

Nieuniwersalność praw nauki, historyczność wszystkiego i specyfika humanistyki

Właściwie to mogłabym zacząć ten tekst od wyniosłego i zrzędliviego: „A nie mówiłam...”, ale tego nie zrobię, natomiast spróbuję dodać coś nowego do dyskusji nad różnicą między humanistyką a przyrodoznawstwem. Najpierw jednak wyjaśnienie, dlaczego mogłabym tak zacząć. Otóż w 1990 roku opublikowane zostało moje wystąpienie konferencyjne z roku 1984 *Uniwersalność praw nauki a związek dyscyplin nomologicznych z historycznymi*¹, w którym argumentowałam, że — wbrew neopozytywistom — prawa nauki nie mają charakteru ściśle ogólnego w sensie czasoprzestrzennym, lecz są generalizacjami historycznymi o różnorodnym, ale zawsze skończonym, „okresie obowiązywania”.

1. Nieuniwersalność praw naukowych

Ograniczony czasoprzestrzennie charakter praw i teorii naukowych staje się widoczny, gdy spojrzy się na nie z perspektywy dyscyplin historycznych, takich jak kosmologia, historia naturalna czy historia ludzka. W każdej z nich konstruuje się modele (teorie) całościowego i unikalnego procesu historycznego (ewolucji Wszechświata, dziejów życia na Ziemi, dziejów ludzkich), w który wpisane są zjawiska badane przez dyscypliny ogólne. To właśnie w dyscyplinach historycznych wskazuje się warunki, które ograniczają czasową lub przestrzenną stosowalność praw nauki. Innymi słowy, prawa fizyki czy chemii nie są czasowo uniwersalne, ponieważ — jak pokazują ustalenia dotyczące ewolucji kosmosu — istniały

¹ Referat ten ukazał się w pracy *Historyzm i jego obecność w praktyce naukowej*, red. J. Kmita, K. Łastowski, Warszawa 1990, s. 57–81.

lub istnieją (bądź zaistnieją) takie warunki, które powodują, że owe prawa nie obowiązywały, nie obowiązuja lub nie będą obowiązywać.

Ewolucyjna kosmologia relatywistyczna pokazuje [...], że ogólna teoria względności nie jest uniwersalna, jako że nie opisuje ani osobliwości początkowej, ani tego, co dzieje się w początkach kosmicznej ekspansji; mechanika kwantowa w dzisiejszej postaci nie jest w stanie opisać tego, co działo się przed momentem Plancka ($t_0 \approx 10^{-43}$ s) z powodu fluktuacji kwantowych i nieoznaczoności, które zacierają (dla nas) porządek czasowych zdarzeń; a szereg innych praw nauki [na przykład praw fizyki jądrowej, chemii czy biologii — B.T.] nie może być odnoszonych do pewnych spośród dających się opisać epok kosmicznych, ponieważ nie istnieją w nich jeszcze te strukturalne składniki materii, o których prawa owe orzekają².

Można dodać jeszcze, że ograniczenia te odnosić się mogą także do zasięgu przestrzennego praw nauki. Wspomniane prawa i teorie nie obowiązują we wnętrzu czarnych dziur, a przekonanie, że dziś w całej przestrzeni chwilowej wszechświata działają te same prawa i teorie, nie jest niczym więcej niż tylko apriorycznym założeniem czy — w najlepszym razie — hipotezą, bo jego potwierdzenie (w ograniczonym stopniu) stanie się dla nas możliwe dopiero w przyszłości i to tym dalszej, im bardziej odległego obszaru wszechświata miałyby dotyczyć owe prawa i teorie. Z tymi obszarami, z których aktualnymi stanami czy zdarzeniami nie jesteśmy przyczynowo powiązani dziś, ponieważ znajdują się zbyt daleko (są poza naszym horyzontem), będziemy powiązani na przykład za kilka milionów lat, pod warunkiem — oczywiście — że one znajdują się dziś w skończonej odległości od nas, a my nadal będziemy istnieć, kiedy pochodzący z nich sygnał dotrze na Ziemię.

Moje ówczesne stwierdzenia spotkały się z ostrą krytyką. Wytykano mi pomieszanie teoriomnogościowego i czasoprzestrzennego rozumienia ścisłej ogólności praw nauki, choć nie mówiłam o tym pierwszym, ale o drugim; zarzucano niezrozumienie statusu wyrażenia kwantyfikującego; oburzano się na określanie Newtonskich pojęć czasu i przestrzeni mianem metafizycznych. Myślę, że już wówczas udało mi się na krytyki te odpowiedzieć w sposób przekonujący. Dziś mogę dodać, że rozwój badań nad ewolucją wszechświata, który dokonał się od tamtego czasu, wydaje się wspierać moje stanowisko, przynajmniej w tym sensie, że pokazuje, iż traktowanie czasu i przestrzeni jako własności nadrzędnych w stosunku do innych własności fizycznych nie ma uzasadnienia. Podobnie bezpodstawne jest przekonanie, że prawa nauk przyrodniczych nie są żadnymi generalizacjami historycznymi, lecz są uniwersalne teoriomnogościowe³, ponieważ obowiązują zawsze i wszędzie tam, gdzie i kiedy pojawią się warunki początkowe. Rzecz bowiem w tym, że — jak pokazują dyscypliny historyczne — owe warunki początkowe są zdarzeniami historycznymi, a więc obecne są w ograniczonym (przy-

² B. Tuchańska, *Uniwersalność praw nauki a związek dyscyplin nomologicznych z historycznymi*, [w:] *Historyzm...*, s. 66.

