

Maria Gołębiewska

Wstęp, czyli o kulturowych warunkach nadawania sensu

Książka z tekstami dość zróżnicowanymi tematycznie wymaga pewnego przewodnika – właśnie takim przewodnikiem powinien być wstęp, wskazujący pewną treściową spójność zamieszczanych tekstów. Dlatego proponuję we wstępie omówienie treści, które odnajdujemy w zamieszczanych artykułach, ale również – które Autorzy tych artykułów znajdują w pracach Profesor Rosner. Byłaby to przede wszystkim problematyka semiotyczna i semantyczna – pytanie o status znaku i znaczenia, pojawiające się w różnych koncepcjach współczesnej humanistyki i nauk społecznych. Główne pytanie tekstów tu zgromadzonych dotyczy zatem problematyki nadawania znaczenia jako pewnej aktywności kulturotwórczej. Zarazem jednak wymaga to odpowiedzi na pytanie o relację między tym, co uznawane za „naturalne”, i tym, co uznaje się za „kulturowe”.

Można powiedzieć, że problematyka nadawania znaczenia i jednocześnie próby wskazania wyznaczników kultury (w rozmaitych relacjach z naturą) było głównym celem badań XX-wiecznej humanistyki. Problematyką tą zajmowała się również w swoich pracach – w tekstach i książkach Profesor Katarzyna Rosner. Jej badania dotyczyły przede wszystkim współczesnej hermeneutyki, strukturalizmu i fenomenologii egzystencjalnej. Celem wstępu jest wskazanie kulturowych uwikłań wiedzy, opisywanych w koncepcjach kulturalistycznych – w koncepcjach, pojawiających się na obszarze nauk humanistycznych

i społecznych. Proponuję – jako przewodnik po zamieszczonych tutaj tekstach – omówienie pokrótce trzech koncepcji, do których odwołuje się i Profesor Rosner, i Autorzy: hermeneutyki, fenomenologii oraz strukturalizmu w jego późnym wydaniu. Dodatkowo zadaję pytanie o pewne „kulturowe uprawomocnienie”, które pojawiło się w koncepcjach kulturalistycznych jako odpowiedź na dotychczasowe argumenty naturalistyczne (między innymi u Charlesa Taylora) – na uprawomocnienie, którego przez wieki dokonywano z pomocą odwoływania się do „prawa naturalnego”, którego treść – trzeba podkreślić – ulegała zmianom aż po uprawomocnienie kulturowe.

Status wiedzy o kulturze

Wspomniane kulturalistyczne koncepcje można rozpatrywać, uwzględniając ciągłość pewnych założeń, w szczególności dotyczących uprzywilejowanego charakteru wiedzy o kulturze¹. Wiedza o kulturze pojawia się bowiem na obszarze samej kultury, stanowiąc pewien szczególnie przypadek wiedzy w kulturze – wiedzy badającej kulturowe uwikłania wiedzy w ogóle. Drugi punkt wspólny tych koncepcji, a także ważne zagadnienie w naukach humanistycznych, to kwestia historycznego charakteru wiedzy. Historyczny charakter wiedzy był rozpatrywany w omawianych koncepcjach zgodnie z założeniem o czasowym, dziejowym charakterze bytu czy egzystencji człowieka, a więc i jego wiedzy. Wraz z tym założeniem pojawić się musi również zagadnienie historii jako nauki o dziejach, która odwołuje się do założeń kulturalistycznych, a czyni to za historiozoficznymi tezami Georga W. F. Hegla – za tezami tak ważnymi dla wskazania specyfiki nauk humanistycznych przez Wilhelma Diltheya.

Dilthey i wiedza w kulturze

Wskazanie specyfiki nauk humanistycznych – nauk o człowieku i jego wytworach zawdzięczamy, z jednej strony, tezom Heglowskim rozwijanym przez Wilhelma Diltheya, zaś z drugiej strony – tezom Im-

¹ Tekst ten zawiera tezy i argumentację publikowanych już dwóch tekstów autorki: *Wiedza w kulturze a wiedza o kulturze*, [w:] *Wiedza a kultura*, red. Alina Motycka, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2007, s. 143–160, oraz *Filozofia kultury a kulturowe uprawomocnienie*, [w:] *Co to jest filozofia kultury?*, red. Zofia Rosińska, Joanna Michalik, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2006, s. 60–72.

manuela Kanta rozwijanym przez neokantystów. Jak wiadomo, Wilhelm Windelband, przedstawiciel badeńskiej szkoły neokantyzmu, dokonał rozróżnienia nauk przyrodniczych – nomotetycznych oraz nauk humanistycznych – idiograficznych. Uważał on, że nauki humanistyczne, w przeciwieństwie do przyrodniczych, nie są zdolne do formułowania praw ogólnych i niezmiennych, zajmując się jedynie opisem pojedynczych, szczegółowych faktów, jak na przykład czynią to historycy. Wilhelm Dilthey wskazał również odmiennosc nauk humanistycznych jako nauk o duchu (*Geisteswissenschaften*). Podkreślał ich własne zasady badawcze w dochodzeniu do ogólnych prawidłowości, typowych właśnie dla nauk humanistycznych jako wiedzy o człowieku i o jego wytworach, wypełniających specyficznie ludzki „świat życia”, czyli świat kultury. Wytwory te Dilthey określał jako „przedmioty kultury”. Pisał, że z zakładanej „wspólnej istoty omawianych nauk wynikają dopiero wszystkie te właściwości, które – jako konstytuujące ich istotę – określano w rozważaniach o naukach o duchu, czyli naukach o kulturze [...]. A więc szczególnie stosunek tego, co jednorazowe, pojedyncze, indywidualne, do tego, co ogólne, jednakowe”, określały nauki o kulturze, a „wszystkie naczelną pojęcia, którymi operuje ta grupa nauk, różnią się od odpowiednich pojęć nauk przyrodniczych”². Podkreślał, że „przyroda jest podłożem nauk o duchu” i jest „sceną dziejów”³, ale każda „operacja nauk o duchu, która zostaje dokonana na takich faktach zewnętrznych, ma do czynienia jedynie z sensem i znaczeniem, jakie fakty te uzyskują w wyniku działania ducha. Operacja taka służy rozumieniu, które w tych faktach pojmuje te znaczenia, ten sens”⁴ i to one, wraz z ich nośnikami – przedmiotami kultury, stanowiłyby właściwy przedmiot badania nauk humanistycznych – jest nim kultura jako obszar sensów, znaczeń i wartości. Zarazem Dilthey starał się „uwidocznic przeciwieństwo budowy nauk o duchu i nauk przyrodniczych”⁵. Dilthey zakładał pewne dopełnianie świata przyrody i świata kultury specyficznie ludzkiego – antropocentryczny charakter świata danego człowiekowi w jego poznaniu (podobnie jak neokantyzm i fenomenologia). Człowiek nadaje sensy i znaczenia światu przyrodniczemu w procesach kulturotwór-

² Wilhelm Dilthey, *Określenie «nauk o duchu»*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] Zbigniew Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1987, s. 190.

³ Wilhelm Dilthey, *Właściwości nauk humanistycznych*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] Zbigniew Kuderowicz, *Dilthey*, dz. cyt., s. 193.

⁴ Tamże, s. 192–193.

⁵ Tamże, s. 192.

czych. Zarazem wikłał swoje rozważania w dyskusję nad zagadnieniami psychologii, których to rola w jego filozofii stała się potem przedmiotem wielu polemik i kontrowersji (pomijanych tutaj).

Dilthey rozpatrywał nauki humanistyczne konsekwentnie jako wiedzę dotyczącą sfery ducha, a zarazem tworzonej przez człowieka sfery kultury – realizacji idei, tego, co duchowe. Dlatego w rozważaniach na temat wzajemnych uwikłań wiedzy i kultury trzeba odwołać się do jego założeń, między innymi o kulturze jako specyficznym dla człowieka „świecie życia”, podlegającym jednostkowemu i wspólnotowemu przeżywaniu. Jego koncepcja oddziaływała, na przykład, na fenomenologiczne ujęcie kultury jako intersubiektywnego, wspólnego obszaru znaczeń i wartości – *Lebensweltu*. Termin ten był rozumiany jako „świat życia” albo „świat dla życia”⁶ – świat, który stanowi obszar ludzkiego działania, poznania, przeżywania, a zarazem przedmiot poznania, przeżycia. To drugie znaczenie byłoby więc bliskie polskiemu tłumaczeniu Husserlowskiego terminu *die Lebenswelt* jako „świat przeżywany”, które uwzględnia właśnie kategorię przeżycia, tak ważną w filozofii kultury Diltheya. Pisał on: „Żyję w tym świecie wyobrażeń, a gwarancją jego obiektywnego znaczenia jest dla mnie nieustanna wymiana moich przeżyć z przeżyciami i rozumieniem innych”⁷.

Dilthey nie pojmował życia w sensie biologicznym, ale charakteryzował z pomocą tego pojęcia między innymi życie wewnętrzne, psychiczne czy „duchowe”. Posługiwał się tym pojęciem „do charakterystyki kultury, społeczeństwa i procesu historycznego”, choć dotyczyło ono również relacji „człowieka do środowiska przyrodniczego”⁸. Wedle Diltheya nauki humanistyczne powinny odwoływać się do takich kategorii, jak bezpośrednie przeżycie (*Erlebnis*), ekspresja i rozumienie (*Verstehen*). Celem poznawczym nauk humanistycznych jako zarazem nauk o duchu jest rozumienie – podstawowa kategoria odróżniająca je od nauk ścisłych i wyjaśniania jako właściwego im celu poznawczego. Z kolei przeżycie i przeżywanie byłoby warunkiem rozumienia sensów i znaczeń nadawanych przez Innych, a zarazem ekspresji – nadawania tych znaczeń przez jednostkę. Historia, sztuka, religia, prawo byłyby ekspresją życia wewnętrznego, ducha ich twórców. Celem poznawczym

⁶ Por. Renaud Barbaras, *A Phenomenology of Life*, [w:] *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, ed. Taylor Carman, Mark B. N. Hansen, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 210.

⁷ Wilhelm Dilthey, *Właściwości nauk humanistycznych*, dz. cyt., s. 193.

