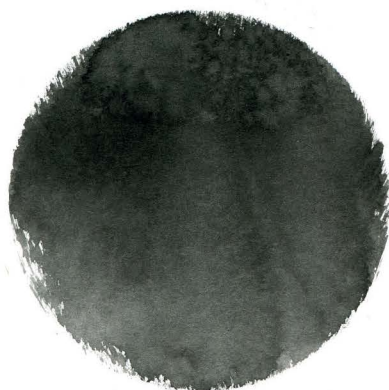
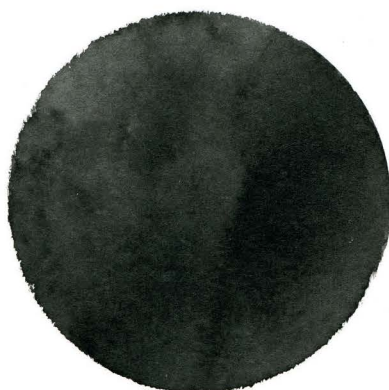


Marcin Maria Bogusławski

HUMANISTYKA Z PERSPEKTYWY ONTOLOGII KULTUROWEJ



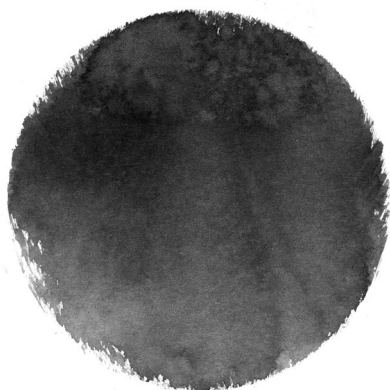
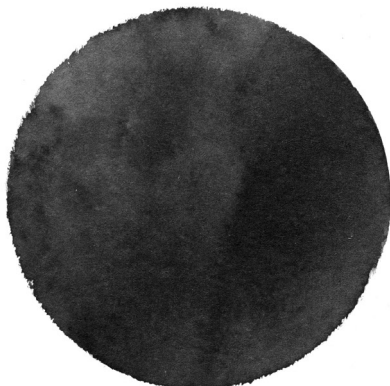
**HUMANISTYKA
Z PERSPEKTYWY
ONTOLOGII KULTUROWEJ**



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Marcin Maria Boguśławski

HUMANISTYKA Z PERSPEKTYWY ONTOLOGII KULTUROWEJ



Marcin Maria Bogusławski – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Filozofii, Katedra Filozofii Współczesnej
90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENT

Dorota Wolska

REDAKTOR INICJUJĄCY

Beata Koźniewska

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Bogusław Pielat

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/n3sh89.gmail.com

© Copyright by Marcin Maria Bogusławski, Łódź 2018
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2018

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.08274.17.0.M

Ark. wyd. 11,0; ark. druk. 9,875

ISBN 978-83-8088-903-3
e-ISBN 978-83-8088-904-0

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63

SPIS TREŚCI

Wstęp: O problemach z humanistyką	7
Czym jest ontologia kulturowa?	14
Swoistość humanistyki w perspektywie ontologii kulturowej	19
O czym jest ta praca?	22
Mapa I: Kultura	29
Kultura jako rzeczywistość autonomiczna i ponadnaturalna	36
Kultura jako część rzeczywistości społecznej	45
Koncepcja kultury jako pomocnej w zrozumieniu rzeczywistości społecznej	47
Wartościujące ujęcia kultury	51
W stronę posthumanistyki	57
Mapa II: Historia	65
Historiozoficzne koncepcje dziejów	66
Humanistyka a kwestia dziejów	72
Mapa III: Wspólnota	87
Substancjalistyczne koncepcje wspólnoty	90
Niesubstancjalistyczne koncepcje wspólnoty	97
Rekapitulacja	108
Mapa IV: człowiek/ciało	117
Merleau-Ponty: fenomenologia ciała	122
Perspektywa <i>gender</i> i <i>queer</i> : „ciała, które znaczą”	128
Nowy materializm i ontologia poheideggerowska: powrót materii i ciało jako relacja	131
Zakończenie	139
Jaka humanistyka?	140
Literatura przywołana	143
Summary	155
The humanities from the point of view of cultural ontology	155
Nota o Autorze	157

