

We współczesnej nauce akademickiej przyjmuje się w większości środowisk, iż obraz świata ma charakter konwencji zapośredniczonej przez język, w którym odzwierciedlane są podstawowe dla danej społeczności wartości i wzorce kulturowe oddające zarówno poczucie tego, co rzeczywiste, jak i tego, co poznawalne. W związku z tym we współczesnej historycznej i metodologicznej refleksji nad nauką występuje rozróżnienie między tym, „co jest”, a tym, co bywa przez uczonych w danym miejscu świata i okresie historycznym uznawane za istniejące i poznawalne. Uczeni ci żyją bowiem w różnych „światach naturalnych”, które badają i opisują w sposób, który uważają za racjonalny, a zarazem adekwatny do rzeczywistości, którą postrzegają jako istniejącą. Racjonalność tworzonej przez uczonych wiedzy ma charakter względny i subiektywny, jest zmienna historycznie i zrelatywizowana wobec wartości uznawanych przez nich za konstytutywne dla kultury, w której żyją. Współczesna nauka relatywistyczna nie jest obrazem teoretycznego chaosu (co zarzucają jej krytycy), ale opiera się na akceptacji szeregu twierdzeń powszechnie (jak dotąd) uznawanych za niesporne, dalszej ich grupy akceptowanej przez większość uczonych, kolejnej grupy twierdzeń (tu już raczej grup) akceptowanych przez rywalizujące ze sobą szkoły naukowe, a także takich, które znajdują (na razie albo jeszcze) nieliczne grono zwolenników. Wszyscy ci uczeni rozumieją się wzajemnie, pojmują racjonalność teoretycznych modeli, z którymi się zapoznają, mimo że nie wszystkie gotowi są zaakceptować w zakresie rezultatów. Tworzenie nowej wiedzy odbywa się dzięki temu w ogólnościowym dyskursie, a jej standard nie jest postrzegany jako ostateczny.

W niniejszej książce zasygnalizowane wyżej problemy zostały w wyczerpujący sposób potraktowane przez szerokie grono autorów, reprezentujących różne dyscypliny polskiej humanistyki.

*dr hab. Bożena Płonka-Syroka
profesor Uniwersytetu Wrocławskiego*



WYDAWNICTWO
—DiG
www.dig.pl

Cena 60,00 zł

ISBN 978-83-7181-550-8



9 788371 815508

 Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wzwyższego

Digitizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511P-DUN/2016 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wzwyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą nauki

WZORCE POSTRZEGANIA RZECZYWISTOŚCI
w nauce i społeczeństwie


WYDAWNICTWO
—DiG

Pod redakcją
Bożeny Płonki—Syroki



WZORCE POSTRZEGANIA RZECZYWISTOŚCI

w nauce
i społeczeństwie



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511/P-DJN/2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.

Wzorce postrzegania rzeczywistości w nauce i społeczeństwie





Towarzystwo Miłośników Historii

Wzorce postrzegania rzeczywistości w nauce i społeczeństwie

pod redakcją Bożeny Płonki-Syroki



Warszawa 2008



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w
całkowitej wysokości 211 000 PLN z budżetu Ministerstwa
Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na
działalność opowiadającą naukę

Seria Wydawnicza Antropologia Wiedzy, tom III
pod redakcją Bożeny Płonki-Syroki

CIP – Biblioteka Narodowa

Wzorce postrzegania rzeczywistości w nauce i
społeczeństwie / pod red. Bożeny Płonki-Syroki ;
Towarzystwo Miłośników Historii. — Warszawa :
Wydawnictwo DiG, 2008. — (Antropologia Wiedzy ;
t. 3)

Recenzenci:

Prof. dr hab. Stefan Zamecki (Instytut Historii Nauki PAN w Warszawie)
Dr hab. Leon Miodoński (Profesor Uniwersytetu Wrocławskiego)

Publikacja dofinansowana przez:

Akademii Medyczną im. Piastów Śląskich we Wrocławiu,
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Umowa 682/DWB/P/2008)

Opracowanie redakcyjne: Wioleta Grządkowska

ISBN 978-83-7181-550-8

© Copyright by Bożena Płonka-Syroka, 2008

© Copyright by Wydawnictwo DiG, 2008

Skład i łamanie: Mercurius, Olsztyn



Wydawca: Wydawnictwo DiG
PL 01-524 Warszawa, al. Wojska Polskiego 4
tel./fax: (+48 22) 839 08 38
e-mail: biuro@dig.pl; <http://www.dig.pl>

Druk cyfrowy: PPHU RYKO w Karczewie



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Dyktando i udostępnienie w internecie finansowane w
całkowitej wysokości 211 100 000 zł z budżetu Ministerstwa
Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na
działalność opiewocześniejącej nauki

SPIS TREŚCI

Bożena Płonka–Syroka

Wstęp 7

Część pierwsza

Od realizmu do konwencjonalizmu i konstruktywizmu w metodologii nauki. Dekonstrukcja kategorii prawdy naukowej i obiektywnej racjonalności nauki

Waldemar Kwiatkowski

Ewidencja a rzeczywistość. O źródłowości logosu nauki 15

Wiktor Werner

David Hume i problem rzeczywistości historycznej 31

Leszek Kleszcz

Rozum i racjonalność 41

Krzysztof Szlachcic

O tym, co istnieje w Naturze nieproblematycznie. Uwagi o rodzajach naturalnych
we współczesnej filozofii nauki 59

Krzysztof Rotter

Idee intuicjonizmu w filozofii języka i kultury 87

Andrzej Radomski

Kłopoty z „kulturą” we współczesnej refleksji filozoficznej i naukoznawczej 107

Agnieszka Hensoldt

Konsensualne rozumienie rzeczywistości a możliwość nauk społecznych 123

Agata Hensoldt

Petera Wincha idea nauk o społeczeństwie jako rozwinięcie koncepcji
gier językowych Ludwiga Wittgensteina 143

Paweł Jarnicki

Fleck a metafory 167

Bogdan Balicki

Nauka (o literaturze) z punktu widzenia radykalnego konstruktywizmu 209

Bartosz Ryż

Autorytet: image uczonego i prawa nauki 223

Piotr Antoniewicz

Polityczna funkcja racjonalności ekonomicznej w społeczeństwach
późnej nowoczesności 241

Część druga

Eksternalistyczne i alternatywne projekty zachowania statusu prawdy naukowej i kategorii obiektywnej racjonalności w metodologii nauki

Dawid Ślusarczyk

Wzorzec postrzegania muzyki w średniowiecznej refleksji naukowej 263

Adam Krawiec

Rzeczywistość zobaczona czy rzeczywistość przeczytana — rola autorytetów w konstruowaniu obrazu Dalekiego Wschodu przez średniowiecznych podróżników 273

Kaja Marchel

Koncepcja nauki Juliana Ochorowicza w kontekście głównych nurtów filozofii europejskiej przełomu XIX i XX w. 291

Iwona Alechnowicz

Między teorią a eksperymentem — problem psychologii na początku XX w. 319

Andrzej Pankalla

Psychologia (trans)kulturowa w płynnej nowoczesności. Wątpliwy aromat chryzantem 335

Paweł Kamiński

Z „dzieciństwa” w „dorosłość”, czyli nowy „człowiek” — „język” i „rzeczywistość” w nowym paradygmacie Alfreda Korzybskiego (1879–1950) 361

Karol Fjałkowski

Wybrane współczesne projekty metodologicznej jedności nauk i perspektywy ich realizacji 375

Elżbieta Mrozek

Perspektywa poznawcza kontekstu tworzenia w nauce w ujęciu Aliny Motyckiej 389

Joanna Żak-Bucholc

Od mythosu do logosu i z powrotem — nowe opisanie świata w New Age 415

Sławomir Barć

Techniki docierania do bytu w filozofii zachodniej i buddyzmie 435

Piotr Stasiewicz

Krytyka dwudziestowiecznej nauki w powieściach i rozprawach Stanisława Lema 449

Mariusz Maciej Leś

Od ekstrapolacji do spekulacji. „Rozmiękczenie” nauki w science fiction 459

Wykaz autorów 473

WSTĘP

We współczesnej nauce akademickiej przyjmuje się w większości środowisk, iż obraz świata ma charakter konwencji zapośredniczonej przez język, w którym znajdują odzwierciedlenie podstawowe dla danej społeczności wartości i wzorce kulturowe oddające zarówno poczucie tego, co rzeczywiste, jak i tego, co poznawalne. Konwencja ta odnosi się zarazem do pewnego ładu aksjonormatywnego, tworząc wspólnie z nim ogólny system pojęć, określanej w metodologii historii nauki mianem ideału nauki. Ideały nauki mają charakter historyczny, a zatem zmienny, występują nie tylko w porządku diachronicznym, co wynika ze wzrostu ogólnego zasobu ludzkiej wiedzy i doskonalenia metod dochodzenia do niej, lecz przejawiają się także na sposób synchroniczny, będąc wyrazem przekonań współczesnych sobie społeczności naukowych (lub konkurujących ze sobą ugrupowań wewnątrz jednej społeczności naukowej). Tworzy to mozaikę obrazów świata, które dla akceptujących dany ideał nauki uczonych mają charakter „naturalny” i „rzeczywisty”, przynajmniej w tym stopniu, iż umożliwiają im tworzenie programów badawczych skierowanych w stronę wybranych fragmentów rzeczywistości przez nich poznawanej. W związku z powyższymi zarysowanymi ujęciem we współczesnej myśli humanistycznej spotykamy teoretyczne rozróżnienie pomiędzy tym, „co jest”, a tym, co bywa przez uczonych w danym miejscu świata i w okresie historycznym za istniejące uznawane. Konwencjonalny charakter poznania naukowego sprawia, że rywalizujące ze sobą różne metodologie opisu rzeczywistości odnoszą się do niewspółmiernych światów, z których każdy da się scharakteryzować w sposób spójny logicznie, a zarazem wykluczający się wzajemnie. Uczeni „żyją” w tym ujęciu w różnych „światach naturalnych”, które badają i opisują w sposób, który uważają za najbardziej adekwatny, skuteczny, a zarazem racjonalny. Racjonalność ta ma charakter względny i subiektywny, jest zmienna historycznie i zrelatywizowana wobec wartości uważanych za najbardziej istotne dla danej kultury. W ten sposób wytwarzana jest wiedza silnie zakorzeniona w panującym światopoglądzie, uwzględniająca jego założenia metafizyczne i biorąca pod uwagę płynące stąd ograniczenia. Do najpowszechniej występujących imputacji kulturowych, występujących zawsze w historycznie ukształtowanych strukturach wiedzy należą przekonania dotyczące początku świata (albo jego braku), liniowości albo kolistości czasu, analogii makrokosmosu i mikrokosmosu, a także zespół przekonań dotyczących relacji człowieka wobec innych stworzeń (lub bytów). Każdy z tak postawionych problemów musi znaleźć odpowiedź w ideale nauki, konstytuującym ramy

ludzkiego poznania w danej kulturze i epoce historycznej w rywalizujących ze sobą grupowaniach uczonych¹.

Od ponad wieku z problemem konwencjonalnego charakteru nauki zmagają się nie tylko uprawiający ją uczeni, zmierzający do przedstawienia wyników swoich badań w sposób jak najbardziej wiarygodny², lecz także teoretycy nauki, prowadzący badania nad historycznym kształtowaniem się jej współczesnego kształtu, antropologowie wiedzy, filozofowie i socjologowie nauki oraz naukowcy. Konwencjonalny status teoretyczny współczesnej nauki akademickiej, który dla większości uprawiających ją uczonych jest odzwierciedleniem ich codziennej praktyki, niebudzącym obaw ani o sens jej uprawiania, ani o status osiągniętych rezultatów, dla niektórych przedstawicieli środowiska naukowego nadal jest jednak nie do przyjęcia. Sceptyczna i relatywistyczna perspektywa, uznająca dzisiejszy standard nauki akademickiej za historyczny, a więc zarówno powstały w wyniku historycznych przemian ludzkiej wiedzy, jak i możliwy do zastąpienia innym, opartym na odmiennych założeniach albo doskonalszym, będącym wyrazem procesu rozwoju wiedzy nawiązującej do współcześnie obowiązującego jej kanonu — rodzi ich obawy o sam status nauki jako takiej, a nie tylko o pewność poznania, jaką nauka winna nam zapewniać. Odrzucenie dawnego modelu nauki, opartego na koncepcji „odkrywania obiektywnej prawdy” i zastąpienie go modelem przyjmującym, iż nauka powstaje w wyniku podmiotowych procesów wiedzytwórczych, a więc w wyniku tworzenia przez uczonych niewspółmiernych ze sobą hipotez, którym przysługuje jedynie status naukowego prawdopodobieństwa i o których wartości poznawczej decyduje werdykt autorytetów danego środowiska, wydaje im się nie tylko niemożliwe do zaakceptowania ze względu na konieczność redefiniowania samego pojęcia praktyki naukowej, ale i nieoddające rzeczywistej aktywności uczonych. Wśród zwolenników tego stanowiska znajdujemy zarówno esencjalistów, odwołujących się do różnej klasy uzasadnień, realistów i zwolenników różnych odmian filozofii pozytywistycznej (i jej współczesnych kontynuacji), jak i uczonych podkreślających rolę czynników niedyskursywnych w tworzeniu się ludzkiej wiedzy, takich jak intuicja czy tak zwane poznanie bezpośrednie. Łączy ich wszystkich przekonanie, iż nauka jest z definicji takim rodzajem ludzkiej działalności, któremu przysługiwać powinna pewność, dająca obiektywność rezultatów poznawczych, a zarazem gwarantująca praktyczną skuteczność zastosowań. Pewność

¹ Szerzej na ten temat por. *Antropologia wiedzy. Perspektywy badawcze dyscypliny. Seria Antropologia Wiedzy*, B. Płonka-Syroka (red.), t. 1, Wrocław 2005 (tu bibliografia prac podstawowych dotyczących kształtowania się wyżej prezentowanego standardu). Por. też B. Płonka-Syroka, *Niemiecka medycyna romantyczna*, Warszawa 2007 (tu obszernie omówienie współczesnego piśmiennictwa dotyczącego historii nauk przyrodniczych i ogólnie procesów wiedzytwórczych oraz prezentacja wyników badań nad procesem modernizacji medycyny europejskiej, opisywanych zgodnie ze standardem metodologii konwencjonalistycznej).

² Por. *Nauka i społeczeństwo w stulecie szczególnej teorii względności Alberta Einsteina (1905–2005). Seria Antropologia Wiedzy*, B. Płonka-Syroka (red.), t. 2, Warszawa 2006 (tu liczne studia historyków, filozofów i socjologów nauki, poświęcone procesom wiedzytwórczym wiodącym do wytworzenia się współczesnego obrazu świata).

nauki powinna ich zdaniem opierać się na prawdzie, co pozwala odróżnić nie tylko etapy poznania nienaukowego i przednaukowego, nieoparte na tego rodzaju podstawie, jak i samą naukę od wszelkiego rodzaju działalności paranaukowej.

W niniejszej książce, będącej trzecim z kolei tomem serii wydawniczej *Antropologia Wiedzy*, zasygnalizowane wyżej problemy zostały w sposób wyczerpujący potraktowane przez szerokie grono autorów, reprezentujących różne dyscypliny polskiej humanistyki. Niektórzy z autorów mają dodatkowe, związane z wykształceniem, kompetencje w zakresie nauk przyrodniczych, co pozwala im ukazać opisywane problemy w bardziej pogłębionej perspektywie. Układ książki, składającej się z dwóch części, odzwierciedla zarysowaną powyżej antynomię w formułowaniu oczekiwań wobec nauki, jak i proces konstituowania się dominującej w niej współcześnie orientacji metodologicznej.

W części pierwszej, zatytułowanej *Od realizmu do konwencjonalizmu i konstruktywizmu w metodologii nauki. Dekonstrukcja kategorii prawdy naukowej i obiektywnej racjonalności nauki*, zawarty jest szereg studiów ukazujących kształtowanie się relatywistycznej perspektywy poznawczej nauki współczesnej. Ukazane zarazem zostały podejmowane przez uczonych i teoretyków nauki próby zachowania intersubiektywnego charakteru racjonalności nauki, dzięki doskonaleniu procedur sprawdzających jej status logiczny i językowy. Opisywane w książce projekty pozwalają uczonym uprawiającym naukę według przedstawianego tu standardu zachować wiarę w sens podejmowanej przez nich działalności, pomimo tego, że nie dochodzą w jej wyniku do zgodnych rezultatów. Współczesna metodologia nauki wypracowała swoje wersje standardowe dla każdej z akademickich dyscyplin, które wytyczają granice tego, co może być w nich przedmiotem badań i jakie ich rezultaty mogą być uznawane za racjonalne. Nie jest to z oczywistych względów standard ostateczny, jednakże uczeni zmierzający do jego modyfikacji albo zmiany znają procedury, za pomocą których mogą tego dokonać. Znane są reguły krytyki i falsyfikowalności twierdzeń, hipotez i teorii naukowych, a także powszechnie akceptowane standardy mogące doprowadzić do zmiany obrazu świata, współcześnie postrzeganego jako „naturalny”. Współczesna nauka relatywistyczna nie jest więc obrazem teoretycznego chaosu (co zarzucają jej krytycy), ale opiera się na akceptacji szeregu twierdzeń powszechnie (jak dotąd) uznawanych za niesporne, dalszej ich grupy akceptowanej przez większość uczonych, kolejnej grupy twierdzeń (tu już raczej grup) akceptowanych przez rywalizujące ze sobą szkoły naukowe, a także takich, które znajdują (na razie?) nieliczne grono zwolenników. Wszyscy ci uczeni rozumieją się wzajemnie, pojmują racjonalność teoretycznych modeli, z którymi się zapoznają (mimo że nie wszystkie gotowi są zaakceptować w zakresie rezultatów). Współczesna nauka akademicka odbywa się dzięki temu w ogólnoswiatowym dyskursie, co umożliwia nie tylko szybszą akceptację hipotez zyskujących szeroką akceptację, lecz także eliminację innych, które nie zyskały dostatecznego potwierdzenia. Nauka uprawiana wewnątrz tak zarysowanego modelu może być określana jako autoteliczna, samodzielnie określająca swoje cele i granice, prowadząca dyskusje dotyczące zagadnień swojej metodologii i epistemologii, walcząca z błędem i niekompetencją, dążąca do poszerzenia zakresu swojego poznania, jak również do zwiększenia swojej skuteczności.

W drugiej części książki, zatytułowanej *Eksternalistyczne i alternatywne projekty zachowania statusu prawdy naukowej i kategorii obiektywnej racjonalności w metodologii nauki*, przedstawione zostały natomiast takie ujęcia działalności naukowej, które odrzucając relatywizm i sceptycyzm, proponują różne sposoby uwiarygodnienia praktyki naukowej dzięki przywróceniu w niej kategorii prawdy. Jak zobaczymy, prawda ta będzie w każdej z przedstawianych tu propozycji odnoszona do jakiegoś rodzaju rzeczywistości, będącej dla niej zakorzeniem. W tym wypadku to nie formalna ani logiczna analiza treści języka nauki ma bowiem pozwolić określić, która z konkurujących hipotez będzie mogła zostać uznana za aktualnie najlepszą, ale jej bezpośrednie odniesienie — relacja o charakterze eksternalistycznym — do czynników lub autorytetów o charakterze pozanaukowym. To „świat” (jakkolwiek byśmy go rozumieli) ma zdecydować, która z metod jego opisu jest w tym wypadku najbardziej adekwatna. W roli punktu odniesienia spotykamy tu tak różne instancje, jak światopogląd biblijny (wzbogacony sięgającą klasycznej starożytności erudycją), pozytywistyczny model nauki, filozofia idealistyczna przełomu XIX i XX w., filozofia języka Ludwiga Wittgensteina, psychologia głębi Carla Gustawa Junga, synkretyczny obraz świata nurtu New Age, buddyzm, zaawansowana technika lat 60.–80. XX w. potraktowana jako tworząca standard doskonały absolutnie i wyznaczająca potencjalne kierunki dalszego rozwoju nauki, jej granic i racjonalności. Każda z tych perspektyw poznawczych, zewnętrznych wobec praktyki naukowej, opiera się na innej wizji świata, w którym inne jest także to, co w owej wizji uznaje się za prawdziwe. Tworzenie standardu nauki zrelatywizowanego wobec każdej z zarysowanych tu perspektyw poznawczych z konieczności będzie więc prowadziło do formułowania się ideałów nauki, w których strukturze to, co będzie definiowane jako prawda, będzie inne. W zebranych w tej części książki pracach zjawisko to występuje z całą wyrazistością, gdyż obserwujemy w nich nie tylko różne teoretyczne propozycje opisanego świata, ale i różne światy, wymagające opisanego, postrzegane przez akceptujących je badaczy jako „prawdziwe”. Są to światy ukształtowane przez fideizm biblijny i przez buddyzm, „naukowy” ezoteryzm New Age i spirytyzm na podłożu pozytywizmu, trzy sposoby recepcji obrazu świata stworzonego przez Junga itp. Każdy z tych światów „domaga się” stworzenia takiego modelu nauki, który nie tylko przyjmie obecne w nim elementy za prawdziwe, ale i uczyni je istotnymi składnikami wiedzy uznawanej za naukową przez zwolenników każdej z zarysowanych wyżej wizji.

Na zakończenie odnieść się jeszcze pragnę do drugiego członu tytułu książki, w którym znajduje się pojęcie społeczeństwa. Nie jest to umiejscowienie przypadkowe. W konwencjonalistycznym modelu nauki bowiem podmiotowe aspekty procesów wiedzytwórczych mają podstawowe znaczenie. Uczni uczestniczący w powstawaniu nowej wiedzy, zanim podejmą własną praktykę badawczą i interpretacyjną, a niektórzy z nich z czasem osiągną społeczny status autorytetu, poddawani są procesom socjalizacyjnym w określonej historycznie kulturze, która w silny sposób kształtuje ich światopogląd i późniejsze naukowe przekonania. Powyższy system pojęć, w metodologii nauki zwany przed-wiedzą, w tym samym stopniu podlega modom kulturowym, jak i inne formy społecznej świadomości. Jest także odzwierciedleniem

społecznych oczekiwań wobec różnorodnych form ludzkiej aktywności, którym w społeczeństwie przypisuje się pewien określony status. Tak jest i z nauką, wobec której formułowane są wyrażenie sprecyzowane oczekiwania społeczne. Nauka ma nam przedstawić wizję świata, uznawaną za prawdziwą, tak bowiem jest postrzegana jej rola i tak kształtuje się świadomość społeczną w procesie przeduniwersyteckiej edukacji. W programie edukacji przedmaturalnej nie przedstawia się zwykle adeptom bieżącego obrazu nauki, lecz jej stan wyidealizowany, poddany uzgadniającym kodyfikacjom autorytetów. Absolwent szkoły średniej (przynajmniej w Polsce) na niewielką szansę uzyskania dostępu do bieżącej praktyki naukowej w takiej jej postaci, w jakiej ona rzeczywiście występuje. Dopiero w czasie studiów skodyfikowany ad usum Delphini spójny system szkolnej wiedzy ulega w świadomości kształcącej się na tym poziomie młodzieży stopniowej destrukcji, ukazywane są jej bowiem rzeczywiste problemy nauki, wymagające dopiero rozwiązania, przedstawia się jej rywalizację naukowych hipotez i kształtuje się metody ich weryfikacji. Na poziomie przedmaturalnym młodzież nie ma także w Polsce szerszego dostępu do edukacji filozoficznej na najwyższym współczesnym poziomie ani do dyskusji toczących się we współczesnej metodologii nauki. Sprzyja to sytuacji, w której osoby zainteresowane rozszerzaniem swej wiedzy w zakresie stanu współczesnej nauki lub jej historii skazane są na opracowania o charakterze popularnym, podobnie jak w szkole ujmujące wiedzę w sposób statyczny, w dodatku często pisane w takiej perspektywie metodologicznej, jakby we współczesnej metodologii historii nauki nic od połowy XX w. się nie zmieniło. Spotykają się w nich bowiem z kategoriami prawdy naukowej odkrywanej przez uczonych, rozwoju nauki dokonującego się w sposób kumulatywny i deterministyczny, opartego wyłącznie na przesłankach logicznych itp. Tylko nieliczne prace popularyzujące współczesną naukę (niestety głównie tłumaczenia) ukazują jej obraz w bardziej zaawansowanej metodologicznie perspektywie, opisywanej w taki sposób, w jaki była i jest obecnie uprawiana.

Wyżej zarysowane przesłanki sprawiają, iż liczne grono czytelników odwraca się od tak zarysowanego obrazu nauki, postrzegając go jako uproszczony i niespełniający ich oczekiwań poznawczych, zbyt bowiem przypomina perspektywę szkolną. Jednocześnie ci sami czytelnicy spotykają się z niezwykle w ostatnich dwóch dekadach nasiloną propagandą alternatywnego obrazu świata i dostosowanej do niego nauki. Istnieje więc (przynajmniej w Polsce) sytuacja, w której standard współczesnej nauki akademickiej albo w ogóle nie jest szerzej popularyzowany, albo też poddawany bywa upowszechnieniu w postaci nawiązującej do przestarzałych modeli interpretacyjnych. Brak dostatecznej erudycji w zakresie dorobku nauki współczesnej nie stwarza więc przesłanek umożliwiających szerszej publiczności zainteresowanej problematyką nauki dokonywanie krytyki przedstawianych jej koncepcji nauki alternatywnej, a niedostatek argumentów często zastępuje u niej wiara w autorytety, tyle że już nie akademickie. Współczesny standard akademicki przedstawia się w pracach alternatywnych jako „jednostronny”, „ograniczony” lub „przestarzały”, a w zamian oferuje się standard nowy, dający publiczności oczekiwaną przez nią pewność co do prawdy i szerokości nowo

wytyczanych horyzontów poznania. Recepcja standardu tzw. „nowej nauki”, przekraczającej ograniczenia „starej”, nie jest we współczesnych krajach rozwiniętych, a także w Polsce, zjawiskiem marginalnym. Jak pokazują badania opinii publicznej, spora część społeczeństwa wierzy w astrologię, wierzy (lub nawet praktykuje) magię lub oddaje się praktykom o charakterze silnie ingerującym w ich świadomość, opartym na alternatywnej wobec naukowej wizji świata itp., często o rodowodzie wiążanym z New Age. Odnajdują tu nie tylko odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne, lecz także poczucie bezpieczeństwa, którego współczesna nauka relatywistyczna nie potrafi już w tym stopniu współczesnemu człowiekowi zapewnić. Stawia go bowiem zawsze w sytuacji wyboru, a każdej odpowiedzi towarzyszy przekonanie, iż nie jest to ani odpowiedź jedyna, ani ostateczna.

Wyżej zarysowane przesłanki, zawarte we wstępie do niniejszej książki, raz jeszcze oddają cel powołania serii *Antropologia Wiedzy*. Seria ta może i powinna być pomocą w kreowaniu obrazu współczesnej nauki na poziomie akademickim. Służą temu nie tylko poglądy autorów rozdziałów zamieszczonych w kolejnych tomach serii, lecz także dołączona do nich bogata bibliografia najnowszej literatury przedmiotu (w miarę możliwości dostępnej także w języku polskim) podejmującej problematykę historii, filozofii, socjologii, antropologii, a przede wszystkim metodologii nauki. Seria ta może być więc użyteczna w dydaktyce tych wydziałów polskich uczelni wyższych, na których prowadzone są zajęcia z zakresu wyżej wymienionych dyscyplin. Może także stanowić istotną pomoc dla wykładowców i prowadzących zajęcia seminaryjne, podejmujących problematykę współczesności — etnologów, antropologów, psychologów i pedagogów. Pomimo tego, że wśród autorów publikujących swoje prace w serii niewielu legitymuje się wykształceniem przyrodniczym lub technicznym, jednakże ci spośród nich, którzy zdecydowali się przyjąć moje zaproszenie, uprawiają swoją działalność na najwyższym naukowym poziomie. Niniejsza książka może więc być przydatna także dla studentów i wykładowców takich dyscyplin, jak medycyna i inne nauki przyrodnicze, ponieważ dostarczyć im może wielu użytecznych informacji.

Zapraszając Państwa do lektury, pragnę wyrazić nadzieję, że teoretyczne aspekty nauki zostały w tej książce przedstawione w przystępnej formie, co umożliwi wykorzystanie tego tomu (jak i poprzednich) nie tylko w dydaktyce akademickiej, lecz także przez szersze grono publiczności. Pragnę też zapowiedzieć temat kolejnego tomu serii. Będzie on poświęcony problematyce autorytetu w nauce³, który powinien rodzić się w wyniku wolnej i niezaburzonej przez czynniki zewnętrzne opinii naukowego środowiska. Autorytet ten nie powinien przekształcać się w dyktat, ale powinien mieć tyle siły, aby stać na straży takich trwałych wartości nauki, jak intersubiektywność, dyskursywność, falsyfikowalność, logika i racjonalność, jakkolwiek byśmy je już dalej szczegółowo definiowali.

