

**HUMANISTYKA** (łac. humanus – ludzki) – zespół nauk i dyscyplin, których przedmiotem jest człowiek historyczny, poznawany w aspekcie racji i uwarunkowań jego decyzji, działań oraz skutków tych działań (stanów rzeczy, wytworów), z uwagi na ich doniosłość kulturową (celowość).

Z DZIEJÓW POZNANIA HUMANISTYCZNEGO I ZAGADNIEŃ HUMANISTYKI. Zachowane źródła historyczne zaświadczenia, że namysł poznawczy nad istotą poznania humanistycznego sięga początków kultury europejskiej, jednak długo nie odróżniano dziejów od historii jako nauki o dziejach, a literatury od filologii. Tak było przynajmniej do czasów refleksji filozoficznej F. Bacona, który w traktacie *De dignitate et augmentis scientiarum* wyróżnił opartą na rozumie filozofię, do której zaliczył matematykę i nauki przyrodnicze, a także bazujące na pamięci kronikarstwo oraz poezję – domenę wyobraźni, czy do czasu Kartezjusza, który we wstępie do *Rozprawy o metodzie* oświadczył, że historia i filologia to rodzaje pożytecznego zajęcia o charakterze moralizatorsko-pedagogicznym. Jednak nauki te były uprawiane od czasów starożytnych, pierwotnie pod postacią rozmaitych „grafii”, co owocowało zaczątkami refleksji metateoretycznej. Miały one charakter pionierski, ich autorami byli poeci, mówcy i kronikarze, ale niosły ze sobą określone rozwiązania i sygnalizowały istnienie realnych i ważkich poznawczo problemów.

Można sądzić, że u podstaw ludzkiej kultury leży mit (gr. μῦθος [mythos]): użyteczne poznawczo upodobnienie fikcji (wymysłu) do prawdy. Mit był historycznie pierwszą formą poznawczą Europejczyka; zawarte w nim doświadczenia i „wiedza” ujęte były i wyrażone w formie metafory (gr. μεταφορά [metaphorá]), co skłaniało do wyjaśnień przynoszących rozumienie i ważnych życiowo. Zajmowały się tym wyrocznie i wieszczkowie-aojdowie (pieśniarze), ale również ci, którzy zbierali mity, opisywali je i katalogowali, a także wykładali ukryty w nich, doniosły poznawczo sens. Tego rodzaju zabiegi zrodziły mitografię czy mitozofię (mito-teo-logię) lub logografię i dały początek zarówno historii, jak i filologii. Mianem logografa określano każdego pisarza bądź znawcę i układacza mów, a nawet historyka. I tak, służące dydaktyce eposy genealogiczne – „historie” bogów i słynnych rodów, oraz ludowe legendy, będące mieszaniną faktów i mitów, legły u podstaw historii. Z genealogii zrodziła się chronologia, która już świadomie posługiwała się krytyką źródeł mówionych i pisanych, analizując je pod kątem ich

wiarygodności, systematycznie eliminując rzeczy niepoważne (śmieszne) i usiłując odróżnić fikcję od prawdy. W V–II w. przed Chr. zasługi na tym polu położyli: Hekatajos z Miletu, Charon z Lampsaku, Ksantos z Lidii, Feredykes z Aten, Hellenikos z Lesbos, Apollodor z Aten i Euhemer z Messyny. Właściwy początek historii wiąże się z Herodotem z Halikarnasu, Tukidydesem i Ksenofontem z Aten. Podkreślali oni poznawczą wagę faktów i źródeł wiedzy o faktach, ale różnie wykładali sens dziejów; wg Herodota dziejami kieruje „sprawiedliwość boża”, która zabiega o równowagę dobra i zła, Tukidydes odstąpił od wyjaśnień mitologicznych i traktował dzieje „antropologicznie”, jako skutek świadomego, lecz kierowanego namiętnościami działania człowieka, zaś Ksenofont sądził, iż są one obrazem polityki i jej ideału: doskonałego państwa (ustroju). Herodot wprowadził nazwę „historia” (gr. jońskie ἱστορίη [historiē]), zyskując przydomek ojca historii.

Na rozwój poznania humanistycznego (jego filologicznego aspektu) wpłynęło znacząco spotkanie się logografii z filozofią. Doskonalono znane formy literackie, np. mowę, w zakresie której wyróżniono style (np. „gładki” czy „słodki”) i rodzaje (np. polityczna, sądowa, popisowa); pojawiły się także nowe, np. traktat czy diatryba jako dialog z wprowadzeniem fikcyjnych postaci, który pod piórem Platona osiągnął doskonałość. W V–IV w. rozkwitła retoryka, na niwie której działali: sofista Gorgiasz z Leontinoi, Isokrates z Aten oraz mówcy i założyciele szkół krasomówczych – Demostenes i Hypereides z Aten. Pod wpływem Isokratesa historyk Teopomp z Chios wprowadził do historii metodę retoryczną. Następową specjalizacją poznania humanistycznego, podział jego przedmiotu i kompetencji poznawczych; z logografii wyodrębniła się retoryka, gramatyka, logika i poetyka. Wreszcie poznanie to stało się przedmiotem filozofii. Rodząca się filozofia zmagala się z tradycją mitologiczną, której poznawczym oparciem była mitografia (mitozofia), jako tradycyjne źródło wiedzy o świecie i człowieku; pierwsi krytycy tej tradycji to Ksenofanes z Kolofonu i Platon. Ważną rolę odegrał Arystoteles ze Stagiry, który w zakres przedmiotu filozoficznej „θεωρία” [theoria] włączył zagadnienie języka i sztuki literackiej; przede wszystkim odróżnił poezję (literaturę) od filozofii: poeta naśladuje naturę i tworzy mity, a filozof wyjaśnia zastany świat natury, choć może się posłużyć literackimi formami opisu. Z Arystotelesowej *Poetyki* wynika, że zna on wiedzę

humanistyczną, ale że nie ceni jej zbyt wysoko; co więcej – wyżej stawia wiedzę „poetycką” od historycznej. Poezja jest bardziej ogólna i „filozoficzna” (poważna) od historii, traktuje bowiem o tym, co mogłoby się wydarzyć (co jest możliwe lub prawdopodobne), historia zaś tylko o tym, co się faktycznie zdarzyło. Historyk opisuje jednostkowy fakt; ten sam fakt ujęty przez poetę, a więc oczyszczony z tego, co niekonieczne, posiada poznawczy walor i paradygmatyczną wymowę. Poezja uogólnia, natomiast historia dotyczy tego, co jednostkowe, a o tym, co jednostkowe, nie ma nauki. Rezerwa Stagiryty wobec historii płynęła z jego teorii nauki i koncepcji poznania naukowego, w świetle której wszelka ludzka wiedza ma charakter filozoficzny, a uchwycone przez filozofię istoty rzeczy – cel poznania wartościowego – dają rozumienie i stanowią przyczyny wzorcze działań kulturowych, a więc także kryteria oceny celowości tych działań. Wynika z tego, że poznanie faktów jednostkowych dostarcza wiedzy o tym, co może być „tak lub inaczej” (co jest niekonieczne); takie ujęcie poznania nie sprzyjało naukom szczegółowym. Świadczy o tym sposób, w jaki Arystoteles w *Poetyce* korzysta z wiedzy humanistycznej. Jest ona źródłem heurzy myśli oraz narzędziem ilustracji słuszności jego własnych twierdzeń, które tworzą kryterium oceny poglądów i koncepcji artystów i logografów. Arystoteles uwzględniał historyzm poznawczy, czyli wymóg znajomości dorobku minionych pokoleń, lecz nie był historykiem ani filologiem, natomiast jako filozof stawiał i rozwiązywał (niezależnie od tego, czy słusznie) leitmotiv problemu h., którym jest kwestia oceny działań człowieka i skutków (wytworów) tych działań, którym jest zgodność z rozumną naturą człowieka. Historycy gr. rozstrzygali ten problem rozbieżnie, a być może Arystoteles nie akceptował mitologicznych „uzupełnień” historiografii (casus Herodota), gdyż były one naiwne i jawnie pozanaukowe.

W okresie hellenistycznym powstało w Aleksandrii (336–330) słynne Muzeum, łączące w sobie bibliotekę z systematyczną i zinstytucjonalizowaną pracą akademicką. Zebrano w nim 500 tysięcy vol. – od Homera do Arystotelesa – co wymagało zastosowania sztuki katalogowania i krytyki źródeł (autentyk czy apokryf), a także dawało asumpt do rozległych dociekań naukowych, także nad samą nauką, choć te miały charakter raczej przyczynkarski. Prawie każdy ze znanych uczonych tego okresu mógł poszczycić się ogromną erudycją. Taki stan trwał do schyłku starożytności, ale

w epoce gr.-rzymskiej stracił impet i nabrał cech wtórności. W filologii opracowywano podstawy krytyki literatury i warsztatu naukowego humanisty (Hipparch z Nicei), tworząc nowe teorie sztuki (poetyki), w których zawarte są już zręby teorii rodzajów i gatunków literackich (Warron, Akcjusz, Filodemos z Gadary), pisząc encyklopedie sztuki (Pliniusz Starszy), doksografie i biografie – opisy życia filozofów i artystów, etologie – nauki o charakterach i obyczajach, periegetyki – opisy dzieł sztuki (świątyń, pomników) i studia historyczno-literackie (Teofrast, Diogenes Laertios), gramatyki (Polibiusz z Megalopolis, Dionizy z Tracji), encyklopedie ogólne (Tacyt, Ptolemeusz). Tworzono historie ogólne i szczegółowe, a także porównawcze (Plutarch z Cheronei), a pomiędzy historykami toczył się cichy spór o to, czy naukowo miarodajne kryterium interpretacji dziejów ma być mitologiczne, antropologiczne, polityczne, etyczne czy retoryczne; czy kryterium takie jest uniwersalne, czy partykularne i względne. Zgłębiano zagadnienie krytyki źródeł oraz kwestię czynników warunkujących genetycznie ludzkie decyzje; pojawiło się zagadnienie roli jednostki w dziejach oraz istnienia „sił” lub praw dziejowych; na tym polu wyróżnili się: Arystarch z Samotraki, Polibiusz z Megalopolis, Warron, Plutarch z Cheronei, Diodor z Sycylii, Strabon z Amasei, Lukian z Samosat (piszący o metodzie historii), Józef Flawiusz i historyk rzymski – Tacyt.

W okresie rzymskim znaczny wkład w myśl humanistyczną wniósł Cyцерon – pisarz, historyk i teoretyk historii, teoretyk wymowy i tłumacz tekstów gr., a także poeta Horacy, autor *Listów*, spośród których sławę zdobył trzeci list z II księgi – *List do Pizonów*, znany jako *De arte poëtica*. Myśl teoretyczna obu jest wyrazem retorycznego podejścia do zagadnień literackich, a poglądy Horacego, będące poetycką parafrazą wiedzy naukowej, oddziaływały na późniejszą poezję oraz na poetyki, zwł. w XVI–XVII w., m.in. na G. C. Scaligera, G. G. Trissino, T. Tasso, L. Castelvetro, na słynne *L'art poétique* N. Boileau-Despréaux i na *De perfecta poesi* M. K. Sarbiewskiego, nazywanego Horatius sarmaticus. Pod koniec XV w. M. H. Vida przełożył *Poetykę* Arystotelesa, co przyspieszyło i pogłębiło studia nad literaturą, zdominowane dotychczas przez myśl platońską, stawiając humanistów przed (spornym do dziś) problemem statusu poetyki pośród nauk o sztuce.

