

BARBARA KOTOWA

ANTYNATURALISTYCZNE ZASADY PORZĄDKOWANIA TWIERDZEŃ W NAUKACH O SZTUCE

UWAGI WSTĘPNE

W przedstawionych poniżej rozważaniach podejmuję pewien wątek sporu o metodologiczny model humanistyki, sporu, który zapoczątkowany został — jak się przyjmuje — na przełomie wieków pomiędzy zwolennikami antynaturalistycznej koncepcji statusu poznawczego nauk humanistycznych z jednej strony, a ich naturalistycznie zorientowanymi adwersarzami — ze strony drugiej; spór ten w zakresie poszczególnych kwestii kontynuowany jest w filozofii nauki po dzień dzisiejszy. Interesujący mnie wątek nawiązuje do jednego z tych kluczowych momentów, które przyjmowane są w ramach metodologicznej charakterystyki poszczególnych modeli nauk empirycznych jako ich definicyjne wyznaczniki; ująć go można w postaci pytania o zasadę organizującą „całość” w rodzaju tej, jaką prezentuje określony zespół twierdzeń, składających się na daną dziedzinę wiedzy naukowej. Inaczej mówiąc, jest to pytanie dotyczące sposobu porządkowania nagromadzonego w obrębie danej dyscypliny empirycznej materiału informacyjnego, który — ujęty w formę odpowiednich twierdzeń — tworzy pewną spójną logicznie „całość”. W zależności od rodzaju związków łączących poszczególne twierdzenia owej „całości” mówić można o większym bądź mniejszym stopniu metodologicznej dojrzałości danej dyscypliny.

Metodologiczny model dziewiętnastowiecznej humanistyki, w takiej postaci, w jakiej stał on się w ramach wspomnianego

wyżej sporu przedmiotem ataku ze strony antynaturalistów, ukształtowany został, jak wiadomo, na gruncie teorii poznania klasycznego pozytywizmu, koncepcji zatem, która we wczesnej fazie rozwoju związana była przede wszystkim z praktyką badawczą nauk przyrodniczych, funkcjonując jako teren filozoficznej werbalizacji społeczno-subiektywnego kontekstu owej praktyki — świadomości metodologicznej; tę ostatnią rozumiem tutaj jako pewien system normatywno-dyrektywalnych przekonań respektowanych przez poszczególnych uczonych, reprezentantów określonego rodzaju wiedzy. Formowana w takiej sytuacji pozytywistyczna „wizja” humanistyki uzyskiwała, rzecz jasna, z konieczności niejako szereg cech właściwych przyrodoznawczemu „obrazowi” wiedzy naukowej, toteż rzeczony model traktować trzeba w związku z tym nie tyle jako efekt rekonstrukcji norm i dyrektyw metodologicznych, określających rzeczywisty przebieg postępowania badawczego uczonych-humanistów, ile raczej jako normatywne przeniesienie na teren humanistyki pozytywistycznego sposobu myślenia o naukach przyrodniczych. Metodologiczny „obraz” humanistycznej praktyki badawczej wzorowany więc był wprawdzie — jak się zwykło zakładać — na modelu nauk przyrodniczych, ale modelu — podkreślmy to — budowanym według pozytywistycznych wyobrażeń jego twórców o właściwościach metodologicznych tych nauk. Egzemplifikacji tej tezy dostarczają poglądy J. S. Milla, autora, którego koncepcje metodologiczne jako należące pod koniec XIX wieku do najbardziej rozpowszechnionych, jeśli chodzi o orientację naturalizmu pozytywistycznego, były poddawane też najczęściej krytyce ze strony antynaturalistów. W poświęconej „naukom o moralności i społeczeństwie”, jak nazywa humanistykę, VI księdze swojego *Systemu logiki* Mill stwierdza wprost, iż „w gruncie rzeczy wszystko to, co w dziele takim, jak to, można uczynić dla logiki nauk moralnych, zostało już uczynione lub winno być uczynione w pięciu księgach poprzedzających. Do tych ksiąg obecna może być jedynie pewnego rodzaju dodatkiem czy uzupełnieniem, jako że metody badania, które mogą być stosowane w nauce o moralności

i społeczeństwie, musiały już zostać opisane, jeśli mi się udało wyliczyć i scharakteryzować metody nauki w ogóle”¹.

Pozostańmy jeszcze przez chwilę przy metodologicznych propozycjach autora *Systemu logiki*, skupiając tym razem uwagę na tym głównie punkcie jego pozytywistycznego modelu „nauki w ogóle”, który interesuje nas tutaj w wersji antynaturalistycznej jako temat główny niniejszych rozważań, a więc punkcie dotyczącym sposobu systematyzowania twierdzeń w naukach empirycznych; zgodnie bowiem z zawartą w przytoczonej wyżej wypowiedzi angielskiego filozofa deklaracją naturalizmu metodologicznego sposób ów obowiązywać musi także w praktyce badawczej nauk humanistycznych. Otóż dla Milla czynnością porządkującą całokształt twierdzeń danej dyscypliny empirycznej jest operacja wyjaśniania; definiuje ją jako „sprowadzenie prawidłowości, która nie jest prawem przyczynowym do praw przyczynowych, z jakich ta prawidłowość wynika, albo sprowadzeniem złożonego prawa przyczynowego do bardziej prostych, ogólnych, z których je można wyprowadzić dedukcyjnie”². Mamy tu zatem do czynienia, jak widać, z nomotetycznym uporządkowaniem ogółu twierdzeń danej dyscypliny, uporządkowaniem, w ramach którego rolę czynnika systematyzującego spełnia operacja wyjaśniania o charakterze dedukcyjnym, odwołującego się do — pozytywistycznie pojmowanych — praw. Tym, co odróżnia jednak, według Milla, stosowanie procedury wyjaśniania w „naukach o moralności i społeczeństwie” od posługiwania się tą metodą na terenie innych nauk empirycznych jest przyjęcie przez reprezentantów tych pierwszych psychologii jako podstawowej bazy eksplanacyjnej; chodzi, oczywiście, o dziewiętnastowieczną — asocjacyjną — postać tej dyscypliny. Dodajmy jeszcze, iż w tej sytuacji w eksplanansie stosowanego wyjaśniania dedukcyjnego występują zwykle twierdzenia ściśle ogólne bądź statystyczne o charakterze praw psychologicznych, na ogół zresztą zakładanych jedynie *implicite*.

¹ J. S. Mill, *System logiki*, Warszawa 1962, t. 2, s. 536.

² Ibidem, s. 18.