WSTĘP: O PROBLEMACH Z HUMANISTYKĄ

Tematem mojej pracy jest humanistyka i jej przedmiot z perspektywy ontologii kulturowej. Celem, który sobie postawiłem, było rozważenie konceptualnej swoistości dyscyplin humanistycznych. We współczesnych naukach humanistycznych zciera się granica między przedmiotem badania a narzędziami pojęciowymi używanymi do tego badania. Źródłem tej tendencji jest odcho-dzenie w humanistyce od podejścia obiektywistycznego i przedstawiającego, charakterystycznego dla przyrodoznawstwa¹. Kultura, wspólnota czy dzieje przestają być niezależnym od badacza obiektem jego studiów, do którego badacz dopasowuje swoje pojęcia tak, by przedstawiały ów obiekt możliwie najbardziej adekwatnie, takim jakim jest. Zamiast tego stają się fenomenami w tym sensie, że są korelatami pojęć, narracji i doświadczenia samego badacza, zmieniającymi się wraz ze zmianą perspektywy badawczej, zawsze uwarunkowanej kulturowo.

Przekształcenie to ma związek z narastającą w dyscyplinach humanistycznych autorefleksyjnością, czyli z refleksją badaczy nad uwarunkowaniami i narzędziami teoretycznymi ich własnych dyscyplin. Dla współczesnego humanisty oczywiste jest to,

że wszelkie formy wiedzy społecznej są historycznie umiejscowione, generowane społecznie oraz zdefiniowane teoretycznie i filozoficznie, z czym koresponduje – znacznie trudniejsze do ujawnienia – kulturowe ich zdeterminowanie (Kruszelnicki 2012, s. 12).

¹ Sytuacja ta została doskonale rozpoznana na gruncie hermeneutyki. Przykładem może być tu Hans-Georg Gadamer, który w *Prawdzie i metodzie* twierdzi, że „[o]czywiście, nie można mówić o przedmiocie badania humanistycznego w takim samym sensie, w jakim występuje on w przyrodoznawstwie, którego badanie wnika coraz głębiej w przyrodę. W humanistyce zainteresowanie badawcze zwracające się ku tradycji jest w szczególności sposób motywowane współczesnością i jej zainteresowaniami. Dopiero dzięki umotywowanej perspektywie konstituuje się w ogóle temat i przedmiot badania”. Gadamer zauważa jednocześnie, że „[n]iewątpliwie dla samorozumienia humanistyki niedopuszczalne jest takie całkowite odcinanie się całością swych poczynań od wzorca przyrodoznawczego, a także to, by historyczną zmiennością tego, z czym ma ona do czynienia, uważać nie tylko za ograniczenie jej obiektywności, lecz za coś pozytywnego” (Gadamer 1993, s. 272).

Patrząc na humanistykę przez pryzmat jej autorefleksyjności widzi się nie-objektywistyczny, interpretacyjny i praktyczny charakter prowadzonych w jej ramach badań (Kruszelnicki 2012; Medick-Bachmann 2012). Uznałem zatem, że specyfikę nauk humanistycznych można odsłonić poprzez pokazanie jej fundamentalnych pojęć. Ich rozważenie pozwala zobaczyć opozycyjne podejścia obecne w praktyce badawczej humanistów, a także wskazać tendencje, które mają wpływ na to, jak współcześnie przekształca się rozumienie tych pojęć.

Analizowanie podstawowych pojęć współczesnej humanistyki wymaga szeregu ustaleń wstępnych. Dotyczyć one muszą przede wszystkim sposobu rozumienia humanistyki i celów stawianych przed nią. Jedno i drugie podlegało historycznym przekształceniom, a także zróżnicowaniu wyznaczonemu przez zakładanie odmiennych tradycji filozoficznych.

Humanistyka może być rozumiana – jak w projekcie Wilhelma von Humboldta – jako czysta nauka, zbiór dyscyplin, których pierwszym celem jest badanie „wytworów ducha”, budowanie wiedzy o człowieku i jego wytworach, a następnie przekazywanie tej wiedzy innym. Jak się wydaje ten sposób rozumienia humanistyki jest typowy dla tradycyjnego europejskiego jej obrazu. W modelu amerykańskim, odwołującym się do pragmatyzmu, a także w wielu współczesnych europejskich ujęciach, znacznie ważniejsze jest praktyczne zaangażowanie humanistyki.