Schyłek starożytności wraz z rozpadem cesarstwa rzymskiego, wędrówkami ludów, naporem myślenia praktycznego i sceptycyzmu przyniósł upadek nauki, dlatego początki wieków średnich to okres działalności encyklopedycznej i komentatorskiej, której głównym celem było uratowanie spuścizny myślowej przeszłości. Z tej pracy, która toczyła się już w ramach kultury chrześcijańskiej, radykalnie zmieniającej obraz świata, a przede wszystkim człowieka i celu jego życia, zrodził się nowy system wiedzy i nowa koncepcja nauczania, których podstawy tworzą „artes liberales” (sztuki wyzwolone): gramatyka, retoryka i dialektyka (trivium) oraz geometria, arytmetyka, astronomia i muzyka (quadrivium). Celem sztuk wyzwolonych było usprawnienie poznania ludzkiego, przygotowanie go do podjęcia studiów filozoficznych i teologicznych oraz prawa i medycyny. Zwieńczeniem wiedzy stała się teologia – „sacra doctrina”, wspomagana przez filozofię („ancilla theologiae”). Idea sztuk wyzwolonych była już znana starożytnym Grekom; sztuki „literackie” wyróżniał Isokrates, zaś matematyczne Platon; pisali o nich Galen, Cyceon, Warron, a w średniowieczu Augustyn z Hippony, Boecjusz oraz encyklopedyści tacy jak: Kasjodor, Izydor z Sewilli, Beda Czcigodny, Hraban Maur. Były one podstawą kształcenia aż do XVIII w. W okresie działalności ojców Kościoła do IV–V w. obok historii świeckiej wprowadzono historiografię chrześcijańską, apologię, kazania, rozwijano ortografię, epistolografię i etymologię. Jednym z ważnych wątków nauki średniowiecza był namysł nad filozofią i jej kompetencjami poznawczymi, a także nad poznawczymi walorami sztuki czy wiedzy poetyckiej (humanistycznej). Wyróżniali się: Hugon ze Świętego Wiktora, Jan z Salisbury, który jest uznawany za wzór humanisty, kładł bowiem nacisk na praktyczno-etyczny wymiar życia ludzkiego, a w zakres nauki włączył wiedzę o człowieku-wytwórcy i jego dziełach, oraz Tomasz z Akwinu, który dopełnił klasyczną, arystotelesowską teorię sztuki, ale traktował jeszcze poezję jako wiedzę, która „za pomocą znaków przekazuje prawdę rzeczy”. Była to sztuka figuratywana, której style oddawały przenośnie „prawdę rzeczy”; prawda ta tkwiła w uniwersalnym stylu (w regułach). Z uczonych arab. zasługi dla h. położyli: Awerroes z Kordowy, który przełożył na arab. *Poetykę* Arystotelesa i komentował jej treść, oraz Ibn Chaldun z Tunisu, historyk i teoretyk historii,

wiążący poznanie humanistyczne z filozofią, ujmujący dzieje przyczynowo i pod kątem czynników cywilizacyjnych.

Ważnym dla h. wątkiem nauki średniowiecznej była teologiczna egzegeza (hermeneutyka) Pisma Świętego. Teologia musi posłużyć się metodami historii i filologii, ponieważ Pismo Święte – w swym literackim wymiarze – ma sens dosłowny, gdy mówi bezpośrednio o wydarzeniach historycznych, ale także sens przenośny (metaforyczno-alegoryczny), kiedy traktuje o rzeczywistości transcendentnej, celu ludzkiego życia. Doszedł więc do głosu problem interpretacji tekstu, z czym borykali się już autorzy starożytni, mityzofowie z VI–V w. wykładający dzieła Homera i Hezjoda (Theagenes z Region, Metrodoros z Lampsaku). Hermeneutyka biblijna nawiązywała do gr. mityznawstwa i oddziaływała na teorię literatury. W zakresie teorii interpretacji humanistycznej wkład wniósł Konrad z Hirschau i poeta Dante Alighieri, który w *Boskiej komedii* umieścił tezy metapoetyckie, a w dziełkach teoretycznych wyróżnił poziomy znaczeniowe fikcji literackich (dosłowny, alegoryczny, moralny, anagogiczny), ponadto zajął się kwestią genezy języków i rolą języków narodowych w tworzeniu kultury uniwersalnej. W Europie XII–XV w. prowadzono studia literackie z przywołaniem autorów i wzorów starożytnych (Homera, Wergiliusza, Owidiusza, Horacego, Juwenalisa, Persjusza, Marcjalisa, Lukiana, Seneki, Cyserona, Kwintyliana), a w szkołach i uniwersytetach systematyczne studia nad nimi, co zaowocowało tzw. *accessus ad auctores*, np. Konrada z Hirschau czy Bernarda z Utrechtu. Wprowadzenia te cechował metodyczny i systematyczny opis życia autora, struktury i formy jego dzieła (metrum, gatunek, styl) oraz jego znaczenia (sensu alegorycznego) i intencji autora; ponadto tworzono tzw. *ars versificatoriae*, w których wykładano wiedzę o poezji i języku poetyckim, objaśniano kluczowe pojęcia teoretycznoliterackie, podawano uniwersalne zasady sztuki poetyckiej i szukano źródeł błędów poetyckich.

W epoce renesansu i okresie porenansowym nastąpił burzliwy rozwój myśli humanistycznej; tłumaczono i publikowano autorów starożytnych, co pobudzało dociekania historyczne oraz studia nad językiem i podstawami metody interpretacji, a także nad rolą tradycji filozoficznej we współczesności. Ton nadawały: Akademia Platońska we Florencji oraz uniwersytety w Padwie i Bolonii, gdzie autorytetem był Arystoteles. W ośrodkach tych przewodzili

filozofowie-humaniści, tłumacze i komentatorzy, twórcy antropocentrycznej ideologii humanizmu, mitygowanej co prawda myślą wielkich filozofów, lecz traktującej filozofię jako sztukę życia i hołdującej ideałowi „homo loquens”, np. Gemistos Pleton, Jan Bessarion, twórcy humanizmu filologicznego Marsilio Ficino i Jakub Pico della Mirandola, Jerzy z Trapezuntu czy Piotr Pomponazzi, a później, filolog Justus Lipsius, przedstawiciel humanizmu psychologicznego Michel de Montaigne i teologizującego Franciszek Salezy.

U podstaw kształcenia leżała koncepcja „studium humanitatis”, w której znaczną rolę odgrywała gramatyka, retoryka, historia, poetyka i moralistyka. Dzieje ludzkie oraz literaturę wykładano z ideologiczną intencją uwypuklenia twórczych zdolności człowieka (*homo creator*) i jego zaangażowania w życie publiczne (*homo politicus*). W zakresie studiów literackich dominowały „*artes versificatoriae*” i poetyki, spośród których wyróżniały się dzieła J. C. Scaligera, M. K. Sarbiewskiego, G. J. Vossiusa i N. Boileau-Despréaux. W sporze o poetykę wypowiedzieli się artyści i teoretycy (np. J. Racine, P. Corneille, J. Chapelain, R. Rapin, J. Dryden, M. Opitz, E. Tesauro, Lope F. de Vega Carpio, Ph. Sydney), a kluczowy aspekt tego sporu wyrażało pytanie: jedna, uniwersalna poetyka czy wiele równoprawnych poetyk – platońska, arystotelesowska czy horacjańska? Ideowe ramy dyskusji nadaje tzw. *Querelle des Anciens et des Modernes* (L. Perrault, B. Le Bouvier de Fontenelle, W. Temple, W. Wotton, J. Swift), w której – na dobre od Oświecenia – przeważali zwolennicy „modernizmu”, czyli ideologii postępu poznawczo-moralnego i artystycznego. Ideologia ta w czasach współczesnych znalazła wyraz w tzw. postmodernizmie, który proklamuje „śmierć” historii (koniec dziejów) i sztuki, a w miejsce h. tradycyjnej (teoretycznej) wprowadza ideę h. tzw. otwartej.

W XVII–XIX w. w zmienionym, właśnie modernistycznym kontekście myślowym, h. zyskała zręby własnej metodologii. Kontekst tworzyła filozofia pokartezjańska, rozpięta pomiędzy skrajnym racjonalizmem i irracjonalizmem, co znacząco wpłynęło na kształtowanie się dyskusji wokół h. Nurt racjonalistyczny (modernistyczny) wyniósł na piedestał nauki przyrodnicze, zawężając w ten sposób pojęcie nauki i kryteriów naukowości poznania. Towarzyszyła mu modna od renesansu ideologia przebudowy świata i uszczęśliwienia człowieka (*hominis felicitas*), która zdominuje kulturę aż po XIX w., w czasach nowożytnych występując w szacie pozytywizmu;

nieodłącznymi składnikami pozytywizmu są scjentyzm i myślenie utopijne. Teoretycy h. borykali się z dwoma problemami: jej domniemaną naukowością oraz poznawczo-społeczną rolą, jednak sprawą podstawową było dostrzeżenie samej h. i odróżnienie jej od przyrodoznawstwa. W tej mierze zaznaczył się G. Vico, który na gruncie swej antykartezjańskiej historiozofii krytykował scjentyzm i mechanicyzm (technicyzm) nowożytnej kultury, D. Hume, umieszczający h. w polu filozofii moralnej jako domeny faktów psychicznych podlegających prawidłowościom i dającym się opisać, J. Bentham, który wyróżnił nauki o duchu (pneumatologiczne). J. S. Mill i pozytywista H. Taine postulowali, aby nauki o duchu uprawiać na wzór przyrodoznawstwa, w oparciu o naturalizm i psychologizm, co daje rękojmię typologizacji faktów psychicznych. Stosunkowo dużo uwagi poświęcono historii: G. W. Leibniz podkreślał wagę poznawczą dokumentów i rzetelnej krytyki źródeł, J. Mabillon wyróżnił nauki pomocnicze historii (paleografię, dyplomatykę i sfragistykę) Ch. L. de Secondat Montesquieu, F. M. A. Voltaire i J. A. Condorcet wiązali naukę o dziejach z teorią i historią cywilizacji, ideą praw dziejowych i obyczajowością, J. Möser krytykował mechanicyzm dziejowy i wyakcentował rolę indywidualium w tworzeniu faktów dziejowych. Zasługi dla teorii historii sztuki wniósł J. Wincklemann. O ile pierwszy pozytywizm A. Comte'a stwarzał nadzieję h., choć za cenę naśladowania kanonu poznania przyrodoznawczego, o tyle jego XX-wieczne odmiany – empiriokrytycyzm (R. Avenarius, E. Mach) i empirystyczny weryfikacjonizm (M. Schlick, R. Carnap) – odmawiały h. prawa do miana nauki i sytuowały ją w sferze domniemań i preferencji. Sytuacja zmieniła się wraz z narastającą krytyką empiryzmu, scjentyzmu i pozytywizmu (W. V. O. Quine, L. Wittgenstein, K. Popper, Th. Kuhn, I. Margolis, N. Goodman, P. K. Feyerabend, I. Lakatos) oraz społecznego modernizmu (J. Derrida, J.-F. Lyotard, J. Baudrillard, R. Rorty, G. Vattimo, S. Fish), co wydawało się korzystne dla renesansu h., ale za co musiała ona zapłacić cenę akceptacji wspomnianej już ideologii postmodernizmu.

Inny nurt ważny dla problemu h. otworzyła myśl G. W. Hegla, który swą spekulatywną wizją dziejów jako odysei Ducha, który dialektycznie zmierza ku adekwacji poznania i bytowania, a tym samym ku „końcowi Historii”, dał podstawy optymistycznej historiozofii i dostarczył uniwersalnego kryterium



oceny dziejów. Dziejami nie rządzą zależności (prawa) przyrodnicze (przyczynowo-skutkowe) ani natury psychologicznej, lecz rozwój diachroniczny (inkluzja i przeciwieństwo) Idei; w historii ważny jest czynnik idealny. Tym tropem podążyli historycy i teoretycy historii (F. K. Savigny, B. G. Niebuhr, Th. Mommsen, J. G. Droysen) oraz ci myśliciele z tradycji niem., których uważa się za twórców nowoczesnej teorii poznania humanistycznego. Przewodził im W. Dilthey, przeciwnik pozytywistycznego redukcjonizmu, wg którego przedmiotem poznania humanistycznego są fakty psychofizyczne – zmaterializowane uzewnętrznione (wyrażone) przejawy życia duchowego konkretnego człowieka (biografizm). Taki przedmiot ma naturę jakościową (nie podpada pod liczbę) i jest poznawany intuicyjnie; intuicja to rodzaj poznawczego wczuwania się (wżywiania się) w poznawany przedmiot i kontekst jego powstania (w ducha epoki), pozwalający uzyskać rozumienie i miarodajną ocenę. Przedmiot h. to kompleksy-struktury natury psychicznej, stąd za podstawową dyscyplinę humanistyczną uznano opisowo-intuicyjną (a nie przyrodniczo-mechanistyczną czy asocjacyjną) psychologię. Dilthey podkreślał, że w h. obok sądów spostrzeżeniowych i określających psychiczne prawidłowości w zachowaniu się człowieka występują sądy wartościujące (normy i oceny), które stanowią o specyfice poznania humanistycznego.

Inaczej rzecz ujął W. Windelband, wg którego nauki przyrodnicze dociekają praw, natomiast humanistyczne koncentrują się na indywidualnych i jednorazowych (niepowtarzalnych) faktach; pierwsze są nomotetyczne, drugie idiograficzne (opisują indywidualne fakty dla nich samych). H. Rickert dodał, że nauki bądź generalizują, bądź indywidualizują; poznanie humanistyczne to selekcja faktów indywidualnych ze względu na ich wartość kulturową. Powyższe idee podjęli E. Rothacker, E. Below, E. Troeltsch oraz M. Weber (autor koncepcji tzw. typów idealnych, paradygmatycznych i racjonalnych kryteriów ocen), a także twórcy filozofii hermeneutycznej XX w., która w znacznej mierze jest teorią poznania humanistycznego – M. Heidegger, H.-G. Gadamer i P. Ricoeur. Całą tę tradycję, sięgającą korzeniami starożytności i pod różnymi postaciami modną współcześnie, można określić mianem h. historycystycznej, ponieważ poznanie humanistyczne – jako rozumiejąca interpretacja faktu psychofizycznego w jego strukturalno-całościowym kontekście kulturowym – jest z konieczności „historyczne”, tzn. jako

rozumienie nie ma cech poznania ostatecznościowego, lecz względny. Zatem h. jest tylko metodą interpretacji, a jej przedmiot jest niepoznawalny (irracjonalizm). Dlatego tradycja egzystencjalistyczna i hermeneutyczna daje użyteczne oparcie dla myśli postmodernistycznej i jej wizji h., której pilotuje zawołanie „Istnieją tylko interpretacje”.

