

MAREK SZULAKIEWICZ

ANATELICZNA FILOZOFIA KULTURY

Andrzej L. Zachariasz: *Kultura. Jej status i poznanie. Wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury.* Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1999, 320 s.

Mikołaj Bierdiajew dowodził, że filozofia ko czy si wtedy, gdy filozof nie mówi ju „co”, lecz mówi tylko „o czym”. Współczesne wysiłki w dziedzinie filozofii zmierzają w du jej mierze w kierunku historii filozofii, interpretacji dziejów i odczytywania wielkich filozofii z przeszłości, czyniąc z myślenia filozoficznego widowni nawrotów, powrotów i przypomnień. Tylko nieliczni zastępują myślenie historyczne i rolę tłumaczy w myśleniu filozoficznym. Postawa taka jest wyraźnie widoczna w twórczości filozoficznej A. L. Zachariasza, którego działalność na polu filozofii nie ogranicza się do historii filozofii, lecz jest przede wszystkim realizacją własnego stanowiska teoretycznego i programu badawczego. Jego filozoficzna twórczość już dzisiaj stanowi istotny wkład do współczesnej filozofii podejmując próby sformułowania nowej metody uprawiania filozofii. Niezbywalną zasługą prac A. L. Zachariasza jest jednak nie tylko odwaga do podejmowania problemów filozoficznych, lecz przede wszystkim chęć wyznaczenia przez niego **nowej perspektywy teoretycznej** dla filozofii. I chociaż prace te mogą wzbudzać dyskusje i polemiki, to jednak w zamierzeniu teoretycznym zmierzają w kierunku stworzenia i ugruntowania nowego stanowiska teoretycznego nazywanego **anatelizmem**.

Stanowisko to sam autor określa jako myślenie przekraczające, choć jednocześnie nie zawsze zaczynać się „od nowa”, „od początku”. A. Zachariasz pisze: „Stanowisko teoretyczne, które określiłem (...) anatelizmem wyznacza szerokie pole rozważań, które może być zagospodarowane, a tym samym powiększone, kolejnymi rezultatami namysłu teoretycznego. Anatelizm (...) nie jest bynajmniej dziełem ukończonym, ale zadaniem, które wymaga rozwinięcia teoretycznego i kontynuacji. Udział w tym przedsięwzięciu to wpisanie w myślenie filozoficzne nowego widzenia istnienia i jego momentów. Takie samo filozofowanie i pozostałych form działalności człowieka”¹. W ramach takiego nowego stanowiska podejmuje Autor w sposób systematyczny różne programy badawcze, zmierzając do umieszczenia tradycyjnych problemów filozoficznych w nowej perspektywie anatelicznej.

¹ A. L. Zachariasz: *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia.* Lublin 1996, s. 9.

W ród nich wymieni nale y mi dzy innymi: prób anatelicznego spojrzenia na filozofi , podj t w ksi ce: *Filozofia. Jej istota i funkcje* (Lublin 1994, s. 258), antropologii anateliczn , b d c analiz bytu ludzkiego jako jestestwa d czego do celu, podj t w ksi ce *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia* (Lublin 1996, s. 326), czy te anateliczn teori poznania, przedstawion w rozprawie *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status* (Lublin 1990). Ka da z tych ksi ek wpisuje w perspektyw anateliczn jedn z dziedzin tradycyjnych rozwa a filozoficznych.

Zanim skierujemy uwag na recenzowan ksi k nieco miejsca nale y po wi ci samej koncepcji anatelizmu, w obr bie którego pojawiaj si prezentowane problemy kultury. Czym jest anatelizm i czy perspektywa przeze wyznaczone rzeczywi cie otwiera nowe mo liwo ci dla my lenia filozoficznego? Jakie jest miejsce tej filozofii w ród współczesnych nurtów my lenia?