W Europie, w dużej mierze pod wpływem filozofii niemieckiej, samoświadomość humanistów kształtowała się w ramach sporu o poznawczy status nauk humanistycznych i właściwą dla nich metodę poznania. Jerzy Kmita pisał:

Historycznie rzecz biorąc, szczegółowe badania nad metodologicznym charakterem badań humanistycznych zapoczątkowane zostały pod antynaturalistycznym hasłem całkowitej ich przeciwstawności w stosunku do badań przyrodniczych. Stąd też każda niemal późniejsza próba skonstruowania, bądź to opisowej, bądź też normatywnej, koncepcji metodologicznej humanistyki stanowi jednocześnie pewną wypowiedź w sporze o naturalistyczne czy też antynaturalistyczne pojmowanie badań humanistycznych (Kmita 1971, s. 11).

W sporze tym udział brali rzecznicy idiograficznego charakteru nauk humanistycznych, według których humaniści zajmują się rozumieniem tego, co jednostkowe, swoiste. Ich oponentami byli rzecznicy tezy o jedności nauki, a więc także o jedności metody naukowej, by wspomnieć reprezentantów Koła Wiedeńskiego (Koterski 2010). Próbowano także zajmować stanowisko pośrednie – zrobił tak Kmita w książce *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Podkreślał w niej wprawdzie swoistość nauk humanistycznych, twierdził jednak, że interpretacja humanistyczna jest rodzajem wyjaśniania w sensie nologiczno-dedukcyjnym takim, że „rolę prawa (koniunkcji praw), jakie (jaką) zawierają przesłanki wyjaśnienia odgrywa założenie o racjonalności” (Kmita

1971, s. 15, 7). Spór o metodę nauk humanistycznych nie został rozstrzygnięty w jakiejś mierze zapewne z powodu dyscyplinarnego podziału humanistyki. Podział ten powoduje, że często całość humanistyki widziana jest z perspektywy dyscypliny uprawianej czy preferowanej przez badacza. Przykładowo, Wilhelm Dilthey, z zawodu filozof i historyk, określał swe badania nad podstawami nauk humanistycznych jako krytykę rozumu historycznego, a Jerzy Kmita konsekwentnie budował kulturoznawczy model humanistyki (Dilthey 2004; Wasyluk 2010, s. 126; Kmita 2007; Kmita 1985; Bonecki 2012). Szanse rozstrzygnięcia sporu o metodę humanistyki zmniejsza także to, że zróżnicowane metodologicznie są nie tylko różne dyscypliny humanistyczne, ale że w każdej z nich badacze posługują się różnymi metodami (Tuchańska 2010, s. 17)².

Amerykańskie rozumienie humanistyki nawiązuje do podstawowego przekonania pragmatyzmu, że

sens świata nie istnieje ani w samych faktach, ani poza nimi, w sferze transcendentnego uzasadnienia, lecz jest efektem twórczej działalności człowieka. Twórczość ta

² Biorąc to wszystko pod uwagę zrezygnowałem z pierwotnego zamiaru rozważenia konceptualnej i metodologicznej swoistości humanistyki. Nie zmienia to faktu, że wciąż podejmowane są próby patrzenia na nauki humanistyczne przez pryzmat metodologii i metod. Czytelników zainteresowanych tymi kwestiami odesłać mogę choćby do pośmiertnie wydanej książki Edwarda Kasperskiego *Metody i metodologia (metodologia ogólna, nauki humanistyczne, wiedza o literaturze). Podręcznik akademicki* (Kasperski 2017). Książka ta – pisana, o ile dobrze rozumiem, ze stanowiska obiektywistycznego – stanowi doskonałą przeciwwagę i uzupełnienie dla pracy Anny Burzyńskiej i Michała Pawła Markowskiego *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik akademicki* (Burzyńska, Markowski 2007). Obie warto czytać w kontekście rozprawy Tomasza Szymona Markiewki *Literaturoznawczy spór o interpretację* (Markiewka 2016). Markiewka dystansuje się w niej bowiem od przyjmowania perspektywy binarnej, w ramach której z jednej strony mamy obiektywistów walczących (dla przykładu) z „papierowym tygrysem” postmodernizmu, a z drugiej antyobiektywistów, równie często polemizujących z uproszczonym obrazem stanowisk obiektywistycznych. Markiewka dystansuje się tym samym również od strategii stawiania na „jaskrawe przeciwieństwa” i proponuje taktykę lektury od-radykalizowanej (Markiewka 2016, s. 285–286). Aby zilustrować problem wskażę przykładowo, że Kasperski zalicza Michela Serres’a do kręgu teoretyków, którzy podważają tezę „o inteligibilności literatury” i podkreślają, że jest ona „wyrazem («wylewem») emocji oraz innych, pozaracjonalnych postaw i zachowań [...]” (Kasperski 2017, s. 21). Czytelnik nie znajdzie jednak odwołania do prac, w których Serres twierdzi coś takiego. Uwaga Kasperskiego mocno mnie zdumiała, biorąc pod uwagę związki (także deklaratywne) Serres’a ze strukturalizmem i metodycznością postępowania badawczego (zob. Serres, Latour 1995; Descombes 1997, s. 102). Z kolei o tym, jak wygląda nie-radykalna interpretacja np. filozofii Derridy można się przekonać sięgając do książki Markiewki (Markiewka 2016, s. 187–224)

