładanych przez autorkę teorii, których moc wyjaśniająca w stosunku do rzeczywistej historii zdaje się być dosyć nikła. Jeden z licznych możliwych przykładów: „Specyficzny sposób produkcji (...) dla klasycznej wspólnoty pierwotnej polegający na tym, iż indywidualne działania (...) sumują się w sposób prosty jako społeczny produkt finalny, zaspokajający potrzebę społeczną, może być reprodukowany tylko wówczas, gdy

wartości indywidualne są identyczne ze społecznymi, a ogólniej świadomość społeczna z indywidualną” (s. 53)*. Czytelnikowi odruchowo nasuwa się pytanie: skąd wiadomo, że tak być musiało? Powinno to wynikać z założeń teorii, ale jakich? I jak?

Odnoszę wrażenie, że u źródeł tych trudności leży nie dość wykrystalizowana metodologia własna społeczno-regulacyjnej teorii kultury i innych teorii zakładanych przez autorkę. Niezbyt wiadomo - nawet na czysto intuicyjnym, jedynie możliwym w tej dziedzinie, poziomie - co się zakłada w teorii, co zaś założenia te generują. Nieznane są też uproszczenia teoretyczne, przy których ma być tak, jak teoria twierdzi i tak dalej. Bez grzybników choćby odpowiedzi na tego rodzaju pytania konfrontacja tej teorii (tych teorii) z materiałem historycznym pozostanie przypadkowa, a możliwe zarzuty arbitralności z punktu widzenia rzeczywistego materiału historycznego trudno będzie odeprzeć.

Przyjrzyjmy się konkretnemu przykładowi. Oto bardzo ciekawa i cenna jest idea, by poszczególne systemy filozoficzne i socjologiczne traktować jako świadectwa stanu kultury w danym okresie historycznym (s. 6n). Jej konkretne realizacje dają jednak mniej, niż zdają się zapowiadać sformułowania ogólne. Kiedy np. utrzymuje się, że „kulturowy wymiar świata obiektywnego redukuje się (wedle świadectwa pozytywizmu) do sfery radykalnie fenomenalistycznej” (s. 62), to w gruncie rzeczy wyciąga się konsekwencje ze znacznej skądinąd zawartości doktryny pozytywistycznej, pozostaje się więc na terytorium filozofii. Interesujące natomiast byłoby - i to dopiero potwierdzałoby lub obalałoby zacytowaną tezę - czy ów „pozytywistyczny wymiar świata aktualnego” wystąpił w innych dziedzinach kultury: ówczesnym malarstwie, literaturze itd., ale także np. obyczajach. Rozumiem, że nie byłoby *fair* żądać od autorki pracy w gruncie rzeczy filozoficznej, by prowadziła tego typu analizy - to temat sam dla siebie. Można jednak wymagać, by naszkicowała szkic programu tego rodzaju badań generowany przez jej koncepcję. No i by była nieco ostrożniejsza w formułowaniu tez historycznych. W materiałach filozoficznych przydałoby się nieco więcej zdecydowania, ale w historycznych - nieco więcej powściągliwości.

IV

Filozoficzne koncepcje obojga omawianych autorów prowadzą, jeśli powyższe analizy są trafne, do pewnych trudności. To całkiem naturalne. Nie ma koncepcji, która by nie prowadziła do jakichś mniejszych czy większych trudności. Te wyżej odnotowane są normalnymi zupełnie kłopotami z jakimi spotykają się wszelkie niebanalne koncepcje filozoficzne. Niebanalne, a więc usiłujące powiedzieć coś od siebie, coś nowego, a zatem kontrowersyjnego, *ergo* ciekawego⁹.

Sam przy tym fakt, iż jakimś rozprawom można stawiać zarzuty, jest naturalny i normalny; dziwne byłoby dopiero, gdyby okazało się to niemożliwe. Przepis na prace nie po-

⁸ Trudno tu powstrzymać się przed uwagą, że Marks nie uznawał bynajmniej systemu stosunków produkcji „za jedyną determinantę... form świadomości społecznej” (s. 66). Opracował jedynie model z założeniami idealizującymi pomijającymi pozostałe wpływy. Faktem jest, że sam nie posunął się poza ów wyidealizowany model, ale przecież zarzucić komuś, że poprzestał na zbyt abstrakcyjnym modelu to jedno, a zarzucić, że nie widział innych determinant oprócz tej jedynej, to drugie. Ten drugi zarzut dyskwalifikowałby autora *Kapitału*. Wielkich zaś myślicieli tak proste - by nie rzecz prostackie - obiekcje się nie mają.

⁹ K. R. Popper wysunął tezę, iż wskaźnikiem dobroci teorii naukowej jest jej niskie prawdopodobieństwo wyjściowe, a więc prawdopodobieństwo szacowane na gruncie dotychczasowej, nie obejmującej jeszcze danej teorii. (Por. np. *Conjectures and Refutations*. London, Routledge and Kegan Paul 1963).

padające w kłopoty teoretyczne jest jeden tylko: streszczać cudze. I na tym też, niestety - na streszczaniu modnych myśli - polega spora część polskiej produkcji filozoficznej. Przeciw historycznej koncepcji Henryka Szabaly i systematycznej koncepcji Anny Pałbickiej można natomiast powiedzieć wiele rzeczy, z wyjątkiem jednej: że ich nie ma. Są, i są to koncepcje ciekawe i ważne. Dlatego jest co krytykować.