

Natura i kultura w kulturalizmie hermeneutycznym

1. Wprowadzenie

Moje rozważania skupione są wokół pytania „Czy przesądzone zostało kulturalistyczne rozumienie natury?”, przy czym szukam odpowiedzi nie na pytanie, czy zostało ono przesądzone, ale raczej na czym może ono polegać i jakie przemawiają za nim argumenty.

Przekonanie, że kulturalistyczne rozumienie natury zostało przesądzone, pojawić się mogło na gruncie nastawienia filozoficznego, które pojawia się w obszarze badań humanistycznych w „paradygmacie posthumanistycznym” i bynajmniej nie jest powszechne. Odnoszę wrażenie, że jeśli patrzy się na człowieka oraz na naturę i kulturę z perspektywy owego paradygmatu, krytycznego w stosunku do wcześniejszego „paradygmatu konstruktywistyczno-interpretatywnego”, czyli przez pryzmat strukturalizmu, postmodernizmu, feministycznej filozofii lub humanistyki, problematyki płci kulturowej czy namysłu nad ludzką seksualnością i cielesnością, to widzi się w dwudziestowiecznej refleksji humanistycznej przede wszystkim postępujący proces denaturalizacji (człowieka), polegający na wskazywaniu kulturowego i historycznego charakteru szeregu zjawisk tradycyjnie ujmowanych metafizycznie (teologicznie) lub naturalistycznie¹. Kiedy

¹ „Proces denaturalizacji osiągnął swoje apogeum w zharmonizowanym wysiłku identyfikowania — podobnie jak poszukiwacze penetrujący nieodkryte kraje, chemicy badający nowe pierwiastki lub biologowie polujący na ostatnie nieopisane wielkie zbiorowości zwierzęce — specyficznych historycznych źródeł kluczowych aspektów ludzkiego życia psychicznego i społecznego: miłości romantycznej i rodzicielskiej, pojęć homoseksualności i heteroseksualności, idei »dorosłego« i dzieciństwa, nowoczesnego sensu jaźni, nie wspominając nawet o samej naszej zdolności do myślenia o wielości poszczególnych pojęć i idei” (J. Gottschall, *Literature, Science, and New Humanities*, New York 2008, s. 4).

„proces modernizacji się dopełnia i natura odchodzi na dobre”, mamy do czynienia z postmodernizmem. „Świat jest bardziej ludzki niż poprzednio, ale »kultura« staje się w nim drugą »naturą«”². W takiej perspektywie krytyka denaturalizacji, antropomorfizacji, socjologizacji, dyskursywizacji, tekstualizacji itp. może się jawić jako interesująca, ożywcza i nośna, a nawet jako niezbędna do wypracowania bardziej obiektywnego, neutralnego czy wszechstronnego punktu widzenia.

Gdy jednak patrzy się na człowieka przez pryzmat analitycznej epistemologii lub filozofii nauki, filozofii umysłu czy antropologii filozoficznej, choć niekoniecznie z ich punktu widzenia, to wydaje się, że ujęcia naturalizujące człowieka i świat kultury, czyli koncepcje odwołujące się do teorii ewolucji, genetyki, neurofizjologii i psychologii poznawczej, teorii informacji itp., są liczne i co najmniej równie wpływowe.

O jednych i drugich powiedzieć można, że w takiej mierze, w jakiej budowane są na gruncie substancjalistycznej ontologii (ontologii bytów) oraz wewnątrz opozycji podmiotu i przedmiotu poznania, właściwe im jest obiektywizowanie samego podmiotu, który traktują jak obiekt, a więc podobnie jak przedmioty natury czy kultury. W ujęciach denaturalizujących nacisk może być oczywiście położony na zasadniczą odmienną podmiotu ludzkiego od przedmiotów przyrodniczych, ale obydwu podejściom brakuje możliwości tematyzowania podmiotowości ludzkiej i ludzkiej działalności w sposób nieuprzedmiotowiający. Z tego powodu nie mogą też podjąć nieuprzedmiotowiającej autorefleksji, są budowane przez „zewnętrznego obserwatora”, który nie jest w stanie rozstrzygnąć sporu między nimi, bo widzi ich obiekty, a nie same te podejścia.

Spór między naturalistycznymi i kulturalistycznymi ujęciami człowieka może być oczywiście nierozstrzygalny z powodów zasadniczych, ale warto pokusić się o znalezienie takiej perspektywy, z której widać będzie coś więcej niż tylko zdenaturalizowaną kulturę lub — wręcz przeciwnie — kulturę zredukowaną do zjawisk i procesów naturalnych. Dla mnie taką perspektywę oferuje kulturalizm hermeneutyczny, który zarysuję w trzeciej części artykułu.

2. Natura i kultura

Opozycję kultury i natury uznać można chyba za współczesną następczynię przeciwstawienia duszy i ciała, substancji myślącej i rozciągłej czy — jeszcze wcześniejszego — odróżnienia pierwiastka idealnego, boskiego w człowieku i pierwiastka materialnego. Nie ma między nimi pełnej odpowiedniości zakresowej, ale wszystkie one odnoszą się w ostateczności do człowieka i próbują oddzielić to, co w człowieku naturalne (przyrodnicze), od tego, co naturalne nie jest. Przy

² F. Jameson, *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1991, s. ix (wyd. pol. *Postmodernizm, czyli logika późnego kapitalizmu*, przeł. M. Płaza, Kraków 2011).

czym opozycja ciała i duszy była w pewnym sensie mniej radykalna niż przeciwstawienie natury i kultury, mimo karkołomnego postulatu Descartes'a o braku jakiegokolwiek oddziaływania między substancją myślącą i rozciągłą, ponieważ ciało i dusza miały wspólną genezę w boskim akcie stworzenia. Natura i kultura nie mają wspólnego pochodzenia ani wspólnego podłoża. W efekcie zniesienie ich opozycyjności wymaga albo metafizyki (teistycznej), albo zredukowania jednej do drugiej, albo skonstruowania systemu filozoficznego modyfikującego w sposób zasadniczy kategorie nowożytnej filozofii.

Opozycja kultury i natury niesie z sobą istotną trudność dotyczącą rozważań prowadzonych w takiej perspektywie, jaką tu przyjmuję. Otóż nie mogę zdefiniować w sposób obiektywny ani kultury, ani natury, z powodów, które staną się jasne w kolejnej części artykułu. W tej części posługiwać się będę tymi rozumieniami pojęć kultury i natury lub pokrewnymi, które dominują w uwzględnianych podejściach.

2.1. Naturalizacja kultury

Do założeń koncepcji, w których dokonuje się naturalizacji kultury, należą dwa fundamentalne przeświadczenia. Zgodnie z pierwszym człowiek jest najpierw (w porządku ontologicznym i genetycznym lub, przynajmniej, logicznym) istotą naturalną, a potem, wtórnie, istotą kulturową. Najpierw podlega obiektywnym prawom przyrody, a wtórnie kulturze jako systemowi normatywnemu regulującemu ludzkie myślenie i działanie. Drugie założenie odnosi się do otoczenia człowieka. Ono też jest najpierw naturalne, wytwarzane przez procesy przyrodnicze, a potem kulturowe, tworzone i przekształcane przez człowieka w kulturowej aktywności. Na gruncie tych założeń buduje się stanowisko emergentystyczne albo głosi się redukcjonizm ontologiczny lub epistemologiczny³. Wedle redukcjonizmu ontologicznego to, co kulturowe, jest epifenomenem, a więc daje się zredukować (bez reszty) do tego, co naturalne. Drugi redukcjonizm nie przesądza kwestii ontologicznej i poprzestaje na programie eksplanacyjnej redukcji (całkowitej lub częściowej) kultury do natury⁴.