nie jest jednak ani dowolnym narzucaniem sensu, ani odkrywaniem go w gotowej postaci, lecz negocjacją ze światem wedle ustalonych reguł,

które są tworzone przez zbiorowość (Markowski 2007c, s. 478).

Martha Nussbaum odróżniając amerykański sposób rozumienia humanistyki od europejskiego, podkreśla inne cele stawiane sobie przez humanistów w obszarze kształcenia. „W odróżnieniu od właściwie wszystkich państwa świata – pisze – u nas dominuje model edukacji uniwersyteckiej wywodzący się z tradycji sztuk wyzwolonych” (Nussbaum 2016, s. 33). Jest to model nakierowany na ogólny (wszechstronny) rozwój człowieka i kształcenie umiejętności praktycznych. W USA, pisze Nussbaum,

studenci w ciągu pierwszych dwóch lat studiów są zobowiązani do wyboru szerokiej gamy kursów, wśród których ważną rolę odgrywać mają te z zakresu nauk humanistycznych. Taki model edukacji wyższej wpływa również na edukację na poziomie średnim. Nikt nie jest nazbyt wcześnie zmuszany do wejścia na tory niehumanistyczne – niezależnie od tego, czy związane z naukami ścisłymi, czy z przygotowaniem do zawodu – a dzieci z zacięciem humanistycznym nie tracą na wczesnym etapie kontaktu z naukami ścisłymi (Nussbaum 2016, s. 34).

Zadaniem humanistyki jest według Nussbaum kształtowanie zdolności „krytycznego i odważnego myślenia”, umiejętności prowadzenia racjonalnego sporu czy odkrywania nowych faktów i związków między nimi (heurystyka) (Nussbaum 2016, s. 23, 25). Zwrócenie uwagi na praktyczny charakter nauk humanistycznych pozwala również dostrzec „humanistyczną stronę nauk ścisłych i społecznych”, czyli kształtowane przez humanistykę kompetencje konieczne do ich uprawiania, takie jak: inwencja, kreatywność czy wnikliwe i krytyczne myślenie (Nussbaum 2016, s. 18). Nussbaum formułuje listę kompetencji, które powinny być kształtowane i rozwijane w ramach humanistyki. Są to następujące umiejętności:

1. właściwego myślenia o kwestiach politycznych dotyczących państwa, analizowania, refleksji, argumentowania i prowadzenia dyskusji bez powoływania się na autorytet tradycji lub władzy;
2. dostrzeżenia we współobywatelach ludzi mających równe prawa, nawet jeśli różnią się oni pod względem rasy, religii, płci czy seksualności; umiejętność odnoszenia się do nich z szacunkiem i postrzegania ich jako wartości samej w sobie, a nie jako narzędzi, którymi można manipulować dla osiągnięcia osobistych korzyści;
3. brania pod uwagę istnienia innych, rozumienia skutków różnego rodzaju decyzji politycznych dla szans życiowych i doświadczeń pozostałych obywateli, niezależnie od ich przynależności grupowej, a także dla obywateli innych państw;
4. właściwego przedstawiania skomplikowanych kwestii mających wpływ na ludzkie życie na różnych jego etapach;

5. krytycznego osądzania przywódców politycznych, podpartego jednak przemyślaną i realistyczną oceną dostępnych im możliwości;
6. myślenia o dobru państwa jako całości, a nie jedynie przez pryzmat własnej grupy;
7. spojrzenia na własne państwo jako na element skomplikowanego porządku światowego (Nussbaum 2016, s. 42–43)³.

