

Stanisław Czerniak

JÜRGEN MITTELSTRASS: NAUKI HUMANISTYCZNE W ŚWIETLE IDEI JEDNOŚCI NAUKI

STRESZCZENIE

Autor rekonstruuje w tekście główne wątki filozofii nauk humanistycznych Jürgena Mittelstrassa. Niemiecki filozof wychodząc od krytyki tzw. funkcjonalistycznej, dualistycznej koncepcji humanistyki autorstwa J. Rittera-O. Marquarda, staje na stanowisku metodologicznego monizmu zakładającego jedność wszystkich nauk na gruncie uniwersalnych reguł racjonalności. Szuka przy tym symptomów tej jedności zarówno w tendencjach transdyscyplinarnych współczesnej nauki, jak i w pewnych wspólnych założeniach epistemologicznych oraz podobieństwach praktyk badawczych nauk. Autor zwraca uwagę na inspiracje kantowskie Mittelstrassa, który adaptuje interesująco dla potrzeb swej argumentacji kategorię „władzy sądenia”. W podsumowaniu rozważań pojawiają się obok pozytywnej ogólnej oceny omawianej koncepcji także pewne uwagi krytyczne autora pod jej adresem.

Słowa kluczowe: nauki humanistyczne, funkcje kompensacyjne humanistyki, racjonalność, władza sądenia, transdyscyplinarność, praktyka badawcza.

1. UWAGA WSTĘPNA

Jürgen Mittelstrass to jeden z najciekawszych współczesnych niemieckich filozofów nauki kojarzący na swym warsztacie naukowym inspiracje klasycznej filozofii niemieckiej (zwłaszcza Fichtego i Kanta) ze współczesnymi dyskusjami na temat statusu naukowości *tout court*. Jego prace zawierają liczne odwołania do współczesnej fizyki i biologii, a także sporów filozoficznych toczonych wokół zmieniających się horyzontów epistemologicznych tych nauk. Jednocześnie jednak jego refleksja skupia się na kwestii tożsamości metodologicznej humanistyki i to na tym obszarze badawczym wydaje się najciekawsza poznawczo. Co więcej, punktem wyjścia tych analiz Mittelstrassa jest szeroko dyskutowana w ostatnim trzydziestoleciu filozofii niemieckiej tzw. funkcjonalistyczna koncepcja humanistyki Rittera-Marquarda, co pozwala mu usytuować je w jednym z centralnych współczesnych obszarów filozoficznych dyskusji naukoznawczych w Niemczech.

2. MITTELSTRASS WOBEC KONCEPCJI KOMPENSACJI

Zanim przejdziemy do zarysowania swoistości stanowiska Mittelstrassa w interesującej nas w tytule tego podrozdziału kwestii, trzeba przypomnieć pokrótce główne założenia filozofii humanistyki Rittera–Marquarda.

Joachim Ritter przedstawił swe kompensacjonistyczne ujęcie w znanym tekście *Zadanie nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym*. Pisząc o współczesności niemiecki autor miał na myśli szeroko rozumianą nowożytność, której początki sięgają epoki renesansu, ale której dojrzałość kojarzona jest na ogół dopiero z epoką dziewiętnastowiecznej rewolucji przemysłowej. To wtedy pojawia się na arenie dziejów „społeczeństwo nowożytne” cechujące się wiodącą rolą polityczną i gospodarczą burżuazji oraz gwałtownym rozwojem kapitalizmu jako dominującego modelu relacji pomiędzy głównymi aktorami procesów produkcyjnych. Kluczowa teza wspomnianego artykułu Rittera brzmi, że to na gruncie tego rodzaju społeczeństwa obywatelskiego (*Bürgergesellschaft*) w rozumieniu heglowskim dochodzi do powstania i rozkwitu nauk humanistycznych, ponieważ potrzebny jest mu organ „kompensujący jego brak historyczności oraz równoważący jego abstrakcyjność”.¹ Ta ostatnia miałaby być związana zdaniem Rittera z okolicznością, że zakorzenione jest ono „wyłącznie w stosunku człowieka do przyrody”, a więc w stosunku „zapośredniczonym przez system ludzkich potrzeb i pracę”.² Inaczej mówiąc, w społeczeństwie obywatelskim człowiek jawi się jako pewnego rodzaju abstrakt: przede wszystkim jako producent i konsument o swoistej wartości użytkowej na rynku (wyrażonej w płacy). Człowiek traci tu znamiona niepowtarzalnego indywiduum kulturowego, zakotwiczonego biograficznie w równie niepowtarzalnych wspólnotach – staje się abstrakcyjnym uczestnikiem podziału pracy, istotą biorącą udział poprzez wymianę towarów w konstytuowaniu się uniwersalnego porządku gospodarczego. Mamy tu do czynienia – Ritter odwołuje się ponownie do Hegla – ze stanem rozdwojenia (*Entzweiung*), w jakim „nowoczesne społeczeństwo izoluje się od swego bytu historycznego”.³ Redukcji i degradacji ulegają w nim ludzkie światy tradycji, a bytowi historycznemu przeciwstawia się – jako wykwit społeczeństwa obywatelskiego – cywilizacja przemysłowa i cechujące ją w skali światowej formy prawa, obyczajów, życia codziennego, porozumiewania się i wykształcenia.

Otóż nauki humanistyczne miałyby być, zdaniem Rittera, kulturową formą kompensacji owego rozdwojenia, dualizmu czy opozycyjności. Ma ona na myśli okoliczność, że nauki te: a) udostępniają i zachowują dla przyszłości byt historyczny; b) eksponują partykularne, niepoddające się uniwersali-

¹ J. Ritter, *Zadanie nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, w: *Szkola Rittera, Studia z filozofii niemieckiej*, t. 2, S. Czerniak, J. Rolewski (red.), Toruń 1996, s. 37–38.

² *Ibidem*, s. 35.

³ *Ibidem*, s. 36.

stycznym zabiegom treści dziedzictwa historycznego, na przykład dostarczają hermeneutycznych świadectw z obszaru biografii wybitnych twórców danej kultury; c) współtworzą „nieabstrakcyjną” tożsamość jednostek, do których się jako nauki zwracają — pouczając współczesnego człowieka, że nie jest on jedynie *homo faber* produkującym wartości wymienne i konsumującym wartości użytkowe, ale również istotą zasiedlającą pewną charakterystyczną niszę historyczną i kulturową; d) w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych, które wedle Rittera stanowią w społeczeństwie przemysłowym bazę praktyki społecznej i definiowane są poprzez swe odniesienia praktyczne, mają one status czystej teorii rozumianej jako wiedza „opierająca się wszelkiemu definiowaniu z punktu widzenia praktycznego zastosowania”.⁴

Odo Marquard, uczeń Rittera, ma intencje popularyzatorskie wobec tego stanowiska, rekonstruuje je i wraca do niego w wielu swych pracach, a jednocześnie modyfikuje je w kilku ważnych punktach.⁵ Dla potrzeb dalszych rozważań chciałbym tu zwrócić uwagę jedynie na ten aspekt, iż Marquard unika Ritterowskiego przeciwstawiania teoretyczności nauk humanistycznych praktycznym intencjom nauk przyrodniczych. Głównym medium językowej artykulacji nauk humanistycznych nie jest dlań dyskurs teoretyczny, lecz „opowiadanie historii”. Opowiadając, budując narracje — dowodzi — nauki humanistyczne kompensują szkody wyrządzone przez modernizację, opowiadanie „oswaja bowiem światy pochodzenia, które stały się obce”.⁶ Wyodrębnia przy tym trzy typy owych historii — narracji: uwrażliwiające (kompensujące — na gruncie estetyki czy historii sztuki — nowożytnie „odczarowanie świata” diagnozowane przez Maxa Webera), zachowujące (przykładem zabiegi określane przezeń mianem „muzealizacji rzeczywistości”) i orientujące (modernizacja działa dezorientująco, pojawia się zatem tendencja do przypominania dawnych wzorów i drogowskazów ideowych, takich chociażby jak przywoływana na nowo tradycja chrześcijańska).

*

Można stwierdzić ogólnie, że Mittelstrass rozwija swą filozofię nauk humanistycznych w polemice z koncepcją kompensacji, lecz, co ciekawe, aprobuje jednocześnie pewne założenia stanowiska Rittera, wyraźnie dystansując się od diagnoz marquardowskich. Łączy go z Ritterem na przykład wspomniane założenie, że nauki humanistyczne (aczkolwiek także filozofia czy matematyka, a nawet pewne działy fizyki, a więc dyscypliny i subdyscypliny, które nie mieściły się w ritterowskim paradygmacie humanistyki) nie mają charakteru „praktycznego”, to znaczy nie są naukami „pozytywnymi”, w sen-

⁴ Ibidem, s. 28.

⁵ Por. S. Czerniak, *Wybrane koncepcje wiedzy i nauki we współczesnej filozofii niemieckiej*, Warszawa 2017, s. 88–91.