³ Dodam tu, bez rozwijania wątku, że ten sens uniwersalności praw naukowych wydaje się szczególnie mało użyteczny w odniesieniu do mechaniki kwantowej, w wypadku której przydatność pojęcia zbioru obiektów (dobrze odróżnionych) jest wątpliwa.

najmniej przez moment początkowy) przedziale czasowym. W konsekwencji odwoływanie się do (czasoprzestrzennej) ścisłej ogólności jako wyróżnika praw i teorii w naukach przyrodniczych, domaganie się jej jako warunku koniecznego możliwości wyjaśniania i przewidywania oraz uważanie braku takiej uniwersalności za zasadniczą wadę wiedzy humanistycznej uznać można za bezpodstawne. Można powiedzieć, że dokonało się odczarowanie przyrodoznawstwa: z punktu widzenia mocnego wymagania ścisłej ogólności wszystkie dyscypliny naukowe są idiograficzne, choć różnią się stopniem ogólności swoich ustaleń⁴. To zaś oznacza, że problem podstaw czy kryteriów swoistości humanistyki pozostaje otwarty.

Przed jego podjęciem należałoby zapewne zapytać podejrzliwie, czy humanistyka stanowi wyodrębniony obszar badawczy, który ma swoją specyfikę. To, że stanowi i że coś ją wyróżnia, wcale nie jest oczywiste. Nieoczywistość ta staje się wyraźnie widoczna wtedy, gdy założy się w punkcie wyjścia, że do humanistyki należą jakieś konkretne dyscypliny naukowe, a kryteria mają do nich wszystkich jednakowo pasować. Co łączy na przykład: archeologię, bibliologię, etnologię, filozofię, historię, językoznawstwo, literaturoznawstwo, kulturoznawstwo, nauki o poznaniu i komunikacji, nauki o sztuce, nauki o zarządzaniu, pedagogikę, psychologię, religioznawstwo, socjologię⁵. Odnoszenie się do człowieka? Zapewne tak, ale to łączy je też z medycyną, prawem, naukami teologicznymi, wojskowymi czy naukami o kulturze fizycznej, których do humanistyki nie włączono. Swoista metoda badawcza? Raczej nie, bo nawet wewnętrznie dyscypliny te są metodologicznie zróżnicowane. A może idiograficzność, rozumiana jako stosowanie ogólnych, abstrakcyjnych pojęć, typów idealnych, założeń idealizujących itp. do uchwycenia sensu niepowtarzalności cech i zdarzeń historycznych, na przykład dzieł sztuki⁶? Innymi słowy, to, że nauki humanistyczne zajmują się tym, co historyczne, a nauki przyrodnicze — nie, nawet wtedy, kiedy opisują proces ewolucji wszechświata, Ziemi czy życia na Ziemi. Przyjrzyjmy się zatem bliżej takiej próbie ograniczania historyczności do obszaru tego, co ludzkie, lub — przynajmniej — próbie zasadniczego odróżnienia historyczności ludzkiej od historyczności przyrodniczej.

2. *Historyczność wszystkiego*

Komentując moje twierdzenia o wzajemnym związku dyscyplin nomotetycznych, budujących generalizacje, i idiograficznych, posługujących się owymi

⁴ Uporządkowanie dyscyplin naukowych ze względu na stopień ich ogólności wymagałoby relatywizacji samego pojęcia ogólności (zakresu stosowalności twierdzeń) do merytorycznych ustaleń poszczególnych dyscyplin i nie jest pewne, czy można znaleźć taką neutralną perspektywę, z której dadzą się porównać i połączyć te różne (co do swej treści) pojęcia ogólności.

⁵ Takie dyscypliny należą do humanistyki według Centralnej Komisji do spraw Stopni i Tytułów Naukowych.

⁶ S. Czerniak, „Big bang” i co z niego nie wynika, [w:] *Historyzm...*, s. 126.

generalizacjami, w szczególności do opisu procesów historycznych, Stanisław Czerniak pytał: „Czy w przypadku wszystkich nauk mamy do czynienia z jednorodnym »polem historyczności«?” i wskazywał, że niezbędne byłyby najpierw „ustalenia filozofii historii oraz ontologii na temat natury czasu w obu głównych układach odniesienia kategorii ontologicznych, jakimi są natura i kultura”⁷. Pozostawił swoje pytanie bez rozstrzygnięcia, natomiast ja uznałam w odpowiedzi, że „mamy do czynienia z jednym — w zasadzie — polem historyczności”⁸. Uważałam wówczas i uważam nadal, że „historyczność materii i form życia” polega dokładnie na tym, że w naukach przyrodniczych także opisuje się „niepowtarzalne zdarzenia historyczne”⁹. Czynią tak na przykład kosmologowie, gdy opisują poszczególne ery dziejów Wszechświata, czy — jak ujmują to Fred Adams i Greg Laughlin — „wydarzenia w biografii Wszechświata”¹⁰, także te przyszłe. Kosmologowie używają do tego pojęć i twierdzeń ogólnych, ale po to, by określić niepowtarzalność poszczególnych epok czy wydarzeń w ewolucji Wszechświata. Czynią to, opierając się — jak piszą — na „pewnym czynniku wiary”. Zakładają mianowicie,