Narodziny nowych filozofii rzadko przebiegały w ten sposób, e my licieł najpierw stwarzał teoretyczne podstawy swej filozofii, by pó niej, krok po kroku, w jej perspektywie umieszcza problemy i ich rozwi zania. Filozofowie post powali raczej odwrotnie, najpierw rozwi zuj c konkretne problemy filozoficzne, by dopiero pó niej rozwi zania te uło y w cało , system, nowe stanowisko teoretyczne itp. Ka de nadanie nowej nazwy było bowiem o tyle niebezpieczne, e wymagało „odci cia” si od przeszło ci, pozostawiaj c my l samotn . Nawet wielki Kant do swej nowej filozofii woli u ywa „starych” poj . Lecz wie o „ukute” poj cie ma jednak i wielk zalet , kieruje ono bowiem w przyszło , a nie w przeszło , nadaje my leniu charakter czynno ci, która stanowi cel sam w sobie, wreszcie wymaga zatrzymania si . I wydaje si , e to wła nie decyduje o tym, e do współczesnego do wiadczenia filozoficznego nale y coraz cz ciej post powanie odwrotne ni w przeszło ci: oto filozofowie rozpoczynaj od tworzenia nowego stanowiska teoretycznego. Z anatelizmem sytuacja wydaje si by podobna. Filozofia ta nie pojawia si jako efekt rozwi zywania jakiego problemu filozoficznego, lecz odwrotnie, staje si narz dziem filozofa i filozofowania. To wła nie w stworzonej perspektywie anatelizmu mo na formułowa i rozwi zywa problemy filozoficzne.

Odpowied na pytanie: Czym jest anatelizm? znajdzie czytelnik we wcze niej opublikowanych pracach tego autora. „Formułowane tu rozwa nia - pisze autor w jednej z nich - s kontynuacj uprawiania filozofii jako poznania anatelicznego. A wi c poznania, które ka de okre lenie rzeczywisto ci w ramach my lenia teoretycznego uznaje za kolejny krok w realizacji idei poznania pełnego i by mo e absolutnego. Poznanie filozoficzne jest ci gła drog - drog pi cia si w gór . Cel () poznania jest zawsze „przed nami” w drodze do góry (vo). Anatelizm jest tak e relatywizmem, cho nie jest relatywizmem”². Mo na zatem przyj , e anatelizm jest takim

stanowiskiem teoretycznym, w którym podstawowymi kategoriami pozostaje działanie sprzeczne z celem „ku górze”; przekraczanie, ale zawsze rozpoczynane od początku; samodestrukcyjne nastawienie wobec wyników myślenia, ale zawsze w skierowaniu „ku górze”. Jest to zatem taka formuła myślenia, w której ono samo, niczym Penelopa swój tkanin, przuje rano to, co utkano poprzedniej nocy, ale nigdy tkanina nie przestaje. Dlatego anatelizm prezentuje się jako relatywizm, w którym nie neguje się pojęcia prawdy, lecz jednocześnie nie zakłada, że możemy o niej mówić zawsze jedynie w ramach określonego systemu myślowego. Łatwo spostrzec, że takie stanowisko nie mieści się w ród idei myślenia nowożytnego. Wskazując bowiem, że każdy dyskurs teoretyczny ma granice swego obowiązywania ma się do czynienia z przekroczeniem idei o wiecieniu, jednak nie przez prostą negację, lecz raczej jako „rozumienie o wiecieniu”. Anatelizm nie jest zatem „kontrolowaniem wiecienia”. Autor wydaje się zrywać z popularnymi próbami ataku na o wiecienie od wewnątrz. Anatelizm mieści się jednak łatwo w ród współczesnych (postowieceniowych) nurtów filozofii, utrzymując wraz z nimi przedmiot wiecienia, że każdy dyskurs teoretyczny jest w aktualnym horyzoncie (hermeneutyka, postmodernizm), a jednocześnie nie przekracza tego nurtu przez uznanie, iż w ramach myślenia teoretycznego może być nowe określenie rzeczywistości uznaje się za kolejny krok w realizacji idei poznania „pełnego i bytowego absolutnego”.