³ *My i wy. Spory o profesjonalny autorytet w nauce*, B. Płonka–Syroka (red.), Seria *Antropologia Wiedzy*, t. 4, Warszawa 2009.

Część pierwsza

Od realizmu do konwencjonalizmu i konstruktywizmu w metodologii nauki. Dekonstrukcja kategorii prawdy naukowej i obiektywnej racjonalności nauki





Waldemar Kwiatkowski

EWIDENCJA A RZECZYWISTOŚĆ. O ŹRÓDŁOWOŚCI LOGOSU NAUKI

Naukowe poznanie wyraża się zwykle w formie twierdzeń, przedkładanych do zastosowania człowiekowi jako pewne uchwytne wyniki. „Nauką” myśliciela jest zaś to, co w jego mowie „niewypowiedziane”, a czemu człowiek zostaje „wydany”, by w imię tego sam siebie roztrwaniał¹.

Punktem wyjścia rozważań zawartych w niniejszym artykule jest próba interpretacji fragmentu słynnego platońskiego dialogu *Πολιτεία* (*Państwo*), w którym filozof wykłada swoją naukę o prawdzie, poznaniu i kondycji człowieka w formie alegorycznej przypowieści o więźniach zamieszkujących jakąś niedostępną, zagubioną w górach jaskinię. Sama przypowieść z kolei może dać asumpt do rozważań na temat okoliczności narodzin nauki jako tej szczególnej potrzeby apodyktycznej wiedzy, która, używając słów Husserla, zrodziła „europejską ludzkość”, a zatem potrzeby wyrwania życia z jakiejś przygodności, przypadkowości upodobniającej je do źdźbła trawy bezwolnie poddającej się kapryśnym podmuchom wiatru.

1. Greckie początki nauki

Potrzebę tę uświadomili sobie i rozgłosili ci spośród Greków, których z racji odmiennej postawy i dążeń, osobliwych z punktu widzenia codziennych nawyków, określano mianem *φιλοσοφός*. Mądrość, którą głosili, nie posiłkowała się już wyłącznie ludowymi aforyzmami, odwołującymi się do rozpowszechnionych mniemań, zabobonną wiarą w jakieś przeznaczenie, które ludzkiemu życiu nadaje tajemniczą i niepodlegającą targowi celowość. Owi mędracy, zwani też *σοφός*, zapragnęli ów ład rządzący ludzkimi poczynania-

¹ M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi, Warszawa 1995, s. 97.

mi odsłonić i uczynić go przedmiotem niepodważalnej egzystencjalnej pewności siebie, a tym samym osadzić człowieka we właściwym mu $\eta\theta\omicron\varsigma$, tj. zakotwiczyć go w taki sposób, aby mógł się z własnym życiem utożsamić, przyjąć je jako dar, miast wdawać się z nim w utarczkę. Podstawą uwiarygodnienia tej nowej wiedzy o rzeczywistości i naturze ludzkiej miało być poczucie oczywistości, jakie to nowe rozprawianie o sprawach dotyczących człowieka powinno wywołać u słuchacza. Wydaje się bowiem, że skłonność do doświadczenia oczywistości wyrasta z naturalnego, pierwotnego przeżywania rzeczywistości jako potrzeby jej udomowienia, bezkonfliktowego włączenia we własne życie. W tym tylko sensie nauka jako nowe zjawisko mogła pokusić się o przewyżczenie potocznego myślenia, proponując wgląd w istotne ludzkie sprawy, nacechowany znacznie bardziej przekonującą oczywistością. Z tego powodu nauka rozpatrywana w jej egzystencjalnym aspekcie (jako egzystencjalny fenomen) musiała wejść w konflikt z przesądową postawą, bowiem odmiennie niż przesądowa świadomość nie poprzestała na pełnym rezygnacji przeboleniu rzeczywistości, zgodnie z powszechnie akceptowaną maksymą, iż wyroków losu się nie kwestionuje. Naukowa refleksja nad światem, zgłębiając rzeczywistość, próbuje to, co w potocznym oglądzie doświadczane jako konieczność, tak obrachować, aby dało się to możliwie najmniej boleśnie wkomponować w życie. Nauka, jakkolwiek pierwotnie kojarzona z kontemplacyjnym oglądem rzeczywistości, od samego początku wielorako wpływała na kształt ludzkiego życia, mając za zadanie uczynić je szczęśliwszym.

Jeśli damy wiarę powyższemu stwierdzeniu, pozostaje zgodzić się z Heideggerem, że sama nauka niejedno ma imię, a zatem i z tą prawdą, że „naukowa nauka” i „nauka myśliciela” różnymi chadzają ścieżkami. Jednocześnie rodzi się przypuszczenie, że jednak coś je łączy: jeśli nie jakieś wewnętrzne pokrewieństwo — na podobieństwo sióstr, być może nawet skłóconych — to przynajmniej wspólne miejsce narodzin bądź nawet niemożliwa do wyrugowania „genetyczna” skaza. Heidegger wskazuje na ślad tego pokrewieństwa wiodący do Parmenidesa i Arystotelesa, postrzegających naukową wiedzę — tu jeszcze rozumianą po prostu jako przewyżczenie potocznej naiwności — jako przeznaczenie i zarazem powinność człowieka. Przekonanie to, autor *Sein und Zeit* wysnuwa mianowicie z dwóch, niejako uzupełniających się sentencji przypisywanych Parmenidesowi: $\chi\rho\eta\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\iota\nu\ \tau\ \acute{\epsilon}\delta\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$: („Trzeba powiadać i myśleć, że byt jest”)² oraz $\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha\rho}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \nu\omicron\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$: („To samo bowiem: myśleć i być”)³.

Co wyrażają te sentencje, zwłaszcza odniesione do kluczowego tu kontekstu: nauki jako zjawiska kształtującego i w pewien sposób determinującego oblicze zachodniej kultury? Rozstrzygające znaczenie może mieć słowo $\chi\rho\eta$. Najprościej rzecz biorąc, wyraża ono powinność bądź potrzebę. Ale potrzeba wywiedziona z kontekstu drugiej sentencji jawi się już nie tyle jako jakiś mniej lub bardziej ważny aspekt ludzkiego życia, lecz jako jego fundament, tj. źródło wydające z siebie owo jestestwo (człowieka), którego racją istnienia jest poznawanie. W gruncie rzeczy Parmenides na swój sposób jedynie wypowiada intuicję, która towarzyszyła myśli greckiej od jej zarania, od czasów Heraklita, któremu

² Idem, *Co zowie się myśleniem*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2000, s. 114.

³ Idem, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 128.

przypisuje się to swoiście ontologiczne przysposobienie myślenia jako podtrzymywanie człowieka w jego byciu, wyniesionym do istnienia przez samo stawanie się bytu. Albowiem o człowieku da się orzec: $\alpha\iota\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma = \zeta\theta\omicron\nu \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ (człowiek to istota wyposażona w $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) tylko wtedy, gdy jego istnienie wpisuje się w $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ rozwijającego się bytu jako stawania się świata. Jest on zatem wyróżnionym elementem owego stawania się, które ze względu na tę szczególność ujawnia się jako: $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma = \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \alpha\iota\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ (bycie jako takie to objawianie się w $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ludzkiego bytu). Człowiek zatem dzięki swemu wyposażeniu w $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ jest miejscem ujawniania się bytu jako całości harmonijnie zestrojonego świata, tj. świata rzeczy obdarzonych właściwą sobie naturą, które absorbując ludzką uwagę swą (naturalną) szczególnością, wskazują jednocześnie poza siebie na ową całość, której stanowią jeden z elementów. Ale takie uobecnianie rzeczy wiąże człowieka z tym światem na wiele sposobów, stosownie do wielorakiej manifestacji bytu. Bowiem, jak powiada Arystoteles, $\tau\acute{o} \acute{o}\nu \acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\tau\alpha\iota \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ („Byt wyklada się różnorako”)⁴.

2. Platońska nauka o prawdzie jako nieskrytości

Prawdę tę wcześniej i w nieco odmiennej intencji wypowiedział Platon w słynnej parabolii jaskini, ujmując poznanie rzeczywistości jako zmienną grę światła i cieni, która obrazuje człowiekowi, czym jest świat, postrzegany stosownie do zajmowanej przez niego pozycji. Ale miejsce to, według filozofa, nie jest tylko zrzędzonym losem, jaki człowiek musi przyjąć z pokorą, ale po części rezultatem determinacji, jaką wykazuje w ryzykownym trudzie pozbywania się więzów związanych z nawykowym trybem życia⁵. Przywołane tu ryzyko polega w istocie na zerwaniu związków z oswojoną codziennością, z owym $\eta\theta\omicron\varsigma$, rozumianym jako zaprzyjaźniona okolica, z którą wiąże człowieka poczucie bezpiecznej zażyłości, gdzie jego udział w bycie wyklada się przed nim jako gra postaci teatru cieni, całkowicie pochłaniające jego uwagę widowisko, rozgrywane się przed jego zmysłami na skalnej ścianie. W tej grze czuje się bezpiecznie, jak widz pogodzony z logiką toczącej się fabuły, na której przebieg i tak nie ma wpływu. Ta bierność jednak jest rezultatem tyleż nieświadomości (kto świadomy swego nędznego losu nie podejmie bodaj jednej próby jego odmiany?), co źródłowego ontologicznego piętna (ucieleśnienia duszy, której przenikliwość mętnieje pod wpływem zmysłów pośredniczących w procesie rozumienia otaczającej rzeczywistości), owej pierwotnej skazy, która roszczeniom ciała przyznaje pierwszeństwo przed duchowymi kompetencjami człowieka. Jest więc ona rezultatem nie tyle gnuśności „leniwego umysłu”, ile pierwotnym doświadczeniem ontologicznego położenia. Dlatego owo wyzwolenie nie zawsze jest czymś, czego oczekuje się z utęsk-

⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, 1028a, 1089a.

⁵ Tezę tę należy jednak traktować z należyłą ostrożnością, mając na względzie Platońską psychologię rozwijającą naukę o wrodzonych uzdolnieniach, które w jakimś stopniu determinują potencje każdego człowieka, a zatem i możliwości wyzwolenia się z więzów przesądowego czy praktyczno-życiowego myślenia.

nieniem. Prawda nie każdego wyzwala. Nawet jeśli Platon mówi o zrzuceniu więzów jak o warunku prawdy, nie jest w stanie zaprzeczyć, że ona uwalnia nas — przynajmniej w pierwszej chwili — od czegoś, z czym jakoś się identyfikujemy na mocy codziennych przyzwyczajeń i nawyków, w nieporównanie zaś mniejszym stopniu — ku czemuś, ofiarowując w zamian za utracony spokój coś, co niekoniecznie daje się wpasować w dotychczasowy projekt życia, bowiem z tym życiem wdaje się w *πόλεμος*, konflikt egzystencjalnych racji (opisywany przez Platona pod koniec przypowieści konflikt wyzwolenca z byłymi towarzyszami niedoli). Prawda, a może tylko żmudny proces jej poszukiwania (bo czymże ona jest?) w najlepszym razie wprowadzają w życie zamęt i dezorientację (oślepienie oczu nienawykłych do patrzenia w ogień rozświetlający wnętrze jaskini), a także wyobcowanie ze wspólnoty ludzkiej. Idzie bowiem nie tylko o zmianę optyki widzenia tych samych, wydawałoby się dobrze poznanych rzeczy i spraw, ile o gruntowną przemianę samego życia, o inne jego ukierunkowanie. Bowiem opisywane przez Platona w paraboli jaskini przeobrażenie pokornego więźnia, pogodzonego ze swym losem czy zgoła nieświadomego swego żalosego położenia — w kogoś, komu nie wystarczają już proste radości i troski codziennego życia i który nie waha się podjąć ryzyka samotnej wędrówki po wąskiej przepaścistej ścieżce ku źródłu wiedzy, nie sprowadza się do „prostego włania poznania w nieprzygotowaną duszę, niczym w jakiś pusty pojemnik”⁶. Ta przemiana jest raczej mozolnie nabywanym przysposobieniem, które przygotowuje do przyjęcia bardziej wzniosłego ethosu⁷, niezbędnego dla rozumienia i przyjęcia wymowy tego niecodziennego doświadczenia. Owa wymowa ma moc uwalniania z mrocznej jaskini codziennych przesądów i przenoszenia na górskie hale, oświecone oślepiającym blaskiem *ἰδέα τοῦ ἀγαθού*. Jest ona zatem nabytą dyspozycją (mozołem ryzykownej wędrówki przepaścistą ścieżką wiodącą ku wyjściu z pieczary), która wyzwala nie tylko z półmroku przesądów, ale również z zaślepienia ową rozjaśniającą wszystko ideą, która może zmienić mowę — kogoś źle przysposobionego do życia w jej blasku — w bełkotliwą agitację na rzecz oderwanej od życia utopii, która zwodzi na manowce nie tylko jego, ale również jego niewtajemniczonych słuchaczy; co więcej, żąda od nich rzeczy niemożliwych: przyjęcia do wiadomości i uznania za nadrzędną rzeczywistość tego, co niewyobrażalne, a tym samym odrzucenia tego wszystkiego, co stanowi dla nich oczywisty i konieczny warunek zachowania własnej egzystencji, tj. domaga się postępowania sprzecznego z instynktem samozachowawczym. Wypada zatem powtórzyć: w tym oporze nie o gnuśność leniwego, letniego umysłu chodzi, ale o przetrwanie⁸. W rzeczy samej, dwuipółtysięczne dzieje za-

⁶ M. Heidegger, *Znaki drogi...*, s. 110.

⁷ Przenośnia uprawniona, zważywszy na Platońską metaforę wydzwigania ludzkiego myślenia na wyżyny oświetlane blaskiem najwyższej idei, która jest jednocześnie najwyższym dobrem (*ἰδέα τοῦ ἀγαθού*), jakiego może w mozolnym trudzie wspinania się ku wyjściu z jaskini doświadczyć człowiek, zarazem wyzwalający się w ten sposób z okowów zniewolenia.

⁸ J. Kopperschmidt, *Was weiß die Rhetorik vom Menschen? Thematisch einleitende Bemerkungen*, [w:] *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, J. Kopperschmidt (red.), Paderborn 2000, s. 11. Por. też. H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main 1989.

chodniego myślenia dowodzą niezbicie, że prawdziwie odpowiedzialne myślenie bierze na siebie nie tylko brzemień wędrówki ku światłu idei, ale także powrotu do mrocznej jaskini. Myślenie jest więc nie tylko samodoskonaleniem. Jest też życiową misją promieniującą na otoczenie. Jest przysposobieniem do stania w zaświatach — w dosłownym tego słowa znaczeniu. Oznacza bowiem zdolność wytrwania w dwóch jakże różnych porządkach: w pierwszym przypadku określonym przez rygor światła, w drugim przez wymagania półmroku. Przynależność do obu z nich w jakimś sensie skazuje na ryzyko banicji, bezdomności, a w konsekwencji egzystencjalnej alienacji.

Z drugiej strony jest jednak jakąś próbą zadomowienia w jednym i drugim na sposób przebywania pomiędzy, a nawet godzenia ich ze sobą, dialogowania, nawet jeśli byłaby to tylko ekwilibrystyczna umiejętność omijania przeszkód w sytuacji, gdy wzrok nie nadąża z akomodacją do zmiennej gry mroku i cienia, która staje się udziałem wędrowca krążącego po jaskini. W takim przypadku istotą tej sztuki jest nabyta zdolność przetrwania. Taki być może jest najważniejszy sens Platońskiej *παιδεία*, tj. wykształcenia przysposabiającego człowieka do wytrwania w perspektywie, jaką otwiera dla jego życia rodząca się nauka.

Jeśli uzna się to za przypuszczenie za choćby częściowo uzasadnione, łatwiej będzie pojąć, o co toczy się gra w tej ryzykownej wędrówce do źródeł wiedzy, o ile jednocześnie w sam zamysł tej wyprawy wpisze się zamiar powrotu do strefy cienia. W takim przypadku nie sposób nie uznać tego, że stawką tej gry jest uzdrowienie samego życia. Bo czy ryzykowny trud poszukiwania prawdziwej wiedzy nie sprowadza się w tej sytuacji do okiełznania przesądu, zbudowanego na bezkrytycznej wierze w prawomocność życiowej rutyny, owego przesądu, który na podobieństwo raka toczącego ludzki organizm spycha życie człowieka w otchłań bylejakości, w pozbawione własnej istotności zmierzanie ku śmierci?

Ale takie rozumienie wiedzy bywa przywilejem nielicznych, owych *φιλοσοφός*, którzy w wiedzy widzą właściwe przeznaczenie człowieka, nie sprowadzając jej zarazem jedynie do przedmiotu pożądania. Odnajdują w niej raczej autentyczną potrzebę miłości. Mędrzec, *σοφός*, to ten, kto miłuje mądrość, wchodzi z nią w stosunek miłosny, zjednuje ją, tak aby udzieliła mu swej mocy płodności i z czasem wydała na świat owoc ich wspólnej miłości. To zapewne najgłębszy sposób wpisania wiedzy w ludzkie życie. Wydaje się, że pierwsi greccy filozofowie, definiując w ten sposób miejsce wiedzy w życiu człowieka, wierzyli, że to wzajemne oddanie się sobie — doprowadzi wiedzę do rozkwitu, a i ludzki byt uszlachetni, pozwoli mu osiągnąć wewnętrzną celowość *εντελέχεια*.

Jaki to jest owoc, w dużej mierze zależy od czystości intencji kochanka, bowiem nie należy zapominać: miłość nie zawsze obroni się przed zdradą. Ale zdradzając wiedzę, traktując ją instrumentalnie, w istocie człowiek zdradza i siebie.

Bywa też tak, że owa zdolność przebywania na granicy światów owocuje czasem jakąś krańcową determinacją, która jednak nie wzniesie rewolty przeciw porządkowi potocznych mniemań (*δόξα*), ale też nie buntuje się przeciw uzurpacjom wiedzy nabytej na niedostępnych wyżynach rozświetlonych blaskiem pochodzącym z samego źródła wszelkiego poznania — *ίδεια του ἀγαθού*. Jest postawą mędrca, który płaci każdą cenę

za godzenie tych dwóch porządków — rozpraszenie mroku panującego w jaskini, nawet jeśli byłby to trwający okamgnienie rozbłysk rozświetlający mroczną jaskinię niewiedzy, tj. wiedzy płytkiej lub pozornej⁹. Jak bowiem określić postawę Sokratesa, który życie poświęcił nauczaniu na ateńskiej agorze, tj. nauce, której obce były wszelkie indoktrynacyjne zapędy, i to tak dalece, że miał ją za sztukę położniczą, a istotę jej kunsztu sprowadzał do wprawnego asystowania przy „narodzinach” prawdy¹⁰. Dlatego nie burzący niczyich wizji, raczej wykorzystywał je dla otwarcia drogi duchowemu światłu prawdy, prześwietlającemu owe mniemania niczym promienie rentgenowskie. Ale na jeszcze inny sens owego godzenia porządków wskazuje sama śmierć Sokratesa. Przyjmując wyrok ateńskiego sądu, poniekąd uznaje on prawne wymagania społecznego i politycznego porządku Aten, z całą ich przygodnością i dezynwolturą wobec roszczeń Prawdy. Jego śmierć niejako pieczętuje to godzenie, lecz nie pogodzenie, bowiem, aby mogło się to ostatecznie ziścić, potrzebna byłaby rewolucja, tj. przynajmniej czasowe i powierzchowne wchłonięcie jednego porządku (porządku *δόξα*) przez porządek oświeconego rozumu. A jednak owa prawda oświeconego rozumu prześwieca dzięki okolicznościom śmierci Sokratesa i wszystkim tym, którzy podzielili jego los (choćby Giordano Bruno), gdyż w ten sposób zostają obnażone wynaturzenia władzy i miałość wartości, które gotowa jest bronić, bez względu na cenę, jaką trzeba za to zapłacić. Paradoksalnie, tyrania czasem ma moc odsłaniania autentycznych prawd i wartości, jakkolwiek byłoby to sprzeczne z logiką sprawowanej przez nią władzy.

W każdym razie każdy, komu dane jest układać swoje życie na stromej wąskiej ścieżce, której krańce wyznaczają *δόξα* i *ἐπιστήμη*, skazany jest na ryzyko dostania się pod niszczące władanie skrajnych tyranii: przesądu bądź rozumu. Każda z nich na swój sposób stanowi śmiertelne zagrożenie. Tyrania przesądu próbę przełamania stereotypu w najlepszym razie usiłuje zniszczyć szyderstwem trackiej służącej z przypowieści o Talesie¹¹, w najgorszym zaś kamienowaniem w imię świętego oburzenia, jakie wywołuje profanacja wiarygodności codziennego obrządku, zmieniającego nasze życie w samopowielający się nawyk — chleb i wino naszej powszedniości. Oczywiście tego rytuału ma w głębokiej pogardzie zuchwałość myśli wyłamującej się z rutyny codzienności, myśli poszukującej w dobrze zaznajomionej okolicy odprysku niezwykłości promieniującej blaskiem odległych gwiazd, niezwykłości, która staje się udziałem wzroku błędzącego po rozgwieżdżonym niebie. Tak zapewne rodziła się grecka nauka — z doświadczenia zdziwienia tym, co dotąd ukrywało się za zasłoną prozaiczności i banalności. *Ἐπιστήμη*

⁹ Wszak do postrzeganego przedmiotu przynależy i rzucający przez niego cień.

¹⁰ Można oczywiście kwestionować ideologiczną neutralność Sokratesa jako „położnika prawdy”, zarzucając mu choćby skłonność nie tylko do prowokowania porodów, ale wręcz ich wymuszania.

¹¹ Diogenes Laertios przedstawia następująco tę, tak chętnie cytowaną przez filozofów, przypowieść: „Opowiadają także, że kiedy prowadzony przez starą służącą wyszedł z domu, aby obserwować gwiazdy, wpadł do dołu i uskarżał się na to, starszuszka odparła: «Ty Talesie, nie mogąc dostrzec tego, co jest pod nogami, chciałyś poznać to, co jest na niebie!»”. Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1982, s. 27.

to żmudny proces stopniowego odkrywania mocy nazywania rzeczy przez *λόγος*, zawłaszczonych dotąd przez *μῦθος* i *ἔπος*. Nie idzie zatem o rzucenie człowieka w inną rzeczywistość, ale o uwolnienie rzeczy od takiego ich rozumienia, które ogranicza ich wolność zjawiania się i wkraczania w tym zjawieniu w ludzkie życie. *Ἐπιστήμη* ma rzeczom dać właściwą przestrzeń, pozwolić pojawić się w sposób zgodny z ich naturą i zgodnie z ich naturą kształtować życie człowieka — w istotny sposób wzbogacać je.

3. Arystotelesowskie odkrywanie egzystencjalnego wymiaru prawdy

W pełni ta świadomość stała się udziałem dopiero Arystotelesa, który filozoficzne ugruntowanie wiedzy sprowadził do jasno określonego celu — pozwolić rzeczom wkroczyć w życie człowieka, tak aby współistnienie człowieka i świata nabrało właściwej harmonii. W kluczowych dla wyjaśnienia tych kwestii traktatach, tj. *Etyce Nikomachejskiej* i *Retoryce* bada kompetencje i uprawnienia ludzkiego myślenia do odkrywania właściwego *λόγος* rzeczy ze względu na możliwy sposób ich wkraczania w życie ludzkie. Wprowadzając subtelne rozróżnienia sposobów poznawania i rozumienia rzeczywistości, zmierza do odsłonięcia owej odpowiedniości *λόγος* ludzkiego myślenia i *λόγος* rzeczywistości stanowiącej egzystencjalne środowisko człowieka.

Ale właściwym celem tego pojednania jest odsłonięcie warunków porozumienia, jakie winne jest myślenie światu i ukonstytuowanie prawdziwego *δια-άλογος*, który umożliwia życiu ludzkiemu harmonijne wpisanie się w jego własne otoczenie. Człowiek, który posiadał umiejętność słusznego posługiwania się rozumem i rozsądkiem, wykorzystuje go we właściwy sposób dla swojego dobra i dobra otoczenia: przekształca swe otoczenie z czegoś budzącego lęk i poczucie zagrożenia — *δεινός* w miejsce zamieszkiwania w sensie zaprzyjaźnionego z tym otoczeniem współbycia, doświadczonego jako wspólnota, tj. *ἦθος*. Kto natomiast używa tej władzy jedynie do rozwiązywania problemów zgodnie z własną korzyścią, a przy tym niezgodnie z etycznym powołaniem człowieka, zamieniając zdolność rozważania spraw — rozumianą w kategoriach praktycznej mądrości (*φρόνησις*) w spryt, *δεινότης*, tj. poddaje go żądzy panowania nad rzeczami i ludźmi, która jako taka jest pozbawiona ukierunkowania na dobro, sam staje się wykonawcą owej przerażającej przemocy naruszającej właściwy ład świata. Albowiem właściwą miarą ludzkiego działania, tj. opartego na *φρόνησις*, jest to, co dobre dla ludzi w ogóle¹². W tym sensie filozofię Arystotelesa daje się również pojąć nie tylko jako swoistą hermeneutykę czy też krytykę rozumu, ale można się w niej także doszukać poniekąd pewnej oryginalnej, stricte etycznej intencji: ograniczenia roszczeń rozumu, które mogą ustanowić jego swoistą tyranie, burzącą właściwe relacje między człowiekiem i światem.

¹² Arystoteles określa *φρόνησις* jako „trwałą dyspozycję do działania, opartą na trafnym rozważaniu tego, co jest dobre dla ludzi”. Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 214 (1140b 20).

Dowodu na słuszność takiej interpretacji mogą dostarczyć jego rozważania na temat sprawiedliwości (*δικαιοσύνη*) i prawości (*ἐπιείκεια*). Arystoteles powiada mianowicie, że istotą prawości jest „korektura prawa, tam gdzie ono niedomaga na skutek ogólnego sformułowania”¹³. Przy czym ma na myśli taką korektę interpretacji rzeczywistości, która wynika z samej natury rzeczy. Często bowiem rzecz wkracza w nasze życie w taki sposób, że ogólny pogląd na to, jak się mają sprawy, przestaje być wystarczający. I w takim właśnie przypadku pojawia się potrzeba trafnego osądu, który jest dopasowaniem się naszego o niej orzekania do właściwej jej natury. Oznacza to rezygnację z trybu ogólnego orzekania wszędzie tam, gdzie sytuacja tego wymaga ze względu na nasze widzimisię, bowiem wygodę sądzenia odwołującego się do poczucia pewności, jakie daje bezkrytyczne stosowanie ogólnego prawa, należy porzucić ze względu na wymagania samej rzeczy¹⁴. Arystoteles, nawołując do tej swoiście rozumianej pokory myślenia, próbuje tym samym uchronić je przed inkwizycyjnymi zapędami — swoistym sądem nad ludźmi i rzeczami, bez próby wglądu w szczególność sytuacji określających sposób ich uobecnienia się. Stagiryta przekonuje, że właściwe rozumienie rzeczywistości jest grą *γνώμη* i *σιγγνώμη*, wglądu, który kieruje się pobłażliwością w sensie uważnego względu na szczególność rzeczy, spraw i okoliczności¹⁵.

Widziane z tej perspektywy wydarzenia, opisane w parabolii Platońskiej jaskini, tracą swoją jednoznaczną wymowę.

Prawda zobowiązująca człowieka do właściwych postaw i zachowań nie konstytuuje się w pełnym blasku słońca, ale w półmroku panującym w jaskini — rzeczy nie zawsze objawiają się w pełnym świetle obiektywnego powszechnego prawa, ale ze względu na położenie tych, których los rzucił w otchłań jaskini i dla których prawdziwość nasycona blaskiem najwyższej idei jest jedynie mglistym przeczuciem jakiegoś ostatecznego ładu, który nie daje się w pełni wpisać w panujące tu warunki. Dlatego i samo wpisywanie owych prawd w codzienne życie jest przedsięwzięciem trudnym i ryzykownym. Nic zatem dziwnego, że pobłażliwość urasta do roli ważnej cnoty, która pozwala człowiekowi zmierzyć się z trudami codziennego życia, czyniąc to życie lepszym. W ten sposób Arystoteles wydaje wojnę prawdzie stanowionej na sposób kuglarski, tj. rozumianej jako panowanie prawdy ostatecznej w świecie, w którym może rozbłysnąć zaledwie jej promyk, bądź przenoszącej widzów w iluzję świata im niedostępnego. Praktyka nieobca i naszej codzienności, nieodłączny i ulubiony element politycznej gry. W tej grze nieświadomych bądź celowo ukrytych intencji nasza codzienność i związane z nią troski i radości zostają sprowadzone do migotliwej gry pozorów na wilgotnej skalnej ścianie, na podobieństwo występu kuglarzy mających nasze zmysły i zatroskane codziennymi sprawami umysły zwodniczymi gestami, zwodniczymi o tyle, że ukrywającymi przed oczami widzów prawdę o naturze tej ściany i tego, co jest na niej przedstawiane. Albo-

¹³ Ibidem, s. 200 (1137b 26).