że prawa fizyki będą obowiązywały i nie będą zmieniały się w czasie, przynajmniej do chwili, aż skończy się czas tej kroniki [kroniki przyszłości Wszechświata — B.T.]. Pomimo, że nie mamy żadnych gwarancji, że to założenie jest słuszne, nie mamy też żadnego powodu, aby w nie wątpić. Wiele różnych dowodów potwierdza, że charakter praw fizycznych pozostał w dotychczasowej historii Wszechświata nadzwyczaj stały i nic nie wskazuje na to, aby ta tendencja nie miała się utrzymać¹¹.

Niektórzy zdają się traktować to obowiązywanie praw nauki jako pochodną całościowego charakteru Wszechświata, który — zgodnie z zasadą Ernsta Macha — „jest w tajemniczy sposób obecny na każdym miejscu i o każdej porze”¹². Zakładanie, że prawa fizyki obowiązują w toku ewolucji Wszechświata, nie jest jednak tożsame z traktowaniem ich jako uniwersalnych czasoprzestrzennie czy teoriomnogościowo. Oznacza tylko, że traktuje się ową ewolucję jako proces fizyczny, czyli jako proces, do którego opisu używa się teorii fizycznych, a nie na przykład jako proces ponadnaturalny, boski. Przy czym każdorazowe zastosowanie praw i teorii fizycznych wymaga albo odwołania się do doświadczenia, albo do akceptowanej wiedzy (bardziej fundamentalnej), by rozstrzygnąć, czy są one w tym wypadku stosowalne. Ich abstrakcyjność, czyli to, że ich ważność nie ogranicza się do przypadków, na podstawie których zostały sformułowane lub do których zostały dotychczas zastosowane, jest tak samo hipotetyczna, jak stwierdzane przez nie zależności. Tym, co niezbędne do usprawiedliwienia posłu-

⁷ *Ibidem*, s. 127.

⁸ B. Tuchańska, *Odpowiedź na głosy w dyskusji*, [w:] *Historyzm...*, s. 160.

⁹ S. Czerniak, *op. cit.*, s. 125.

¹⁰ F. Adams, G. Laughlin, *Ewolucja Wszechświata*, Warszawa 2000, s. 267.

¹¹ *Ibidem*, s. 9–10.

¹² H. Reeves, *Cierpliwość niebios*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1991, s. 233.

giwania się nimi do konceptualizowania tego, co nie zostało jeszcze zbadane, jest założenie — by tak powiedzieć — negatywne, że *nie są generalizacjami sprawozdawczymi*, a nie mocne założenie pozytywne, że są generalizacjami ściśle ogólnymi (w jakimkolwiek sensie). Chyba dokładnie tak samo traktowane są pojęcia i uogólnienia w humanistyce.

Źródła „nastawienia historycznego” i — uwaga — historyczności rzeczywistości, zarówno przyrodniczej, jak i kulturowej, tkwią w praktyce ludzkiej. To ona jest historyczna i to w niej pojawić się mogą takie okoliczności, które uhistoryczniają rzeczywistość i powodują, że „nauki w takiej mierze uhistoryczniają swoje przedmioty, w jakiej uhistoryczniona jest rzeczywistość ludzka, a doświadczanie jej historyczności i ewolucji stanowi źródło, z którego wywodzą się historyczne postawy badawcze pewnych dyscyplin humanistyki i przyrodznawstwa”¹³. O historycznym charakterze dyscypliny naukowej decyduje występowanie w niej przekonań holistycznych, dynamistycznych i antyredukcyjnych, „odnoszących się do tej historycznej całości (kosmos, ewolucja biologiczna, dzieje ludzkie itp.), której istnienie — jako pewnej historyczności — jest w tej dyscyplinie założone i która jest najogólniejszym przedmiotem badania”¹⁴. Dzisiaj nadal uważam te ustalenia za zasadne.