Anatelizm, który w teorii poznania jest relatywizmem, w antropologii przedstawia się jako spojrzenie na człowieka poszukującego celu. Jak łatwo te spostrzec teoria ta ukazuje się jako znacząca próba ocalenia myślenia filozoficznego, implikując konieczność głębszego filozofowania, poszukiwania, działania. Jest - rzecz można - apologią filozofii i myślenia. Nie wypowiada się przeciwko uniwersalizmowi i absolutyzmowi aksjologicznemu dostrzegając chociażby dorazowo ruch „działania” i poszukiwania, i na nim koncentrując swe zainteresowania. Jest zatem filozofia, która może określić jako „dążenie ku”, „skierowanie ku” temu co trwałe i absolutne, lecz istotne jest w niej nie to, co „trwałe i absolutne”. W tym punkcie metafizyka klasyczna, klasyczna teoria poznania zostają przekroczone, choć równie zachowane jako medium do wiadczenia „pojęcia siły w górę”.

Tak przedstawiony anatelizm bezsprzecznie jest filozofią kultury, gdy włącznie w niej przebiega ów proces poszukiwania i „droga pojęcia siły w górę”. Dlatego też najnowsza w tym nurcie badawcza księżka A. L. Zachariasza pt. *Kultura. Jej status i poznanie*. Wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury jest kontynuacją zamysłu badawczego i prezentuje próbę racjonalizacji rzeczywistości kulturowej w kategoriach filozofii celu i działania, jak jest

² Tamże, s. 15.

anatelizm. I chociaż tym razem w samo centrum zainteresowania wysunięta została kultura, to jednak wydaje się, że anatelizm teorii kultury należy dostrzec w kontekście całości myśli A. Zachariasza, czyli jego anatelicznej teorii poznania i anatelicznej antropologii (anatelizmie) i - może w przyszłości - anatelicznej teorii bytu. Wydaje się bowiem, że anatelizm jest i być musi filozofią kultury. Kultura bowiem - dowodzi autor - jest to sfera istnienia, w której wyraża się całość bytu ludzkiego (s. 15). Ta nieuchronność upadku (?) anatelizmu w filozofii kultury może być odebrana zarówno jako jego brak, jak i sukces. W pierwszym przypadku filozofia ta stawia nas zawsze w świecie tylko ludzkim, naszych własnych wytworów, odgrywając - czy sto niebezpiecznie filozoficznie - funkcję zamykania i ograniczania, wyłączenia z mołowo sensu kultury poza siebie. W drugim zaś anatelizm staje się filozofią, która wskazuje, że - jak sam autor dowodzi - żadnego rozstrzygnięcia nie sposób uznać za absolutne i ostateczne (s. 16), a tym samym staje się filozofią cię głębszą i nadziei, filozofią optymizmu.