⁶ O. Marquard, *O nieodzowności nauk humanistycznych*, w: ibidem, *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 108.

sie nastawienia na zastosowanie badań naukowych w ramach praktyk społecznych (gospodarczych, medycznych, etc.), ale kładą nacisk na cele i ambicje teoretyczne swej aktywności badawczej. Marquard myli się więc ograniczając ich zadanie do pewnych „czynności narracyjnych” we wspomnianym przez nas uprzednio znaczeniu. Tego rodzaju narracje uznaje Mittelstrass. za pozbawione teoretycznego ugruntowania. Pisze:

„Nauki humanistyczne zdane są na argumentacyjną i konstruktywną moc myślenia, i ograniczanie [ich statusu] do funkcji narracyjnych byłoby fatalne nie tylko dla nich samych, ale także dla kultury – traciłaby ona organ, który nie tylko pokazuje (na przykładzie historii), jak mogłoby być, lecz także stwierdza (w sposób uzasadniony), jak jest i jak powinno być. Aby móc tego dokonać, nauki humanistyczne muszą nie tylko opowiadać, ale także interpretować, wyjaśniać, argumentować i konstruować. Obok zadania, aby zachowywać w świadomości, uprzytamniać to, co minione, pojawia się zadanie krytycznego namysłu w odniesieniu do tego, co istnieje oraz wybiegania myślą ku przyszłości. Na [krytycznym] namyśle [nad tym, co zastane] oraz na myślowej antycypacji przyszłości zasadza się swoista siła nauk humanistycznych.”⁷ Formułując w taki sposób swe stanowisko, Mittelstrass wydaje się godzić z diagnozą Rittera, że humanistyka stanowi intelektualną przeciwwagę „dla abstrakcyjności i ahistoryczności współczesnego społeczeństwa.”

Cywilizacja techniczna ukierunkowana na rozpoznanie i rozwijanie praktycznych ludzkich umiejętności pozbawia współczesne społeczeństwa samoświadomości o charakterze podmiotowym, a „bez świadomości tego, kim są, tracą one orientację również w zakresie swych kompetencji technicznych”.⁸ Czy indywiduum bowiem, pyta Mittelstrass, w społeczeństwie, które utraciło swe zakorzenienie w historii, może jeszcze rozwijać tożsamość racjonalnego podmiotu dziejów? Inaczej mówiąc, humanistyce przypadłaby rola gwaranta możliwości racjonalności społecznej w sensie uargumentowanego wyboru modelu społeczeństwa, który ma być realizowany równolegle do niejako samoczynnego postępu technicznego. Pojawiają się tu momenty aksjologiczne oraz etyczne, które Mittelstrass określa zbiorczo mianem funkcji orientacyjnych. Sama technika, nawet najbardziej wyrafinowana, takiej całościowej orientacji nie dostarcza. Może zaś pomóc w jej krystalizacji na przykład humanistyczna świadomość historyczna ułatwiająca odpowiedź na pytanie, jakie kanony przeszłości warto zachować, a jakie odrzucić, jaki kierunek postępu technicznego zasługuje na moralną aprobatę, itp. Mittelstrass uogólnia ten wątek swych analiz stwierdzając, iż nauki humanistyczne współtworzą samowiedzę kulturową współczesnych społeczeństw, jeśli założyć, iż ów wymiar kulturowy życia społecznego jest czymś różnym od jego wymiaru technicznego. Wszelkie deficyty w zakresie tak rozumianej tożsamości kultu-

⁷ J. Mittelstrass, *Wissenschaft als Kultur*, w: ibidem: *Flug der Eule*, Frankfurt/Main 1989, s. 32.

⁸ Ibidem, s. 31.

rowej, podkreśla Mittelstrass, czyniłyby społeczeństwa bezbronnymi wobec pojawiających się prób ich remitologizacji (sekty młodzieżowe, fundamentalizm islamistyczny)⁹. Problem polega przy tym jego zdaniem również na tym, że cywilizacja techniczna jest skłonna scedowywać kwestie orientacji aksjologicznej na same indywidua, czynić z nich sprawę „prywatną”. Taka prywatyzacja samowiedzy niejako z góry uniemożliwiałaby wszakże „dotrzymywanie kroku przeobrażeniom technologicznym przez kultury techniczne w wymiarze orientacyjnym”.¹⁰ Innymi słowy, kultury pozbawione tożsamości, która byłaby czymś więcej niż addytywną całością indywidualnych tożsamości prywatnych, byłyby aksjologicznie bezbronne wobec wyzwań postępu technicznego i postępującej akceleracji przeobrażeń cywilizacyjnych.

Z drugiej strony jednak, Mittelstrass, w przeciwieństwie do Rittera i Marquarda, jest bardzo ostrożny, jeśli chodzi o jakiegokolwiek zabiegi atrybucji tak rozumianych zadań poznawczych do określonych dyscyplin naukowych, i woli je nazywać procesami samoświecenia, a nie metodycznego rozwijania określonych nauk humanistycznych, których przedmiotem miałyby być tak pojęta orientacja w służbie tożsamości indywidualnej i społecznej. Jak można sądzić, zakłada tu wyłącznie pewne zależności pośrednie. Nie chodzi w jego mniemaniu o to, by humanistyka bezpośrednio badała orientacje tożsamościowe jako swój kognitywny przedmiot odniesienia, ale by uczestniczyła w praktycznym, społecznym procesie rozbudzania świadomości normatywno-etycznej skierowanej ku przyszłości i fundującej tożsamości indywidualne i kolektywne. Dla Mittelstrassa nie jest to bowiem jedynie problem przyswojenia sobie swoście rozumianej wiedzy. „To nie ten, kto wiele wie, potrafi odpowiadać na pytania służące orientacji, ale ten kto przekroczył już tajemniczą granicę pomiędzy wiedzą i możliwością [działania w świecie].”¹¹ Można by to rozumieć w ten sposób, że humanistyka służy budowaniu czegoś w rodzaju poligonu egzystencjalnego jednostek, które ucząc się na własnych błędach budują własną prospektywną samowiedzę. W rozważaniach Mittelstrassa pojawia się w tym kontekście także kategoria „kształcenia” (*Bildung*) w znaczeniu Humboldtiańskim, które jest z definicji niejako wprzęganiem wiedzy do celów praktyczno-egzystencjalnych. Jak pisał Wilhelm von Humboldt: „Człowiek wykształcony to ktoś, kto pragnie zrozumieć świat tak bardzo, jak to tylko możliwe, a jednocześnie powiązać [tę wiedzę o świecie] tak ściśle, jak tylko potrafi, z samym sobą”.¹² Kształcenie jest swoistą formą życia, w tym także dawaniem przez jednostkę osobistego przykładu, który wyrasta z jej wiedzy, a dla adresata tego kształcącego

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ J. Mittelstrass, *Glanz und Elend der Geisteswissenschaften*, w: *Kulturverstehen. Zur Geschichte und Theorie der Geisteswissenschaften*, G. Kühne-Bertram i in. (red.), Würzburg 2003, s. 42.

¹² Ibidem, s. 39.

przekazu staje się swoistym „praktycznym” źródłem wiedzy. Jak się wydaje, Mittelstrass uznaje nauki humanistyczne za źródło wiedzy w szczególnej mierze partycypującej w tego rodzaju kształceniu jako indywidualnej życiowej inkorporacji poznania. Pisze: „Kształcenie ma stale do czynienia z identyfikacją tożsamości w obrębie racjonalnej kultury. Jest ono formą, poprzez którą winno się udać jednostce (subiektywności) dostrzec w swej szczególnej formie życia to, co uniwersalne (w sensie przewyciężenia czystej subiektywności), a także stanowi medium, w którym jednostki i społeczeństwa uzyskują zdolność do budowania rozumnych tożsamości”.¹³ Humanistyka jako pewien typ wiedzy, kształcenie jako proces jej egzystencjalnego i dydaktycznego upracticznienia, wprzęgnięcie kształcenia w procesy budowania racjonalnych tożsamości w powyższym kantowsko/heglo wskim rozumieniu – to u Mittelstrassa elementy jednorodnej filozoficznej argumentacji.

Sporo uwagi poświęca Mittelstrass etycznym uwikłaniom humanistyki. Wystrzega się jednak zakładania, że humanistyka miałaby wytwarzać koncepcje etyczne w naukowym podziale pracy. Przyjmuje słabsze założenie, że humanistyka wykazuje „optykę etyczną” i może rzucać „etyczny cień”¹⁴ związany z poszczególnymi postaciami życia społecznego, którymi się zajmuje. Trudno tu mówić jednak o etyce jako produkcie samej humanistyki. Także w tej kwestii mamy do czynienia wyłącznie z relacjami pośrednimi. Zdaniem Mittelstrassa cywilizacja techniczna niejako sama z siebie potęguje zapotrzebowanie na refleksję etyczną. Wiąże się to a) z postępującą anonimizacją postępu technicznego, który kroczy przed siebie niczym siła quasi-naturalna, co rodzi wszakże *ex post* trudne pytania o zakres indywidualnej odpowiedzialności etycznej i prawnej za jego przebieg; b) postęp techniczny polega na kulturowym „przyswajaniu” natury, ale sama normatywna idea przyrody (i związana z nią problematyka ekologiczna) jest kwestią otwartą i domagającą się także etycznego namysłu; c) postęp techniczny czyni swym przedmiotem samego człowieka jako obiekt przyrodniczy o określonym gatunkowym wyposażeniu genetycznym, co prowadzi do całego wachlarza nowych dylematów etycznych związanych z inżynierią genetyczną.¹⁵ Owemu potrójnemu etycznemu wyzwaniu postępu technicznego musi jednak sprostać wedle Mittelstrassa nie tyle humanistyka jako taka, ile dyskurs etyczny w ramach społeczeństwa obywatelskiego. To sprawa, jak podkreśla, „dotycząca wszystkich obywateli”.¹⁶ Humanista bierze udział w tym dyskursie w pierwszym rzędzie jako obywatel właśnie, a nie jako specjalista. Co nie znaczy jednak, z drugiej strony, że Mittelstrass nie będzie przypisywał naukom humanistycznym „szczególnej wrażliwości i kompetencji diagnostycznej” (*Wahrnehmungskompetenzen*¹⁷) w tym względzie.

¹³ J. Mittelstrass, *Wissenschaft als Kultur*, op. cit., s. 26.