¹⁴ „(...) wszelkie prawo jest ogólne, o niektórych zaś rzeczach nie można wydać trafnego sądu w sposób ogólny”, ibidem, s. 199 (1137b 14).

¹⁵ Zob. H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 304–305.

wiem w tej grze liczy się tylko widowisko i człowiek jako widz, a więc i przykucie uwagi patrzącego na grę owych cieni i odwrócenie uwagi od tego, co rozgrywa się poza tym spektaklem — za plecami oglądających.

Jakkolwiek Arystotelesowski punkt widzenia na wiedzę w jakimś stopniu wyrasta z Platońskiego doświadczenia prawdy, to jednak jest to kontynuacja na tyle krytyczna, iż zasadnie można mówić o rozejściu się dróg tych dwóch najbardziej wpływowych filozofów starożytności. Nie ulega wątpliwości, że zarysowane wyżej rozbieżności istotnie wpłynęły na rozwój, kształt i zróżnicowanie nowożytnej problematyki teoriopoznawczej i aletheiologicznej. Powyższa uwaga w szczególności odnosi się do sposobu konstytucji idei nauki jako odpowiednika greckiej *ἐπιστήμη* w sensie wiedzy o tym, co konieczne i wieczne i czego można się nauczyć¹⁶, a zatem tego, co ma postać umożliwiającą przekaz. Arystoteles położył podwaliny pod taką wiedzę, wpisując doświadczenie rzeczywistości w strukturę procedur logicznych. To one w decydującej mierze sprawiają, że owo doświadczenie staje się komunikowalne oraz nabiera cech czegoś możliwego do odtworzenia i unaocznienia. Nauka zatem zrywa z prostym opisem jakichś zdarzeń, nie jest nawet porządkowaniem ich wedle jakiegoś klucza, tj. nie da się jej zrozumieć jako swoiście rozumiany *επος*. Raczej staje się ona ich intersubiektywnie ważną interpretacją jako teoria rzeczywistości, która pozwala zamknąć wielość i różnorodność przejawiania się rzeczy w postaci przejrzystej formuły. Taka postać uporządkowania świata okazuje się możliwa dzięki pozbawieniu zaobserwowanego zdarzenia przypadkowości związanej z miejscem i czasem jego zaistnienia oraz tym wszystkim, co wiąże się z jego indywidualną „naturą”. W tym sensie wyłączenie Sokratesa z jakiegokolwiek dolegliwości, jeśli nie ma pozostać faktem istotnym tylko dla jego osobistego życia, ale również ważnym dla medycyny i ludzkości w ogóle, zależy od tego, czy jednocześnie zawrze się w nim i dostrzeże procedurę leczenia jako takiego. Ale tak ukonstytuowana ogólność teoretycznego oglądu, która zastępuje proste widzenie rzeczywistości, wymaga, zdaniem Arystotelesa, powiązania wiedzy naukowej z kontemplacją¹⁷. Tylko dzięki temu można uchwycić i „zachować w widoku”¹⁸ rzecz jako rzecz — bezinteresownie, a nie jedynie ze względu na jakiś jej aspekt, związany z okazjonalnym uwikłaniem w życie człowieka, dla którego jej istotność postrzegana jest przez pryzmat przypadkowego, często emocjonalnego odbioru świata.

Powyższy взгляд sprawia, że od nauki wymaga się kontemplacyjnej postawy, wyrzeczenia się owego egzystencjalnego zaangażowania w rzeczywistość, co w jakimś istotnym aspekcie prowadzi do wydziedziczenia człowieka z jego własnej natury, przynajmniej w tym sensie, w jakim naukowe badanie wymaga swoistej depersonalizacji poznające-

¹⁶ Arystoteles, op. cit., 1139b 22.

¹⁷ Tak więc byłaby mądrość teoretyczna połączeniem myślenia intuicyjnego z wiedzą naukową, Arystoteles, op. cit., 1141a 17. W innym miejscu powiada: „Kontemplacja, zdaje się zarówno wyróżniać powagą swą, jak też nie zmierzać do żadnego celu leżącego poza nią i łączyć się (...) z samowystarczalnością, zażywaniem wczasu i nieprzerwanym trwaniem”, ibidem, 1177b 19–20.

¹⁸ Zob. W. J. Richardson, *Heidegger. Though Phenomenology to Thought*, Hague 1967, s. 23.

go podmiotu. Arystoteles twierdzi wręcz, że teoretyczna kontemplacja jest „czynnością właściwą bogom”, a człowiekowi jest ona dana tylko w pewnym stopniu dzięki pokrewieństwu jego natury z naturą bogów¹⁹ oraz ich życzliwemu wsparciu²⁰. Jednocześnie jest świadom, że zachowanie kontemplacyjnej postawy nawet przy tak łaskawej opiece może być trudne bez zewnętrznej pomocy („zdrowia fizycznego, pożywienia i zaspokojenia innych potrzeb”)²¹. Z tego też względu naukowa kontemplacja jest przywilejem niewielu i wymaga szczególnych dyspozycji i gotowości przemiany własnego życia.

4. Nowożytne doświadczenie prawdy jako oczywistości

Wiele wskazuje na to, że tak zarysowana przez Arystotelesa próba konstytucji nauki, odwołująca się do napięcia między teoretyczno–oglądowym i potocznym postrzeganiem rzeczywistości, na swój sposób została podjęta przez nowożytną filozofię. Uwagę tę w równym stopniu daje się odnieść zarówno do Kartezjusza, jak i Kanta czy Husserla. Co więcej, bez większego ryzyka można pokusić się o stwierdzenie, że teoriopoznawcze problemy poruszone przez Stagirytę — ze względu na sam ich charakter i konfigurację — wytyczyły pole dociekań większości najznamienitszych filozofów nowożytności.

Szczególnym przypadkiem w tym kontekście jest filozofia Kartezjusza, zasłużenie określanego mianem ojca nowożytnego racjonalizmu. Sposób, w jaki autor *Rozprawy o metodzie* buduje swoją wizję nauki jako wiedzy pewnej, nieodparcie kojarzy się z wymienionymi wyżej wątkami Arystotelesowskiej filozofii. Kartezjański punkt wyjścia na drodze ku wiedzy prawdziwej — *dubito*, wątplenie, oznacza konstytucję nauki przez pozbawienie jej przypadkowego, egzystencjalnego charakteru, tj. wypreparowania jej poznać i twierdzeń z uwikłania w jakąś przygodność i przypadkowość, związaną z jakimś miejscem, czasem czy cielesno–psychiczną właściwością poznającego podmiotu. Punkt kulminacyjny owej konstytucji, jakim jest uczynienie źródłem owej wiedzy *ego cogito*, (moje) ja myślące, ściśle rzecz ujmując — hipostazę „myślę”, wskazuje, że jedynie owo ja — pozbawione „zdrowia fizycznego, pożywienia i zaspokajania innych potrzeb”, tj. ów filozoficzny, czy raczej filozofujący i pozbawiony wszelkich rzeczowych własności ludzki podmiot — jest zdolne odsłonić „odrzeczwioną rzecz”, tj. odartą z unikalnego charakteru czegoś zjawiającego się „tu i teraz” — na korzyść jej intersubiektywnie doświadczanej idealnej postaci poza „miejscem i czasem” w matematycznie zdefiniowanej rzeczywistości. Nietrudno dostrzec, że tak skonstruowany przez Descartes’a poznający podmiot, żyjący niejako poza czasem i przestrzenią, zyskuje niemal atrybuty boskie. Nie bez racji powiada się, że Kartezjusz na Platońską modłę na miejsce rzeczywistości wprowadza jej matematycznie skonstruowaną ideę. Ale tym samym potwierdza to tylko zasadność takiej interpretacji Kartezjańskiego

¹⁹ Arystoteles, op. cit., 1178b 20.

²⁰ Ibidem, 1179a 20–30.

²¹ Ibidem, 1178b 25.

podmiotu, który na podobieństwo chrześcijańskiego Boga swą obecność w realnym świecie przygotowuje w świecie idei. Nic dziwnego zatem, że tak zdefiniowanemu poznającemu podmiotowi potrzebna jest Opatrzność boska, do której Kartezjusz skwapliwie się zresztą odwołuje. Motyw nieobcy, jak zostało to powiedziane wyżej, nie tylko Arystotelesowi, ale także i Sokratesowi. Czym bowiem różni się Kartezjusz od przechadzającego się po ateńskiej agorze Sokratesa, wpędzającego zadufanych w siebie młodzieńców swoimi prostymi pytaniami w zwątpienie co do prawdziwości żywnych przez nich mniemań? W ten prosty, chciałoby się powiedzieć wręcz trywialny, sposób Sokrates nakłania ich zarazem do przyjęcia trudnej do przełknięcia prawdy, że źródłem autentycznej wiedzy nie jest „się wie”, ale „ja wiem” — wiedzy, wydobytej nie z zasłyszanych plotek na zgiełkliwej agorze, owej potocznej sfery „nie ja wiem” (ukonstytuowanej przez zwyczaj bezrefleksyjnego powtarzania tego, co powszechnie wiadome), lecz z wyciszonego wnętrza duszy obcującej kiedyś z bogami i przechowującej pamięć tego obcowania, zatem tego miejsca, które udziela gościny „wiem” napełnionemu echem głosu bogów. Sokrates, Kartezjusz w jednym są zgodni: takiej wiedzy nie można nauczyć, choć można wskazać drogę do jej osiągnięcia. Jest ona bowiem wiedzą wrodzoną²², a nie nabytą, możliwą do uświadomienia, choć nieuświadomianą w spontanicznym życiu.

Z drugiej strony Kartezjańska próba wpisania możliwości wiedzy prawdziwej w przeżywający pojedynczy podmiot jest swoistą próbą „uczłowieczenia” poznającego podmiotu i poniekąd swoistej „antropologizacji” poznawanej rzeczywistości. W końcu bowiem podstawą uznania prawdziwości tego, co przedstawia się poznającemu, jest zniewalające przeżycie oczywistości owego przedstawienia. Dotyczy to również wszelkich przedstawień, których oczywistość ma charakter ewidencji matematyczno–logicznej. W ten sposób roszczenia logiki i matematyki do wyrokowania o prawdziwości wiedzy są weryfikowane czy kontrasygnowane przez konkretne przeżycie realnego człowieka. To nieco metaforyczne sformułowanie jest w tym przypadku o tyle zasadne, że kwestia prawdziwości łączy porządek logiczny z porządkiem przeżyciowym. Natura tego związku nie jest oczywista i była przedmiotem wielu interpretacyjnych sporów. W jakimś sensie można ją nawet uznać za próbę „pogodzenia ognia i wody”, próbę, która notabene nie do końca powiodła się. Matematycznej oczywistości nie sposób przypisać tak zniewalającej siły, jak doświadczeniu realności *cogito i sum*, sprzęgniętych ze sobą w formule *cogito, ergo sum*. Może ją jednak ona zyskać, zdaniem Descartes’a, dzięki psychologicznie — jak się wydaje — uzasadnionemu aktowi wiary w istnienie doskonałej istoty, tj. życzliwego ludziom Boga jako źródła wszelkiej prawdy i dobra. Ale w ten sposób nauka i poznanie naukowe okazują się darem okazjonalnie podtrzymywanym przez dobrą wolę Boga i jego miłość do człowieka. Tym samym ich fundament, tj. ich wewnętrzna logika, również stają się poniekąd okazjonalne, tracą swą nienaruszalność w takim stopniu, w jakim można mówić o nieprzewidywalności wyroków boskich. Konsekwentnie to samo daje się orzec o logicznych i matematycznych prawdach.

²² Ibidem, 1143b 5.

To egzystencjalne, w istocie, uzasadnienie możliwości ścisłej, matematycznie ufundowanej nauki, łączące słabość ludzkiego intelektu z wymaganiami apodyktycznie rozumianej naukowej prawdy, uwiarygodnione przez Kartezjusza za pomocą perswazyjnego założenia boskiej prawdomówności, która miałaby życzliwie patronować ludzkim poznawczym wysiłkom, nie mogło się utrzymać w oświeceniowej filozofii głoszącej emancypację człowieka w oparciu o jego suwerenną rozumność. Tendencję tę może najwyraźniej pokazuje filozofia Kanta, który obecność Boga sprowadził do transcendentalnej idei regulatywnej, nadającej poznaniu rzeczywistości i moralnej wiedzy charakter domkniętej całości. Zgodnie z tą koncepcją Bóg ze źródła ludzkiej rozumności zostaje zredukowany do roli jedynie rozumowego postulatu. Jego faktyczne istnienie przestaje być przedmiotem jakiegokolwiek obiektywnie ważnej nauki. On sam staje się ważnym elementem systemu transcendentalnie konstytuowanej wiedzy jedynie jako transcendentalna idea. To odwrócenie ról — przypisywanych dotąd Bogu i rozumowi w procesie ujawniania rzeczywistości — sprawia, że miejsce Boskiej istoty zajmuje transcendentalnie zdefiniowana anonimowa rozumność, rozumność pozbawiona osobowości i „twarzy”, tj. przynależna wszelkim możliwym inteligentnym bytom zdolnym do poznawania. Właściwości owego poznawania, wynikające z jego transcendentalnie określonej struktury, Kant wywodzi z cech nowożytnego przyrodoznawstwa, zwanego też matematycznym. Królewiecki filozof, traktując je jako niekwestionowany oczywisty fakt, tym samym nadaje mu boskie kompetencje: prawda staje się własnością matematycznie zorganizowanego myślenia, de facto matematycznie obmyślanej nauki, która ma urządzić ludzkie życie na sposób tak zaprojektowanej apodyktycznej racjonalności. Innymi słowy prawdą, którą należy wprowadzać w życie, staje się tylko to, co może być przez tak zorganizowaną naukę objawione. W ten sposób Kant ostatecznie zrywa z wczesnogreckim rozumieniem prawdy jako *ἀλήθεια*, nieskrytość. Prawdy nie wiąże z różnorodnością objawiania się rzeczywistości, ale z jedynym w swoim rodzaju jej ujawnieniem — wywiedzionym z jej matematyczno-logicznego oglądu. Jednocześnie nie jest ona wyłączną właściwością ludzkiego myślenia, lecz myślenia poznawczego w ogóle. To zaś oznacza, że poznającym podmiotem nie jest już człowiek czy jakakolwiek inna istota „z krwi i kości”, ale anonimowa inteligencja, która może objawić się w rozmaitych empirycznych wcieleniach. Człowiek jest zatem jej tylko przypadkową egzemplifikacją. Tym samym Kant „odantropologizowuje” wiedzę, dalece wykraczając poza intencję Kartezjusza, który powierza kwestie prawdziwości ludzkiego poznania życzliwości Boga zaszczipiającego w indywidualnych duszach ludzkich idee przedmiotowe wraz z ich logicznym powiązaniem. Kartezjusz w przeciwieństwie do Kanta pozostawia jednak jakiś ludzki rys prawdy: owo ekstatyczne przeżycie oczywistości jako zniewalającą pewność bycia w prawdzie. W istocie jednak francuski filozof swoim następcom nie pozostawia wyjścia. Jego próba zaszczipienia prawdy rozumianej w duchu matematycznych aksjomatów czy logicznych tautologii jako oczywistości, doświadczanej przez egzystencjalnie traktowany podmiot (zatem ludzki podmiot) i nadto spotęgowanej do wymiaru przeżycia absurdu, towarzyszącego próbie metodycznego wątpienia w prawdziwość sądu *cogito, ergo sum*, kończy się ostatecznie klęską wraz z pojawieniem

się nieuniknionej konstatacji, że nie da się tego przeżycia powtórzyć w przypadku innych sądów, zwłaszcza tych odnoszących nas do zewnętrznej, fizycznej rzeczywistości. Jeśli nie ma nic bardziej oczywistego niż sąd „myślę, więc jestem”, to można domniemywać, iż wszelkie inne, jako mniej oczywiste, są tym samym niekoniecznie prawdziwe. Kant wyprowadza z tej pułapki racjonalizm Kartezjańskiej proveniencji w stosunkowo prosty sposób: depersonalizuje poznanie i roszczenie prawdziwości. Uwalnia prawdę od konieczności jej subiektywnego poświadczania przez przeżycie oczywistości. Za jednym zamachem unika też kłopotliwego zadania wskazania podstawy, na jakiej jednostkowo przeżywana oczywistość uzyskuje walor przeżycia intersubiektywnie ważnego, tj. że to, co jest przedmiotem mojego ewidencjonalnego przeżycia, automatycznie staje się potencjalnym źródłem analogicznego przeżycia innych podmiotów. Kant w gruncie rzeczy odwraca Kartezjański sposób myślenia, sugerując, że naukowej wiedzy o świecie nie buduje się w oparciu o przeżycie oczywistości tego, co staje się przedmiotem intelektualnej kontemplacji, lecz dowodzi, że to matematycznie skonstruowana wiedza powinna nas wyzwolić od niepewnego poruszania się w otaczającym nas świecie oraz zaszczerpić w nas oczywistość owego świata, pozwolić nam wkroczyć weń jako przedkładającą się nam oczywistość. Innymi słowy: to nie przeżycie oczywistości udostępnia nam świat jako świat prawdy, ale matematycznie zewidencjonowana rzeczywistość, rozparcelowana stosownie do kategorialnych apriorycznych form jej przechwytywania. W istocie jednak źródłem owej różnicy jest przeciwstawny punkt wyjścia Descartes'a i Kanta. Pierwszy zaczyna od wątpienia jako podstawy budowania wiedzy prawdziwej, drugi zaś od aprobaty rezultatów matematycznego przyrodoznawstwa jako sposobu interpretacji rzeczywistości. W następstwie tej różnicy Kartezjańska droga do wiedzy prawdziwej prowadzi do subiektywizacji podmiotu poznawczego, natomiast Kantowska — do jego obiektywizacji. O ile jednak Kartezjańska subiektywizacja wiedzy poprzez jej utwierdzenie w boskiej — ukierunkowanej na dobro intencji wciąż odnosi prawdę do etycznego dobra, a nawet w nim ją (na Platońską modłę) zakotwicza, o tyle u Kanta dokonuje się istotna zmiana jej postrzegania. Kontemplacja teoretyczna, zawieszona niejako w podmiotowej pustce, jako czysta racjonalność niezaangażowana w budowanie wzniosłej formy podmiotowości, jak niedwuznacznie sugerował to Arystoteles²³, przygotowuje grunt pod technologizację naukowej wiedzy, która poznawaną rzeczywistość i poznającego człowieka wpuszcza w tryb rozporządzalności.

Wydziedziczenie człowieka z prawdy jako egzystencjalnego przeżycia, uczynienie rozumu wyłącznym miejscem jej przejawiania się i poniekąd ustanowienie swoistej tyranii tegoż rozumu (imperatyw kategoryczny) uczyniły prawdę, pomyślaną na sposób Kanta, wartością w jakimś sensie wyalienowaną. Nic zatem dziwnego, że stosunkowo szybko pojawiły się próby jej ściślejszego wplecenia w sferę realnego życia człowieka. W ten sposób postępuje Hegel w *Fenomenologii ducha* czy przedstawiciele filozofii neokantowskiej, tacy jak P. Natop, który w *Allgemeine Psychologie* powiada: „Nauka nie zmierza

²³ Stagiryta kontemplację teoretyczną uważał za doskonałe szczęście, godne bogów. Arystoteles, op. cit., 117a 15.

po prostu do abstrakcji. Raczej ona używa abstrakcji tylko dlatego, aby doprowadzić do poznania „tego, co konkretne stanu rzeczy”. Ona rozwija się od logiki i matematyki i czystego przyrodoznawstwa ku empirycznej fizyce, chemii, biologii itd. w coś bardziej konkretnego; psychologia czyni tylko ostateczny krok konkretyzacji”²⁴.

Taka psychologizacja sądów naukowej wiedzy spotkała się z krytyką jednego z najznamienitszych interpretatorów Kartezjańskiej i Kantowskiej filozofii, twórcy fenomenologii — Edmunda Husserla, który definiuje oczywistość jako uświadomienie sobie słuszności swego sądu²⁵ i jednocześnie jako przeżycie prawdy, w którym dochodzi do samoprezentacji rzeczy w sensie jej samoobecności²⁶. I jakkolwiek w pierwszym sformułowaniu można dopatrywać się odniesienia do psychologicznie rozumianego przeżywania prawdy jako oczywistości, to w drugim widać próbę zerwania z rozumieniem logiki jako psychologii oczywistości²⁷. Husserl tę intencję wyraża wprost w stwierdzeniu, że „oczywistość nie jest akcesoryjnym poczuciem, przypadkowo czy też zgodnie z prawami przyrody dołączającym się do pewnych sądów”²⁸. Znaczy to, że nie należy jej w tym przypadku łączyć ze stanem psychicznej dyspozycji sądującego. Albowiem oczywistości sądu $a+b=b+a$ nie da się obalić stwierdzeniem, że w pewnych patologicznych stanach psychicznych może ona zostać zachwiana. Husserl idzie tu tropem Kartezjusza, sytuując przeżycie oczywistości prawdy w transcendentnym ego, oczyszczonym z wszelkiego empirycznego zaangażowania w świat. W tym celu w miejsce nie dość radykalnie pomyślanego, jak sądził, Kartezjańskiego wątpienia wprowadza „fenomenologiczną epokę”, zawieszając obowiązywanie wszelkich egzystencjalnych sądów, które dotyczą przekonania o istnieniu lub nieistnieniu czegokolwiek, co pojawia się w polu naszej świadomości. W ten sposób ma nadzieję otworzyć nas na oczywistość nie tyle świata, co jego sensu. Jednak w toku swojej wieloletniej pracy przekonał się, jak trudno jest w realnym procesie kształtowania własnego świadomego życia wyabstrahować transcendentny podmiot poznawczy z podmiotu empirycznego. Łatwo to pojąć, gdy uświadomimy sobie wszelkie psychologiczne mechanizmy wyparcia i przeniesienia, których znajomość zawdzięczamy Freudowskiej psychoanalizie, niedwuznacznie pokazującej, jak trudno jest człowiekowi sterować własną świadomością. Ale nawet jeśli uda się dotarcie do takiego transcendentnego, przeżyciowego podmiotu, pojawiają się kolejne trudności, których doświadczył już Kartezjusz, mianowicie: w jaki sposób jednostkowy podmiot, doświadczający prawdy w postaci oczywistości, na tyle wyzwolić z solipsystycznej samotności, aby to doświadczenie stało się faktem w pełni komunikowalnym, tj. możliwym do przeżycia jako bezpośrednio przeżycie prawdy przez inne podmioty — bez bezwiednego popadnięcia w Kantowską przypadłość, polegającą na zastąpieniu jednostkowej świadomości jakąś

²⁴ P. Natop, *Allgemeine Psychologie*, tłum. własne, Tübingen 1912, s.215.

²⁵ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, przeł. J. Sidorek, Toruń 1996, s. 186.

²⁶ *Ibidem*, s. 192.

²⁷ *Ibidem*, s. 186.

²⁸ *Ibidem*, s. 191. Kwestie te zostały szerzej omówione [w:] E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, s. 102.

formą kolektywnej, anonimowej podmiotowości, zdefiniowanej wedle reguły naukowej racjonalności, tj. na bezkrytycznym przyjęciu za prawdę tego wszystkiego, co daje się jakoś wpasować w model matematycznego przyrodoznawstwa? Zadowalające rozwikłanie tego problemu nie może się jednak powieść bez jednoczesnego rozwiązania zagadnienia odrębności innych podmiotów, ukonstytuowanej przez ich nieredukowalną inność. Innymi słowy, sens Husserlowskiej idei pogłębienia nowożytnego racjonalizmu zawisł od rozwikłania kwestii intersubiektywności.

5. Prawda i świat codziennego życia

„Późny” Husserl próbę rozwiązania tego dylematu powiązał z rozszerzeniem sfery, w której konstytuuje się doświadczenie prawdy o obszar potocznego życia (*Lebenswelt*), toczącego się w świecie powszechnie dostępnym i jakoś przez tę dostępność zasadniczo zrelatywizowanym (*Welt der All-Zugänglichkeit*), świecie oswojonym i udomowionym (*Heimwelt*), świecie codziennego człowieczeństwa (*alltägliches Menschentums*), w którym króluje powszechna zrozumiałość (*das Allverständlichen*) oraz ludzka przeciętność (*Durschnittsmenschlichkeit*)²⁹. To włączenie sfery potocznego doświadczenia do doświadczenia prawdy nie tylko nie jest, jak mogłoby się wydawać, odejściem od tradycji racjonalistycznej. Przeciwnie, Husserl widzi w nim jej pogłębienie, albowiem odsłonięciu a priori *Lebenswelt* przypisuje zdolność wniknięcia w pierwotną warstwę sensu, na której konstytuuje się autentyczny sens naukowej racjonalności. Dzięki temu ma nadzieję, że świat nauki i świat codziennego życia nie pozostaną sobie obce i wrogie, lecz spójnie wpiszą się we wspólne doświadczenie świata, postrzeganego ze względu na wszechobejmującą prawdę. Można by rzec, że do Platońskiej jaskini zawitała zgoda: oświeceni i intelektualni minimaliści odnajdują wspólny język i wspólny świat.

Tym samym niemiecki filozof nieoczekiwanie wkracza w świat Sokratejskiej nauki o prawdzie. Można powiedzieć, że „późny” Husserl, być może pod wpływem Heideggerowskiego *Sein und Zeit*, znajduje miejsce dla prawdy w rzeczywistości „agoralnej”; zaś naukę o prawdzie próbuje, na Sokratejski sposób, traktować jako „sztukę położniczą” — przynajmniej w tym sensie, że potrzebę prawdziwości usiłuje wyzwolić nie w murach jakiejś filozoficznej szkoły, ale właśnie na agorze z panującym tam zgiełkiem, rozbrzmiewającymi głosami namiętności i sporów. Nie ma ambicji przekształcania targujących się ludzi w filozofów czy naukowców. Chce jedynie odsłonić prawdę ich własnego życia, wpisaną w solidarną ludzką wspólnotę, którą sami bezwiednie tworzą.

Husserlowskie badania nad zagadnieniem intersubiektywności mają też inny, węższy sens, związany z interpretacją tego, co można by nazwać życiem naukowej prawdy jako prawdy komunikowalnej i przechowywanej przez naukową społeczność. Jeśli założy się konstytutywną odmienność jednostkowych podmiotów, to nie sposób nie uznać, że to,

²⁹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Haag 1973, s. 629.

co uchodzi za prawdę naukową, jest również w swoisty sposób przyswajane i konstytuowane przez jednostkowe podmioty i wspólnoty uczonych: czy to w ramach tego samego powszechnie uznanego paradygmatu naukowości, czy też odmiennego. Innymi słowy jej apriorycznie wywiedziona, niejako „logiczna” oczywistość daje możliwość różnicowania się jej sensu ze względu na osobliwość przyswajających ją podmiotów. Prawda nabiera tym samym hermeneutycznego znaczenia. Jest nie tylko tym, co dane samo przez się w oczywistości, ale także tym, co ponadto wymaga jeszcze interpretacji, aby zostać włączone w życie społeczności naukowej i wszelkiej innej³⁰.

Z powyższej konstatacji daje się — przynajmniej pośrednio — wysnuć niezwykle brzemienny w skutki wniosek: jeśli Kantowi można przypisać uczynienie pierwszego kroku ku technologizacji życia — dzięki postulatowi podporządkowania życia nakazom i wyrokom naukowej rozumności, to Husserlowi wypada przypisać wykonanie kroku decydującego: przez sprowadzenie owej racjonalności do jednej ze sfer konstytucji sensu ludzkiej obecności w świecie, dla której podstawowym odniesieniem jest świat życia potocznego. W ten sposób obaj filozofowie przygotowują grunt pod panowanie technologii, która jest takim sposobem regulowania i wspomaganiem naukowego życia, który pozwoli nauce wszechstronnie i głęboko wkroczyć w obszar życia codziennego i całkowicie go sobie podporządkować.