Podsumowując poczynione do tej pory uwagi, odnotujmy, iż pozytywistyczny naturalizm metodologiczny — a można przyjąć, iż Millowska koncepcja stanowi jego wariant reprezentatywny — preferuje taki model humanistyki, w ramach którego struktura systematyzująca całokształt twierdzeń danej dyscypliny jest strukturą wyjaśniania (pomiędzy poszczególnymi twierdzeniami zachodzi więc wynikanie w sensie logicznym z uwagi na określone prawa).

Naszkicowane tu z grubsza tylko pozytywistyczne ujęcie jednego z podstawowych czynników konstytuujących metodologiczny model humanistyki (ogólniej — nauk empirycznych) spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem ze strony zwolenników antynaturalistycznie zorientowanych metodologicznych „wizji” tej dziedziny wiedzy. W szczególności więc odrzucają oni z reguły przekonanie o możliwości występowania w dyscyplinach humanistycznych („naukach o kulturze” — w terminologii większości z nich) zarówno praw, jak i teorii (jako systemów praw), w związku z czym też rolę jednostek wiedzy porządkujących ogół twierdzeń składających się na daną dyscyplinę przypisują, różnie charakteryzowanym i różnie nazywanym, pozanomotetycznym typom powiązań porządkujących. W tej sytuacji nie wchodzi, oczywiście, w grę wyjaśnianie w sensie wyłuszczonego wyżej; opozycyjnym odpowiednikiem tej procedury badawczej u antynaturalistów jest swojego rodzaju operacja psychiczna, określana przez nich najczęściej mianem „rozumienia”, bazująca na bezpośrednim doświadczeniu „wewnętrznym” o charakterze intuicyjno-irrationalnym bądź intuicyjno-intelektualnym, doświadczeniu przeciwstawianym „zewnętrznemu” doświadczeniu empirycznemu przyrodników.

W dalszych częściach niniejszego szkicu zajmę się już bardziej szczegółowo rozpatrzeniem kilku typowych sposobów, w jakie ta antynaturalistyczna (i antypozytywistyczna zarazem) intuicja „rozumiejąca” została wykorzystana w rozmaitych wariantach metodologicznego antynaturalizmu jako narzędzie systematyzowania twierdzeń w „naukach o kulturze”, w szczególności zaś — w teoretycznometodologicznej refleksji nad sztuką.

1

Analizę wybranych koncepcji w zakresie interesującego nas tematu rozpoczniemy od przedstawienia poglądów Wilhelma Diltheya, z którego nazwiskiem niewątpliwie najsilniej skojarzona jest w świadomości metodologicznej antynaturalistyczna orientacja badawcza w naukach humanistycznych.

Protest autora *Erlebnis und Dichtung*, instytucyjnego — jak się powszechnie przyjmuje — zjawisko zwane przełomem antypozytywistycznym w badaniach nad kulturą przeciwko pozytywistycznej tezie o metodologicznej jednorodności przyrodoznawstwa i humanistyki — został najdobitniej wyrażony w jego známym przeciwstawieniu: „Erklären — Verstehen”, przeciwstawieniu ufundowanym na przywoływanej już tutaj, wspólnej — jako moment wyjściowy — dla całego antynaturalizmu, opozycji dwóch rodzajów doświadczenia; przypomnijmy, iż chodzi tu o zmysłowe („zewnętrzne”) doświadczenie przyrodników oraz o bezpośrednio-intuicyjne („wewnętrzne”) doświadczenie humanistów. Z drugim członem owego przeciwstawienia — „rozumieniem”, specjalną procedurą poznawczą, która uważana jest przez wielu antynaturalistów, i to nie tylko z okresu przełomu antypozytywistycznego, ale także przez ich współczesnych kontynuatorów w zakresie badań nad kulturą symboliczną za podstawową metodę humanistyki, wiąże się też zasadnicza odrębność metodologiczna tej ostatniej dziedziny wiedzy od przyrodoznawstwa w koncepcjach Diltheya. Różnica pomiędzy „naukami o duchu” („Geisteswissenschaften” — jak nazywa on nauki o kulturze) a przyrodoznawstwem „leży w tendencji, z jaką tworzony jest ich przedmiot, w postępowaniu, które owe grupy konstruuje”, stwierdza autor *Wprowadzenia do nauk humanistycznych*; „tam powstaje obiekt duchowy, tu powstaje w poznawaniu obiekt fizyczny”³. „Całość społeczno-historycznej rzeczywistości”, której poznanie uważa Dilthey za generalny problem humanistyki, staje się jedynie wó-

³ W. Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, w: Z. Kuderowicz, Dilthey, Warszawa 1967, s. 162.

wczas jej przedmiotem badań, „kiedy przeżywane są ludzkie stany, kiedy wyrażają się w ekspresjach życia i kiedy ekspresje te są rozumiane”⁴. Jeżeli więc „rozumienie” polega na stosunku ekspresji życia do sfery wewnętrznej, która w nim znajduje wyraz, to stosując je, „wychodzimy na tory postępowania pod żadnym względem nie mającego analogii z metodami nauk przyrodniczych”⁵.

Dwa zasadnicze momenty określające Diltheyowską koncepcję „rozumienia” posiadają istotne znaczenie dla roli, jaką niemiecki filozof przypisuje tej procedurze badawczej, preferując jej rangę poznawczą dla nauk humanistycznych względem „zintelektualizowanego” wyjaśniania, stosowanego w naukach przyrodniczych. „Rozumienie” stanowi więc, p o p i e r w s z e, pewien rodzaj poznania intuicyjnego, przy czym chodzi tu o intuicję specyficznie humanistyczną, i p o d r u g i e, intuicja ta posiada charakter irracjonalny (aintelektualny), pozapojęciowy więc.

Pierwszy ze wskazanych momentów, mający antynaturalistyczne odpowiedniki w postaci takich kategorii poznawczych, jak „ogład ejdetyczny” fenomenologów, intuicja aprioryczna Sprangera czy też intuicja typu Bergsonowskiego, umożliwić ma, w przekonaniu Diltheya oraz innych zwolenników tego rodzaju władzy poznawczej, bezpośredni, indywidualny kontakt z poddawaną badaniu rzeczywistością kulturową. Taki charakter aktu poznawczego stanowi gwarancję dla badacza, iż uzyskiwane tą drogą rezultaty poznania legitymują się adekwatnością i prawomocnością w stopniu nie wymagającym już żadnych dodatkowych uzasadnień. Intuicja stanowi zatem w tym przypadku niezawodną podstawę wiedzy humanistycznej.

Jeśli chodzi o moment drugi — irracjonalny charakter „rozumienia”, to właściwość ta posiada źródło w stanowiącym fundament tej intuicyjnej władzy poznawczej doświadczeniu wewnętrznym, które należy jednak w sposób zasadniczy przeciwstawić in-

⁴ Ibidem, s. 163.

