

Marek Szulakiewicz
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

ANATELICZNA FILOZOFIA KULTURY

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

Mikołaj Bierdiajew dowodził, że filozofia kończy się wtedy, gdy filozof nie mówi już "coś", lecz mówi tylko "o czymś". Współczesne wysiłki w dziedzinie filozofii zmierzają w dużej mierze w kierunku historii filozofii, interpretacji dziejów i odczytywania wielkich filozofii z przeszłości, czyniąc z myślenia filozoficznego widownię nawrotów, powrotów i przypomnień. Tylko nieliczni zastępują myślenie historyczne i rolę tłumaczy żywą myślą filozoficzną. 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 próbę sformułowania nowej możliwości 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 zamyśle teoretycznym zmierzają w kierunku stworzenia i ugruntowania nowego stanowiska teoretycznego nazywanego **anatelizmem**.

Stanowisko to sam autor określa jako myślenie przekraczające, choć jednocześnie zawsze zaczynające "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. Także samego filozofowania i pozostałych form działalności człowieka"¹. W ramach tak nakreślonego stanowiska podejmuje Autor w sposób systematyczny różne programy badawcze, zmierzając do umieszczenia tradycyjnych problemów filozoficznych w nowej perspektywie anatelicznej. Wśród nich wymienić należy między innymi: próbę anatelicznego spojrzenia na filozofię, podjętą w książce: *Filozofia. Jej istota i funkcje*, (Lublin 1994, s. 258), antropologię anateliczną, będącą analizą bytu ludzkiego jako jestestwa dążącego do celu, podjętą w książce *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, (Lublin 1996, s. 326), czy też anateliczną teorię poznania, przedstawioną w rozprawie *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status*, (Lublin 1990). Każda z tych książek wpisuje w perspektywę anateliczną jedną z dziedzin tradycyjnych rozważań filozoficznych.

Zanim skierujemy uwagę na recenzowaną książkę nieco miejsca należy poświęcić samej koncepcji anatelizmu, w obrębie którego pojawiają się prezentowane problemy kultury. Czym jest anatelizm i czy perspektywa przezeń wyznaczone rzeczywiście otwiera nowe możliwości dla myślenia filozoficznego? Jakie jest miejsce tej filozofii wśród współczesnych nurtów myślenia?

Narodziny nowych filozofii rzadko przebiegały w ten sposób, że myśliciel najpierw stwarzał teoretyczne podstawy swej filozofii, by później, krok po kroku, w jej perspektywie umieszczać problemy i ich rozwiązania. Filozofowie postępowali raczej odwrotnie, najpierw rozwiązując konkretne problemy filozoficzne, by dopiero później rozwiązania te ułożyć w całość, system, nowe stanowisko teoretyczne itp. Każde nadanie nowej nazwy było bowiem o tyle niebezpieczne, że wymagało "odcięcia" się od przeszłości, pozostawiając myśl samotną. Nawet wielki Kant do swej nowej filozofii woli używać "starych" pojęć. Lecz świeżo "ukute" pojęcie ma jednak i wielką zaletę, kieruje ono bowiem w przyszłość, a nie w przeszłość, nadaje myśleniu charakter czynności, która stanowi cel sam w sobie, wreszcie wymaga zatrzymania się. I wydaje się, że to właśnie decyduje o tym, że do współczesnego doświadczenia filozoficznego należy coraz częściej postępowanie odwrotne niż w przeszłości: oto filozofowie rozpoczynają od tworzenia nowego stanowiska teoretycznego. Z anatelizmem sytuacja wydaje się być podobna. Filozofia ta nie pojawia się jako efekt rozwiązywania jakiegoś problemu filozoficznego, lecz odwrotnie, staje się narzędziem filozofa i filozofowania. To właśnie w stworzonej perspektywie anatelizmu można formułować i rozwiązywać problemy filozoficzne.