W dzisiejszych czasach teza ta jest dość powszechnie akceptowana. Dla większości filozofów nauki nie ulega wątpliwości, że stosunek nauki do rzeczywistości jest i był złożony oraz podlegał wielu przemianom. Jeśli pojmiemy naukę jako interpretację rzeczywistości, to zapewne największym problemem, jaki pozostaje jej do rozwiązania, jest określenie właściwego stosunku do sfery życia codziennego uchwyconego w całym bogactwie jego relatywności i subiektywności. Albowiem wiedza pozbawiona wrażliwości na tego rodzaju odbiór rzeczywistości staje się faktem egzystencjalnie pustym lub co gorsza szkodliwym³¹.

³⁰ Na ten temat zob. P. A. Heelan, *After Post-Modernism: The Scope of Hermeneutics In Natura Science*, http://www.focusing.org/amp_papers/heelan.html.

³¹ Praca napisana w ramach prac własnych nr 502–165–15, finansowana przez Uniwersytet Medyczny w Łodzi.

Wiktor Werner

DAVID HUME I PROBLEM RZECZYWISTOŚCI HISTORYCZNEJ

David Hume (1711–1776) jest dziś doskonale znany jako wybitny brytyjski filozof epoki Oświecenia. Doceniamy jego wkład w rozwój filozoficznej antropologii. Jego głos w sprawie krytyki wiedzy spekulatywnej i pochodzącej z doświadczenia uznajemy za klasyczny. Konceptualnie współczesna nam jego krytyka postrzegania temporalnej koincydencji zjawisk jako związku przyczynowo–skutkowego¹. Ciągłe aktualna jest również dokonana przez niego krytyka świadectw religijnych².

Pewnym paradoksem jest jednak fakt, że doceniamy te aspekty twórczości Hume'a, które jego współcześni zignorowali, i mamy skłonność do marginalizowania tych, które przyniosły mu sławę i poważanie.

Hume opublikował bowiem swoje podstawowe dzieło filozoficzne *Treatise of Human Nature* mając 30 lat i zniechęcony brakiem uznania czy wręcz jakiegokolwiek odzewu porzucił refleksję filozoficzną na rzecz historiografii i eseistyki społeczno–polityczno–ekonomicznej, którymi zajmował się do końca życia. Jego sześciotomowa *Historia Anglii...*³, napisana w latach 1754–1762, stała się dziełem klasycznym jeszcze za jego życia autora, przynosząc mu sławę i niemałe dochody, oraz utrzymywała pozycję podstawowej monografii dziejów Anglii do czasów Thomasa Babingtona Macaulaya.

Od XVIII w. do dzisiaj jego regularnie wznawiana, czytana i komentowana. Do grona amatorów historycznej twórczości Hume'a należeli tak wybitni ludzie jak Thomas Jefferson i Winston Churchill⁴.

Jednak w teorii historiografii obecność autora tak ważnego dzieła historycznego i jednocześnie myśliciela zajmującego się pojęciami fundamentalnymi dla świadomości

¹ R. J. Gogelin, *Hume's Scepticism*, [w:] *Cambridge Companion to Hume*, D. F. Norton (red.), Cambridge, New York 2005, s. 90–116.

² J. C. A. Baskin, *Hume on Religion*, [w:] *ibidem*, s. 315–344.

³ D. Hume, *The History of England from the Invasion of Julius Cesar to the Revelation In 1688*, Liberty Fund Indianapolis, 1983.

⁴ Od 1776 do 1956 r. 167 wydań angielskich: por. D. W. Livingston, *Preface*, [w:] L. L. Bongie, *David Hume: prophet of the counter-revolution*, Oxford 1965, s. 8.

historycznej jest niewystarczająca, choć współczesna antropologia filozoficzna i psychologia czerpią nadal z twórczości szkockiego filozofa pełnymi garściami.

Dla metodologii historii piśmiennictwo Hume'a może być cenne z przyczyny analizowanych problemów, które wchodzi w interakcje z węzłowymi zagadnieniami współczesnej metodologii historii, a w szczególności z zagadnieniem poznawczej specyfiki rzeczywistości historycznej. A zatem:

1. Z powodu jego podejścia do problemu „rzeczywistości”, który Hume zinternalizował, to znaczy uczynił problemem bardziej psychologicznym niż ontologicznym. Jedyną rzeczywistość, z którą człowiek ma kontakt, to rzeczywistość psychicznego „doznawania rzeczywistości”.
2. Z powodu jego badań nad naturą ludzkiego umysłu, a w szczególności świadomości. Hume czyni wiedzę o tym, jak funkcjonuje umysł, kamieniem węgielnym wszelkiej wiedzy, gdyż każda ludzka wiedza o rzeczywistości pochodzi właśnie z umysłu, a nie od rzeczywistości, w kierunku której umysł się kieruje. Takie podejście możemy nazwać psychologizmem epistemologicznym.
3. Pisma Hume'a są wspaniałą lekcją jego sceptycyzmu, który przez wielu historyków filozofii i nauk społecznych jest uznawany do tej pory za najbardziej wnikliwą metodę weryfikowania i falsyfikowania wszelkich opisów świata⁵.
4. Hume, zajmując się krytyką wnioskowania indukcyjnego, analizował jednocześnie zagadnienie wartości ludzkiego świadectwa dla celów poznawczych⁶, który to problem jest zasadniczy dla nauk historycznych zajmujących się w znacznym stopniu weryfikowaniem wiarygodności świadków opisywanej rzeczywistości.
5. Z powodu jego bezkompromisowej demitologizacji związku przyczynowo–skutkowego jako pożytecznego nawyku ludzkiego umysłu, a nie obiektywnego elementu rzeczywistości.

Kwestią fundamentalną dla powyższych problemów jest zatem koncepcja ludzkiej psychiki. David Hume przedstawia ją w fundamentalnym dziele *Treatise of Human Nature, being an Attempt to introduce the Experimental method of Reasoning into Moral Subjects*⁷.

Rozważania rozpoczyna od kwestii nieprzypadkowego podobieństwa między impresjami (czyli percepcjami⁸, które powstają pod wpływem zmysłów) oraz ideami⁹ (czyli percepcjami powstającymi w umyśle człowieka pod wpływem wyobraźni)¹⁰. Dla Hume'a

⁵ J. Agassi, *The Unity of Hume's Thought*, „Hume Studies” 1984, nr 10, s. 87–109.

⁶ M. Welbourn, *Is Hume really a reductivist?*, „Studies in History and Philosophy of Science” 2002, r. 33, s. 407–423.

⁷ D. Hume, *Treatise of Human Nature, being an Attempt to introduce the Experimental method of Reasoning into Moral Subjects*, Oxford 1896. Polskie wydanie: D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, t. 1–2, Warszawa 1963.

⁸ Percepcje należy rozumieć jako wszelkie „obrazy” obecne w świadomości: wszystkie informacje, którymi dysponuje nasza świadomość.

⁹ D. Hume, *Treatise of Human Nature...*, s. 9.

¹⁰ R. McCrae, *Perceptions. Objects and the Nature of the Mind*, „Hume Studies” 1984, nr 10, s. 150–167.

podstawową różnicą między nimi jest jedynie różnica w sile (*force*) i w żywotności (*liveliness*), przy czym idee są słabsze i bardziej mgliste niż impresje.

Hume nie rozgraniczył intuicyjnie pamięci¹¹ od wyobraźni¹². Intuicja Hume'a, potwierdzona eksperymentalnie przez współczesną psychologię poznawczą¹³, nie rozdziela informacji wyobrażonych od zapamiętanych, gdyż sam podział na „pamięć” i „wyobraźnię” ma raczej charakter dydaktyczny niż realny. Ten podział wywodzi się z metafizycznej koncepcji umysłu, traktującej go jako określoną „przestrzeń”, w której można wytyczać granice.

Hume proponuje natomiast pewnego rodzaju „redukcjonizm metodologiczny”, czyli świadome ograniczenie się do opisywania aktywności umysłu, a nie umysłu jako takiego — jedynie aktywność bowiem można badać. Hume bada zatem pojawiające się w świadomości „obrazy” pochodzące z pamięci i wyobraźni i dostrzega fakt, że nie różnią się one w zasadniczy sposób od siebie oraz że są one od siebie zależne. Zależność ta polegać ma na tym, że całościowy obraz świata powstający w świadomości zawdzięcza swoje istnienie tak funkcji wyobraźni, jak i pamięci¹⁴.

Pamięć jest podstawą wyobraźni, gdyż dostarcza jej informacyjnego budulca dla działania, wyobraźnia z kolei uzupełnia wszelkie luki w pamięci i gwarantuje spójność opisu świata pojawiającym się w świadomości. Pamięć i wyobraźnia uzupełniają się wzajemnie i tworzą jeden (świadomy) obraz świata, w obrębie którego nie można jednoznacznie rozgraniczyć części „wyobrażonej” i „zapamiętanej”. Pamięć bez wyobraźni nie mogłaby funkcjonować, gdyż nie dysponowałaby kategoriami ogólnymi i wiążącymi (relacje pomiędzy obserwowanymi zjawiskami, takie jak relacja przyczynowo-skutkowa, są dla Hume'a efektem wyobraźni, a nie pamięci). Wyobraźnia bez pamięci byłaby jałowa, gdyż kategorie ogólne są wyidealizowanymi obrazami zapamiętanych wrażeń zmysłowych: nie wiedzielibyśmy, co to jest „ciepło”, bez znajomości ciepłych przedmiotów, ani „słodczy” — bez wrażeń pochodzących ze smakowania słodkich potraw¹⁵.

Taka zależność wyobraźni od pamięci jest dla historyka istotna, gdyż uzasadnia tezę, że każdy opis rzeczywistości zawarty w narracyjnych źródłach historycznych jest w pewnym sensie „obiektywny”: nawet fantastyczne opisy świata zbudowane są z doświadczalnych zmysłowo obrazów cząstkowych. Autor źródła w myśl tej koncepcji, choćby nawet bardzo chciał, nie jest w stanie uciec od przedstawiania w nim tych realiów, których doświadczą zmysłowo. Może co najwyżej przy pomocy swojej wyobraźni przestawić je i zmienić proporcje, co jednak zazwyczaj skutkuje rozbiciem logicznej spójności opisu.

¹¹ J. L. McIntyre, *Further Remarks on the Consistency of Hume's Account of the Self*, „Hume Studies” 1979, t. 5, nr 1, s. 55–61.

¹² J. K. McDonough, *Hume's Account Of Memory*, „British Journal for the History of Philosophy” 2002, t. 10, nr 1, s. 83.

¹³ K. G. Wilson, W. T. O'Donohue, S. C. Hayes, *Hume's psychology, contemporary learning theory and the problem of knowledge amplification*, „New Ideas in Psychology” 2001, nr 19, s. 1–25.

¹⁴ D. Hume, *Treatise of Human Nature...*, s. 13–14.

¹⁵ Ibidem, s. 11.

Wyobraźnia bowiem nie tworzy obrazów, lecz jedynie nimi manipuluje: „(...) umysłowi nie jest nigdy realnie dana żadna rzecz inna poza jego percepcjami, czyli impresjami i ideami, i że rzeczy zewnętrzne stają się nam znane tylko poprzez te percepcje, jakie one wywołują. Nienawidzić, kochać, myśleć, czuć, widzieć — wszystko to, to nic innego niż postrzegać. Otóż teraz, skoro nic nie jest nigdy dane umysłowi prócz percepcji i skoro wszystkie idee pochodzą z czegoś, co poprzednio było dane bezpośrednio umysłowi, to stąd wynika, że nie jest dla nas możliwe to, iżbyśmy przedstawiali sobie lub tworzyli ideę jakiejś rzeczy, swoiście różnej od idei i impresji. Zatrzymajmy naszą uwagę na czymś poza nami samymi, o ile tylko to jest możliwe. Wnieśmy naszą wyobraźnię ku niebiosom albo ku ostatecznym granicom wszechświata: nigdy naprawdę nie wyjdziemy ani na krok poza nas samych, ani też nie możemy sobie przedstawić jakiegoś rodzaju istnienia poza tymi percepcjami, które zjawily się w tym wąskim kręgu. To jest świat wyobraźni i nie mamy żadnej idei poza tym, co w tym kręgu powstaje”¹⁶.

Hume dyskutuje tutaj z koncepcjami Kartezjusza, twierdzącego, że ludzka świadomość jest odbiciem Absolutu i jako taka nie ma ograniczeń w tworzeniu dowolnych światów. Dla szkockiego myśliciela nawet najbardziej wysublimowane opisy świata są związane z doświadczeniami zmysłowymi, tak np. fundamentem matematyki są liczby naturalne. Hume nie neguje oczywiście ludzkiej zdolności do przekształcania obecnych w świadomości idei, podkreśla tylko fakt, że na dnie nawet najbardziej złożonej konstrukcji myślowej kryje się akt zmysłowego doświadczenia.

To, że ludzka wiedza opiera się w dużym stopniu na doświadczeniu, nie oznacza, że opiera się na „doświadczanej rzeczywistości”. Percepcje ludzkiego umysłu i rzeczywistość percypowana to dwa różne światy. To, czy i w jaki sposób te dwa światy się łączą, jest wg Hume’a zagadnieniem wykraczającym poza granice ludzkiego poznania: „Co się tyczy impresji, które powstają ze zmysłów, to ich ostatecznej przyczyny w moim przekonaniu zupełnie nie może wyjaśnić rozum ludzki; i zawsze będzie rzeczą niemożliwą zdecydować pewnie, czy powstają one bezpośrednio pod wpływem tego, co jest ich przedmiotem, czy wytwarza je moc twórcza umysłu, czy też wreszcie pochodzą one od twórcy naszego istnienia. I takie pytanie nie jest istotne dla naszego obecnego celu. Możemy wyprowadzać wnioski z powiązania naszych percepcji niezależnie od tego, czy są one prawdziwe, czy fałszywe, i niezależnie od tego, czy przedstawiają naturę wiernie, czy też są po prostu złudzeniami naszych zmysłów”¹⁷.

Hume nie rozróżnia epistemologii od ontologii w tym sensie, że nie mamy dostępu do żadnej innej rzeczywistości niż rzeczywistość naszych percepcji. Oczekiwanie jednoznacznej i pewnej odpowiedzi na pytanie, jak te percepcje (czyli przypomnijmy impresje pamięci i idee wyobraźni) mają się do świata „zewnętrznego”, nie ma sensu, gdyż każda możliwa do udzielenia odpowiedź opierać się będzie na przyrównywaniu idei do impresji, a nie impresji do rzeczy pozazmysłowych, „zewnętrznych”¹⁸. Pytanie

¹⁶ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, s. 95.

¹⁷ *Ibidem*, s. 115.

¹⁸ W. Davie, *Hume on Perceptions and Persons*, „Hume Studies” 1984, t. 10, nr 2, s. 125–138.

to jest próbą zbudowania związku przyczynowo–skutkowego pomiędzy hipotetycznym światem zewnętrznym jako przyczyną a percepcjami ludzkiego umysłu jako skutkiem oddziaływania świata. Problem polega na tym, że aby bezsprzecznie stwierdzić, że zachodzi związek przyczynowo–skutkowy, należy mieć pewną wiedzę na temat przyczyny, skutku i wiedzę, że zawsze gdy zaistnieje przyczyna, zaistnieje też skutek. Podczas gdy człowiek jest ograniczony w swej wiedzy jedynie do percepcji, a zatem do zjawisk, o których zakłada, że są skutkiem czegoś, co istnieje poza nimi i niezależnie od nich. Nie można wobec tego stwierdzić obserwacyjnie (a zatem w stopniu pewnym) faktu związku między dwoma zjawiskami, gdy znamy zjawisko pierwsze jedynie na podstawie znajomości zjawiska drugiego, czy mówiąc wprost, gdy nie znamy zjawiska pierwszego, a jedynie zjawisko drugie, które intuicyjnie odnosimy do naszego wyobrażenia o hipotetycznym zjawisku pierwszym.

Uporczywe poszukiwanie „obiektywnej rzeczywistości” jest dla Hume’a przejawem próżności, gdyż należy szukać raczej „coraz lepiej uzasadnionej wiedzy”: „Możemy, rzecz prosta, zapytać, jakie racje skłaniają nas do tego, by wierzyć w istnienie ciał; próżna rzecz natomiast pytać, czy istnieją, czy też nie istnieją ciała. Oto rzecz, którą musimy przyjąć za bezsporną we wszystkich naszych rozumowaniach”¹⁹.

Świadomość ograniczenia naszej wiedzy nie jest u Hume’a zachętą do lenistwa i nihilizmu, lecz do sceptycyzmu²⁰. Wiedząc, jak bardzo niepewna jest nasza wiedza, tym bardziej powinniśmy być skłonni do jej ciągłego weryfikowania i dbałości o logiczną spójność naszych twierdzeń oraz o ich społeczne weryfikowanie. Tam, gdzie nie możemy zaufać wyłącznie własnemu umysłowi, musimy dopuścić osąd innych. Wprawdzie konfrontując i uzgadniając naszą wiedzę z wiedzą innych, nie zbliżamy się bardziej do świata, lecz przynajmniej zbliżamy się do innych badaczy, nie tworzymy w ten sposób wiedzy obiektywnej, lecz wiedzę uzasadnioną i użyteczną dla społeczności. Nie należy jednak odrzucać idei obiektywnego świata istniejącego niezależnie od naszego poznania. Przyjęcie tej idei jest bardzo pożytecznym nawykiem umysłu, wprowadza bowiem stały element niepewności wobec naszych poglądów, nie pozwalając im dogmatycznie zakrzepnąć. Gdy wierzymy w istnienie świata, do którego odnoszą się nasze poglądy, jesteśmy wrażliwi na możliwość ich modyfikacji po to, by coraz lepiej spełniały swoje zadania.

Sytuacja ta odnosi nas do problemu krytyki źródeł historycznych i weryfikacji zawartych tam opisów rzeczywistości. Zakładamy z mocą pożytecznego nawyku, że źródła historyczne: tak przedmioty, jak i opisy świata są przyczyną określonego stanu rzeczywistości historycznej. Nie dysponujemy jednak i dysponować nie będziemy tą rzeczywistością historyczną, która hipotetycznie rzecz ujmując, spowodowała zaistnienie zjawiska, które dziś nazywamy źródłem historycznym. Z perspektywy pozytywistycznej historyk znajduje się w sytuacji dużo gorszej od fizyka, biologa i chemika, którzy „dysponują” badanym światem, a historyk nie. Jednak gdy na tę sytuację spoj-

¹⁹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, s. 246.

²⁰ D. P. Coleman, *Hume’s „Dialectic”*, „Hume Studies” 1984, t. 10, nr 2, s. 139–155.

ryzmy sceptycznymi oczami Hume'a, to historyk wprawdzie nadal znajduje się dalej od badanego świata niż przyrodznawca, lecz różnica nie jest już jakościowa, lecz ilościowa. Obaj bowiem opierają się nie na rzeczach, lecz na percepcjach pojawiających się w ich umyśle, z tą różnicą, że percepcje przyrodznawcy mają być bardziej żywe od impresji historyka.

Sytuacja ta ma mieć miejsce, gdyż przyrodznawca bazuje na impresjach badanych roślin i zwierząt, na ich podstawie opisując świat przyrody, a historyk, dysponując impresją przedmiotu, przywołuje dopiero interpretujące ten przedmiot idee źródła historycznego i historycznej rzeczywistości. Taki podział wiedzy, do którego Hume się niekiedy odnosi, miał miejsce jednak we wczesnym, obserwacyjnym etapie badania świata przyrody. Obecnie przyrodznawca, by opisywać świat, musi najpierw przywołać idee interpretujące odbierane zmysłowo impresje, co oznacza, że nie bada po prostu organizmu, lecz przywołuje idee systematyki i anatomii, by móc w ogóle zinterpretować to, co widzi jako przedmiot badań.

Każdy badacz zatem dostrzega coś, co wywołuje skojarzenia, które przywołują kolejne skojarzenia. Ten łańcuch idei wywołany przywołaną zmysłowo impresją daje u swego końca opis świata bądź jego fragmentu: „Ten stół, który właśnie teraz mi się jawi, jest tylko percepcją i wszelkie jego cechy są cechami percepcji. Otóż najbardziej oczywistą spośród wszystkich jego cech jest rozciągłość. Percepcja składa się z części. Te części są tak ułożone w przestrzeni, że dają nam pojęcie odległości i styczności oraz długości, szerokości i grubości. Ograniczenie wszystkich tych trzech wymiarów jest tym, co nazywamy kształtem. Ten kształt może się poruszać, można go oddzielić i podzielić. To, że może się poruszać i że można go oddzielić, to są wyróżniające własności rzeczy rozciąglanych. A żeby przeciąć i ukrócić wszelkie dysputy: sama idea rozciągłości nie jest kopią niczego innego niż impresji, a co za tym idzie, musi się z nią całkowicie zgadzać. Powiedzieć, że idea rozciągłości zgodna jest z każdą rzeczą, to jest powiedzieć, iż jest ona rozciąglą”²¹.

Historyk badający starożytny artefakt i botanik pochylający się nad rośliną nie obcuje z artefaktem ani rośliną, lecz z impresjami, które następnie siłą umysłu są analizowane i zestawiane z innymi percepcjami oraz ideami obecnymi w świadomości. Impresje przedmiotów wywołują u różnych badaczy skojarzenia z różnymi ideami. Wspomniany stół u fizyka czy kogoś z „fizycznym” podejściem do świata wywoła skojarzenia z ideą rozciągłości, a następnie z ideą masy. U geometry czy topologa stół przywoła idee kształtu i rozmiarów, następnie usytuowania w przestrzeni, u przyrodnika idee drewna, jego rodzaju i wieku. Biegły rzemieślnik będzie widział dzieło mistrza bądź wyrób partacza.

W przypadku historyka impresja stołu przywoła np. idee stylów empire czy secesji. Przywołana będzie mogła być też idea konkretnych wydarzeń historycznych, z którymi dana impresja może być skojarzona ze względu na relację styczności bądź pochodzenia. Stół zatem mógł mieć „styczność” z podpisaniem układu wersalskiego lub pochodzić z XVI-wiecznej manufaktury. Są to idee-obrazy historycznego świata, które „widzi” historyk, odbierając impresje stołu.

²¹ Ibidem, s. 311.

Ta ludzka zdolność do zestawiania idei i percepcji obecnych w świadomości jest zdaniem Hume'a wystarczająca dla zbudowania obrazu świata, który nie będąc prawdziwym w sensie absolutnym, będzie wystarczająco pewny, by człowiek mógł w nim funkcjonować.

Człowiek potrzebuje bowiem wiedzy o świecie, której będzie mógł zaufać, przy czym zaufanie to pochodzi również ze społecznego wymiaru tej wiedzy. Na 200 lat przed Kuhnem myśliciel z górzystej Szkocji stwierdza, że społeczność uczonych, wypowiadając się jednomyślnie za konkretną wersją wydarzeń, uwiarygodnia ją do czasu, gdy zostanie w uzasadniony sposób zakwestionowana: „Tak, wierzymy, że Cezar został zabity w senacie w idy marcowe; a wierzymy dlatego, iż ten fakt jest ustalony na podstawie jednomyślnego świadectwa historyków, którzy zgodnie wyznaczają dokładnie ten czas i miejsce temu zdarzeniu”²².

Wiedza historyczna jest tu dla Hume'a uzasadnionym przekonaniem (*belief*), opartym na zaufaniu dla jednomyślności świadectw, to kryterium zgodności staje się bardzo przydatne, gdy refleksja nad charakterem ludzkiego umysłu zmusza filozofa do odrzucenia poglądu, że człowiek może w sposób niezakłócony docierać do rzeczywistości zewnętrznej. Brak świata, do którego można przymierzyć nasze opisy, zmusza do zainteresowania regułami, według których opisy te powstają. Wiedza pewna nie powstaje z obserwacji jak przyrodznawstwo, lecz ze spekulacji, jak matematyka. Pewność nie jest tu miarą realizmu wiedzy, jej przystawalności do świata, lecz żelaznej konsekwencji w stosowaniu metod formułowania naukowego twierdzeń naukowych.

Wiedza historyczna w zamyśle łączy się z impresjami wydarzeń historycznych, jest to jednak daleki związek oparty na wielokrotnie złożonej relacji styczności, podobieństwa i bardzo mało wiarygodnej relacji przyczynowo–skutkowej. Relacja styczności jest domniemywana, gdy badacz, pochylając się nad przedmiotem, przywołuje na myśl jego przeszłe zastosowania, czyli sytuacje historyczne, z którymi przedmiot ten miał kontakt. Relacja podobieństwa pojawia się w umyśle historyka, gdy szuka podobieństwa między obrazem, rzeźbą czy jakimkolwiek innym przedstawieniem a postacią i sytuacją historyczną przedstawianą. Wreszcie opis historycznego faktu uchodzi za jego „skutek” dla badacza próbującego wnioskować o „przyczynie”, dysponującego jedynie „skutkiem”: „Tu pewne znaki i litery dane są bądź naszej pamięci, bądź naszym zmysłem; podobnie, przypominamy sobie, że te znaki były używane jako znaki pewnych idei; i te idee były bądź w umysłach takich ludzi, którzy bezpośrednio byli obecni przy tym zdarzeniu i otrzymali swe idee wprost dzięki temu, że ono miało miejsce; bądź też otrzymali je na mocy świadectwa innych ludzi, a ci znów z kolei na mocy świadectwa jeszcze innych, aż wreszcie poprzez taką gradację dochodzimy do tych, co byli świadkami naoczными i widzami tego zdarzenia. Jest rzeczą oczywistą, że cały ten łańcuch argumentów czy powiązanie przyczyn i skutków opiera się przede wszystkim na tych znakach lub literach, jakie widzimy lub sobie przypominamy, i że bez autorytetu bądź pamięci, bądź zmysłów całe nasze rozumowanie byłoby chimeryczne i nie miałoby podstawy. Każde ogniwo łańcucha zahaczałoby w tym przypadku o inne ogniwo; lecz na jednym

²² Ibidem, s. 113.

końcu tego łańcucha nie byłoby żadnej rzeczy, która by mogła podtrzymywać całość; i, co za tym idzie, nie byłoby tu ani przeświadczenia, ani oczywistości. I tak istotnie się rzecz ma ze wszystkimi argumentami hipotetycznymi, czyli rozumowaniami, opartymi na jakimś założeniu, w których nie ma ani danej bezpośrednio impresji, ani przeświadczenia o rzeczywistym istnieniu”²³.

Mamy tutaj opis pracy ze źródłem historycznym zakładającym istnienie rzeczywistości, która to źródło „wytworzyła”, poddany surowej, sceptycznej analizie. Ludzki umysł otrzymuje impresję „źródła historycznego”: opisu wydarzeń lub jakiegokolwiek artefaktu. Ta impresja przywołuje ideę „wydarzenia historycznego”, która jest konkretyzowana i rozbudowywana w łańcuch idei mających doprowadzić do pierwotnej impresji, będącej relacją „świadka wydarzenia historycznego”. Możliwe jest jednak, że fałszywe świadectwo czy opis wymyślonego zdarzenia również wywoła w naszym umyśle idee „historycznego faktu”. Należy się zastanowić, czy bez bezpośredniego dostępu do wydarzeń ani nawet bez ich najżywszej impresji dysponujemy jakąkolwiek metodą zweryfikowania naszego wnioskowania? Inaczej rzecz ujmując, czy możliwy jest podział twierzeń na prawdziwe i fałszywe, gdy nie możemy porównać ich do obiektywnej rzeczywistości?

Stanowisko Hume’a w tej sprawie jest niejednoznaczne. Z jednej strony bowiem proponuje on logiczną analizę łańcuchów, w które łączy ludzki umysł idee proste, by stworzyć obraz świata. Fikcja w ujęciu Hume’a wiąże się nierzadko z jakąś niespójnością i nieadekwatnością²⁴. Zjawiska są w tym ujęciu nie tyle prawdziwe, czyli obecne w rzeczywistości, i fałszywe, czyli w niej nieobecne, lecz raczej pożądane, gdyż zgodne z uzasadnionym opisem świata, i niepożądane, gdyż z nim sprzeczne. Takie stanowisko byłoby oczywiście cyniczne, gdyby łączyło się z zaleceniem konserwowania obowiązującego opisu świata. Hume nie zaleca jednak dogmatyzmu, wręcz przed nim przestrzega, zdaje sobie jednak sprawę, że nie można stworzyć takiego modelu rzeczywistości, który wykluczyłby możliwość zaistnienia w polu ludzkiej świadomości fenomenów (głównie idei, lecz także impresji) z nim sprzecznych. Dla Hume’a takimi wydarzeniami są cuda, czary i wszelkiego rodzaju zjawiska okultystyczne²⁵. Ich pojawienie się nie jest dla sceptyka powodem do odrzucenia obowiązującego obrazu świata, dopóki koszty jego utrzymywania (czyli marginalizowania i ignorowania) są mniejsze niż jego odrzucenia (chaos poznawczy towarzyszący zmianie obowiązującego modelu świata²⁶).