⁵ W. Dilthey, *Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen* w: jw., s. 204.

trospekcji „intelektualizowanej”, to znaczy takiej, jaką przyjmuje za swój punkt wyjścia atomizująca psychologia Fechnerowsko-Wundtowska, uprawiana na wzór nauk przyrodniczych; wyodrębnia ona w sposób nienaturalny poszczególne elementy podmiotowych „całości przeżyciowych” i ujmując je następnie w dyskursywne pojęcia, intelektualizuje tym samym. Wyznacznikiem Diltheyowskiej koncepcji doświadczenia wewnętrznego jest — przeciwnie niż w atomizującej psychologii — właśnie całościowe uchwytowanie danego przeżycia podmiotowego, uchwytowanie więc pozapojęciowe, irracjonalne, stąd też „całość rozumienia [...] jest irracjonalna [...] Nie może ono zatem być reprezentowane przez żadne formuły postępowania logicznego. A ostateczna, choć całkiem subiektywna pewność, która tkwi w tym przeżyciu odtwórczym [jedna z operacji myślowych, jakie składają się na całość rozumienia psychicznego — B.K.] nie wymaga dodatkowego sprawdzenia poznawczej wartości wniosków, przedstawiających przebieg rozumienia. Są to granice, które stawia logicznemu traktowaniu rozumienia sama jego natura”⁶.

Spśród dwóch odmian „rozumienia”, jakie rozróżnia Dilthey — elementarnej i wyższej — ten ostatniej wyznacza on szczególną rolę w naukach o sztuce. Podczas gdy „rozumienie elementarne” umożliwia badaczowi (dzięki sferze ducha obiektywnego) bezpośrednio uchwycenie sensów tych składników życia duchowego („najprostszych całości przeżyciowych”) innych ludzi, które przejawiają się w postaci jego „prostych wyrazów”, czyli dostępnych zmysłowemu spostrzeganiu czynności bądź ich wytworów w rodzaju pojedynczych gestów, pojęć czy sądów — „rozumienie wyższe” pozwala na uchwycenie sensów znacznie bardziej skomplikowanych („złożonych”) wyrazów życia duchowego; tworzą je, powstałe z połączenia składników jednostkowych, określone „całości” strukturalne, których zewnętrznymi przejawami mogą być — przykładowo — dzieło sztuki, osobowość jednostki, prąd kulturalny czy też epoka historyczna. Proces konstytuowania się sensów tego rodzaju „całości” w ramach „rozumienia

⁶ Ibidem, s. 203.

wyższego jest trójfazowy i obejmuje następujące operacje poznawcze⁷: (1) transpozycję samego siebie („własnej jaźni”) na dany, „złożony” wytwór życia duchowego (tzw. „wniknięcie w obiekt”), (2) naśladowanie, czyli odtworzenie w sobie, związków „sensownych”, łączących poszczególne składniki przeżywanej „całości” i (3) przeżycie odtwórcze („Nacherleben”), czyli powtórne całościowe przeżycie.

Zauważmy, iż ujęty we wskazanych wyżej trzech fazach proces „rozumienia wyższego” posiada cechy postępowania *sui generis* indukcyjnego. Chodzi tu wszakże o taką indukcję, w ramach której, zdaniem Diltheya, „nie wyprowadza się ogólnego prawa z niepełnego szeregu wypadków”, ale tworzy z owego szeregu „pewną strukturę, uporządkowany system, który poszczególne przypadki jako części przyporządkowuje całości”⁷, przy czym do istotnych właściwości jej sposobu konstituowania się należy — jak pokazaliśmy — iż musi być dana badaczowi bezpośrednio, musi być przezeń przeżyta. W tym punkcie uwidacznia się wyraźnie opozycyjny charakter Diltheyowskiej indukcji irracjonalnej względem odpowiednika tej procedury w naukach przyrodniczych.

Przechodząc teraz do analizy koncepcji poznania humanistycznego autora *Erlebnis und Dichtung*, głównie zaś dotyczącej tej operacji psychicznej w jego ramach, za sprawą której uskutecznia się badawcze ujęcie dzieła sztuki, łatwo już zauważyć, iż czynnikiem wyznaczającym określone relacje pomiędzy poszczególnymi twierdzeniami w naukach o sztuce uprawianych po Diltheyowsku jest — oparte na bezpośrednim doświadczeniu „wewnętrznym” — „rozumienie”, przy czym w grę wchodzi przede wszystkim jego „wyższa”, „pozaelementarna” postać; ta bowiem umożliwia właśnie — jak powiedzieliśmy już — odtworzenie skomplikowanych struktur duchowych, uzewnętrznionych w „złożonych” wyrazach życia duchowego, do których zalicza Dilthey, między innymi, dzieła sztuki. A zatem, związki systematyzujące w ramach rozpatrywanej koncepcji ogół twierdzeń, skła-

⁷ Ibidem, s. 205.

dających się na daną dyscyplinę humanistyczną, w szczególności — naukę o sztuce, określić można jako związki rozumienia⁸.

Związki te występują w kilku odmianach. Można więc wyróżnić tutaj takie związki rozumienia, które zachodzą pomiędzy twierdzeniami opisującymi pewne „całości” życia duchowego, np. strukturę („osobowość”) duchową twórcy, a twierdzeniami zawierającymi opis odpowiednich układów pojedynczych „wyrazów” życia duchowego, np. opis struktury jego dzieła, przy czym sens tej ostatniej scharakteryzowany jest przez twierdzenia opisujące strukturę pierwszego rodzaju.

Z innym rodzajem „wyższych” związków rozumienia spotykamy się, gdy wchodzą w grę relacje pomiędzy elementami w obrębie danej „całości” duchowej. Występujące tu związki łączą twierdzenia charakteryzujące „miejsce” bądź „funkcję” danego elementu w danej „całości” strukturalnej z twierdzeniami konstatającymi fakt ich występowania; związki te można by zatem nazwać „związkami funkcjonowania strukturalnego określonych elementów w ramach danej całości duchowej”.

Trzeci rodzaj związków, jaki można wskazać, zachodzi pomiędzy twierdzeniami zawierającymi charakterystykę danej struktury duchowej a twierdzeniami opisującymi jej typ, np. typ osobowości romantycznej. Zakłada się przy tym, iż ostatni rodzaj twierdzeń wynika z pierwszego ich rodzaju, jakkolwiek zachodzący tu stosunek wynikania nie posiada — według Diltheya — charakteru w pełni dyskursywnego (z uwagi na konkretny sposób ujmowania typów struktur duchowych w wewnętrznym doświadczeniu „rozumiejącym”).