W jednym i drugim redukcjonizmie natura jest bardziej pierwotna od kultury, a wyjaśnianie jest niesymetryczne w tym sensie, że zjawiska kulturowe wyjaśniane są poprzez pokazanie ich źródeł w przyrodzie i zależności od zjawisk przyrodniczych, ale tych nie wyjaśnia się przez wskazanie warunkujących je czynników

³ Trudnością, wobec której stają zwolennicy stanowisk emergentystycznych, jest znalezienie takiego języka dla swojego dyskursu, który umożliwia opisanie natury i kultury w terminach dla nich swoistych, a jednocześnie pozwala wyrazić zachodzący między nimi związek ontologiczny i genetyczny. Trudnością tą nie będę się tu zajmować.

⁴ Kwestii, czy można przyjmować taki program bez zakładania redukcjonizmu ontologicznego, nie będę tu rozważać, bo nie jest istotna, choć skłaniam się raczej do odpowiedzi negatywnej, jeśli w stanowisku takim przyjmuje się jednocześnie realistyczne rozumienie samego wyjaśnienia.

kulturowych. O zjawiskach przyrodniczych zakłada się, że są takie, jakimi pokazują je nauki przyrodnicze, a o naukach przyrodniczych — że budują wiedzę pod wpływem (przyczynowo-skutkowego) oddziaływania przyrody na badaczy.

Przykładów takiego stanowiska nie trzeba długo szukać, występuje w etologii i socjobiologii, w filozofii analitycznej i w ewolucjonistycznej antropologii kulturowej.

W odniesieniu do naturalistyczno-przyczynowych wyjaśnień zjawisk kulturowych zapytać można, za Jerzym Kmitą:

Po co głowić się nad odnalezieniem fizyko-przyczynowego związku między odniesieniem przedmiotowym danego „słowa” a jego (na przykład) asertywnym wypowiedaniem, po co głowić się nad znalezieniem takiego związku między wsadzeniem komuś w pewnych okolicznościach korony na głowę, a tym, że ów ktoś stał się królem, kiedy znacznie prostsze i bardziej chyba przekonywające jest powiedzenie, iż pomiędzy wsadzeniem komuś w pewnych okolicznościach korony na głowę, a tym, że ów ktoś stał się królem, zachodzi związek symboliczno-kulturowy, oparty na fakcie respektowania w odpowiedniej wspólnotie kulturowej odpowiedniej dyrektywy symboliczno-kulturowej, oraz pomiędzy danym „słowem” a jego odniesieniem przedmiotowym zachodzi pewna, mianowicie wewnętrzno-semantyczna, odmiana związku symboliczno-kulturowego⁵.

W pełni zgadzam się z Kmitą, że odwołanie się w wyjaśnieniach zachowań kulturowych do związków symboliczno-kulturowych jest znacznie prostsze i bardziej przekonujące. Nie jest tak jednak dla naturalistycznych redukcjonistów, którzy uważają, że zjawiska kulturowe są albo indywidualnymi aktami intencjonalnymi, albo epifenomenami redukowanymi całkowicie do zjawisk mentalnych bądź domagającymi się wyjaśnienia w kategoriach psychologicznych, biologicznych lub wręcz fizykalnych. Zwolennicy naturalistycznego redukcjonizmu powinni jednak pamiętać, że poznanie przyrodnicze, umiejscowione wewnątrz epistemologicznej opozycji podmiotu i przedmiotu, ma istotne ograniczenia, które nie są widoczne dla samych nauk przyrodniczych, ponieważ mają „horyzont ontologiczny, którego jako nauki nie mogą w ogóle przekroczyć”⁶. Ich świat „nie może być całością bytu”; świat fizyki nie obejmuje fizyka (jako „rachującego”, a nie jako ciało fizyczne) i fizyki, tak jak biologia nie obejmuje siebie, bo „nie jest tym, co sama bada”⁷. Przy całym szacunku, a może nawet podziwie dla nauk przyrodniczych, warto jednak pamiętać, że nie może się powieść ani próba (eksplanacyjnego) zredukowania całości kultury do natury, ani nawet próba zredukowania jakiegoś konkretnego zjawiska kulturowego do zjawisk naturalnych, która nie odzierałaby owego zjawiska z jego kulturowego charakteru. Wiąże się to z innym jeszcze, fundamentalnym brakiem naturalistycznego projektu zredukowania nas samych do świata organizmów biologicznych.

⁵ J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań 1995, s. 221.

⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 410.

⁷ *Ibidem*.

W redukcjonizmie naturalistycznym nie ma mianowicie możliwości zrozumienia tego, że „obecność nasza w przyrodzie przestała być oczywistą i niewymagającą wyjaśnień daną przyrody samej”⁸. Człowieka wyróżnia wśród stworzeń żywych nie to,

że jest podmiotem czującym i wrażliwym, lecz to, że może się stać przedmiotem dla siebie, tj. zdobyć się na rozdwojenie świadomości, która staje się własnym swoim obserwatorem; że nie tylko odnosi się rozumiejąco do samego tego rozumienia; że nie tylko wie, że jest w świecie, lecz jest tym, który wie, że wie, lub raczej, że ma świadomość bycia świadomością właśnie⁹.

Co więcej,

Gdybyśmy nawet wiedzieli dokładnie, kim jesteśmy w przyrodzie, nie moglibyśmy przestać wiedzieć o tym, że wiemy właśnie — a ten stan podwojenia wystarcza, by uniemożliwić nam integrację zupełną w porządek natury, z którym identyfikujemy się wprawdzie w refleksji, lecz nie w refleksji nad refleksją¹⁰.

Nasza własna świadomość jawi nam się jako radykalnie różna od tego, co naturalne czy animalne. „Świadomość bycia w świecie, przez to samo, że się pojawia, sprawia, iż staje się niewytłumaczalna przez odniesienie do świata”¹¹. Można powiedzieć, że być-w-przyrodzie i być-w-przyrodzie-wiedząc-że-się-jest-w-przyrodzie to dwie zasadniczo różniące się od siebie sytuacje ontologiczne. Ta pierwsza jest dla nas sytuacją kamienia czy organizmu biologicznego — one są w przyrodzie. Ta druga jest sytuacją wyłącznie ludzką i w gruncie rzeczy jest jeszcze bardziej skomplikowana, niż pokazuje użyte przeze mnie jej określenie, ponieważ zawiera element samoświadomości. Żeby go uwzględnić, należałoby powiedzieć, że my jesteśmy-w-przyrodzie-wiedząc-że-wiemy-że-jesteśmy-w-przyrodzie.

Jeśli człowieczeństwo nie daje się uchwycić jako naturalne, bo pojmowane musi być przez pryzmat rozpoznawanej przez człowieka odmienności od tego, co naturalne, to człowiek „musi już to udźwignąć absolutność swoją, tj. zgodzić się na to, że przez odniesienie do siebie tłumaczy naturę, nie zaś odwrotnie, już to szukać samoumiejscowienia przez relatywizację do przednaturalnej i przedhistorycznej realności mitu”¹². Ten drugi sposób samoumiejscowienia to tradycyjny projekt metafizyczno-teologiczny, którym nie będę się tutaj zajmować. Ten pierwszy pojawia się w projekcie kulturalizacji natury.

2.2. Kulturalizacja natury

Z kulturalizacją natury mamy do czynienia w tych koncepcjach, w których kultura lub społeczeństwo ze swoją kulturową praktyką potraktowane zostają jako

⁸ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 131.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, s. 132.