⁸ Por. Zbigniew Kuderowicz, *Dilthey*, dz. cyt., s. 40.

nauk humanistycznych, trudno osiągalnym, byłoby pewne obiektywne samopoznanie nas samych dzięki naszym kulturowym wytworom. Temu celowi służyć ma między innymi badanie światopoglądów (*Weltanschauung*) – pewnych całościowych wizji świata (również wiedzy potocznej), danych wraz z kulturą.

Trzeba podkreślić, że nauki humanistyczne wedle Diltheya miały rozpatrywać historyczny kontekst wiedzy jako określoną konwencję, warunkowaną przez pewien porządek dziejowy, a zatem nie dowolną. Ów konwencjonalizm nie był więc ujmowany jako relatywizm wiedzy człowieka o świecie i o sobie samym, ale jako pewien etap gromadzenia tej wiedzy i kumulowania rozstrzygnięć badawczych, prowadzących do prawdy. W tym samym czasie na obszarze filozofii i metodologii nauk pojawił się kierunek empiriokrytycyzmu (Richard Avenarius, Ernst Mach), który z kolei osiągnięcia nauk ścisłych rozpatrywał w kontekście konwencji – pewnych teoretycznych, językowych, ale też empirycznych konstrukcji, jak warunki badań, które miały same wpływać na dany nam przedmiot badań („fakty” konstruowane) i ich wyniki. Te konwencjonalne, konstrukcyjne warunki wiedzy empiriokrytycyzm rozpatrywał jako determinowane nie tyle historycznie, ile antropologicznie – przez gatunkowe wyposażenie percepcyjne i mentalne (racjonalne) człowieka. Zarazem ów konwencjonalizm twórcy empiriokrytycyzmu łączyli z pewnym kulturowym stanem wiedzy – z nagromadzonymi „faktami” naukowymi, a przede wszystkim z kulturowymi, wytworzonymi przez człowieka narzędziami ujmowania i opisu tak samego przedmiotu badań, jak i wyników badawczych (instrumentarium badawcze, język poszczególnych dyscyplin naukowych).

W przypadku empiriokrytycyzmu konwencjonalizm nie był rozpatrywany jako to, co dowolne czy arbitralne, ale jako konwencje zdeterminowane antropologicznie i naturalistycznie – przez gatunkowe wyposażenie percepcyjne i mentalne człowieka. I dopiero następstwem tego wyposażenia byłby rozwój kultury jako specyficznego dla człowieka uniwersum. Jak łatwo zauważyć, kulturalistyczne założenia Diltheya również odwoływały się do specyficznego dla człowieka wyposażenia, ale tym punktem odniesienia była pewna antropologiczna, naturalna, „przyrodzona”, czyli istotowa cecha – duchowość pojęta jako szeroko rozumiane życie psychiczne wraz z umiejętnością rozpoznawania i realizowania w kulturowej twórczości idei – pewnych wartości i znaczeń. Natomiast w przypadku empiriokrytycyzmu ludzkie wytwory kultury były wynikiem wyposażenia człowieka, rozpatrywanego nie tylko jako „przyrodzone”, naturalne, czyli istotowe, ale przede wszystkim

jako wyposażenie zgodne z prymarnym porządkiem natury, przyrody. Dlatego stanowisko empiriokrytycyzmu jest rozpatrywane jako naturalistyczne, podczas gdy stanowisko filozofii życia Diltheya uznaje się za kulturalistyczne. Należy dodać, że na przełomie XIX i XX wieku toczyły się dyskusje nad wzajemnymi relacjami natury i kultury, szczególnie na obszarze socjologii i antropologii kultury. Trzeba tu przypomnieć stanowisko Floriana Znanieckiego, według którego nie tylko koncepcje i badania w obrębie nauk szczegółowych są zawsze wytworem określonej kultury, ale również natura w jej potocznym rozpoznaniu i pojmowaniu. W obrębie antropologii kultury funkcjonalizm określał zjawiska kultury ze względu na funkcje spełniane między innymi w życiu jednostkowym i w trwaniu zbiorowości. Natomiast strukturalizm (Claude Lévi-Strauss) ujmował kulturę między innymi jako kulturowe wzorce zaspokojenia potrzeb o charakterze naturalnym, ale wzorce te wpływałyby również na przemiany samych potrzeb, potocznie uznawanych za naturalne.

Merleau-Ponty i wiedza intersubiektywna w kulturze

Łatwo zauważyć, że Maurice Merleau-Ponty przejął pewne założenia, dotyczące kultury jako sfery intersubiektywnej, *Lebensweltu*, od Edmunda Husserla, dodatkowo jeszcze rozwijając motyw wiedzy historycznej jako specyficznej dziedziny wiedzy w kulturze i zarazem wiedzy o kulturze. W obrębie nauk humanistycznych podkreślał wyjątkowy charakter nie tylko historii, ale również socjologii oraz antropologii kulturowej, opartej na założeniach antropologii filozoficznej.

Można powiedzieć, że Merleau-Ponty rozpatruje w swoich pracach wiedzę jako *episteme* i jako *doxa*. W tym pierwszym przypadku Merleau-Ponty odwołuje się przede wszystkim do fenomenologii i do psychologii postaci, a polemizuje z założeniami przeciwstawiającymi podmiot i przedmiot poznania (Kartezjańskie *Cogito*, również założenia w badaniach psychologicznych) na rzecz redefinicji podmiotu i naukowej wiedzy o człowieku. Łączy to z odwołaniami do myślenia potocznego i codziennego doświadczenia – do wiedzy pojętej jako *doxa*. Rozpatruje on zagadnienie cielesności w kategoriach przeżyć i doświadczeń potocznych, a kategorię podmiotu – subiektywności ujmuje w jej związkach z intersubiektywnością. Zakłada bowiem, że wiedza jednostkowa uwikłana jest w sposób konieczny w związku ze społecznym światem kultury, w dialektyczny – dialogowy stosunek ciała-podmiotu i świata-

-środowiska. Ów świat – środowisko specyficzne dla człowieka pojęte jest zgodnie z tradycją kulturalizmu, między innymi za Diltheyem, jako specyficznie ludzki świat kultury – sensów, znaczeń i wartości rozpoznawanych oraz nadawanych w procesach symbolizacji napotykanemu otoczeniu.

Jednocześnie Merleau-Ponty rozpatruje zagadnienie indywidualnego zasobu wiedzy (wiedza jednostkowa) oraz kwestię intersubiektywnych procesów gromadzenia wiedzy w kulturze. Trzeba podkreślić, że Merleau-Ponty łączy zagadnienie wiedzy jednostkowej z rozpoznawaniem sensów i znaczeń kultury, ale też – podobnie jak Dilthey – z ekspresyjnymi, twórczymi procesami nadawania sensu jednostkowym doświadczeniom i przeżyciom. W ten sposób wiąże on zagadnienie wiedzy jednostkowej – indywidualnego zasobu wiedzy i jego powiększania dzięki doświadczeniom – z postępowaniem wiedzy w sferze intersubiektywnej, w kulturze.

Indywidualne zasoby wiedzy opierają się na doświadczeniu jednostkowym, które jest ujmowane przez Merleau-Ponty'ego również w kategoriach doświadczenia wewnętrznego, znanych z fenomenalizmu. To te doświadczenia o różnorodnym charakterze (w tym przeżycia związane z nadawaniem sensu) stanowią podstawę rozumienia własnej egzystencji i samorozumienia. Takie ujęcie powoduje, że nie można rozdzielić kulturowej czy społecznej sfery znaczenia i jednostkowych procesów poznawczych, tego, co obiektywne, i tego, co subiektywne pojmowane jako autonomiczne wobec obiektywności społecznie i kulturowo legitymizowanej. Według Merleau-Ponty'ego subiektywne doświadczenie jednostkowe i wiedza stąd pochodząca, zwana „wiedzą bezpośrednią” (termin Bertranda Russella), pozostaje wciąż w związku z obiektywną sferą „wiedzy opisowej” i w przypadku rozpoznawania świata-środowiska, i samopoznania. Założenie takie jednak odwołuje się nie do wiedzy pojętej jako *episteme*, ale jako *doxa* – przekonania i mniemania powszechnie uznawane, które dane są jednostce w jej świecie-środowisku sensów podzielanych z Innymi, na przykład dzięki językowi potocznemu.

W celu określenia, jak Merleau-Ponty charakteryzuje wiedzę w ogóle, warunki jej uzyskania, nabycia bądź przekazywania, należy odnieść się do pojęcia doświadczenia jednostkowego, a zatem – w kontekście fenomenologii egzystencjalnej Merleau-Ponty'ego – do pojęcia egzystencji, które łączy się ze specyficznie ujmowanym doświadczeniem. Pojęcia jednostkowego doświadczenia i egzystencji wprowadzają do rozważań tego myśliciela indywidualny zasób wiedzy (definiowany

na potrzeby tego tekstu jako wiedza jednostkowa) uznany za ważne za pośredniczenie. Indywidualny zasób wiedzy jest związany bezpośrednio z indywidualnym egzystowaniem, byciem w świecie (pojętym jako świat-środowisko społeczne, kulturowe i językowe) – z egzystowaniem, trzeba dodać, podmiotu „wcielonego”, którego i ciało, i świadomość stanowią istotowe wyróżniki, jak również warunki samowiedzy. Z kolei ów indywidualny zasób wiedzy jest tu rozpatrywany w specyficzny sposób jako warunek wiedzy w ogóle, i *episteme*, wiedzy naukowej, i *doxa*, wiedzy potocznej, przekonań podzielanych przez wszystkich na danym obszarze kulturowym.