¹⁴ Ibidem, s. 35.

¹⁵ Ibidem, s. 35–36.

¹⁶ Ibidem, s. 36.

¹⁷ Ibidem, s. 37.

Warto przy tym zauważyć, iż nie staje on jednocześnie na stanowisku diametralnej odmienności nauk, której bronili Ritter i Marquard. Humanistyka stanowi jego zdaniem szczególnie przydatne narzędzie intelektualnej orientacji człowieka w świecie, zwłaszcza w wymiarze diachronicznym i w służbie racjonalnych (zdesubiektywizowanych) tożsamości, ale z założenia tego nie wynika, że funkcje orientacyjnych nie powinny spełniać także inne nauki. Píše:

„To, czego potrzebujemy, to nauki, które obok swej roli czynnika produkcji będą znowu odgrywać w życiu współczesnych kultur rolę czynnika orientującego. Aby temu zadaniu sprostać, wszystkie nauki — nie tylko filozofia i historia, ale także fizyka i ekonomia — muszą pojmować same siebie jako integralną część składową racjonalnej kultury.”¹⁸

To właśnie w tym punkcie drogi myślowe już nie tylko Marquarda, ale także Rittera oraz linia argumentacyjna Mittelstrassa rozchodzą się najwyraźniej. Mittelstrass broni idei racjonalnej jedności wszystkich nauk. Humanistyka i nauki przyrodnicze stanowią wyraz tego samego rozumu w szerokiej konotacji kantowskiej (do wątków kantowskich u Mittelstrassa wrócimy w toku dalszych rozważań). Wedle niemieckiego filozofa, głównym grzechem poznawczym koncepcji kompensacji jest właśnie zapoznanie tego stanu rzeczy, przetransponowanie heglowskiej idei rozszczepienia na obszar filozofii nauki. Wychodząc z tego punktu wyjścia, Mittelstrass kojarzy podejście Marquarda z tematyką pracy Charlesa P. Snowa *The Two Cultures and a Second Look*, której autor ubolewa nad pogłębiającym się współcześnie konfliktem ducha przyrodoznawstwa i ducha humanistyki. Jego rezultatem ma być „mitologia” dwóch suwerennych typów racjonalności, których akademiccy przedstawiciele patrzą na siebie z wyższością wpływającą ze skłonności do hołdowania odmiennym ideałom poznawczym. To, nad czym Snow ubolewa, Marquard przyjmuje do akceptującej wiadomości, proponując swoisty *modus vivendi* w obcowaniu ze sobą odmiennych paradygmatów naukowości pod postacią proponowanej przez siebie koncepcji kompensacji. Mittelstrass poszukuje źródeł tej dychotomizacji w dualizmie kartezjańskim oraz pośrednio w tradycji pascalowskiej (odmienność *esprit geometrique* i *esprit de finesse*). Na gruncie filozofii niemieckiej opozycja ta znalazła jego zdaniem wyraz w rickertowsko-windelbandowskim przeciwstawieniu nauk nomotetycznych (przyrodniczych) naukom idiograficznym (historycznym), skupiającym się nie na badaniu prawidłowości na obszarze powtarzalnych zjawisk, ale na swoistości tego, co historycznie niepowtarzalne. Za paralelną wersję owego metodologicznego dualizmu uznaje Mittelstrass diltheyowską opozycję wyjaśniania i rozumienia. Wyjaśniamy na bazie znajomości uniwersalnych praw, rozumiemy niepowtarzalne wydarzenia historyczne i arte-

¹⁸ Ibidem, s. 34.

fakty kulturowe. Marquard, konkluduje Mittelstrass, postępuje tym właśnie tropem, zapoznając kwestię uniwersalnego statusu racjonalności naukowej *tout court*, którą twórcy francuskiego oświecenia i już Pierre Bayle w swym *Dictionnaire historique et critique* (1696–97) upatrywali w duchu krytycyzmu. Nauka nowożytna jako taka – a więc zarówno nauki przyrodnicze, jak i humanistyczne – jest krytyczna: wyzbywa się naiwności, stwarza dystans między przedmiotem a podmiotem, uprzedmiotawia, stawia hipotezy i je obala. Jeśli wszakże nauka jest jedna, zapytuje, to czy idea kompensacyjnych więzi między naukami nie traci metodologicznej wiarygodności?

Mittelstrass podkreśla na tym tle minimalizm propozycji marquardowskiej. Idea kompensacji, jak zauważa, stanowi dla nauk humanistycznych swego rodzaju taryfę ulgową, pozwala im z czystym sumieniem zamrozić własny badawczy potencjał. Konkluduje zatem z pewną dozą sarkazmu:

„Jeśliby teorię kompensacyjnych zadań humanistyki traktować poważnie, to fakultety humanistyczne stałyby się konkurentami czy też dobrymi sąsiadami teatru, felietonistyki, beletrystyki, muzealnictwa; groziłyby im podejrany status dobra luksusowego. Czy też inaczej rzecz ujmując, prowadziłoby to do tego, że humanistyka stawałaby się grupą nauk rekreacyjnych (*Entspannungswissenschaften*), częścią przemysłu kulturowego, który nie rozwiązuje żadnych problemów naukowych, ale od nich odwołuje się, skierowuje uwagę ku innym rzeczywistościom, odciąża w obliczu innowacyjnej presji nauk przyrodniczych i inżynierskich.”¹⁹

Mittelstrass zwraca wreszcie uwagę na ten aspekt poruszanej problematyki, na który wskazywał już w swych pracach Herbert Schnädelbach:²⁰ koncepcja kompensacji, formułując funkcjonalistyczną definicję humanistyki, czyni z nauk humanistycznych jednorodny konglomerat dyscyplin, które faktycznie jednak różnią się znacząco między sobą do tego stopnia, że nieostre staje się samo pojęcie humanistyki. Jak stwierdza:

„Nie istnieją nauki humanistyczne jako takie. Czy psychologia jest na przykład nauką humanistyczną czy przyrodniczą, a może społeczną? Do jakiej rubryki przynależy matematyka, która z pewnością nie jest nauką przyrodniczą? [...] Jaki status ma filozofia, zwłaszcza w swych współczesnych postaciach jako logika i teoria nauki, w tym przede wszystkim teoria nauk przyrodniczych? Czy to nie filozofia właśnie nie jest tą postacią nauki, która podtrzymuje ideę jedności racjonalności nauki i czyni to swym właściwym zadaniem?... Mówienie o humanistyce jako takiej pozoruje pewien porządek, którego już dawno nie ma. System nauk jest dynamiczny i otwarty, produktywny głównie na swych obrzeżach (przykładami ekologia, socjobiologia, biochemia, biofizyka,

¹⁹ J. Mittelstrass, *Glanz und Elend*, op. cit., s. 38.

²⁰ Por. H. Schnädelbach, *Kritik der Kompensation*, w: idem, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt am Main, 1992, s. 104 i n. oraz S. Czerniak, *Wybrane koncepcje...*, op. cit., s. 94–106.

antropologia). Zarówno koncepcja dwóch kultur Snowa, jak i koncepcja kompensacji [...] wspierają się na przestarzałym kanonie dyscyplin naukowych.”²¹

To właśnie owa niejednorodność dyscyplin zwanych humanistycznymi sprawia, że bardzo trudno im zbiorczo przypisać rozpatrywane uprzednio funkcje, na przykład funkcję orientacyjną. Nawet jeśli zgodzić się z tezą, że niektóre z nich (*vide* historia współczesna czy historia literatury współczesnej) mogą być rozpatrywane w tej perspektywie, to z pewnością nie wszystkie. Co miałyby na przykład znaczyć, zastanawia się Mittelstrass, pojęcie „orientacyjnej roli assyriologii?”²² Obraz ten dopełniają zjawiska parcelacyjne o charakterze intra- i interdyscyplinarnym w obrębie humanistyki. Jak zauważa:

„Dziś nauka o literaturze wytwarza samodzielnie swą własną filozofię, a nauki o języku (jako lingwistyka) swą własną literaturę [...] Poszczególne dyscypliny humanistyczne mają sobie coraz mniej do powiedzenia [...] Lingwistyka odgranicza się od filologii, empiryczne nauki o wychowaniu od pedagogiki, ogólna nauka o literaturze od historii literatury. Pierwotnie wspólny język tych dyscyplin blaknie w coraz większym stopniu. Wieża Babel to obraz współczesnych nauk humanistycznych.”²³

Podobne skutki parcelacyjne przypisuje Mittelstrass także współobecności różnych konkurencyjnych paradygmatów pojęciowych na warsztacie badawczym humanistów w poszczególnych subdyscyplinach.

Postulat przewyciężenia tych partykularyzmów staje się w jego ujęciu punktem wyjścia diagnozy szkicuującej kierunek przyszłego rozwoju humanistyki, który mógłby się przyczynić do likwidacji dualizmu „dwóch kultur” Snowa pod szyldem idei jedności racjonalności nauki. Wiąże się to, z jednej strony, z krytyką współczesnego *status quo* tzw. *humanities*, z drugiej zaś z odrzuceniem przez Mittelstrassa hermeneutyki jako „uniwersalnej teorii poznania humanistyki”²⁴ na rzecz filozofii rozumianej jako uniwersalna teoria racjonalności. Obu tym momentom warto przyjrzeć się bliżej.