Historyczność nie jest obiektywną własnością Wszechświata, życia w sensie biologicznym i ludzkiego istnienia jako procesów samych–w–sobie. Przysługuje im jako korelatom takiej historycznej postaci ludzkiej działalności praktycznej, jak praktyka społeczeństw zachodnich, zawierająca kilka kluczowych elementów, bez których rozwój dyscyplin historycznych nie byłby możliwy. Pierwszym jest doświadczenie nieprzewycięzalnej skończoności ludzkiego istnienia i bezpowrotnego przemijania tego, co nas otacza. To ono, szczególnie w swej religijnej postaci, leży u podstaw koncepcji *procesu historycznego jako linearnego następstwa zdarzeń, w którym pojawiają się nowości*, czyli stany, procesy, obiekty, których wcześniej w tym procesie nie było i które go wzbogacają lub zastępują coś, co w nim występowało wcześniej. Zgodnie z takim rozumieniem procesu dziejowego nie każdy proces (dynamizm) uporządkowany przez następstwo czasowe zdarzeń jest procesem historycznym, lecz tylko taki, w którym kolejne epoki różnią się zasadniczo od epok wcześniejszych i późniejszych. To właśnie pojawianie się nowości i możliwe zastępowanie przez nie tego, co wcześniejsze, jest powodem nieuchronnie ograniczonego czasowo charakteru praw nauki. Obok doświadczenia skończoności i przemijania należy do praktyki współczesnych społeczeństw oczywiście równie fundamentalne (a być może chronologicznie wcześniejsze) doświadczenie cyklicznej regularności zjawisk przyrodniczych i niezmiennej trwałości niektórych układów przyrodniczych, na przykład ciał niebieskich czy gatunków biologicznych. W takiej mierze, w jakiej dominowało, skutecznie po-

¹³ B. Tuchańska, *Odpowiedź...*, s. 160.

¹⁴ *Ibidem*, s. 162.

wstrzymywało ujmowanie przyrody jako procesu historycznego. Drugim elementem istotnym dla pojawienia się dyscyplin historycznych jest ludzkie działanie, które modyfikuje przyrodę i wprowadza do niej nowości, uświadamia bowiem człowiekowi, że nie jest ona po prostu mechanizmem podlegającym niezmiennym regularnościom. Im bardziej znaczące, „inwazyjne” jest ludzkie przekształcanie przyrody, im pełniejsza jest świadomość jego skutków, zwłaszcza nieprzewidywalnych, tym wyraźniej świat jawi się nam jako uhistoryczniony korelat naszej działalności. Wreszcie trzecim, choć zapewne nie ostatnim, elementem powodującym powstawanie i rozwijanie się naukowych dyscyplin historycznych, są osiągnięcia samych badań naukowych: wskazywanie „momentów” granicznych, od których zaczyna się coś zasadniczo nowego, takich jak narodziny naszego Wszechświata (fizycznego) w wielkim wybuchu, powstanie na Ziemi życia jako „formy istnienia białka”, pojawienie się człowieka i stworzenie demokratycznego społeczeństwa; ustalanie nieprzekraczalnych granic, takich jak skończona prędkość rozchodzenia się światła; ustalanie, na przykład na drodze matematycznej, sytuacji niewspółmiernych z tymi, które znamy z doświadczenia empirycznego, takich jak osobliwości kosmiczne, których istnienie jest nieuchronne, jeśli ufać dotychczasowej wiedzy.

Jeśli zgodzić się, że przekonania holistyczne, dynamistyczne i antyredukcjonistyczne oraz — nade wszystko — ukryta w nich idea pojawiania się w procesie historycznym nowości występują we wszystkich typach dyscyplin historycznych, niezależnie od tego, czy należą one do przyrodoznawstwa, czy do humanistyki, to historyczność nie stanowi wyróżnika humanistycznych nauk idiograficznych. Co więcej, z wcześniejszych ustaleń wynika, że ścisła ogólność nie odróżnia przyrodoznawstwa od humanistyki. Cóż więc jest kryterium odróżniającym obydwa typy dyscyplin? Jedynym sensownym kandydatem do tej roli wydają mi się znaczenia, a dokładniej — subtelna, acz istotna, różnica między posiadaniem znaczenia a byciem znaczeniem.

3. Mieć znaczenie i być znaczeniem

W tym momencie mam poczucie, że wkraczam na grunt, który jest niepomiernie bardziej grząski niż teren historyczności. Wskazując, przez analogię do historyczności, na znaczeniowość jako wyróżnik rzeczywistości humanistyki nie mogę się bowiem odwołać ani do klasycznego epistemologicznego pojęcia znaczenia będącego (mentalną) ideą skojarzoną z nazwą; ani do ujęcia przyjmowanego w semantyce logicznej, zgodnie z którym znaczenie jest konotacją wyrażenia językowego, czyli treścią nazwy (ogólnej) albo (jak u Rudolfa Carnapa) intensją wyrażenia; ani do metafizycznego rozumienia znaczenia (na przykład na sposób Fregowski) jako przedmiotu idealnego; ani do Wittgensteinowskiego utożsamienia znaczenia wyrażenia ze sposobem jego użycia; ani nawet do feno-