¹² *Ibidem*.

stabilny, choć niekoniecznie absolutny i niezmienny, fundament ontologiczny rzeczywistości, a natura jako jej korelat, czyli jako przyroda zawsze i nieuchronnie „uczłowieczona”. Redukcjonistyczna wersja kulturalizmu jest zwierciadlanym odbiciem poprzedniego stanowiska. Jest nią na przykład taki konstruktywizm społeczny, który uznaje za nasz konstrukt przyrodę, a rzeczywistość społeczną — nie¹³. W konstruktywizmie społecznym to, co społeczne, potraktowane zostaje jako substancja, tworzywo, z którego zbudowana jest rzeczywistość, także przyrodnicza¹⁴. Może on jednak mieć także wersję „epistemiczną”, kantowską — przyroda jako system jest produktem naszego poznania. Jak się zdaje, za takim konstruktywizmem opowiada się też Andrzej Zybertowicz, skoro w następujący sposób odpowiada na pytanie, dlaczego lepiej rozumiemy przyrodę niż społeczeństwo:

Lepiej rozumiemy „przyrodę” niż społeczeństwo i ludzi, ponieważ jest ona konstruowana podług naszych schematów poznawczych i praktycznych, podług pojęć i modeli ukutych przez badaczy oraz według naszych środków technicznych. [...] „Przyroda” jest w o wiele większym stopniu wytworem naszego myślenia niż społeczeństwo i jednostki. [...] rzecz jasna, to, co postrzegamy jako przyrodę nie jest całkowicie naszym wytworem. Konstruktywizm nie jest idealizmem, nie zakłada przeto kreacji *ex nihilo*. [...] Nasza wiedza i działanie współtworzy świat¹⁵.

Uznanie natury za wytwór ludzkiej działalności kulturowej (poznawczej) umożliwia zapewne przewyciężanie doświadczania i pojmowania przyrody jako różnej od nas, obcej i obojętnej albo przeciwstawiającej się nam, których pojawianie się jest nieuniknionym następstwem wyrwania naszej świadomości z przyrody i przeciwstawienia ich sobie. Albowiem jeśli przyroda jest (współ)tworzona przez nas, to znamy ją i rozumiemy tak jak twórca własne dzieło. Jednakże tłumaczenie natury przez odniesienie do siebie grozi człowiekowi uzurpowaniem sobie przywileju absolutu¹⁶, a im bardziej podkreślać będziemy, że przyroda jest naszym wytworem, tym bardziej popadać będziemy z kolei w konflikt z naszym doświadczeniem zmysłowym, które poucza nas o samoistości przyrody i jej niezależności od nas. Aby zachować to przekonanie bez popadania w naturalistyczny redukcjonizm, trzeba zbudować jeszcze inne stanowisko, na przykład takie, jakie proponuje Bruno Latour.

¹³ Zob. B. Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge 1993 [1991], s. 34–37, 51–55, 94–95 (wyd. pol. *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011); H.M. Collins, S. Yearley, *Epistemological Chicken*, [w:] *Science as Practice and Culture*, red. A. Pickering, Chicago 1992, s. 308.

¹⁴ Zob. B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford 2005, s. 91–92 (wyd. pol. *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Arbiszewski, Kraków 2010).

¹⁵ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, s. 343–344.

¹⁶ Zob. L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 132.

2.3. Latourowska ontologia natur-kultur

W Latourowskiej ontologii mamy do czynienia z poszukiwaniem ludzkiego samoumiejscowienia analogicznym w pewnym stopniu do wskazywanej przez Kołakowskiego relatywizacji „do przednaturalnej i przedhistorycznej rzeczywistości mitu”. Latour nie odsłania wprawdzie żadnej mitycznej rzeczywistości, która byłaby pierwotna względem obydwu empirycznych rzeczywistości, czyli natury i kultury, ale chce uniknąć obu dogmatycznych redukcjonizmów. Chce porzucić świat modernistycznej filozofii i nauki i rozważać proces, przejęcie, w którym:

Świat znaczeń i świat bycia są jednym i tym samym światem, światem translacji, substytucji, delegacji, przemijania. [...] Ten świat przestał być nowoczesny, kiedy zastąpiliśmy wszystkie istoty rzeczy mediatorami, delegatami i translatorami, którzy dali im [istotom — B.T.] znaczenie¹⁷.

W świecie modernistycznym (nowoczesnym) fakty przyrodnicze, porządek społeczny (władza) i dyskurs naukowy są oddzielone i ustabilizowane. Są pojmowane jako odseparowane od siebie sfery rzeczywistości, podczas gdy wszystko jest — w gruncie rzeczy — dynamiczną hybrydą, mającą jednocześnie aspekt naturalny, społeczny (polityczny) i naukowy. Latour opiera więc swoją opowieść ontologiczną na założeniu, że należy: (a) symetrycznie wyjaśniać prawdę i fałsz, (b) badać jednocześnie i tak samo produkcję ludzi i rzeczy (zasada zgeneralizowanej symetrii) oraz (c) symetrycznie traktować ludzi i rzeczy jako aktanty, które są konkretnymi zdarzeniami w sieci translacji, mediacji i aliansów¹⁸. Relacje między aktantami są „próbą sił”, zmaganiem się. Człowiek działa, a przyroda stawia opór ludzkiej wytwórczości i z tego powodu nie może zostać solipsystycznie zredukowana do ludzkiego przedstawienia czy konstruktywistycznie — do ludzkiego wytworu.

Natura i kultura nie są, według Latoura, substancjalistycznie rozumianymi rzeczywistościami, odróżnionymi od siebie przez to, że naturę cechuje uniwersalność, a kulturę partykularność i zrelatywizowanie. Zarówno kultury, jak i natury są zarazem uniwersalne i partykularne i Latour łączy je w natury-kultury, a więc traktuje symetrycznie, jako równorzędne i wzajemnie oddziałujące na siebie¹⁹. Z tego właśnie powodu uważa, że podejście, które buduje, nie jest „humanistyczne”, nie stawia człowieka w centrum, nie wyróżnia go, lecz traktuje na równi z rzeczami jako to, co działa.

Latour jest także przekonany, iż jego ontologia nie jest obciążona grzechem „uniwersalizmu partykularnego”, nie jest budowana z punktu widzenia społeczeństwa Zachodu. Taką perspektywę Latour odnajduje w pewnych nurtach an-

¹⁷ B. Latour, *We Have Never...*, s. 129.

¹⁸ Zob. *ibidem*, s. 103.

¹⁹ Zob. *ibidem*, s. 104.

tropologii kulturowej, na przykład u Claude'a Lévi-Straussa²⁰. Uniwersalizm taki wyróżnia pewne społeczeństwo, zwykle społeczeństwo zachodnie. To ono definiuje Naturę jako generalny układ odniesienia, wewnątrz którego usytuowane są inne społeczeństwa. W istocie więc w wypadku tego stanowiska mamy do czynienia z „aroganckim uniwersalizmem”. Według Latoura tylko jego symetryczna antropologia może dostrzec sprzeczność w traktowaniu „naszego” społeczeństwa jako złożonego z ludzi, a innych społeczeństw jako należących do nie-ludzkiej natury, ukrytą w Lévi-Straussowskiej antropologii. Tylko symetryczna antropologia głosi, że „[w]szystkie wspólnoty jednakowo konstytuują natury i kultury; jedynie skala ich mobilizacji jest różna”²¹.