Zdaniem Mittelstrassa, humanistyka, zwłaszcza w tradycji anglosaskiej, ulega degeneracji jako tzw. *cultural studies*, skupiające się głównie na badaniu kultur niszowych (pop, sekty), sytuacji etnicznych mniejszości, *gender studies* czy też kulturalnych fenomenów postkolonializmu.²⁵ Tego rodzaju partykularyzm przedmiotów badań sprawia, że humanistyka traci z oczu swój główny w jego mniemaniu cel, jaki stanowić ma „samowiedza” kultury współczesnej w szerokim sensie, rozumianej jako kultura techniczna społec-

²¹ J. Mittelstrass, *Glanz...*, ibidem, s. 44–45.

²² Ibidem, s. 42.

²³ Ibidem, s. 46.

²⁴ J. Mittelstrass, *Krise und Zukunft der Geisteswissenschaften*, w: ibidem, *Wissen und Grenzen*, Frankfurt am Main 2001, s. 193.

²⁵ Por. ibidem, s. 188.

czeństw industrialnych obejmująca swym zasięgiem także nauki przyrodnicze i inspirowaną przez nie technikę.

Również te ostatnie są bowiem elementem kultury *sensu largo*, a celem humanistyki jest, jak już wiemy, zapewnienie samoorientacji w ramach owego szerszego układu. Kultura nie jawi się w ujęciu Mittelstrassa jako pewien podukład metaukładu społecznego, w którym pojawiają się wspomniane partykularne pola badawcze, ale to sam ów metaukład stanowi kulturę jako całokształt ludzkiej pracy i form życia obejmujący także rozwój nauk przyrodniczych, techniki czy gospodarki. Humanistyka winna się konfrontować z całym owym metaukładem rozpoznając na drodze interdyscyplinarnej jego tożsamość, a nie koncentrować wybiórczo na *cultural studies* stanowiących z tego uniwersalnego punktu widzenia niższy metodologicznie stopień analiz. Inaczej mówiąc, humanistyka, wracając niejako w nieidealistycznym duchu do tropów idealizmu niemieckiego, dla którego (u Fichtego) także przyroda była „zaledwie” ustanowieniem (*Setzung*) absolutnego Ja, winna traktować kulturę (współczesny synonim heglowskiego ducha) jako całokształt ludzkich ekspresji materialnych i intelektualnych. W tej perspektywie zaś dychotomie akcentowane przez Snowa i Marquarda zacierają się.

Mittelstrass przeciwstawia się wszakże jednocześnie wszelkim nawiązującym do Diltheya „renesansom” hermeneutyki jako pretendującej do uniwersalności „wszechmetody” nauk humanistycznych. Stwierdza:

„Oznaczałoby to metodyczne odseparowanie się humanistycznego »rozumienia« od stosowanego w naukach przyrodniczych »wyjaśniania«. Koło hermeneutyczne — jako ostateczne hasło metodologiczne humanistyki? Kryzys humanistyki, z którym mamy faktycznie do czynienia, stałby się [w tej sytuacji] w istocie kryzysem permanentnym.”²⁶

Mittelstrass stawia natomiast na dociekania filozoficzne, które próbowałyby określić wewnętrzną jedność racjonalności leżącej u podstaw obu typów nauk, która „stworzyła nowoczesny świat” w jego różnorodnych przejawach. Powraca tu do sygnalizowanej już roli kategorii „argumentacji” i „obiektywizacji”, na których wspiera się metodologia różnych typów nauk. Ale próbuje jednocześnie dookreślić tę metodologiczną perspektywę w takich pojęciach jak nawiązująca do myśli Kanta „władza sądenia” czy „multidyscyplinarność” pojęta jako strategia teoriopoznawcza nauk, w tym zwłaszcza nauk humanistycznych. Kwestie te rozwiniemy w kolejnej części tych rozważań.

²⁶ Ibidem, s. 193.

3. MITTELSTRASSOWSKA KONCEPCJA JEDNOŚCI RACJONALNOŚCI NAUKOWEJ. GŁÓWNE TROPY ARGUMENTACYJNE.

Władza sądenia

Jak wiadomo, pojęcie „władzy sądenia” wprowadził do filozofii Kant szukając pomostów pomiędzy rozumem teoretycznym i praktycznym, a więc w tej samej intencji, którą kieruje się Mittelstrass poszukując argumentów na rzecz jedności kategorii racjonalności w nauce. Jak pisze Zbigniew Kuderowicz, polski znawca Kanta, kantowskie „sądzenie” ma charakter „wartościowania”, które sytuuje się pomiędzy poznaniem (rozum teoretyczny) a rozumem praktycznym upodabniając się do tego pierwszego o tyle, iż również ono „odnosi się do danych zmysłowych i ustala pewną relację przedmiotu do przyrody jako danych zjawiskowo rzeczy”, ale posługuje się przy tym ideami regulatywnymi, a nie apriorycznymi kategoriami intelektu, „co zbliża władzę sądenia do rozumu praktycznego, wytwarzającego idee regulatywne, do których zalicza się normy moralne”.²⁷ Sam Kant tzw. refleksyjną władzę sądenia definiował następująco: „Jeśli [...] dane jest tylko to, co szczegółowe, a władza sądenia ma do tego znaleźć to, co ogólne, to wtedy jest ona [...] refleksyjna”.²⁸ Innymi słowy, władza sądenia jest spontaniczną zdolnością do uchwytowania pewnych ogólności — całości w obszarze zjawisk. Kant wiązał owe całości z kategorią „celowości”. Jak pisze O. Offe: „Bycie celową całością jest ogólnością, która nie jest dana i którą władza sądenia odkrywa na podstawie własnej spontaniczności”.²⁹ Cytowany już zaś Kuderowicz stwierdza: „Zasada celowości okazuje się ideą regulatywną wyznaczającą pewne nastawienie podmiotu wobec danych zmysłowych”.³⁰ Takimi „celowo zorganizowanymi całościami” stają się dla podmiotu np. przedmioty piękne, których bezinteresowną kontemplację czyni Kant fundamentem swej estetyki. Ale w perspektywie argumentacyjnej Mittelstrassa stąd już krok tylko od estetyki jako nauki humanistycznej do innych nauk humanistycznych koncentrujących się nie na uniwersalnych prawach przyrody, lecz na uchwytowaniu elementów w ramach celowo ustrukturowanych całości na terenie nauk historycznych czy nauk o literaturze. Niemiecki filozof kojarzy przy tym władzę sądenia z kształceniem i funkcjami orientacyjnymi nauk i definiuje ją następująco:

„Władza sądenia reguluje przejście (*Schritt*) od teorii do praktyki, dla którego nie ma żadnych reguł [przejście] od tego co ogólne, do tego, co konkretne, także nie odwołując się do reguł. Władza sądenia to władza pozbawionego

²⁷ Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 104.

²⁸ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałeczki, Warszawa 1964, s. 24.

²⁹ O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1995, s. 264.

³⁰ Z. Kuderowicz, *Kant*, op. cit. 106.

reguł zastosowania, niezawodny instynkt intelektu, który [...] uchwytuje to, co istotowe i co nie jawi się na powierzchni rzeczy, wskazuje drogę, orientuje.”³¹

Widzimy tu wyraźnie, że w wersji Mittelstrassowskiej kategoria „władzy sądenia” jedynie luźno koresponduje ze źródłowymi określeniami kantowskimi. Nie pojawia się tu np. kategoria „celowości”. Ale Mittelstrass pisze w zasadzie o tym samym, o czym pisał Kant. Bo czym jest „pozbawione reguł przechodzenie od ogólności do konkretności?” Zdolność do uchwycenia pewnej celowości jako ogólności, w którą „wpisany jest” dany konkretny, nie daje się sprowadzić do zastosowania do konkretnego przypadku jakiejś ogólnej reguły, na przykład o charakterze uniwersalnego prawa przyrody. Podmioty dostrzegają to, co piękne jako uporządkowania całościowe kierując się „instynktem” estetycznym, wrażliwością na to, co swoiście uporządkowane w ramach kontyngentnej całości empirycznej. Niekantowskie jest także pojęcie „istoty”, do którego odwołuje się Mittelstrass, posiadające raczej proveniencję tomistyczną czy fenomenologiczną. Ale można by argumentować, że jeśli uchwytuję całość ukazującą konkretny jako „wpisany” w jej ramy, to będzie ona stanowiła istotę w znaczeniu celowości wiążącej ze sobą różnorodne pojedyncze fenomeny. Przykładowo, „istotą” tego oto pięknego krajobrazu będzie takie, a nie inne uporządkowanie jego cech wizualnych w ramach odkrywanej przez podmiot całości doświadczenia. Już w tym miejscu widać wyraźnie sens twierdzenia Mittelstrassa o „przechodzeniu od teorii do praktyki” w polu aktywności władzy sądenia. Dany podmiot musi sam „zidentyfikować” całości, nadające celowy charakter zawartym w nim elementom. W tym sensie nauki humanistyczne mają zawsze także charakter praktyczny; są wartościowaniami, aktami — w terminologii kantowskiej — „wyobraźni doprowadzającej do prezentacji rzeczy jako celowo zorganizowanych całości”.³² Dla Mittelstrassa wiążą one, jak już wiemy, wiedzę ekspercką z umiejętnościami. Te zaś można „ćwiczyć” (*üben*)³³, uczyć się na przykład dostrzegać piękno w otaczającym podmioty świecie czy też uchwytować nieznane dotąd całości o znaczeniu ekologicznym w ludzkim otoczeniu przyrodniczym i cywilizacyjnym.

Warto zwrócić uwagę na następujące dwa aspekty rozważań Mittelstrassa w tym kontekście:

Jedność podmiotu

Mittelstrass wiąże w ciekawy sposób kwestię jedności racjonalności nauki/jedności nauki z problemem jedności podmiotu. Oświeceniowy kantowski postulat „dojrzałości” (*Mündigkeit*) człowieka zakłada jego zdaniem przeciwdziałanie współczesnemu rozpadowi człowieczeństwa na „ja prywat-

³¹ J. Mittelstrass, *Wissenschaft als Kultur*, op. cit., s. 40–41.