menologicznej koncepcji znaczenia jako sensu, czyli przedmiotu intencji znaczeniowej, choć te dwa ostatnie rozumienia zawierają idee, które pragnę zachować — przede wszystkim ideę historycznego i wspólnotowego charakteru sensów oraz ideę związku znaczenia z działaniem. Nie mogę jednak żadnej z tych koncepcji przyjąć *in extenso*, ponieważ nie wyobrażam sobie przekonującej filozoficznej koncepcji znaczenia, która nie jest *kulturalistyczna*, która odrywa znaczenia od wspólnoty, jej praktyki i jej kultury, która znaczenia absolutyzuje lub subiektywizuje, umieszczając je w niezmiennym bycie lub w jednostkowej psychice. Nawet powiedzenie — jak Roman Ingarden — że znaczenia są wytworami ludzkiej psychiki, jawi mi się jako niedopuszczalne psychologizujące uproszczenie, ponieważ znaczenia nie są żadnym wytworem indywidualnym, lecz „składnikiem” interakcji między jednostką i zastawaną przez nią kulturą. Taka przekonująca i — warto dodać — wszechstronnie użyteczna filozoficzna koncepcja znaczenia nie może też grzeszyć lingwistycznym i logiczno-semantycznym redukcjonizmem. Ludwig Wittgenstein ma niewątpliwie rację, że znaczeń nie można „zamknąć” wewnątrz (logiki) języka, że rozumiemy wyrażenia, kiedy wiemy, jak ich używać, rozumiemy ich sens na przykład naśladując użytek czyniony z nich przez innych, bez sprawdzania ich słownikowej treści. *Znaczeniowości* nie należy jednak ograniczać do języka, nawet rozpatrywanego w kontekście gier językowych, które nie są po prostu układami zachowań lingwistycznych. Jeśli zgodzimy się, że określeniem tym objąć można i *symboliczność* (artystyczną, religijną, językową, obyczajową, naukową), i rozumianą po Heideggerowsku *użyteczność*, i *aksjologiczność* (na przykład etyczność), to powinniśmy przyjąć, że pojęcie znaczenia ma dużo szerszy zasięg. Zgódźmy się na tezę radykalną: *znaczeniowość jest powszechna*, cechuje wszystko. Innymi słowy, świat (kultury) jest uniwersum znaczeń. Nasze doświadczenie pokazuje nam, że wszystko ma jakieś znaczenie (sens): jest znakiem czegoś innego, odgrywa rolę symbolu, do czegoś służy albo ma jakąś wartość — jest dobre, piękne, wzniosłe, prawdziwe itp.; każda rzecz czy zdarzenie może zostać związane z naszymi doznaniem i emocjami, które nadają mu znaczenie i ważność, z naszymi aktami poznawczymi i językowymi, w których zyskują sensy pojęciowe lub językowe, czy z naszymi aktami wartościowania; każdy byt odniesiony może być do innych bytów i powiązany z nimi relacjami znaczeniowymi; wszystko daje się interpretować i rozumieć, oceniać i wartościować.

Rozjaśnienie tego radykalnego stwierdzenia o znaczeniowości wszystkiego wymaga przyjęcia pewnych pojęć ontologicznych. Nie będę ich tu wprowadzać w sposób systematyczny, zrobione to zostało gdzie indziej¹⁵. Odwołują się one

¹⁵ J.E. McGuire, B. Tuchańska, *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*, Athens 2000, s. 86–132, a także J.E. McGuire, B. Tuchańska, *Sytuacja poznawcza: analiza ontologiczna*, [w:] *Porozumiewanie się i współpraca uczonych*, red. J. Goćkowski, M. Sikora, Kraków 1997, s. 141–159.

do ontologii Martina Heideggera, choć ją modyfikują po to, między innymi, by przezwyciężyć jej indywidualistyczny, egzystencjalistyczny charakter. Na modyfikację tę złożyły się przede wszystkim pojęcia *relacyjności bycia* i jego *interakcyjności*. Bycie we wszystkich postaciach jest relacyjne i ma strukturę interakcji — jego ontologiczną strukturą jest wzajemne odnoszenie się i wzajemne oddziaływanie. Nie tylko jest tak, jak uważa Heidegger, że jestestwo odnosi się (rozumiejąco) samo do siebie, do współ-będących Innych i do rzeczy (czyli do narzędzi poręcznych dla jestestwa i obiektów obecnych dlań), ale — symetrycznie — inni i rzeczy odnoszą się do jestestwa i oddziałują na nie. Dzięki tej modyfikacji to, co poręczne lub obecne, nie tylko jest–wewnątrz–świata w tym sensie, że istnieje w świecie jestestwa, dla jestestwa, jako to–coś, ale oddziałuje na jestestwo i kształtuje je, czyniąc jestestwo czymś lub kimś. Z drugiej strony, jestestwo nie tylko jest–w–świecie, w tym sensie, że ma świat — jak chce Heidegger — ale także jest–wewnątrz–świata, bo podlega oddziaływaniom rzeczy i innych jestestw, z którymi wchodzi w interakcje. To właśnie niezbywalna, bo ontologiczna, relacyjność bycia oraz równie nieuchronna interakcyjność są podstawą znaczeniowości. To jednak nie wszystko.