To prawda, że Latourowska ontologia pozwala rozpoznać słabości asymetrycznych redukcjonizmów (naturalizmu czy socjologizmu), unika esencjalizowania i reifikowania sfer rzeczywistości wyróżnianych przez redukcjonizm i jest dzięki temu znacznie ciekawsza i przekonująca. Jednakże w takiej mierze, w jakiej jest ontologią natur-kultur, budowana jest w nastawieniu obiektywistycznym, to znaczy traktuje przedmiotowo nie tylko nie-ludzkie, ale także ludzkie składniki naturalno-kulturowej rzeczywistości. Z powodu tego obiektywistycznego nastawienia brakuje jej integralnie wmontowanego „mechanizmu” samokrytycznego odnoszenia się do własnych przesądów i nieustannego kontrolowania ich w toku dialogu z innymi perspektywami, takiego mechanizmu, jaki wpisany jest w Gadamerowską hermeneutykę.

Projekt Latoura budzi także inną istotną wątpliwość. Nie jest pewne, czy do mówienia o naturach-kulturach, składających się z hybryd, wystarczy język, który także jest hybrydą, czy też konieczne jest rzeczywiste zunifikowanie dwóch języków, tego, w którym mówimy o człowieku, jego sprawstwie i rzeczywistości kulturowej, oraz tego, w którym mówimy o rzeczach, związkach przy czynowo-skutkowych i przyrodzie. Nie może go zastąpić ani czysto formalny język odnoszący się do jednego, na przykład strukturalnego, aspektu człowieka i rzeczy, ani powierzchowna unifikacja, z jaką mamy do czynienia w języku doniesień prasowych. O słowniku, w którym Latour buduje swoją ontologię, nie da się powiedzieć, że stanowi taką całość dobrze zintegrowanych języków dyscyplin przyrodniczych i humanistycznych. Przyjrzawszy mu się dokładniej, łatwo się przekonać, że Latour mówi o hybrydach właśnie w języku doniesień prasowych, albo językiem humanisty, gdy mówi o tekstach, dyskursach, przekładach i perswazjach, a rzeczom przypisuje ludzką aktywność.

Nie jest zatem pewne, czy którykolwiek z postulatów dotyczących wyjaśniania rzeczywistości kulturowej, to znaczy naturalistyczny postulat redukcyjny

²⁰ Perspektywa ta jest w istocie wyrazem etnocentryzmu przyjmowanego przez wiele wspólnot kulturowych w celu samoidentyfikacji i samowartościowania; zob. W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 13–15.

²¹ B. Latour, *We Have Never...*, s. 105–106.

i Latourowski postulat zunifikowanego wyjaśniania, daje się dziś zrealizować. Nie znaczy to, że są w ogóle nierealizowalne, ale być może należy szukać innej zupełnie drogi. Jest nią dla mnie kulturalizm hermeneutyczny.

3. Kulturalizm hermeneutyczny

Jego punkt wyjścia jest fenomenologiczny, czyli odwołuje się on do doświadczenia filozofującego podmiotu, a zarazem ontologiczny, bo owo doświadczenie samo nie jest — wbrew Edmundowi Husserlowi — podstawowym sposobem kontaktu podmiotu ze światem, lecz jedną z postaci ludzkiego bycia-w-świecie. Ontologiczne treści kulturalizmu hermeneutycznego wywodzą się z ontologii jestestwa Martina Heideggera, ale do niej się nie ograniczają, a hermeneutyczne — z hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera.

3.1. Założenia ontologiczne kulturalizmu hermeneutycznego

Heideggerowska ontologia bycia wydaje się obiecującą koncepcją ontologiczną w świetle współczesnego załamania się różnych odmian esencjalizmu. Jeśli to, co naturalne, nie jest nam dane, jak argumentują wszyscy antyrealiści i socjologiczni konstruktywiści; jeśli istota społeczeństwa nie może zostać odkryta w społecznych strukturach i zależnościach, jak twierdzą socjologowie różnych orientacji, od symbolicznych interakcjonistów i etnometodologów po Anthony'ego Giddensa; jeśli odrzucamy możliwość usprawiedliwienia esencjalizmu przez odwołanie do bytu nadprzyrodzonego; jeśli nie wygląda na to, by program transcendentalistyczny lub fenomenologiczny mógł odnieść sukces, to zapytać powinniśmy, na czym oprzemy metafizyczne przekonanie, że byty są tym, czym są, dzięki swojej istocie, i co zyskamy, broniąc tego przekonania. Jeśli naprawdę rzeczy nie mają istoty wyprzedzającej ich istnienie, jeśli mają lub nie cechy, struktury i relacje, bo nabierają ich lub je tracą w toku swego bycia, a nie niezależnie od niego, to nie można zrozumieć, czym są, nie analizując ich sposobów bycia, i to takich, jakimi je doświadczamy²².

Ontologia Heideggerowska skupia się więc na byciu bytów, a nie — jak tradycyjna metafizyka — na bytach czy na abstrakcyjnym bycie jako takim. Jej punktem wyjścia, a także osią rzeczywistości jest jestestwo ludzkie. Można zatem określić ją jako pewną wersję antropomorfizmu.

²² Zob. J.E. McGuire, B. Tuchańska, *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*, Athens 2000, s. 93.

Rozważając ludzkie bycie, Heidegger kładzie nacisk na ludzkie samoprojektowanie i samokonstituowanie się. Wyróżnikiem człowieka jest bowiem odnośnienie się do siebie i do swojego bycia. Jak formułuje to Heidegger, „jestestwo w jakiś sposób i do pewnego stopnia wyraźnie rozumie siebie w swoim byciu” i „rozumie samo siebie zawsze na podstawie (*aus*) swej egzystencji, własnej możliwości bycia lub niebycia samym sobą”²³. Tylko istota ludzka jest w stanie odnosić się do siebie i rozumieć siebie. Tylko istota ludzka może rozumieć siebie albo na podstawie własnego bycia, możliwości bycia sobą, czyli w sposób właściwy, lub na podstawie innych bytów i ich oddziaływań, czyli niewłaściwie. Tylko istota ludzka jest w stanie odnosić się zarazem do świata i do własnego odnoszenia się świata, tylko ona jest w stanie mieć świadomość tego, że ma świadomość. Traktując ludzkie odnoszenie się do siebie jako niezbywalnie rozumiejące, Heidegger nadaje swojej ontologii charakter hermeneutyczny. Rozumienie hermeneutyczne nie jest dodane do ludzkiego bycia jako jakaś możliwa, choć niekonieczna, operacja człowieka, jest treścią samego ludzkiego bycia.

Rozumiejące odnoszenie się do siebie dokonuje się w toku bycia-w-świecie, a świat jest układem odniesień (sensów) i jako taki jest rzeczywistością kulturową, a nie przyrodniczą. Bycie w tak rozumianym świecie i rozumiejące odnoszenie się w toku owego bycia do siebie są podstawą ludzkiej kulturowości. To one powodują, że człowiek (jako człowiek) jest nieredukowalnie istotą kulturową, projektującą się i konstytuującą siebie w uniwersum sensów. Innymi słowy, z punktu widzenia ontologii hermeneutycznej problem człowieczeństwa nie jest zagadnieniem metafizycznym, pytaniem o idealne człowieczeństwo istniejące samo przez się, o istotę człowieka lub o ludzką naturę, czyli o coś, co wyprzedza w planie ontologicznym faktyczne istoty ludzkie i „oczekuje” na spełnienie. Nie jest to także biologiczna kwestia gatunkowej swoistości realizującej się w poszczególnych egzemplarzach gatunku ludzkiego. Jest kwestią egzystencjalną. Człowieczeństwo jest treścią naszego własnego bycia, nieustannie projektowaną i konstytuowaną w toku naszego wykraczania poza byt, poza to, kim się już staliśmy i poza to, co zostało już ustanowione.