Formułowana tu koncepcja ujmuje kulturę zgodnie z założeniem anatelicznego myślenia relatywistycznego, akcentując nie tylko ograniczoną zasadniczo rolę konstrukcji teoretycznej, ale również domagając się zgodnych z tym kategorii jej pojęciowego ujmowania. Prezentowana książka wyszła spod pióra filozofa, a nie historyka filozofii. Jest dziełem opartym na oryginalnych i doniosłych teoretycznie pomysłach autora, oferując próbę spojrzenia na kulturę jako na „układ znaczeń”. Niewątpliwie jest to prace poszukujące i otwierające. Posłużenie się nową aparaturą pojęciową ukazało problematykę kultury w innym świetle niż jako „uzupełnienie natury” i stworzyło to nowe mołowo dla filozofii kultury. Autor postawił przed sobą trudne zadanie przeanalizowania rzeczywistości, która powstaje i istnieje w wyniku działań ludzkich, ale w swej formie istnienia jest całością autonomiczną, ustrukturalizowaną i posiadającą własną dynamikę. Rzeczywistość ta, od strony filozoficznej, nie miała bogatej tradycji ujęcia intelektualnego. Filozofia chociaż zajmowała się problemami metafizyki, teorii poznania, pozostawiając kulturę - jako moment istnienia - w tle rozważań bardziej podstawowych. Dlatego pytanie „czym jest kultura w perspektywie rozważań o bycie?” (s.17) wydaje się zmieniać napięcie między tymi dwoma obszarami zainteresowania filozoficznych. Książka zawiera dwie płaszczyzny refleksji, wzajemnie się splecające i formujące nowe spojrzenie na zjawiska kultury: ogólnometodologiczną i konkretno-opisową, prowadząc do wniosków generalizujących. Autor co prawda sięga w swych poszukiwaniach do różnorodnego i bogatego dorobku badaczy kultury (Tylora, Malinowskiego, Benedict, Levi-Straussa), lecz czyni to raczej dla inspiracji i potwierdzenia swych własnych przemyśleń, niż jako wyraz przyjęcia którejkolwiek z nich. Zamiast czytać opisów konkretnych przejawów, podejmuje próbę nowego

spojrzenia na wiat kultury jako na rzeczywisto , której istot jest funkcjonowanie znacze . Ksi ka jest bogata w tre i precyzyjne analizy filozoficzne. Nie nale y jednak do pozycji łatwych w czytaniu, szczególnie ze wzgl du na hermetyczny j zyk, który, zwłaszcza dla niedo wiadczzonego czytelnika, mo e wyda si nagromadzeniem fachowych terminów pojawiaj cych si cz sto w ró nych kontekstach.

Wielo ci w tków recenzowanej ksi ki uniemoliwia ich zrekonstruowanie w krótkiej recenzji. Jej tre uj ta jest w osiem rozdziałów (rozpraw) tematycznych. Rozprawa pierwsza (*Co to jest kultura?*) podejmuje problem teoretycznego uj cia kultury. Autor prezentuje w niej teori znaczenia jako tworzywa kultury wskazuj c na rozumienie, jako form do wiadczania znacze . Jako interesuj ce nale y wskaza tu równie rozwa ania na temat dwóch strukturalnych momentów bytowych znaczenia: inrealnego sposobu istnienia znacze i formy znacze (warto ci). Rozprawa druga (*Kultura i dziedziny jej realizacji*) ukazuje obszary kulturotwórczej działalności. Omawiaj c konstytucj znacze autor podkre la dwa obszary: wiat rzeczy, ale tak e relacje podmiotowe. Rozprawa trzecia (*Kultura i jej historyczno*) podejmuje problem konstytucji kultury jako dzieje. Znajdzie tu czytelnik podkre lenie indywidualno ci jako momentu współkonstytuuj cego historyczno . W rozprawie czwartej (*Kultura jako układ a problem jej dynamiki*) rozwa ane s problemy z zakresu ontologii kultury, za w rozprawie pi tej (*Kultura a problem jej podmiotu*) poddaje si analizie miejsce człowieka w układzie kulturowym. W obszernej rozprawie szóstej (*Przestrze i czas jako formy rzeczywisto ci kulturowej*) autor rozwa a problem sposobu istnienia znacze ze wzgl du na ich przestrzenno i wymiar czasowy. Rozprawa siódma (*Typologia kultur*) prezentuje prób spojrzenia na rzeczywisto poszczególnych kultur, rozwa aj c problemy zasadno ci klasyfikacji kultur i jej kryteria. Zamykaj c prac rozprawa ósma (*Kategorie statystyki i dynamiki kultury europejskiej*) podejmuje interesuj ce rozwa ania na temat trwania i zmienno ci kultury.