Merleau-Ponty zakłada, że na wspólnym obszarze świata-środowiska sensów podzielanych z Innymi, trzeba rozpatrywać jednostkową subiektywność jako zajmującą pozycję równą pozostałym podmiotom, zarazem przypisując Innym równy status podmiotu konstytuującego. Merleau-Ponty zatem odwołuje się do jednostkowości ciała-podmiotu konstytuującego oraz do zawsze jednostkowego i zindywidualizowanego charakteru użycia języka. Obszar znaczeń jest dany każdemu z nas w swej aktualności – jako aktualna mowa, ale też inne przekazy, na przykład znaki ciała, których jednostkowe i indywidualne realizacje potwierdzają wspólnotową sferę znaczeń w danym, aktualnym momencie. *De facto* owa sfera wspólnych znaczeń dana jest nam do poznania, rozumienia i badania jedynie dzięki jednostkowym, indywidualnym aktom mowy i to one stanowią przedmiot poznania (co strukturalizm ujmuje jako warianty inwariantnych struktur językowych, decydujących o znaczeniu). W przypadku badania sfery intersubiektywności pojętej jako obszar wspólnych znaczeń, jako świat kultury, jako specyficzne środowisko człowieka, należy wychodzić również od rozpoznania i badania jednostkowej świadomości, subiektywności wraz z aktami mowy i ciała. Wytwory tych aktów, z podkreśleniem szczególnej roli dzieł sztuki, są potwierdzeniem indywidualnego rozumienia i przeżywania sensów wspólnych, a zarazem same są sensotwórcze w sferze intersubiektywności pojętej jako obszar kultury. Jednostkowość i indywidualność Merleau-Ponty ujmuje również w kontekście przekształceń dokonujących się w naukach społecznych. Uznaje, że kategoria jednostki została bardzo odmieniona przez wprowadzenie do tych badań pojęcia struktury. Kiedy uchwytujemy fenomeny w terminach struktury, całości czy „bytu molekularnego”, nie zaś dzięki odniesieniom do „rzeczy”, indywidualność przestaje być „rzeczywistością obcą ogólności” – ogólność powinna być raczej ujmowana w relacji dialektycznego dopełniania przez jednostkowość bądź też jako jej pod-

stawa⁹. Merleau-Ponty odwołuje się także do Leibniza, według którego jednostka nie jest „rzeczą”, ale ekspresją wielości w jedności, *pars totalis*, a zatem ogólność jest czymś wewnętrznym w indywiduum¹⁰.

Relacja indywidualnych zasobów wiedzy i *doxa*, myślenia potocznego, wiąże się z opisywaną wielokrotnie przez Merleau-Ponty’ego relacją subiektywności i intersubiektywności. Intersubiektywność jest definiowana przez niego w zróżnicowany sposób. W *Fenomenologii percepcji* intersubiektywność została określona jako „struktura życia intencjonalnego” odniesiona do *Cogito*, która pozwala Ja odkryć siebie samego „w sytuacji”. Jest to również „konkretny nośnik” anonimowości dwojaczego rodzaju – absolutnej jednostkowości i absolutnej ogólności¹¹. Dzięki owej absolutnej ogólności jesteśmy wraz z Innymi wspólnie „w sytuacji”. Z kolei dzięki absolutnej jednostkowości jesteśmy uwikłani wraz z Innymi w „spór świadomości” (*lutte des consciences*). W późniejszych pracach Merleau-Ponty wiąże intersubiektywność z koncepcją percepcji Innego oraz dialogu. Intersubiektywność jest określana jako „niewidzialna artykulacja doświadczenia”, która czyni przede wszystkim możliwym doświadczenie „innych w nas i nas w innych”¹². To ona stanowi możliwość wymienności perspektyw Ja i Innego, ale zarazem nie jest to sfera sensów banalnych czy anonimowych, choć uznawane one są za „oczywiste”¹³. Intersubiektywność tak pojęta jest ujmowana przez Merleau-Ponty’ego jako świat-środowisko człowieka, w którym żyje on w związkach z innymi ludźmi (*inter-monde*). Tak określany świat jako świat kultury – znaczeń i sensów powszechnie podzielanych bliski jest Husserlowskiemu światu naturalnego nastawienia, ale przede wszystkim jego późniejszej koncepcji *Lebensweltu* jako świata przeżywanego czy raczej – wedle francuskiego filozofa – współprzeżywanego znaczeń. Takie pojmowanie intersubiektywności bliskie jest także pojęciu *doxa* jako wiedzy opartej na powszechnych mniemaniach. Intersubiektywność to zatem układ znaczeń, które stanowią zapośredniczenie historii, symboliki i prawdy, czyli tradycji, tego, co kulturowe, oraz tego, co podane nauce.

Intersubiektywność jest bowiem ujęta za późnymi pracami Husserla w kontekście dynamicznym, historycznym jako pewien pro-

⁹ Por. Pascal Dupond, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 2001, s. 30.

¹⁰ Por. tamże, s. 32.

¹¹ Por. tamże, s. 34.

¹² Tamże.

¹³ Por. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris: Nagel, 1955, s. 120.

ces sensotwórczy. Daje on jednostce i zbiorowości możliwość wykraczania poza zastane sensory tradycji czy wspólne sensory uznawane na mocy umowy. Merleau-Ponty pisze: „Moja żywa teraźniejszość – podobnie jak otwiera na przeszłość, której przecież już nie przeżywam, i na przyszłość, której jeszcze nie przeżywam, której może nigdy nie będę przeżywać – może również otwierać na czasowości, których nie przeżywam, i mieć horyzont społeczny, poszerzając mój świat na miarę zbiorowej historii, którą moja prywatna egzystencja podejmuje i bierze na siebie”¹⁴. Bowiem „umieszczam się pośród innych”, a „kiedy patrzę na innego, dostrzegam w nim jakość *ego*”¹⁵.

Własne pojmowanie intersubiektywności Merleau-Ponty funduje na, zapożyczonym z późnych prac Husserla, ujęciu intersubiektywności jako transcendentalnej subiektywności. Objaśnia je w swojej ostatniej książce *Signes*. Według Merleau-Ponty’ego teza ta zakłada, że to transcendentalność jest intersubiektywnością, a Inny jest nam dany prymarnie w swej cielesności, zewnętrzności¹⁶. Trzeba zatem zadać pytanie: czy takie ujęcie intersubiektywności jako transcendentalnej subiektywności nie usuwa rozróżnienia Ja transcendentalnego i Ja empirycznego? Pojawia się tu również pytanie: czym jest jednostkowość przy takim rozumieniu transcendentalności? Merleau-Ponty uznaje, że właśnie dzięki dostrzeganiu podmiotowości indywiduum – jego cielesności i faktyczności, aktualności istnienia, oraz przy założeniu, że cielesność jest niezbędnym elementem określenia subiektywności, teza ta pozwala potwierdzać jednostkowy charakter subiektywności. Jednocześnie trzeba podkreślić, że Merleau-Ponty odwołuje się do transcendentalności jako cechy historii wspólnej, a tak rozpatrywana subiektywność, jako uwikłana w obszar wspólnych sensów ujmowanych historycznie, daje to możliwość rozpatrywania intersubiektywności nie jako zewnętrznego stosunku odrębnych, autonomicznych podmiotów, ale jako relacji uwewnętrznionej, dotyczącej tego, co przeżywane i znaczące, sensu. Zatem intersubiektywność powinna być rozpatrywana w kategoriach nie tego, co empiryczne, ale tego, co transcendentalne, jest bowiem aspektem definicji samych podmiotów obok ich definiowania w kategoriach zawsze jednostkowej, indywidualnej cielesności.

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001, s. 454.

¹⁵ Por. tamże, s. 468–469.

¹⁶ Por. Maurice Merleau-Ponty, *Filozofii socjologia*, przeł. A. Zinserling, [w:] *Fenomenologia i socjologia*, red. Zdzisław Krasnodębski, Warszawa: PWN, 1989, s. 142.

Dodatkową argumentację za taką tezą znajdujemy w tym samym tomie *Signes*. Merleau-Ponty pisze tam o wzajemnej wymienności percepcji cielesnej Ja i Innego jako pewnym warunkiem dialogu pojętego jako wymiennosc znaczeń językowych¹⁷. Teza dotycząca intersubiektywności jako transcendentalnej świadomości wiąże się z własnym samorozumieniem Ja w danym języku¹⁸, ponieważ proces samorozumienia dokonuje się dzięki mowie i dialogowi z Innym. Intersubiektywność uznaje Merleau-Ponty za żywą, dynamiczną, procesualnie pojętą więź między poszczególnymi jednostkami, ujętymi w swej podmiotowości i dynamice przemian dokonujących się w czasie. Intersubiektywność nie jest jednak obszarem koniecznie wspólnych doświadczeń, którego nie powinno się nazywać „zbiorową świadomością”. Według Merleau-Ponty’ego intersubiektywność można określić jako relację, poddaną kształtowaniu się i przemianom w czasie, między Ja a Innymi, ale też jako relację ze światem wykraczającym poza relację Ja-Inni. Chociaż Ja i Inny konstytuują ten świat-środowisko społeczne i kulturowe, jednak wykracza on poza perspektywę tej relacji. Świat ów stanowi środowisko tej relacji międzyludzkiej, jest „sytuacją” odmienianą przez jej uczestników, ale transcenduje poza konkretną więź i jej przemiany. Wiąże się to między innymi z poszerzeniem zasobów wiedzy dzięki jednostkowym doświadczeniom. Z kolei dynamizm przemian świata, danego człowiekowi w poznaniu, jak i samej wiedzy wpływa na uprzywilejowanie historii jako wiedzy w kulturze i zarazem o kulturze. Historia zatem byłaby wiedzą o przemianach specyficznego dla człowieka środowiska – ujmowania kultury jako procesów symbolizacji, nadawania sensów i znaczeń otoczeniu oraz wartościowania. Merleau-Ponty pisze: „to my nadajemy sens historii, ale to ona go nam proponuje”¹⁹. Dlatego nadawanie nowego sensu historii przez jednostkę może zakończyć się porażką, a historia jako dziedzina wiedzy okazuje się szczególnie mocno związana z intersubiektywnością. Dodatkowo jeszcze nie każda ekspresja sensu jednostkowego jest dopuszczalna, a miejscem weryfikacji jest sfera czasowo, historycznie pojętej intersubiektywności. Bowiem „może się wówczas zdarzyć, że jednostka, zawładnąwszy historią”, czyli sensami wspólnymi, „poprowadzi ją, przynajmniej przez pewien czas, poza to, co wydawało się jej sensem”²⁰, co było sensem powszechnie przyje-

¹⁷ Por. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, s. 153.

¹⁸ Por. tamże, s. 157.

¹⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 470.