Fikcja bierze się zatem ze swobodnego (niezgodnego z danym modelem świata) przekształcania zmysłowych impresji obecnych w świadomości, polegającego np. na ich łączeniu (z dywanu i obserwowanej u ptaków czynności latania człowiek tworzy w swym umyśle latający dywan), łączeniu i powiększaniu (przerośnięta jaszczurka z skrzydłami

²³ Ibidem, s. 115.

²⁴ S. Traiger, *Impressions, Ideas and Fictions*, „Hume Studies” 1987, t. 13, nr 2, s. 381–399.

²⁵ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2004, s. 89–107.

²⁶ Kolejne podobieństwo z późniejszą o 200 lat koncepcją T. S. Kuhna.

daje smoka) itp. Efektem są idee, które nie mają pokrycia w żadnych impresjach dostępnych ludzkiemu umysłowi, a z wieloma są wręcz sprzeczne. Właśnie sprzeczność między impresjami a ideami można by uznać za pewnego rodzaju „wewnętrzne kryterium prawdy”, choć raczej mamy tu do czynienia z nadaniem logicznej zasadzie niesprzeczności rangi ontologicznej. Trudno tutaj zawyrokować, czy Hume w tym miejscu usiłował stworzyć nowe kryterium ontologiczne na miejsce zewnętrznej rzeczywistości, czy przejawiał naiwną wiarę w „logiczny” charakter świata, który będzie się samorzutnie bronił przed fikcją i kłamstwem?

W każdym razie jego metoda może być do pewnego stopnia przydatna w krytyce źródeł historycznych, gdyż pojawiające się w nich sprzeczności są faktycznie cenną wskazówką interpretacyjną.

Z drugiej jednak strony Hume zdaje sobie sprawę, że w sposób demonstratywny (logiczny i niebudzący wątpliwości) nie można uzasadnić twierdzeń na temat faktów. Fakty dotyczą bowiem istnienia, a istnienie jest przypadkowe i niekonieczne, co oznacza, że gdy coś może istnieć, to może również nie istnieć bez naruszania zasady niesprzeczności: „Że pierwiastek sześcienny z 64 równy jest połowie 10, jest fałszem, którego nigdy nie będzie można jasno pojąć. Lecz, że Cezar bądź archanioł Gabriel tudzież dowolna inna istota nigdy nie istniała, może być twierdzeniem fałszywym, a mimo to doskonale zrozumiałym i niepociągającym za sobą sprzeczności”²⁷.

Jednak manipulowanie przekazem poprzez usuwanie z niego jednych faktów, modyfikowanie innych oraz dodawanie zmyślonych wprowadza zmiany w relacjach styczności i przyczynowo–skutkowej pomiędzy nieskończoną liczbą faktów. Relacje te nie są logicznie pewne, wiemy o nich jedynie z doświadczenia. Nie mamy jednak powodu, by odrzucać nasze doświadczenie, które jest przydatnym przewodnikiem w świecie, nawet jeżeli nie jest przewodnikiem niezawodnym. Mamy także prawo, by generalizować doświadczenie i wyprowadzać zasady ogólne, a fakty niezgodne z opartymi na doświadczeniu zasadami ogólnymi wymagają od nas szczególnej uwagi. Musimy je odrzucić bądź przyjąć i zmodyfikować cały system naszej wiedzy. Wybór jest w gruncie rzeczy kwestią użyteczności i zaufania, bardziej niż prawdziwości. Wszelkie wnioski dotyczące faktów (zjawisk istniejących w czasie, a zatem faktów historycznych lub przyrodniczych) opiera się na eksploataowaniu związku przyczynowo–skutkowego i związku styczności. Nie są to relacje, które można udowodnić w sposób logiczny, opierają się więc na nawyku ludzkiego umysłu, generalizującym własne doświadczenie. Nawyk ten jest wszelako społecznie bardzo pożyteczny, umożliwia bowiem planowanie działań i skuteczną komunikację. Przewiduję bowiem, że sklepikarz, do którego idę po chleb, nie dodał do niego trucizny jedynie na mocy własnego przeszłego doświadczenia, które zgeneralizowałem²⁸. Ale ten nawyk umożliwia mi funkcjonowanie w społeczeństwie. Historyk, analizując źródło historyczne, traktuje je jako skutek, mający wcześniejszą przyczynę w rzeczywistości historycznej.

²⁷ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 132.

²⁸ *Ibidem*, s. 75.

Tylko w ten sposób badacz może poprawnie funkcjonować, jednak nie wolno mu ignorować wyjątków i anomalii, choć nie musi ich uwzględniać w całościowym opisie świata. Świadomy swojej społecznej odpowiedzialności badacz musi wyważyć, czy uznanie wyjątków może powołać do życia nową regułę, nowy model świata, czy tylko osłabić istniejący. W przypadku drugim mamy do czynienia z nadmiernym sceptycyzmem, który podważa każdy opis, z sobą samym na końcu. W przypadku pierwszym występuje sceptycyzm umiarkowany, czyli akademicki, który nie niszczy, lecz tworzy i uzasadnia. Jest to metoda badawcza Hume'a, która okazuje się zaskakująco przydatna, gdy stanemy między Scyllą naiwnego realizmu a Charybdą konstruktywizmu. Umożliwia ona bowiem zaniechanie rozpatrywania tych problemów, które nie sprzyjają powstawaniu użytecznej wiedzy naukowej i skoncentrowaniu się na zagadnieniu spójności i społecznej akceptowalności formułowanych twierdzeń.

Leszek Kleszcz

ROZUM I RACJONALNOŚĆ

Według E. Husserla rozum stanowił istotę greckiej filozofii, z której ducha wyrosła kultura europejska, a jej dzieje w ogromnej mierze są historią przemian idei rozumu¹. Podobnie uważa J. Habermas, twierdząc, że rozum jest „podstawowym tematem filozofii”, myślenie filozoficzne jest w istocie namysłem nad rozumem, ucieleśnionym w poznaniu, mówieniu i działaniu².

Lecz czym właściwie jest rozum? Pozornie jest to proste pytanie, a jednak bardzo trudno udzielić na nie zadowalającej odpowiedzi. Być może łatwiej jest odpowiedzieć drogą okrężną, przedstawiając historię tego, co nazywano rozumem, mówiąc o tym, co zostało odrzucone jako nierozumne lub co uznawano za różne od rozumu. Grecki rozum był *logosem*. Stanowił zarówno istotę rzeczywistości, uosabiając porządek panujący w świecie, jak i uważano go za istotę człowieczeństwa. Był miarą przykładaną do zjawisk, czynów, myśli, jak również zdolnością docierania do prawdy, oglądania idealnego świata idei, czy też wyjaśniania zjawisk poprzez podawanie przyczyn — sprawczych, materialnych, formalnych, celowych. Grecki *logos* był rozumem obiektywnym, który wyraźnie oddzielano od tego, co tylko pozornie było rozumne. Dlatego przeciwstawiano sobie *logos* i *mythos* — prawdziwe wyjaśnienia i opowieści, bajki. Odróżniano *logos* od *doxy*, czyli obiegowego, zdroworoządkowego przekonania rządzącego myśleniem tłumu. Przeciwnością *logosu* było także *aisthesis*, czyli zmysłowe postrzeżenie. Poznanie zmysłowe było poznaniem pozornym, gdyż do tego, co naprawdę istnieje, można dotrzeć tylko drogą myśli. Grecka idea *logosu* została przejęta i rozbudowana przez chrześcijaństwo. Grecko-chrześcijański rozum był przede wszystkim rozumem ekskluzywnym, miał on charakter wykluczający. Wyłączał, odbierając temu, co rzeczywiste, cechy swoiste, stylizując je na coś mniej rzeczywistego czy też błędnego. „Rozum nastawiony na to, co trwałe, wyłączał to, co zmienne, nastawiony na to, co nieskończone, wyłączał to, co skończone, nastawiony na to, co duchowe, wyłączał to, co zmysło-

¹ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993.

² J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 17.

we, nastawiony na to, co konieczne, wyłączał to, co przypadkowe; nastawiony na to, co ogólne, wyłączał to, co sporadyczne; nastawiony na to, co argumentacyjne, wyłączał to, co afektywne; nastawiony na to, co niepodważalne, wyłączał to, w co można powątpiewać; nastawiony na to, co suwerenne i wolne, wyłączał to, co się tylko przydarza i przytrafia; nastawiony na to, co bezwarunkowe, wyłączał to, co tylko faktyczne i historyczne; nastawiony na to, co dyskursywnie konsensualne, wyłączał to, co nie mogło mieć i nie potrzebowało legitymizacji”³.

Krytyka idei rozumu obiektywnego doprowadziła do jego transformacji. Przemiana zmierzała przede wszystkim w stronę depotencjalizacji i subiektywizacji. Choć idea rozumu subiektywnego pojawiła się już w starożytności, to jednak dopiero w czasach nowożytnych, m.in. za sprawą Kartezjusza, a później Kanta, wyparła ideę rozumu obiektywnego. Subiektywizacja i antropologizacja rozumu otworzyły drogę dalszej krytyce i kolejnym jego przekształceniom. Pierwszy krok zrobił sam I. Kant, różnicując władze poznawcze i wskazując istnienie zmysłowości, rozumu, intelektu i władzy rozpoznawania, rozróżniając rozum czysty, praktyczny i władzę sądenia. Kolejne kroki wykonali kontynuatorzy i krytycy jego filozofii. Pierwszym krytykiem tezy o istnieniu „czystego rozumu” był J. G. Hamann, który dowodził, że rozum nigdy nie jest czysty, a zawsze jest „zabrudzony” zależnościami od języka, tradycji i doświadczenia. Kolejne lata przyniosły radykalizację krytyki Hamanna, poprzez wskazanie na zależność myślenia od języka, historyczną zmienność rozumu czy jego społeczne usytuowanie. Rozumowi zaczęto przeciwstawiać to, co od rozumu inne, podważając zarazem jego prymat. A. Schopenhauer przedstawił pierwszą koncepcję metafizycznego irracjonalizmu, dowodząc, iż rozum jest tylko narzędziem woli. F. Nietzsche uznał prymat cielesności i woli mocy nad rozumem, a Z. Freud dopełnił krytyki rozumu, wskazując na kluczową rolę nieświadomych popędów⁴.

W XX w. do filozoficznej „rozmowy o rozumie” włączyły się inne nauki, przede wszystkim socjologia, historia i antropologia kulturowa. Szczególne miejsce w tych dyskusjach zajmują rozważania Maksa Webera, który z jednej strony pogłębił namysł nad pojęciem racjonalności, a z drugiej wprowadził do myśli socjologicznej i filozoficznej ideę wielości typów racjonalności, rozróżniając racjonalność ze względu na cel i na środki oraz różnicując stopnie racjonalności działań. Zasadniczym problemem Webera było „pytanie o los człowieka w nowoczesnym zracjonalizowanym świecie, o skutki etyczne procesu modernizacji, o jakość człowieka”⁵. Bezpośrednim punktem wyjścia było dla niego pytanie o to, „jaki splot okoliczności doprowadził do tego, że właśnie na ziemi Zachodu, i tylko tutaj, powstały zjawiska, które — jak to sobie przynajmniej chętnie wyobrażamy — nabierają w swym rozwoju uniwersalnego znaczenia i ważno-

³ O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 35.

⁴ Bardziej szczegółowo historię transformacji idei rozumu przedstawia H. Schnädelbach w artykule *Rozum*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993; por. także L. leszcz, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Toruń 2007.

⁵ Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 97.

ści?”⁶ Weber uważał, że istotą kultury Zachodu jest jej racjonalizm. Tylko na Zachodzie powstała racjonalna nauka, racjonalne prawo, racjonalne państwo, a przede wszystkim racjonalny kapitalizm. W szczególny sposób splatając się, stworzyły cywilizację, która zdominowała cały świat.

Racjonalizm jest tym czynnikiem, który decyduje o uniwersalności kultury Zachodu. W innych kulturach, mimo istnienia obszarów racjonalności, nie doszło nigdy do ich scalenia w taką całość, jak na Zachodzie. Weber usiłował rozpoznać osobliwość racjonalizmu zachodniego, zwracając uwagę na szczególny związek idei i warunków społeczno-ekonomicznych. Podkreślał, że „każda próba objaśnienia musi — biorąc pod uwagę fundamentalne znaczenie gospodarki — uwzględnić przede wszystkim warunki ekonomiczne. Ale nie wolno pominąć przy tym związku przyczynowego mającego odwrotny kierunek. Albowiem ekonomiczny racjonalizm, jeśli chodzi o jego powstanie, zależy nie tylko od racjonalnej techniki i racjonalnego prawa, lecz także od zdolności i dyspozycji ludzi do prowadzenia określonego rodzaju praktyczno-racjonalnego sposobu życia. Tam, gdzie te zdolności i dyspozycje ulegają zahamowaniu wskutek działania czynników duchowych, rozwój gospodarczo-racjonalnego sposobu życia napotyka silne wewnętrzne opory”⁷. Do najważniejszych czynników kształtujących sposób życia należą religia oraz związane z wiarą obowiązki etyczne. Weber zwracał szczególnie uwagę na związki nowoczesnego ethosu gospodarczego z racjonalną etyką ascetycznego protestantyzmu. Etyka protestancka niosła ze sobą ideę zawodu-powołania (*Beruf*), prowadziła do racjonalizacji życia codziennego, eliminacji przesądów i podporządkowania wszelkich działań idei celowości. W przeciwieństwie np. do religii Wschodu, ten typ religijności charakteryzowało „zwrócenie się ku światu”. Propagowana przez protestantyzm wewnątrzświatowa asceza sprawiła, iż w Europie zasadniczym typem nastawienia do świata stało się dążenie do jego opanowania. Takie cechy etyki protestanckiej, jak indywidualizm, wrogość wobec zmysłów i uczuć, uwewnętrznienie osobowości, nadanie życiu systematyczności czy postawa aktywizmu, przyczyniły się do uformowania mieszczańskiego, ekonomicznie racjonalnego stylu życia, stanowiąc duchowe podłoże nie tylko kapitalizmu, ale również demokracji⁸.

Kapitalizm jest działaniem zorientowanym na rachunek kapitałowy. U jego podstaw leży kalkulacja ekonomiczna. O ile tak ogólnie pojęty kapitalizm był zjawiskiem uniwersalnym, o tyle tylko na Zachodzie od czasów nowożytnych rozwija się racjonalno-kapitalistyczną organizację (formalnie) wolnej pracy. Duże znaczenie, według Webera, miało powstanie zachodniego mieszczaństwa i właściwych mu cech, zwłaszcza racjonalnej organizacji wolnej pracy. Jednak decydujące znaczenie dla powstania zachodniego kapitalizmu miał rozwój możliwości technicznych. Racjonalność współczesnego kapitalizmu — pisał Weber — jest w sposób istotny uwarunkowana obliczalnością czynników technicznych, leżących u podstaw dokładnej kalkulacji.

⁶ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 70.

⁷ Ibidem, s. 83–84.

⁸ Z. Krasnodębski, op. cit., s. 108.

A to oznacza, „że owa kalkulacja jest uwarunkowana osobliwością nauki zachodniej, szczególnie zaś osobliwością nauk przyrodniczych, dokładnych pod względem matematycznym i eksperymentalnym, opartych na racjonalnie uzasadnionych podstawach”⁹. Tak więc istotą racjonalizmu kultury Zachodu jest przede wszystkim postęp naukowo–techniczny. Postęp w nauce związany jest z koniecznością specjalizacji. Weber wyjaśniał, że rozwój wiedzy, nauki i techniki nie oznacza lepszego „zadomowienia w świecie”, gdyż nad wszystkimi działaniami naukowymi ciąży świadomość rezygnacji związana z cząstkowym charakterem poznania: „Wzrastająca intelektualizacja i racjonalizacja nie oznacza (...) wzrostu powszechnej wiedzy o warunkach życiowych, którym podlegamy. Oznacza ona coś innego: wiedzę o tym albo wiarę w to, że gdyby tylko człowiek tego chciał, to mógłby w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można — w zasadzie — opanować przez kalkulację. Oznacza to jednak odczarowanie świata. Nie jesteśmy już jak dzikusy, którzy w takie moce wierzyli i sięgali do magicznych środków, by duchy opanować lub przebłagać; dziś rolę tę spełniają techniczne środki i kalkulacje. To właśnie przede wszystkim oznacza intelektualizacja jako taka”¹⁰.

Z postępowaniem cywilizacyjnym, rozwojem nauki i racjonalizacją życia związana jest swoista „dialektyka sensu”, polegająca na niebezpieczeństwie pozbawienia ludzkiego życia głębszego znaczenia. Nauka zawłaszcza coraz to większe obszary życia społecznego, narzuca swoją wizję świata, jednocześnie jednak nie daje odpowiedzi na pytanie, jak żyć. Nie tylko nie potrafi ona dowieść sensowności istnienia świata czy też ludzkiego życia, ale nawet o to nie pyta. Konsekwencją odczarowania świata jest pluralizm wartości, czy też jak mówi Weber „politeizm”, a więc sytuacja, w której, niby antyczni bogowie, toczą ze sobą nierozstrzygalny spór o różne systemy wartości. „Życie — wyjaśniał Weber — jeśli polega na sobie samym i jest rozumiane ze względu na siebie, zna tylko odwieczną walkę owych bogów ze sobą. Mówiąc zaś precyzyjniej: wie ono tylko to, że ostatecznie możliwe postawy wobec życia nie dają się ze sobą pogodzić. Tym samym zaś walka, jaką toczą ze sobą, jest nierozstrzygalna. Życie zna zatem tylko konieczność wyboru między nimi”¹¹. Racjonalizacja i intelektualizacja życia doprowadziły do podważenia wiary w istnienie jakichś ostatecznych wartości. Nauka nie może nikogo pouczyć o tym, czego powinien chcieć, lecz tylko o tym, co może. Sytuacja taka prowadzi do relatywizmu i nieprzezwycięzalnego konfliktu „światopoglądów”: „Jest przeznaczeniem epoki cywilizacyjnej, która spożyła owoc z drzewa poznania, iż musi wiedzieć, że sensu dziejów nie możemy odczytać z najbardziej nawet wydoskonalonych wyników jego przebadania, lecz musimy być w stanie stworzyć go sami, że «światopoglądy» nigdy nie mogą być produktem postępu wiedzy

⁹ Ibidem, s. 81–82.

¹⁰ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopački, P. Dybel, Warszawa 1998, s. 122.

¹¹ Ibidem, s. 135.

doświadczalnej, że więc najwyższe ideały, które poruszają nas najpotężniej, kształtują się zawsze jedynie w walce z innymi ideałami, które są dla innych ludzi tak samo święte, jak nasze dla nas”¹².

Ceną racjonalizacji jest utrata subiektywnego poczucia sensu życia¹³. Jednoznaczność wartościowania w sferze technicznej i ekonomicznej wcale nie prowadzi do jednoznaczności wartościowań w ogóle. Przeciwnie, „poza rozważaniami dotyczącymi tej sfery zaczyna się dopiero gmatwanina nieskończonej różnorodności możliwych wartościowań, dająca się opanować jedynie przez odniesienie do ostatecznych aksjomatów”¹⁴. Albowiem poza „działaniem” kryje się rzeczywisty człowiek, dla którego wzrost subiektywnej racjonalności i obiektywnej technicznej efektywności może być zagrożeniem wartości ważnych z etycznego lub religijnego punktu widzenia. Weber podkreśla, że nawet najbardziej stosowne pod względem technicznym racjonalizacje nie są dzięki temu bardziej uprawomocnione w sferze ocen. Dotyczy to wszystkich odmian racjonalizacji. Postęp w racjonalizacji dotyczy tylko środków, ale w żaden sposób nie sięga sfery „celów ostatecznych”. Z procesu odczarowania świata wyłania się nowa, ustanawiająca sens i normy instancja — jest nią „samorefleksyjna racjonalność”¹⁵, a co za tym idzie — relatywizm wartości.

Najistotniejsze z dzisiejszego punktu widzenia jest stwierdzenie, że proces racjonalizacji w istocie ma dwoiste oblicze: z jednej strony „odczarowując świat”, zwiększa możliwości jego opanowywania, porządkuje coraz to nowe obszary rzeczywistości społecznej, poddając je kontroli i dokonując ich racjonalizacji w sensie ekonomicznym — kalkulacyjnym. Jednocześnie jednak prowadzi do nowego irracjonalizmu: im bardziej racjonalny staje się świat, tym wyraźniej dostrzegamy irracjonalność naszych wyborów, w tym także etyki jako jednej z możliwych sfer wartości. Ludzie nie stają się coraz lepsi — ani jako jednostki, ani jako zbiorowość — przez to, iż są coraz bardziej racjonalni. Nie stają się także mądrzejsi, jeśli rozumieć przez to wewnętrzną pewność w dokonywaniu wyborów. Co najwyżej uświadamiają sobie względność pojęcia „do-

¹² Ibidem, s. 51.

¹³ Por. uwagę Webera: „Wartościowania są jednoznaczne wtedy i tylko wtedy, gdy ekonomiczny cel oraz warunki (społeczne wynikające z określonej) społecznej struktury dane są w sposób trwały, zaś wybór dotyczy jedynie licznych ekonomicznych środków, które różnią się wyłącznie ze względu na pewność, szybkość oraz ilościową obfitość rezultatu (do jakiego prowadzą), zaś pod żadnym innym, ważnym z punktu widzenia interesów człowieka, względem nie działają w sposób całkowicie identyczny. Tylko wtedy bowiem można jakiś środek ocenić rzeczywiście bezwarunkowo jako «pod względem technicznym najbardziej właściwy» i wartościowanie takie jest jednoznaczne. W każdym innym, a więc w każdym niemającym czysto technicznego charakteru przypadku, wartościowanie przestaje być jednoznaczne, a dołączają się (doń) wartościowania, których nie da się już określić w sposób czysto ekonomiczny”. M. Weber, *Sens „wolnej od wartościowań” socjologii i ekonomii*, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985, s. 138.

¹⁴ Ibidem, s. 138.

¹⁵ Z. Krasnodębski, op. cit., s. 320.

bra” i „zła”, nieuchronność konfliktu między różnymi wyborami, niemożność ostatecznego uzasadnienia tych wyborów¹⁶. Zatem, według Webera, cechą współczesnego zracjonalizowanego świata nie jest upadek jakiegoś konkretnego etosu, lecz znaczenia etyki jako takiej. Zmienia się forma integracji społecznej, stosunki między ludźmi przybierają charakter bezosobowy, nie poddając się interpretacji etycznej. Społeczeństwo w coraz większym stopniu staje się systemem powiązanych siecią funkcjonalnych zależności, w coraz mniejszym stopniu jest „światem życia”. W efekcie racjonalizacji społeczeństwa stosunki międzyludzkie stają się amoralne¹⁷. Odwaga posługiwania się własnym rozumem (jak chciał Kant) prowadzi do emancypacji człowieka, czyniąc go jedynym źródłem wartości, ale radykalna emancypacja prowadzi do wyzwolenia również od etyki, łącząc się z poczuciem utraty wszelkich miar.

Co gorsza, Weber zwraca uwagę, że proces racjonalizacji wymknął się spod kontroli. Ludzkość nie może tym procesem dowolnie sterować, a świat zracjonalizowany coraz bardziej zaczyna przypominać, jak pisał Weber, „żelazną klatkę”, która się za nami zatrzasnęła. W zakończeniu dzieła *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* pisał: „Purytanie chcieli być ludźmi określonego zawodu, my zaś musimy nimi być. Albowiem kiedy asceza została przeniesiona z cel zakonników do życia zawodowego, a następnie zaczęła opanowywać wewnątrzświatową moralność — pomogła w budowie gigantycznego kosmosu nowoczesnego porządku gospodarczego, związanego z przesłankami technicznymi i ekonomicznymi mechanicznej produkcji maszynowej. Kosmos ten określa dziś z nieuniknionym przymusem sposób życia wszystkich jednostek, które urodziły się w jego trybach, nie zaś tylko sposób życia wykonujących bezpośrednio działalność ekonomiczną, i być może będzie go w taki sam sposób określał dotąd, aż spłonie ostatni cetnar kopalnego węgla. Zdaniem Baxtera troska o dobra zewnętrzne powinna spoczywać na barkach jego świątobliwych «jak lekki płaszcz, który można zrzucić w każdej chwili». Los jednak zrządził, że płaszcz ten stał się stalową skorupą. Od kiedy asceza podjęła zadanie przebudowy świata i oddziaływania nań, dobra zewnętrzne tego świata zaczęły uzyskiwać coraz bardziej wzrastającą i nieubłaganą władzę nad ludźmi, jak nigdy przedtem w historii”¹⁸. W sprawie przyszłości kultury europejskiej Weber był „umiarkowanym pesymistą”. Dopuszczał myśl, że być może kiedyś, w przyszłości nastąpi odrodzenie dawnej tradycji albo pojawią się prorocy nowej wiary, lecz równie prawdopodobne wydawało mu się, iż w przyszłości „zapanuje mechaniczne skamienienie”, a „ziemię posiadą zawodowi specjaliści bez ducha, sybaryci bez serca”¹⁹. W obliczu postępującej racjonalizacji świata, a co za tym idzie jednoczesnej neutralizacji aksjologicznej, Weber może zaproponować jedynie postawę swoistego heroizmu tragicznego. Oznacza ona, przy pełnej świadomości

¹⁶ Ibidem, s. 116–117.

¹⁷ Ibidem, s. 119.

¹⁸ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, s. 108–109; por. także M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994, s. 180–181.

¹⁹ Ibidem, s. 109.

przygodności naszych systemów wartości, zajęcie się swoją pracą i podjęcie próby sprostanania „wymogom dnia” — zarówno w życiu, jak i zawodzie²⁰.

Do pogłębienia i konkretyzacji rozważań nad problemem racjonalności przyczyniła się także antropologia kulturowa. Szczególnie burzliwa dyskusja toczyła się wokół komentarza P. Wincha do książki Evansa–Pritcharda o kulturze Azande²¹. W kulturze Azande elementy magiczne i rzeczywistość tworzą gęstą, logicznie powiązaną sieć zależności. Mimo iż spójność ich wierzeń zrobiła duże wrażenie na Evansie–Pritchardzie, to jednak ostatecznie stwierdził, że wprawdzie ich kultura jest logiczna, ale jest nie-naukowa, rozumiejąc przez to, iż jest niezgodna z obiektywną rzeczywistością, a tym samym nieracjonalna. Winch zakwestionował możliwość obiektywnego posługiwania się pojęciem racjonalności, gdyż jest ono zawsze uwarunkowane kulturowo, „określone przez ustalony sposób użycia: sposób użycia ustalony w języku”²². Rozważania Wincha zostały zradykalizowane przez Barry’ego Barnesa, jednego z twórców „mocnego programu socjologii wiedzy”. Barnes punktem wyjścia swoich rozważań uczynił pytanie o to, czy istnieją kryteria pozwalające podzielić przekonania na racjonalne i irracjonalne. Przyjął założenie, że kryteria takie powinny być efektywne, przyrodniczo wiarygodne oraz obiektywnie stosowalne²³. Barnes posłużył się przykładem magii Azande, zastanawiając się, czy możemy ich instytucję podejmowania decyzji w oparciu o truciznę podawaną kurczakom uznać za irracjonalną. Z pewnością jest ona taką z naukowego punktu widzenia. Ale pytanie brzmi: czy nauka jest obiektywnym oglądem świata, czy też jest tylko naszą perspektywą widzenia, podobnie jak pojęcie racjonalności jest tylko naszym, wewnątrz-kulturowo uzasadnionym sposobem działania i wartościowania. Barnes uważa, że ani wymogi logiki, ani doświadczenie nie dają podstaw do uznania instytucji wyroczeni za irracjonalną. Rozumowanie Azande jest logiczne, spójne i powiązane z rzeczywistością. Gdy zarzucano im irracjonalność, wskazywano na rzekomy brak prostoty, nieklasyfikowalność ich wierzeń bądź posługiwanie się wyjaśnieniami ad hoc²⁴. Jednak według Barnesa nie możemy podać obiektywnej definicji prostoty, bo zawsze możemy zapytać: prostoty względem czego, po wtóre, nie wiemy, czy prostota jest kryterium naturalnym czy też konwencjonalnym. Z kolei zarzut, że poprawki ad hoc kompromitują racjonalność, jest też wątpliwy, gdyż „jak ustalić, co to jest ad hoc? Jak ustalić, że poprawki czynione ad hoc są obraźliwe dla rozumu?”²⁵ Ponadto zawsze można zapytać, czy poprawki ad hoc kompromitują system przekonań, czy też oznaczają jego ulepsze-

²⁰ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, op. cit., s. 140.