Nale y zapyta jaka jest „anateliczna filozofia kultury”? Czy anateliczna koncepcja filozofii stwarza jak now perspektyw , której tak bardzo potrzebuje współczesna filozofia kultury, zagro ona kasandrycznymi my lami?

Perspektywa anateliczna przełamuje tendencje - cz ste w ród filozofów kultury - takiego spojrzenia na kultur , w którym przeciwstawia si j naturze, a pó niej konfrontuje z barbarzy stwem, czy wreszcie z cywilizacj . Taka filozofia zawsze pojawiała si z ukrytymi przymiotnikami: „nasza” kultura, lepsza, uniwersalna itp. tworzc tylko swoisty opis „przejawów kultury”. Anatelizm wydaje si stanowić prób przewyci enia takich analiz, chc c uj „moment istnienia kultury”, a nie opisywa jej konkretne przejawy. W pewnym sensie dziedziczy tu propozycje sformułowane w myśl-

li neokantowskiej (Rickert), ale włączyła te do nich współczesne osiągnięcia filozofii. Je li neokanty ci pokonywali tendencje do opisu przejawów kultury wskazując na wartości, jako jej konstytutywne elementy, to - po pracach E. Braudela, Ch. Dawsona, czy te S. Huntingtona - powoływanie się na wartości, jako takie podstawy kultury, stało się w tym względzie. Nienaruszalna struktura aksjologiczna okazała się być nietrwała i straciła przypisywany jej rolę fundamentu kultury. Propozycja, jak zgłasza anatelizm, to próba spojżenia na kulturę nie jako na wartość, lecz jako na „wartość znacząca”. Zasadniczym pomysłem teoretycznym rozprawy jest idea ujmowania kultury jako „rzeczywistości znaczącej”, tworzenia i przechowywania znaczenia i uwzględnienia odrębności poszczególnych układów znaczeniowych.

Centralne miejsce zajmują w książce dwie kategorie: znaczenia i działania. Rzeczywistość kulturowa, dowodzi autor, konstytuuje się poprzez znaczenia: „tak więc to, co 'nie ma znaczenia' czy te 'nie wyraża' - powie autor - nie może być uznane za rzeczywistość kulturową” (s. 29). Znaczenie otrzymuje tu rangę „tworzywa rzeczywistości kulturowej” (s. 28), funkcjonując zawsze w związku z innymi znaczeniami i konstytuując się w działaniu. Znaczenia związane są z określoną rzeczywistością empiryczną, przez którą są one wyrażane. W tym sensie anatelizm proponuje zrozumienie kultury jako sposobu istnienia świata ludzkiego, świata, który został stworzony przez człowieka i w którym jemu przychodzi istnieć. Jest to jednocześnie - nie świat, w którym wszystko jest zawsze „przed nami” w drodze do góry (). Anateliczna perspektywa stwarza zatem możliwość równoczesnego uwzględnienia problematyki kultury w płaszczyźnie nie tylko filozoficznej, lecz te religioznawczej, socjologicznej i historycznej, wyznaczając interdyscyplinarny kierunek badań.

Należy zauważyć, że formuły te są nie filozoficznie, ale jednocześnie wydają się stwarzać wiele problemów, które wymagają rozwiązania. Po pierwsze, przyjęcie, że je li coś nie ma znaczenia, to tym samym nie może być uznane za rzeczywistość kulturową, wydaje się eliminować poza ową rzeczywistość te obszary, które zawierają pewien element „irracjonalny”, czy wręcz tajemniczy, o niejasnym znaczeniu, które są „ciemne”. A przecież kultura jest przepełniona takimi elementami, o których można powiedzieć, że są nieprzejryste. Po drugie, wydaje się, że je li „coś”, „przedmiot kulturowy” traci znaczenie (właśnie nie ma znaczenia), to nie musi to wiadczyć o tym, że nie tworzy już „rzeczywistości kulturowej”. Rzeczywistość kultury stanowi bowiem również te elementy, które „już nie znaczą”, albo - jak kto woli - „jeszcze nie znaczą”.

