

P a w e ł B y t n i e w s k i

## **Archeologia nauk humanistycznych i filozofia hermeneutyczna – dwie strategie krytyki poznania humanistycznego**

**Słowa kluczowe:** *archeologia nauk humanistycznych, hermeneutyka, H.G. Gadamer, M. Foucault*

W fakcie istnienia nauk humanistycznych trzeba dostrzec nie tylko nowy element dyscyplinarnego ładu wiedzy naukowej, powstałego na przełomie XIX i XX wieku, ale też czynnik ożywienia i radykalizacji filozoficznej krytyki poznania w ogóle. Jednak przedsięwzięcia krytyczne, rozwijane wówczas w tym duchu zarówno po stronie fenomenologii jak i neokantyzmu, okazały się niewypałami. Fiasko przedsięwzięć dwudziestowiecznego transcendentalizmu – mam tu na myśli projekt filozofii krytycznej Ernsta Cassirera i fenomenologię Edmunda Husserla – najlepiej podsumowują słowa tego drugiego: „Filozofia jako nauka, jako poważna, ścisła, a nawet apodyktycznie ścisła nauka – ten sen już się skończył” (Husserl 1993: 99).

Podczas gdy wiek XIX pozwolił włączyć nauki humanistyczne do przedsięwzięć krytycznych filozofii, wiek XX nadal temu zamysłowi całkiem nową postać. Potrzebę przeformułowania dotychczas głównego problemu przedsięwzięcia krytycznego filozofii, problemu uprawomocnienia nauk, z zachowaniem zarazem radykalizmu krytyki, jak i potrzeby włączenia nauk humanistycznych w wątek krytyczny, dostrzeżono wyraźnie już w drugiej połowie XX wieku. Filozofia hermeneutyczna Hansa Georga Gadamera i archeologia wiedzy Michela Foucaulta to być może najambitniejsze rezultaty tych przeformułowań.

Porównania Gadamera i Foucaulta sposobów problematyzacji nauk humanistycznych mogą wydawać się nieuprawnione, i rzeczywiście rzadko są dokonywane. Różnice w tradycjach badawczych, temperamentach intelektualnych, zakresach wpływów, kręgach adherentów i polemistów są tu łatwo zauważalne. Gadamer żałował, że nie zna strukturalizmu, z którym Foucault wchodził długi czas w złożone relacje inspiracji i sporu; Foucault ubolewał nad tym, że nie poznał w odpowiednim czasie Szkoły Frankfurckiej, z którą z kolei Gadamer był uwikłany w dysputę o krytyczną wartość hermeneutyki. Nie należy więc sensu porównania doszukiwać się we wzajemnych wpływach, filiacjach idei. Ich ujęcia nauk humanistycznych są raczej paralelne. Chodzi więc o determinującą myślenie o naukach humanistycznych rolę negatywnych rezultatów, jakie obaj dostrzegli w historii najnowszej filozofii. To one pozostają w tle przedsięwzięć teoretycznych każdego z nich. Koncepcje obydwu filozofów dzieli wiele różnic. Są one jednak bardziej oczywiste, niż podobieństwa. Skoncentruję się więc na tych ostatnich.

„Nic nie ukrywa bardziej wspólnego problemu niż dwa pokrewne sposoby podchodzenia do niego” (Foucault 2000: 302), powiedział kiedyś Foucault i uwaga ta odnosi się do niego samego, jak i do Gadamera.

Na czym zatem polega podobieństwo między myślą Foucaulta i Gadamera? I jaki ich wspólny problem skrywa?

Główne podobieństwo dostrzegam w nowym sformułowaniu problemu i sposobie odnajdywania dziedziny filozoficznej, w której może być on sformułowany. Zamiast zagadnienia uprawomocnienia roszczeń nauk humanistycznych do naukowości pytanie o właściwy sposób ich badania, zamiast epistemologicznej autarkii – coś, co można by nazwać ontologicznym otwarciem kwestii. Pytanie dotyczy możliwości i adekwatnej formy krytyki, która odpowiada przedmiotowi, jakim są nauki humanistyczne.