Nussbaum ma rację mówiąc ostrożnie, że tym, co odróżnia edukację w USA od edukacji w innych państwach, jest dominacja modelu, który wywodzi się ze sztuk wyzwolonych. Nie jest bowiem tak, by ten model był nieobecny wszędzie indziej⁴. Sama Nussbaum odwołuje się w książce między innymi do metody Marii Montessori, która akcentuje konieczność stworzenia dziecku możliwości indywidualnego rozwoju. Praktyczno-krytyczne rozumienie humanistyki odnaleźć można także w wielu dzisiejszych koncepcjach europejskich, choćby u Michela Serres'a, który wyłożył swoją wizję edukacji w książce *Le Tiers-Instruit*. Pokazał w niej dwie rzeczy. Po pierwsze, że człowiek nigdy nie przestaje być uczniem. Chodzi mu przy tym raczej nie o filozoficzną refleksję nad modnym hasłem „ustawicznego kształcenia”, lecz o zwrócenie uwagi na to, że wielokulturowość współczesnego świata, do której zalicza on również podział nauki na „kulturę humanistyczną” i „kulturę przyrodniczą”, nieustannie stwarza nowości wymagające uwagi i określenia się względem nich. Przekształca to relacje uczącego i nauczającego, które nie mogą już polegać na autorytatywnym przekazywaniu zestandaryzowanej wiedzy, ale na kształtowaniu w uczniu i rozwijaniu w sobie zdolności do

³ Jako przykład koncepcji nauczania, które realizują te postulaty, wskazać można metodę Matthew Lippmana (Nussbaum 2016, s. 92–93) czy warsztaty z dociekań filozoficznych stworzone przez Aldonę Pobojeuską (Pobojeuska 2012). Sam pisałem tak: „Jeśli państwo demokratyczne ma być faktycznym dobrem wspólnym wszystkich obywateli, muszą istnieć mechanizmy, które włączają ich w proces kształtowania sfery publicznej. Bliskie są mi tu poglądy Jürgena Habermasa, który łączy demokratyczne państwo prawa z procedurą demokratycznej deliberacji. W jej trakcie powinny być reprezentowane różnorodne stanowiska, a dyskutujący mają obowiązek wzajemnego słuchania się, dążenia do zrozumienia swoich stanowisk i używania dobrych argumentów. Jedną z cech dobrego argumentu jest to, że wyrażony jest on w języku zrozumiałym dla wszystkich (intersubiektywnym). Nie wyklucza to zatem poglądów, które wywodzą się z określonych religii czy filozofii, o ile udaje się je przełożyć na język zrozumiały dla wszystkich. Idee, które takiemu przekładowi nie podlegają, nie biorą udziału w deliberacji. By procedura deliberacji mogła działać, gdzieś trzeba się jej nauczyć. Moim zdaniem, taką rolę mogą spełniać zajęcia z etyki i filozofii, prowadzone metodami warsztatowymi” (Bogusławski 2015).

⁴ Warto nadmienić, że także Kmita sądził, iż o swoistości humanistyki decyduje jej funkcjonowanie „w trybie edukacyjno-światopoglądowym”. Kwestię tę rozważał jednak w kontekście pytania o model metodologiczny nauk humanistycznych (Kmita 1992).

rozumnego odnoszenia się do rzeczywistości. Po drugie pokazał, że wymieszanie tradycji i kultur prowadzi do utraty punktów orientacyjnych. Nauczanie powinno umożliwić poruszanie się w złożonym świecie, a to da się zrealizować tylko wtedy, gdy – zgodnie z tradycją sztuk wyzwolonych – wprowadza się ucznia w rozmaite dyscypliny naukowe jako pewną całość powiązaną wzajemnymi relacjami (Serres 1999). Jakie ma to konsekwencje dla rozumienia nauk humanistycznych?

Jak widać, w perspektywie Nussbaum czy Serres'a humanistyka ma w zakresie kształcenia cele praktyczne: jej zadaniem jest kształtowanie „umiejętności godnych wolnego człowieka” (Kuisz 2016, s. 12), dostarczanie narzędzi do rozumienia „rozmaitych doświadczeń będących udziałem człowieka, a także zrozumienia złożoności świata, w którym żyjemy” (Nussbaum 2016, s. 23)⁵.