²⁰ Por. tamże.

tym i akceptowanym, również politycznie. „Uznajemy więc, że wokół naszych inicjatyw i tego ściśle indywidualnego projektu, którym jesteśmy, istnieje strefa egzystencji uogólnionej i projektów już dokonanych, znaczeń, które rozstrnuwają się między nami i rzeczami, i które określają nas jako człowieka”²¹ w świecie i pośród Innych. Ów prymat zastanych zasobów wiedzy – intersubiektywności wobec subiektywności, wobec jednostkowych zasobów wiedzy, byłby niejako równoważony przez zawsze indywidualne możliwości poszerzania wiedzy, czyli zarazem przemian w obrębie kultury. Obserwacji i opisowi tych przemian mają służyć nauki humanistyczne, a w szczególności socjologia i antropologia kultury, których rolę i zadania badawcze podkreśla Merleau-Ponty. Byłyby one bowiem, obok historii, wiedzą nie tylko w kulturze, ale i o kulturze, skupioną na problematyce nie tyle przemian ludzkiego świata – kultury, ile wzajemnych relacji subiektywności i intersubiektywności w obrębie kultury.

Liotard i kulturowe reguły wiedzy

Ustalenia Jean-François Lyotarda, w szczególności na temat nowożytnego obiegu wiedzy i jej stanu ponowoczesnego, to zarazem pewne podsumowanie rozstrzygnięć na temat relacji kultury i wiedzy. Jego badawcze propozycje dotyczące wiedzy o kulturze (w ramach nauk społecznych i humanistycznych) oraz roli wiedzy w kulturze stanowią pewne podsumowanie i dopełnienie tez wcześniejszych, głoszonych na ten temat i przez Wilhelma Diltheya, i przez Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Jest to również pewne podsumowanie ustaleń socjologii wiedzy na temat społecznego, a przede wszystkim kulturowego obiegu wiedzy, jak też stanowisk fenomenologii i strukturalizmu. Co więcej, jest to szczegółowe wskazanie wzajemnych uwikłań kultury i wiedzy.

Liotard odwołuje się do założeń kulturalistycznych. Można powiedzieć, że za Diltheyem przyjmuje on założenie o historycznym uwikłaniu świata człowieka – kultury, a więc i wiedzy. Zarazem Lyotardowi dobrze znana była badawcza tradycja strukturalizmu, dlatego obok porządku historycznego (zdarzeń) w swoim opisie kultury – świata człowieka rozpatruje on porządek strukturalny. Strukturalne uwikłanie poszczególnego zdarzenia kulturowego nakazywałoby (za strukturalistami) rozpatrywać naukowe opisy jako pewne typy tekstów i narracji,

²¹ Tamże, s. 471.

ujmujących to, co czasowe – historyczne, diachroniczne zgodnie z regułami struktury – synchronii, paradygmatu. Lyotard za Lévi-Straussem wyróżnia dwa „modele” wiedzy – naukowy i mityczny, ale zarazem wskazuje, obok mitów społeczności i kultur tradycyjnych, nowożytny mit nauki, do czego trzeba będzie jeszcze powrócić.

W określeniu kultury i stanu wiedzy na obszarze kultury punktem odniesienia Lyotarda są dotychczasowe koncepcje intersubiektywności jako kulturowego obszaru obiektywizacji subiektywnych sensów i znaczeń. Według Lyotarda kultura jest zbiorem znaków i znaczeń (za strukturalizmem), ale zarazem obszarem konstytucji sensu i znaczenia (za fenomenologią). Podobnie jak Merleau-Ponty, Lyotard ujmuje wiedzę (element kultury) jako uwikłaną historycznie, zdarzeniowo. Dodatkowo charakteryzuje strukturalne uwikłania wiedzy, bowiem szczególnie interesuje go przypisanie czy podporządkowanie wiedzy (społecznej, potocznej, naukowej) pewnym regułom, prawidłom, prawom. Kulturę i wiedzę jako jej element rozpatruje on, za strukturalistami, jako obszar zdarzeń historii oraz obszar struktur – praw. Wedle Lyotarda kultura jest zbiorem praw – reguł, które podlegają przemianom, ale też one same wpływają na przemiany, na kształtowanie się zdarzeń. Lyotard pokazuje ten wpływ na przykładzie XIX-wiecznej historiozofii – wiedzy o regułach koniecznych przemian historycznych oraz koncepcji „powszechnej historii ludzkości”, która byłaby pewnym zwieńczeniem kulturalistycznego stanowiska i dotychczasowego prymatu historii w obrębie nauk humanistycznych²².

Lyotard odnosi się krytycznie do dotychczasowego (lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XX wieku) stanu wiedzy i metodologicznych ustaleń filozofii nauki oraz socjologii wiedzy. W swojej znanej książce *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir* (1979)²³, poświęconej nowoczesnej i ponowoczesnej kondycji wiedzy, przyjmuje konsekwentnie założenia kulturalistyczne, dotyczące kulturowego uwarunkowania wszelkiej wiedzy. Według niego jednak kulturalistyczne założenia i przesłanki stanowią podstawę nie tylko konwencji poznania i jego wyników – wiedzy, ale również relatywizmu kulturo-

²² Por. Jean-François Lyotard, *List o historii powszechnej*, [w:] Jean-François Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998, s. 42.

²³ Patrz: Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997, *passim*.

wego i historycznego, czyli pewnej arbitralności wiedzy. Lyotard dostrzega wyczerpanie się projektu nowoczesnego, opartego na wiedzy historycznej, na koncepcji „historii powszechnej”, a służącej prospektywnemu, nastawionemu na przyszłość rozwojowi wiedzy. Porządek mitu – retrospektywny, oparty na powtarzalności wzorców z przeszłości, którym nadaje się status porządku poza czasem, Lyotard zestawia z nowożytną wizją historii jako porządku rozwojowego pewnych idei, porządku prospektywnie prowadzącego nas ku zawsze lepszej przyszłości. Ów nowożytny, prospektywny porządek oparty jest na autorytecie wiedzy naukowej, na jej rozwoju wraz z postępowaniem technologicznym i cywilizacyjnym.

Jak wiadomo, te dwa porządki wiedzy Lyotard nazywa Wielkimi Narracjami – starożytny i średniowieczny porządek Mitu oraz nowożytny, w szczególności oświeceniowy porządek Nauki. Ów nowożytny, naukowy sposób porządkowania wiedzy stanowi, zdaniem Lyotarda, również przedmiot pewnej wiary – wiary ukierunkowanej nie retrospektywnie, ale prospektywnie. Porządek nauki opiera się już nie na powtarzalności typowej dla mitu, powtarzalności zdarzeń z przeszłości, ujętych w strukturalnym porządku mitu (jak opisywali mit strukturaliści, między innymi Claude Lévi-Strauss i Roland Barthes). Nowożytny porządek nauki opiera się na dynamicznych, a nawet rewolucyjnych przemianach zdarzeń w obrębie dziejów, których prawa, konieczności należy ująć w specyficznej nauce – w historii powszechnej wobec niewystarczalności dotychczas tworzonych i znanych mitów. Historia powszechna zarazem wyznaczałaby jako cel dziejów przyszłość zawsze lepszą od przeszłości i teraźniejszości oraz środki osiągnięcia tych celów. W historiozofii XIX wieku zatem historia pojawia się znów jako „nauczycielka życia”, ale nie przez odwołanie się do wzorców przeszłości, lecz przez umiejętność wskazania reguł przewyciężenia przeszłości, zanegowania jej w imię przyszłości.

Lyotard dostrzega paradoksy tak pojętej historii powszechnej i wskazuje porażkę projektów historiozoficznych – całościowej „powszechnej historii ludzkości”, która miała być sumą dotychczasowej wiedzy w dziedzinie nauk humanistycznych. Wiedza ta obejmowała, zgodnie ze wskazaniem między innymi Diltheya, wiedzę antropologiczną, czyli naszą samowiedzę jako element, a nawet cel wiedzy o kulturze, o specyficznym ludzkim uniwersum przez nas tworzonym. Lyotard dostrzega w przemianach i stanie wiedzy Zachodu, począwszy od lat sześćdziesiątych XX wieku (znane tezy Kuhna i Feyerabend), nieuniknioną relatywizację wiedzy naukowej, ale też wiedzy o nas

samych – wizji i projektów tożsamości jednostkowych i zbiorowych. Relatywizacja ta prowadzi do wytworzenia się wielu, specyficznych dla poszczególnych nauk i jej dziedzin, narracji lokalnych, które nazywa on „małymi opowieściami” (*les petits récits*). Lyotard dostrzega też, w obrębie wszystkich nauk, tendencję do narratywizacji czy nawet fabularyzacji języka nauki i przekazów wiedzy, często celowo indywidualizowanych i różnicowanych. Można powiedzieć, że podstawowe pytanie Lyotarda na temat współczesnego stanu wiedzy to nie pytanie o historię i historyczne uwikłanie wiedzy, czyli o reguły przemian, ale ponowne pytanie o prawa, o reguły konstruowania wiedzy. Mówiąc inaczej, jest to pytanie dotyczące nie porządku zdarzeń, ale porządku struktury. Lyotard odpowiada na to pytanie, proponując zastąpienie Wielkich Narracji „małymi opowieściami” nie tylko w obrębie wiedzy potocznej, ale też naukowej. Rozwiązanie to Lyotard dopełnia koncepcją indywidualnej biografii oraz mitu jako wzorca biografii-opowieści zbiorowej.