Idąc tropem Arystotelesa, Hegla i Heideggera – a pomijając tradycję Kartezjańską – Gadamer dochodzi do krytyki samowiedzy humanistyki wyznaczającej nowożytny ideał wiedzy naukowej. „Metodologizm” – taką nazwę nadaje on chybionym, jego zdaniem, próbom uzyskania uniwersalnego punktu wyjścia zarówno samego poznania humanistycznego, jak i jego filozoficznej krytyki. Abstrahując od języka, kultury, historii, życia ów metodologizm prześlepia coś, co stanowi związek granic z warunkami możliwości samopoznania – bycie w świecie. Metodologizm jest więc w rozumieniu Gadamera bezdrożem samowiedzy humanistyki budowanej na Kartezjańskiej idei metodyczności poznania, spełniającej się w bytowej autonomii wobec świata, w autarkii *ego cogito*. W bezdrożu tym gubi się specyfikę przedmiotu, ku któremu kieruje się filozoficzna krytyka nauk humanistycznych: uwikłania poznania humanistycznego w skończony byt poznający, a zarazem uczestnictwo w tym bycie poznania jako określoności sposobu istnienia.

Gadamera *Prawda i metoda* to wykład krytycznego ujęcia prawie wszystkich pojęć, jakie nowożytna epistemologia zaangażowała w analizę nauk: pojęcia doświadczenia, poznania, języka, praktyki i techniki, i oczywiście prawdy i metody. Wszystkie one uzyskują w ujęciu Gadamera treść zależną od formy problematyzacji, w której nie można oddzielić pojmowania więzi poznawczej od więzi bytowej. Podmiot praktyk kulturowych, argumentuje Gadamer, jest na tyle podmiotem samopoznania, na ile to samopoznanie stanowi wymóg dla bycia w świecie ograniczonego tymi praktykami.

Gadamer przywraca myśleniu współczesnemu starożytną dystynkcję techniki i praktyki, i w praktyce rozumienia, w uwikłaniu w proces dziejowy, dostrzega sens aktywności poznawczej humanisty. Poznanie humanistyczne, jako samopoznanie, jest procesem, którego ontologiczne uwikłania są dwustronne: jest ono, po pierwsze, formą uczestnictwa w rzeczywistości historycznego dziania się. Hermeneutyka jest o tyle hermeneutyką odzyskania i powtórzenia. Lecz jest ona także formą praktyki autopojetycznej, samowytwórczej, w której „znać siebie” i „być sobą” są niesamodzielnymi momentami całości procesu, w którym uczestniczą podmioty samopoznania, procesu ograniczającego poznanie dziejowym horyzontem, ale też to poznanie umożliwiającego.

Nauki humanistyczne, zdaniem Gadamera, należy więc badać w perspektywie doświadczenia hermeneutycznego, doświadczenia rozumienia, pojmowanego jako więź bytowa ze środowiskiem kulturowym, w jakim człowiek uczestniczy praktyką i poznaniem. Tak pojmowane nauki humanistyczne okazują się być jedynie fragmentem czy też aspektem doświadczeń hermeneutycznych, pewną nowożytną mutacją wiedzy powstałej z doświadczeń realizowanych na podłożu praktyk, jakie wytworzyło nowoczesne środowisko bytowania człowieka. Z poszukiwania uzasadnień dla najlepszej metody rozumienia filozofia nauk humanistycznych zmienia się w analizę miejsca poznania humanistycznego w praktykach rozumienia.