Heideggerowska ontologia egzystencjalistyczna wymaga pewnych istotnych modyfikacji, które pozwolą odrzucić egzystencjalistyczny antropocentryzm Heideggerowskiej ontologii, umieścić istotę ludzką w realnie istniejącej wspólnotcie i uczynić kwestię człowieczeństwa kwestią ontologiczno-etyczną, bo — jak słusznie podkreśla Stefan Amsterdamski — pojęcie człowieczeństwa „nie jest pojęciem zoologicznym, lecz moralnym”²⁴.

Heideggerowska analityka jestestwa jest egzystencjalistycznym antropocentryzmem w tym sensie, że Heidegger umieszcza jestestwo, które jest zawsze

²³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 18.

²⁴ S. Amsterdamski, *Tertium non datur?*, [w:] *idem, Tertium non datur? Szkice i polemiki*, Warszawa 1994, s. 25.

„moje”, w centrum sieci praktycznych odniesień, w której wszystkie rzeczy są do-czegoś, a tylko jestestwo nie służy do czegoś²⁵. Co więcej, jej zadaniem jest „przywrócić człowiekowi sens bycia”, a człowieka — „prawdzie bycia”²⁶. Jednakże Heideggerowskie założenie ontologiczne o prymacie bycia nad bytem można uczynić punktem wyjścia, ale nie po to, by budować egzystencjalistyczną i antropocentryczną ontologię oraz umieszczać w jej centrum „heroiczny nihilizm”, prometejski program autentycznego konstituowania swojego bycia, czyli projektowania siebie w perspektywie śmierci.

Projektowany przeze mnie kulturalizm hermeneutyczny ani nie jest egzystencjalistyczny, ani nie jest antropocentryzmem, przynajmniej w płaszczyźnie ontologicznej. Jest ontologią opisującą to, co jest, i stanowiącą podstawę badań ontycznych, a nie ontologią, która ukazuje człowiekowi sens życia, bo wyraża doświadczenie nicości i głos sumienia, odsłaniający „autentyczny wymiar czasu”²⁷.

Wskazanie tego, co człowieka wyróżnia wśród bytów, a ludzkie bycie odróżnia od innych sposobów bycia, jest — jak chce Heidegger — możliwe i potrzebne, ale — wbrew Heideggerowi — nie musi prowadzić do przyznawania człowiekowi centralnego miejsca w uniwersum znaczeń. Rozważając ontologicznie ludzkie bycie, można jego strukturę ująć inaczej, a mianowicie nie jako jednokierunkowe odnoszenie się jestestwa do innych bytów i — co najważniejsze — do siebie, lecz jako wzajemne odnoszenie się, które zachodzi pomiędzy ludźmi, pomiędzy wspólnotami ludzkimi i uczestniczącymi w nich jednostkami, a także pomiędzy ludźmi i rzeczami. Nie musi więc być tak, jak chce Heidegger, że byty różne od ludzkiego jestestwa uzyskują swój ontologiczny status narzędzi, obiektów lub innych ludzi dzięki temu, że jestestwo odnosi się do nich w określony sposób (w trosce lub zatroskaniu) i konstituuje ich bycie. Można „zdecentralizować” jestestwo i uznać, że strukturą bycia wszelkich bytów, zarówno istot ludzkich, jak i wszystkich innych bytów, jest wzajemne odnoszenie się i wchodzenie w interakcje, a każde bycie jest zawsze sytuacyjne, dzieje się w określonym kontekście tworzonym przez inne byty²⁸.

Co więcej, można uznać, wbrew Heideggerowi, że niezbywalnym warunkiem ontologicznym bycia są nie tylko znaczenia, ale także wartości, bo — wbrew Heideggerowi — nie są ontycznymi cechami rzeczy, ale tym, co nadaje wszelkim sposobom bycia wymiar normatywny, w szczególności etyczny²⁹. Pojmując

²⁵ Zob. M. Heidegger, *op. cit.*, s. 100, 120.

²⁶ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 117.

²⁷ *Ibidem*, s. 131.

²⁸ Zob. J.E. McGuire, B. Tuchańska, *op. cit.*, s. 96–103.

²⁹ Na brak wymiaru aksjologicznego Heideggerowskiej ontologii zwracało uwagę wielu myślicieli, między innymi, R.J. Bernstein (*Heidegger's Silence: Ethos and Technology*, [w:] *idem, The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge 1993, s. 79–141), J. Taminiaux (*Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, Albany 1991, s. 124,

wartości jako struktury ontologiczne bycia można rozumieć nasze bycie i bycie innych bytów jako przesyczone wartościami, nasze działania jako strukturywane przez wartości, dzięki czemu ich składnikami są wartościowania, a one same dają się oceniać, bo odniesione są do systemów normatywnych.

Takie scharakteryzowanie struktury bycia pozwala ująć naturę i kulturę w sposób symetryczny. Jedna i druga jest — w ostateczności — funkcją, korelatem wzajemnego odnoszenia się różnych bytów i — w szczególności — naszego własnego odnoszenia się do siebie. Granica między nimi nie jest trwałą linią demarkacyjną, zadaną człowiekowi przez byt absolutny lub przez naturę samą. Naturalność i kulturowość są dwoma stronami bycia, jednakowo konstytuującymi się w toku bycia wzajemnie odnoszących się do siebie bytów.

Z punktu widzenia takiej ontologii hermeneutycznej to, że mamy „świadomość bycia świadomością”, nie jest stanem, który może, ale nie musi się przytrafiać ludzkim istotom, lecz swoiście ludzką i nieusuwalną sytuacją ontologiczną. Heideggerowsko-Gadamerowska filozofia sama jest ufundowana na tej sytuacji, ponieważ jej celem nie jest obiektywistyczny opis bytu ludzkiego i nie-ludzkiego, ale wyrażanie naszego własnego samorozumienia, poszerzenie naszego horyzontu, uczestniczenie w wychodzeniu poza to, kim jesteśmy tu i teraz, ku temu, kim możemy być.

W takiej mierze, w jakiej kulturalizm hermeneutyczny, projektowany przeze mnie na gruncie ontologii hermeneutycznej, jest wyrazem doświadczenia współczesnego podmiotu (współczesnego Europejczyka), może uwzględniać to, że ów podmiot jawi się sobie jako przedmiot oddziaływań zarówno przyrodniczych, jak i kulturowych, a także jako podmiot oddziaływań. Doświadczenie pokazuje współczesnemu podmiotowi, że nie tylko pojmuje siebie zarazem jako istotę naturalną i kulturową, płynnie przechodząc od nieobiektywizującej samoświadomości do obiektywizującego przedstawiania sobie siebie jako organizmu, ciała fizycznego itp., ale tak samo traktuje siebie w praktycznym działaniu, oddziałuje na siebie zarówno w sposób kulturowy, jak i naturalny.

