

Krzysztof Moraczewski

Profesor Jerzy Kmita (1931-2012)

Studia Kulturoznawcze nr 1 (2), 207-210

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Profesor Jerzy Kmita (1931-2012)

Omówienie, a nawet tylko pobieżne przedstawienie na kilku stronach dorobku naukowego, będącego efektem kilkudziesięciu lat intensywnej pracy, jest niemożliwe. Można jedynie wskazać kilka charakterystycznych cech, decydujących o jego specyfice i wadze. Jerzy Kmita był filozofem, kulturoznawcą, krytykiem literackim, swego czasu także aktywnym publicystą. We wszystkich tych dziedzinach przejawiało się jego dążenie do kształtowania wiedzy i wypowiedzi naukowej w zgodzie z formułą myślenia, którą Popper nazywał „racjonalizmem argumentacyjnym”. Nie chodzi tu o przyjęcie jakichkolwiek szczegółowych poglądów Poppera, zwłaszcza dotyczących się humanistyki, ale najbardziej zasadniczej idei, głoszącej,

że wiedza jest sprawą argumentacji – logiki, a nie retoryki. To pozbawione uprzedzeń stanowisko pozwoliło Kmicie uwzględnić jako inspiracje stanowiska niezgodne, wielokrotnie odmienne od jego własnych poglądów. Czy był to Carnap, czy Foucault, Marks czy Davidson – by wymienić kilku ważnych dla Kmity, a wzajem sobie przeczęcych autorów – zawsze chodziło o to, co z ich pism stanowi wyzwanie, co należy na mocy argumentacji przyjąć, gdzie zrezygnować z tez dotąd przez siebie głoszonych. Stąd nieustanne zainteresowanie nowymi, nawet najbardziej odległymi opcjami intelektualnymi i równie nieustanna rewizja własnych poglądów. Tego rodzaju racjonalistyczna otwartość znajduje podstawę w poznawczej bezkompromisowości, przejawiającej się w wyłuskiwaniu z autorów choćby najbardziej zainteresowanych społecznym czy politycznym działaniem – Marks jest tu najlepszym przykładem – tego, co istotne właśnie pod względem poznawczym, co teoretycznie doniosłe, co pozwala wyjaśniać ludzką rzeczywistość.

Postawa taka – wbrew pozorom rzadka – zaowocowała m.in. możliwością integracji odmiennych tradycji. Choć Kmita zaczynał blisko Carnapowskiej filozofii nauki, to rychło uznał dorobek niemieckiej, antynaturalistycznej filozofii humanistyki, nadając jednak tezom Rickerta, Webera czy Diltheya odmienną artykulację, wydobywając ich eksplanacyjne jądro. Pierwszym tego efektem była koncepcja interpretacji humanistycznej, nie tylko stanowiąca element metodologii humanistyki, ale przede wszystkim znosząca (czy Kmita zaakceptowałby tutaj ten Heglowski termin?) tradycyjną opozycję między wyjaśnianiem a rozumieniem, ukazująca interpretację jako – logicznie rzecz biorąc – ściśle określony typ wyjaśniania, nieredukowalny zresztą do wyjaśnień innego rodzaju, przyczynowych, funkcjonalnych itp. Zrodziła się z tego wizja humanistyki jako nauki, w takim samym sensie, w jakim nauką jest przyrodoznawstwo, ale o metodach i procedurach własnych, specyficznych i niepodlegających metodologicznej redukcji. Swego czasu projektem redukcji humanistyki do przyrodoznawstwa Kmita poświęcił wiele krytycznej uwagi. Drugi efekt postawy Kmity łatwo zaobserwować w jego teorii kultury. Mimo że Kmita otwarcie bronił metodologicznego antyindywidualizmu, to najbardziej chyba uderzającym rysem koncepcji społeczno-regulacyjnej jest nie sama definicja kultury, bowiem poglądy podobne Kmitowym w tym zakresie głoszone już wcześniej wielokrotnie, ale integracja perspektywy podmiotowej i wyjaśnień ponadindywidualnych. Kmita przyjął zmodyfikowaną Weberowską koncepcję działań racjonalnych, zarazem jednak uważając, że same cele ludzkich działań i realizowane poprzez nie wartości mają genezę społeczną, ponad-

podmiotową i wpisane są w całość struktury funkcjonalnej. Stąd pochodzi interpretacja perspektywy podmiotowej i strukturalnej właśnie jako odmiennych perspektyw poznawczych czy też innych sposobów rozważań. Każde zjawisko podmiotowe uważane jest zatem za społeczno-podmiotowe, a każde zjawisko ponadindywidualne – rozważane jednocześnie z perspektywy subiektywnego uczestnictwa w kulturze. Kmita więc nie tyle zajął jedno z tradycyjnych stanowisk w metodologicznym sporze indywidualizmu i antyindywidualizmu, ile raczej rozwiązał sam spór, w którym obie strony posiadały przecież trudną do podważenia argumentację.