2

Z innego rodzaju antynaturalistycznym ujęciem zagadnienia systematyzacji twierdzeń w naukach o sztuce mamy do czynienia w ramach tych programów, którym patronuje „wizja” badań

⁸ Por. J. Kmita, L. Nowak, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Poznań 1968, s. 32.

nad kulturą, reprezentatywna dla antynaturalizmu metodologicznego w jego wariacie realizowanym przez badeńską szkołę neokantyzmu, przede wszystkim jednak wykorzystująca wyniki badań w tym względzie najwybitniejszego jej przedstawiciela — Heinricha Rickerta.

Aby łatwiej uchwycić swoistość tego sposobu uprawiania badań nad sztuką, który w zakresie porządkowania materiału wykorzystuje (*explicite* bądź *implicit*) odpowiednie założenia antynaturalizmu typu Rickertowskiego, przypomnijmy niektóre istotne w tym względzie tezy tej metodologicznej propozycji badawczej.

Centralnym punktem postulowanego przez Heinricha Rickerta programu badań humanistycznych jest, podobnie jak u innych przedstawicieli tego nurtu, problem stosowanej w nich metody, jej odpowiedniości w stosunku do badanego przedmiotu, a tym samym i adekwatności uzyskiwanych za jej pomocą rezultatów poznawczych. Uwzględniając ustalenia, jakie poczynił w tym względzie Windelband, dzieląc ogół nauk empirycznych wedle „formalnego” (metodologicznego) charakteru celów badawczych na nomotetyczne (formułujące prawa) oraz idiograficzne (zajmujące się jednostkowymi faktami dziejowymi) Rickert wprowadza kolejny, uzupełniający tamten, podział, wyróżniając, przy zastosowaniu podwójnego kryterium — przedmiotowo-metodologicznego — „nauki o naturze” („Naturwissenschaft”) i „nauki o kulturze” („Kulturwissenschaft”). Specyficzną cechą dyscyplin zaliczanych przez Rickerta do drugiego z wymienionych typów nauk jest — jak pamiętamy — ta okoliczność, iż posługują się one specjalną metodą badawczą, stosowanie której polega na „odnoszeniu do wartości” („Wertbeziehung”) poddawanych analizie poznawczej zjawisk (potencjalnie kulturowych). Dokładniej mówiąc, zjawiska owe „odnoszone są do wartości” za pośrednictwem opisujących je pojęć, które zawdzięczają odniesieniu temu charakter indywidualizujący. Treść ich dotyczy wyłącznie zjawisk jednostkowych, niepowtarzalnych („jednorazowych”), gdyż wartość („doniosłość”) zjawiska historycznego określająca ową treść posiada charakter unikalny. Ta właściwość odróżnia posługujące się tymi pojęciami „historyczne nauki o kulturze” („historyczne”,

czyli badające zjawiska właśnie wartościująco niepowtarzalne) od przyrodoznawstwa („nauk o naturze”), operującego pojęciami generalizującymi („gatunkowymi”). „Historia [w sensie nauki — B.K.] rozpatrująca rzeczywistość w aspekcie tego, co indywidualne, ma swój początek tam — zauważa autor *Granic przyrodniczego tworzenia pojęć* — gdzie kończy się przyrodoznawstwo, rozpatrujące ową rzeczywistość w aspekcie tego, co ogólne”⁹.

Tak więc, cechą wyróżniającą wszystkie te obiekty „realne”, które Rickertowski badacz czyni przedmiotem „historycznych nauk o kulturze”, a które łącznie konstytuują dziedzinę kultury, jest fakt „przywiązania” do nich określonych wartości „uznawanych — zdaniem badeńskiego filozofa — za wartości przez wszystkich [...] albo przynajmniej przez wszystkich jako wartości rozumiane w obrębie danej wspólnoty kulturowej”¹⁰ (gdzie funkcjonują one jako „odbite” światło „drugiego królestwa” wartości transcendentalnych). Wartościom tym, dającym się wyeksplikować w kontekście przypisywanej im przez Rickerta charakterystyki jako „wartości kulturowe” w sensie: określone stany rzeczy, wskazywane — w wyrażających je, powszechnie respektowanych w danej społeczności, sądach normatywnych — jako cele do realizacji, wyznacza się zatem w praktyce badawczej humanisty rolę szczególną: spełniają one funkcję kryterium wyodrębniającego zjawiska kulturowe, i to — powtórzmy — jako zjawiska niepowtarzalne, jedyne w swoim rodzaju, gdyż wartościowe jest w nich zawsze to, co różni je od innych zjawisk, stąd właśnie, jak powiedziano już wyżej, odpowiadające im pojęcia mają charakter indywidualizujący.

Rickertowskie „wartości kulturowe” jako punkt odniesienia zjawisk kulturowych decydują także o dalszych fazach ich poznawczego opracowania, mianowicie przy ich „udziale” ustala się powiązania przyczynowe pomiędzy poszczególnymi zjawiskami,

⁹ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1913, s. 273.

¹⁰ H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg 1924, s. 63.

wykonstruowanymi jako „fakty kulturowe”; wyrażać one mają „historyczne” znaczenia, „historyczną” doniosłość odpowiednich swych członów, reprezentujących „przyczyny”. W ten sposób pojedyncze, niepowtarzalne zjawiska kulturowe układają się w niepowtarzalne ciągi, zmierzające do coraz to wyższego stopnia realizacji określonych wartości, tych, do których są „odnoszone”, wartości założonych przez badacza jako podstawa ich wyróżnienia. Równie niepowtarzalna, specyficznie „historyczna” i jednostkowa jak owe zjawiska, jest — wiążąca ogniwa tych ciągów — relacja związku przyczynowo-skutkowego, co odróżnia ją w istotny sposób od odpowiedniej relacji typu przyrodniczego; podczas gdy ta ostatnia stanowi zawsze, jak wiadomo, następstwo jakiejś prawidłowości ogólnej, odpowiadającej określonej prawu, „wykrywanie indywidualnych związków charakteryzujących tę pierwszą nie na tym polega, że przyczyna i skutek zostają w całości podporządkowane prawu przyczynowemu — zauważa Rickert — pownieważ utraciłyby one wówczas swoją indywidualność, a tym samym przestałyby być zdarzeniami historycznymi”¹¹. Dodajmy jeszcze, że owe niepowtarzalne w swoim układzie „ciągi” zjawisk kulturowych, utworzone w wyniku „odniesienia do wartości” łączących ich ogniwa powiązań przyczynowo-skutkowych, stanowią końcowy efekt poznawczej procedury, stosowanej, zdaniem Rickerta, przez historyka w celu uporządkowania zastanego materiału badawczego, czyli — jak powiedzielibyśmy, nadając tej ostatniej kategorii współczesną interpretację metodologiczną — ogółu praktycznie uchwytnych stanów rzeczy, ukonstytuowanych przez materiał źródłowy, traktowany w procesie badawczym jako empiryczny punkt wyjścia.