Ta podwójność naszego odnoszenia się do siebie, zarówno w poznaniu, jak i w działaniu, powoduje, że korelatem naszej społecznej i historycznej praktyki kulturowej jest zarówno to, co jest uważane za kulturowe i traktowane jako kulturowe w człowieku i w jego otoczeniu, jak i to, co jest uważane za naturalne i traktowane jako naturalne w człowieku i w jego otoczeniu. Krótko mówiąc, nie tylko

129–137), J. Tischner (*op. cit.*, s. 121–122), L.A. Vogel (*The Fragile „We”. Ethical Implications of Heidegger’s „Being and Time”*, Evanston 1994, s. 59–67, 84, 100). Na usprawiedliwienie Heideggera trzeba dodać, że — jak słusznie twierdzi William Richardson — Heidegger uważa swoją ontologię za bardziej fundamentalną od etyki; pytanie, czym jest człowiek w swojej skończoności, leży według niego „głębiej” niż pytania etyczne, pojęcie winy ma sens ontologiczny, a nie etyczny, a tradycyjne rozważania etyczne lokują się w obszarze rozważań ontycznych, bo odwołują się do uobecniających się w sferze faktualnej norm i wartości (zob. *idem*, *Heidegger and the Quest of Freedom*, „Theological Studies” 28, 1967, s. 297; także L.A. Vogel, *op. cit.*, s. 84, 100).

rzeczywistość społeczno-historyczna, kulturowa jest współtworzona w każdym momencie ludzkiej działalności społeczno-historycznej, współtworzona jest także natura. W ten sposób kulturalizm hermeneutyczny odrzuca możliwość zredukowania kultury do natury i unika traktowania natury jako wytworu stabilnej kultury. Relatywizuje obydwie do naszej praktyki, dzięki czemu obydwie są dynamiczne i wzajemnie na siebie oddziałują.

Ontologia taka nie jest i nie może być obiektywistyczna, ponieważ my sami jesteśmy wewnątrz praktyki kulturowej i nie możemy być poza nią, a więc nie możemy też poznawać jej z zewnątrz. Kulturalizm hermeneutyczny jest jednak w stanie wskazać takie miejsce w naszej działalności praktycznej, w którym właściwym nastawieniem poznawczym jest obiektywizm. Żeby miejsce to pokazać, muszę przedstawić założenia epistemologiczne kulturalizmu hermeneutycznego.

3.2. Założenia epistemologiczne kulturalizmu hermeneutycznego

W płaszczyźnie epistemologicznej Gadamerowska hermeneutyka jest stanowiskiem antropocentrycznym, skoro Gadamer przyjmuje, że każda perspektywa, w której buduje się rozumienie, jest nieuchronnie (nieprzezwyčajalnie) ludzka, że nie możemy zająć żadnej innej, nie-ludzkiej, pozycji. Jest to jednak antropocentryzm szczególnego rodzaju, ponieważ hermeneutyka jest antydogmatyczna. Odrzuca istnienie absolutnych i intuicyjnie danych albo dających się odkryć fundamentów wszelkiego poznania, choć zakłada, że rozumienie „nie jest bezzałożeniowym ujmowaniem czegoś uprzednio danego”³⁰, lecz uwikłane jest w koło hermeneutyczne. Wszelkie rozumienie, a więc także każda działalność poznawcza, ma charakter założeniowy, jest oparte na prestrukturach, czyli na wstępnym pojęciu, wstępnym zasobie zrozumiałych odniesień i wstępnym oglądzie, który umieszcza to, co wzięte zostało jako wstępny zasób, w strukturach wypracowanych w rozumieniu³¹. Usytuowanie rozumienia w kole hermeneutycznym powoduje zarówno to, że nie jest możliwe problematyzowanie prestruktur naszego własnego rozumienia bez wyjścia poza jego horyzont, bo to one go wyznaczają, jak i to, że nie jest możliwe wyjście poza wszelkie historyczne horyzonty ku jakiemuś uniwersalnemu horyzontowi rozumienia, to znaczy takiemu, który nie jest określony historycznie, językowo, społecznie i kulturowo, który jest — w ostateczności — wszechludzki, jeśli nie wręcz ponadludzki.

Antropocentryczność nie oznacza jednak, że hermeneutyka jest stanowiskiem subiektywistycznym. Przed subiektywizmem, który jest źródłem trudności podejścia fenomenologicznego, zabezpieczają hermeneutykę dwie idee o kluczowym

³⁰ M. Heidegger, *op. cit.*, s. 214.

³¹ Zob. *ibidem*, s. 213–215.

znaczeniu, mianowicie idea uniwersalnej językowości wszelkiego bycia i pojęcie tradycji. Dzięki usytuowaniu w języku i tradycji doświadczenie, będące punktem wyjścia filozofowania, nie jest czysto subiektywne, jest to raczej doświadczenie wspólnotowe, którego żadna jednostka nie wytwarza samodzielnie, choć może do niego wносить własny wkład, lecz przyjmuje jego rezultaty w procesie socjalizacji. Kiedy w aktach samoświadomości odkrywamy siebie jako istotę społeczną, ukształtowaną przez innych, to zdobywamy perspektywę, z której nie ma już powrotu do punktu widzenia czystej samotniczej samoświadomości, ponieważ odkrycie to usuwa wszelkie możliwości „udowodnienia”, że nasza świadomość jest autonomiczna, że nie jest kształtowana społecznie, że nie jest „odwzorowaniem” lub modyfikacją innych świadomości. W takiej mierze, w jakiej rozpoznajemy, że nasze usytuowanie ma charakter lokalny, w tym sensie, że rozumiemy w jakimś języku, że kształtuje nas określona tradycja, konkretne wpływy socjalizacyjne, historyczna wspólnota itd., hermeneutyka wyraża nastawienie antyobiektywistyczne. Nie tylko nie możemy zająć nie-ludzkiego punktu widzenia, ale nasz punkt widzenia jest jakąś konkretną i — co więcej — zmieniającą się perspektywą.

Odrzucenie wiary w obecność obiektywnej perspektywy myślowej („punktu widzenia” czystego Rozumu) i świadomość wielości filozoficznych perspektyw, powodują, że filozofia hermeneutyczna nie może być monologiczna, jak wszelka filozofia obiektywizująca i — w szczególności — dogmatyczna, lecz musi być dialogiczna, zaangażowana w rozumienie innych perspektyw i gotowa na przyjmowanie ich oddziaływania. Właściwą dla niej postawą poznawczą jest otwartość na inne perspektywy myślowe, bo tylko dzięki otwartości możliwe jest pojmowanie i interpretowanie z wnętrza własnego horyzontu tego, co mieści się w innych horyzontach. Otwartość jest warunkiem gotowości do poszukiwania w innych perspektywach, na przykład w interpretowanym tekście, ich własnej prawdy. Znalezienie owej prawdy pozwala rozszerzyć własny horyzont i w ten sposób niejako go przekroczyć. Jest to możliwe dzięki temu, że — jak podkreśla Gadamer — „obrys językowego światopoglądu”, który wyznacza każdy horyzont, „zawiera potencjalnie w sobie wszystkie inne, to znaczy każdy może się rozszerzyć w każdy inny”³². Przekraczanie własnego horyzontu polega w szczególności na tym, że temu, kto interpretuje obcy sobie tekst, udaje się odsłonić i poddać kontroli własne uprzedzenia i prestruktury rozumienia, najczęściej przyjmowane milcząco, że zostają one albo potwierdzone, kiedy interpretowany tekst przestaje się jawić jako obcy, niezrozumiały, kiedy przemawia do interpretatora, odsłania mu swoją prawdę i zmienia go, albo muszą zostać zmienione, gdy nie pozwalają pokonać obcości tekstu.

Otwartość i dążenie do rozszerzenia własnego horyzontu oznaczają z kolei, że wartością istotową filozofowania jest w hermeneutyce nieuprzedmiotowiają-

³² H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 407.

ca autorefleksyjność. Hermeneuta ma świadomość, że jego filozofowanie jest ludzkie, że jest — jak argumentują i Heidegger, i Gadamer — składnikiem ludzkiego sposobu bycia, a ten wyróżniony jest przez samą możliwość pytania o własne bycie. Ma też świadomość, że jego filozofowanie jest określone historycznie, językowo, społecznie, bo on sam jest niezbywalnie w dziejach, w języku i w kulturowej wspólnotie. Co więcej, hermeneuta jest w stanie rozpoznać, że istnienie punktów widzenia, koncepcji, interpretacji i tradycji odmiennych od jego własnych jest warunkiem możliwości modyfikowania jego własnego stanowiska.