³² Z. Kuderowicz, *Kant*, op. cit., 106.

³³ J. Mittelstrass, *ibidem*, s. 41.

ne, ja publiczne i ja konsumenckie”³⁴. W innym wymiarze można tu mówić także o „parcelacji ja na jego zdolności intelektualne, moralne i związane z działaniem”³⁵. I stwierdza w komentarzu:

„Współczesny świat to świat, który nie ufa niepodzielnemu, »całemu« ja – ponieważ sam jest światem podzielonym na wiele racjonalności i irracjonalności, a [ów podział] stał się jego formą panowania, również nad podmiotami społecznymi. W tym świecie ja niepodzielne (*das ganze Ich*), pełna zmysłowa i intelektualna indywidualność, jest tym, co uważa on za przezwyciężone.”³⁶

Mittelstrass zdaje się zakładać, że kojarzona z przesłaniem nauk humanistycznych realizacja idei kształcenia, wiążąca ponownie kwestię wiedzy z kwestią życiowej *praxis* podmiotu wiedzy, z ideą wiedzy jako „formą życia”, będzie przeciwdziałała tego rodzaju dekompozycji podmiotu. Podmiot władzy sądenia jest podmiotem homogenicznym ontycznie, angażującym w realizację swych potrzeb całokształt swych potencji antropologicznych – emocje, wyobraźnię, intelekt, indywidualne doświadczenie życiowe. Dopiero tego rodzaju „homogeniczny” podmiot miałby być zdolny zaś do tak czy inaczej rozumianej realizacji postulatów „jedności nauki”.

Racjonalność

Podobnie jak Kant, Mittelstrass zdaje się zakładać, że władza sądenia jest składnikiem szeroko pojętej racjonalności, jest atrybutem rozumu. Jeśli ma ona służyć całościowej orientacji – musi zawierać w sobie element uniwersalistyczny, odnosić się do celów działań wielu podmiotów. Również Kant wiązał subiektywność odczucia piękna z pojęciowymi, uniwersalnymi środkami komunikowania o jego doświadczaniu w sądzie estetycznym, ze „wspólnością wyobraźni estetycznej”.³⁷ Poszukiwanie „tego, co ogólne dla tego, co szczegółowe” nie ma zatem charakteru całkowicie subiektywnego. Zakłada się tu, że te same ogólności mogą się ukazywać w różnych jednostkowych perspektywach percepcyjnych. Racjonalność kryłaby się właśnie w tych zbieżnościach perspektyw, ale także w samej relacji pomiędzy konkretem i ogólnością jako celowością: racjonalny jest ład, który regulatywna idea celowości pozwala uchwycić w przyrodzie jako sferze zjawisk.

Kwestia „racjonalności” rozpatrywana jest przez Mittelstrassa w tym kontekście także na tle relacji pomiędzy kategorią „samookreślenia” a kategorią „samorealizacji”. Samookreślenie (*Selbstbestimmung*) to w jego oczach oświeceniowa kategoria „dojrzałości [i autonomii] podmiotu we wszystkich przejawach jego samoorientacji w świecie”,³⁸ natomiast samorea-

³⁴ J. Mittelstrass, *Flug der Eule*, op. cit., s. 56.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Kuderowicz, *Kant*, op. cit., s. 109.

³⁸ J. Mittelstrass, *Flug der Eule*, op. cit., 57.

lizacja (*Selbstverwirklichung*) to ekspresja subiektywności, będąca wyrazem „wyobcowania indywiduum ze świata” (*Weltverlust*).³⁹ Jak pisze Mittelstrass,

„Jeśli subiektywność nie ma już niczego, na co mogłaby się orientować – przykładem są realności społeczne i instytucjonalne, filozofia, religia, zinterpretowany świat – wtedy dysponuje w ostateczności tylko sama sobą. Staje się czystym ja, ja rozumianym jako nosiciel potrzeb, a nie ja teoriopoznawcze czy ja otwarte na świat. W tej sytuacji nie pozostaje jej nic innego, jak samo-realizacja – to znaczy realizacja owego ja jako nosiciela potrzeb [...] Subiektywności nie rzuca się już na szalę społecznej konstrukcji rzeczywistości – subiektywnością się po prostu jest.”⁴⁰

Mittelstrass powraca tu do zasygnalizowanej już przez nas poprzednio idei racjonalności jako zdolności do desubiektywizacji i departykularyzacji w sensie kantowskim:

„Jeśli subiektywności udaje się urzeczywistnić w jej swoistej formie życia to, co ogólne”, wtedy „wkracza ona w coś, co już starożytni Grecy nazywali rozumnym życiem... [Dochodzi wtedy] do samowyzwolenia człowieka z więzów jego »pierwszej« natury, natury pojmowanej jako siedlisko potrzeb... Czysta samorealizacja nie jest w stanie wznieść się ponad tę naturę, i musi ona przybrać formę transubiektywną, aby stać się elementem rozumnych stosunków.”⁴¹

Mittelstrass wpisuje się tu wprost w linię argumentacji sięgającą od Kanta po Johna Rawlsa: indywiduum musi być zdolne do aktu abstrahowania od swych jednostkowych potrzeb i egzystencjalnych, przypadkowych usytuowań, by uzyskać wgląd w treść prawa powszechnego, a jednocześnie status istoty moralnej, podmiotu praktycznego rozumu, który stara się działać na gruncie owego prawa (Kant), czy też wgląd w istotę sprawiedliwości jako własności racjonalnego porządku społecznego (Rawls). Mittelstrass wzbogaca wszakże tę perspektywę, jak staraliśmy się pokazać, odwołaniami do idei kształcenia bronionej przez Wilhelma von Humboldta i do powiązanej z nią kategorii jedności wiedzy i aktywnego samokształtowania jednostki poprzez wiedzę, a także do Kantowskiej kategorii „władzy sądenia” jako pomostu pomiędzy różnymi typami racjonalności i charakterystykami tego, co podmiotowe.

Transdyscyplinarność oraz epistemologiczny sens tezy o jedności nauk

Kolejnym, obok zarysowanego przez nas pola odniesień pojęciowych wyznaczonych przez kategorię „władzy sądenia”, polem znaczeniowym, na którym Mittelstrass szuka argumentów na rzecz swej idei jedności nauki jest

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, 58.

⁴¹ Ibidem.

rozwijana przez koncept transdyscyplinarności w nauce oraz te powinowactwa humanistyki z naukami przyrodniczymi, które, z jednej strony, posiadają fundament epistemologiczny, z drugiej zaś (co zbliżałoby jego podejście do podejścia Hansa-Jörga Rheinbergera⁴²) tkwią w swoistościach nauki pojętej jako zbiór praktyk i operacji badawczych w sensie laboratoryjnym, nie zaś w podręcznikowej jedności zdań w sensie propozycjonalnym. Idea jedności nauki nie znajduje tu spełnienia w jakiejś „super-teorii”, która wznosiłaby się ponad poszczególnymi dyscyplinami naukowymi jako „teoria wszystkiego”. Poniżej będziemy starali się zrekonstruować poszczególne ogniwa odnośnej pojęciowej struktury argumentacyjnej wykorzystywanej przez niemieckiego filozofa.

4. INTERDYSCYPLINARNOŚĆ, MULTIDYSCYPLINARNOŚĆ, TRANSDYSCYPLINARNOŚĆ

Interdyscyplinarność jako swoisty kierunek rozwoju nauk uznaje Mittelstrass za pewnego rodzaju konieczność związaną z a) niezdolnością poszczególnych dyscyplin do wytworzenia wyłącznie w sposób immanentny, a więc intradyscyplinarny, istotnych dla ich postępu badawczego narzędzi teoretycznych i metodologicznych – nośnikiem teorii staje się zatem w coraz większym stopniu dyskurs interdyscyplinarny; b) coraz częstszym pojawianiem się konstelacji problemowych, których rozwiązanie wykracza poza kompetencje poszczególnych dyscyplin. Jak zauważa Mittelstrass:

„Problemy nie sprawiają nam tej przyjemności, by dać się definiować jako problemy »przeznaczone« [wyłącznie] dla poszczególnych specjalistów z poszczególnych dyscyplin badawczych (przykładem ochrona środowiska i skutki uboczne postępu technicznego). Istnieje asymetria rozwoju problemów i rozwoju dyscyplinarnego, i zwiększa się ona w tym samym stopniu, w jakim rozwojowi dyscyplin zagraża rosnąca specjalizacja.”⁴³

Przeciwstawia on przy tym interdyscyplinarność nadmiernej specjalizacji (o której symptomach wspominaliśmy wyżej na przykładzie humanistyki) jako swego rodzaju kontrtendencję rozwojową w nauce. Stara się ją odróżnić od multidyscyplinarności, polegającej na instytucjonalnym, „mechanicznym zbliżaniu się do siebie” różnych dyscyplinarnych pól badawczych, zachowującym ich *status quo*, za którym nie kryje się ani zapotrzebowanie teoretyczne ani pojawienie się problemów możliwych do podjęcia wyłącznie na poziomie interdyscyplinarnej osmozy stanowisk. O ile multidyscyplinarność stanowi zatem w jego mniemaniu niejako zdegenerowaną formę inter-

⁴² Por. S. Czerniak, *Hans -Jörg Rheinberger o naturze i kulturze*, w: *Filozofia i nauka*, t. 4, 2016, s. 361–369.