Lyotard zadaje zatem pytanie o reguły czy prawa nauki ścisłych, ale przede wszystkim o reguły samej historii jako szczególnej, dotychczas uprzywilejowanej dziedziny nauk humanistycznych. Historia stanowiła, za sprawą historiozofii XIX wieku, pewne podsumowanie wiedzy dotyczącej człowieka, jak i ustanawiała kontekst wiedzy innych nauk humanistycznych, w tym wiedzy o kulturze, o intersubiektywnym świecie społecznym i kulturowym. Lyotard dostrzega niewystarczalność, a nawet porażkę historii jako wiedzy fundującej na swych założeniach (determinizm, a potem relatywizm historyczny) inne nauki humanistyczne. W to miejsce proponuje on odwołanie do kontekstu kultury, do pewnego determinizmu kulturowego jako wyznacznika reguł poznania, jako źródła prawomocności ustaleń w obrębie nie tylko nauk humanistycznych, ale też nauk ścisłych. Można powiedzieć, że Lyotard dostrzega wzajemne uwikłania wiedzy i kultury, pojawiające się jako wynik założeń konsekwentnie kulturalistycznych. A więc rozpatruje on wiedzę o kulturze jako element wiedzy w obrębie samej kultury czy nawet jako rodzaj metapoznania – rozpoznania kulturowych warunków wiedzy, a zarazem poznawczego porządku kultury. Powinno nas to prowadzić, podobnie jak w dotychczasowych naukach humanistycznych, do rozpoznania nas samych w naszych wytworach, do odpowiedzi na pytanie antropologiczne o nas samych. Ten cel, jakże bliski celom historii powszechnej w historiozofii Hegla, jak też tezom Diltheya, ustępuje jednak w koncepcji Lyotarda prymarnym pytaniom o narzędzia poznawcze jako pewne wytwory kultury. Bowiem dopie-

ro odpowiedź na te pytania może nas doprowadzić do rozstrzygnięcia kwestii antropologicznych²⁴.

Jak już wspomniano, Lyotard odwołuje się do kulturalistycznych założeń strukturalizmu i do założeń fenomenologii na temat konstytucji sensu przedmiotowego i znaczeń językowych. Dlatego szczególną rolę w obrębie kultury i w kulturowym obiegu wiedzy nadaje językowi i jego różnym porządkom zdań²⁵. To założenie o szczególnej roli języka mówionego, jak i pisanego sięga tradycji, dziedzictwa kultury zachodniej, ale Lyotard zestawia to założenie z tezą o niezbywalnej roli figury (franc. *la figure*, niem. *die Gestalt*), która warunkuje w ogóle całościową percepcję i poznanie. W tezie tej można dostrzec wpływ myśli Maurice'a Merleau-Ponty'ego.

Podstawowym bowiem pytaniem Lyotarda okazuje się pytanie o kulturowe warunki, ale co ważniejsze – o kulturowe uprawomocnienie wiedzy w ogóle. Czym byłoby zatem kulturowe uprawomocnienie? Byłyby to znaczenia, wartości, normy, które stanowiłyby obowiązujący w danej kulturze punkt odniesienia postępowania i działania, w tym również działań poznawczych. W historii filozofii zachodniej można wskazać takie, *de facto* kulturowe, instancje odwoławcze, uprawomocniające tezy ontologiczne, teoriopoznawcze i etyczne. Wśród wielości lokalnych „małych opowieści”, pośród kulturowego relatywizmu, Lyotard przyjmuje tezę o pewnym kulturowym determinizmie wiedzy, chcąc zmierzyć się z owym relatywizmem dostrzeganym w kulturze i w nauce zachodniej. Z owym relatywizmem nie możemy uporać się ze względu na brak dostatecznego wglądu w kulturowe warunki poznania w ogóle, a w szczególności w warunki samopoznania. Pytanie o kulturowe uprawomocnienie nie powinno jednak prowadzić nas do antropologicznego solipsyzmu, bo takie rozstrzygnięcie jest niedostateczne i ponownie okazuje się przejawem naszej poznawczej bezradności. Jako wyjście poza ów antropologiczny solipsyzm Merleau-Ponty wskazywał wiedzę historyczną, która odsyła nasze współczesne doświadczenia do przeszłości i z nimi konfrontuje. Natomiast Lyotard próbuje znaleźć inne wyjście z owego kulturowego solipsyzmu, jako że odpowiedź historyczna okazała się myląca. Historia odsyła nas bowiem do pewnego mitu – do mitu przeszłości, czyli znów do pewnej konstrukcji kulturowej. Wiąkla nas to ponownie w ów kulturowy, antropologiczny solipsyzm, choć

²⁴ Por. Jean-François Lyotard, *Nota o uprawomocnieniu*, [w:] Jean-François Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, dz. cyt., s. 61.

²⁵ Por. tamże, s. 63-64.

wydaje się unikać relatywizmu, skoro analogiczne struktury mityczne występują w różnych kulturach, jak rozstrzyga to strukturalizm. Pytanie Lyotarda o reguły, z porządku synchronicznego, nie zaś diachronicznego (historycznego), jest poniekąd kontynuacją rozstrzygnięć strukturalistów, ponieważ jest poszukiwaniem struktury pośród zdarzeń – wielorakich, zróżnicowanych, tak trudno uchwytnych w swym stawianiu się i przepływie.

Można powiedzieć, że Lyotard proponuje zatem połączyć zadanie badawcze epistemologii i filozofii nauki z zadaniami badań nad kulturą (antropologicznej, historycznej) – proponuje pytać o kulturowe warunki możliwości wiedzy oraz o kulturowe uprawomocnienie wiedzy. Można uznać, że zastępuje on pytanie o strukturę – pytaniem o prawa czy reguły (czyli o to, co synchroniczne) zdarzeń i procesów kulturowych (tego, co diachroniczne). Lyotard zadaje to pytanie, odwołując się do Immanuela Kanta i do kwestii prawa jako podstawowego problemu Nowoczesności, w tym Oświecenia. Trzeba podkreślić, że odwołanie to dotyczy prawa stanowionego, nie zaś kwestii prawa przyjmowanego jako naturalne. Jest to konsekwencją kulturalistycznych założeń Lyotarda. Pyta on więc o kulturowe uprawomocnienie samego prawa (karnego, cywilnego), o strategię legitymizacji kulturowej, które zarazem łączą się z możliwościami poznania w obrębie danej kultury. W pewnym stopniu owe strategię uprawomocnienia stanowią warunki możliwości poznania – ustanowienia prawomocnie w obrębie danej zbiorowości przedmiotu poznania, weryfikacji i akceptacji wyników badań, instytucji weryfikacji wiedzy, potwierdzania i utrzymywania stanu wiedzy bądź jej przemian. Lyotard jako kulturowe środki uprawomocnienia wiedzy wskazuje przede wszystkim systemy semiotyczne – znakowe struktury-systemy przedstawień i narzędzia ich tworzenia, przede wszystkim język mówiony i pisany oraz znakowe systemy komunikacji pozawerbalnej, jak znaki ikoniczne i kody wizualne. Zakłada on (podobnie jak Claude Lévi-Strauss), że struktury-systemy semiotyczne są przyjmowane i używane nieświadomie, a zatem nie mogą podlegać takiej weryfikacji, jak komunikaty – przekazy kulturowe tworzone przez nas już świadomie. Dlatego właśnie Lyotard wprowadza swoje rozumienie figury-gestaltu jako nieświadomianego elementu myślenia, przejęte nie tyle z psychologii postaci, ile z koncepcji Freuda i inspirowane użyciem tego pojęcia przez Merleau-Ponty'ego.

Jako kulturowe narzędzia uprawomocnienia Lyotard wskazuje jednak przede wszystkim pewne zdaniowe porządki języka – między innymi zdania preskryptywne i normatywne, także zdania trybu roz-

kazującego²⁶. Natomiast inne porządki zdań, jak zdania deskryptywne, pytajne, byłyby podporządkowane regułom ustanawianym w zdaniach typu preskryptywnego, które służą właśnie stanowieniu reguł i praw. Zarazem Lyotard wyróżnia w języku nazwy własne jako te elementy nazewnictwa w danej kulturze (na przykładzie wielu kultur), które ustanawiają w jej obrębie pewną hierarchię znaków i znaczeń. Byłyby to nazwy własne bohaterów, miejsc uświęconych, wydarzeń historycznych ważnych w danej zbiorowości i podkreślanych w jej przekazach kulturowych.

Zdaniem Lyotarda, podstawowym porządkiem zawiadującym językiem, a zarazem ustanawianiem reguł w danej kulturze i jej języku byłby ekonomiczny porządek wymiany, przede wszystkim wymiany znaków i znaczeń. Według Lyotarda reguły wymiany są nadrzędne i uprawomocniają inne reguły kulturowe, w tym reguły wiedzy. Zarazem Lyotard odwołuje się do ustaleń antropologii kulturowej na temat porządku wymiany (na przykład porządek daru i kontrdaru – Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, również Jacques Derrida), podkreślając dynamiczny, zmienny charakter kształtowania się reguł w obrębie kultury, również reguł uprawomocniających wiedzę. Szczególnym przypadkiem byłyby tu reguły uprawomocnienia samej wiedzy o kulturze. Reguły dotyczące wiedzy o kulturze wymagałyby bowiem szczególnego wglądu, jako że byłoby to zarazem rozpoznanie ukrytych, nieuświadomianych reguł naszej własnej kultury – semiotycznych instrumentów ich powoływania i akceptowania oraz strukturalnych *modi* ich funkcjonowania. Wiedza o kulturowym uprawomocnieniu wiedzy (w szczególności o kulturze) domagałaby się od nas – uczestników i twórców kultury – swoistej wiwisekcji, która prowadzi nas do wiedzy prawdopodobnej i prawdziwej w kontekście przyjmowanych założeń, a więc zawsze kulturowych i konwencjonalnych, nie zaś do mitycznej, upragnionej prawdy pierwszej, pełnej czy uniwersalnej. Według Lyotarda ostatni projekt takiej prawdy, możliwej w obrębie nauk humanistycznych, poniósł klęskę – projekt historii powszechnej.

Kulturowe uprawomocnienie

Kultura jest definiowana między innymi jako źródło znaczeń, sensów i wartości. Jest ona określana w różnych badawczych koncepcjach humanistyki jako taki obszar naszego życia, w którym dzięki two-

²⁶ Patrz: Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris: Minuit, 1983, *passim*.

rzonym przez człowieka przedmiotom uzyskuje on pewną samowiedzę, weryfikację czy potwierdzenie własnej tożsamości jednostkowej i zbiorowej. W takim pojmowaniu kultury można dostrzec między innymi wpływy filozofii Heglowskiej, a przede wszystkim Wilhelma Diltheya i tradycji hermeneutycznej. To w jego koncepcji kultura pojęta jako obszar życia, w którym najpełniej możemy realizować to, co specyficznie ludzkie, okazuje się zarazem miejscem uprawomocnienia ludzkich działań, wyborów, wiedzy.