Na gruncie ontologii heideggerowskiej nie można rozumieć obiektywistycznie relacyjności i interakcyjności bycia jako relacji między bytami wyróżnionymi i określonymi niezależnie od tych relacji ani nawet jako relacji między bytami, których *istnienie* jest niezależne od nich, choć to, czym są, kształtuje się już w obrębie relacji i interakcji. Pojęcia relacyjności i interakcyjności mają tu treść właściwą dla ontologii bycia. „Nie tylko to, *czym* byty są, ale także to, że *są*, nie może być oderwane od ich relacji i oddziaływań z innymi bytami”¹⁶. Bycie–do–czegoś, bycie–dla–kogoś, uobecnianie–się–komuś różni się między sobą i — przede wszystkim — są zasadniczo odmienne od bycia–czymś, o którym mówią ontologie substancjalistyczne. Nie są statyczne i całościowe, lecz dynamiczne i cząstkowe. Ujawnienie się przydatności rzeczy (narzędzia) do jednego celu zasłania przydatność do czegoś innego. Przedmiot wykorzystany do różnych celów ma odmienne sposoby istnienia, jak sznurek użyty do szasznurowania butów, związania jeńca wojennego, podwiązania opadającej gałęzi drzewa albo do zawieszenia przez dziecko ozdoby na choince. Taka sama wielość sposobów istnienia ujawnia się w byciu jestestwa, „kiedy ktoś jest raz nauczycielem, a raz rodzicem, kupującym, a następnie politykiem, petentem albo przyjacielem”¹⁷. Tej wielości, dynamiki i cząstkowości wszelkich sposobów bycia nie da się zrozumieć bez odwołania do znaczeń i bez dodania do ontologii wymiaru hermeneutycznego.

Hermeneutyczny wymiar ontologii oznacza dokładnie to, że znaczenia (sensy) są według niej równie pierwotne jak byty. Z perspektywy ontologii hermeneutycznej nie ma bytów wolnych od sensu, nie ma bytu–samego–w–sobie, do które-

¹⁶ J.E. McGuire, B. Tuchańska, *Sytuacja poznawcza...*, s. 145.

¹⁷ *Ibidem*, s. 146.

go sens byłby dodawany w aktach ludzkiej interpretacji. Bycie dzieje się zawsze w sytuacjach hermeneutycznych, w nasyconych znaczeniami sytuacjach, w których dokonuje się rozumienie. Stwierdzenie to może się wydawać całkiem przekonujące w odniesieniu do ludzkiego bycia czy bycia dzieł kultury. Jawi się jednak jako równie absurdalne, gdy zastosowane zostaje do obiektów przyrodniczych czy do Wszechświata. Cóż miałyby to znaczyć, że ogórek, cząstki elementarne albo grawitacja na przykład są w sytuacji hermeneutycznej? To oczywiste (przynajmniej na gruncie naszej dzisiejszej wiedzy naukowej), że one same niczego nie interpretują ani nie rozumieją, czyż jednak nie można powiedzieć, że są w sytuacjach hermeneutycznych w takiej mierze, w jakiej to my je interpretujemy i rozumiemy? Rozumiemy je w określony sposób i przypisujemy im jakieś znaczenie, kiedy opieramy się na nich w praktycznym działaniu, jak wtedy, gdy rozpaczliwie staramy się złapać przedmiot spadający ze stołu, zanim wyląduje na podłodze i rozpadnie się na kawałki; to my nadajemy im sens poznawczy, umieszczając je w kontekście pojęciowym teorii naukowej; to dla nas są wartościowe, jako pokarm na przykład albo obiekt przynoszący nam doznania estetyczne.

Hermeneutyczna ontologia bycia nie może jednak poprzestać na stwierdzeniu, że znaczenia są równie pierwotne jak byty. Zagroziłaby jej bowiem wówczas powrót na pole ontologii substancjalistycznych, w których znaczenia czy wartości są obecnymi bytami lub własnościami bytów¹⁸. Teraz staje się jasne, dlaczego używam określeń „znaczeniowość”, a nie „znaczenie” czy „symboliczność”, a nie „symbol”. Hermeneutyczna ontologia musi umieścić znaczenia w byciu, a nie w obszarze bytów obecnych dla nas, czyli musi traktować *znaczeniowość jako określenie bycia bytów*, obok Heideggerowskiej skończoności, światowości, użyteczności itd. Znaczenia, sensory, wartości to nie obiekty ani empiryczne cechy rzeczy, ale *struktury ontologiczne bycia*. Kiedy interpretujemy wypowiedzi czy dzieła sztuki, kiedy pytamy o sens zdarzeń, które się nam przytrafiają, odnosimy się do znaczeń i rozumiemy je, uświadamiamy je sobie jako to, co strukturuje bycie dzieł sztuki, wypowiedzi językowych, naszych działań czy zdarzeń. Kiedy zastanawiamy się, jak postąpić, którą możliwość wybrać, kiedy rozważamy, które działanie jest słuszne, kiedy ufamy, że ktoś jest prawdomówny, a dzieło malarza piękne, odnosimy się do aksjologicznego wymiaru bycia, czyli do wartości (etycznych, poznawczych czy estetycznych). Rozumie prawdę badacz, kiedy polega na wynikach doświadczenia, sprawdzając teorię, tak jak rozumie prawdę pisarz, kiedy opisuje wiernie krajobraz, czy malarz malujący realistyczny portret. We wszystkich tych sytuacjach nie odnosimy się do sensów i wartości wprost jak do obiektów. Według hermeneutyki znaczenia nie dają się zobiektywizować,

¹⁸ Z tego powodu Heidegger wyeliminował wartości ze swej ontologii; uznał, że ontologia jest pierwotna na przykład w stosunku do etyki. W tym punkcie jego ontologia także wymaga modyfikacji. Argumentację na jej rzecz i szczegóły tej modyfikacji przedstawiam w książce *Dlaczego prawda?* (w druku).