Poprzestając na tej szkicowej charakterystyce Rickertowskiej wersji antynaturalistycznej metody poznawczego ujmowania zjawisk kulturowych, można w tym miejscu przejść już — jak sądzę — do rozpatrzenia tytułowej kwestii naszego szkicu, mianowicie, do zakładanego przez badeńskiego filozofa sposobu systematyzacji twierdzeń w naukach o kulturze.

¹¹ H. Rickert, *Die Grenzen...*, s. 294.

Otóż sposób ów, jak nietrudno zorientować się, wyznaczony jest przez opisaną wyżej operację badawczą, którą — za autorem *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* — nazwalibyśmy zasadą „odniesienia do wartości”, a która w analizowanej koncepcji pełni funkcję analogiczną do tej, jaką Dilthey czy Spranger nadają „rozumieniu”, a więc funkcję podstawowej normy epistemologicznej, regulującej przebieg czynności badawczych, podejmowanych w procesie poznawania zjawisk z zakresu rzeczywistości kulturowej.

Łatwo zauważyć, iż momentem, który w sposób istotny odróżnia Rickertowską zasadę „odniesienia do wartości” stosowaną w roli czynnika systematyzującego twierdzenia poszczególnych nauk humanistycznych od jej opozycyjnego odpowiednika — operacji wyjaśniania — występującej na gruncie przyrodoznawstwa, jest ta przede wszystkim okoliczność, że realizowane wedle tej „zasady” poszczególne fazy opracowywania „materiału historycznego”, w ramach których — przypomnijmy — (1) konstruuje się tzw. „fakty kulturowe”, (2) ustala zachodzące pomiędzy nimi powiązania przyczynowo-skutkowe oraz (3) buduje historyczne syntezy („przedstawienia historyczne”), prowadzą do uporządkowania konstataowanych przez odpowiednie twierdzenia stanów rzeczy zawsze z punktu widzenia określonej wartości (bądź zespołu wartości), reprezentującej pewien stan rzeczy aksjologicznie wyróżniony. Kolejność, w jakiej następują po sobie owe stany rzeczy — „fakty kulturowe” — wyraża stopień narastania wyróżnionej wartości. Mamy tu zatem do czynienia, jak widać, z porządkiem o charakterze aksjologicznym, przeciwstawianym przez antynaturalizm typu Rickertowskiego porządkowi nomotetycznemu, którego podstawą — przypomnijmy — jest powiązanie twierdzeń przez relację wynikania. Ten drugi typ porządkowania nie wchodzi, rzecz jasna, w ogóle w rachubę w przypadku Rickertowskiej zasady „odniesienia do wartości” jako czynnika porządkującego ustalenia badawcze, bowiem wyklucza go — jako efekt realizacji określonej wartości — „czysto” indywidualny charakter zjawisk kulturowych, tudzież taki sam charakter występujących pomiędzy nimi związków zależnościowych. Tak więc,

„jednorazowość” i „niepowtarzalność” wykonstruowanych na gruncie Rickertowskiej koncepcji „faktów kulturowych” sprawia, iż nie poddają się one uogólnieniom, wymagając idiograficznego sposobu badania; wszelki idiografizm zaś wyklucza — jak wiadomo — formułowanie jakichkolwiek praw.

Antynaturalistyczną ideę ustalania faktów kulturowych, w szczególności artystycznych, w sposób określony przez Rickertowską zasadę „odniesienia do wartości” odnajdujemy, przechodząc już na teren nauk o sztuce — w teoretycznoliterackiej refleksji francuskiego socjologa, Roberta Escarpita.

Rozpatrując w rozprawie *Le littéraire et le social* problem „granic literatury”, stwierdza on najpierw, iż „jedynym wspólnym rysem [...] rozmaitych sposobów pojmowania faktów literackich jest ich selekcja. Idzie tu bowiem o pewien system zamknięty, który nabiera spójności, opierając się nie na materiale poddawanym selekcji, lecz na postawie selektywnej będącej podstawowym zachowaniem kulturowym każdego społeczeństwa elitarnego”¹², po czym odwołuje się do charakteryzującej ową „postawę” (i metodę w gruncie rzeczy) wypowiedzi R. Van Tieghema jako do reprezentatywnej dla swoich własnych poglądów w tej kwestii. A to odnośna wypowiedź: „Pierwszy zabieg to wybór: godne miana literatury jest tylko to, co posiada pewną wartość i to wartość literacką, czyli jakieś minimum sztuki”¹³. Nie trudno spostrzec, iż skonstruowana w oparciu o tak pojmowane kryterium porządkujące synteza historycznoliteracka przedstawiać będzie idiograficzny opis chronologicznie ułożonych dzieł literackich ujętych na tle sfery aksjologicznej. Taką sytuację badawczą zapowiada zresztą *explicite* w konkluzji rozważań, poświęconych tej kwestii sam R. Escarpit, stwierdzając, iż „kiedy mówi się o literaturze, to z którejkolwiek strony podchodzimy do problemu, zmuszeni jesteśmy w końcu bądź przyjąć bez dyskusji jakieś

¹² R. Escarpit, *Le littéraire et le social*. Cyt. za: W kregu socjologii literatury, Warszawa 1980, t. 1., s. 210.

¹³ R. Van Tieghem, *La littérature comparée*, Paris 1931, s. 10. Cyt. za: j.w.

dane uprzednie — system wartości lub ontologię, bądź uciec się do impresjonistycznego subiektywnego sądu wartościującego”¹⁴.

Rickertowskie „z ducha” wydaje się być również stanowisko, jakie w kwestii ujmowania procesów historycznych („historycznej syntezy”) reprezentują autorzy znanej powszechnie *Teorii literatury* — R. Wellek i A. Warren. W poszukiwaniu takiej metody uprawiania historii literatury, która umożliwiałaby tej dyscyplinie bycie zarazem dyscypliną „historyczną i literacką”, wymienieni badacze, poddając krytyce występujące historycznie i najczęściej stosowane sposoby porządkowania dzieł literackich, dochodzą do wniosku, iż „rozwiązanie polega na ujęciu procesu historycznego w odniesieniu do jakiejś wartości lub normy. Dopiero wtedy w szeregu wydarzeń, na pozór nie mających znaczenia, potrafimy oddzielić elementy istotne od nieistotnych. Dopiero wtedy będziemy mogli mówić o ewolucji historycznej, która jednak nie narusza indywidualności pojedynczego wydarzenia. Odnosząc rzeczywistość jednostkową do wartości ogólnej, nie degradujemy jednostki, nie czynimy jej przykładem pojęcia ogólnego — przeciwnie — nadajemy jej znaczenie”¹⁵.