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

Odpowiedź na pytanie: Czym jest anatelizm? znajdzie czytelnik we wcześniej opublikowanych pracach tego autora. "Formułowane tu rozważania - pisze Autor w jednej z nich - są kontynuacją uprawiania filozofii jako poznania anatelicznego. A więc poznania, które każde określenie rzeczywistości w ramach myślenia teoretycznego uznaje za kolejny krok w realizacji idei poznania pełnego i być może absolutnego. Poznanie filozoficzne jest ciągłą drogą - drogą pięcia się w górę. Cel (τελοζ) poznania jest zawsze "przed nami" w drodze do góry (άvo). Anatelizm jest także relatywizmem, choć nie jest relatywizmem"². Można zatem przyjąć, że anatelizm jest takim stanowiskiem teoretycznym, w którym podstawowymi kategoriami pozostaje działanie sprzężone 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 swoją tkaninę, pruje rano to, co utkało poprzedniej nocy, ale nigdy tkąć nie przestaje. Dlatego anatelizm prezentuje się jako relatywizm, w którym nie neguje się pojęcia prawdy, lecz jednocześnie zakłada, że możemy o niej mówić zawsze jedynie w ramach określonego systemu myślowego.

Łatwo spostrzec, że takie stanowisko nie mieści się wśród idei myślenia nowożytnego. Wskazując bowiem, że każdy sąd teoretyczny ma granice swego obowiązywania ma się do czynienia z przekroczeniem idei oświecenia, jednak nie przez prostą negację, lecz raczej jako "zrozumienie oświecenia". Anatelizm nie jest zatem "kontroświeceniem". Autor wydaje się zrywać z popularnymi próbami ataku na oświecenie od wewnątrz. Anatelizm mieści się jednak łatwo wśród współczesnych (postoświeceniowych) nurtów filozofii, utrzymując wraz z nimi przeświadczenie, że każdy sąd teoretyczny jest ważny w określonym horyzoncie (hermeneutyka, postmodernizm), a jednocześnie przekracza te nurty przez uznanie, iż w ramach myślenia teoretycznego każde nowe określenie rzeczywistości uznaje się za kolejny krok w realizacji idei poznania "pełnego i być może absolutnego".

Anatelizm, który w teorii poznania jest relatywizmem, w antropologii przedstawia się jako spojrzenie na człowieka poszukującego celu. Jak łatwo też spostrzec teoria ta ukazuje się jako znacząca próba ocalenia myślenia filozoficznego, implikując konieczność ciągłego filozofowania, poszukiwania, działania. Jest - rzecz można - apologią filozofii i myślenia. Nie wypowiada się też przeciwko uniwersalizmowi i absolutyzmowi aksjologicznemu dostrzegając każdorazowo ruch "działania" i po-

² Tamże s. 15.

szukiwania, i na nim też koncentrując swe zainteresowania. Jest zatem filozofią, którą można 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 również zachowane jako medium doświadczenia "pięcia się w górę".

Tak przedstawiony anatelizm bezsprzecznie jest filozofią kultury, gdyż właśnie w niej przebiega ów proces poszukiwań i "droga pięcia się w górę". Dlatego też najnowsza w tym nurcie badań książka 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, jaką jest **anatelizm**. I chociaż tym razem w samo centrum zainteresowań wysunięta została kultura, to jednak wydaje się, że anateliczną teorię kultury należy dostrzegać 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 tą sferą istnienia, w której wyraża się całość bytu ludzkiego (s. 15). Ta nieuchronność upadku (?) anatelizmu w filozofię kultury może być odebrana zarówno jako jego brak, jak i sukces. W pierwszym przypadku filozofia ta stawia nas zawsze w świecie t y l k o ludzkim, naszych własnych wytworów, odgrywając - często niebezpieczną filozoficznie - funkcję zamykania i ograniczania, wyłączając możliwość sensu kultury poza nią samą. 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 ciągłych szans i nadziei, filozofią optymizmu.

Formułowana tu koncepcja ujmuje kulturę zgodnie z założeniem anatelicznego myślenia relatywistycznego, akcentując nie tylko ograniczoną zasadność każdej 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 też pracą poszukującą i otwierającą. Posłużenie się nową aparaturą pojęciową ukazało problematykę kultury w innym świetle niż jako "uzupełnienie natury" i stworzyło też nowe możliwości 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 chętniej 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 trzema obszarami zainteresowań filozoficznych. Książka zawiera dwie płaszczyzny refleksji, wzajemnie się splatające i formujące nowe spojrzenie na zjawiska kultury: ogólno-metodologiczną i konkretno-opisową, prowadzącą 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 częstych opisów konkretnych przejawów, podejmuje próbę nowego spojrzenia na świat kultury jako na rzeczywistość, której istotą jest funkcjonowanie znaczeń. Książka jest bogata w treść i precyzyjne analizy filozoficzne. Nie należy jednak do pozycji łatwych w czytaniu, szczególnie ze względu na hermetyczny język, który, zwłaszcza dla niedoświadczonego czytelnika, może wydać się nagromadzeniem fachowych terminów pojawiających się często w różnych kontekstach.