²¹ Por. E. Evans–Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937, por. także artykuły P. Wincha, M. Hollisa, S. Lukesa i K. Nielsena zamieszczone [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, E. Mokrzycki (red.), tłum. zb., Warszawa 1992, s. 242–395.

²² P. Winch, *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*, przeł. T. Szawiel, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, s. 274.

²³ B. Barnes, *Socjolog wobec pojęcia racjonalności*, przeł. A. Chmielecki, „Literatura na Świecie” 1991/5, s. 157.

²⁴ Ibidem, s. 161.

²⁵ Ibidem, s. 163.

nie, racjonalną modyfikację. Włączenie się nauk społecznych nadało sporom „wokół rozumu” bardziej konkretną postać, czego wyrazem stało się wprowadzenie w miejsce rozumu pojęcia racjonalności. Bo jak wskazuje H. Schnädelbach, z rzeczownikiem „rozum” mamy kłopot, w istocie kiedy mówimy o rozumie, najczęściej mamy na myśli coś przymiotnikowego, raczej pewne właściwości, cechy, możliwości czy rozszczenia, które wydają się nam znamienne dla rozumu. Dlatego współcześnie słowo *rozum* bywa wypierane przez słowo *racjonalność*. Ogólnie rzecz biorąc, oznacza ono: „Ogólność zamiast szczególności, uniwersalność zamiast indywidualności, prawidłowość, regularność, obliczalność zamiast przypadku, dowolności lub chaosu, priorytet dla tego, co stabilne, trwałe, uporządkowane w stosunku do tego, co efemeryczne, przemijające, niezorganizowane, nieufność wobec wszystkiego, co tylko naturalne i jako takie niepoddające się kontroli, a zatem również nieufność wobec ludzkich uczuć i afektów”²⁶.

Namysł nad rozumem i racjonalnością był jednym z głównych tematów filozofii dwudziestowiecznej. Dominowały nastroje krytyczne. Optymizm Husserla z początków stulecia, z jego wiarą w możliwość odkrycia „prawd dla ludzi i aniołów”, w zaledwie 20 lat później zamienił się w rezygnację: „Filozofia jako nauka, jako poważna, ścisła, a nawet apodyktycznie ścisła nauka — ten sen już się skończył”²⁷. Husserl był przekonany o kryzysie, który ogarnia kulturę europejską, a jego źródół upatrywał w „zbląkanym racjonalizmie”. Podobnie uważał M. Heidegger, ostrzegający przed „panowaniem ze-stawu”, który był dla niego konsekwencją dominacji nowożytnej nauki²⁸. Podkreślał, że to, co jest nazywane rozumem, racjonalizmem, jest tylko pewną cząstkową postacią rozumu, stąd zarzut irracjonalizmu w stosunku do innego, nienaukowego myślenia jest bezzasadny. Przecież nie wiemy, czy to, czego da się dowieść, jest granicą bytu, czy obstając przy tym, co dowodliwe, nie zamykamy sobie drogi do tego, co jest. Zastanawiał się, czy uparte obstawanie przy jednej tylko postaci racjonalności nie jest właśnie irracjonalne. Podobne wątki pojawiają się w tekstach T. W. Adorno i M. Horkheimera, piszących o kryzysie rozumu, którego symbolem uczynili Oświecenie. Głosiło ono program demitologizacji, uczynienia wszystkiego przejrzystym, prostym, obliczalnym. Przedziwna „dialektyka Oświecenia” sprawiła, że obróciło się ono w swoje przeciwieństwo, stając się „nową mitologią”, prowadzącą ludzkość ku „nowemu barbarzyństwu”. Kultura współczesna została zdominowana przez zawężony rozum instrumentalny, identyfikujący myślenie z matematyzacją, możliwością manipulacji. Rozum stał się, jak później dowodził M. Foucault, narzędziem panowania²⁹.

²⁶ H. Schnädelbach, *Rozum*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 98.

²⁷ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 99.

²⁸ Por. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. zb., Warszawa 1977; por. także M. Kostyszak, *Rękodzieło myślenia*, Wrocław 1997; M. Kostyszak, *Istota techniki — głos Martina Heideggera*, Wrocław 1998.

²⁹ Por. np. B. Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 1999.

W ciągu ostatnich 30 lat krytyka rozumu i racjonalności stała się wszechobecna. W jej wyniku powszechne stało się przekonanie o niewspółmierności paradygmatów, schematów pojęciowych, kultur, wartości. W pewnym sensie dzieckiem tych krytyk jest postmodernizm, z jego „nieufnością w stosunku do metanarracji” (F. Lyotard), ze świadomością przygodności języka, jaźni i społeczności liberalnej (R. Rorty), z jego „pożegnaniem z rozumem, historią, Oświeceniem”, pożegnaniem bez żalu, bez iluzji możliwego „pojednania pomiędzy gramami językowymi”, bez „tęsknoty za całością i jednością”, radosnym pogodzeniem się z ryzykiem utraty sensu, wartości, rzeczywistości (A. Wellmer). Postmodernistyczny świat, w którym jesteśmy już tak mądrzy, że wiemy, iż „o nic nie chodzi, więc wszystko uchodzi” (P. Feyerabend — C. Fuentes), a nam pozostaje tylko „ironia, gra metajęzykowa, wypowiedź do drugiej potęgi” (U. Eco). Postmodernizm, który czyni nas „ludźmi światowymi”, a jak powiada chińska księga: „Ludzie światowi tracą korzenie”. Stąd postmodernistyczne style życia, które choć związane z wędrowaniem, są zwykle wędrowkami bez celu. Nie jesteśmy już pielgrzymami, lecz co najwyżej spacerowiczami, turystami, koczownikami albo, co gorsza, zwyczajnymi włóczęgami. W ogniu krytyki nie ostaje się żadna wartość, a postawa moralna proponowana przez Rorty’ego — postawa „liberalnej ironistki”, a więc kogoś, kto uważa, że okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się można dopuścić, a jednocześnie na tyle jest nominalistą i historycystą, by wiedzieć, że jego „niewzruszone przekonania” są tylko „nieprzekonującymi wzruszeniami” — jakoś bardzo przypomina moralność Nietzsche’ańskich „ostatnich ludzi”, kiedy to „kocha się jeszcze sąsiada i trze się o niego, gdyż ciepła potrzeba!”.

Rodzi się pytanie, co dalej. Podstawowa wątpliwość dotyczy tego, czy negatywna praca ostatnich dwóch wieków była tylko pracą przygotowawczą. Czy też te wszystkie krytyki Rozumu, Człowieka, Podmiotu, Prawdy itd., których zamiarem było w istocie wzmocnienie, poszerzenie, pogłębienie, odślonięcie itd., nie zabiły kurowanego pacjenta? Może rację ma Flaubert piszący, że bóstw nie należy oczerniać, bo „pozlota zostaje na palcach”? Cóż robić, jeśli, jak się wydaje, nic nie da się zrobić? Mimo wszystko bronić rozumu. Choć jednocześnie nie da się ignorować tych wszystkich krytyk, które rozum, racjonalność dotknęły. Dlatego tym, czego można bronić, jest słaba koncepcja rozumu. Ów narastający krytycyzm stanowi tylko jeden biegun myśli, gdyż jednocześnie zaczęły się pojawiać nowe koncepcje rozumu i racjonalności, próbujące z jednej strony przyswoić sobie dotychczasową krytykę, a z drugiej jakoś ją przewyciężyć. obrońcy nowej racjonalności próbują wskazywać granice krytyki. Oto bez rozumu, racjonalnej argumentacji nie ma możliwości krytyki, pochwała nieracjonalności jest autodestrukcyjna, a granicą wszelkiej pracy dekonstrukcyjnej jest założenie powszechnej zrozumiałości wypowiedzi samych krytyków. Ponadto, ważne jest podkreślenie, że motywem kierującym większością krytyków rozumu i racjonalności przeważnie nie było dążenie do irracjonalności, unicestwienia rozumu, chaosu czy stanu radykalnej relatywizacji, ale przeciwnie, dążenie do lepszej, pełniejszej koncepcji rozumu.

W ostatnich latach w filozofii niemieckiej toczyła się interesująca dyskusja, ogniskująca się wokół problemu rozumu i racjonalności. W jej wyniku pojawiło się kilka

nowych koncepcji racjonalności, których wyrazem są: krytyczny racjonalizm, normatywny konstruktywizm, pragmatyczno-językowa teoria rozumu komunikacyjnego, transcendentálny pragmatyzm, koncepcja rozumu transwersalnego. Ich cechą wspólną jest transformacja idei rozumu, który nie posiada własnej treści, a jest jedynie instrumentem pewnego postępowania, który został przekształcony w rozum proceduralny³⁰. Rozum uległ desubstancjalizacji, przestał być traktowany jako odrębne źródło poznania, stając się „historycznie uwarunkowanym środkiem znajdowania konsensusu”. Aktywnymi uczestnikami tej dyskusji byli m.in. H. Schnädelbach, J. Habermas, W. Welsch.

H. Schnädelbach, podobnie jak Habermas, uważa, że zasadniczym problemem „filozofii postmetafizycznej” jest przedstawienie nowej teorii racjonalności. Poszukując takiej koncepcji, wychodzi on od transformacji filozofii, jaka dokonała się w wyniku krytyki niemieckiego idealizmu, której cechą wspólną była „decentracja rozumu”, przesunięcie go do „drugiego szeregu”. Rozum przestał być jądrem czy istotą rzeczy, stając się powierzchnią, symptomem czy też funkcją tego, co rozumem nie jest. W wyniku krytyki, demitologizacji rozumu, „nie możemy dłużej uważać go za substancję, za strukturę bądź za sumę wiecznie obowiązujących prawidłowości, przy czym jest obojętne, czy odnosi się to do dziedziny obiektywnej czy wyłącznie subiektywnej. Rozum nie jest istotą, nie jest zasadą kosmosu ani podstawowym prawem ludzkiej psychiki. Tym, co pozostaje, jest rozum jako ludzka zdolność bycia rozumnym; należałoby zatem mówić raczej o rozumności niż o rozumie; chętniej posługujemy się też w tym przypadku słowem «racjonalność»”³¹. Dlatego obecnie filozofię rozumu można uprawiać jedynie jako filozoficzną teorię racjonalności. Schnädelbach uważa, że Weberowską typologię działań racjonalnych można przyjąć za wzór filozoficznej teorii racjonalności, gdyż również w filozofii punktem wyjścia musi być konstatacja pluralizmu racjonalności. Podkreśla, że tylko dysponując większą liczbą koncepcji racjonalności, można krytykować ograniczoność jakiegoś typu racjonalności. Przyjmując za punkt wyjścia pluralizm racjonalności, zarazem nie chce on rezygnować z idei jedności rozumu. Jednak hipotetyczna teoria uniwersaliów racjonalności może opierać się „jedynie na z zasady omylnym poszukiwaniu uniwersalnych znamion racjonalności: autoreferencyjność oraz zasadnicza zdolność językowa, czyli językowa komunikowalność, to dwa takie znamiona uniwersalnej racjonalności”³². Według Schnädelbacha potrzebujemy hermeneutycznej, a zarazem krytycznej teorii racjonalności, poszukującej jedności, jednocześnie jednak pozbawionej tendencji do fundamentalizmu.

Poszukując takiej teorii, zwraca uwagę, że racjonalność i uzasadnienie pozostają ze sobą w ścisłym związku. Racjonalność *animal rationale* w ogromnej mierze polega właśnie na „zdolności do podawania powodów (*rationes*) swojego mówienia i działania. Słowo *ratiocinatio* oznaczało w języku filozofów zawsze jednocześnie «rozumną

³⁰ H.–M. Baumgartner, *Rozum skończony*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1996, s. 216.

³¹ H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 41–42.

³² Ibidem, s. 55.

refleksję» oraz «wnioskowanie»³³. Jednak pojęcie uzasadnienia nie jest jednoznaczne, mogą być uzasadnienia obiektywne i subiektywne, teoretyczne i praktyczne. Uzasadnienia mogą mieć charakter kauzalny, teleologiczny lub funkcjonalny. Dlatego Schnädelbach proponuje rozróżnienie czterech podstawowych typów uzasadnień, które można przyporządkować określonym koncepcjom racjonalności. Jeżeli przez uzasadnienie rozumiemy odpowiedzi na pytania teoretyczne „dlaczego”, w których pytamy o przyczyny i powody obiektywne, wtedy opieramy „swoją wersję wyjaśniania «racjonalności» przez «uzasadnienie» na kognitywistycznej koncepcji racjonalności. Rozum jawi się tutaj jako zdolność do *aleuthein*, tzn. do «napotkania prawdy» w obszarze obiektywności; racjonalność jest w takim ujęciu w istocie zdolnością poznania za pośrednictwem teoretycznego nastawienia do czegoś, co jest obiektywnie dane. Jeżeli zaś przyjmuje się (...) model technicznego uzasadnienia jako zasady wyjaśniania racjonalności, wtedy z góry opieramy się na intuicji, że rozum jest przede wszystkim władzą technicznego i eksperymentalnego rozporządzania przedmiotowymi procesami w celu ich praktycznego wykorzystania; w takim przypadku opiera się na podporządkowaniu *episteme* Arystotelesowskiej *techne*. Dochodzimy w ten sposób do instrumentalnej koncepcji racjonalności, w której istotę rozumu stanowi rozporządzanie w działaniu przedmiotowymi kauzalnymi, teleologicznymi i funkcjonalnymi procesami poprzez znajomość ich wewnętrznych związków, umożliwiając w ten sposób z powodzeniem kontrolowane działanie³⁴. Jeżeli wiążemy racjonalność z określonym rodzajem i jakością wiedzy, spełniającą pewne wymagania (np. jest „jasna i wyraźna”, jak u Kartezjusza, czy też sprawdzalna lub np. falsyfikowalna, jak u Poppera), wtedy mówimy o epistemicznym pojęciu racjonalności. Z kolei uzasadnienie intencjonalne, wyjaśniające, dlaczego coś powiedzieliśmy czy uczyniliśmy, prowadzi do praktyczno-komunikacyjnej koncepcji racjonalności, w ramach której komunikacja, porozumienie lub koordynacja działań za pomocą środków komunikacyjnych, mających przede wszystkim charakter argumentacyjny, jest zasadniczym kryterium, według którego mierzymy racjonalność³⁵.

Schnädelbach zaznacza, że pojęcie racjonalności jest szersze od pojęcia uzasadnienia, gdyż rozum może odpowiadać nie tylko na pytanie „dlaczego”. A ponadto, koncepcje uzasadnienia, jakie proponuje się do objaśniania racjonalności, same zakładają już pewne przed-rozumienie racjonalności, którego nie można wyczerpać, odwołując się tylko do jednej koncepcji racjonalności. Pewnym wyjściem z trudności związanych z krytyką rozumu i racjonalności mogłaby być nowa koncepcja rozumu, którą Schnädelbach nazywa racjonalizmem metodycznym. Z perspektywy racjonalizmu metodycznego racjonalność jest „połączeniem określonych dążeń, którym podporządkowujemy się w naszym myśleniu, mówieniu, poznawaniu i działaniu. To,

³³ H. Schnädelbach, *Racjonalność i uzasadnienie*, [w:] *Rozumność i racjonalność*, T. Buksiński (red.), przeł. T. Marniok, Poznań 1997, s. 37.

³⁴ *Ibidem*, s. 40–41.

³⁵ *Ibidem*, s. 41.

że te dążenia mogą być zmienne — tzn. mają charakter historyczny — przestaje być problemem wtedy, kiedy rozumiemy refleksyjność rozumu jako pryncypialną możliwość racjonalnego przekraczania standardów racjonalności, krytykowania ich i zmieniania”³⁶. Kluczową rolę w tej koncepcji rozumu odgrywa pragmatyka uniwersalna, a zwłaszcza koncepcja racjonalności komunikacyjnej zaproponowana przez J. Habermasa, gdyż wszelka krytyka rozumu i racjonalności opiera się na zdolności do racjonalnej argumentacji.

Habermas stanął przed podobnym jak Schnädelbach problemem, również podjął się próby obrony rozumu w sytuacji jego powszechnej krytyki. Punktem wyjścia swojej koncepcji racjonalności komunikacyjnej uczynił jednostkę, której racjonalność ocenia się według tego, czy wypowiada się racjonalnie oraz czy zdolna jest do samorefleksji. Jednostka wypowiada się racjonalnie, o ile performatywnie kieruje się roszczeniami co do ważności. Mówimy wtedy, że nie tylko zachowuje się racjonalnie, ale jest racjonalna, gdyż potrafi również uzasadnić swoje działania. Ten rodzaj racjonalności nazywa też Habermas zdolnością do bycia świadomym. Zakłada ona refleksyjny stosunek jednostki do siebie samej, a więc do tego, co sądzi, robi, mówi. „Zdolność ta poprzez odpowiednie samoodniesienia krzyżuje się z racjonalnymi strukturami wiedzy, działalności i komunikacji: epistemiczny stosunek do siebie oznacza refleksyjną postawę poznającego podmiotu do własnych poglądów i przekonań; techniczno–praktyczny oznacza refleksyjną postawę działającego podmiotu do własnej działalności celowościowej bądź do własnych instrumentalnych ingerencji w obiektywny świat, bądź też wobec obliczonego na sukces postępowania z innymi podmiotami, które spotyka w obiektywnym świecie jako przeciwników (...); moralno–praktyczny stosunek do siebie komunikacyjnie działającego aktora wymaga refleksyjnej postawy wobec własnych działań regulowanych normami; egzystencjalny stosunek do siebie wymaga tejże postawy do własnego projektu życia, rozumianego jako indywidualny zyciorys powiązany oczywiście z istniejącymi formami życia kolektywnego. To, że jednostka może dystansować się od siebie i swoich wypowiedzi w tych różnych wymiarach, jest koniecznym warunkiem jej wolności”³⁷. Habermas wyróżnia szereg odmian wolności: wolność refleksji w sensie kognitywnej bezstronności, wolność arbitralną, polegającą na możliwości racjonalnego wyboru między różnymi działaniami bądź zdolność do podejmowania całkowicie nowych działań; wolność woli lub autonomię, oznaczającą zdolność samoograniczania własnej woli ze względów moralnych; i wreszcie wolność etyczną, będącą możliwością świadomego projektowania i stabilizacji własnej tożsamości.

Bardzo ważnym elementem jego koncepcji jest pluralizm typów racjonalności. Z posiadaniem wiedzy związana jest racjonalność epistemiczna. Wiedza uznawana za racjonalną składa się z wiedzy o tym „co” oraz „dlaczego”. Irracjonalny jest ten, kto prezentuje swoje poglądy dogmatycznie, upiera się przy nich, a jednocześnie nie potrafi ich uzasadnić.

³⁶ H. Schnädelbach, *Rozum*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, 135.

³⁷ J. Habermas, *Pojęcie racjonalności komunikacyjnej w świetle teorii aktów mowy*, przeł. R. Braciszewska, [w:] *Rozumność i racjonalność*, s. 53–54.

Żeby uznać jakiś pogląd za racjonalny, należy podać racje, które czynią go akceptowalnym w danym kontekście. Kolejnym typem racjonalności wyróżnianym przez Habermasa jest racjonalność teleologiczna, którą wiąże z działaniem. Działania, które możemy oceniać jako racjonalne bądź nieracjonalne, mają charakter intencjonalny oraz posiadają strukturę teleologiczną. Miarą oceny racjonalności działań nie są ich skutki, ale to, czy sprawca osiągnął ten wynik na podstawie planowo wybranych i użytych środków. Jednak zasadnicze znaczenie w rozważaniach Habermasa posiada racjonalność komunikacyjna, która „wyraża się w jednoczącej sile mowy skierowanej na porozumiewanie się. Określa ona również mówiącym intersubiektywnie podzielany świat życia oraz obszar, w którym mogą się oni odnosić do jednego i tego samego obiektywnego świata”³⁸. W ramach samego aktu komunikacji Habermas wyróżnia trzy aspekty: wyrażanie intencji mówiącego, przedstawienie stanów rzeczy oraz tworzenie relacji interpersonalnych. W związku z tym rozróżnia trojaki stosunek między znaczeniem wyrażenia językowego i tym, co chciało się przez to powiedzieć, tym, co zostało powiedziane, oraz rodzajem jego użycia w działaniu językowym. A z tym z kolei związane są następujące roszczenia do ważności: roszczenie co do prawdziwości, roszczenie co do szczerości wypowiedzi, roszczenie co do słuszności norm i nakazów uznawanych w intersubiektywnie podzielanym świecie.

Ponadto, Habermas rozróżnia komunikacyjne i niekomunikacyjne użycie języka oraz użycie języka nakierowane na osiągnięcie zgody i na porozumiewanie się. O działaniach komunikacyjnych możemy mówić w znaczeniu słabym, kiedy motywy i racje mają charakter subiektywny, oraz mocnym, kiedy porozumiewanie się dotyczy intersubiektywnych, normatywnych podstaw wyborów celów. W słabym działaniu komunikacyjnym uczestnicy kierują się tylko roszczeniami co do prawdziwości i szczerości, w mocnym działaniu komunikacyjnym obecne są także intersubiektywne i uznawane roszczenia co do słuszności; w tym przypadku zakłada się nie tylko swobodę, ale też autonomię, rozumianą jako „zdolność do ograniczania własnej woli ze względów normatywnych”³⁹. Habermas podkreśla, że racjonalność epistemicznej wiedzy, teleologicznych działań oraz racjonalność komunikacyjnego porozumiewania się są ze sobą splecione we wspólnym medium języka, który jako medium łączące sięga dalej niż racjonalność komunikacyjna, gdyż w języku nie tylko artykułujemy świat życia codziennego oraz porozumiewamy się, ale także język pełni funkcję „polegającą na odślanianiu świata, pozwala nam postrzegać wszystko, co spotykamy w świecie, nie tylko według określonej ważności i z określonych względów, lecz także jako elementy całości, jako części totalności podzielonej według pewnych kategorii. Ta funkcja odnosi się wprawdzie do racjonalności, sama jest jednak w pewien sposób a–racjonalna. Choć to nie znaczy, że jest irracjonalna”⁴⁰.

Również W. Welsch w podobny sposób jak Schnädelbach i Habermas diagnozuje współczesną sytuację duchową. Także on zwraca uwagę, że *Farewell to Reason* zdaje się być hasłem naszych czasów. W związku z tym rodzi się pytanie, czy efektem współczes-

³⁸ Ibidem, s. 56.

³⁹ Ibidem, s. 66.

⁴⁰ Ibidem, s. 74.

nych krytyk rozumu będzie ostateczne pożegnanie z rozumem, czy też jego transformacja. W. Welsch uważa, że raczej dokonuje się transformacja idei rozumu, a nową, wyłaniającą się koncepcję rozumu charakteryzuje pluralizacja, pomieszczenie różnych form racjonalności oraz nieporządek. Pluralizacja rozumu oznacza po pierwsze, rozróżnianie różnych typów racjonalności, np. kognitywnej, moralno–praktycznej, instrumentalnej, komunikacyjnej, hermeneutycznej itp. Po drugie, na bazie tych typów racjonalności rozróżnia się poszczególne paradygmaty, proponujące własne definicje potencjalnie całościowych obszarów racjonalności (obiekt, obszar, metody, kryteria, cele). Tę drugą formę pluralizacji — pluralizację paradygmatów — Welsch uważa za właściwą formę pluralizacji. Istotną cechą tych paradygmatów są istniejące między nimi powiązania, sploty, gdyż paradygmaty w rzeczywistości nie są „samotnymi wyspami”, lecz tworzą pewnego rodzaju sieć, pewne kompleksy⁴¹. A zarazem różnice pomiędzy nimi, konflikty czy starcia rodzą sytuację nieprzejrzystości, nieuporządkowania. Według Welscha wyjściem z tej sytuacji może być nowa koncepcja rozumu. Podkreśla przy tym, że chodzi mu o rozum, a nie nową postać racjonalności, gdyż tylko rozum jest nakierowany na ogarnięcie Całości, tylko on „wytwarza horyzont totalności”. Ogarnięcie Całości poprzez stworzenie jakiegoś metaporządku, jako zniesienie pluralizmu nie jest obecnie możliwe. „Refleksja o strukturze i stosunku form racjonalności — czyli o jedności, różnorodności, związku, przejściu, implikacji, analogii itp. (...) jest możliwa jedynie jako dokonanie rozumu. Rozum jest zdolnością metaracjonalną, lecz jest nią w istocie w sposób interracjonalny”⁴². Jest to jego zdaniem jedyna możliwa obecnie koncepcja rozumu — rozumu jako zdolności samoprzekraczania, samokrytyki, uwalniania od zależności, przyswajania tego, co odrzucone. Owo oczyszczanie, przekraczanie, ogarnianie całości jest możliwe nie tyle jako poruszanie się w pionie — tworzenie nowej hierarchii wiedzy, bytów, wartości, co raczej jako ruch w poziomie. Nowy rozum mógłby stać się zdolnością dokonywania takich przejść. Nie dokonywałby on oglądu rzeczywistości i poszczególnych paradygmatów z jakiegoś „boskiego punktu widzenia”, lecz raczej poruszałyby się pomiędzy różnymi formami racjonalności. Ponieważ miałyby on charakter dynamiczny, przejściowy, dlatego Welsch nazywa tę postać rozumu rozumem transwersalnym. Zadaniem rozumu transwersalnego powinna być przede wszystkim możliwie wszechstronna analiza i rekonstrukcja poszczególnych paradygmatów. Rozumowy ogląd ujawnia interparadygmatyczną sieć zapożyczeń i uzasadnień, pośrodku których funkcjonuje dany paradygmat, którym zawdzięcza swój kształt oraz zdolność działania. W ten sposób rodzi się nowa świadomość, oparta o rozpoznanie powiązań z innymi paradygmatami, prowadząca do nowej postaci pluralizmu. Zasadniczą cechą nowej koncepcji rozumu jest sprawiedliwość, oznaczająca wstępne uznanie roszczeń różnych paradygmatów, co może stanowić punkt wyjścia do racjonalnej dyskusji po-

⁴¹ W. Welsch, *Rozum i przejścia: o rozumie transwersalnym*, przeł. B. Mrozewicz, [w:] *Rozumność i racjonalność*, s. 95.

⁴² W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler–Janiszewska, Warszawa 1998, s. 420.

między nimi. Rozum transwersalny przybliży i w pewien sposób radykalizuje problem wielości racjonalności, ale zarazem stanowi próbę ogarnięcia całości i dostarczenia możliwości orientacji w sytuacji „nowej nieprzejrzystości”. Rozum transwersalny jest rozumem dialektycznym, gdyż porusza się pomiędzy kompleksami w jedną i drugą stronę, dokonując porównań i rozróżnień, łącząc i dzieląc. Przejścia, jakich dokonuje, nie zmierzają w stronę jakiejś ostatecznej syntezy i w tym sensie rozum transwersalny jest otwarty. „Otwartość wszelkich uzasadnień ma podstawę i dalekosiężne znaczenie. Nie ma absolutnego fundamentu, nie ma ostatecznego uzasadnienia, nie ma permanentnej stabilności. Wszelkie absolutystyczne czy fundamentalistyczne oczekiwania należy zastąpić przez strategię sytuacyjną i relatywną. Należy dążyć do uzyskania orientacji, pewności, niezawodności (...) pośrodku struktury niefundamentalizmu, niepewności i relatywizmu”⁴³. Rozum jest środowiskiem znoszenia konfliktów pomiędzy poszczególnymi typami racjonalności, gdyż ich rozwiązanie jest możliwe jedynie dzięki refleksji dotyczącej ich granic, splotów, przejść. I nawet jeśli owe konflikty są nierozwiązywalne, to władzą wskazującą na nierozwiązywalność, heterogeniczność, fundamentalny rozdźwięk, konieczność „skoku” jest właśnie rozum. Welsch wskazuje na pewne istotne cechy rozumu transwersalnego, otóż nigdy nie może on zostać urzeczowiony czy uprzedmiotowiony — rozum transwersalny istnieje tylko w działaniu: „Rozum należy w zasadzie rozumieć jako proces (*Geschehen*) — nie jako zdolność, a tym bardziej nie na wzór rzeczy. Nie jest on więc oparty na stałym zbiorze pojęć i kryteriów, którego poszukują ciągle obiektywiści rozumu i nigdy nie mogą znaleźć. Charakteryzuje się natomiast otwartą procesualnością”⁴⁴. Ponadto, rozum transwersalny zawsze poszukuje tego, co wspólne, a jego podstawowym zadaniem jest dążenie do harmonijnego łączenia tego, co ogólne, i szczegółu. Tak pojmowany rozum transwersalny zbliża się do tego, co Kant nazywał władzą sądenia, gdyż spełnia podobne funkcje. Po pierwsze, określa do jakiego typuracjonalności należy przyporządkować pytanie przedmiotowe, po wtóre, jest zdolnością odnajdywania przejść, po trzecie, obejmuje refleksję nad zbieżnościami pomiędzy typami racjonalności, wynajduje analogie, podobieństwa, cechy wspólne, po czwarte, działa jako władza sądenia również tam, gdzie w konfliktach pomiędzy heterogenicznymi rozszczeniami podejmuje analizę typu „dialektycznego”, za każdym razem różniując, sprawdzając i szacując racje — i to nie tylko pod względem ich porównywalności, ale i nieporównywalności⁴⁵. Według Welscha możliwe są materialne przejścia pomiędzy różnymi typami racjonalności, istnieje „immanentna korelacja i splot typów racjonalności”, copokazują przykładzie związków racjonalności ekonomicznej, estetycznej i etycznej. Welsch zaznacza, że poszczególne typy racjonalności są zdefiniowane nie tylko wewnątrz sektorów, ale również tworzą konstelacje przebiegające pomiędzy sektorami. Te typy racjonalności pozostają w stosunku do siebie w pewnych relacjach i nie jest tak, że wszystkie typy racjonalności są jednocześnie możliwe, gdyż w ramach poszczegół-

⁴³ Idem, *Rozum i przejścia: o rozumie transwersalnym*, op. cit., s. 107–108.