3

Do podstawowej idei koncepcji kultury badeńskiego filozofa nawiązuje w swoim antynaturalistycznym „obrazie” tej dziedziny rzeczywistości Max Weber, proponując jednakże w ramach postulowanego programu jej badań odmienne od Rickertowskich rozwiązania metodologiczne; należy do nich — w pierwszym rzędzie — przeciwstawiona pozytywistycznemu (czy szerzej: naturalistycznemu) nomotetyzmowi zasada porządkowania materiału badawczego.

Tak więc Weber, podobnie jak autor *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, za definicyjny wyznacznik pojęcia kultury przyjmuje okoliczność, iż konstytuujące tę dziedzinę zjawiska

¹⁴ R. Escarpit, op. cit., s. 213.

¹⁵ R. Wellek, A. Warren, *Teoria literatury*, Warszawa 1970, s. 352.

uzyskują charakterystyczny dla nich status tylko pod warunkiem powiązania ich z określonymi wartościami. „Rzeczywistość empiryczna jest dla nas kulturą dlatego i o tyle — czytamy w jednej z głównych rozpraw tego myśliciela — o ile ujmujemy ją w odniesieniu do idei wartości [„Wertideen”]; obejmuje ona te i tylko te części składowe rzeczywistości, które stają się dla nas znaczące dzięki temu odniesieniu [...] Kultura stanowi z punktu widzenia człowieka, obdarzony sensem i znaczeniem skończony wy-cinek bezsensownej nieskończoności wydarzeń w świecie”¹⁶. Istotna różnica w poglądach wymienionych autorów, ważna w konsekwencjach dla sposobu, w jaki rozwiązują oni naszą kwestię tytułową, zaznacza się, jak już wspomniano, na metodologicznym poziomie ich kulturoznawczej refleksji. Otóż w przypadku Rickerta dziedzina, której nadaje on miano „kultury” i definiuje jako „ogół zjawisk, do których przywiązane są wartości”, stanowi już pewien konstrukt teoretyczny, którego ukonstytuowanie się nastąpiło w drodze „odniesienia do wartości” poddawanych analizie poznawczej jednostkowych zjawisk za pośrednictwem opisujących je pojęć. Mamy tu zatem, jak widać, do czynienia z sytuacją, w której proces konstytuowania się świata kultury jest zarazem procesem jego poznawania.

Inaczej kwestia ta przedstawia się u Webera. Myśliciel ten — w przeciwieństwie do Rickerta — wyraźnie odróżnia w swojej koncepcji dwa „poziomy” artykulacji pojęciowej zjawisk kulturowych, dwa „poziomy” ich rozpatrywania: (1) poziom spontanicznego konstytuowania się rzeczywistości kulturowej w ramach — jak powiedzielibyśmy, stosując terminologię współczesnej refleksji kulturoznawczej — bezrefleksyjnie przebiegających aktów uczestniczenia w kulturze, polegających, według Webera, na „obdarzaniu sensem i znaczeniem” poszczególnych jej zjawisk, czyli wiązaniu ich z odpowiednimi „ideami wartościującymi”, i (2) poziom refleksyjno-naukowej analizy, naukowego opracowania tak

¹⁶ M. Weber, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozial-politischer Erkenntnis*. Cyt. za: Problemy socjologii wiedzy, Warszawa 1985, s. 72.

ukonstytuowanego świata kultury, inaczej — poziom właściwej refleksji kulturoznawczej. A zatem, w przeciwieństwie do Rickertowskiego ujęcia, sam proces uczestniczenia w kulturze nie jest dla Webera równoznaczny z procesem jej poznawania w sensie badawczym; to, co u Rickerta stanowi punkt „dojścia”, poznawczy efekt podjętych operacji badawczych w postaci opisu wyznaczonej przez „odniesienie do wartości” sfery „faktów kulturowych”, kultury właśnie — w Weberowskim programie traktowane jest jedynie jako sytuacja „wyjściowa”, właściwy przedmiot badań „nauk o kulturze”; tworzy go dany empirycznie układ faktów kulturowych, w stosunku do którego zostają następnie podjęte odpowiednie czynności badawcze. Tak więc, dopiero w tym miejscu powstaje u Webera problem metody; rozwiązuje go generalnie w duchu antynaturalistycznym, podkreślając, iż „wyodrębnienie i uporządkowanie zabarwionych przez [,„odniesienie do idei wartościujących” — B. K.] części składowych rzeczywistości z punktu widzenia ich znaczenia kulturowego stanowi zupełnie odrębne podejście aniżeli analiza rzeczywistości ze względu na prawa i uporządkowanie w pojęciach ogólnych. Oba te rodzaje myślowego uporządkowania rzeczywistości nie pozostają do siebie w żadnej koniecznej logicznej relacji”¹⁷.

Postulowana przez Webera (i stosowana przezeń konsekwentnie w praktyce badawczej) metoda poznawania zjawisk kulturowych znana jest pod nazwą koncepcji „typów idealnych”; stanowi ona rozwinięcie teorii Rickertowskich pojęć indywidualizujących: to, co Weber nazywa „sensem kulturowym”, posiada swój odpowiednik w Rickertowskiej „wartości kulturowej”, przez „odniesienie” do której zostaje ukonstytuowane pojęcie indywidualizujące.

Przypomnijmy w tym miejscu, iż koncepcja ta powstała przede wszystkim w związku z Weberowską ideą badań kulturoznawczych wolnych od wartościowania, toteż obok interesującej nas tu roli typów idealnych jako czynnika porządkującego materiał badawczy, spełniają one także inną rolę: środka metodologicznej

¹⁷ Ibidem, s. 69.

neutralizacji kulturowych wartościowań pozapoznawczych badacza.

Wracając do interesującej nas tu kwestii tytułowej, zobaczmy wpierw, jak przebiega sama procedura konstruowania typów idealnych, aby następnie pokazać, na czym polega ich „działanie” porządkujące.