⁴³ J. Mittelstrass, *Flug...*, ibidem, s. 75.

dyscyplinarności, tak zwana transdyscyplinarność, której poświęca sporo uwagi w wielu swych pracach, stanowić ma jej wyższą formę, odgrywającą coraz większą rolę we współczesnej nauce. Transdyscyplinarność zasadza się na tak głębokiej kooperacji dyscyplinarnej, że prowadzi ona w efekcie do przeobrażeń strukturalnych samych partycypujących w niej dyscyplin. Ich współpraca nabiera tu stałego charakteru i nie ogranicza się do rozwiązywania określonych problemów badawczych w wąskim przedziale czasowym. Z drugiej strony jednak, Mittelstrass broni poglądu, że sama transdyscyplinarność nie jest „transnaukowa”, nie unieważnia roli kompetencji dyscyplinarnych i nie „wyprowadza” uczonych „poza” naukę w stronę pozaracjonalnych „dowolności”. Ma także charakter raczej praktyczny, związany z rosnącym zazębianiem się warsztatów badawczych poszczególnych dyscyplin, a nie z dążeniem do budowania holistycznych „metateorii”. Ciekawym wątkiem pobocznym tych rozważań jest opinia Mittelstrassa, że transdyscyplinarność stanowi swego rodzaju powrót do standardów epoki poprzedzającej w dziejach nauki okres skrajnych specjalizacji dyscyplinarnych (Mittelstrass wspomina tu o hymnologii czy dydaktyce astronomii⁴⁴). Jak zauważa: „Przyporządkowania dyscyplinarne pojawiają się na ogół bardzo późno w rozwoju nauki. Czy Robert Boyle był fizykiem czy chemikiem, Max Weber historykiem czy socjologiem, Gottlob Frege matematykiem czy filozofem, Max Delbrück — biologiem czy fizykiem?. ...Prawda, można by powiedzieć, sytuuje się na zewnątrz (*jenseits*) dyscyplin”.⁴⁵ Mittelstrass wykorzystuje ten kontekst swych rozważań także do ponownego odwołania się do idei kształcenia. W jego mniemaniu transdyscyplinarność nie jest w pierwszym rzędzie kwestią formalnej organizacji nauki, ale sprawą tożsamości intelektualnej i kompetencji poszczególnych badaczy. Niemiecki filozof pisze tu o interdyscyplinarności „we własnych głowach uczonych”,⁴⁶ przypomina postać Kanta, który tego samego dnia wykladał na uniwersytecie w Królewcu logikę, mechanikę, metafizykę, geografikę fizyczną oraz arytmetykę z geometrią i trygonometrią⁴⁷ oraz postuluje powrót do Humboldciańskiej idei multidyscyplinarności samego kształcenia, konkludując: „Kto nie nauczył się studiować na modłę interdyscyplinarną, nie będzie nigdy potrafił prowadzić badań interdyscyplinarnych. Tę interdyscyplinarność można by nazwać „odolną”, w odróżnieniu od interdyscyplinarności na poziomie [instytucji] naukowych”.⁴⁸ Dla niemieckiego filozofa przykładem tak pojętych transdyscyplinarnych centrów badawczych byłby harwardzki Center for Imaging and Mesoscale Structures, gdzie „na pierwszym planie pojawiają się pytania, w przypadku których traci sens przyporządkowywanie ich jakiejś konkretnej

⁴⁴ Ibidem, s. 68.

⁴⁵ Ibidem, s. 82.

⁴⁶ Ibidem, s. 76.

⁴⁷ Ibidem, s. 66.

⁴⁸ Ibidem, s. 77.

dyscyplinie badawczej. Chodzi tu o struktury o określonej skali wielkości, a nie o przedmioty będące obiektem zainteresowania poszczególnych dyscyplin nauk przyrodniczych (fizyki, chemii, biologii).⁴⁹ Podobny charakter mają jego zdaniem takie transdyscyplinarne ośrodki jak *Centrum Bio-X* w Stanford University czy też *Centrum Genomiki i Proteonomiki w Harvardzie*, gdzie „biolodzy wykorzystują metody nauk chemicznych i fizyki do wyjaśniania struktur istotnych biologicznie makromolekuł ...i gdzie laureat nagrody Nobla Steven Hu, jeden z inicjatorów programu Bio-X, zajmuje się obiektami biologicznymi, którymi daje się manipulować najbardziej nowoczesnymi metodami fizyki”.⁵⁰ Za pola transdyscyplinarnych poszukiwań badawczych uważa Mittelstrass także nanotechnologie, zączębianie się mechaniki kwantowej (zwłaszcza w kwestii pomiarów w systemach badanych przez mechanikę kwantową) z informatyką czy też *cognitive science*, na warsztacie których uznaje za równorzędnego partnera – filozofa jako twórcę „opracowującego intuicje badawcze neurologów usiłujących rozwiązać problem *mind-body*”.⁵¹ Za pionierski przykład tego rodzaju współpracy uważa Mittelstrass pracę Johna C. Ecclesa i Karla R. Poppera *The Self and Its Brain*.

Jak tego rodzaju klasyfikacje mają się do rozpatrywanych przez nas założeń Mittelstrassowskiej filozofii nauk humanistycznych oraz jego idei jedności nauki? Można tu wskazać na dwa korespondujące ze sobą, ale posiadające pewną pojęciową autonomię wątki rozważań:

5. EPISTEMOLOGICZNE ŹRÓDŁA IDEI JEDNOŚCI NAUK

Mittelstrass staje na stanowisku, iż żadna wiedza nie odnosi się do „absolutnego świata”, którego istota byłaby poznawalna również „bez pośrednictwa naszych teorii”;⁵² wiedza nie „odzwierciedla świata”, lecz pozostaje z nim w relacji „interakcji”.⁵³ Niemiecki filozof pisze w tym kontekście także o „świecie leibnizańskim”, który nie jest światem „obiektywnym, będącym źródłem obiektywnej wiedzy”.⁵⁴ Teorie naukowe są „konstruktami”.⁵⁵ Teoriopoznawczo można by, jego zdaniem, mówić w związku z tym o zasadzie „przyswojenia przedmiotu poprzez jego przedstawienie”.⁵⁶ Także „zjawiska są przedstawieniami i podlegają regułom, których nie można wydobyć w tego, co przedstawiane”.⁵⁷ Zwracając uwagę na „perspektywiczność” świa-

⁴⁹ Ibidem, s. 95.

⁵⁰ Ibidem, s. 96.

⁵¹ Ibidem, s. 103.

⁵² J. Mittelstrass, *Wissen und Grenzen*, op. cit., s. 106.

⁵³ J. Mittelstrass, *Der Flug der Eule*, op. cit., s. 85.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, s. 86.

ta leibnizjańskiego, Mittelstrass zauważa, iż „nie jest on ani czystą naturą, ani czystym artefaktem, lecz zawsze jednym i drugim. Nie mamy bezpośredniego dostępu do świata, który to dostęp by oznaczał, że świat niejako otwiera oczy i patrzy na nas w taki sposób, iż to, co o nim wiemy, odnajdujemy w jego wzroku”.⁵⁸ Inaczej mówiąc: „Tak, jak patrzymy na świat, tak świat patrzy na nas i nie ma czegoś takiego, jak bezpośrednia rozumność faktów”.⁵⁹

Stanowisko Mittelstrassa nie stanowi z pewnością jakiegoś pionierskiego *novum* na gruncie teorii poznania. Wpisuje się w cały szereg zmierzających w podobnym kierunku poglądów, które od czasów Kanta, po najnowszą współczesność, bronią podejścia (po części przynajmniej) antyrealistycznego w epistemologii i kładą nacisk na konstruktywistyczny charakter ludzkiej wiedzy. Tym, co wydaje się tu interesujące, stanowi naszym zdaniem wyeksponowany użytek, jaki niemiecki filozof czyni z tych epistemologicznych założeń w swej filozofii humanistyki. Otóż jedność nauk humanistycznych i przyrodniczych zasadza się w jego oczach właśnie na tym, że oba te rodzaje nauk konfrontują się ze światem leibnizjańskim oraz stanowią jego równorzędne epistemologicznie elementy. To dlatego Mittelstrass stwierdzi, że wszystkie „teorie są interpretacjami” i zawierają tym samym w sobie „aspekt humanistyczny”.⁶⁰ Jako przykład służą mu odwołania do różnych wersji interpretacyjnych mechaniki kwantowej, które w konkurencyjnych ujęciach Heisenberga i Bohma stanowią, jak podkreśla, „sformułowania koncepcjonalnie całkowicie różne, natomiast w sensie empirycznym – ekwiwalentne”.⁶¹ Mamy tu do czynienia z dwiema równorzędnymi interpretacjami tej samej teorii. Podobnie teoria grawitacji może być interpretowana w przeświadczeniu Mittelstrassa ekwiwalentnie (to znaczy przy założeniu identycznych konsekwencji empirycznych) na gruncie dwóch modeli czasoprzestrzeni: czasoprzestrzeni zakrzywionej w sensie einsteinowskim oraz „płaskiej czasoprzestrzeni w rozumieniu Minkowskiego”, która to interpretacja „może ułatwić przejście do kwantowej teorii grawitacji (teoria Thirringa–Desera)”.⁶² Zdaniem Mittelstrassa, „przykłady te pouczają, iż empirii można czynić zadość poprzez różne modele teoretyczne (*Ansätze*) i jest też tak, że ten sam model teoretyczny może być różnie interpretowany”. Od tych twierdzeń Mittelstrass przechodzi wprost do uogólnień dotyczących humanistyki i stwierdza:

„Kto obiektywizację ducha pojmuje wyłącznie jako dzieło historycznego przypomnienia, osiągnięcie literatury, filozofii czy sztuki, nie rozumie współczesnego świata, i orientuje się na zbyt prymitywną i mylącą alternatywę ducha i natury, zapoznając fakt, że także nauki przyrodnicze nie są obiektywizacjami

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem, s. 84.