Dzięki tym założeniom kulturalizmowi hermeneutycznemu nie grozi złudzenie uniwersalistyczne, ani w wersji partykularnej, ani globalnej. Przed uniwersalizmem partykularnym chroni go świadomość, że wprawdzie nie możemy rozumieć siebie i świata z pozycji innej niż nasza własna, ale samo to nie czyni jej wyjątkowym, uprzywilejowanym punktem widzenia. Przed uniwersalizmem globalnym chroni natomiast brak jakichkolwiek gwarancji składania się owych przygodnych horyzontów i osiągniętego w nich rozumienia w spójną całość ludzkiego rozumienia.

Kulturalizmowi hermeneutycznemu nie grozi także złudzenie absolutystyczne i to nie tylko z powodu jego (samo)świadomości historycznej, ale także dlatego, że według Gadamera niedoskonałość jest nieuchronną cechą rozumienia. Rozumienie nigdy nie osiąga wiedzy, która byłaby prawdą absolutną. Wykluczając absolutyzm, mogący cechować filozofię dogmatyczną, filozofia hermeneutyczna nie wyklucza jednak intersubiektywizmu, możliwości porozumienia z innymi tradycjami i przekraczania każdej konkretnej, chwilowej postaci własnego punktu widzenia, własnej wiedzy i (samo)rozumienia. Dzięki temu pełniejsza wiedza, choć nadal tylko częściowa, „może się stać udziałem tylko zbiorowego wysiłku wielu jednostek ludzkich, prowadzących ze sobą rozmowę w dziejach”³³. Historyczny ciąg interpretacji, powstający wysiłkiem zbiorowym, nie prowadzi oczywiście do ostatecznego zinterpretowania przekazu tradycji i odsłonięcia przedmiotu, do którego ów przekaz się odnosi, w jego ontologicznej całości, ponieważ ciąg interpretacji nie może być nieskończony. W sytuacji wielości interpretacji, współwystępujących lub następujących po sobie, tylko „intersubiektywna zgoda co do użyteczności interpretacji i ich założeń” może być „miarą” sukcesu interpretacyjnego, a może nawet jedynym wskaźnikiem prawdziwości interpretacji³⁴.

Co więcej, uwikłanie rozumienia w dzieje powoduje, że — wbrew Heglowi — nie może się ono zakończyć osiągnięciem ostatecznej samowiedzy, ponieważ interpretator nie może zdobyć pełnego zrozumienia samego siebie, języka i sy-

³³ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1982, s. 211.

³⁴ Zob. D.C. Hoy, *The Critical Circle. Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*, Berkeley 1982, s. 115.

tuacji hermeneutycznej, w których dokonuje interpretacji, ani swojej dziejowości i dziejów w ogóle³⁵. To ograniczenie samorozumienia obowiązuje tak samo pojedynczego człowieka, jak konkretne wspólnoty ludzkie. Żadna jednostka ani żadna wspólnota nie mogą osiągnąć ostatecznego hermeneutycznego zrozumienia siebie. Ograniczenie to dotyczy w jednakowym stopniu hermeneutycznej samoświadomości oraz obiektywizującej samowiedzy i z tego powodu kulturalizmowi hermeneutycznemu nie grozi złudzenie obiektywizmu. Nie możemy uchwycić siebie w pełni w poznaniu obiektywizującym. Sytuacyjność rozumienia oznacza, że nie możemy zobiektywizować sytuacji hermeneutycznej, bo jesteśmy w niej, ani naszego bycia, bo nim jesteśmy, ani nawet świata, bo nasze bycie jest byciem - w - świecie. Innymi słowy, nie możemy mieć całkowicie zobiektywizowanego przedmiotowego samorozumienia, bo musielibyśmy przestać być sobą, żeby stać się przedmiotami naszego własnego obiektywizującego projektu poznawczego³⁶.

Warto też dodać, że — paradoksalnie — nasze obiektywizujące odnoszenie się do siebie, traktowanie nas samych jako przedmiotów (obiektów) poznania i oddziaływania, jest najlepszym potwierdzeniem nieobiektywizującego podejścia przyjmowanego w ontologii hermeneutycznej. Pozwala ono bowiem traktować obiektywizujące rozumienie jako pewną postać naszego samorozumienia, podczas kiedy z każdego obiektywizującego punktu widzenia, próba nieobiektywizującego rozumienia siebie musi być traktowana jako aberracja, jako niemożliwa do zrealizowania, sprzeczna wewnętrznie lub bezsensowna.

3.3. Poznanie naukowe z punktu widzenia kulturalizmu hermeneutycznego

Hermeneutyka pozwala zrozumieć, że obiektywizująca wiedza (prawda) naukowa „sama zależy od określonego odniesienia do świata i nie może rościć sobie pretensji do stanowienia całości”³⁷. Jak wiadomo, „słońce nie przestało dla nas zachodzić nawet po przyjęciu do wiadomości kopernikańskiego objaśnienia świata”; „zachód słońca jest dla naszego wzroku rzeczywistością”, tak samo jak teoria kopernikańska jest rzeczywistością dla naszego intelektu. Obydwa te obrazy, wzrokowy obraz potoczny i intelektualny obraz naukowy, mogą być dla nas jednocześnie realne, prawdziwe, ponieważ obydwa jednakowo „należą” do języka. „Język zaś rzeczywiście otwiera całość naszego odniesienia do świata, i w tej całości języka obraz wzrokowy w równym stopniu zachowuje swoją prawomocność, jak nauka zachowuje swoją”³⁸.

³⁵ Zob. H.-G. Gadmer, *op. cit.*, s. 286–287.

³⁶ Zob. *ibidem* oraz J.C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, New Haven 1985, s. 11–12.

³⁷ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 407–408.

³⁸ *Ibidem*.

W przeciwieństwie do wszelkich obiektywistycznie nastawionych filozofii dla kulturalizmu hermeneutycznego obiektywizujące poznanie naukowe nie stanowi ani jedyne, ani nawet szczególnie uprzywilejowanego dostępu do rzeczywistości (samej w sobie). Nie daje dostępu do rzeczywistości samej-w-sobie, odróżnionej od rzeczywistości-dla-nas czy ukrytej poza nią, bo żadne takie odróżnienie nie daje się na gruncie hermeneutycznej ontologii bycia sformułować, co nie przeszkadza twierdzić na jej gruncie, że byty jawią się nam takimi, jakimi są w swojej poręczności lub w swej obiektywności, odkrywającej się poznaniu naukowemu. Innymi słowy, o żadnej relacji między ludźmi i bytami nie można powiedzieć, że w niej właśnie dane są byty same-w-sobie, a we wszystkich innych są zmienione, zniekształcone; że coś zostaje do nich dodane lub czegoś zostają pozbawione; że ujęte zostają w nich jednostronnie, powierzchownie, emocjonalnie, nieobiektywnie, wartościująco, tylko empirycznie, tylko teoretycznie albo tylko instrumentalnie, że są wyobrażone czy wyidealizowane, a nie realistycznie zaprezentowane itd. W każdej sytuacji rozumienia byty zjawiają (uobecniają) się jednakowo częściowo i w sposób uwarunkowany oraz — co ważne — zjawiają się nam takimi, jakimi nam mogą się zjawić. Oczywiście w takiej mierze, w jakiej możemy poddać nasze własne doświadczenie obiektywizującej analizie, możemy sobie wyobrażać, teoretycznie opisywać, a nawet praktycznie modelować byty zjawiające się istotom wyposażonym na przykład w inne narządy zmysłowe. Nawet wtedy jednak nie docieramy ani do rzeczy samych-w-sobie ani do rzeczy-doświadczanych-przez-inne-istoty, ponieważ pozostają one korelatami naszych wyobrażeń owych istot.