Foucault natomiast posuwa się innym tropem, tropem epistemologicznej historii nauk, której uprawiania nauczył się od G. Bachelarda i G. Canguilhema. Zadanie krytyczne, jakie stawia sobie Foucaultowska archeologia, porzuca myśl o uprawomocnieniu nauk humanistycznych, podobnie jak ma to miejsce u Gadamera. Celem archeologicznych dociekań jest odpowiedź na pytanie, jakie stawiał sobie także Gadamer: jak badać nauki humanistyczne? Dochodzi też do podobnych rezultatów, co i Gadamer, to jest do przeniesienia wyników tej krytyki w ontologiczne pole problematyzacji. Krytyka nauk humanistycznych, uwieńczona stwierdzeniem „śmierci człowieka”, tj. niemożności pozytywnego określenia przedmiotu tych nauk, jest tylko przedpolem, jak to określa Foucault, „ontologii nas samych”. W idei „śmierci człowieka” zawiera się zatem określenie kresu *episteme* nowoczesności, ale też ukazanie niemożliwości tkwiącej w dyskursach nad naukami humanistycznymi.

Archeologia wiedzy, która przez długi czas służyła mi za krytyczne narzędzie w rozpoznawaniu historycznych i epistemologicznych osobliwości nauk humanistycznych, ostatecznie sama podzieliła los tych filozofii, które podtrzymywały intelektualne warunki, w jakich zrodziły się nauki humanistyczne. Sceptycyzm co do poznawczych możliwości nauk humanistycznych przerzuca Foucault na własną archeologię i tak zrywa z tradycją epistemologii historycznej, jaką z inspiracji Bachelarda i Canguilhema do tej pory sam kontynuował. „Ontologia nas samych”, jak ją nazywa, jest docelowym punktem zaniku archeologii i przekształcenia jej w genealogię podmiotu.

Zamiast pytać o historię nauk humanistycznych i ich wartość poznawczą, o możliwość ukonstytuowania przez nie swego przedmiotu, Foucault pyta teraz o historyczną rolę tych nauk w ukształtowaniu sposobów upodmiotowienia, jakimi w kulturze Zachodu w zmienny sposób dysponowały i dysponują istoty ludzkie. Genealogia podmiotu, albo ontologia nas samych, zakłada więc pytanie o udział wiedzy w ukształtowaniu podmiotu poprzez funkcje prawd, jakie wiedza ta niesie. Ontologia nas samych to ontologia teraźniejszego podmiotu ludzkiego, która docieka historycznego pochodzenia związków bycia z wiedzą. Związek między analizami wiedzy a genealogią podmiotowości wyjaśnia Foucault następująco:

Jedno z głównych moralnych zobowiązań dla dowolnego podmiotu stanowi zobowiązanie poznania siebie, zobowiązanie mówienia prawdy sobie, i ukonstytuowania siebie jako przedmiotu wiedzy dla innych i dla siebie. Zobowiązanie do prawdy dla jednostek i dla naukowych organizacji wiedzy. Oto dwa powody tego, dlaczego historia wiedzy konstituuje uprzywilejowany punkt widzenia dla genealogii podmiotu (Foucault 2007: 151).

Nie tyle więc wydarzenie „śmierci człowieka” staje się istotnym przedmiotem dociekań, co historyczny proces uczestnictwa wiedzy w stawaniu się i przemijaniu form podmiotowości ludzkiej.

Przekształcenie epistemologii w ontologię to wyjście poza horyzont nowoczesnej *episteme*, poza przekonanie, że śmierć człowieka jest kluczowym wydarzeniem w procesie historii samopoznania. Genealogia podmiotu ukazuje to wydarzenie jako kulminacyjny moment jedynie współczesnego jej odcinka. W genealogii pozytywizm zwycięża nad eschatologią, a ontologia nas samych nad epistemologią nauk humanistycznych.