STATUS QUO PROBLEMU HUMANISTYKI. Jedną z cech h., towarzyszących jej od historycznych początków, jest jej teoretyczna „wielojęzyczność”; współcześnie h. jest uprawiana np. „romantycznie”, „duchologicznie”, „formalistycznie”, „procesualistycznie”, „intuicjonistycznie”, na modłę egzystencjalizmu, pragmatyzmu czy filozofii lingwistycznej, a prym wiedzie w niej postmodernizm. Ten stan rzeczy jest różnie oceniany, co dzieli interpretatorów i waloryzatorów na przeciwstawne (lecz niejednolite wewnętrznie) obozy. Wg pierwszego, wspomniana osobliwość h. jest znakiem, że nie wyszła ona z fazy teoretycznej inkubacji, że trawi ją kryzys: brak rozumienia jej przedmiotu, metody i celu, zaś kształtująca jej oblicze mozaika ideowych „izmów” to źródło zwątpienia w naukowość h. i przyczyna upadku jej prestiżu społecznego. Wg drugiego stanowiska, mozaika ideowa h. nie jest symptomem jej teoretycznego niedorozwoju, lecz znakiem naturalnej złożoności jej przedmiotu i płynącego stąd bogactwa poznawczych punktów widzenia; należy to bogactwo dostrzec i docenić, gdyż jest ono płodne poznawczo, stwarza h. szansę wielorakiego rozwoju oraz żywej obecności w dyskursie kulturowym.

Aktualnie dominująca wersja drugiego stanowiska głosi wizję h. tzw. otwartej (rozumiejącej, kognitywnej, obiektywnie „relatywistycznej”), u podstaw której leży tzw. pluralizm metodologiczno-teoriopoznawczy; w jego świetle h. jest rodzajem praktyki badawczej opartej na określonej procedurze interpretacyjnej i tzw. kompetencji lingwistycznej (linguistic competence), czyli znajomości „języka” własnej dziedziny wiedzy; ową praktykę cechuje programowe otwarcie na interpretacyjne „possibilia”. Zakłada się, że przedmiot poznania humanistycznego jest wielowykładalny, a samą wielowykładalność wyraża się bądź skrajnie – w ideale anarchizmu interpretacji, bądź z zastrzeżeniem, że nie pociąga ona za sobą relatywizmu interpretacji. Wg ujęcia umiarkowanego przedmiot ten powstał w określonym kontekście cywilizacyjnym i kulturowym, jest więc „etnocentryczny”: jego sens jest funkcją tego kontekstu i wyrazem jego ideałów (wartości), a podlega

zmianom (reinterpretacjom) wraz ze zmianami w rodzimym kontekście. H. „otwarta” odrzuca zarówno monizm (absolutyzm) w teorii poznania naukowego, wikłający h. w jałowy poznawczo spór o jej „jedynie słuszny” model teoretyczny, jak i anarchizm (skrajny relatywizm), suponujący, że wszelkie interpretacje są równosilne poznawczo. Za odrzuceniem skrajnych ujęć przemawia fakt wielości i historycznej zmienności wykładni humanistycznych oraz fakt eliminowania z dorobku h. interpretacji „nie trafionych”, tzn. niedostatecznie uzasadnionych stosowaną procedurą i naświetlanym poznawczo przedmiocie oraz jego „milieu” kulturowym i jego ideowych transformacjach.

H. „otwarta” czerpie inspiracje z antyracjonalistycznych i historycystycznych nurtów filozofii pokartezjańskiej i tak jak te nurty doznaje ideowej fuzji w łonie postmodernizmu. Choć odznacza się wieloma skrajnościami, towarzyszy jej opinia, że jest i historycznie, i koncepcyjnie „ostatnim głosem” w sporze o h., źródłem jej rozkwitu i zwiastunem oczekiwanej „ery humanistyki”. Jej zwolennicy szermują argumentami przeciwko h. tradycyjnej, monistycznej i „zamkniętej”, suponując tą krytyką, że dzieje h. są historią ścierania się modernizmu z postmodernizmem. Za trafnością tego sądu i słuszością teoretyczną modelu h. „otwartej” zdają się przemawiać trudności, na jakie natrafiają próby obrony tradycji (modernizmu). I tak, wydawało się, że będzie można zintegrować ważne wątki poznawcze, jakie ujawniły się w dziejach dyskusji nad h., i na ich podstawie zbudować jej teorię, która uniknie zarówno redukcjonizmu, jak i relatywizmu. Punktem wyjścia jest nurt zapoczątkowany przez Hume’a i Diltheya, choć antycypowany przez tradycję. Nurt ten popełnił zasadniczy błąd: uznał, że h. należy do psychologii stosowanej, a psychologię tę budował na wzór fizyki, a więc atomistycznie i mechanistycznie lub asocjacyjnie, z nadzieją, że pozwoli to wykryć i opisać (ująć w prawa) życie psychiczne człowieka. Błąd psychologizmu został przewyciężony, kiedy odróżniono od siebie czynności i wytwory tych czynności oraz akt psychiczny, treść tego aktu i jego przedmiot (F. Brentano, A. Meinong, E. Husserl, K. Twardowski). Jako efekt tych rozróżnień powstała teza, że przedmiotem h. nie są przeżycia psychiczne człowieka, lecz przedmioty psychofizyczne, wytwory złożonych czynności poznawczych i konstrukcyjnych, w których uprzedmiotowiona treść aktów jest

ujęta w znaki, a następnie zapodmiotowana i zobiektywizowana (wyrażona) w pozapsychofizycznej materii. Błąd mechanicyzmu i atomizmu przewyżczono dzięki dostrzeżeniu, że życie psychofizyczne człowieka ma charakter całościowy (strukturalny) i że właściwość tę dziedziczą ludzkie wytwory. Wtwory te są intersubiektywnie dostępnymi „strukturami znaczącymi”, nośnikami intencji (idealnych znaczeń), poznawanymi opisowo-intuicyjnie (W. James, Ch. Ehrenfels, H. Bergson). Zwieńczeniem nowoczesnej teorii h. jest teza o jej związku ze światem wartości. Wartości motywują ludzkie decyzje, kierują dążeniami i czynnościami, a wytwory człowieka są ich ucieleśnieniem i wyrazem (I. Kant, R. H. Lotze, G. E. Moore).

Przedstawiona koncepcja jest niewątpliwie ważnym krokiem w teorii h., ale niesie ze sobą przynajmniej 2 ważne (aktualnie dyskutowane) zagadnienia, za którymi kryją się poważne trudności. Pierwsze z nich dotyczy metody poznania humanistycznego, drugie – pojęcia wartości. Przedmiot h. – wytwór psychofizyczny – suponuje odróżnienie aspektu genetycznego, związanego z psychiką ludzką, przedsiębranymi czynnościami i „milieu” cywilizacyjno-kulturowym, w którym żyje i tworzy człowiek, od aspektu rzeczowego, a więc branego „in abstracto” wytworu w jego autonomicznej strukturze i immanentnym ukwalifikowaniu. Leżący u podstaw tego rozróżnienia antypsychologizm dystansuje się od aspektu genetycznego faktów humanistycznych i staje na gruncie tzw. izolacjonizmu (idiogenetyzmu, idiografizmu, immanentyzmu, formalizmu, strukturalizmu), głosząc, że poznanie humanistyczne specyfikują metody tzw. wewnętrzne (intrinsic, ergocentryczne, ejdologiczne, rozumiejące), które respektują autonomię poznawanych faktów, czym gwarantują obiektywną ocenę ich pozycji w kulturze. Izolacjonizm jest jednak nurtem wewnętrznie zróżnicowanym, postuluje tzw. close reading samego faktu, lecz z odniesieniem poznawczym uniwersalnym. I tak, h. ma poszukiwać ideowych (historycznych, kulturowych, literackich) inwariantów (np. M. Weber, E. Cassirer, J. Mukařovský, F. Vodička, R. Jacobson, J. Levý, R. S. Levin, J. Łotman, W. Iwanow, R. Barthes, A. Greimas, G. Genette, C. Bremond, T. Todorov, J. Kristeva, Ph. Sollers, J. L. Baudry, M. Bachtin, G. Bachelard, N. Frye, A. Fletcher, R. Scholes, H. Bloom, R. Ingarden, Z. Łempicki, M. Kridl), ma być krytyką tzw. świadomości głębokiej (nieświadomości indywidualnej) lub porządku myślowego twórcy

dziejów (J.-P. Sartre, M. Blanchot, G. Poulelet, J. Starobiński, J.-P. Richard, J. Rousset, J. Hillis-Miller, E. Wilson, N. Holland, M. Bodkin, R. Chase, J. Baird, J. Campbell, K. Kerény, M. Eliade), ma traktować fakt jako źródło uniwersalnego sensu wyrażonego symbolicznie, mitologicznie czy archetypicznie (K. Vossler, L. Spitzer, H. O. Burger, T. S. Eliot, J. C. Ransom, I. A. Richards, A. Tate, C. Brooks, W. K. Wimsatt, E. Staiger, W. Kayser, F. Martini, E. Trunz, B. von Wiese). Przeciwnością izolacjonizmu jest tzw. kontekstualizm (allogenetyzm, historycyzm, socjologizm, ideologizm, naturalizm, genetyzm), opierający h. na metodach tzw. zewnętrznych (extrinsic, pojęciowych, kauzalnych) i argumentujący, że działania ludzkie i ich skutki pochodzą od konkretnego człowieka i (lub) od kulturowego „milieu” i są źródłem wiedzy o człowieku historycznym i jego sposobach pojmowania świata (J. Piaget, L. Goldmann, S. Żółkiewski, T. Kotarbiński).

W toczącej się dyskusji pomiędzy izolacjonizmem a kontekstualizmem temu pierwszemu zarzuca się sztuczność zabiegu odrywania faktu od kontekstu oraz formalizm (idealizm) poznawczy, zaś kontekstualizmowi wytyka się instrumentalne traktowanie przedmiotu h. i jej ideologizację. Niektórzy próbują przełamać dualizm ujęć i zalecają wyjście poza idiografizm (I. Hassan, M. Krieger, E. Steiner, G. Hartman) lub domagają się równouprawnienia obu metod, a nawet akceptacji eklektyzmu metodologicznego (J. Hermand, W. K. Wimsatt, G. Watson, H. Gardner, R. H. Pearce, S. Fish). Ten postulat jest rozmaicie realizowany, a jego skrajnym wyrazem jest tzw. anarchizm metodologiczny, który jest połączony z postmodernistyczną (antymodernistyczną) metodą tzw. dekonstrukcji faktu, czyli swoistego demaskowania (unieważniania) jego ideowej (modernistycznej) zawartości.

Inną próbą uporządkowania dziedziny h. są próby syntez historycznych, przedsięwzięte z intencją dotarcia do praw lub przynajmniej prawidłowości cywilizacyjno-kulturowych. Na gruncie nauki historii wyróżnia się historiozofię (od Vico i Monteskiusza) lub filozofię dziejów (od Woltera), zaś w naukach filologicznych mówi się o historycznoliterackiej syntezie (R. Wellek, E. Staiger, B. von Wiese, R. H. Jauss, F. Marini, F. Sengele). Jednak nad tą propozycją zaciążyła tradycja filozoficzna pokartezjańska, a głównie myśl Hegla (w marksizmie) i różne jej syntezy z myślą I. Kanta (egzystencjalizm, hermeneutyka, strukturalizm, fenomenologia), co znalazło

odbicie w takich rozstrzygnięciach sensu dziejów, jak fatalizm, pesymizm, legalizm (determinizm dziejowy), historycyzm (indeterminizm dziejowy) czy mesjanizm (prowidencjalizm) uniwersalny lub partykularny (narodowy).