Kulturalizm hermeneutyczny pozwala zrozumieć, na czym ufundowane jest obiektywizujące ujęcie natury i kultury oraz dlaczego w poznaniu obiektywizującym pojawia się redukcjonizm naturalistyczny lub kulturalistyczny.

Obiektywizujące nastawienie praktyki badawczej zarówno w przyrodoznawstwie, jak i w humanistyce (łącznie z naukami społecznymi, ekonomicznymi, politycznymi itd.), jest ufundowane — w sposób całkowicie symetryczny — na upraszczającym, a nawet idealizującym, abstrahowaniu od — odpowiednio — tego, co (pojmowane jako) kulturowe, i tego, co (pojmowane jako) naturalne. Naturalizm nie jest w stanie uchwycić człowieka, jego wytworów i otoczenia jako kulturowych, może więc albo odrzucić czy pominąć kulturowy charakter człowieka, jego wytworów i otoczenia, albo uznać je za redukowalne do tego, co naturalne. W konsekwencji w żadnej z tych sytuacji nie może uznać natury za wytwór kulturowy. Analogicznie rzeczy się mają z obiektywizującą humanistyką. Nie jest w stanie uchwycić przyrody jako oddzielonej od człowieka, a więc musi zamknąć się wewnątrz tego, co kulturowe, albo próbować nadać naturze status kulturowego, społecznego i historycznego wytworu.

Obydwa typy nauk mają oczywiście prawo do takich operacji, prawo gwarantowane tradycjami badawczymi, w których ukonstytuowane zostały ich projekty obiektywizującego tematyzowania rzeczywistości. Owo prawo napotyka jednak pewne istotne ograniczenie.

Otóż nieuwzględnianie w projektach zastosowań wiedzy tego, co idealizująco pominięto w badaniach naukowych, skutkuje praktycznymi niepowodzeniami, bo w sferze praktycznego działania natura jest kulturowa, a kultura jest naturalna. Czynność „wsadzania komuś korony na głowę” możemy zinterpretować i objaśnić w kategoriach symbolicznych rytuałów obowiązujących w monarchiach, ale jeśli na gruncie tej wiedzy będziemy chcieli sformułować program stworzenia czy restytuowania monarchii, lepiej byśmy zaznaczyli, że ową koronę wsadza się na głowę, trzymając ją nad głową koronowanego i opuszczając, a nie na przykład podrzucając obok przyszłego króla, albo nadeptując na nią, bo w żadnej z tych sytuacji grawitacja nie będzie z nami współdziałała i w sposób „fizyko-przyczynowy” uniemożliwi nam koronację. Podobnie konieczne jest uwzględnienie faktu sztucznego, przez nas spowodowanego, zanieczyszczenia substancji, z których chcemy coś zrobić, w reakcji chemicznej, bo jeśli ten, być może drobny, wkład kultury w naturę zignorujemy, to skutki mogą być dla nas katastrofalne.

4. Podsumowanie

Myślę, że w samej filozofii współczesnej kulturalistyczne rozumienie natury nie zostało przesądzone i wnioskując z tego, jakim prestiżem cieszy się wciąż nauka i odwoływanie się do niej w rozwiązywaniu kwestii filozoficznych, długo jeszcze nie zostanie przesądzone. Tym bardziej że oparcie się na nauce daje przeswiadczenie (będące chyba jednak tylko błogim złudzeniem), że oto rozwiązało się daną kwestię w jedyny właściwy sposób. Na szczęście pozostaje jeszcze ta część filozofii, która nie poddaje się ideologii scjentystycznej i wolna jest od przymusu traktowania przyrody jako rzeczywistości genetycznie pierwotnej i ontologicznie fundamentalnej, a nauk przyrodniczych jako jedyne źródła wszelkiej mądrości. Na pytanie, które można postawić w obrębie takiej filozofii, a także na gruncie tej części nauk humanistycznych, które zakładają kulturalistyczne ujęcie natury, mianowicie, czy należy naturę traktować kulturalistycznie, odpowiedź następująco. Kulturalistyczne traktowanie natury wydaje się nieuniknionym składnikiem nieobiektywizującej, a zarazem nieidealizującej koncepcji nas samych. Możemy zatem zastąpić to pytanie pytaniem, czy należy budować nieobiektywizującą i nieidealizującą koncepcję nas samych lub — mniej normatywnie — jakie są zalety takiej koncepcji. Zaczniemy od zabiegu idealizowania nas samych przez radykalne wyrwanie nas z natury w sposób podobny do tego, który próbował kiedyś zrealizować Descartes. Jak się wydaje, zabieg ten może przynieść, jak w wypadku Descartes’a, interesujące rezultaty spekulatywne, ale ani nie dostarczy nam nawet w przybliżeniu pełnej samowiedzy, ani nie da się utrzymać, kiedy będziemy chcieli przejść od spekulowania do działania. Myślę, że nie jest wart obrony, co oczywiście nie oznacza konieczności rezygnacji z wszelkich wyjaśnień symboliczno-kulturowych.

Zabieg radykalnej naturalizacji pozostawia nas z pytaniami, których po jego dokonaniu nie da się rozważać, czyli — najkrócej mówiąc — z pytaniami o sensy i wartości. Pewnie moglibyśmy żyć bez ich rozstrzygania, ale co to byłoby za życie...

Pozostaje zatem pytanie o zalety nieobiektywizującego ujmowania nas samych. Myślę, że główne zalety nieobiektywizującego samorozumienia w takiej wersji, jaką przedstawiłam, zostały już pokazane, a właściwie — pokazały się same. Jest ono spójne z własnymi założeniami ontologicznymi na temat tego, czym jest ludzkie bycie. Dzięki samozwrotności nie wymaga żadnego zewnętrznego punktu widzenia, by objaśnić samo siebie oraz — co znacznie ważniejsze — by móc odnieść się krytycznie do własnych przesądów, a nawet je zakwestionować. Z racji otwartości pozwala rozpoznać istnienie wielu (obiektywizujących) stanowisk odnoszących się do natury i kultury, od tych naturalizujących kulturę, przez je rozdzielające i abstrahujące od tej, do której nie mogą się odnieść, po te kulturalizujące naturę. Pozwala traktować je jako równorzędne, wzajemnie odniesione do siebie lub dopełniające się, a nawet niezbędne, bez wdawania się w rozstrzyganie toczących się sporów. Pozwala wreszcie oprzeć się na nich w przebudowie samego siebie. Tylko tyle i aż tyle.

Nature and culture in hermeneutic culturalism

Summary

I reflect on a version of culturalist understanding of culture — which I call hermeneutic culturalism — and compare it with the reductionist approaches and Latour's *natur-cultur* ontology. According to hermeneutic culturalism, (1) referring to oneself is a distinguishing trait of human beings, the basis of their culturality; (2) (modern) humans understand and treat themselves at once as cultural and natural beings; (3) social practice is correlated with what is treated (and particularly understood) in them and in their environment) as cultural, and with what is treated as natural. Hermeneutic culturalism is an epistemological anthropocentrism, but it is not universalist as it does not abstract from the fact that each concept is particular; it is not dogmatic either, as it constitutes a historic awareness and assumes a hermeneutic circle; and, finally, it is not objectivist, as it does not replace science, but rather leads to a symmetrical understanding of the study practice of natural sciences and objectivising humanities as idealising abstracting from — respectively — what is (understood as) cultural or what is (understood as) natural.