Moje dalsze rozważania dotyczą ujmowania kultury (we współczesnej filozofii) jako obszaru życia człowieka, w którym dokonują się uprawomocnienia jednostkowych i zbiorowych działań oraz tożsamości. Odwołuję się tu do dwóch koncepcji filozoficznych, rozważających problem kulturowego uprawomocnienia i jego relacji względem prawa stanowionego i skodyfikowanego – do rozstrzygnięć Charlesa Taylora i Jean-François Lyotarda.

Czym byłoby zatem kulturowe uprawomocnienie? Byłyby to znaczenia, wartości, normy, które stanowiłyby obowiązujący w danej kulturze punkt odniesienia postępowania i działania, w tym również działań poznawczych. W historii filozofii zachodniej łatwo jest wskazać takie *de facto* kulturowe instancje odwoławcze, uprawomocniające tezy ontologiczne, teoriopoznawcze i etyczne. Byłby to na przykład:

- 1) naturalistyczny argument odwołujący się do praw natury,
- 2) antropologiczny i humanistyczny argument fundujący tezy epistemologiczne i etyczne na specyficie istoty i istnienia człowieka, który występuje jako przekształcony argument porządku gatunkowego,
- 3) argument porządku dziejów i historii,
- 4) kulturalistyczne argumenty powołujące się na porządek kultury (znaczeń, wartości) jako specyficzny wytwór człowieka, jako właściwe człowiekowi uniwersum.

Filozofia kultury jako refleksja nad kulturą byłaby w pewnym stopniu samozwrotna właśnie w pytaniu o kulturowe uprawomocnienie, bowiem jest to zarazem pytanie o uprawomocnienie filozoficznego namysłu i jego metod w danej kulturze.

Można powiedzieć, że uprawomocnienie kulturowe odwołuje się do przyjętych w danej kulturze wskazań, do nakazów i zakazów. Kulturowe sposoby uprawomocnienia byłyby fundowane na myśleniu mitycznym oraz potocznym, typowym dla danej kultury, a ich pewnym następstwem i dopełnieniem byłyby ustalenia prawne, będące również wytworem danej kultury. Można również powiedzieć, że kulturowe uprawomocnienie, nie zawsze wypowiedane wprost czy objaśniane,

stanowi ogólną podstawę do wydawanych opinii i ocen, tym bardziej że kulturowe wzorce i normy przyswajane są często nieświadomie i stanowią element jednostkowych tożsamości. Dlatego uprawomocnienie kulturowe, inaczej niż uprawomocnienie prawne, nie uwzględnia tego, co byłoby pominięte we wskazaniach czy wzorcach. Natomiast w interpretacjach wskazań prawnych dopuszcza się zachowania czy postawy, których nie dotyczą zapisy kodeksu albo też takie, które nie zostały wprost zakazane. Mówiąc inaczej, to, co nie zostało wskazane wprost w zapisach kodeksu podlega właśnie rozstrzygnięciom kulturowym – nakazom i zakazom obyczajowym czy moralnym z odwołaniem do kulturowych uprawomocnień.

Trzeba dodać, że we współczesnych zachodnich społeczeństwach, powołujących się na argument autonomii jednostkowej i indywidualizmu, owe kulturowe rozstrzygnięcia przyjmują postać właśnie indywidualnej interpretacji postępowania czy zachowania. Co więcej, skodyfikowane prawo stanowione również jest przedmiotem różnych interpretacji, które są dokonywane przez wskazane do tego jednostki z odwołaniem *de facto* do pewnych uprawomocnień kulturowych, przyjmowanych w danej zbiorowości. Powiedzieć można, że w tym przypadku ustalenia kulturowe o charakterze obyczajowym i moralnym stanowią pewną podstawę do negocjowania ustaleń prawnych.

Można zatem uznać, że w pewnym stopniu relacja uprawomocnienia kulturowego względem uprawomocnienia prawnego jest analogiczna do relacji między tym, co moralne (oparte na ustaleniach kulturowych, wzorcach, zwyczajach) a tym, co prawne (skodyfikowane w prawie stanowionym). W piśmiennictwie prawniczym wskazuje się następujące relacje prawa i wskazań moralnych, dotyczących postępowania, a związanych z kulturowymi wzorcami i obyczajem:

- 1) pokrywanie się prawa i moralności,
- 2) częściowe pokrywanie się prawa i moralności (różne zakresy oddziaływania tego, co prawne i tego, co moralne),
- 3) wykluczanie się prawa i moralności (pozytywizm prawniczy),
- 4) podrzędność prawa wobec moralności (prawo to minimum moralności),
- 5) nadrzędność prawa wobec moralności.

Łatwo zauważyć, że wskazane relacje prawa i moralności zależą w pewnej mierze od uprawomocnień kulturowych, przyznających różny zakres indywidualnym wyborom moralnym. Szczególnie dobrze jest to widoczne na przykładach tych relacji prawa i moralności, które są dopuszczane we współczesnych zachodnich społecznościach indy-

widualistycznych, czyli w relacji wykluczania się prawa i moralności oraz nadrzędności prawa wobec moralności. Relacje te bowiem skutkują ujmowaniem moralności jako kwestii prywatnych przekonań i rozstrzygnięć. Prawomocność takiej postawy jest możliwa właśnie dzięki uprawomocnieniu kulturowemu, które uwzględnia i dopuszcza pewne postawy nieujęte w kodeksach prawnych czy też odmienne od przypadków opisanych w kodeksach.

Jak wspomniano, Jean-François Lyotard w swojej filozofii zajmował się między innymi kwestią kulturowej legitymizacji działań i wiedzy człowieka (uprawomocnienia oraz uzasadnienia). Uważał kulturowe uprawomocnienie za wynik nowożytnych poszukiwań prawomocności działań jednostkowych i społecznych (zbiorowych). Dlatego łączył kulturowe uprawomocnienie również z nowożytnymi przemianami w traktowaniu prawa stanowionego, powoływanego na mocy społecznej i kulturowej umowy, z uznawaniem jego prymarnej roli w określaniu praw i zobowiązań jednostki. Lyotard jako specyficzne kulturowe uprawomocnienie rozpatrywał również uprawomocnienie historyczne, znajdujące swój wyraz w narracji historycznej o pewnej stałej formule. Pisał on, że „rytuał narracyjny”, łącząc każdorazowo opowieść historyczną z imionami trzech instancji: „narratora, słuchacza i bohatera opowieści, uprawomocnia tę historię, wpisując ją w świat imion” danej społeczności i jej kultury²⁷. Specyficznym rodzajem historycznego uprawomocnienia byłoby, wedle Lyotarda, odwołanie się do argumentu historii powszechnej, łączonego z przekonaniem o obiektywnym porządku dziejów i z wiarą w postęp, typową dla myślenia potocznego zachodniej Nowoczesności²⁸.

Charles Taylor kwestię nowożytnego uprawomocnienia również wiąże z prawomocnością indywidualnych wyborów oraz z zagadnieniem uprawnień jednostkowych. Wedle niego kultura uzyskuje moc uprawomocniania, bowiem jest miejscem artykulacji Dobra dzięki ludzkim działaniom i wypowiedziom (praktykom językowym), służąc zarazem poznaniu jednostkowej tożsamości (wskazywana rola języka i narracji)²⁹.

Można powiedzieć, że według Lyotarda i Taylora zadaniem filozofii kultury byłby namysł nad kulturą jako obszarem uprawomoc-

²⁷ Por. Jean-François Lyotard, *Nota o uprawomocnieniu*, dz. cyt., s. 62.

²⁸ Por. Jean-François Lyotard, *List o historii powszechnej*, dz. cyt., s. 50–53.

²⁹ Por. Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, oprac. Tadeusz Gadacz, przekład zbiorowy, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001, s. 94–95, s. 187–190.

nienia ludzkich działań i poznania. W tym kontekście pojawia się w obu wspomnianych koncepcjach:

- 1) podstawowa kwestia relacji między uprawomocnieniem a uprawnieniem oraz
- 2) związana z tym konieczność charakterystyki uprawomocnień kulturowych i
- 3) konieczność charakterystyki uprawnień przyznawanych z odwołaniem do tego, co kulturowe.

Charles Taylor problematykę uprawomocnienia wiąże z kwestiami etycznymi i moralnymi, z odniesieniem do wartości, jak też do norm trojakiemu rodzaju, wyróżnianych w piśmiennictwie: obyczajowych, moralnych i prawnych. Z kolei kwestia uprawnień jest łączona przez Taylora ściśle z zagadnieniem norm prawnych, czyli z zapisami w kodeksach praw „do”³⁰. Warto zwrócić uwagę, że uprawnienia nazywane tu „kulturowymi” bardzo często wynikają z ustaleń obyczaju i moralności, które nie są kodyfikowane. Pozostają one w sferze kulturowych praktyk, przekonań potocznych, także zwyczajów i tradycji badanych przez antropologów kultury, a znacznie rzadziej opisywanych przez filozofów. Takie rodzaje uprawnień niekodyfikowanych, zróżnicowane zależnie od kultury, Taylor rozpatruje z odniesieniem do prymarnego wedle niego kontekstu prawa kodyfikowanego, szczególną rolę przypisując prawom obywatelskim³¹.

Właśnie taki szeroki zakres uprawomocnień i uprawnień kulturowych zakłada Jean-François Lyotard, kiedy rozważa kwestie odmiennych kulturowo argumentacji i relatywizowanego kulturowo, uprawomocniającego autorytetu rozumu³². Jak wiadomo, Lyotard wskazywał – jako sposoby uprawomocniającej argumentacji – dwie Wielkie Narracje: narrację Mitu, charakterystyczną dla Starożytności i Średniowiecza oraz narrację Nauki, charakterystyczną dla Nowożytności, a w szczególności dla Nowoczesności, szczególnie po Oświeceniu, z podkreśleniem regulatywnej roli prawa, w tym praw człowieka. Można powiedzieć, że stanowisko Taylora wpisywałoby się właśnie w taki rodzaj uprawomocniającej argumentacji, charakteryzowany przez Lyotarda – w narrację Nauki z podkreśleniem szczególnej roli praw kodyfikowanych. Lyotard

³⁰ Por. tamże, s. 24-25.