Inna trudność, dotycząca problemu wartości związana jest z impasem poznawczym w nauce o wartościach – aksjologii, która nie przekroczyła jak dotąd progu pytań o istotę wartości, o jej rodzaje oraz związek ontologiczny z jej „nosicielem” (bytem), o hierarchię wartości i ich rolę w życiu człowieka (R. Ingarden, F. Sibley). Propozycji nie brakuje, lecz więcej w nich pytań niż odpowiedzi, a wysuwane rozwiązania, skażone partykularyzmem i redukcjonizmem, wnoszą do h. chaos poznawczy. Zarówno izolacjonizm, jak i kontekstualizm przywołują pojęcie wartości, jednak dla pierwszego wartość jest indywidualnym piętnem faktu kulturowego, dla drugiego – idealnym i uniwersalnym odniesieniem, kresem poczynań kulturowych człowieka, określającym sens tych poczynań i jest miarą ich celowości. Pomimo rozbieżności co do pozycji wartości wobec faktu oba nurty h. wiążą wartość z oceną tego faktu, a to wymaga przywołania kryterium wartościowania, a więc czegoś, co jest ontycznie i poznawczo pierwotniejsze od wartości. Tu również daje o sobie znać uwarunkowanie h. myślą pokartezjańską i jej dualizmem, tym razem dualizmem bytu i wartości. Nierozstrzygalność problemu wartości owocuje postawami sankcjonującymi relatywizm ocen bądź postulującymi eliminację oceny z poznania humanistycznego. Uznaje się, że wartość jest illogicznym (pozanaukowym) aspektem h.

Inny problem współczesnej h. dotyczy zakresu poznania humanistycznego. Tradycyjnie, począwszy od gr. starożytności, do h. zalicza się historię: naukę o dziejach ludzkich, oraz filologię: naukę o spuściźnie piśmienniczej i języku, a także rozmaite „grafie”, „logie” i „znawstwa”, np. w starożytności uprawiano mitografię (mitozofię) – dyscyplinę opisującą mity i nie stroniącą od ich interpretacji, logografię – naukę o języku pisany oraz gramatycznych i retorycznych zasadach używania języka, etologię – wiedzę o charakterach lub zwyczajach i obyczajach społecznych, a dziś uprawia się np. kulturoznawstwo – naukę o zastanych formach kultury ludzkiej, teatrologię – wiedzę o dokonaniach w dziedzinie sztuki teatralnej. Wraz z postępującą specjalizacją poznania humanistycznego pojawiały się nowe dyscypliny, a przedmiot niektórych ulegał parcelacji, np. przedmiot logografii stał się z

czasem udziałem gramatyki, retoryki i poetyki. W okresie wczesnej starożytności „grafie” i „logie” obejmowały całość ludzkiej wiedzy, były protonaukami, z których wyodrębniły się poszczególne sfery zorganizowanego poznania, jednak nie zaniknęły i towarzyszą h. do dziś i podlegają rozwojowi. Obecnie przyznaje się im na ogół status dyscyplin pomocniczych, zbierających i porządkujących materiał poznawczy danej dziedziny kultury, informujących o jego przejawach i ideowej zawartości. Jednak nauki te mają ambicje teoretyczne, dążą do wyjaśniania, a także uogólniają i ekstrapolują własne osiągnięcia poznawcze, a to rodzi problemy.

W czasach nowożytnych i współcześnie ma miejsce proces poszerzania zakresu h.: w jej obręb włącza się krytykę artystyczną, a nawet samą sztukę; co więcej, chce się widzieć w jej ramach nauki społeczne (psychologię, socjologię, pedagogikę, ekonomię), nauki prawnicze oraz filozofię. Tendencja ta szuka usprawiedliwienia w znanej już starożytnym Grekom dystynkcji natura – kultura, dostarczającej – jak się współcześnie sądzi – wyrazistego kryterium podziału poznania ludzkiego na dwie suwerenne dziedziny: nauk o przyrodzie (materii) i nauk o człowieku (duchu ludzkim). W rezultacie do humaniorów włącza się wszelkie dociekania, które nie podpadają pod przedmiot nauk przyrodniczo-kosmologicznych. Uważa się, że ta perspektywa pozwala dostrzec specyfikę h. i określić jej status metodologiczno-teoriopoznawczy, a tym samym uwolnić ją od groźby redukcjonizmu, którego źródłem jest tzw. kult nauk przyrodniczych – scjentyzm, który głosi, że miano naukowości przysługuje wyłącznie poznaniu opartemu na doświadczeniu empirycznym, matematyce i eksperymencie, co gwarantuje mu sprawdzalność, ścisłość i postęp poznawczy. Zwolennicy tego ujęcia szukają odrębności poznania humanistycznego w rozmaitych (branych rozłącznie lub łącznie) kryteriach, np. w jego związku z wartościami jako illogicznymi (emocjonalnymi) aspektami kondycji ludzkiej, w jego symboliczno-retorycznych, archetypicznych, dialogicznych czy kreatywnych ujęciach losu ludzkiego, które są wyrażane indywidualnie, lecz w ramach kulturowej „wspólnoty interpretacyjnej”, w konstruowaniu umownych kryteriów samozrozumiałości i tożsamości czy też prazródłał podmiotowości człowieka. Pomysłów nie brakuje, a wszystkie wpisują się w ideę h. „otwartej” i jej ideału poznania humanistycznego jako „niekończącego się dialogu”.

Spór o h. toczy się od czasów gr. starożytności do dziś i zasadniczo nie zmieniają się dyskutowane problemy, a wysuwane rozwiązania mieszczą się pomiędzy tymi samymi, ideowo niezmiennymi skrajnościami, które niosą ze sobą pytanie, czy poznanie humanistyczne ma charakter naukowy, czy raczej retoryczny, służący swoistej terapii duchowej? (R. Kmita, M. Janion, R. Balcerzan). Do czasu pojawienia się filozofii i początków jej zmagania się z kulturą mitologiczną, zorganizowane poznanie obecne w „logiach” i „grafiach” reprezentowało niewyspecjalizowaną całość dorobku poznawczomyślowego Greków; wraz z filozofią pojawił się namysł nad poznaniem naukowym, a losy h. związały się ściśle z rozstrzygnięciami filozoficznymi, rozstrzygnięciami, które odzwierciedlały spór o filozofię. Rys historyczny dziejów poznania humanistycznego pokazuje, że o h. wypowiedzieli się filozofowie, badacze dziejów, myśliciele, artyści, którzy jednak nawiązywali do filozofii i na niej opierali swoją, rozmaicie wyrażaną refleksję nad przedmiotem, metodami i celem poznania humanistycznego, a także poszukiwali w jej rozwiązaniach uniwersalnego klucza czy kryterium, wg którego należy interpretować przedmiot h.; kryterium to pełni jednocześnie rolę samooceny (celowości) poznania humanistycznego.

Do czasów nowożytnych problem h. był dla filozofów raczej problemem drugorzędym, jednak systemowe wyjaśnienia metafizyczne i antropologiczne oraz teoriopoznawcze stawiane przez filozofów suponowały tezy ważne dla h. Ciężar namysłu nad h. spoczywał więc na barkach samych humanistów, ale jakość tego namysłu zależała od tego, do jakiej filozofii – i w jaki sposób – nawiązywali. Bywało różnie, czego potwierdzenie znajdziemy w epoce renesansu, okresie filozofii humanistycznej i zarazem h. filozofującej, czerpiącej z Platona i Arystotelesa to, co było zgodne z duchem ideologii humanizmu. Renesansowy spór odzwierciedla znany dylemat h., który zwiera się w dychotomii „via antiqua” – „via moderna”, ale jego nowe sformułowanie nie będzie sprzyjać samej h. Jednym z produktów renesansowej ideologii humanizmu jest właśnie modernizm, którego wyrazem są utopie społeczne – wizje doskonałych państw.

Inną konsekwencją tej ideologii jest polaryzacja poznania naukowego i narodziny nowożytnego przyrodoznawstwa; te 2 wyznaczniki myśli nowożytnej zostały usankcjonowane filozoficznie przez Kartezjusza (który nie



cenil poznania humanistycznego) i legły u podstaw myśli Oświecenia, od którego datuje się tryumfalny pochód modernizmu. Nurt ten, nacechowany optymizmem poznawczym i moralnym, skaził kulturę europejską dwoma redukcjonizmami: scjentyzmem i socjalizmem, nierozzerwalnie ze sobą powiązanymi. Owocem scjentyzmu jest kult nauk przyrodniczych, czyli monizm teoriopoznawczy i metodologiczny, natomiast socjalizm – opierając się na rozmaitych utopiach – postuluje budowę doskonałego państwa, a najlepiej superpaństwa światowego (globalnego). Modernizm rości pretensje do likwidacji zła społecznego, co ma się dokonać dzięki postępowi materialnemu, którego oczywistym sojusznikiem są nauki przyrodnicze. Za sprawą scjentyzmu modernizm narzucił nauce wąskie kryteria naukowości, realizowane wyłącznie na gruncie przyrodoznawstwa, uczynił z nauk przyrodniczych nauki tzw. wiodące, czego konsekwencją była redukcja h. do sfery pozanaukowej ekspresji o walorach terapeutycznych.

Wielu humanistów sprzeciwiało się scjentystycznemu aprioryzmowi, spychającemu h. do roli – jak chciał pozytywista R. Carnap – „pamiętnika życiorysu humanisty”, w rezultacie czego podjęto próbę jej „unaukowania” na kanwie scjentystycznej wizji kryteriów naukowości bądź w opozycji do kanonu naukowego przyrodoznawstwa i z intencją dotarcia do specyfiki poznania humanistycznego. Ten nurt metahumanistyczny wydał owoce w postaci wyróżnienia dwóch typów nauk: 1) nauki nomotetyczne – nauki idiograficzne (W. Windelband); 2) nauki wyjaśniające – nauki rozumiejące (W. Dilthey, H. Rickert). Przyjęto, że o ile nauki przyrodnicze wyjaśniają i poszukują praw, ich przedmiot jest kwantytatywny, o tyle humanistyczne opisują swój przedmiot – jego jakościową strukturę – i zmierzają do jego rozumienia, uchwycenia jego niepowtarzalnej wartości (M. Weber). Powyższe rozstrzygnięcie, sprzyjające idei h. „otwartej”, zakreśla ramy myślowe współczesnej debaty nad h.; ramy te są zarazem pułapką, której konsekwencją są rozmaite redukcjonizmy.

Pierwszy z nich dzieli całą naukę na przyrodoznawstwo i h., suponując że naukami humanistycznymi są: filozofia, nauki społeczne, teologia i nauki formalne. Podział ten jest konsekwencją dualizmu ontologicznego, który odżył w nowożytnej filozofii za sprawą Kartezjusza, a który dzieli rzeczywistość na dwie autonomiczne sfery – materii i ducha, sprzyjając w ten sposób

pozytywizmowi i scjentyzmowi. Jego rezultatem jest deskrytywizm i idiografizm, zakładający, że przedmiot h. jest czymś jedynym w swoim rodzaju, unikatowym i w każdym przypadku niepowtarzalnym, a zatem – co narzuca się automatycznie – trudno spodziewać się, iż jest on skutkiem działania jakichś uniwersalnych praw (w rodzaju praw przyrodniczych) czy nawet prawidłowości; tym indywidualizującym piętnem każdego faktu humanistycznego ma być jego własna wartość.

Krytycy tego ujęcia przypomnieli Arystotelesowskie stwierdzenie, że „o jednym nie ma nauki” i że opis faktu jest zaledwie początkowym etapem poznania naukowego, także humanistycznego. Ponadto, ludzkie działania i wytwory są z pewnością naznaczone indywidualnym piętnem, ale u ich podstaw leży wspólna – rozumna i wolna – natura ludzka oraz ten sam świat, dlatego cechuje je typowość i powtarzalność, co otwiera perspektywę poznawczą na uchwycenie prawidłowości (T. Czeżowski, S. Kamiński). Nie jest to zadanie łatwe, ponieważ fakt humanistyczny jest wielorako uwarunkowany, jest jednak konieczne.

Natomiast problem wartości i wartościowania w h. to problem złożony, a współcześnie błędnie postawiony i dlatego nierozstrzygalny. Tradycja aksjologiczna zrodziła się także na gruncie filozofii pokartezjańskiej, na dobre od I. Kanta, a tkwi ona w impasie poznawczym. Jej przedstawiciele potrafią intuicyjnie wyliczyć rodzaje wartości i skonstruować ich możliwe hierarchie, ale nie potrafią – gdyż jest to niemożliwe – rozstrzygnąć kluczowego zagadnienia: związku wartości z realnym światem. Nie pozwala na to założony dualizm ontologiczny, w świetle którego wartości tworzą odrębny bytowo świat i dlatego – ostatecznie – ich dobór i układ (hierarchia ważności) jest sprawą tzw. opcji, czyli postulatu lub decyzji rozumu praktycznego (I. Kant, W. James). Taka decyzja leży w gestii pojedynczego człowieka lub – za sprawą konwencji – jakieś grupy społecznej. Tak więc tradycja aksjologiczna prowadzi z konieczności do subiektywizmu i relatywizmu, co źle rokuje związanej z nią h., spycha ją bowiem w ramiona h. „otwartej”.