odnosimy się do nich w (przeżywanych przez nas) sytuacjach hermeneutycznych, w szczególności — w sytuacjach aksjologicznych, a one stanowią ich ontologiczne korelaty — nie uobecniają się w nich same, lecz strukturują je poprzez zawarte w nich normy, reguły czy zasady, które odwołują się do owych wartości. Hermeneutyka rozjaśnia sytuacje hermeneutyczne i fenomen przeżywania znaczeń. W rozumiejącej interpretacji buduje — w gruncie rzeczy — naszą samoświadomość, ponieważ nie możemy ani znaleźć się na zewnątrz sytuacji hermeneutycznej, ani spojrzeć na własne czy cudze przeżywanie sensów z dystansu jak na stan obiektu niezależnego od nas i naszej kultury¹⁹. Rozjaśnienie sytuacji hermeneutycznej prowadzi do uświadomienia sobie, że znaczenia przeżywamy jako to, co formuje czy nadaje strukturę, „kościć” naszemu działaniu i w ogóle naszemu życiu, a także określa to, z czym się stykamy, i to, co nas spotyka; jako to, co pozwala oceniać i stanowi punkt odniesienia wszelkich ocen; jako to, co odczuwamy; jako to, co chcemy urzeczywistnić; czy też jako to, czego w naszym życiu, działaniu lub w naszej wspólnotowej praktyce brakuje. Hermeneutyczna ontologia pozwala zrozumieć, że z faktu przeżywania sensów i wartości jako istniejących nie wynika ich obiektywne istnienie. Jest raczej tak, że akt rozumienia czegoś jako sensownego lub wartościowego jest aktem afirmacji sensu lub wartości, do których relatywizujemy to, co w nim rozumiemy. Nie stwierdzamy ich istnienia, lecz potwierdzamy owe sensy czy wartości, realizując strukturowane przez nie bycie²⁰.

Mam świadomość, że ustalenia te nie wyczerpują tematu. Nie jest to jednak możliwe w krótkim tekście. Różnorodne kwestie szczegółowe muszą pozostać w sferze ledwie zarysowanych intuicji. Zajmę się tylko jedną z nich — wspomnianą różnicą między „mieć znaczenie” i „być znaczeniem”. Wydaje mi się, że to ona właśnie może stanowić kryterium odróżniające humanistykę od przyrodoznawstwa. Przyrodoznawstwo zajmuje się tym, co ma znaczenie dla nas, humanistyka — tym, co jest znaczeniem.

Zacznijmy od przyrodoznawstwa. Jak się wydaje, tradycyjne przekonanie, że tym, do czego odnosi się nauka, jest obiektywna rzeczywistość, nie daje się już dziś utrzymać. Jak podkreślają sami uczeni, „przedmiotem badania nie jest już natura sama w sobie, lecz natura wystawiona na ludzkie zapytywanie”²¹, natura odsłaniająca się „jedynie poprzez aktywne tworzenie, w którym uczestniczymy”²²,

¹⁹ Odnoszę się tu oczywiście do Gadamerowskiej koncepcji sytuacji hermeneutycznej, zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 286.

²⁰ Referuję tu w skrócie analizy przeprowadzone w rozdziale V wspomnianej w przyp. 18 książki poświęconej prawdzie (B. Tuchańska, *Dlaczego prawda?*).

²¹ W. Heisenberg, *Ponad granicami*, przeł. K. Wolicki, Warszawa 1979, s. 120 (podkreślenia pominięto — B.T.).

²² I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, przeł. K. Lipszyc, Warszawa 1990, s. 312.

a nawet mocniej: w polu widzenia współczesnego przyrodoznawstwa „znajduje się przede wszystkim sieć stosunków człowieka z naturą, owych powiązań, mocą których jesteśmy jako istoty cielesne zawisłymi częściami natury i które zarazem czynimy jako ludzie przedmiotem naszej myśli i działania”²³. Werner Heisenberg jest przekonany, że z tego powodu absolutne (kartezjańskie) rozdzielenie podmiotu i przedmiotu „nie nadaje się już jako zabieg wyjściowy do zrozumienia przyrodoznawstwa”, a nawet — o zgrozo — uważa, że w wypadku badania cząstek elementarnych, które nie pojawiają się w badaniu jako czasoprzestrzennie zlokalizowane obiekty fizyczne, „w istocie przedmiotem nauki jesteśmy w stanie uczynić zawsze tylko naszą znajomość tych cząstek”²⁴. To ostatnie stwierdzenie, przekonujące w odniesieniu do mechaniki kwantowej, w której obowiązuje jego własna zasada nieoznaczoności, można jednak uznać za zbyt daleko idące w wypadku innych przedmiotów przyrodoznawstwa. Tak czy owak, zacytowani uczeni mają świadomość, że przyrodoznawstwo zajmuje się tym, co ma dla nas znaczenie. W nauce bada się korelaty „ludzkiej myśli i działania”, a myślenie o nich i włączanie ich do ludzkiej praktyki oznacza właśnie nadawanie im znaczeń, poprzez „ubieranie” w teoretyczne pojęcia, łapanie w sieci urządzeń, które konstruujemy po to, by je wykrywać i rejestrować ich stany przewidywane przez teorie, oraz poprzez zaprzęganie ich do użytecznego dla nas działania. Bez owych znaczeń poznawczych, empirycznych czy technologicznych obiekty przyrodnicze nie istniałyby dla nas, nie byłyby obecne w naszym świecie.