³¹ Patrz: Charles Taylor, *Multiculturalism*, Princeton: Princeton University Press, 1994, *passim*.

³² Por. Jean-François Lyotard, *Depesza w sprawie pomieszenia racyj*, [w:] Jean-François Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, dz. cyt., s. 85–86.

zarazem dostrzegał, że współczesna (z końca XX wieku) krytyka Wielkich Narracji może pomniejszać kulturową rolę narracji Nauki, ale zarazem może prowadzić do odnowienia narracji Mitu i to pojmowanej różnorodnie:

- 1) jako mityzowana historia, gdzie spleta się konieczność i przypadek, gdzie dzieje się ponowoczesna gra powtórzenia i różnicy, tożsamości i odmienności,
- 2) jako mityzowana historia zbiorowości (omawiane przez niego w książce *Le Différend* przypadki współczesnych, XX-wiecznych ideologii, w szczególności nazizmu, gdzie odwołanie do Mitu łączyło się z odwołaniem do Nauki, do argumentów i racjonalnego, i empirycznego poznania),
- 3) jako mityzowana historia jednostkowa bohatera danej zbiorowości.

Zarazem Lyotard zwracał uwagę na redefinicję tak narracji historycznej, jak i mitycznej we współczesnej, zachodniej kulturze. Dlatego odwołując się do mitologicznych ustaleń etnologii, pytał: „czy to mit jest źródłowy czy też źródło mityczne?”³³, czy sama procedura poszukiwania uprawomocnienia nie powoduje dopatrywania się w uzyskanej odpowiedzi, w argumentacji uprawomocniającej tego, co mityczne?

Uprawomocnienie a uprawnienie

Według Jean-François Lyotarda, jak wiadomo, miejsce Wielkich Narracji zajmują małe opowieści ze względu na wprowadzenie do argumentacji kategorii różnicy jako tego, co stanowi warunek odrębności jednostkowej i zarazem tożsamości indywidualnej. Małe opowieści, wedle Lyotarda, wyjaśniają i pozwalają również rozumieć zróżnicowane kulturowo praktyki, jak też wewnętrzne zróżnicowanie kultury. Lyotard pytał: jak w warunkach współczesnej kultury, opartej na różnicy i odwołującej się często do argumentu siły i przemocy, „wielkie narracje uprawomocniające miałyby pozostać wiarygodne? Nie znaczy to, że żadna narracja nie jest już wiarygodna. Przez metanarrację lub wielką narrację rozumiem właśnie narracje wyposażone w funkcję uprawomocniającą. Ich schyłek nie przeszkadza miliardom drobnych i mniej drobnych historyjek tkąć nadal osnowy życia codziennego” z odwołaniem do argumentów zróżnicowanych we współczesnej, zachodniej kulturze³⁴.

³³ Jean-François Lyotard, *Nota o uprawomocnieniu*, dz. cyt., s. 61.

³⁴ Jean-François Lyotard, *Dopisek w sprawie narracji*, [w:] Jean-François Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, dz. cyt., s. 32.

Warto zapytać: czy w przypadku takiego uprawomocnienia działań *de facto* argumentem uprawomocniającym nie jest sam fakt kulturowy („zdarzenie kulturowe” wedle Claude’a Lévi-Straussa), praktyka rozpatrywana jako przejaw kultury – świata specyficznie ludzkiego? Trzeba zaznaczyć, że przyjmowanie tego, co kulturowe jako argumentu uprawomocniającego jest założeniem *implicite* wpisany, a często przemilczany, w kulturalistyczne koncepcje badawcze, na przykład w strukturalizm czy w symboliczny interakcjonizm, ale też w funkcjonalizm (na przykład przypisywanie pewnych funkcji konfliktom społecznym czy aktom agresji). Taki argument bywa przyjmowany również w koncepcjach o założeniach naturalistycznych, rozpatrujących naturę jako punkt wyjścia kulturowych wytworów, na przykład w filozofii życia – w jej niewitalistycznych nurtach (Wilhelm Dilthey, Jean-Marie Guyau).

Liotard podejmuje próbę odpowiedzi na powyższe pytanie. W swojej konsekwentnie kulturalistycznej koncepcji człowieka i jego uniwersum połączył zagadnienia uprawomocnienia z kwestiami epistemologicznymi, z możliwością rozpoznania kulturowych różnic, które następnie same stanowią punkt wyjścia do wskazania uprawnień. Różnica i jej rozpoznanie mają służyć afirmacji tożsamości jednostkowych i stanowią tu pewne uprawomocnienie. Jak pokazuje Lyotard, zaistniały fakt kulturowy stanowi punkt wyjścia do ustalenia uprawnień osób (stron) uczestniczących w danej praktyce kulturowej, na przykład uprawnień obyczajowych, ostatecznie podlegających kodyfikacji prawnej. Lyotard wskazuje, że choć taki rodzaj uprawomocnienia – przez zaistniały fakt kulturowy – nie buduje uprawnień opartych na stereotypach (poznanie różnic ma niweczyć stereotypy), jest to zarazem powoływanie uprawnień oparte na wiedzy historycznej, na oddziaływaniu na nowo tradycji i dziedzictwa, ponownie określanych³⁵. Mówiąc inaczej, Lyotard pokazuje, jak historia ze sfery Mitu – Wielkiej Narracji, tożsamości i identyfikacji przechodzi do sfery małych opowieści i różnicy. Małe opowieści fundują bowiem wykluczające się oceny co do faktów historycznych (jak na przykład opinie wobec nazizmu)³⁶. Co więcej, dopuszczają one wielorakość norm, jak też zróżnicowania prawne, na przykład wykluczające się pisane kodeksy postępowania różnych grup narodowych czy społecznych³⁷. Kodeksy te – jako przedmiot prawnej

³⁵ Jean-François Lyotard, *List o historii powszechnej*, dz. cyt., s. 36.

³⁶ Por. Jean-François Lyotard, *Dopisek w sprawie narracji*, dz. cyt., s. 31.

³⁷ Por. tamże, s. 33.

interpretacji – mogą wchodzić ze sobą w konfrontację. Trzeba podkreślić, że nie jest to, jak w przypadku Wielkich Narracji, konfrontacja uprawomocnień, ponieważ zróżnicowane małe opowieści zakładają zróżnicowanie uprawomocnień (argumentów czy autorytetów, do których się odwołują). Byłaby to natomiast konfrontacja uprawnień wpisanych w kodeksy, a następnie wynikających z nich roszczeń – zwyczajowych, moralnych, a ostatecznie skodyfikowanych roszczeń prawnych. Zagadnienie roszczeń jest bowiem ściśle związane z zagadnieniem uprawnień, z których roszczenia indywidualne czy zbiorowe wynikają, których są następstwem. Do kwestii roszczeń trzeba będzie jeszcze powrócić.

Można powiedzieć, że uprawnienia, jak i roszczenia, będące ich następstwem, są interesujące dla filozofii kultury, ponieważ niosą ze sobą: 1) argumentację opartą na uprawomocnieniach kulturowych, nie zawsze podanych wprost, które wymagają opisu, analizy i interpretacji, 2) związane z tymi uprawomocnieniami wizje świata, to jest zróżnicowane, odmienne koncepcje świata specyficznie ludzkiego, czyli samej kultury.

Powyżej wskazano, że uprawnienia są pewnym następstwem uprawomocnień, że uprawnienia wymagają uprawomocnień, a roszczenia odwołują się do uprawnień. Trzeba zaznaczyć, że relacja między uprawomocnieniem a uprawnieniem może zachodzić także odmiennie – z zastanych uprawnień danej grupy uczestników kultury (na przykład nabycie umiejętności posługiwania się wyższym kodem symbolicznym, nabycie wykształcenia) wynikają wtórnie uprawomocnienia o charakterze zwyczajowym, nie zaś skodyfikowanym (na przykład wedle Pierre'a Bourdieu reprodukcja symboliczna jako generacyjna reprodukcja wiedzy i statusu kulturowego). Trzeba też zauważyć, że prymat argumentu poznawczego, epistemologicznego, to jest rozpoznanie różnicy jako warunek uprawomocnienia, może nas kierować nie ku wielu, zróżnicowanym, małym opowieściom, ale w stronę Wielkiej Narracji Nauki z jej perspektywizmem. Jednak to właśnie Narracja Nauki i jej nowożytna, a w szczególności poświeceniowa moc uprawomocniania podlegają krytyce Lyotarda jako niedające się pogodzić z argumentem różnicy, choć zarazem występuje on przeciw „pomieszaniu racji”, które jest następstwem tego właśnie argumentu różnicy³⁸.

Według Lyotarda wspomniana kwestia uprawomocnienia historycznego jest kwestią filozoficzną, ponieważ – wobec mylnego przypisywania uprawomocnienia mitycznego małym opowieściom histo-

³⁸ Por. Jean-François Lyotard, *Depeza w sprawie pomieszania racji*, dz. cyt., s. 88–89.

rycznym – pojawia się problem właściwego uprawomocnienia. Jak pisał Lyotard, między innymi w *Le Différend*, uprawomocnienie takie, rezygnując z uniwersalizacji Wielkiej Narracji Mitu powinno odwoływać się do argumentacji partykularnej, ale w taki sposób, by – afirmując różnicę i odmienność własnego dziedzictwa kulturowego – uniknąć odwoływania się do egoizmu grupowego, czyli do odnowionego argumentu etnocentrycznego Narracji Mitycznej³⁹. Pytanie o takie możliwe uprawomocnienie jest właśnie kwestią filozofii kultury.

Współczesne uprawomocnienia

Można wskazać następujące rodzaje uprawomocnienia, pojawiające się współcześnie, do których nawiązują między innymi Jean-François Lyotard i Luc Ferry:

1) argument przeszłości, czyli przekształcony argument Narracji Mitu – odwołanie do przyczyny sprawczej (retrospektywizm, argument tradycji i dziedzictwa kulturowego) i do przyczyny formalnej (to, co duchowe, a więc kulturowe jako antropologiczny wyznacznik i zarazem argument),

2) argument przyszłości, czyli przekształcony argument Narracji Nauki – odwołanie do przyczyny celowej (prospektywizm, argument rozwoju, postępu i nowości), ale również odwołanie do przyczyny materialnej (ciało i jego gotowość do doznawania jako argument).