Wielość wątków recenzowanej książki uniemożliwia ich zrekonstruowanie w krótkiej recenzji. Jej treść ujęta jest w osiem rozdziałów (rozpraw) tematycznych. Rozprawa pierwsza (*Co to jest kultura?*) podejmuje problem teoretycznego ujęcia kultury. Autor prezentuje w niej teorię znaczenia jako tworzywa kultury wskazując na rozumienie, jako formę doświadczania znaczeń. Jako interesujące należy wskazać tu również rozważania na temat dwóch strukturalnych momentów bytowych znaczenia: inrealnego sposobu istnienia znaczeń i formy znaczeń (wartości). Rozprawa druga (*Kultura i dziedziny jej realizacji*) ukazuje obszary kulturotwórczej działalności. Omawiając konstytucję znaczeń Autor podkreśla dwa obszary: świat rzeczy, ale także relacje podmiotowe. Rozprawa trzecia (*Kultura i jej historyczność*) podejmuje problem konstytucji kultury jako dzieje. Znajdzie tu czytelnik podkreślenie indywidualności jako momentu współkonstytuującego historyczność. W rozprawie czwartej (*Kultura jako układ a problem jej dynamiki*) rozważane są problemy z zakresu ontologii kultury, zaś w rozprawie piątej (*Kultura a problem jej podmiotu*) poddaje się analizie miejsce człowieka w układzie kulturowym. W obszernej rozprawie szóstej

(Przestrzeń i czas jako formy rzeczywistości kulturowej) Autor rozważa problem sposobu istnienia znaczeń ze względu na ich przestrzenność i wymiar czasowy. Rozprawa siódma (*Typologia kultur*) prezentuje próbę spojrzenia na rzeczywistość poszczególnych kultur, rozważając problemy zasadności klasyfikacji kultur i jej kryteria. Zamykającą pracę rozprawa ósma (*Kategorie statystyki i dynamiki kultury europejskiej*) podejmuje interesujące rozważania na temat trwania i zmienności kultury.

Należy zapytać jaka jest "anateliczna filozofia kultury"? Czy anateliczna koncepcja filozofii stwarza jakąś nową perspektywę, której tak bardzo potrzebuje współczesna filozofia kultury, zagrożona kasandrycznymi myślami?

Perspektywa anateliczna przełamuje tendencje - częste wśród filozofów kultury - takiego spojrzenia na kulturę, w którym przeciwstawia się ją naturze, a później konfrontuje z barbarzyństwem, czy wreszcie z cywilizacją. Taka filozofia zawsze pojawiała się z ukrytymi przymiotnikami: "nasza" kultura, lepsza, uniwersalna itp. tworząc tylko swoisty opis "przejawów kultury". Anatelizm wydaje się stanowić próbę przewyciężenia takich analiz, chcąc ująć "moment istnienia kultury", a nie opisywać jej konkretne przejawy. W pewnym sensie dziedziczy tu propozycje sformułowane w myśli neokantowskiej (Rickert), ale włącza też do nich współczesne osiągnięcia filozofii. Jeśli neokantyści pokonywali tendencje do opisu przejawów kultury wskazując na wartości, jako jej konstytutywne elementy, to - po pracach F. Braudela, Ch. Dawsona, czy też S. Huntingtona - powoływanie się na wartości, jako takie podstawy kultury, stało się wątpliwe. Nienaruszalna struktura aksjologiczna okazała się być nietrwała i straciła przypisywaną jej rolę fundamentu kultury. Propozycja, jaką zgłasza anatelizm, to próba spojrzenia na kulturę nie jako na świat wartości, lecz jako na "świat znaczeń". Zasadniczym pomysłem teoretycznym rozprawy jest idea ujmowania kultury jako "rzeczywistości znaczącej", tworzenia i przechowywania znaczeń 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 'nic nie znaczy' czy też '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 świat, w którym wszystko jest zawsze "przed nami" w drodze do góry (óvo). Anate-liczna perspektywa stwarza zatem możliwość równoczesnego uwzględnienia pro-blematyki kultury w płaszczyźnie nie tylko filozoficznej, lecz też religioznawczej, socjologicznej i historycznej, wyznaczając interdyscyplinarny kierunek badań.