W ostateczności oczywiście to my nadajemy obiektom przyrodniczym znaczenia, i czynimy to w badaniach przyrodniczych, ale przyrodoznawstwo jest *obiektywizującą praktyką poznawczą*. Jest nią w takiej mierze, w jakiej bierze w nawias owo nadawanie znaczenia obiektom przyrodniczym, pomija je, zacierając wpływ wywierany na przedmiot badania przez badaczy, przez ich upodobania i — używając wyrażenia Michela Polanyiego — pasje intelektualne, oraz przez stosowane w badaniu narzędzia pojęciowe i pomiarowe. Obiektywizowanie takie i towarzyszące mu nastawienie realistyczne nie są niczym niewłaściwym. Wręcz przeciwnie, taki jest sposób bycia przyrodoznawstwa, które ukształtowało się w nowożytnej Europie, przyrodoznawstwa posługującego się „odpodmiotowionymi” pojęciami, strukturami matematycznymi, idealizacją i eksperymentem myślowym, które „odrealniają” zjawiska przyrodnicze, oraz eksperymentami laboratoryjnymi, w których przedmioty badania zostają ponownie „urealnione”, skoro rezultaty testów empirycznych traktowane są jako odpowiedzi udzielane przez samą przyrodę na nasze pytania. Oczywiście dobrze jest, jeśli przyrodoznawcy dostrzegają w swojej własnej autorefleksji (filozoficznej), że to samo badanie przyrodnicze obiektywizuje przyrodę i że jest tylko jednym z możliwych sposobów jej ujmowania. Taka samoświadomość przyrodnika nie jest jednak czymś

²³ W. Heisenberg, *op. cit.*, s. 124.

²⁴ *Ibidem*, s. 124, 120 (podkreślenia pominięto — B.T.).

niezbędnym do właściwego uprawiania nauk przyrodniczych. Inaczej jest z humanistą.

Humanista bada — jako się rzekło — to, co jest znaczeniem. Bardziej poprawnie należałoby powiedzieć, że to, co bada, staje się przedmiotem humanistyki w takiej mierze, w jakiej jest przedmiotem humanistycznym, czyli o tyle, o ile znaczeniowość jest określeniem jego bycia. Humanista studiuje tekst jako tekst, czyli coś, czego strukturą ontologiczną są znaczenia; analizuje dzieło sztuki — analogicznie — jako to, co znaczące, symboliczne, przedstawiające, piękne; analizuje ludzkie działania jako symbolizowanie, jako przetwarzanie i rozumienie znaczeń; odnosi się do kultury jako systemu symbolicznego, a obiektywna przyroda istnieje dla niego o tyle, o ile jest korelatem kultury, o ile pojawia się jako krajobrazowe tło obrazu, bezdenne odchłai budząca metafizyczną grozę i egzystencjalny lęk, jako odgłosy naturalne naśladowane w utworze muzycznym czy góra pieczołowicie oddawana przez malarza w swej bryłowatości.

Jest więc humanistyka *interpretacyjną praktyką badawczą*, choć interpretacja w sensie hermeneutycznym jest tylko jedną z postaci humanistycznego badania (rozumienia). Interpretując, humanista bierze w nawias przedmiotowość, fizyczność tego, co bada. Obiektywizowanie tego, co się bada, nie jest więc humanistyczne właściwe, ponieważ zarówno ona sama, jak i to, do czego się odnosi, znajdują się wewnątrz ludzkiego bycia. A nawet mocniej. Wysiłek obiektywizujący niszczy humanistyczne, interpretacyjne podejście. Z punktu widzenia humanistyki pojęcie człowieczeństwa nie jest — jak powiedział Stefan Amsterdamski — pojęciem zoologicznym, lecz etycznym²⁵. Pozostając w obszarze humanistyki, nie możemy zobiektywizować (uprzedmiotowić) nas samych, naszego bycia, bycia wytworów kulturowych i samej sytuacji rozumienia. Kiedy podejmujemy próby rozumienia bycia, zawsze już jesteśmy (rzuceni w bycie) i to w pewien określony sposób, ukształtowany społecznie, historycznie, kulturowo, i zawsze podejmujemy te próby w obrębie sytuacji hermeneutycznej, która także jest już ukształtowana przez kulturę. Możemy więc tylko interpretować bycie z jego wnętrza, a więc koniecznie ze świadomością, że czynimy to z określonej kulturowej perspektywy, że interpretacja ta jest naszą własną samoświadomością i że nie ma waloru uniwersalnego, ale też tylko wtedy możemy uchwycić siebie jako „znaczenie wśród innych znaczeń”.

²⁵ S. Amsterdamski, *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, Warszawa 1994, s. 25.