Przy takim punkcie widzenia całość rzeczywistości ludzkiej jawi się jako produkt interakcji między intencjonalnymi działaniami podmiotów a funkcjonalnymi wymogami praktyki społecznej, interakcji z obu stron, specjalnie wrażliwej na historię. Szczególnie dobrze widoczne stało się to w – sformułowanej jeszcze przed teorią kultury – Kmitowej koncepcji rozwoju wiedzy naukowej, czyli w epistemologii historycznej. Uwzględnienie stanowiska społeczno-kulturowego i roli wiedzy kulturowej doprowadziło do historycznej relatywizacji wzorców poznania i metodologicznych wzorców badań, do uznania też bliskim poglądom głoszonym w tym samym czasie przez Kuhna z tą różnicą, że Kmita utrzymał wzorce logicznej analizy wiedzy naukowej wywodzące się z tradycji szkoły wiedeńskiej. Nie przysporzyło to Kmicie czytelników. Wielu obrońców analitycznej filozofii nauki nie potrafiło przyjąć jego relatywistycznych tez, nawet jeśli chodziło o relatywizm przez małe „r”. Jednocześnie relatywizujące koncepcje wiedzy zyskały rychło popularność wśród bardziej literacko nastawionych humanistów, dla których trudny do zaakceptowania był język logicznych analiz Kmity. Podobne problemy zdają się do dziś ciążyć na recepcji tej twórczości. Interpretowało się i interpretuje ją z jednej strony jako „scjentyistyczną”, a nawet „pozytywistyczną”, a z drugiej – jako relatywistyczny zamach na gmach tradycyjnej epistemologii. Taki jest zapewne los stanowisk oryginalnych, wobec których zawodzą klasyfikacje poglądów czerpane z podręczników – także z podręczników Kmity.

Tego rodzaju praca wymagała nieustannej umiejętności syntezy niezgodnych stanowisk, rozpatrywania i uzgadniania stojącej za nimi argumentacji, poruszania się na granicach tradycyjnie wydzielonych dyscyplin humanistyk. Kmita skonceptualizował tę strategię jako projekt humanistyki zintegrowanej. Nie był oczywiście pierwszym, który zdawał sobie sprawę z tego, że humanistyka potrzebuje swoistej metadyscypliny, wyspecjalizowanej w opracowywaniu teoretycznych uogólnień na podstawie wyników dyscyplin szczegółowych. Oryginalne jest poszukiwanie owej uogólniającej perspek-

tywy w filozoficznie ugruntowanej teorii kultury. Akademicką dyscypliną realizującą projekt humanistyki zintegrowanej miało być kulturoznawstwo. Kmita widział w nim dziedzinę opartą na spuściznie filozofii z jednej strony, a na osiągnięciach empirycznych nauk o kulturze – z drugiej, dziedzinę humanistyki teoretycznej, której podstawowym zadaniem jest integracja wiedzy humanistycznej pod postacią spójnej teorii.

Nie miejsce tutaj na dyskutowanie, a nawet przedstawianie szczegółowych koncepcji Kmity, jego interpretacji teorii współczynnika humanistycznego, idei korespondencji istotnie korygującej, koncepcji biernego antyfundamentalizmu, teorii semantyki komunikacji międzykulturowej, jego idei literaturoznawczych itd., itp. Rozważania takie mogłyby wypełnić kilka monografii i są jak najbardziej godne podjęcia. Ważniejsze jednak wydaje się istnienie w polskiej humanistyce pewnej Kmitowej tradycji, „kmitologii”, jak się kiedyś u nas mówiło. W moim przekonaniu tradycja ta da się sprowadzić do kilku punktów węzłowych. Po pierwsze, do wizji humanistyki jako dziedziny wiedzy, której zadaniem jest racjonalne wyjaśnianie zjawisk rzeczywistości ludzkiej. Po drugie, do przekonania, że wiedza o odpowiedniej mocy wyjaśniającej powinna dążyć do postaci możliwie uporządkowanej teorii. Po trzecie, że nie ma niepoważnych stanowisk poznawczych, a jedyne, co się liczy, to jak są one uargumentowane. Po czwarte i najważniejsze, jest to tradycja nieustannej krytyki i rewizji własnych poglądów, kierowanej możliwie czystym interesem poznawczym. W dobie humanistyki jako polityki, jako krytyki społecznej, jako tworzonej *ad hoc* diagnozy współczesności – żadnego z tych celów Kmita zapewne nie odrzuciłby – przypomnienia i obrony wymaga jej zadanie podstawowe – zadanie poznania. Dla wszystkich, którzy mieli szczęście współpracować z Profesorem, to właśnie oznacza jego spuścizna: nie określone poglądy, w każdym razie nie po pierwsze, ale ideał wiedzy nieinstrumentalnej, niewrażliwej na intelektualne mody, otwartej na oryginalne propozycje, wiedzy rozumnej, bo – jak mówił Popper – alternatywą dla argumentacji jest tylko przemoc. Nazwałbym więc to po pierwsze ideałem z zakresu etyki nauki.

Krzysztof Moraczewski