⁶⁰ J. Mittelstrass, *Wissen und Grenzen*, op. cit., s. 103.

⁶¹ Ibidem, s. 104.

⁶² Ibidem, s. 105.

natury, lecz, podobnie jak nauki humanistyczne (nauki o duchu), aczkolwiek na innym polu, są obiektywizacjami ludzkiego ducha. W skrajnym sformułowaniu można by to podsumować dewizą, iż wszelka nauka jest nauką humanistyczną (nauką o duchu).⁶³

Mittelstrass odwołuje się tu *expressis verbis* do heglowskiej kategorii ducha, która obejmuje sobą również pojęcie natury, a tak rozumiany duch stanowić ma ontyczny i historiozoficzny nośnik wszelkiego rozwoju i postępu. Na tę perspektywę heglowską nakłada przy tym własną wykładnię filozoficzną odwołującą się do kategorii „transdyscyplinarności” i stwierdza:

„Transdyscyplinarność należy w gruncie rzeczy do istoty nauk humanistycznych i mogą one być wierne swej pierwotnej(idealistycznej idei) jako właściwy naukowy paradygmat transdyscyplinarnego porządku. Jeśli bowiem rzeczywistym przedmiotem nauk humanistycznych jest kulturowa forma świata, a do tej formy przynależą także nauki przyrodnicze oraz wszystko to, czym jest współczesny świat w swej naukowej i nienaukowej istocie, wówczas nauki humanistyczne będą mogły uczynić zadość tej okoliczności tylko wtedy, gdy opuszczą ścieżkę humanistycznych specjalizacji i przyjmą optykę transdyscyplinarną.”⁶⁴

Mittelstrass puentuje tę uwagę następująco:

„Chodziłoby o to, aby językoznawstwo pojęło, że nie powinno się zajmować językowymi osobliwościami, lecz językową formą świata, by literaturoznawstwo znów pojęło, że nie ma do czynienia z tekstami literackimi, lecz z estetyczną formą świata, by historiografia pojęła, iż ma nie tyle do czynienia z historiami, lecz z historyczną formą świata i by filozofia pojęła wreszcie, że ma do czynienia nie tyle ze swymi klasykami, ile z racjonalną formą świata.”⁶⁵

Jak się wydaje, leibnizjański motyw epistemologiczny jest tu niejako dopełniony przez motyw heglowski kładący nacisk na całościowy charakter świata ducha, który obejmuje sobą wszystkie ludzkie wytwory, a więc także różne typy nauk. Na straży tak rozumianej intencji holistycznej humanistyki powinna stanąć wedle Mittelstrassa filozofia, której zadaniem głównym staje się poszukiwanie zrębów uniwersalnej teorii racjonalności w nauce. Bez udziału namysłu filozoficznego trudno sobie np. wyobrazić, by językoznawstwo potrafiło się bezpośrednio zająć „językową formą świata”. Ową rolę filozofii artykułuje Mittelstrass bardzo wyraźnie postulując „zastąpienie [w humanistyce] paradygmatu historycznego, paradygmatem filozoficznym przy jednoczesnym ponownym rozbudzeniu w filozofii jej systematycz-

⁶³ J. Mittelstrass, *Krise und Zukunft...*, op. cit., s. 193.

⁶⁴ Ibidem, s. 190–191.

⁶⁵ Ibidem, s. 191.

nej istoty”.⁶⁶ Hermeneutykę jako uniwersalną metodologię nauk humanistycznych Mittelstrass proponuje zastąpić zatem teorią racjonalności — posiadającym uniwersalistyczne ambicje namysłem na tym, co to oznacza, iż „poza wszelką nauką, poza wszystkim tym, co nosi miano naukowości tkwi wspólna wola [...] badawczego pojmowania, i to w metodycznie kontrolowalny sposób”. Niemiecki filozof zdaje się zakładać, iż owa metoda musiałaby odsłonić „argumentacyjny potencjał myślenia”,⁶⁷ a umożliwiającą konkluzywną krytykę argumentacja, bazująca na „uzasadnianiu ważności głoszonych tez”,⁶⁸ byłaby swego rodzaju pomostem i jednocześnie głębinową warstwą różnych, bardziej partykularnych metod naukowych (wyjaśnianie, sztuka rozumienia). Zakłada także, że dyskutowany w kontekście filozofii nauki Poppera i Imre Lakatosa postulat, by teoria wyjaśniała więcej faktów od teorii konkurencyjnej i by pozwalała przewidywać nowe i nieoczekiwane zjawiska dotyczy także nauk humanistycznych i społecznych.

To na tym metodologicznym, a nie semantycznym czy nomologicznym poziomie dostrzega Mittelstrass perspektywę jedności nauk przyrodniczych i humanistycznych i konkluduje: „Nie byłaby to jedność naukowego języka czy jedność praw, lecz jedność metodyczna.”⁶⁹ Z drugiej strony zaś, intencje badawcze humanistyki nabierają w tym ujęciu prospektywnego charakteru, nie stanowią już powrotu do przeszłości w odtwarzającej ją historiografii, lecz jawią się jako narzędzie dyskursu skupionego na przyszłości i rozpoznawaniu jej ukrytych potencji.

6. JEDNOŚĆ NAUK W WYMIARZE NAUKOWEJ PRAKTYKI BADAWCZEJ

Priorytety te wskazują wyraźnie na ten aspekt, który został już zasygnalizowany — jedności nauk nie można rozpatrywać zdaniem Mittelstrassa w perspektywie uniwersalnej „metateorii” czy leibnizjańskiej *methesis universalis* (Leibniz zakładał, jak wiadomo, możliwość opracowania sztucznego języka jako formalnej bazy tworzenia i przedstawiania wszelkiej wiedzy),⁷⁰ a nawet w świetle charakterystycznych dla francuskiego oświecenia poszukiwań jednorodnego „systemu nauk” w rozumieniu d’Alemberta. Kładąc akcent na kwestię metody, Mittelstrass zwraca się jednoznacznie nie w stronę metajęzyka nauki, lecz w stronę konkretnych, dyscyplinarnych i transdyscyplinarnych praktyk badawczych będących jego zdaniem właściwym nośnikiem procesów unifikacyjnych w nauce. Wkracza tym samym na ten sam teren intelektualnych poszukiwań, który penetruje w swej filozofii

⁶⁶ Ibidem, s. 192.

⁶⁷ J. Mittelstrass, *Glanz und Elend*, op. cit., s. 38.

⁶⁸ J. Mittelstrass, *Wissen und Grenzen*, op. cit., s. 116.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Por. ibidem, s. 112.

nauki Rheinberger⁷¹ czy przykładowo Karin Knorr-Cetina, której opinię: „Praca badawcza w ramach produkcji wiedzy jawi się raczej jako zależna od umiejętności aktorów praca ręczna, a nie jako praca intelektualna (*Kopfarbeit*) w sferze idei” cytując aprobowano,⁷² wystrzegając się jedynie postawy całkowicie deprecjonującej rolę teorii w procesie gromadzenia wiedzy. Jego stanowisko w tej kwestii można by sprowadzić do tezy, że wskazywana przez transdyscyplinarność jest zasadą w pierwszym rzędzie dotyczącą praktyki badawczej uczonych jako reprezentantów różnych dyscyplin. To w tym swoim wymiarze, wymiarze badawczej praktyki laboratoryjnej, „nauka wykracza poza swoją organizację dyscyplinarną”.⁷³ Co więcej zaś, to na tym gruncie właśnie spotykają się nauki humanistyczne z przyrodniczymi. Jak formułuje to Mittelstrass:

„Również nauki humanistyczne organizują swą pracę czasami w trybie laboratoryjnym. Posegregowane stosy książek stają się zbiorem warunków realizacji projektu badawczego (*Versuchsanordnung*), klasycy pełnią rolę źródeł teoretycznych, notatki stają się czymś w rodzaju protokołu z eksperymentu. Odkrycia dokonywane za pośrednictwem ołówka znajdują przedłużenie w poszukiwaniach uzasadnień w głowie. [...] Podręcznik i laboratorium stają się przeznaczeniem nie tylko przedstawicieli nauk przyrodniczych. Także humaniści tworzą dla swych potrzeb symboliczne laboratoria i odwołują się do większej ilości podręczników niż to wynikałoby zwyczajowo z »możliwości przetwórczych« poszczególnych dyscyplin.”⁷⁴

Podsumowując ten wywód, Mittelstrass przypomina opinię A. Gehlena, iż „synteza nauk, jeżeli jest możliwa, to jedynie w ramach naukowej praktyki badawczej”.⁷⁵

Mittelstrass formułuje tu również ciekawą uwagę iż, „na stromych (*mühsam*) ścieżkach kontekstów odkrycia i uzasadnienia żaden badacz nie ma łatwiejszej sytuacji niż inni”.⁷⁶ Jako przykład podaje szczegółowy opis hipotetycznej genezy tlenowej koncepcji spalania autorstwa Lavoisiera, w której pojawiające się i śledzone przez Lavoisiera kolejne nowe hipotezy naukowe (Guyton, Cigna, Mitouard) oraz doświadczenia naukowe przepro-

⁷¹ Por. S. Czerniak, *Hans-Jörg Rheinberger...*, op. cit. Mittelstrass, podobnie jak Rheinberger, zwraca również uwagę na to, iż w odniesieniu do współczesnych nauk ulega dezaktualizacji windelbandowskie rozróżnienie: idiograficzny–nomotetyczny. Cytując twórcę teorii chaosu René Thoma, Mittelstrass zwraca uwagę, że np. współczesna fizyka coraz bardziej interesuje się przedmiotami jednostkowymi i niepowtarzalnymi (np. zmieniający się kształt tej oto konkretnej chmury), generalnie zaś wykorzystuje pojęcie zdarzeń „kontyngentnych”. Z kolei humanistyka nie stroni od ujęć o charakterze nomotetycznym (prawidłowości psychologiczne, historyczne czy gospodarcze). Jest to zdaniem Mittelstrassa z pewnością kolejny dowód na unifikację metodologiczną nauk. Por. *Glanz und Elend*, op. cit., s. 46.