Inny problem rodzi teza idiografizmu głosząca, że przedmiot h. wyróżnia unikalność, czyli jego własna wartość. Otóż jeśli przyjmiemy, że wartość jest czymś pozytywnie kwalifikującym ludzkie czynności i ich skutki, to z założenia idiografizmu wynika, że fakt humanistyczny niesie ze sobą jakieś

dobro, że bogaci ludzką kulturę. Teza ta jest jawnie fałszywa – przeczy jej doświadczenie, istnieją bowiem fakty humanistyczne, które deteriorują kulturę, są jej zaprzeczeniem. Ten stan rzeczy, znany już pierwszym humanistom, stawia h. przed kwestią oceny ludzkich dokonań, a dokładnie mówiąc, stawia przed problemem uniwersalnego oraz neutralnego kryterium ich oceny. Takiego kryterium nie osiągnie się na gruncie tradycji aksjologicznej. Wartość czegoś jest oceną (ceną) tego czegoś ze względu na przyjęte kryterium (miarę, skalę) oceny, czyli określoną hierarchię dóbr. W przypadku życia ludzkiego wartość jest ideałem życiowym, zamierzonym celem dążenia i miarą oceny celowości podjętych działań realizujących ideał. W obu przypadkach kryterium wartości czegoś jest dobro, a to wymaga wyjaśnienia natury dobra – czym jest, określenia jego rodzajów i hierarchii. Zadanie to nie należy do h., lecz do filozofii, ta zaś musi być wolna od aprioryzmów i redukcjonizmów.

Nie do przyjęcia jest także teza, wg której przyrodoznawstwo wyjaśnia swój przedmiot, a h. daje rozumienie własnego przedmiotu. Rozróżnienie to zakłada, że przedmiot nauk przyrodniczych – materia – posiada naturę kwantytatywną, czyli podpada pod liczbę. Celem tych nauk jest uchwycenie praw i prawidłowości zjawisk przyrodniczych za pomocą rachunków logiko-matematycznych, aby móc przewidywać, a pozyskaną wiedzę wdrażać w technikę. Natomiast przedmiot h. ma naturę kwalitatywną – jakościową, jest strukturą znaczącą, intencjonalną, a więc podlega rozumieniu. Pierwszym redukcjonizmem jest wąskie, fizykalistyczne (mechanistyczne) ujęcie istoty materii. W rzeczywistości jej pojęcie jest znacznie bogatsze, a materia wchodzi w strukturę działań i wytworów człowieka i odgrywa w nich ważną rolę, jest bowiem nośnikiem tego, co konieczne dla zamierzonego celu działania i dla jego wytworu. Skutkiem fizykalizmu w teorii materii jest psychologizm czy „duchologizm” w h. Ponadto, opozycja wyjaśnienie – rozumienie zakłada, że przyrodnik – poznając prawa i prawidłowości – nie rozumie czy też nie musi rozumieć przyrody. Rozumienie jest najwyższym aktem poznawczym człowieka, jest kresem (spełnieniem się) ludzkiego poznania. Rozumiemy coś wówczas, kiedy wyjaśniając wskazujemy na ostateczne przyczyny istnienia tego czegoś. Wynika z tego, że każda nauka wyjaśnia we właściwy sobie sposób po to, aby dać rozumienie własnego przedmiotu i aby otworzyć przed

człowiekiem perspektywę celowego (nieprzypadkowego) działania. Konkluzja ta zarazem unieważnia ciężący nad h. sąd pozytywizmu, odmawiający wiedzy humanistycznej praktycznej stosowalności (użyteczności). Wszelka wiedza prawdziwa, dająca rozumienie, jest światłem ludzkiego działania. Polemika z pozytywizmem i scjentyzmem oraz wyrosłymi pod ich presją koncepcjami h. pokazuje, że nie ma nauk mniej i bardziej naukowych, że przedmiot określa metodę i cel poznania naukowego. Do istoty poznania humanistycznego nie dotrze się zatem apriorycznie, patrząc na nią z perspektywy jakiegoś bezzasadnie przyjętego ideału poznania, lecz aposteriorycznie, opierając się na neutralnej teorii poznania naukowego. Zadanie to należy do filozofii.

Scjentyzm odmawia h. rangi naukowości, ale w „sukurs” przychodzi jej ideologia socjalizmu (ściśle związana ze scjentyzmem), która przywraca h. miejsce w kulturze, ale za cenę sprowadzenia jej do roli „ancilla ideologiae”. Ideologia socjalizmu wprzęga h. w ramy własnej, postulowanej wizji (doskonałego) świata i wymaga od niej, aby tę wizję propagowała jako „jedynie słuszną”. Ideologiczne kryteria naukowości poznania podzieliły h. na „postępową”, „politycznie poprawną”, czyli naukową par excellence oraz na „reakcyjną”, nienaukową.

Korzenie socjalizmu tkwią w myśleniu utopijnym, sięgającym myśli Platona, a odżyło na progu XVI w. Utopia jest pierwotnie traktowana jako „powiastka filozoficzna” o umoralniającym charakterze, ale z czasem – w pełni od rewolucji franc. – stała się treścią doktryn politycznych, a ostatecznie ideologią rozmaitych partii; partii tych jest tyle, ile jest utopijnych wizji idealnych światów. Kiedy partie zdobywają władzę, realizują własną utopię, a jaka utopia, taki socjalizm. Wiele utopii pozostało na papierze, natomiast w dziejach Europy zrealizował się liberalizm (najstarszy historycznie), a następnie komunizm, nazizm i faszyzm jako reakcje na zwyrodnienia liberalizmu, oraz inne socjalizmy. Każda utopia jest globalistyczna i totalitarna, dlatego wyrastające z nich socjalizmy zawłaszczają wszelkie przejawy kultury ludzkiej. Komunizm, nazizm i faszyzm tworzą modernizm – w jego wymiarze cywilizacyjnym, dotyczącym metody życia społecznego, natomiast liberalizm (i związany z nim anarchizm) po ideowym krachu modernizmu kładzie ideowe podwaliny pod postmodernizmem. I właśnie h. „otwarta” jest związana z postmodernizmem, ten bowiem programowo odrzuca modernistyczny

„logocentryzm” i „kult metanarracji” na rzecz irracjonalizmu i relatywizmu poznawczego. Znakiem „otwartości” h. jest dekonstrukcja rozumu i fantomu „obiektywnej prawdy”, co wyraża jednoznacznie dewiza: „Istnieją tylko interpretacje”. Postmodernizm jest w istocie modernizmem á rebours, a tworzona w jego ideowym cieniu kultura pozostaje nadal zakładniczką scjentyzmu i socjalizmu, zaś h. za oficjalną obecność w kulturze płaci ceną wysługiwania się ideologii.

WYJAŚNIENIE PROBLEMU HUMANISTYKI. Racja wyodrębnienia poznania humanistycznego: jego przedmiot. Nazwa „humanistyka” wywodzi się z łac. „humanus” – ludzki, a więc oznacza wszystko, co wiąże się z życiem i działalnością człowieka historycznego, kogoś realnego i konkretnego. Człowiek jest częścią świata natury (przyrody), dlatego we współpracy z nią, lecz dla własnych celów, tworzy kulturę, czyli uprawia (colere) zastany świat, łącznie z samym sobą. Człowiek jest bytem żywym i rozumnym (ζῷον λογικόν [dzóon logikón], animal rationale), dlatego kultura jest w podstawowym sensie racjonalizacją świata natury, ale człowiek jest również bytem poznawczo niezdeterminowanym, czyli racjonalizuje świat pod kątem poznanych i uznanych przez siebie celów-dóbr.

Na kulturę ludzką składają się 4 integralnie powiązane ze sobą dziedziny: poznanie (nauka), moralność, sztuka oraz religia. Odzwierciedlają one rozumną i wolną naturę człowieka, manifestującą się w poznaniu teoretycznym i praktycznym, postępowaniu oraz wytwarzaniu, a wszystko w polu prawdy, dobra i piękna. Człowiek jest bytem społecznym (animal sociale), tworzy więc kulturę w ramach określonej cywilizacji – sposobu życia społecznego. Świat natury (przyrody) jest człowiekowi dany, jest przez niego zastany jako pierwotny kontekst jego życia, natomiast kultura jest mu zadana, a więc jest czymś, co wyposaża jego strukturę bytową pod postacią określonych możliwości (zdolności): poznawania, miłowania, wybierania, podmiotowości wobec prawa, odrębności-suwerenności i religijności. Aktualizacja tych możliwości tworzy życie osobowe człowieka, a rezultatem ich aktualizacji jest konkretna osobowość hic et nunc człowieka (M. A. Krapiec).

Dystynkcja natura – kultura już od czasów gr. starożytności leży u podstaw wyróżnienia poznania humanistycznego, jednak oblicze kultury zależy od rozstrzygnięcia, czy wspomniana dystynkcja oznacza rozdzielenie natury i

kultury na autonomiczne i autarkiczne sfery rzeczywistości, czy też suponuje ich wzajemny, określonego rodzaju związek. Trudności h. nowożytnej i współczesnej płyną z autonomizacji natury i kultury, czego następstwem jest scjentyistyczny redukcjonizm w zakresie poznania naukowego, oparcie teorii społecznej na myśleniu utopijnym i przyznanie h. statusu pneumatologii – nauki poszukującej uniwersalnych praw myślenia – psychologicznych, socjologicznych, historycznych czy też obiektywnych (ideologicznych) praw abstrakcyjnego ducha ludzkiego bądź uniwersalnych wartości. Powyższa reguła metodologiczna była rozpięta pomiędzy naturalizmem, suponującym pochodność (zależność) lub paralelność praw natury-materii i praw psychiki-ducha, a „duchologizmem”, który prawa ducha autonomizuje lub uzależnia od nich byt i kwalifikacje natury-przyrody. Konsekwencją zarysowanej „recepty” poznawczej były (i są nadal) rozmaite, przeciwstawne sobie, redukcjonistyczne „izmy” w teorii h., które stały się źródłem jej kryzysu, a następnie określania jej jako terapii bądź nawet rodzaju sztuki. Poszukiwanie ratunku na gruncie h. „otwartej”, sankcjonującej tzw. pluralizm metodologiczny i „wielotorowość” poznawczą, równa się uśmiercaniu naukowych ambicji poznania humanistycznego.

Wielcy humaniści czasów współczesnych podkreślają, że chociaż kultury gr. i chrześcijańska nie były wolne od uproszczeń, to jednak zawsze kultura była w nich systemem zasad poznawczych, moralnych i twórczych, zasad poznanych w świecie-kosmosie i stanowiących jego naturę (U. von Wilamowitz-Moellendorff, W. Jaeger). Natura (gr. φύσις [physis]) była tym, „co rodzi samo z siebie”; mit określał ją jako zasadę boską, a filozofia jako ἀρχή [arché] – to, co w rzeczy jest źródłem jej początku, zasadą przemiany i celem-kresem. Pomimo różnic w pojmowaniu natury – co spolaryzowało filozofię, a w następstwie całą kulturę, także poznanie humanistyczne – działanie natury było odczytywane jako celowe i konieczne, co różniło ją od przypadku oraz od działania ludzkiego. Działanie ludzkie było jedynie naśladowaniem natury (gr. μίμησις [mimesis]), tzn. własną konieczność i celowość czerpało z poznania natury (stoicy, Platon, Arystoteles). Jeśli pominiemy kwestię sprawczości przypadku, rzeczy powstają na mocy sił natury, a są to fakty przyrodnicze, oraz za sprawą działalności człowieka, czyli fakty humanistyczne. Pojęcie faktu humanistycznego oznacza wszystko, co człowiek dodał do świata natury-

przyrody, działając świadomie i celowo. Takie fakty są właśnie przedmiotem poznania humanistycznego.

Fakty humanistyczne – ludzkie decyzje i ich skutki w postaci stanów rzeczy oraz wytworów materialnych – powstają w określonym czasie, a więc tworzą dzieje ludzkie; ten aspekt faktu humanistycznego jest racją istnienia nauki historii. Nie wyczerpuje to kompetencji poznawczych h., ponieważ fakty humanistyczne tworzą także kulturę, są depozytariuszami dorobku tradycji. Dorobek ten przekazuje wiedzę i doświadczenie minionych pokoleń, jest więc ważnym składnikiem ciągłości kultury, oparciem dla jej trwania oraz rozwoju – obowiązku jego pomnażania przez kolejne pokolenia. Rozwój to nie mechaniczny postęp, rozumiany jako kumulacja doświadczenia, ani też rozwój dialektyczny, który miałby polegać na przewyżczeniu tego, co „stare”, na rzecz „nowego”. Powyższe ujęcia rozwoju skazują h. na błąd aktualizmu i historycyzmu.