Niewątpliwie najbardziej frapujące są ci rozprawy, a jednocześnie nie zachęcają do dyskusji, są te jej fragmenty, w których autor dowodzi, że charakter kultury, jej historyczność, czy te ahistoryczność, stabilność, jak

i tempo zmian determinowane są przez znaczenia. Kultura, czyli znaczenia konstytuujące się w działaniach człowieka (s. 92). To właśnie znaczenia ucieleśniają się w sztuce, symbolach, języku, ale te w życiu codziennym i ludzkich czynach i jako takie są „tworzywami” kultury. Autor podkreśla dwa wymiary znaczenia: pierwszym jest wymiar przedmiotowy, jako „informacja o przedmiocie”, drugim podmiotowy, jako „treść określonej wiadomości o bytu ludzkiego”. Wydaje się jednak, że zabrakło tu jeszcze wymiaru, którego pominięcia - szczególnie w odniesieniu do problemu kultury - może oznaczać eliminację z jego obszaru rzeczywistości kulturowej. Jest nim wymiar „intersubiektywny”. Przeciwnie intersubiektywny charakter znaczenia jest częścią form jego obecności w kulturze. Przykładów można tu wskazać wiele. Jednym z nich jest miecz. Jego znaczenie zawsze przekracza wymiar podmiotowo-przedmiotowy i zakłada określenie sytuacji intersubiektywnej wraz z jej uwarunkowaniami (spotkaniem, otwarciem itp.). Można nawet powiedzieć, że nie da się zrozumieć kulturowego znaczenia miechu, jeżeli nie uwzględni się jego wymiaru intersubiektywnego. Nie odnosi się on bowiem do przedmiotu, nie jest „informacją o przedmiocie”, ale nie jest również czymś podmiotowym, „prywatnym grymasem”. Nie jesteśmy w stanie „doświadczyć znaczenia miechu” bez uwzględnienia tego specjalnego wymiaru, jakim jest właśnie sfera intersubiektywna. Wydaje się zatem, że do podkreślanego przez autora - podmiotowo-przedmiotowego charakteru znaczenia (s. 32) należy włączyć jeszcze charakter intersubiektywny. I nie chodzi tu o to, że „coś” ma znaczenie dla określonego podmiotu, nawet jeżeli jest to „inny podmiot”, ani też o możliwość przekazywania znaczenia. Chodzi raczej o to, że obok sfer podmiotu i przedmiotu jako nośnika znaczenia, takim nośnikiem jest również sfera intersubiektywna, i to znaczenia, których nie da się zrozumieć ani z perspektywy przedmiotu, ani z perspektywy podmiotu. One „coś znaczą” dopiero w wymiarze intersubiektywnym, a jeżeli tego wymiaru się nie dostrzeże, to nie znaczą już nic. Są zatem wspólne znaczenia, które domagają się wspólnej dziedziny do wiadczenia, a kiedy jej zabraknie, to kultura przyjmuje specyficzny wyraz, za ludzkie zaczynają przebywać w różnych światach i tylko wydaje się, że żyją w tej samej kulturze. Można powiedzieć nawet więcej, jeżeli znaczenie miałyby tylko charakter podmiotowo-przedmiotowy, to byłby tym samym zagrożony proces komunikacji między ludzką i międzykulturową.

Książka niezwykle inspirująca i - co więcej - ukazująca się w „właściwym czasie”. Gdy oto zajmujemy się rzeczywistością, w której jesteśmy świadkami czy stego wskazywania, że nie istnieje bezwzględnie stabilny układ kultury i zagrożenie chaosem, A. Zachariasz proponuje próby ujęcia kultury w jej koniecznych i konstytutywnych wyznacznikach (s. 22). Kultura to zawsze rzeczywistość znacząca.