⁴⁴ Idem, *Nasza postmodernistyczna moderna*, op. cit., s. 425.

⁴⁵ Ibidem, s. 427.

nych sektorów dochodzi do konfliktów i pewne typy racjonalności wzajemnie się wykluczają, a więc pomimo odrębności przedmiotowej typy racjonalności nie są całkowicie autonomiczne. Kluczowym elementem, pozwalającym rozpoznać konstytutywne typy racjonalności, jest geneza jej poszczególnych paradygmatów. Paradygmaty powstają zawsze w opozycji do innych. Poszczególne typy racjonalności związane są wymogami zgodności w obrębie sektora oraz wymogiem zgodności z innymi typami racjonalności, a jednocześnie powinny zawierać opcje przekraczające jego kompetencje. Wszystkie koncepcje wyrastają na konkretnym podłożu historyczno–kulturowym, wspólnym wielu koncepcjom, stąd biorą się elementy wspólne, wzajemne zapożyczenia. Dwoma formami wypaczeń racjonalności są z jednej strony wysoka specjalizacja, a z drugiej tendencja totalizująca, gdy jakiś typ racjonalności (np. racjonalność technologiczną) uważa się za jedyny prawomocny typ racjonalności i usiłuje narzucić ten model innym obszarom życia. Welsch uważa, że koncepcja rozumu transwersalnego jest w stanie sprostać wymogom współczesnej dyskusji nad rozumem, gdyż „stanowi formę jedności, która nie tylko wyjaśnia formalne zbieżności pomiędzy sposobami życia, lecz umożliwia też ich materialną współpracę, i to w taki sposób, że nie wprowadza znów po kryjomu totalizacji i nie ulega konwencjonalnej dialektyce jedności, polegającej na powstrzymywaniu wielości, o której produktywność przecież chodzi. Koncepcji rozumu transwersalnego można ze współczesnej perspektywy przypisać znaczący potencjał rozwiązywania problemów. W sporze modernistów z postmodernistami może spełniać funkcję kluczową⁴⁶. Koncepcja rozumu transwersalnego jest według Welscha ożywieniem tradycyjnej idei filozofii jako „miłości mądrości”. Podkreśla, że nie ten jest mądry, kto wie wszystko lub zna całość, mądry jest ten, kto w sytuacji wielości prawd potrafi odnaleźć to, co słuszne. Do istoty tak pojmowanej mądrości należy wiedza o własnej niewiedzy, połączona z jednoczesnym dążeniem do ogarnięcia Całości.

Być może zarysowane powyżej koncepcje można by połączyć w ramach koncepcji rozumu hermeneutycznego, który byłby świadomy swego ograniczonego, założeniowego, historycznego, uwarunkowanego charakteru, swego osadzenia w świecie przeżywanym oraz w języku. Ważną cechą tego rozumu byłaby jego otwartość, inkluzywność, zdolność do włączania każdej zasadnej krytyki. Byłby to rozum spluralizowany, świadomy wielości typów racjonalności, opisujący poszczególne typy racjonalności, dziedziny ich występowania i wzajemne relacje. Zarazem byłby to rozum próbujący łączyć, budować przejścia między poszczególnymi obszarami, typami racjonalności. Zapewne jego zasadniczą częścią powinna być racjonalność komunikacyjna. Ten hipotetyczny rozum hermeneutyczny mógłby być częścią apelu Gadamera, który namawiał, by „słuchać wszystkiego, co nam coś mówi, i pozwolić sobie to powiedzieć, na tym polega wysokie wymaganie postawione przed każdym człowiekiem. Rozpoznać w nim siebie dla siebie samego to sprawa każdego z nas z osobna. Uczynić to dla wszystkich i to uczynić prze-

⁴⁶ Ibidem, s. 432.

konująco — oto zadanie filozofii”⁴⁷. Zarazem nie odrzucałby uwagi Kanta: „Przyjmujcie to, co po starannym i uczciwym sprawdzeniu wydaje się wam najbardziej wiarygodne, niech to będą fakty czy argumenty rozumowe; nie odmawiajcie tylko rozumowi tego, co czyni zeń najwyższe dobro ziemskie, mianowicie przywileju bycia ostatecznym probierzem prawdy”⁴⁸.

⁴⁷ H.-G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 109.

⁴⁸ I. Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, [w:] *Sämtliche Werke*, t. 4, Mundus Verlag 2000, s. 237.



Krzysztof Szlachcic

O TYM, CO ISTNIEJE W NATURZE NIEPROBLEMATYCZNIE. UWAGI O RODZAJACH NATURALNYCH WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII NAUKI

Nie ma czegoś bardziej godnego zaufania niż rzeczy zewnętrzne, niektóre z nich w każdym razie — inni ludzie, pręty, kamienie.

W. V. O. Quine, *Theories and Things*

Natura lubi, by ją szufladkować.

F. Dyson, *Disturbing the Universe*

Jednym z istotnych zadań stawianych przed nowożytnymi naukami empirycznymi było i jest udzielanie odpowiedzi na pytanie o to, co istnieje w Naturze nieproblematicznie. „Nieproblematicznie”, ponieważ wyodrębnione jest przez samą przyrodę¹ i nie jest efektem subiektywnych rozstrzygnięć, działań badacza.

Filozofowie oceniający sposób, w jaki nauka wywiązuje się z tego zadania, wyrokowali o tym rozmaicie, przyjmując przy tym różne perspektywy poznawcze. Oto na przykład dla zwolenników realistycznej interpretacji wiedzy naukowej, pozostających w sporze z instrumentalistami, nie ulega wątpliwości, że teorie nauki nie tylko pozwalają nam precyzyjnie oświetlić wszystko to, co „leży na powierzchni świata”, należy do sfery naszego codziennego, bezpośredniego doświadczenia, ale również odsłaniają nam ukrytą architekturę Natury, pozwalają określić właściwości i relacje obiektów skrytych pod „osłoną zjawisk”. Nieco upraszczając, wszystko to, o czym orzeka nauka, istnieje (a więc neutrino, pola elektromagnetyczne, geny etc.).

Inna perspektywa rozważania pytania o to, co istnieje w Naturze nieproblematicznie, wiąże się z problemem istnienia tzw. rodzajów naturalnych (*natural kinds*), które

¹ Ograniczenie, które tu przyjmuję, rozważanie „obiektów samej natury” i nieodnoszenie się do artefaktów, „obiektów świata kultury”, nie jest uwzględniane przez część autorów dyskutujących problem *natural kinds*.

traktowano przez stulecia jako niezależne od psychologicznych lub społecznych charakterystyk poznającego je człowieka. Ilustracją pierwotnej intuicji stojącej za koncepcją *natural kinds* mogą być w Linneuszowskiej klasyfikacji botanicznej elementy z „najniższego poziomu”, poziomu gatunku, takie jak na przykład: konwalia majowa (*Convallaria majalis*), lilia złotogłów (*Lilium martagon*), zimowit jesienny (*Colchicum autumnale*). Granice między takimi gatunkami są naturalnie wytworzone i ich rozpoznanie (w jednych przypadkach łatwiejsze, w innych trudniejsze) daje nam podstawę do klasyfikacji i w miarę dojrzewania poszczególnych dyscyplin naukowych do budowania złożonych konstrukcji teoretycznych.

Dla wielu autorów to właśnie rodzaje naturalne stanowią fundament naszej wiedzy o świecie. Tak przynajmniej rzeczy się miały do początku XX w., kiedy to jednym ze skutków modernistycznych dyskusji zapoczątkowanych w końcu XIX w. było porzucenie przez wielu filozofów przekonania, że jedynymi kandydatami na rodzaje naturalne są klasy obiektówbrane „z powierzchni świata”, „z manifestującego się nam obrazu świata”².

Zwolenników koncepcji istnienia rodzajów naturalnych można łatwo odnaleźć w różnych okresach i w różnych nurtach filozofii (np. w arystotelizmie). Ograniczając się do refleksji towarzyszącej nowożytnym naukom empirycznym, warto przypomnieć, że idea *natural kinds* stanowiła rodzaj kamienia węgielnego dla rozmaitych programów właściwego uprawiania nauki prezentowanych w XVII w. W następnych stuleciach, wraz z rozpoznawaniem złożoności teoretycznej sytuacji, w której znajduje się badacz przyrody, koncepcja rodzajów naturalnych okazywała się coraz bardziej problematyczna. W pewnym sensie proste (dla niektórych „naiwne”) deklaracje na temat tego, co istnieje, składające się na naukowo ugruntowaną ontologię, były poddawane krytyce nie tylko z pozycji wyrafinowanych koncepcji filozoficznych (jak np. kantyzm), ale również ze stanowisk korzystających z wyników naukowych (np. z biologicznego ewolucjonizmu) i nowych idei w metodologii nauk. Moje komentarze prezentują w pierwszej części wybrane wątki tego procesu — komplikowanie się znaczącego wariantu empiryzmu, wytyczonego w czasach nowożytnych przez działalność F. Bacona, J. S. Milla czy B. Russella. W części drugiej wskażę, jak pytanie o rodzaje naturalne może być rozstrzygnięte z punktu widzenia kilku stanowisk dwudziestowiecznej filozofii nauki, które nie skupiały na sobie uwagi autorów dyskutujących propozycje Quine’a, Kripkego czy Putnama.

² Dla B. Russella przykładami rodzajów naturalnych są: psy, drewno, atomy, molekuly, elektrony, pozytony, neutrony, dyskretne serie poziomów energetycznych; dla R. Boyda — wiele „bytów” społecznych (ludzie, ich zachowanie i wytwory); dla P. Churchlanda — masa, długość, trwanie, ładunek, kolor (kwarków), energia. Wydaje się jednak, że za sprawą publikacji H. Putnama, S. Kripkego i W. V. O. Quine’a najczęściej dyskutowanymi przykładami rodzajów naturalnych są: złoto, woda, tygrys, określone kolory itp.

Rodzaje naturalne w perspektywie nowożytnej teorii wiedzy

Franciszek Bacon, jeden z najbardziej wpływowych ideologów nauki nowożytnej, podaje przyrodnikom szereg recept na uwolnienie się od przesądów i złych nawyków utrudniających im rozpoznanie porządku natury. Badacze wyswobodzeni spod władzy idoli będą mogli prawidłowo obserwować i w oparciu o te elementarne konstatacje właściwie zastosować metodę indukcyjną prowadzącą do rozpoznania najpierw prostych zależności, następnie korelacji o większym zasięgu i wreszcie tzw. form. A wszystko to, raz jeszcze podkreślę, oparte jest na przekonaniu, że kiedy „(...) człowiek rozważa działającą swobodnie przyrodę, napotyka różne gatunki: rzeczy, zwierząt, roślin, minerałów”³, oraz że „(...) pojęcia najniższych gatunków: człowieka, psa, gołębia i bezpośrednich ujęć zmysłowych: ciepła, zimna, bieli, czerni nie wprowadzają zbytnio w błąd. (...) Wszystkie pozostałe pojęcia (którymi ludzie dotąd się posługiwali) to pojęcia błędne, w nieodpowiedni sposób z przedmiotów wyabstrahowane i utworzone”⁴. I choć jego własne próby realizacji tej strategii wywołują u niektórych komentatorów lekceważący uśmiech⁵, to jednak zasadniczy zamysł Bacona rozpoznania (ustalenia) w Naturze „punktów odniesienia”, fundamentów dla konstrukcji teoretycznych budowanych w naukach empirycznych, okazał się zaskakująco trwały. Powracał on regularnie w pracach kolejnych pokoleń epistemologów.

Dla przykładu, po przeszło dwóch stuleciach dość duży rozgłos uzyskało ujęcie tej kwestii przedstawione w *Systemie logiki* J. S. Milla⁶. W kolejnych księgach *Systemu...*, określając warunki stosowania proponowanego przez siebie wariantu metody indukcyjnej, wskazał na konieczność uznania istnienia pewnych klas obiektów w przyrodzie: Rodzaje — stwierdzał Mill, używając wielkiej litery — mają realne ist-

³ F. Bacon, *Novum organum*, przeł. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 86.

⁴ Ibidem, s. 60.

⁵ Lekcewały się Baconowskie badania naukowe, jego próby klasyfikacji (np. te, które miały doprowadzić do odkrycia formy ciepła). „Według Dijksterhuisa rola Bacona w nauce jest podobna do roli, jaką kulawy poeta grecki Tyrteusz miał dla armii spartańskiej. Tyrteusz nie mógł walczyć, ale jego pieśni wojenne zagrzewały tych, co walczyć mogli” (J. Lose, *Wprowadzenie do filozofii nauki*, przeł. T. Bigaj, Warszawa 2001, s. 74). Sądzę, że takie traktowanie prób naukowych Bacona jest obarczone błędem ahistoryzmu. Nie uwzględnia stanu badań — np. nad ciepłem — na początku XVII w. Łatwo wyśmiewać klasyfikacje z *Novum organum* [np. fakt, że na liście obecności ciepła sąsiadują ze sobą: „płomień wszelkiego rodzaju”, „płyny wrzące”, „nawóz koński i inne tego rodzaju świeże ekskrementy zwierzęce”, „przyprawy korzenne i ciepłe zioła” etc. (por. F. Bacon, op. cit., s. 175–178)], jeśli nie pamięta się, że precyzowane przez późniejsze teorie terminy języka potocznego „ciepło”, „temperatura” były w tych czasach wyjątkowo nieostre i stosowane zamiennie przez badaczy. A i dzisiaj bywa podobnie: w potocznym opisie iskry tzw. zimnych ognii traktowane są jako „zimne”, choć mają temperaturę wieluset stopni Celsjusza.

⁶ Mill opublikował swoje dzieło w 1843 r., w okresie intensywnych debat nad pojęciem gatunku w biologii. Rozwiązanie Millowskie za naturalny punkt odniesienia miało także tradycję ujmowania uniwersaliów inspirowaną stanowiskiem Arystotelesa i jego komentatora Porfiriusza oraz poglądy Whewella.

nienie w naturze (J. Venn, komentujący w pracy *Logic of Chance* z 1866 r. stanowisko Milla, upowszechnił w literaturze filozoficznej termin *natural kinds*⁷). W kluczowym fragmencie argumentacji autor *Utylitaryzmu* wykorzystywał spostrzeżenie, że łatwo jest „(...) tworzyć nieograniczenie klasy, póki jest jakaś (nawet najmniejsza) różnica, na której można by oprzeć rozróżnienie. (...) Własności, na których opieramy nasze klasy, czasem wyczerpują wszystko, co dana klasa ma wspólnego, lub obejmują wszystko drogą pewnego rodzaju implikacji; w innych zaś przypadkach dokonujemy selekcji nielicznych własności spośród nie tylko większej ich liczby, lecz z liczby, której my wyczerpać nie jesteśmy w stanie, i które to własności można uważać za niezliczone, jako że nie znamy ich granic”⁸. W drugim przypadku (tj. „w innych przypadkach”) mamy do czynienia ze znacznie bardziej radykalną różnicą między rzeczami należącymi do różnych klas, niż występuje to w pierwszej sytuacji⁹. Mill dopuszcza przy tym następujące, niezbyt precyzyjne określenie tej sytuacji: „I jeśli ktoś nawet zechce powiedzieć, że jedną klasyfikację przeprowadza Natura, drugą my sami dla naszej wygody, to będzie miał słuszność (...)”¹⁰.

Zaznaczyć na wstępie również wypada, że problem rodzajów naturalnych nie był generowany tylko i wyłącznie w perspektywie badawczej uznającej procedury indukcyjne za właściwe narzędzie tworzenia wiedzy ogólnej w naukach empirycznych. Millowskie odwołanie się do indukcji, podobnie jak indukcyjna strategia badawcza zalecana przez F. Bacona, to ważne, ale jednak tylko przypadki szczególne szerszego zagadnienia. Można bowiem wskazać przykłady antyindukcjonistycznie zorientowanych stanowisk, odwołujących się jednocześnie do idei klasyfikacji naturalnej, która ujawnia głębokie powiązania „rodzajów naturalnych”¹¹.

⁷ Niezbędne jest krótkie objaśnienie terminologiczne. Utrwaliła się, jak już zaznaczyłem, tradycja rozważania istnienia „rodzajów naturalnych”. Z punktu widzenia Milla można byłoby również mówić o „gatunkach naturalnych”. Przyjmuje on bowiem następującą prostą konwencję terminologiczną: „Każda klasa, która jest rzeczywistym gatunkiem, to znaczy taka, którą spośród wszelkich innych klas wyróżnia nieokreślona mnogość własności, jakich nie można sprowadzić jedne do drugich, jest bądź rodzajem, bądź gatunkiem. Gatunek, który nie jest podzielny na inne gatunki, nie może być rodzajem, jako że nie obejmuje on żadnego gatunku; ale on sam jest gatunkiem zarówno w stosunku do rzeczy jednostkowych, które się w nim mieszczą, jak i w stosunku do wyższych rodzajów. (...) Natomiast wszelki gatunek, który dopuszcza podział na rzeczywiste gatunki (...), jest rodzajem w stosunku do wszystkich gatunków poniżej niego, gatunkiem zaś w stosunku do wszystkich rodzajów, w których sam się mieści”. J. S. Mill, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, przeł. C. Znamierowski, t. 1, Warszawa 1962, s. 194–195.

⁸ Ibidem, s. 189–190.

⁹ Mill pisze obrazowo, że w drugim przypadku klasy „(...) są oddzielone od siebie niezgruntowaną przepaścią, nie zaś zwykłym rowem z widocznym dnem”, ibidem, s. 191.

¹⁰ Ibidem, s. 190. Powiedzenie nie jest precyzyjne, bo dla Milla jest oczywiste, że różnice wprowadziła w obu przypadkach Natura. Dla podkreślenia jednak „naturalności” i „głębokości” podziałów między klasami wyróżnionymi „nieznaną mnogością własności”, nie zaś „nielicznymi własnościami określonymi”, gotów jest uznać takie upraszczające sformułowanie.

¹¹ Jedno z nich zaprezentował na przełomie XIX i XX w. przyrodnik i filozof nauki Pierre Duhem.

Sygnalizowane tu szersze zagadnienie określiłbym jako konieczność uznania, że nawet najprostsze konstatacje na temat tego, co zachodzi (istnieje) w otaczającym nas świecie, nie są możliwe bez odwołania się do pojęć ogólnych (uniwersaliów) oraz przyznania, że w świecie istnieją prawidłowości. Wydaje się, że świadomość akceptacji obu wskazanych momentów jest obecnie powszechna wśród analizujących różne postaci wiedzy empirycznej, w tym poznanie naukowe¹². Ograniczę się więc do krótkiego zilustrowania obu zagadnień.

Sądzę, że każdy z nas gotów jest jednocześnie uznawać — zachowując się „chwienie”, niczym w charakterystycznym eksperymencie z psychologii postaci — niepowtarzalność zdarzeń w otaczającym nas świecie i ich powtarzalność. Za każdą z opcji tej alternatywy można przekonująco argumentować. S. Amsterdamski, rozważając charakterystykę takiego konkretnego zdarzenia jak „wschód słońca” (notabene, to ulubiony przykład filozofów z tradycji empirystycznej), zauważa, że „(...) nie potrafimy wyodrębnić ze świata żadnego konkretnego, niepowtarzalnego zdarzenia i zakomunikować dyskursywnie naszej wiedzy o nim, nie posługując się w tym celu pojęciami ogólnymi, to jest nie traktując obserwowanego zdarzenia jako elementu jakiejś klasy. Aby powiedzieć, czym różni się dzisiejszy wschód słońca od wczorajszego, by w ogóle porównywać te dwa zdarzenia ze sobą, musimy już uprzednio zakwalifikować je właśnie jako wschody słońca, czyli potraktować obydwaj jako różne realizacje tego samego abstrakcyjnego stanu rzeczy, dla którego dysponujemy zafiksowaną w języku nazwą. (...) Aby uznać, że to, co obserwujemy co dzień z tego samego miejsca, o różnych porach i co możemy obserwować w dowolnej chwili z odpowiednio dobranego punktu (słońce bowiem nieustannie gdzieś wschodzi), jest konkretnym i niepowtarzalnym w swej konkretności wschodem, musimy najpierw skonstruować abstrakcyjny stan rzeczy odpowiadający powtarzalnej sytuacji pojawiania się tarczy słonecznej nad linią horyzontu, obojętne gdzie, kiedy i w jakich okolicznościach. Możemy tedy powiedzieć, że to, co się powtarza w obserwowanych zdarzeniach, to abstrakcyjne stany rzeczy (i ich następstwa), które nigdy nie występują realnie w postaci czystej (...), lecz realizują się uwikłane w okoliczności, których nigdy nie uwzględnia charakterystyka tych stanów. W odróżnieniu od niepowtarzalnych zdarzeń, powtarzalne stany rzeczy są więc konstruktami naszego umysłu, który buduje je dzięki swej zdolności tworzenia pojęć oderwanych i posługiwania się nimi i który inaczej jak za ich pośrednictwem rozpoznawać rzeczywistości już w ogóle nie potrafi”¹³.

Uznanie występowania regularności w przyrodzie, których refleksem na poziomie wiedzy naukowej są prawa nauki, jest rodzajem warunku koniecznego wszelkiej działalności naukowej. Zakwestionowanie go prowadzi do załamania wszelkiej ar-

¹² Skądinąd zagadnienia te rozpoznane były już w starożytności. Arystoteles, na przykład, wypowiedział się w tej kwestii precyzyjnie przy okazji analiz formy i materii.

¹³ S. Amsterdamski, *Nauka a porządek świata*, Warszawa 1983, s. 56–57. Uwaga redakcyjna: w tym i kilku innych cytatach z powodu wymogów typograficznych nie zachowuję stosowanych przez autorów rozstrzeżeń druku oraz kursywy.

gumentacji naukowej. Jeśli nie ma regularności wykrywanych w doświadczeniu, jeśli nasze uogólnienia nie wyrastają z niego i nie są przez nie kontrolowane, to „(...) nie ma żadnej intelektualnej różnicy między rozsądkiem i szaleństwem. Wariata, który jest przekonany, że jest gotowanym jajkiem, można krytykować tylko na tej podstawie, że jest w mniejszości...”¹⁴.

Niezależnie jednak od złożoności teoretycznej sytuacji, w jakiej znajduje się badacz, fakt zaakceptowania ostatnich spostrzeżeń daje szansę na prowadzenie rozważań o rodzajach naturalnych. Można mówić o nich jako o problemie nieuchronnie pojawiającym się w polu widzenia teoretyka poznania. Istotną kwestią sporną może tylko pozostawać ich status: czy są one znakiem odzwierciedlającym naturalne istnienie klas pewnych obiektów, czy też — jak głoszą inni autorzy — są one artefaktem, złudą, subiektywnym wytworem naszego aparatu poznawczego i nie mamy podstaw do twierdzenia o ich realnym istnieniu. Co najwyżej pozostaje nam, w tym drugim przypadku, głosić słabsze twierdzenie: „Natura lubi, by ją szufladkować”¹⁵, bez możliwości rozstrzygnięcia, że jeden z tych sposobów szufladkowania jest „preferowany przez Przyrodę”. H. Weyl, przy okazji badań nad rodzącą się teorią kwantów, tak wyraził tę nową, mniej optymistyczną postać empiryzmu: „Pragnę raz na zawsze dać wyraz mojemu nieskończonemu podziwowi, jaki żywię wobec pracy eksperymentatora walczącego o to, by wydrzeć interpretowalne fakty nieustępliwej Przyrodzie, która tak dobrze wie, jak na nasze teorie odpowiadać stanowczym nie lub niedostępnym tak”¹⁶.

Ku wyrafinowanym wersjom empiryzmu

Adresowany do społeczności nauki program filozofii empirystycznej, którego znaczącymi reprezentantami byli przywoływani tu F. Bacon, J. S. Mill czy C. Bernard, został istotnie zmodyfikowany przez konieczność uwzględnienia konsekwencji odkryć dokonywanych w obrębie samej nauki (geometrii nieeuklidesowych, Darwinowskiej teorii ewolucji etc.) oraz krytycznej refleksji metodologicznej i badań historycznych nad

¹⁴ B. Russell, *A History of Western Philosophy*, cyt. za: K. R. Popper, *Wiedza obiektywna*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 2002, s. 13. Popper przywołuje wypowiedź Russella przy okazji krytyki jednego z wariantów indukcji. Widać, że problem jest rzeczywisty: jeśli bowiem w otaczającym nas świecie „bycie gotowanym jajkiem” nie oznacza jednocześnie ujawniania właściwości, zachowań właściwych wszystkim gotowanym jajkom (milcząco przyjmujemy, że „dotąd obserwowanym gotowanym jajkom”), to oczywiście żaden argument empiryczny wzięty z obserwacji zachowań i właściwości naszego ekscentrycznego bohatera nie może służyć jako obalenie jego poglądu.

¹⁵ Zdanie F. Dysona cytowane przez P. Feyerabenda w jego *Przeciw metodzie*, przeł. S. Wiertlewski, Wrocław 1996, s. 246.

¹⁶ Cyt. za: K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977, s. 225. W tłumaczeniu W. Sadego, I. Lakatosa *Pism z filozofii nauk empirycznych* (Warszawa 1995) ten sam fragment kończy się słowami „(...) lub ledwo słyszalnym tak” (s. 12).

dziejami nauki (powiązane z ewolucjonizmem badania metodologiczne i historyczne E. Macha, ruch konwencjonalistyczny we Francji, historyczne studia Duhema i innych autorów nad mechanizmami rozwoju tradycji naukowych) oraz badań socjologicznych É. Durkheima i L. Lévy-Bruhla nad odmiennosciami ujmowania świata (i ich logiki np. u tzw. ludów pierwotnych). W filozoficznym tle tych przemian końca XIX w. obecny był, o czym warto pamiętać, kantyizm oraz rodzący się i szybko zdobywający popularność w Europie pragmatyzm.

Do ważniejszych efektów tego procesu, nazywanego niekiedy pierwszym modernizmem, można zaliczyć: 1. definitywne rozstanie się z ideą nagich, czystych faktów naukowych (z jednoczesnym wyeksponowaniem roli języka, twórczego charakteru aparatury pojęciowej przy uzyskiwaniu obrazów świata); 2. porzucenie przekonania o logicznej prostocie przejścia między poziomem obserwacji (faktów naukowych) a poziomem wiedzy teoretycznej (poziomem praw i teorii nauki); 3. podkreślenie systemowego charakteru wiedzy przyrodniczej i jednoczesne odrzucenie dotychczasowego ujęcia mechanizmu kontroli empirycznej teorii, który zakładał możliwość sprawdzania (falsyfikowania) izolowanej hipotezy; 4. podkreślenie roli tradycji w badaniach naukowych (ujmowanie badacza jako reprezentanta historycznie określonej społeczności naukowej)¹⁷.