Rzetelny historyzm pozwala dostrzec błędy i fałszywe tradycje, skorygować je i odkryć nieznanne aspekty ludzkiego doświadczenia. Fakt humanistyczny jest bowiem obrazem ludzkiej wiedzy o świecie oraz wyrazem (ekspresją) woli doskonalenia świata, a doświadczenie poucza, że nie wszystkie fakty kulturowe są zarazem – na mocy tego, że się pojawiły – faktami kulturotwórczymi, że wiele z nich deterioruje kulturę lub ma charakter wtórny (epigoński). Dzieje się tak, ponieważ fakt humanistyczny jest konkretyzacją (materializacją) wiedzy ludzkiej, ta zaś jest albo prawdziwa, czyli zgodna z realnym światem i celem ludzkiego życia, albo fałszywa, a więc rozmija się z prawdą o świecie i człowieku. Tak więc nie tylko wyróżnienie faktu humanistycznego – jako różnego od faktu przyrodniczego, ale także, a nawet przede wszystkim odróżnienie faktu kulturowego od kulturotwórczego stanowi ostateczną rację wyodrębnienia poznania humanistycznego i istnienia nauk humanistycznych.

Fakt kulturotwórczy wyróżnia się tym, że realnie bogaci ludzką kulturę, jest paradygmataczny (wzorcowy), zasługuje na miano arcydzieła („arcy” jest transliteracją gr. ἀρχή). Słowo „humanistyczny” znaczy nie tylko „związany z człowiekiem”, lecz także „ludzki”, czyli zgodny z naturą człowieka, określający jego człowieczeństwo (gr. παιδεία [paidéia], łac. humanitas);

zniczeń tych – opisowego i oceniającego – nie sposób rozdzielić, a związany z nimi problem dotyczy kryteriów oceny faktu humanistycznego.

**Metoda i cel h.** Tradycyjnie metoda nauk humanistycznych nosi miano interpretacji lub analizy hermeneutycznej (łac. „interpretatio” to odpowiednik gr. „ἑρμηνεία” [hermenéia]); łac. „interpres” oznacza pośrednik poznawczy, czyli kogoś lub coś, co występuje pomiędzy (inter) poznawanym przedmiotem a kimś, komu się wyjaśnia (wykłada, przekłada, tłumaczy) sens (znaczenie) tego przedmiotu. Przedmiotem h. jest fakt kulturowy, którego twórcą jest człowiek, byt rozumny i wolny, działający świadomie i celowo, tworzący własne dzieje i tradycje. Właściwości twórcy faktów kulturowych – rozumność i wolność – przechodzą na wytwory, które stają się nośnikami wiedzy ludzkiej i wyrazicielami żywionych intencji-zamyśłów, zamierzonych celów.

Adresatem zawartego w fakcie kulturowym doświadczenia jest drugi człowiek, w ten sposób fakt ów realnie oddziałuje na kulturę, wpływa na jej bieg i kształt. Słusznie więc wyakcentowano, że fakt kulturowy jest – w przeciwieństwie do faktów przyrodniczych – opatrzony sensem, że coś znaczy dla drugiego człowieka, że posiada wartość, czyli że jest przydatny. Można zatem przyjąć, że przedmiotem formalnym h. jest właśnie ów sens-znaczenie faktu kulturowego, czyli jego kulturotwórczy charakter. Aby do wspomnianego sensu dotrzeć, należy poddać fakt interpretacji, a więc go wyjaśnić. Gr. ἑρμηνεύς [hermenéus] i łac. „interpretator” oznaczają kogoś, kto tłumaczy, czyli wyjaśnia sens czegoś; ciemność jest symbolem niewiedzy, natomiast światło jest metaforą wiedzy i rozumienia. Wyjaśnienie naukowe polega na wskazaniu na takie czynniki, dzięki którym poznawany przedmiot istnieje i jest taki, jaki jest, czyli posiada określoną budowę i pełni właściwe sobie funkcje. Koniecznym warunkiem wyjaśnienia jest poznanie czterech przyczyn: formalnej (co to jest?), materialnej (z czego to jest?), sprawczej (kto lub co powołało to do istnienia?) oraz celowej (po co to jest?). Poznanie wymienionych przyczyn jest równoznaczne z rozumieniem przedmiotu. W wyjaśnianiu naukowym chodzi o dotarcie do przyczyn ostatecznych, czyli takich, które są przyczynami bytowania faktu, a zarazem racjami jego poznawalności.



Metodę h. tworzą 3 warunkujące się poznawczo czynności: opis faktu kulturowego, uchwycenie jego przyczyn oraz ocena jego celowości, czyli pozycji w kulturze. Kolejność wyliczenia tych czynności odzwierciedla ich porządek logiczny i nie musi się pokrywać z kolejnością czynności faktycznie przedsięwziętych przez humanistę. Doświadczenie poucza, że praktyka badawcza jest niekiedy ogromnie skomplikowana, że np. progresja poznawcza prowadzi do odkryć, które logicznie rzecz biorąc powinny się pojawić wcześniej, np. na etapie opisu faktu. Powyższa trudność zniknie, kiedy odróżnimy interpretację jako czynność od interpretacji jako wytworu, czyli teorii wyjaśniającej fakt humanistyczny.

Teoria wymaga rozróżnienia kluczowych aspektów badawczych i ich uporządkowania (hierarchii) stosownie do ich miejsca i roli w wyjaśnianiu. Opis powinien uwzględnić wszystkie aspekty poznawcze dotyczące przedmiotu, a jest to przedmiot o statusie bytu znakowego (intencjonalnego), jest więc poznawczo bogaty, dlatego nie sposób a priori określić, jakie punkty widzenia i dlaczego należy uwzględnić. Problem ten należy do szczegółowej teorii poznania humanistycznego, czyli do zadań i kompetencji samej h., a jego rozstrzygnięcie zależy od typu nauki (dyscypliny) humanistycznej – obranego przez nią punktu widzenia i celu oraz charakteru faktu humanistycznego. Poznanie humanistyczne konstytuują 2 logicznie powiązane aspekty badawcze: historyczny oraz rzeczowy; ten pierwszy posługuje się metodą historyczną, w której chodzi o ustalenie faktu (dzięki krytyce źródeł) i określenie jego pozycji w dziejach, natomiast aspekt rzeczowy wymaga wyjaśnienia faktu (wskazania na przyczyny jego powstania) i jego oceny.

Czynność kolejna – uchwycenie sensu poznawanego faktu – polega na dotarciu do przyczyn jego powstania, a chodzi o przyczyny bezpośrednie oraz pośrednie, w obu przypadkach – choć w różny sposób – warunkujące ludzkie działanie kulturowe. Wymaga to wyjścia poza porządek opisu faktu w kierunku jego historycznego oraz cywilizacyjno-kulturowego kontekstu, w którym żył i działał jego twórca. Wymaga także przywołania kontekstu życia osobowego twórcy faktu – jego wiedzy o świecie i motywacji jego działalności, intencji, jakimi się kierował i celów, jakie zamierzał osiągnąć. Ważny jest także kontekst psychologiczno-osobowościowy wyjaśnianego faktu, który dotyczy sposobu, w jaki jego twórca przeżywał świat, własne wybory oraz

towarzyszące im tryumfy i rozterki czy porażki. Tak szeroki wachlarz czynników domaga się uporządkowania pod kątem tego, który z nich i w jaki sposób warunkował poczynania twórcy faktu, np. czy je mechanicznie determinował, czy też stwarzał motywacje do poczynañ oryginalnych, odsłaniających nieznanne aspekty doświadczenia lub nowe sposoby działania czy nowe cele. Analogicznie do metody opisu, zadanie to należy do szczegółowej teorii poznania humanistycznego. To sam humanista stoi przed koniecznością dostrzeżenia wszystkiego, co jest związane z wyjaśnianym faktem i uporządkowania dostrzeżonych aspektów poznawczych pod kątem ich doniosłości w procesie wyjaśniania. Spór o h. toczy się więc pomiędzy ujęciami redukcjonistycznymi: izolacjonizmem, który traktuje fakt kulturowy jako byt autonomiczny i autarkiczny (co wymusza stosowanie metod tzw. ergocentrycznych) oraz kontekstualizmem, wg którego fakt kulturowy jest bądź funkcją zewnętrznych determinacji natury biologiczno-przyrodniczej (naturalizm), społecznej (socjologizm), psychologicznej (psychologizm), bądź obrazem uniwersalnych dla rodzaju ludzkiego odniesień: mitów, toposów, archetypów, ideologii, co zakłada stosowanie metod tzw. pojetocentrycznych.

Metody h. izolacjonistycznej (ergocentrycznej) mają charakter strukturalno-semiotyczny, natomiast kontekstualizm korzysta z metod kauzalnych bądź „mitologicznych”, archetypicznych czy ideologicznych. Ponadto, kontekstualizm jest rozpięty pomiędzy tradycjonalizmem, głoszącym stałość (ahistoryczność) idealnych odniesień, a aktualizmem, który głosi historyczny postęp (rozwój) form kulturowych oraz historycyzmem, czyli relatywizmem (antyteleologizmem) kulturowym. Wymienione przykładowo „izmy” w teorii poznania humanistycznego są oczywistymi redukcjonizmami, absolutyzacjami poszczególnych jego aspektów. Ich owocem są nie tylko rozbieżne, lecz także przeciwstawne czy wykluczające się wykładnie tych samych faktów kulturowych. Nic więc dziwnego, że nawet sami humaniści etykietują h. mianem „wieży Babel” i, nie widząc wyjścia, postulują usankcjonowanie relatywizmu poznawczego, czyli h. „otwartej”.

Poznanie przyczyn faktu kulturowego to najtrudniejszy, ale kluczowy etap wyjaśniania humanistycznego. Wymaga on od humanisty rozległej i rzetelnej wiedzy, bogatego doświadczenia w ramach własnej dziedziny poznania oraz talentu i rozmiłowania w przedmiocie. Opinia głosi, iż jest to

najsłabszy punkt h., wymykający się ogólnej metodologii nauk, wręcz podejrzany w porównaniu z procedurami poznawczymi nauk przyrodniczych. Pogląd ten jest echem scjentyzmu i pozytywistycznego redukcjonizmu. Tradycja klasyczna w teorii poznania naukowego zasadnie podkreśla, że poznanie teoretyczne, którego sens zawiera lapidarna formuła „*recta ratio speculabilium*” („rozum pokierowany przez przedmiot”), jest zróżnicowany, a podstawą tego zróżnicowania, czyli wielości metod poznawczych, jest bogactwo świata. Inne zatem jest „*recta ratio*” w przypadku fizyki, filozofii, czy historii i filologii. Nie istnieją aprioryczne kryteria naukowości poznania, ani uniwersalne procedury poznawcze, obowiązujące we wszystkich naukach.

Metodę interpretacji zwięźcza ocena faktu, określająca jego pozycję w dorobku kulturowym człowieka, czyli – jak się mówi w h. – jego „znaczenie” czy też rolę (doniosłość) w kulturze. Ocena suponuje kryterium, czyli miarę oceny, oraz hierarchię dobra. Kryterium oceny musi spełniać warunki uniwersalności oraz neutralności, a więc musi ogarniać całą dziedzinę bytu podlegającą ocenie oraz być pozbawione aprioryzmu (redukcjonizmu) poznawczego. W tej sytuacji kluczowego znaczenia nabiera rozstrzygnięcie kwestii dobra i hierarchii dobra, zawierającej w sobie skalę oceny.

Tradycja klasyczna określa dobro jako cel działania kulturowego (finalizm) i wyróżnia 3 rodzaje dobra i stosownie do nich 3 aspekty tego samego celu kultury: dobro właściwe (*bonum honestum*), dobro użyteczne (*bonum utile*) i dobro przyjemnościowe (*bonum delectabile*). Wyróżnione rodzaje dobra odpowiadają życiu osobowemu, zmysłowo-uczuciowemu i wegetatywnemu człowieka. Człowiek jest jednością wymienionych porządków życia, ale tworzą one hierarchię ważności, w której niższe w sposób naturalny podbudowują i warunkują działanie wyższych, a wyższe porządkują i kierują niższymi. W zmaganiu się kultury z naturą (z zastanym światem) wyraża się dramat ludzkiego bytowania, polegający na nieustannym transcendowaniu (przekraczaniu) natury i zmierzaniu do doskonałości. Celem kultury, a więc każdego faktu kulturowego, jest *ex definitione* człowiek, z czego wynika, że dobro człowieka jest uniwersalnym oraz neutralnym kryterium oceny ludzkiego działania i jego skutków (wytworów).

Ocena jest w h. nieodzowna i – podkreślmy – nieunikniona, jest ona „zawarta w interpretacji” i nie pozbawia jej charakteru naukowego (W.