Punktem wyjścia badacza postępującego zgodnie z Weberowską dyrektywą metodologiczną jest, jak wspomniano już wcześniej, dziedzina kultury, wyznaczona uprzednio przez „odniesienie” poszczególnych jej zjawisk do „idei wartościujących”, czyli ukonstytuowana w aktach nadawania im „sensów i znaczeń”, ważnych z punktu widzenia owych „idei”. Tę ostatnią kategorię eksplikuję tutaj w terminologii współczesnej teorii kultury (społeczno-regulacyjnej) jako powszechnie respektowane w danej społeczności przekonania normatywne, wyznaczające światopoglądowe sensy działań, tzn. sensy o charakterze z reguły ponadpraktycznym (np. religijnym)¹⁸. Otóż badacz, mając do czynienia z tak „powstałym” fragmentem rzeczywistości kulturowej jako przedmiotem swojego poznania, winien w pierwszym rzędzie zrekonstruować ten zespół przekonań — „idei wartościujących”, które — łącząc „sensy i znaczenia” z określonymi zjawiskami — nadały im status zjawisk kulturowych, a następnie zapisać ową „treść” *explicite* w postaci określonego systemu sądów, charakteryzujących niesprzecznie oznaczone przezeń zjawiska. W ten sposób uzyskuje on idealizujący opis danego zespołu zjawisk, czyli opis typów idealnych; inaczej jeszcze — pewną myślową konstrukcję typowo-idealną, stanowiącą postać opisowo opracowanej „idei wartościującej” (bądź ich zespołu). Charakteryzując ową „konstrukcję”, Weber zaznacza, iż „w swej pojęciowej czystości ten idealny obraz empirycznie nigdzie w rzeczywistości nie występuje [...], zaś dla historyka wyłania się zadanie ustalenia w każdym poszczególnym przypadku, jak dalece rzeczywistość zbliża się bądź odbiega od tego idealnego obrazu”¹⁹.

¹⁸ Por. A. Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa—Poznań 1984, s. 109.

¹⁹ M. Weber, *op. cit.*, s. 81.

Jak więc widać, Weberowskie typy idealne, denotowane przez pojęcia i twierdzenia typowo-idealne, nie odnoszą się do rzeczywistości tak, jak pojęcia „gatunkowe”, „generalizujące” stosowane w naukach przyrodniczych, stąd też nie mogą one służyć — mówiąc słowami autora — „jako schemat, któremu rzeczywistość byłaby podporządkowana jako egzemplaryczna konkretyzacja”; są one raczej „myślowymi znakami w celu duchowego opanowania danych empirycznych i tylko tym być mogą”²⁰; ta ich cecha — przypomnijmy — przeciwstawia też u Webera, w sensie metodologicznym, posługującą się nimi humanistykę przyrodoznawstwu.

Zobaczmy zatem, na czym polega owo „opanowywanie” przez badacza empirycznie danej rzeczywistości kulturowej za pomocą Weberowskiej metody „typów idealnych”. Mówiąc dokładniej, jest to pytanie o rolę wykonstruowanego na gruncie określonej teorii abstrakcyjnej (np. ekonomicznej) zespołu pojęć typowo-idealnych, wyznaczających myślowy „obraz” potencjalnie realnej rzeczywistości kulturowej w procesie poznawania jej empirycznie danego odpowiednika.

Zasadniczym celem porządkujących czynności badacza-humanisty, odnoszącego konstrukcje typowo-idealne do empirycznej sfery kultury jest selekcja danego materiału, zmierzająca do ustalenia w jego obrębie zależności o charakterze przyczynowo-skutkowym. Aby cel ten osiągnąć, powinien on dokonać konfrontacji odpowiedniego typu idealnego z określonym rzeczywistym układem zjawisk kulturowych. Jeżeli okaże się w efekcie tego zabiegu, iż „układ” ów, w szczególności w zakresie występujących w jego obrębie związków przyczynowo-skutkowych, wykazuje dostatecznie wyraźne podobieństwo do „wzorca” — ujęcia typowo-idealnego, wówczas można uznać go — hipotetycznie — za teren empirycznej stosowalności odnośnego typu, a następnie opisać (zracjonalizować pojęciowo) w terminach typowo-idealnych. Uchwyczone tą drogą rzeczywiste, empiryczne związki przyczynowo-skutkowe stanowią — hipotetycznie również — odwzorowanie odpó-

²⁰ Ibidem, s. 85.

wiednich zależności, jakie zachodzą „wewnątrz” typu idealnego. Ponadto, co należy szczególnie podkreślić, posiadają one zawsze charakter jednostkowy, co wyklucza ustalenie w odniesieniu do nich jakichkolwiek konieczności nomologicznych. Jak mówi Weber, „odtworzenie całkowitego łańcucha przyczynowego jakiegoś konkretnego zjawiska w pełni jego realności jest nie tylko praktycznie niemożliwe, lecz jest wręcz przedsięwzięciem niedorzecznym. Wybieramy tylko te przyczyny, którym możemy przyporządkować w danym przypadku » istotne « składniki jakiegoś zdarzenia. Problem przyczynowy — dodaje autor — tam, gdzie idzie o indywidualność jakiegoś zjawiska, nie jest pytaniem o prawa, lecz o konkretne związki przyczynowe”²¹.

Podsumowując tę szkicową charakterystykę Weberowskiej zasady porządkowania twierdzeń w naukach humanistycznych, zauważmy jeszcze, iż możliwe jest rozpatrywanie jej w dwóch niejako aspektach: (1) merytorycznym oraz (2) formalnym.

Tak więc — z jednej strony — analizując tę zasadę, można wskazać na takie cechy Weberowskiego „uporządkowania” określonych faktów kulturowych, jak jednorodność, niepowtarzalność czy jednostkowość, co oznacza, że „uchwycony” porządek jest tylko „chwilowym” stanem rzeczy, „momentalnym”, o wyraźnie idiograficznym charakterze. W tym — merytorycznym — jej aspekcie metoda autora „*Obiektywności*” *poznania w naukach społecznych* stanowi niewątpliwie kontynuację Rickertowskiego ujęcia tej kwestii, czy szerzej: pozostaje zasadniczo w zgodzie z antynaturalistycznym w ogóle — w sensie metodologicznym — „wizdzeniem” rzeczywistości kulturowej.

Z drugiej natomiast strony, owej jednorazowości, niepowtarzalności czy idiografizmowi odpowiadają — w aspekcie formalnym — uniwersalność, ogólność czy nomotetyczny porządek jako cechy charakteryzujące samą konstrukcję typowo-idealną. W przeciwieństwie do formalnej ogólności owej konstrukcji merytoryczne przyporządkowanie jej określonemu układowi rzeczywistych, realnych zjawisk kulturowych jest już zawsze tylko przyporządk-

²¹ Ibidem, s. 70 - 71.

kowaniem jednorazowym; w szczególności funkcjonujące w jej obrębie prawa typowo-idealne spełniane są tylko jednorazowo, w odniesieniu do jednostkowych sytuacji, ich formalna postać „obowiązuje” wyłącznie „wewnątrz” układu typowo-idealnego.