Wszystko, czym zajmowałem się do tej pory, dotyczyło głównie tego, jak człowiek w społeczeństwach Zachodu wytwarzał to fundamentalne – nie ma co do tego wątpliwości – doświadczenie, które zakłada zaangażowanie w proces przyswajania wiedzy dotyczącej pewnej domeny przedmiotów, z jednoczesnym konstituwaniem siebie jako podmiotów o określonym statusie. Np. poznanie szaleństwa, z jednoczesnym konstituwaniem siebie jako racjonalnego podmiotu, poznanie choroby, z jednoczesnym konstituwaniem siebie

jako istoty żywej, lub poznanie siebie w pewnej określonej relacji do prawa (...). Tak więc zawsze istnieje zaangażowanie podmiotu w jego własną wiedzę (*savoir*) (Foucault 2000a: 256–257).

Gadamera droga do ontologii była krótka, bo prowadziła przez ontologię fundamentalną Heideggera, radykalny projekt ontologizacji zapytywania o bycie człowieka. Droga Foucaulta była dłuższa, bo prowadziła przez jego adaptację historyczno-epistemologicznej krytyki nauk – uprawianą przez Bachelarda i Canguilhema – do celów analizy nauk humanistycznych. Warto jednak podkreślić, że obydwie postaci krytyki filozoficznej – Gadamera i Foucaulta – spotykają się już w punkcie wyjścia, w krytycznym podejściu do rezultatów filozofii, które dominowały w problematyzowaniu poznania humanistycznego jeszcze w pierwszej połowie XX wieku.

Co zatem skrywają podobieństwa między obydwiema postaciami problematyzacji krytyki nauk humanistycznych?

Wspólny problem tego rodzaju krytyki, krytyki, która dystansuje się od epistemologicznych fundamentalizmów, wyraża pytanie o sposób zastosowania pojęcia prawdy w prowadzonym dyskursie krytycznym. Inaczej mówiąc, to problem niedualistycznego stosowania pojęcia prawdy w dyskursie krytycznym i dyskursach, które są przedmiotami krytyki. Wspólny problem to pytanie o wartość poznawczą tych krytycznych przedsięwzięć, to zatem namysł nad sposobami prowadzenia dyskursu nad prawdą. Gadamer i Foucault byli świadomi przynajmniej bezpośredniego zagrożenia, jakie tu się pojawia – zagrożenia relatywizmem płynącym z historyzmu. Pierwszy unika tego zagrożenia dzięki ontologizacji prawdy; drugi – dzięki sceptycyzmowi motywowanemu świadomością skończonej wartości wszelkich krytyk, które same zamknięte są w warunkach wytwarzanych przez dyskursy wiedzy poddawane przez nie krytyce.

## Bibliografia

- Foucault M. (2000), *Strukturalizm i poststrukturalizm*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 294–318.
- Foucault M. (2000a), *Interview with Michel Foucault*, w: tenże, *Essential Works of Foucault 1954–1984*, vol. 3: *Power*, red. J.D. Faubion, przeł. R. Hurley i in., New York: The New Press.
- Foucault M. (2007), *Subjectivity and Truth* [wykład w Dartmouth College, listopad 1980], w: S. Lotringer (red.), *The Politics of Truth*, wstęp J. Rajchman, przeł. L. Hochroth, C. Porter, Los Angeles: Semiotext(e).
- Husserl E. (1993), *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Aletheia.

## Streszczenie

Edmund Husserl stwierdził: „Filozofia jako nauka, jako poważna, ścisła, a nawet apodyktycznie ścisła nauka – ten sen już się skończył”. Potrzebę przeformułowania problemu uprawomocnienia nauk dostrzeżono wyraźnie w drugiej połowie XX wieku. Filozofia hermeneutyczna Hansa Geорга Gadamera i archeologia wiedzy Michela Foucaulta to być może najambitniejsze rezultaty tych przeformułowań. Na czym polega podobieństwo między Gadamerem a Foucaultem w sposobie widzenia tych kwestii? Jaki wspólny problem skrywa? Artykuł podejmuje obydwie zagadnienia.