W dzisiejszej humanistyce – zarówno europejskiej, jak i amerykańskiej – pojawiło się jeszcze jedno charakterystyczne nastawienie, którego próżno by szukać w przyrodoznawstwie – krytyczne podejście do tego, co badane. Realizują je w praktyce choćby badacze zajmujący się studiami postkolonialnymi.

Badania postkolonialne skupiają się przede wszystkim na ideologicznym i politycznym wpływie Zachodu na inne kultury, ściślej zaś: na analizie dyskursu kolonialnego (imperialnego), który w taki sposób konstruuje swój przedmiot, by uzasadnić podbój, panowanie i administrację podbitej społeczności (Markowski 2007b, s. 559).

Kolejne przykłady to: historyczne badania „niesprawiedliwości klasowych, kastowych czy związanych z przynależnością etniczno-religijną”, które sprzyjają krytycznemu spojrzeniu na teraźniejszość (Nussbaum 2016, s. 37), *gender studies* i *queer theory*. Badania prowadzone w ramach *gender* i *queer studies* odsłaniają rolę stereotypów dotyczących płci i tożsamości seksualnych, choćby w tworzeniu obowiązujących w danej kulturze norm prawnych i etycznych⁶. Wreszcie tak zwa-

⁵ Tak rozumianą humanistykę można – za Markowskim – określić mianem **polityki wrażliwości** (Markowski 2013). W sposób podobny do Nussbaum, Serres'a, Markowskiego czy Pobjojewskiej o humanistyce myśli także Maria Kostyszak (Kostyszak 2010a, s. 298–313; Kostyszak 2010b). Na gruncie muzykologii o wrażliwość apeluje Maciej Jabłoński (Jabłoński 2014). O tym, że humanistyka stanowić musi „politykę wrażliwości”, pisała przed laty również Maria Janion mówiąc o humanistyce jako działalności poznawczej oraz działalności terapeutycznej. Pisała: „stale ponawia się spór o «historię» i «strukturę», o «podmiotowość» i «bezosobowość», który stanowi jeden z głównych tematów tej książki. Jak również nie wygasa żądanie, jakkolwiek pojawia się ono dziś w nowej postaci, by humanistyka spełniała obowiązki i terapeutyczne, i poznawcze” (Janion 1982, s. 8, wyróżnienie – M. M. B.; zob. s. 226–227).

⁶ Badacze związani z *queer* odsłoniли choćby ideologiczne oblicze wczesnych badań socjologicznych nad mniejszościami seksualnymi, nazywanych dziś socjologią dewiacji. Tytułem przykładu można podać pracę Lenzoffa i Westley z 1956 r. pt. *The Homosexual*

na posthumanistyką podejmuje próby zrozumienia świata, w którym zacierają się granice między tym, co ludzkie, zwierzęce i przedmiotowe. Propagatorką nazwy „posthumanistyka” jest w Polsce Ewa Domańska. Przez posthumanistykę rozumie ona

zespół tendencji i kierunków badawczych związanych z prądem umysłowym, postawą intelektualną i etyczną zwaną posthumanizmem. Posthumanistyka to humanistyka po humanizmie budująca wiedzę, która krytykuje i/lub odrzuca centralną pozycję człowieka w świecie, stąd charakterystyczne są dla niej wszelkie podejścia nie- czy anty-antropocentryczne. Można zatem określać posthumanistykę jako humanistykę nie-antropocentryczną, choć termin wzbudza zastrzeżenia przez swą paradoksalność. Kluczowymi problemami badawczymi są dla niej zagadnienia granic tożsamości gatunkowej, relacji między tym, co ludzkie i nie ludzkie (związki człowieka z technologią, środowiskiem, zwierzętami, rzeczami) oraz zagadnienia biowładzy, biopolityki i biotechnologii (Domańska i Więckowska 2011, s. 221).

W *Zakończeniu* zajmę się kwestią, czy nazwa „posthumanistyka” jest nam potrzebna.