Należy zauważyć, że formuły te są nośne filozoficznie, ale jednocześnie wy-dają się stwarzać wiele problemów, które wymagają rozwiązania. Po pierwsze, przy-jęcie, iż jeśli coś nic nie znaczy, to tym samym nie może być uznane za rzeczywi-stość kulturową, wydaje się eliminować poza ową rzeczywistość te obszary, które zawierają pewien element "irracjonalny", czy wręcz tajemniczy, o niejasnym zna-czeniu, które są "ciemne". A przecież kultura jest przepelniona takimi elementami, o których można powiedzieć, że są nieprzejrzyste. Po drugie, wydaje się, że jeśli "coś", "przedmiot kulturowy" traci znaczenie (właśnie nic nie znaczy), to nie musi to świadczyć o tym, że nie tworzy już "rzeczywistości kulturowej". Rzeczywistość kul-tury stanowią bowiem również te elementy, które "już nie znaczą", albo - jak kto woli - "jeszcze nie znaczą".

Niewątpliwie najbardziej frapującą częścią rozprawy, a jednocześnie zachę-cająca do dyskusji, są te jej fragmenty, w których Autor dowodzi, że charakter kultu-ry, jej historyczność, czy też ahistoryczność, stabilność, jak i tempo zmian determi-nowane są przez znaczenia. Kultura, czyli znaczenia konstytuujące się w działaniach człowieka (s. 92). To właśnie znaczenia ucieleśniają się w sztuce, symbolach, języ-ku, ale też w życiu codziennym i ludzkich czynach i jako takie są "tworzywami" kul-tury. Autor podkreśla dwa wymiary znaczenia: pierwszym jest wymiar przedmioto-wy, jako "informacja o przedmiocie", drugim podmiotowy, jako "treść określonej świadomości bytu ludzkiego". Wydaje się jednak, że zabrakło tu jeszcze wymiaru, którego pominięcie - szczególnie w odniesieniu do problemu kultury - może ozna-czać eliminację ważnego obszaru rzeczywistości kulturowej. Jest nim wymiar "inter-subiektywny". Przecież intersubiektywny charakter znaczeń jest częstą formą jego obecności w kulturze. Przykładów można tu wskazać wiele. Jednym z nich jest śmiech. Jego znaczenie zawsze przekracza wymiar podmiotowo-przedmiotowy i zakłada określoną sytuację intersubiektywną wraz z jej uwarunkowaniami (spotka-niem, otwartością itp.). Można nawet powiedzieć, że nie da się zrozumieć kulturo-wego znaczenia śmiechu, jeśli 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 śmiechu" 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 jeśli jest to "inny podmiot", ani też o możliwość przekazywania znaczeń. Chodzi raczej o to, że obok sfer podmiotu i przedmiotu jako nośnika znaczeń, takim nośnikiem jest również sfera intersubiektywna, i to znaczeń, których nie da się zrozumieć ani z perspektywy przedmiotu, ani z perspektywy podmiotu. One "coś znaczą" dopiero w wymiarze intersubiektywnym, a jeśli tego wymiaru się nie dostrzeżę, to nie znaczą już nic. Są zatem wspólne znaczenia, które domagają się wspólnej dziedziny doświadczenia, a kiedy jej zabraknie to kultura przyjmuje specyficzny wyraz, zaś ludzie zaczynają przebywać w różnych światach i tylko wydaje się, że żyją w tej samej kulturze. Można powiedzieć nawet więcej, jeśli znaczenie miałoby tylko charakter podmiotowo-przedmiotowy, to byłby tym samym zagrożony proces komunikacji międzyludzkiej i międzykulturowej.

Książka niezwykle inspirująca i - co więcej - ukazująca się we "właściwym czasie". Gdy oto żyjemy w rzeczywistości, w której jesteśmy świadkami częstego wskazywania, że nie istnieje bezwzględna stabilność układów kultury i zagrożenia chaosem, A. Zachariasz proponuje próbę ujęcia kultury w jej koniecznych i konstytutywnych wyznacznikach (s. 22). Kultura to zawsze rzeczywistość znacząca.