Poznawcze ujęcie rzeczywistości kulturowej, wykorzystujące (w sposób nieuświadamiany na ogół przez badaczy) podstawową ideę Weberowskiej metody typów idealnych, odnaleźć można w rozmaitych programach badań nad poszczególnymi dziedzinami sztuki. Za przykład posłużyć tutaj może teoretyczno-metodologiczna propozycja badań zjawisk artystycznych z zakresu sztuk plastycznych autorstwa H. Wölfkina.

4

Antynaturalistyczna intuicja jako rodzaj bezpośredniego doświadczenia „wewnętrznego”, ujmowania w opozycji do „zewnętrznego” doświadczenia przyrodników, stanowi także podstawę tych koncepcji systematyzowania ustaleń badawczych, które właściwe są naukom o sztuce uprawianym na gruncie założeń filozofii fenomenologicznej. Charakterystykę tego typu zasady porządkującej przedstawię tutaj na przykładzie Ingardenowskiego wariantu tej orientacji, odwołując się w szczególności do postulowanego przez autora *Sporu o istnienie świata* programu badań literackich jako do terenu egzemplifikacji jego podstawowych idei filozoficznych, zwłaszcza w zakresie dotyczącym naszej kwestii tytułowej.

Aby pokazać, na czym polega związek łączący fenomenologiczną metodę poznania bezpośredniego, znaną pod nazwą „intuicji ejdetycznej” (w jej intelektualistycznej odmianie, różnej od Diltheyowskiej intuicji irracjonalnej) z interesującą nas tutaj zasadą metodologiczną, przywołajmy najpierw te z owych podstawowych „idei” fenomenologii Ingardenowskiej, których uprzytomnienie wydaje się być niezbędne dla jasności dalszych wywodów.

Podstawowym założeniem filozofa-fenomenologa, które podziela wraz z innymi przedstawicielami tej orientacji autor *Sporu*...

jest stwierdzenie, iż „do wszelkiego przedmiotowego bytu istnieją odpowiednie idee”, czyli pewne „przedmioty ogólne”, których istotnym elementem charakterystyki jest ta okoliczność, iż „odznaczają się szczególną dwoistością budowy formalnej”²². Z uwagi na tę cechę ideę rozpatrywać można „dwustronnie”: w aspekcie idei *qua* idei (określonej przez odpowiedni dobór własności) oraz w aspekcie jej zawartości. Tę ich zawartość, w której występują „idealne konkretyzacje pewnej mnogości (czystych) jakości idealnych”²³, czyli określony zespół „stałych” i „zmiennych” oraz ich wzajemnych powiązań, należy wykryć, aby móc uchwycić „istotę” badanego obiektu — „odpowiednio ukwalifikowanego przedmiotu indywidualnego”, którego jest ona pewnym odpowiednikiem. Poznawanie tego rodzaju realizuje się, jak wiadomo, w aktach wspomnianej już wcześniej intuicji ejdetycznej.

Założenie powyższe, odniesione w szczególności do badania takiego obiektu indywidualnego, jakim jest dzieło literackie (czy w ogóle — dzieło sztuki), ma, oczywiście, określone implikacje metodologiczne. Jedną z nich jest właśnie, wyznaczony niejako „odgórnie”, sposób porządkowania „materiału”, jaki tworzą poszczególne dzieła, czy dokładniej — dotyczące ich twierdzenia literaturoznawcze.

Otóż sposób ten, najogólniej rzecz ujmując, wyznaczony jest na gruncie fenomenologicznej teorii literatury (nauki o sztuce) przez zespół odpowiednich ustaleń, jakie w wyniku apriorycznej, „istotnościowej” analizy zawartości ogólnej idei literackiego dzieła sztuki zostały już wcześniej uzyskane przez filozofa w ramach badań ontologicznych nad dziełem. Ustalenia te, w postaci twierdzeń ontologicznych o dziele, dotyczących jego budowy (podstawowej struktury, jaka z „istoty” jest mu właściwa), mają — według Ingardena — charakter „ściśle ogólny”. Odnieść je zatem można do dowolnych dzieł literackich, nie związanych w swoim istnieniu z żadną konkretną epoką literacką (co wynika z faktu, iż przedmiotem badań ontologii dzieła literackiego jest, jak pa-

²² R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1962, t. 1., s. 45, 51.

²³ Ibidem, s. 51.

miętamy, zawartość ogólnej jego idei, a nie poszczególne dzieła literackie, o których faktycznym istnieniu niczego się tutaj nie zakłada). Twierdzenia ontologiczne zatem, jako pierwotne względem innych, stanowią więc u Ingardena teoretyczną podstawę wszelkich twierdzeń o dziele literackim, jakie formułuje się w poszczególnych działach nauki o literaturze.

Jak widać więc, w roli czynnika porządkującego „materiał” badawczy w nauce o literaturze (naukach o sztuce) występują w Ingardenowskim programie metodologicznym — bezpośrednio — twierdzenia ontologiczne o dziele literackim jako poznawczo pierwotne. Wszelkie inne twierdzenia dotyczące tego obiektu intencjonalnego pozostają względem tamtych „wtórne”. Jeżeli jednak pamiętamy, iż owe „pierwotne” twierdzenia sformułowane zostały w oparciu o intuicję ejdetyczną, to przyjąć trzeba, że także i w tym przypadku, podobnie jak u Diltheya czy Sprangera, czynnikiem systematyzującym jest specyficzna antynaturalistyczna władza poznawcza o intuicyjnym charakterze i ona to właśnie stanowi właściwą „zasadę” porządkującą, jakkolwiek w rozważanym obecnie wariancie — porządkującą jedynie w sposób pośredni.

ANTINATURALIST PRINCIPLES OF ORDERING STATEMENTS IN SCIENCES ON ART

by

BARBARA KOTOWA

S u m m a r y

In this essay the author takes up a certain motive of a dispute over the methodological model of the humanities, which was started in the period of the so called antipositivist turning point between the adherents of the antinaturalist conception of the humanities and their naturalistically oriented adversaries. This motive may be expressed in the form of a question about the principle organizing "the whole" which is presented by a definite set of theorems that constitute a given field of science. Assuming as a point of departure a thesis that the role of units of know-

ledge ordering the whole of statements of a given humanistic discipline is performed in antinaturalists' theory differently characterized and differently called extranomothetic types of relations — what is concerned here most often is a certain psychic operation called "comprehension" — the author considers several typical ways in which this antinaturalist (and at the same time antipositivist) "comprehending" intuition, the opposing equivalent of the procedure of explaining in the theory of positivists was used in different variants of methodological antinaturalism as a tool for systematizing theorems in "sciences on culture" and in particular — in the theoretical-methodological reflection on art.