Pytania, „czy humanistyka stanowi wyodrębniony obszar badawczy, który ma swoją specyfikę” (Tuchańska 2010, s. 17), nie da się rozstrzygnąć wychodząc od wyliczenia składających się na nią dyscyplin. W różnych krajach do humanistyki zaliczane są bowiem różne dyscypliny. We Francji jako nauki o człowieku traktuje się przykładowo historię, geografę, ekonomię, kryminologię, psychologię, prawo, stosunki międzynarodowe czy socjologię⁷. Wyróżnia się również osobną grupę nauk (tzw. *lettres*), która obejmuje literaturę klasyczną i nowoczesną, retorykę i lingwistykę, historię, filozofię, filologie klasyczne i nowożytnie, nauki o mediach, kulturoznawstwo i sztukę⁸. Podobnie jest w USA. Antropologia, archeologia, prawo, psychologia, lingwistyka i historia zaliczane są zarazem do nauk społecznych i nauk humanistycznych⁹. Do *humanities* wchodzi ponadto między innymi geografia, prawo i polityka, taniec, teatr i muzyka (jako *performing arts*) bądź

Community. Osoby do próby badawczej rekrutowano z barów gejowskich, a łączna liczba badanych wynosiła 28. „Na podstawie skąpego i jeszcze bardziej skąpo udokumentowanego «materiału badawczego» – podsumowuje Jacek Kochanowski – autorzy dokonują uogólnień dotyczących homoseksualistów jako takich, sprawiając wrażenie, jakoby dokonali «obiektywnej» charakterystyki wszystkich gejów” (Kochanowski 2004b, s. 97–100). Podobne zarzuty stawiać można wciąż aktywnemu zawodowo Paulowi Cameronowi, którego za manipulacje wykluczono między innymi z Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego i Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego (Burroway 2006).

⁷ http://www.collegealma.ca/prog_preuni_200a0_sciences_humaines.html (dostęp 20 stycznia 2016 r.).

⁸ [https://fr.wikipedia.org/wiki/Lettres_\(culture\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Lettres_(culture)) (dostęp 20 stycznia 2016 r.).

⁹ https://en.wikipedia.org/wiki/Social_science (dostęp 20 stycznia 2016 r.).

historia sztuk wizualnych (rysunek, malarstwo, film, gry)¹⁰. W Polsce obszar nauk humanistycznych dzieli się na dwie dziedziny. Pierwsza to nauki humanistyczne, do których należą archeologia, bibliologia i informatologia, etnologia, filozofia, historia, historia sztuki, językoznawstwo, kulturoznawstwo, literaturoznawstwo, nauki o rodzinie, nauki o sztuce, nauki o zarządzaniu, religioznawstwo. Druga zaś to dziedzina nauk teologicznych (Kudrycka 2011).

Słusznie można pytać, co łączy te wszystkie dyscypliny? Nie może być to odnoszenie się do człowieka, bo jak słusznie zauważa Barbara Tuchańska, do człowieka odnoszą się także nauki medyczne, w tym nauki o kulturze fizycznej i nauki o zdrowiu, czy obszar nauk prawnych, do którego należą nauka o administracji i prawo (Tuchańska 2010, s. 17). Rację ma zatem Piotr Kuligowski twierdząc, że „[k]łopotliwość humanistyki polega na wyrazistej niewyraźności tego, o co tu właściwie chodzi” (Kuligowski 2007, s. 11).

Sądzę, że „wyraźnie niewyraźną” sytuację humanistyki można rozjaśnić patrząc na nią z perspektywy ontologii kulturowej.

Czym jest ontologia kulturowa?

Ontologia kulturowa jest stanowiskiem zaproponowanym przez Tuchańską. Stanowi rozwinięcie ontologii społeczno-historycznej budowanej przez Tuchańską i Jamesa McGuire’a w książce *Science Unfettered* (Tuchańska, McGuire 2000), gdzie stanowiła pole „rozważań ontologicznych nad nauką, ukazujących ją jako historyczną i wspólnotową praktykę” (Tuchańska 2014c, s. 128). Ontologia kulturowa jest ontologią bycia, jej specyfika polega zatem na tym, że nie pyta o to, „co istnieje, ale o to **jak** istnieje to, co istnieje” (Tuchańska 2014a, s. 127). Tym, co odróżnia ontologię kulturową od wcześniejszej ontologii społeczno-historycznej jest fakt, że pyta ona „o kulturowe ukonstytuowanie bycia” (Tuchańska 2014c, s. 128, wyróżnienie pominięte – M. M. B.). Tuchańska przedstawiła projekt ontologii kulturowej w dwóch artykułach – *Ontologia kulturowa: zarys konstrukcji* (Tuchańska 2014c) oraz *Ontologia kulturowa: kulturowość bycia* (Tuchańska 2014b), a także – w kontekście ontologicznych analiz prawdy – w książce *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności* (Tuchańska 2012a).