Kayser). Niektórzy teoretycy rozdzielają jednakże interpretację (uchwycenie przyczyn faktu) od oceny, przyznając pierwszej charakter naukowy, a pozbawiając tego charakteru drugiej (np. W. Knight); wielu dystansuje się od ocen głosząc, iż są one wyrazem ideologicznych czy estetycznych preferencji humanisty. Taka postawa jest również pozostałością scjentyzmu, a także jest echem zdeprawowania h. przez ideologię socjalizmu. Eliminacja oceny z poznania humanistycznego jest niemożliwa, ponieważ jego przedmiot – biorąc rzecz materialnie – jest dobrem; racją jego istnienia jest doskonalenie zastanego świata, a zadanie humanisty polega na ustaleniu, czy fakt kulturowy jest rzeczywistym dobrem, a więc czy i do jakiego stopnia jest kulturotwórczy. Samo wyróżnienie określonego faktu kulturowego, uczynienie go przedmiotem poznania naukowego, wymaga podania racji (uzasadnień) dla podjętej decyzji, a każda taka racja suponuje ocenę. Słusznie podkreśla się, że ocena jest obecna już na etapie opisu faktu, jest suponowana przez używany język (np. nie jest obojętne dla wyjaśnienia, czy określone wydarzenie historyczne nazwie się „buntem” czy „rewolucją”).

Celem przedmiotowym h. jest wyjaśnienie faktu, wyjaśnienie, które ma zrealizować jej cel podmiotowy – zrozumienie faktu. Bez wyraźnie sformułowanej oceny wyjaśnienie humanistyczne pozostanie ułomne i będzie pociągać za sobą pogląd, że każdy fakt kulturowy jest faktem koniecznym, bo – jak się błędnie rozumuje – skoro zaistniał, to widocznie tak musiało być. W konsekwencji ulegnie zatarciu różnica pomiędzy działaniem celowym i bezcelowym, działaniem pomnażającym dobro i działaniem nikczemnym moralnie. Fakt kulturowy jest konieczny, czyli kulturotwórczy, jeśli wyrasta z prawdy o świecie i człowieku, a tym samym realnie bogaci kulturę. Gdy fakt taki wyrasta z fałszu poznawczego, pomnaża w kulturze zło. W takim przypadku zadanie h. polega na wyjaśnieniu, dlaczego fakt humanistyczny rozmija się z prawdą i celem ludzkiego życia. Fakt taki jest również wyrazem (ekspresją) woli doskonalenia świata, a wyrastając z fałszu obrazuje zarazem tragizm życia i działania jego twórcy, który realnie wpływa na kulturę, ale jego działania i owoce tych działań rozminiają się – wbrew intencjom – z zamierzonym celem i deterioryzują kulturę. H. odsłania w ten sposób wspólnotę natury ludzkiej w jej – nie zawsze udanym – zmaganiu się o prawdę,

dobro i piękno. Ocena to nie cenzurowanie faktów kulturowych, lecz oddanie im sprawiedliwości.

Czytelników traktatów humanistycznych, a także samych humanistów zniechęca fakt wielości i rozbieżności ocen, pociągający za sobą relatywizm, a w konsekwencji podejrzenie, że ocena jest wyłącznie subiektywnym ustosunkowaniem się do określonego faktu. Warto odnotować, że z rozbieżności ocen nie wynika, że ocena jest czynnością pozanaukową. Wynika jedynie, że oceniający inaczej pojmują dobro i że posługują się odmiennymi kryteriami oceny wyjaśnianych faktów. Stawia to ich – jeśli chcą być uczciwi – wobec konieczności wyeksplikowania przyjętej koncepcji dobra i podania jej rzeczowych uzasadnień. Ocena jest w h. nieunikniona i bezwzględna poznawczo, ale nie jest czynnością łatwą. Jej słuszność zależy od stopnia rozpoznania przyczyn tworzących fakt kulturowy oraz od przyjętej przez humanistę koncepcji człowieka i celu-dobra jego życia. Wymienione aspekty poznania humanistycznego warunkują się wzajemnie: błędna wizja dobra zniekształca wyjaśniany przedmiot, natomiast koncepcja realistyczna oraz uniwersalna daje rękojmię jego rzetelnej oceny.

HUMANISTYKA A FILOZOFIA. H. jest nierozzerwalnie powiązana z filozofią. Kiedy spojrzymy na ów związek z perspektywy samej h., okaże się, że jej przedstawiciele bądź świadomie sięgają po filozofię, kierując się suwerennymi wyborami, a najczęściej modą na określoną filozofię, lub ulegają presji filozofii, za którą kryje się zinstytucjonalizowana politycznie ideologia, występująca w szacie „filozofii”. Nierzadko jest to filozofia domorośla, przyjmująca postać światopoglądu zbudowanego przez humanistę ad hoc i pro domo sua, oraz historycznie zmiennego. Za słowem „filozofia” kryje się zarówno określona, będąca dziełem filozofa koncepcja poznania humanistycznego, jak i filozoficzna wizja świata i człowieka, z której humanista zapożycza koncepcję dobra i kryterium oceny faktów kulturowych. To nierozzerwalne powiązanie sprawia, że h. jest w sposób nieunikniony uzależniona od filozofii.

O tej zależności świadczą dzieje h., zwł. w okresie nowożytności i czasach współczesnych, w których h. dzieli wspólny los z myślą filozoficzną pokartezjańską, rozpiętą pomiędzy modernizmem a postmodernizmem. W konsekwencji i filozofia, i h. poruszają się pomiędzy Scyllą quasi-

scjentyistycznych „teorii” a Charybdą poetyckich i „terapeutycznych” fantazji. Tak zideologizowana h. powoduje spustoszenia w kulturze współczesnej. Przede wszystkim odcina ją od dorobku tradycji, poddając ją obowiązkowej selekcji i reinterpretacji pod kątem apriorycznych kryteriów. W ten sposób działania i wytwory kulturowe miałyby być lub wręcz fałszywe ideowo oraz nikczemne moralnie stają się kanoniczne, zyskują miano arcydzieł, natomiast czyny i dzieła paradygmatyczne dla kultury Europy usuwa się w cień zapomnienia lub wypacza ich sens, zapełniając tradycję „białymi plamami”. Powyższa ocena dotyczy w równym stopniu modernizmu i postmodernizmu. Ten ostatni uderzył w kult „centryzmu” i „metanarracjonizmu” (scjentyzm, aprioryzm, monizm poznawczy) modernizmu, lecz stał się rzecznikiem relatywizmu poznawczego i moralnego, który leży u podstaw h. „otwartej”, traktującej swój przedmiot jako okazję do ekspresji możliwości interpretacyjnych, pole „gier lingwistycznych” czy kulturowy *façon de parler*, czyli niekończący się proces reinterpretacji interpretacji.

Chociaż filozofia nowożytna nie sprzyjała h., znane są przykłady h. rzetelnej, naukowo odpowiedzialnej, prowadzącej krytyczny dyskurs ze skrajnościami i poważnej, czyli świadomej swojej roli w kulturze i odpowiedzialności za kulturę. Zwróćmy uwagę na dorobek F. Konecznego, doceniony przez uczonych tej miary co A. Hilckman czy A. Toynbee. Koneczny zasadnie wykazał, że ludzka działalność kulturowa dokonuje się w ramach określonej cywilizacji (sposobu życia społecznego), a dzieje ludzkie – przedmiot nauki historii – są areną zmagania się rozmaitych cywilizacji. Wynika z tego, że zrozumienie człowieka historycznego, uchwycenie przyczyn jego działań i ocena ich kulturowych konsekwencji domaga się rekonstrukcji typu cywilizacji, dotarcia do jej uwarunkowań ideowych, a więc ostatecznie do jakiejś filozoficznej wizji świata i człowieka. Poznanie humanistyczne opiera się na faktach kulturowych i metodzie indukcyjnej, jednak ocena faktu kulturowego zakłada przywołanie uniwersalnego i neutralnego poznawczo kryterium oceny. Z tym należy zwrócić się do filozofii. Koneczny wyakcentował to, czego świadom jest każdy humanista: że najogólniejsze, czyli filozoficzne idee warunkują ludzkie poczynania i ocenę ich celowości. Był także świadom, że takiego kryterium nie dostarczy filozofia medytacyjno-konstrukcyjna (idealistyczna), lecz filozofia realistyczna oraz personalistyczna,

w której dobro konkretnego człowieka jest dobrem wspólnym cywilizacji i kultury.

Filozofia jest przyrodzonym człowiekowi umiłowaniem mądrości, a jej celem jest wyjaśnienie i zrozumienie świata w świetle znajomości jego ostatecznych przyczyn. Realizacja tego celu nie jest łatwa, ale cel ten jest z konieczności założeniem filozofii. Błędy poznawcze w filozofii sprawiają, że filozofia staje się problemem dla samej siebie, a problem filozofii może rozstrzygnąć tylko sama filozofia, ona bowiem jest nauką pierwszą poznawczo, samouzasadniającą, czyli autonomicznie określającą swój przedmiot, metodę i cel. Nieuchronność filozofii i jej rozstrzygająca pozycja poznawcza w kulturze pociąga za sobą wymóg znajomości jej istoty i dziejów, jej osiągnięć oraz upadków, które zmieniają ją w pseudofilozofię, a żyjącą nią kulturę w pseudokulturę.

Humanistów z pewnością dezorientuje różnorodność filozofii, rozbieżność, a nawet przeciwstawność jej koncepcji i głoszonych rozwiązań tych samych problemów. Dostrzegają oni, że sytuacja w filozofii nie różni się wcale od sytuacji w h., że obie dziedziny poznawcze są reprezentowane przez różnorodne „izmy”. Ten stan rzeczy może deprymować i zniechęcać do poważnego traktowania filozofii lub skłaniać do akceptacji relatywizmu poznawczego h. „otwartej”. Wspomnianą różnorodność filozofii dostrzegano już w jej historycznych początkach i dlatego filozofowaniu towarzyszył namysł nad samą filozofią. Owocem tego namysłu jest teoria koniecznych (uniwersalnych) warunków uprawiania filozofii, które są zarazem neutralnymi kryteriami jej samooceny: 1) głoszone sądy muszą być wewnętrznie niesprzeczne – niesprzeczność jest miarą ich racjonalności (sensowności); 2) sądy muszą być prawdziwe, czyli zgodne z realnym światem i neutralnym ludzkim doświadczeniem; 3) obowiązuje przewidywanie realnych konsekwencji głoszonych poglądów; 4) obowiązuje historyzm, czyli znajomość dorobku poznawczego poprzedników.

Wymienione warunki dotyczą wszelkiego dyskursu kulturowego, są szczególnie ważne w nauce, także w h. Ich zastosowanie w dziedzinie filozofii prowadzi do odkrycia, że w filozofii rozstrzyga o wszystkim rozwiązanie tzw. problemu punktu wyjścia. W tej mierze filozofia stoi przed wyborem: realizm bądź idealizm. W pierwszym przypadku przedmiotem wyjaśniania jest

rzeczywistość (byt) istniejąca niezależnie od ludzkiego poznania, aktualizująca to poznanie swoim istnieniem i racjonalnością (celowością) oraz sama w sobie „pytajna”, niejako wymuszająca pytanie „dlaczego?”, które dotyczy przyczyn jej istnienia i celowości. Natomiast wybór idealizmu, czy inaczej: krytycznego punktu wyjścia, kiedy pierwszym posunięciem filozofii jest krytyka ludzkiego poznania w jego roszczeniu do prawdziwości, powoduje, że filozofia odrywa się od realnego świata i naturalnego doświadczenia, a w następstwie tego nie wyjaśnia, lecz konstruuje obrazy świata z wyróżnionych za sprawą krytyki idei poznawczych: umysłowych obrazów rzeczy (νοητά [noetá]) lub ich zmysłowych reprezentacji (αἰσθητά [aisthetá]). Filozofia krytyczna jest źródłem wspomnianych już różnorodnych „izmów”, a dwie pierwsze, powodujące jej rozpad na skrajnie przeciwstawne i konkurujące ze sobą nurty, to racjonalizm oraz irracjonalizm.

Wg racjonalizmu autonomicznego i autarkicznego źródłem wiedzy prawdziwej (ἐπιστήμη [episteme]) jest ludzki Rozum-Cogito (czysta świadomość transcendentna), który dzięki metodom noetyczno-epistemicznym, za sprawą których „ogłada” idee (umysłowe obrazy rzeczy) oraz metodom spekulatywno-konstrukcyjnym, za pomocą których „składa” z idei obraz świata, buduje system myślowy (ontologię), który ma odwzorować Prawdziwy Świat.

Natomiast irracjonalizm (sam dzieło rozumu!) odrzuca pretensje poznawcze rozumu, a przybiera rozmaite postaci, zależy od tego, czy jego zwolennik opowie się za: a) sensualizmem (empiryzmem), kiedy ideami poznawczymi są proste jakości (doznania) zmysłowe i ich konwencjonalne kombinacje; b) woluntaryzmem czy emotywizmem, wg których obraz świata jest stanowiony (konstytutywny) przez indywidualną lub zbiorową wolę bądź uczucie (o wyborze i układzie idei poznawczych decyduje wola lub uczucie); c) intuicjonizmem, który chce oprzeć ontologię na pozaracjonalnym, ekstatycznym „wglądzie” w najgłębsze, niedostępne dla rozumu struktury świata; d) fideizmem, wg którego najwyższym aktem poznania czy źródłem wiedzy niepowątpiewalnej jest bądź akt wiary rozumianej jako „ślepe” zawierzenie doktrynie religijnej bądź w wersji epistemicznej jako „wiara” (tzw. belief) w to, że suponowany przez idee poznawcze świat posiada jakąś autonomię bytową, jawi się „jak gdyby” (as if; als ob) autonomicznie.