⁷² J. Mittelstrass, *Flug der Eule*, op. cit., s. 83.

⁷³ Ibidem, s. 84.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem.

wadzone przez niego samego tworzą, jak podkreśla Mittelstrass, „amalgamat idei i okoliczności”, który nigdy nie pozwoli nam ustalić dostatecznie precyzyjnie, jakie czynniki „doprowadziły ostatecznie” do odrzucenia teorii flogistonowej przez Lavoisiera.⁷⁷ Rozważania te, odnosząc ich konkluzje do swej idei jedności nauk przyrodniczych i humanistycznych, podsumowuje Mittelstrass następująco:

„Mamy tu więc do czynienia ze swoistą okolicznością, iż powstanie teorii przyrodniczej nie poddaje się racjonalnej rekonstrukcji, mimo dostatecznej ilości historycznych informacji, jakie posiadamy. O ile z reguły sytuacja w nauce wygląda tak, że na dane pytanie nie znamy odpowiedzi, w opisanym przypadku mamy sytuację odwrotną: to do odpowiedzi, jaką stanowi naukowa teoria, nie umiemy »dopasować« odpowiedniego pytania, a więc nie potrafimy jednoznacznie określić takiej sytuacji problemowej, odpowiedź na którą stanowi dana teoria. To oznacza jednak, że również w naukach przyrodniczych, którym przypisuje się na ogół uporządkowany postęp poznawczy, pojawiają się »nieprzejrzyste«, wieloznaczne linie rozwojowe, a więc to, co poprzednio charakteryzowane było jako postęp w naukach humanistycznych. Wbrew zwyczajowym opiniom obie te kultury, przyrodnicza i humanistyczna (łącznie z tym, co nazywamy naukami społecznymi), nie są od siebie, w odniesieniu do terminów prawdy i fałszu, tak bardzo odległe, jak chcą tego ich propagandyści.”⁷⁸

Innymi słowy, w obu przypadkach może dochodzić do zacierania się granic pomiędzy kontekstami uzasadnienia i odkrycia, a roli idei naukowych i okoliczności biograficznych w powstaniu danej koncepcji naukowej nie da się dokładnie ani określić, ani wyważyć. Mittelstrass ma tu przy tym świadomość, że konkluzjami tymi nawiązuje do znanych od dawna w filozofii nauki stanowisk Pierre Duhema i Thomasa Kuhna (to pierwsze zresztą streszcza w swym tekście⁷⁹), ale wydaje się postrzegać ich wartość (podobną uwagę formułowaliśmy już poprzednio) w szerszym kontekście rozwijanej przez siebie filozofii nauk humanistycznych. W tym samym artykule na przykładzie wiersza Eduarda Friedricha Mörikego zastanawia się bowiem nad opinią Paula Valery’ego, że wieloznaczność tekstów literackich staje się niejako warunkiem wstępnym umożliwiającym pełne rozwinięcie operacji rozumienia. Ich jednoznaczność tłumilaby natomiast rozumienie hermeneutyczne w zarodku. Wieloznaczność utworu literackiego porównuje zatem Mittelstrass do wieloznaczności rekonstrukcji pojęciowych na gruncie historii nauk przyrodniczych i można by zapytywać o heurystyczne pożytki ewentualnej konfrontacji tego ujęcia z pozostałymi przytoczonymi uprzednio poglądami Mittelstrassa na temat statusu nauk humanistycznych (*vide* jego analizy poświęcone władzy sądzenia).

⁷⁷ Ibidem, s. 114.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem, s. 109.

7. KOMENTARZ

Wypada uznać koncepcję Mittelstrassa za oryginalną syntezę nawiązującą do różnych wątków filozofii nauk humanistycznych, separującą się interesująco od marquardowskiej koncepcji kompensacji, ale przejmującą jednocześnie niektóre jej kategorie (przykładem funkcje orientacyjne nauki) i sytuującą ją ciekawie na tle poglądów Snowa, co uwypukla metodologiczny charakter koncepcji kompensacji jako swoistego dualizmu w filozofii nauki. Uważam, że właśnie w tym punkcie koncepcja Mittelstrassa przynosi nowe rozwiązania, ponieważ kojarzy kantowską kategorię „rozumu” z obiegowymi poglądami na racjonalność w nauce pod szyldem takich pojęć jak uzasadnianie twierdzeń czy spójna logicznie argumentacja. To, co wydaje się być mocną stroną referowanej koncepcji, stanowi jednak jednocześnie jej słabość; otóż Mittelstrass nie podejmuje nigdzie systematycznego namysłu nad definicją i teoretycznym modelem tak rozumianej racjonalności. Przywołuje na przykład kantowską kategorię władzy sądenia, ale ani nie tłumaczy, czy na gruncie metodologicznej jedności nauk można by ją zastosować także w naukach przyrodniczych, ani nie próbuje zrekonstruować rozbieżności pomiędzy koncepcją Kanta a współczesnymi stanowiskami metodologicznymi.

Podobne pytania rodzą się w polu semantycznym wyznaczonym przez pojęcia „praktycznego charakteru” wiedzy humanistycznej i „kształcenia”. Nasuwa się tu pojęcie „wiedzy emancypacyjnej” w ujęciu habermasowskim⁸⁰ — poznania, które nie opisuje faktów, ale ma za zadanie wpływać na samowiedzę podmiotu, wyzwalając go ze zniewoleń ideologii czy świadomości fałszywej w rozumieniu psychoanalitycznym. Mittelstrass argumentuje podobnie: humanistyka współtworzy ludzką tożsamość, co wymaga od podmiotu pewnej skierowanej na samego siebie aktywności w procesie, który można by określić mianem „egzystencjalnej instrumentalizacji” wiedzy, a więc kształcenia w komentowanym przez Mittelstrassa szerokim sensie humboldtiańskim. Jeśli jednak tak się rzeczy mają, dopracowania wymagałaby idea metodologicznej jedności nauk na gruncie idei racjonalności w konfrontacji z ową praktyczno-podmiototwórczą rolą humanistycznego kształcenia. Jak się zdaje, różnice pomiędzy humanistyką a naukami przyrodniczymi są bowiem w tym punkcie o wiele większe, niż Mittelstrass zgodziłby się dopuszczać.

Fizyka nuklearna i etyka, na przykład, jako fragment filozofii mogą upodabniać się do siebie używanymi procedurami argumentacyjnymi czy też, ogólniej rzecz biorąc, charakterem racjonalności, której zasady respektują, ale znacząco różnić się między sobą, jeśli chodzi o wpływ danego typu wiedzy na tożsamość podmiotu i jego życiową *praxis*. Znajomość historii etyki, w przeciwieństwie do znajomości praw fizyki jądrowej, może bowiem bezpo-

⁸⁰ Por. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, w: ibidem, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main 1978, s. 146–169.

średnio wpływać na czyjąś tożsamość moralną. Deficytem stanowiska Mittelstrassa byłoby w rezultacie pewne niedookreślenie powiązań pomiędzy jego analizami poświęconymi racjonalności w nauce oraz zagadnieniem „kształcenia” i bezpośrednio praktycznego charakteru wiedzy humanistycznej.

Sprawę komplikuje przy tym dodatkowo okoliczność, że Mittelstrass nawiązując do Rittera przeciwstawia, jak pamiętamy, „teoretyczne” ambicje humanistyki pozytywno-praktycznym ambicjom nauk przyrodniczych i technicznych. Mielibyśmy tu zatem do czynienia z pewną asymetrią założeń (humanistyka ma być rodzajem teorii w służbie społecznej, zarazem zaś pojmowana jest z perspektywy kształcenia jako swoista praktyka podmiotowa) oraz z użyciem dwóch różnych kategorii praktyki w odniesieniu do obu tych rodzajów nauk (praktyka technologiczna przyrodoznawstwa miałyby rzecz jasna odmienny charakter). Kwestia ta wymagałaby dalszych metodologicznych precyzacji.

JÜRGEN MITTELSTRASS: THE HUMANITIES IN THE CONTEXT OF THE UNITY OF SCIENCE CONCEPTION

ABSTRACT

The author recounts the main threads of Jürgen Mittelstrass’s philosophy of the humanities. In it, the German philosopher starts out with the critique of J. Ritter’s and O. Maquard’s so-called functionalistic and dualistic conception of the human sciences, stating preference for methodological monism, which sees all sciences united by the universal rules of rationality. Mittelstrass seeks this unity both in the trans-disciplinary trends in contemporary science, as well as in certain epistemological similarities and similarities in research praxis between scientific disciplines. The author also points to Mittelstrass’s Kantian inspirations, and his clever adaptation of the “power of judgement” concept for the purposes of his own argumentation. In a final resume, he passes a generally positive opinion about the discussed conception with some critical comments.

Keywords: The humanities/the human sciences, rationality, the compensatory functions of the humanities, power of judgement, trans-disciplinary, research praxis.

O AUTORZE – profesor tytularny, afiliacja: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72.

E-mail : stanislaw.l.czerniak@wp.pl