Z kolei Charles Taylor odpowiada na pytanie o współczesne uprawomocnienia, odnosząc się, z jednej strony, do Dobra konstytucyjnego jako prymarnej instancji uprawomocniającej – źródła moralnego⁴⁰. Z drugiej zaś strony, Taylor odnosi się do kodeksu prawa stanowionego jako instancji gwarantującej uprawnienia wynikłe w pierwotnych uprawomocnieniach, stąd postulat Taylora powrotu do wiedzy o pierwotnych źródłach uprawomocnienia, o źródłach moralnych⁴¹. Prawo jest zatem rozważane przez Taylora jako obszar spotkania uprawomocnień i uprawnień. Można powiedzieć, że Taylor podąża drogą wskazywaną przez etykę i filozofię prawa – od wartości regulatywnych przez stanowione normy obyczajowe i normy moralne do stanowionych na ich podstawie norm prawnych (w tym kontekście pojawiają się również upraw-

³⁹ Por. Jean-François Lyotard, *Nota o uprawomocnieniu*, dz. cyt., s. 62–65.

⁴⁰ Por. Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, dz. cyt., s. 182–184.

⁴¹ Por. tamże, s. 181.

nienia rozpoznawane jako naturalne przez prawo naturalne, odróżniane od praw stanowionych). Taylor powtarza też przyjęte sądy o wzajemnych relacjach norm moralnych i prawnych, na przykład o nadrzędności norm moralnych wobec norm prawnych, uznawanych za tak zwane „prawne minimum moralności”. Takie rozwiązanie, odwołujące się do uprawnień ściśle kojarzonych z pisaniem kodeksu prawa, Taylor postuluje stosować do rozstrzygnięć w konfliktach międzykulturowych i w sporach wewnątrz społeczności wielokulturowych (na przykład odwołanie do praw obywatelskich i do prawa międzynarodowego⁴²). Trzeba jednak zaznaczyć, że Taylor nie rozpoznaje pewnych konfliktów, na przykład dotyczących norm obyczajowych, jako zagadnienia badawczego, nie podlegają one bowiem rozstrzygnięciom prawnym, bywają przemilczane, a także często brak jest języka, którym można w sposób niezaangażowany mówić o danym konflikcie. Trzeba też podkreślić, że Taylor odwołuje się do prawa i do języka prawniczego jako słusznie „roszczącego sobie prawo” do obiektywności, język ten jednak jest wynikiem pewnej kultury, jej obyczaju, moralności i sposobów argumentacji.

To właśnie język uprawomocnień, relatywizowany kulturowo, w tym język zachodniego prawa, stanowi przedmiot analiz Jean-François Lyotarda, który określając relacje zdań preskryptywnych, normatywnych i deskryptywnych, wskazał jako instancję uprawomocniającą „podmiot zdania normatywnego”. Jak pisał Lyotard, „można by nazwać instancją uprawomocniającą podmiot zdania normatywnego. Zdaniem normatywnym zwie się zdanie, które mając za przedmiot zdanie preskryptywne (zalecające), nadaje mu siłę prawa. Weźmy preskrypcję: *Dla x spełnienie czynności a jest obowiązkowe*. Zdanie normatywne brzmiałoby: *Norma uchwalona przez y głosi, że dla x spełnienie czynności a jest obowiązkowe*. Tak sformułowane zdanie normatywne wyznacza, tutaj pod postacią *y*, instancję, która uprawomocnia zalecenie skierowane do *x*. Władza ustawodawcza należy do *y*”, do podmiotu zdania normatywnego⁴³.

Do rozważań Taylora i Lyotarda można jeszcze dodać, że w wielu kulturach (z pewnością w stechnicyzowanej kulturze Zachodu) istnieje sfera uprawnień niepisanych, tabuizowanych, które u swych podstaw mają tabuizowane, przemilczane uprawomocnienia. Zagadnieniem badawczym filozofii kultury byłoby zatem wydobywanie owych przemilczanych, tabuizowanych faktów czy praktyk kulturowych i od-

⁴² Patrz: Charles Taylor, *Multiculturalism*, dz. cyt., *passim*.

⁴³ Jean-François Lyotard, *Nota o uprawomocnieniu*, dz. cyt., s. 57.

nalezienie ich przemilczanych uprawomocnień (na przykład kontrnorm jako uprawomocnienia przestępstw i wykroczeń w środowiskach niegodzących się z zastanym porządkiem prawnym), jak też milczących uprawomocnień samej ich tabuizacji. Określenie takich tabuizowanych uprawomocnień, ale też uprawnień, dotyczących wykroczeń pewnych grup (na przykład aktów agresji i okrucieństwa, dopuszczanych w obrębie wielu kultur) to następna pojawiająca się kwestia badawcza filozofii kultury.

Uprawienie a roszczenie

Zagadnienie roszczeń, jak wspomniano, wiąże się ściśle z kwestią uprawnień (indywidualnych, grupowych), które dopuszczają pewne roszczenia i pozwalają je uznawać za prawomocne. W refleksji filozoficznej nad współczesną kulturą zagadnienie to jest łączone tyle z problematyką prawną, ile z problematyką polityczną (roszczenia pewnych grup społecznych, narodowościowych). Jest ono również rozważane w kontekście przemian kulturowych – przemian dokonujących się we współczesnych społeczeństwach zachodnich, a dotyczących norm moralnych, ocen etycznych i znaczeń przypisywanych różnym postawom czy zachowaniom. I tak Luc Ferry wiąże kwestię roszczeń indywidualnych z kulturowym uprawomocnieniem postaw egocentrycznych i z uprawnieniami, odwołującymi się nie tylko do argumentu autonomii i wolności jednostki, ale również do uprawomocniającego argumentu egoizmu⁴⁴. Można powiedzieć, że wymogi wobec jednostki (obyczajowe, moralne) i wymogi jednostki wobec Innych⁴⁵ zostają dopełnione w pewnym stopniu przez roszczenia jednostki, wynikające z jej uprawnień. Jak uważa Ferry, roszczenia te współcześnie (1990) mogą w sposób kulturowo (obyczajowo, moralnie) uprawniony przyjmować postać egoistyczną i narcystyczną. Uprawniający argument egoizmu próbuje się równoważyć przez argumenty etyki Innego (między innymi przez tolerancję i szacunek wobec Innego), która *de facto*, podobnie jak argument egoizmu, jest uprawomocniona przez ten sam prymarny argument nowożytnej kultury zachodniej – przez indywidualistyczną autonomię, przyjmującą we współczesnej kulturze postać hasła „bądź sobą”, łączo-

⁴⁴ Por Luc Ferry, *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris: Grasset, 1990, s. 353–354.

⁴⁵ Por. tamże, s. 355.

nego z etyką autentyczności⁴⁶. Luc Ferry polemizując w ten sposób ze współczesną etyką autentyczności, dołącza do grona dyskutantów zajmujących się tą problematyką i wchodzi w dyskusję, choć nie wprost, między innymi z Charlesem Taylorem.

Rozwijając tezy i Taylora, i Ferry'ego na temat roszczeń uprawionych we współczesnej kulturze indywidualizmu, można powiedzieć, że indywidualne roszczenia powinny być równoważone przez dostrzeganie i uwzględnianie roszczeń Innych. Innym należałoby zatem przyznawać możliwość roszczenia sobie prawa do tego, do czego sami rościmy sobie prawo. Jednak dokonywane we współczesnej kulturze wartościowania i hierarchizacji znaczeń, odwołujące się do argumentu różnicy, byłyby sprzeczne z tym postulatem. Co więcej, jak wiadomo, roszczenia są następstwem uprawnień, zawsze zróżnicowanych społecznie i kulturowo (zależnie od pozycji społecznej, od znaczeń i wartościowań przypisywanych danej pozycji w kapitale symbolicznym wedle Pierre'a Bourdieu).

* * *

Pytania badawcze filozofii kultury, dotyczące uprawnień kulturowych, powinny zostać dopełnione pytaniem o uprawnia kulturowe, ale również o roszczenia, tym bardziej że kwestia roszczeń indywidualnych i grupowych jest uznawana za tak ważną i we współczesnej filozofii, i dla współczesnej kultury. Jednak uprawnomocnienia i uprawnia kulturowe mają swoją poprzednią postać w uprawnieniach, które odwoływały się do „prawa naturalnego” – do naturalistycznego uprawnomocnienia. Takie uprawnomocnienie znalazło swoje specyficzne dopełnienie w ujmowaniu „życia” jako specyficznej dla człowieka sfery kultury, a kultury jako „naturalnego” środowiska człowieka czy też mitu jako tego, co może podlegać „naturalizacji” (Roland Barthes). Jak się wydaje, we współczesnej humanistyce jest coraz bardziej obecne odwoływanie się nie tyle do argumentów kulturalistycznych, ile podkreślanie „naturalnego” czy też naturalistycznego uwikłania nauk humanistycznych. Być może jest to odpowiedź na sprowadzanie nauk humanistycznych i ich metodologii do kwestii „mód intelektualnych”, co sprzyja ich marginalizacji względem nauk ścisłych. Ważne okazuje się dokonanie rozróżnienia w humanistyce między koncepcjami aktualnymi badawczo, i dlatego popularnymi, a tak zwanymi „modami intelektualnymi”. Właśnie do argumentu „mód

⁴⁶ Por. tamże, s. 359.

intelektualnych” odwołują się krytycy nauk humanistycznych, zarzucający im tymczasowość i relatywizm rozstrzygnięć badawczych. Trzeba podkreślić, że badania w naukach humanistycznych i społecznych wiążą się właśnie z rozpoznawaniem aktualnych problemów, a celem tych badań jest poszukiwanie rozwiązań. Problemy poruszane w tekstach, zamieszczonych w tomie, proponują odpowiedzi na aktualne pytania – o tożsamości jednostkowe i zbiorowe, o identyfikację norm i wartości, o relatywizm czasowy (historyczny) i przestrzenny (geografia społeczna) wiedzy, o relacje między rzeczywistością a przedstawieniem, o znakowy charakter rzeczywistości społecznej i przedstawień (mentalnych i kulturowych).