Irracjonalizm chętnie korzysta z metod medytacyjnych i ekspresyjnych, ale nie stroni od karkołomnych konstrukcji pojęciowych.

Dziełem obu nurtów są przeciwstawne ontologie. Z racjonalizmu wyrasta tzw. statyzm ontologiczny, wg którego prawdziwym bytem (ἀρχή [arché]) jest Idea-Tożsamość-Niesprzeczność (Pitagoras, Parmenides, Platon), natomiast irracjonalizm leży u podstaw tzw. mobilizmu (wariabilizmu) ontologicznego, zgodnie z którym prawdziwy byt to Ruch-Zmiana-Nieokreśloność (Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit, Kratylos). Kulturowo-cywilizacyjną konsekwencją racjonalizmu i statyzmu jest totalitaryzm społeczny i uniformizm kulturowy, natomiast irracjonalizmu – indywidualizm i (lub) woluntaryzm społeczny oraz kulturowy relatywizm i konwencjonalizm. Racjonalizm i statyzm leżą u podstaw ideologii modernizmu, na który składa się kult tzw. metanarracji (apriorycznych ontologii), monizm poznawczy (m.in. scjentyzm) oraz utopistyczny optymizm cywilizacyjny (komunizm, nazizm, faszyzm). Z kolei irracjonalizm i mobilizm ontologiczny podbudowują ideowo postmodernizm, którego zwolennicy, nierzadko byli moderniści, deklarują rozbrat z modernizmem, lecz wnoszą do kultury kolejną, równie aprioryczną metanarrację, promują bowiem relatywizm poznawczy i moralny oraz typowy dla socjalizmu optymizm cywilizacyjny (liberalizm, anarchizm).

Pseudofilozofia warunkuje kulturę, wpływa na jej wymiar ideowo-myślowy, ale rodzi pseudokulturę, skazując żyjących nią ludzi na ciągły kryzys, czyli taki stan duchowy, w którym przestają rozumieć świat, siebie i własne działania. Ta konsekwencja dotyczy także h., dlatego jednym z kluczowych warunków jej uprawiania, gwarancji jej wszechstronności i bezstronności poznawczej, jest więcej niż dobra znajomość filozofii: jej historii, konkurujących ze sobą koncepcji filozofii z ich wizjami świata i człowieka. Znajomość dorobku filozofii jest rękojmią dostrzeżenia i rozpoznania tła ideowego, myślowych uwarunkowań działań ludzkich oraz nieuchronnych konsekwencji tych działań. Człowiek z natury zmierza do dobra, lecz zwiędziony przez błąd lub fałsz działa wbrew własnym intencjom i realizuje zło. Co więcej, dzięki znajomości, a przede wszystkim rozumieniu filozofii, humanista trafnie wybierze tę, która unika błędów aprioryzmu i redukcjonizmu w zakresie wiedzy o świecie, człowieku i celu tworzonej przez niego kultury. Dzięki temu pozna uniwersalne i przedmiotowe kryterium oceny

poczynań człowieka, co uchroni jego wyjaśnienia przed subiektywizmem i relatywizmem.

Wgląd historyczny i rzeczowy w h. oraz w filozofię dowiódł, że nie istnieje filozofia jako taka czy h. „w ogóle”. Istnieją 3 wielkie nurty filozoficzne i 3 uwarunkowane nimi koncepcje h., z czego wynika, że prawda o h. zależy od prawdy o filozofii, humanista musi zatem filozofię znać i rozumieć. Ustrzeże to go przed filozofowaniem „po omacku” lub bezkrytycznym nawiązywaniem do mód filozoficznych i ich ideologii. Pozwoli także dostrzec kompetencje szczegółowej teorii poznania humanistycznego oraz kompetencje filozofii w zakresie teorii h. Do zadań filozofii należy determinacja przedmiotu, metody i celu h. oraz wypracowanie uniwersalnego kryterium oceny działalności kulturowej człowieka. Poznanie humanistyczne jest poznaniem naukowym, a sama h. należy (obok nauk przyrodniczych i społecznych) do grupy nauk tzw. szczegółowych; panteon nauk uzupełniają nauki formalne, filozofia i teologia.

Przedmiotem materialnym h. są fakty kulturowe, rezultaty celowej działalności człowieka, natomiast jej przedmiotem formalnym (aspektem) jest kulturotwórczy charakter tych faktów. Na metodę h. składają się 3 ściśle powiązane ze sobą czynności poznawcze: 1) opis faktu; 2) uchwycenie jego przyczyn – formalnej, materialnej, sprawczej i celowej – będących zarazem racjami jego poznawalności; 3) ocena faktu, ustalająca jego pozycję w dorobku kulturowym człowieka. Celem przedmiotowym h. jest teoretyczne wyjaśnienie faktu kulturowego, a jej celem podmiotowym jest zrozumienie człowieka historycznego i jego poczynań kulturowych.

Rzetelne uprawianie h. jest rzeczą trudną, wymaga nie tylko rozległej i głębokiej wiedzy, ale także dojrzałości osobowej, dlatego już dawno mówiono o niej, iż jest „późnym owocem dojrzałego wieku”. H. jest niezbędna w kulturze, ponieważ jej celem ostatecznym jest „humanitas” – człowieczeństwo człowieka, czyli to wszystko, co zawiera jego spotencjalizowana, rozumna i wolna natura i ku czemu człowiek transcenduje, zmagając się poznawczo i moralnie z zastanym światem. Dzięki h. doświadczenie jednego człowieka staje się doświadczeniem wszystkich ludzi, nabiera wymiaru paradygmatycznego w ludzkiej kulturze – i dlatego towarzyszy jej przydomek: „magistra vitae”.

J. E. Spingarn, *A History of Literary Criticism in the Renaissance*, NY 1899, 1924<sup>2</sup>, Westport 1976; T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Lw 1929, Wwa 1986<sup>3</sup>; J. Kraft, *Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft*, Z 1934, H 1977<sup>3</sup>; W. Jaeger, *Humanism and Theology*, Miw 1943, 1980 (*Humanizm i teologia*, Wwa 1957); T. Czeżowski, *O naukach humanistycznych*, To 1946; M. Th. Herrick, *The Fusion of Horatian and Aristotelian Literary Criticism. 1531–1555*, Urbana 1946; Ph. van Tieghem, *Petite histoire des grandes doctrines littéraires en France*, P 1946, 1960<sup>5</sup> (*Główne doktryny literackie we Francji*, Wwa 1971); M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, P 1949, 1982<sup>7</sup> (*Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, Wwa 1960, 1962<sup>2</sup>); R. Wellek, A. Warren, *Theory of Literature*, Lo 1949, 1966<sup>3</sup> (*Teoria literatury*, Wwa 1970, 1976<sup>3</sup>); L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, P 1952 (*Nauki humanistyczne a filozofia*, Wwa 1961); E. W. Knight, *Literature Considered as Philosophy*, Lo 1957; J. Maritain, *On the Philosophy of History*, NY 1957; K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Lo 1957, 1961<sup>2</sup>, 2002 (*Nędza historycyzmu*, Wwa 1999); E. H. Carr, *What is History?*, Lo 1961, Basingstoke 1986<sup>2</sup>; S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lb 1961, 1981<sup>3</sup> (pod nowym tytułem: *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lb 1992<sup>4</sup>); G. E. Cairns, *Philosophies of History*, NY 1962; A. Hayen, *Le thomisme et l'histoire*, RThom 62 (1962), 50–82; M. Gołaszewska, *Filozoficzne podstawy krytyki literackiej*, Wwa 1963; A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, C 1965; H. Markiewicz, *Główne problemy wiedzy o literaturze*, Kr 1965, 1980<sup>5</sup>; M. H. Serejski, *Przeszłość a terażniejszość*, Wr 1965; *Problemy teorii literatury*, seria 1, Wr 1967, 1987<sup>2</sup>, seria 2, Wr 1976, 1987<sup>2</sup>; S. N. Lawall, *Critics of Consciousness. The Existential Structures of Literature*, C 1968; J. Topolski, *Metodologia historii*, Wwa 1968, 1984<sup>3</sup>; *Le livre scolaire au temps d'Érasme et des humanistes*, Liège 1969; T. Pawłowski, *Metodologiczne zagadnienia h.*, Wwa 1969; S. Sawicki, *Początki syntezy historycznoliterackiej w Polsce*, Wwa 1969; R. Barthes, *Mit i znak. Eseje*, Wwa 1970; H. Markiewicz, *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, I–III, Kr 1970–1973, 1976<sup>2</sup>; A. Schaff, *Historia i prawda*, Wwa 1970; *English Literature and British Philosophy. A Collection of Essays*, Ch 1971; J. Kmita, *Z metodologicznych problemów*

interpretacji historycznej, Wwa 1971; R. Kuhns, *Literature and Philosophy. Structures of Experience*, Lo 1971; *Sztuka interpretacji*, I–II, Wr 1971–1973; M. H. Abrams [i in.], *In Search of Literary Theory*, Lo 1972; Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów. Rozwój problemów i stanowisk*, Wwa 1973, 1983<sup>2</sup>; *Literary Theory and Structure*, NH 1973; I. G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms*, Lo 1974 (*Mity, modele, paradygmaty*, Kr 1984); M. Janion, *H. Poznanie i terapia*, Wwa 1974, 1982<sup>2</sup>; T. Michałowska, *Staropolska teoria genologiczna*, Wr 1974; *Problemy filozofii historii*, Wr 1974; K. Zamiara, *Metodologiczne znaczenie sporu o status poznawczy teorii*, Wwa 1974; *O postawach badawczych wobec sztuki współczesnej*, Wr 1975; P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Wwa 1975; H. Védérine, *Les philosophies de l'histoire. Declin ou crise?*, P 1975; *Wartość, dzieło, sens. Szkice z filozofii kultury artystycznej*, Wwa 1975; *Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce*, Wwa 1976; *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, Kr 1976; F. Koneczny, *O ład w historii*, Wr 1977, 1999<sup>3</sup>; Th. S. Kuhn, *The Essential Tension*, Ch 1977 (*Dwa bieguny*, Wwa 1985); T. Pawłowski, *Pojęcia i metody współczesnej h.*, Wr 1977; A. Sikora, *Historia a prawdy wieczne*, Wwa 1977; *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, I, Wr 1977; M. Weitz, *The Opening Mind. A Philosophical Study of Humanistic Concepts*, Ch 1977; *Znak, styl, konwencja*, Wwa 1977; R. F. Atkinson, *Knowledge and Explanation in History*, It 1978; O. Handlin, *Truth in History*, C (Mass.) 1979; M. Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et „res litteraria” de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, G 1980; J. Kmita, *Z problemów epistemologii historycznej*, Wwa 1980; B. Kotowa, *Założenia filozoficzne programu badań literackich Romana Ingardena*, Wwa 1980; J. Topolski, *Nowe idee współczesnej historiografii*, Pz 1980; J. Bańka, *Elementy prognozy humanistycznej. Studium z zakresu teorii i metodologii h.*, Ka 1981; E. Balcerzan, *Kregi wtajemniczenia*, Kr 1982; T. Buksiński, *Metodologiczne problemy uzyskania wiedzy historycznej*, Wwa 1982; *Poetyka okresu renesansu*, Wr 1982; *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, Wr 1982; *Autor – podmiot literacki – bohater*, Wr 1983; A. Breisach, *Historiography. Ancient, Medieval and Modern*, Ch 1983, 1994<sup>2</sup>; H. Markiewicz, *Wymiary dzieła literackiego*, Kr 1984; A. Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Wwa 1984; E. Sarnowska-Temierusz,

*Zarys dziejów poetyki. (Od starożytności do końca XVII w.),* Wwa 1985; W. Kula, *Wokół historii,* Wwa 1988; R. d'Amico, *Historicism and Knowledge,* NY 1989; A. Flis, *Antynomie wielkiej wizji. Rekonstrukcja i krytyka marksowskiej teorii historii,* Kr 1990; J. Pomorski, *Historyk i metodologia,* Lb 1991; K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury,* Wwa 1991; *Aspects of Relativism. Moral, Cognitive and Literary,* Lanham 1992; „Metafizyczne” w literaturze współczesnej, Lb 1992; *Problematyka aksjologiczna w nauce i literaturze,* Lb 1992; P. Moskal, *Problem filozofii dziejów,* Lb 1993; Cz. S. Bartnik, *Historia i myśl,* Lb 1995; E. Sarnowska-Temeriusz, *Przeszłość poetyki,* Wwa 1995; *Źródła wiedzy teoretycznoliterackiej w dawnej Polsce,* Wwa 1999.

*Henryk Kiereś*