Próbując odnieść ontologię kulturową do stanowisk, które funkcjonują we współczesnej refleksji nad nauką, sądzę, że powiązać ją można z nurtami określanymi zbiorczo jako postkonstruktywizm (zob. Wehling 2015). Ontologię kulturową łączy z postkonstruktywizmem jednoczesny krytycyzm wobec realizmu reprezentacjonistycznego oraz konstruktywizmu społecznego (Wehling 2015,

¹⁰ <https://en.wikipedia.org/wiki/Humanities> (dostęp 20 stycznia 2016 r.).

s. 95). Wiąże się z tym odrzucenie teoriocentryzmu na rzecz refleksji nad naukami rozumianymi jako praktyki – usytuowane, materialne i dyskursywne (w tej perspektywie także teorie są praktykami, jako że modelują określone dziedziny czy łączą modele z sytuacjami eksperymentalnymi itd.) (Wehling 2015, s. 104–115). Tym, co wspólne dla ontologii kulturowej oraz postkonstruktywizmu jest również krytycyzm wobec pokartezjańskich koncepcji podmiotowości. W końcu, jeśli zgodzić się z Peterem Wehlingiem, że postkonstruktywizm nie jest „meta-teoretycznym wyjaśnieniem nauki”, a raczej krytyką „jednostronnych podejść do wiedzy naukowej i promowaniem autorefleksyjnych praktyk badawczych” (Wehling 2015, s. 96), to także w tym punkcie ontologia kulturowa będzie zbieżna z postkonstruktywizmem. W swojej pracy nie próbuję bowiem wyjaśnić, czym są nauki humanistyczne, ale staram się je zrozumieć. Zdecydowanie dalej niż do postkonstruktywizmu jest ontologii kulturowej do posthumanistyki (jak sądzę, da się wydzielić koncepcje, które należeć będą zarówno do postkonstruktywizmu, jak i do posthumanistyki, pozostawiam jednak tę kwestię na boku). Główna różnica polega na tym, że ontologia kulturowa jest jednocześnie stanowiskiem antropocentrycznym i nie-antropocentrycznym. Chodzi o to, że w perspektywie ontologii kulturowej jako sprawcze traktuje się na równi czynniki ludzkie i pozaludzkie, zachowuje się jednak przekonanie, że człowieka od aktorów pozaludzkich odróżnia (ale nie wyróżnia) rozumienie i samorozumienie (Tuchańska 2012b), dlatego niemożliwe są, postulowane niekiedy, „studia nad zwierzętami” czy „studia nad roślinami” tworzone w sposób „zobiektywizowany”, jak gdyby „z ich (zwierząt czy roślin) punktu widzenia”. W swojej pracy nie konfrontuję szerzej ontologii kulturowej z posthumanistyką, którą traktuję jako dyskurs ontyczny, a więc przedmiot mojej analitycznej uwagi.

Przyjmując w pracy perspektywę ontologii kulturowej, chciałbym zwrócić uwagę na trzy obecne w niej idee. W ontologii kulturowej zwraca się uwagę na to, że nasze rozumienie i nasze działanie są zawsze usytuowane. Owa „[n]iezbywalna sytuacyjność naszego rozumienia, działania, a właściwie całości naszego bycia powoduje, że ani ludzkiego bytu, ani niczego, co je «sytuuje», nie można zobiektywizować” (Tuchańska 2012a, s. 158). Jest tak dlatego, że nie możemy się zdystansować ani względem aktów rozumienia, wraz z jego wymiarem aksjologicznym, ani wobec naszego własnego bycia, ale rozumiemy je „od środka”, „z wnętrza” sytuacji (Tuchańska 2012a, s. 158). Zwrócił na to uwagę Hans-Georg Gadamer, który tak charakteryzuje sytuację:

Pojęcie sytuacji oznacza [...], że nie znajdujemy się na zewnątrz niej i dlatego nie możemy mieć o niej żadnej przedmiotowej wiedzy. Jesteśmy w niej, zawsze już odnajdujemy siebie w pewnej sytuacji, której rozjaśnienie stanowi zadanie nie dające się nigdy w pełni doprowadzić do końca. Dotyczy to także sytuacji hermeneutycznej, tj. sytuacji, w jakiej znajdujemy się ze względu na przekaz tradycji, który mamy zrozumieć (Gadamer 1993, s. 286).