Pierwsze z wymienionych ustaleń precyzyjnie wysłowione zostało przez Pierre'a Duhema, który pod koniec XIX w. pisał: „Doświadczenie fizyczne jest dokładną obserwacją grupy zjawisk, której towarzyszy INTERPRETACJA (podkreślenie P. Duhema, dop. K. S.) tych zjawisk. Interpretacja ta zastępuje konkretne dane, rzeczywiście zebrane przez obserwację, abstrakcyjnymi i symbolicznymi przedstawieniami, które im odpowiadają na mocy teorii fizycznych przyjętych przez obserwatora. (...) Teorie fizyczne są słownikiem. (...) Użycie tego słownika jest do tego stopnia nieodzowne dla każdego fizyka, że bez niego nie mógłby wypowiedzieć żadnego prawa, przekazać żadnej obserwacji. (...) Starać się oddzielić obserwację zjawiska fizycznego od jakiegokolwiek teorii, chlubić się napisaniem czysto doświadczalnej fizycznej rozprawy jest próbą iluzoryczną. To tak, jak chcieć wypowiedzieć jakąś ideę, nie używając żadnego pisanego lub mówionego znaku”¹⁸.

We wskazanej perspektywie (przyjmowanej w następnych dziesięcioleciach przez wszystkich akceptujących analizy Duhema czy Poincarégo) istotnym momentem procesu rozpoznawania porządku Natury jest akt wyboru aparatury pojęciowej, aparatu

¹⁷ Wskazuję na kilka elementów, których przyjęcie w istotny sposób rzutuje na wyniki dyskusji w kwestii istnienia rodzajów naturalnych.

¹⁸ P. Duhem, *Kilka refleksji na temat fizyki eksperymentalnej*, przeł. M. Sakowska, [w:] K. Szlachcic, *Filozofia nauki francuskiego konwencjonalizmu. Wybór tekstów*, Wrocław 1994, s. 19–21. Wskazywana w cytowanych fragmentach fizyka jest tylko przykładem dyscypliny przyrodniczej. Podobną sytuację odnajdziemy w innych naukach odwołujących się do teorii. Duhem zauważa również, że wszędzie tam, gdzie używa się np. przyrządu fizycznego, stosujący go przyjmują (świadomie lub nieświadomie) teorie, bez których jego wskazania byłyby pozbawione sensu, a więc wypowiedzenie wyniku doświadczenia implikuje akt wiary w ścisłość zespołu teorii (ibidem, s. 21).

teoretycznego pozwalającego penetrować sferę bezpośredniego doświadczenia. Konwencjonalności podkreślali, że formalnie rzecz biorąc, na tę decyzję badacza nie ma nałożonych żadnych ograniczeń logicznych (poza oczekiwaniem unikania tez prowadzących do sprzeczności), jest to moment wolności w badaniach. Względy praktyczne¹⁹, tradycja — o czym nieco obszerniej za chwilę — i w pewnych okolicznościach odczucia estetyczne dostarczały racji uzasadniających taki a nie inny wybór narzędzi teoretycznych, przy pomocy których badacz dokonuje wiwisekcji przyrody. A różne narzędzia, co nie dziwi, pozwalały odsłaniać odmienny obraz porządku Natury.

Zakwestionowanie prostoty logicznej procedur pozwalających przechodzić od poziomu danych obserwacyjnych do obszaru wiedzy teoretycznej (punkt 2. powyżej) uprzytomniło dodatkowo, jak z teoriopoznawczego punktu widzenia komplikuje się zadanie orzekania o architekturze świata, o jego ukrytej strukturze. Jak wskazywali krytycy metod indukcyjnych: nie ma (i być nie może) rozpoznanego mechanizmu przenoszenia „prawdy faktów” (przyjmijmy warunkowo, że fakty są nieproblematyczne), na poziom twierdzeń uniwersalnych (praw nauki), ponieważ nie ma logiki indukcji!

Przed konkluzją płynącą z obu tych ustaleń pozwolę sobie na krótką uwagę historyczną. W literaturze przedmiotu (i — jak oceniam — jeszcze częściej w dydaktyce) pojawia się zabieg ukazywania współczesnych wyników teorii poznania naukowego w opozycji do pozytywizmu czy, szerzej, do nowożytnego empiryzmu. Towarzyszy mu często lekceważące traktowanie znaczących reprezentantów tych tradycji, przypisywanie im „naiwności” epistemologicznej. Sądzę, że wybitni reprezentanci nowożytnego empiryzmu byli mniej naiwni, niż się to głosi, realizując cele retoryczne. Dla przykładu, przywołany tu F. Bacon dostrzegał konieczność aktywności podmiotu w procesie gromadzenia danych o świecie empirycznym. Dla badacza przyrody wzorem nie miała być aktywna „mrówka zbierająca tylko materiał”, ale działalność pszczoły, która „(...) zbiera wprawdzie materiał z kwiatów ogrodu i pola, lecz własnymi siłami przerabia go i kształtuje”²⁰. Bacon podkreślał konieczność kierowania się metodą w badaniach („Bezplanowe bowiem i idące samopas doświadczenie (...) to czyste chodzenie po omacku, i odurza ludzi raczej, niż oświeca”²¹). Podobnie też patron pozytywizmu, August Comte, w kwestii pojmowania faktów naukowych i metod postępowania w nauce był bardziej wyrafinowany, niż się go przedstawia.

Według autora *Rozprawy o duchu filozofii pozytywnej* izolowany fakt empiryczny, tzw. nagi fakt empiryczny, nie pełni istotnej roli w badaniach naukowych, metody indukcyjne nie są podstawowym narzędziem uzyskiwania uogólnień teoretycznych (wykrywania praw), od pierwszej fazy badania empirycznego podmiot przyjmuje aktywną postawę, formułując hipotezy teoretyczne. Oczywiście, do zadań nauki należy badanie

¹⁹ Nietraktowane tu jako wynikające wprost z porządku Natury. Dla przykładu, badacz wybiera jeden z możliwych aparatów matematycznych (np. geometrię Euklidesową), ponieważ ocenia go jako łatwiejszy do stosowania w obliczeniach.

²⁰ F. Bacon, op. cit., s. 125–126.

²¹ Ibidem, s. 130.

faktów, co jest w jego tekstach skrótowym wyrażeniem oznaczającym badanie regularności, prawidłowości ustalonych między zjawiskami, ale treść tej formuły ma nikły związek z podobnym wyrażeniem formułowanym na gruncie radykalnego empiryzmu. Jeśli na dodatek rozważyć izolowany, niezinterpretowany fakt empiryczny, to jest on wedle Comte'a bezużyteczny, „jest niczym”²². Zakończę tę historyczną dygresję podkreśleniem, że wyniki debat z przełomu XIX i XX w. zwanych tu ogólnie modernistycznymi (z najważniejszym ich składnikiem konwencjonalizmem w teorii wiedzy naukowej) bez wątpienia godziły w filary pozytywistycznych modeli nauki, ale ich zwolennicy, przynajmniej ci najwybitniejsi, byli mniej naiwni, niż im się to przypisuje.

Wskazane w punktach 1. i 2. ustalenia istotnie ograniczały optymizm towarzyszący przekonaniu o możliwości rozpoznania gramatyki, wedle której zapisana została Księga Natury. Wypowiedziane przez Galileusza przekonanie, poświadczane przez sukcesy naukowe jego i jego następców, traktowano jako nieproblematiczne przez prawie trzy stulecia: „Filozofia (tu w znaczeniu odpowiednika dzisiejszej fizyki z elementami teorii wiedzy — K. S.) zapisana jest w tej ogromnej księdze, którą mamy stale otwartą przed naszymi oczami; myślę o wszechświecie; jednakże nie można jej zrozumieć, jeśli się wpraw nie nauczymy rozumieć języka i pojmować znaki, jakimi została napisana. Zapisana zaś została w języku matematyki, a jej literami są trójkąty, koła i inne figury geometryczne, bez których niepodobna pojąć z niej ludzkim umysłem ani słowa; bez nich jest to błędzenie po mrocznym labiryncie”²³. Optymizm ten został w najlepszym razie ograniczony (części XX-wiecznych filozofów w tej sytuacji udzielił się skrajny pesymizm), bowiem ze szczegółowych analiz konwencjonalistów (przede wszystkim Poincarégo) wypływał wniosek, że matematyka w ogóle, a geometria w szczególności nie jest „(...) wiedzą syntetyczną a priori w Kantowskim rozumieniu tego terminu (a więc, że jedna tylko taka syntaksa jest możliwa²⁴). Cóż więc z tego, że Księga Przyrody pisana jest językiem linii prostych, kół i trójkątów czy też językiem korpuskularnym, którego syntaksa ma charakter matematyczny, skoro tak czy owak język ten odczytywać można na różne sposoby i nie istnieje w ogóle, a w każdym razie w umyśle ludzkim nie jest zakodowany, żaden wyróżniony sposób jego odczytywania”²⁵.

Wymienione ustalenia bezpośrednio rzutowały na program wiedzy wykorzystujący koncepcję rodzajów naturalnych — czyniły go problematycznym. Wydaje się jednak, że dwa ostatnie ustalenia z przedstawionej listy, tj. punkty 3. i 4., były szczególnie kłopotliwe dla entuzjastów tej koncepcji i odbierały wiarę we względnie łatwe osiągnięcie

²² Por. syntetyczną charakterystykę tego wątku filozofii A. Comte'a [w:] D. Leszczyński, K. Szlachcic, *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte'a do Foucaulta*, Wrocław 2003, s. 17–30.

²³ G. Galilei, *Il Saggiatore*, r. 6, cyt. za: A. K. Wróblewski, *Historia fizyki*, Warszawa 2006, s. 104.

²⁴ Gdyby tak było, to otworzyłaby się przed nami możliwość wskazana w wypowiedzi Galileusza: język matematyki (jego składnia), którego się uczymy, byłby tym samym językiem, który wyznacza strukturę przyrody.

²⁵ S. Amsterdamski, *Między historią a metodą*, Warszawa 1983, s. 120. Sytuację tę rozpoznali konwencjonalisci w czasie, kiedy fizyka Newtonowska nie miała poważnego konkurenta, kiedy A. Einstein nie rozpoczął jeszcze nawet studiów w politechnice zuryskiej.

założonego celu poznawczego. Ukazywały one bowiem, że wśród czynników przyczyniających się do relatywnego charakteru naszej wiedzy o świecie szczególną rolę odgrywają te, które związane są z działaniem mechanizmów społecznych (mechanizmów funkcjonowania środowiska naukowego badacza oraz, w szerszej perspektywie, jego określone historycznie tło kulturowe).

Fakt, że badacz funkcjonuje w społeczności, że może podlegać jej wpływowi, odnotowywany był od dawien dawna przez wielu autorów. Dla przykładu, zagrożenia jakie płyną dla prowadzącego badania przyrody ze strony Baconowskich idoli rynku i teatru, mają taki właśnie charakter. Autor *Novum organum* widzi jednak możliwość ograniczenia ich, prostowania błędów i usuwania niejasności, jakie wkradają się do naszego poznania. Szerzej, nowożytny ideał nauki wyznaczony został przez to właśnie przekonanie, że wszystko to, co uznać można w konkretnej jednostce poznającej świat za przejaw jej ograniczeń (od niedoskonałości zmysłów po niedostatki sprawności intelektu i jego zasobów wiedzy), może zostać w procesie poznania przekroczone, zneutralizowane, a więc osiągnięta może być wiedza uniwersalnie ważna²⁶. Dwa stulecia po Franciszku Baconie A. Comte nie podtrzymywał już tego przekonania, ale był on pod tym względem wyjątkiem²⁷. Dla kilku pokoleń, które po nim przyszły, wzorce postępowania badawczego ustanawiał inny wpływowy reprezentant empiryzmu (pozytywizmu), Claude Bernard²⁸, który podzielał Baconowską wiarę w możliwość uwolnienia partykularnego podmiotu od rozmaitych ograniczeń. (Warto może przypomnieć, że w kwestii określania metody postępowania badawczego w naukach empirycznych uważano go przy tym we Francji drugiej połowy XIX w. za drugiego Kartezjusza. Jego autorytet był niekwestionowany).

Do zmiany poglądów przyczynili się w tej kwestii przede wszystkim E. Mach, H. Poincaré, E. Le Roy oraz P. Duhem. Trzej pierwsi odwoływali się przy tym w zróżnicowany sposób do mechanizmów ewolucji, zaś ostatni z wymienionych charakteryzował mechanizmy rządzące wspólnotami uczonych oraz przemiany, jakie się w nich dokonują w dłuższym czasie.

Przyjęcie perspektywy biologicznego ewolucjonizmu w badaniach nad mechanizmem poznania empirycznego nie pozostawiało wątpliwości: ściśle rzecz biorąc, nie ma możliwości uwolnienia się od partykularnego punktu obserwacyjnego, jaki wobec Na-

²⁶ Obiektywnie ważna w tym sensie, że niezależna od wszelkich swoistych okoliczności, w których powstała.

²⁷ Badanie zjawisk „(...) nigdy nie doprowadzi do bezwzględного poznania ich, lecz musi zawsze pozostać względne, zależne od naszego organizmu i sytuacji. (...) Pojęcia nasze, rozważane jako ludzkie zjawiska, nie są zjawiskami wyłącznie indywidualnymi, lecz również — i to przede wszystkim — społecznymi: wynikają bowiem w samej rzeczy z ciągłej, zbiorowej ewolucji, której wszystkie elementy i fazy są ze sobą ściśle powiązane”, cyt. za: A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J. K., Kęty 2001, s. 16–18.

²⁸ To jemu właśnie przypisuje się charakterystyczne porównanie obrazujące nie tylko możliwość, ale i konieczność uwalniania się przez badacza od wszelkich wpływów i przeświadczeń, gdy przystępuje do badań: pozostaw je w przedśionku laboratorium, tak jak pozostawiasz w nim swój płaszcz i parasol.

tury zajmują badający ją reprezentanci gatunku ludzkiego. Zgodnie bowiem z Darwinowską teorią ewolucji ludzki aparat percepcyjny (zmysły i umysł) uzyskał w czasie trwających miliony lat procesów szczególny kształt. Nie ulega wątpliwości, dla Poincarégo na przykład, że choć był to proces obiektywny, bo polegający na grze między niezależnym od myślenia niezależnym „materialnym”²⁹ otoczeniem a „nami”, czyli organizmami biologicznymi, to jednak jego efektem było uzyskanie określonego odbiornika zdolnego postrzegać i myśleć o niezależnym od nas świecie w jeden z hipotetycznie możliwych sposobów. Autor *Nauki i metody* odrzuca rozpowszechnione przekonanie o obiektywności³⁰, przestrzenności (trójwymiarowości) tego, co istnieje i co w obrębie naszego ludzkiego widzenia świata nazywamy „rzeczami”, „przedmiotami”. Tym samym to, co dla zdrowego rozsądku obiektywne absolutnie, okazuje się obiektywne na gruncie ludzkiego widzenia świata, którego jesteśmy „więźniami”. Nieco precyzyjnie³¹: w koncepcji Poincarégo słowa „świat” czy „rzeczywistość” można użyć w trzech znacznie różniących się między sobą, choć zarazem ściśle powiązanych znaczeniach.

Mamy tu więc, po pierwsze, pierwotną rzeczywistość, o której na pozór nie można powiedzieć nic więcej ponad to, że jest. Stanowi ona sferę, w której obrębie zachodzi na przykład ewolucja biologiczna. Pojawienie się poznającego człowieka stwarza ludzką perspektywę tej pierwszej rzeczywistości. To, co jako ludzie postrzegamy, stanowi więc rzeczywistość w drugim znaczeniu. Jest to rozumienie bliskie potocznemu, zdroworozsądkowemu użyciu tego słowa.

Oddzielając w ramach ludzkiej perspektywy ujmowania świata elementy subiektywne od elementów „obiektywnych” (tj. komunikowalnych międzyosobniczo stosunków, relacji między danymi zmysłowymi), uzyskujemy zbudowaną z elementów obiektywnych strukturę relacji, o której można powiedzieć, że jest rzeczywistością w znaczeniu trzecim. Jest ona przede wszystkim dziełem poznania naukowego, gdzie występuje w najdoskonalszej formie relacji matematycznych. Jej elementy obecne są również w ramach poznania potocznego. Rzeczywistości w drugim i trzecim znaczeniu nie mają niezależnej ontologicznie egzystencji, są one bowiem manifestacjami czy też aktualizacjami rzeczywistości w pierwszym sensie, rzeczywistości pierwotnej.

Zarysowane krótko stanowisko Poincarégo wyznacza jedno ze skrzydeł uformowanych w dyskusjach przełomu XIX i XX w., odwołujących się do ewolucjonizmu. Można je określić jako nacechowane optymizmem poznawczym — „coś tam dostrzegamy w tym świecie...”. Dla drugiego skrzydła charakterystyczna była argumentacja E. Le Roya. Podkreślał on, skądinąd w duchu zdecydowanego antyścjentyzmu, że mowa (język) i sam intelekt są jednocześnie wytworem i narzędziem praktycznie zorientowanej postawy wobec świata. Są niezbędne społeczności walczącej o biologiczne przetrwanie. Zas-

²⁹ Użycie cudzysłowu jest niezbędne z uwagi na okoliczność wskazaną w dalszej części komentarza: odróżnienie dwóch rozumień Rzeczywistości.

³⁰ Tu: niezależność od określonych predyspozycji postrzegania świata ukształtowanych w toku ewolucji.

³¹ Więcej detali tej konstrukcji przedstawiłem [w:] D. Leszczyński, K. Szlachcic, op. cit.

by języka potocznego i języka nauki odpowiadają różnorodnym wykrojom, podziałom i kawałkowaniom, jakich gatunek nasz dokonywał i jakich dokonujemy nieustannie w pierwotnej rzeczywistości. Skuteczność działania opartego o te rozstrzygnięcia (w tym efektywna, zadowalająca komunikacja w życiu społecznym) nie jest argumentem na rzecz tezy, że owe konstrukcje odzwierciedlają Naturę, że linie podziałów sugerowane przez aparat pojęciowy są obecne w przyrodzie samej: ze skuteczności zastosowań naszych teorii nie wynika bowiem fakt ich prawdziwości (klasycznie rozumianej)³². Stanowisko Le Roya okazało się przykładem szybkiej asymilacji idei pragmatystycznych (w wersji W. Jamesa)³³.

W parze z rozważaniami odwołującymi się do mechanizmów biologicznych szła narastająca świadomość wagi stwierdzenia, że poznawanie jest procesem społecznym. W czasach kryzysu modernistycznego wyprowadzono z tego spostrzeżenia jasno sformułowane wnioski: rozwojem wiedzy rządzi ponadindywidualny mechanizm, izolowana jednostka nie osiągnie więc sukcesu poznawczego (skądinąd zrozumiano, że niezależny od tradycji badacz to figura fikcyjna)³⁴; bez tradycji nie jest możliwy postęp poznawczy (poznanie naukowe w ogóle). Studia nad historią tradycji naukowych okazywały się więc niezbędne do zrozumienia (pełnego zrozumienia) aktualnego stanu wiedzy w poszczególnych dyscyplinach naukowych³⁵. (Historia w naukach

³² H. Poincaré, dla porównania, odwracał rozumowanie: jeśli nasza wiedza jest prawdziwa, to jest skuteczna. Oparcie dla tego rozwiązania stanowiły przekonania metafizyczne autora *Wartości nauki* o istnieniu fundamentalnych prawdywości w przyrodzie.

³³ Ale nie tylko. Swoistym rysem jego poglądów było również przyjęcie metafizyki Bergsonowskiej. Na tej podstawie Le Roy dyskwalifikował wszelkie próby opisu świata, odmienne od wariabilizmu propagowanego przez autora *Ewolucji twórczej*. Nie dziwi więc, że koncepcja rodzajów naturalnych w tej perspektywie musi zostać odrzucona, gdyż równoznaczna jest z zakłamaniem prawdziwej natury świata: jego jedności (braku wszelkiego naturalnego rozczłonkowania), jego zmienności (trwania).

³⁴ Odkrycie naukowe „(...) jest najczęściej dziełem kolektywnym. (...) Matematyk lub fizyk waha się z nadaniem nazwy pewnej prawdzie matematycznej lub fizycznej, ponieważ czuje, że wyznaczając autora, popełni pewnego rodzaju niesprawiedliwość wobec tych, którzy pośrednio lub bezpośrednio współpracowali z odkrywcą, a bardzo często jest ich legion. (...) Żadne odkrycie naukowe nie jest kreacją ex nihilo. W istocie jest ono strukturą, połączeniem istniejących wcześniej elementów, które zorganizowały się teraz według nowego porządku. Wśród tych elementów znajdują się takie, które są znane od bardzo dawna, co znaczy, że należy cofnąć się w odległą przeszłość, aby zaobserwować ich pierwszą generację. Stopniowy powrót ukaze nam następnie ich powolne transformacje aż do momentu, w którym już całkowicie są gotowe do połączenia się, scalenia się, do utworzenia nowej doktryny. Liczni są ci, którzy stopniowo przygotowywali tę doktrynę. Nie mieli najmniejszego pojęcia, nie przewidywali jej nawet w niejasny sposób, a tymczasem bez ich wysiłków nie mogłaby się narodzić”, cyt. za: *Pierre'a Duhema filozofia nauki. Wybór tekstów*, K. Szlachcic (red.), przeł. M. Sakowska, Wrocław 1991, s. 133.

³⁵ „Prawomocną, pewną, płodną metodą mogącą przygotować umysł do przyjęcia hipotezy fizycznej jest metoda historyczna”. Jest ona „(...) najlepszym a zarazem jedynym sposobem dania osobie studiującej fizykę właściwego pojęcia i jasnej wizji tak złożonego i tak organicznego porządku tej nauki”, cyt. za: *Pierre'a Duhema...*, s. 130.

przyrodniczych przestawała być anegdotyczną wiedzą o autorach czy sekwencji pojawiania się określonych praw, teorii).

Z diagnozy tej wynikało również, że konkretny badacz poszukujący rozwiązań określonych problemów empirycznych zmagają się nie tyle z Naturą³⁶, co z ukształtowaną tradycją, której obecność, jak wspomniałem, była jednakże warunkiem sine qua non wszelkiego poznawania naukowego. Co więcej, przy takiej diagnozie sytuacji eksponującej rolę tradycji, w której działa człowiek nauki, porzucona musiała być także nadzieja, że świat potocznego doświadczenia można dostatecznie wyraźnie kontrastować z naukowym obrazem świata³⁷.

Nie wnikając w szczegóły argumentacji, odnotuję tylko, mając na uwadze problem rodzajów naturalnych, że skruszona została ufność w stałość prawd tzw. poznania potocznego, poznania zdroworozsądkowego. Pierre Duhem zauważył: „Zasoby zdrowego rozsądku (*sens commun*³⁸) to nie jest skarbiec ukryty w ziemi, do którego nie jest dodawana żadna nowa moneta. Jest to raczej kapitał wielkiej i zdumiewająco aktywnej społeczności, stworzonej przez związek ludzkich umysłów. Z wieku na wiek ten kapitał przekształca się i powiększa. Nauki teoretyczne dostarczają swój wkład w te przekształcenia i wzrost bogactwa. Nauki bez przerwy rozprzestrzeniają się przez nauczanie, dyskusje, przez książki i czasopisma: docierają aż do podstaw poznania potocznego, zwracają jego uwagę na zjawiska niedostrzegalne, uczą je analizy pojęć, które były wcześniej mylone. Zwiększają w ten sposób dziedzictwo prawd wspólnych wszystkim ludziom lub przynajmniej tym wszystkim, którzy osiągnęli pewien sposób kultury intelektualnej”³⁹.

Ontologia historyczna

Wskazane ustalenia dość szybko stały się powszechnie akceptowanymi składnikami filozofii nauki. W dwudziestoleciu międzywojennym odnaleźć je już można w różnych nurtach filozofii (przede wszystkim w obrębie filozofii analitycznej). Jest przy tym interesującą okolicznością historyczną, że również środowisko Koła Wiedeńskiego od samego początku życzliwie przyjmowało idee konwencjonalistycznych krytyk istniejących mo-

³⁶ Zgodnie z przyjmowaną powszechnie formułą: Natura jest ostateczną instancją odwoławczą w tym procesie. Jeśli jednak pamiętać, że język jej wyroków zaczerpnięty jest z tradycji, to widać podstawy do akceptacji stanowiska odrzucającego supremację danych doświadczenia (zdań obserwacyjnych) nad twierdzeniami teoretycznymi.

³⁷ To jest, że można — nawiązując swobodnie do późniejszej terminologii W. Sellarsa — w przekonujący sposób operować dychotomią: „manifestujący się obraz świata” i „naukowy obraz świata”.

³⁸ Przekłady polskie z języka francuskiego zacierają często różnicę między *bon sens* i *sens commun*, które oddawane są przez „zdrowy rozsądek”. Dla Duhema *bon sens* to np. swoista zdolność dokonywania trafnych wyborów (także w działalności naukowej) w sytuacji, kiedy nie można posłużyć się rozumowaniem dedukcyjnym, logiką.

³⁹ P. Duhem, *La théorie physique: son objet, sa structure*, Paris 1914, s. 397.

deli poznania naukowego⁴⁰. Rzecz warta jest podkreślenia, bo ten składnik programu ideowego Wiedeńczyków⁴¹ nie jest z reguły dostrzegany. Przesłania go bowiem epizod z początku lat 30. XX w., kiedy w obrębie Koła wybuchł spór o tzw. zdania protokolarne. Ich istnienie, możliwość ich konstruowania, uprawdopodobniałoby sukces programu radykalnego empiryzmu, który, z kolei, byłby lekiem na wiele niedomagań realnie istniejącego systemu wiedzy naukowej⁴². Niezależnie jednak od tej swoistej próby powrotu do czasów „przedkonwencjonalistycznych” generalna tendencja obecna w filozofii nauki tego okresu jest łatwo uchwytana. Dobrze wyrażają ją deklaracje takich autorów, jak L. Fleck, K. Ajdukiewicz czy W. V. O. Quine z pierwszej połowy XX w.⁴³

Odwolując się do późniejszego, nieco paradoksalnego terminu, można byłoby ją nazwać rozszerzającą się świadomością obecności ontologii historycznej⁴⁴. Uznawano coraz powszechniej, że naszemu poznaniu towarzyszy zawsze pewien rodzaj historycznego a priori: „(...) historyczne a priori wskazuje warunki możliwości wiedzy w obrębie «formacji dyskursywnej», warunki, których władza jest tak samo nieubłagana jak obo-

⁴⁰ E. Mach, reprezentant innego skrzydła modernistycznych krytyk, był uznanym ideowym patronem Wiener Kreis.

⁴¹ W manifestie *Die Wiessenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* z 1929 r. francuscy konwencjonalści wymienieni są wśród poprzedników i najważniejszych inspiratorów wiedeńczyków.

⁴² Nie miejsce tu oczywiście na kontynuowanie tej uwagi o recepcji modernistycznych krytyk wśród zwolenników empiryzmu logicznego. Przypomnę jedynie, że już w 1934 r. (w *Logische Syntax der Sprache*) R. Carnap akceptował stanowisko spopularyzowane przez W. V. O. Quine’a po II wojnie światowej (m.in. tzw. tezę Duhema–Quine’a). I pod istotnymi względami był „nowocześniejszy”, oferował lepsze diagnozy mechanizmów poznania naukowego niż polemizujący w tym samym czasie z Kołem Karl Popper, który — skądinąd — skutecznie upowszechnił własne hasło, że to on zabił logiczny empiryzm.

⁴³ Autor *Powstania i rozwoju faktu naukowego* tak rozpoczynał apel o nową teorię wiedzy: „Zasadniczym błędem wielu rozważań z teorii poznawania jest (mniej lub więcej jawne) operowanie symbolicznym podmiotem epistemologicznym, zwanym «duchem ludzkim», «umysłem ludzkim», «badaczem» lub po prostu «człowiekiem» (...), który nie ma żadnego konkretnego stanowiska życiowego, zasadniczo nie ulega zmianom nawet w ciągu stuleci i reprezentuje każdego «normalnego» człowieka bez względu na środowisko i epokę. Ma on więc być absolutny, niezmienny i powszechny. (...) Mówi się np., że źródłem wiedzy «człowieka» są doświadczenia empiryczne, a nie myśli o tym, że od dawna źródłem prawie całej wiedzy każdego człowieka jest u nas w Europie po prostu książka i szkoła. Książki te i szkoły te pochodzą także z książek i szkół itd.”; L. Fleck, *Zagadnienie teorii poznania* z 1936 r., cyt. za: L. Fleck, *Psychosocjologia poznania naukowego*. „Powstanie i rozwój faktu naukowego” oraz inne pisma z filozofii poznania, Z. Cackowski, S. Symotiuik (red.), Lublin 2006, s. 232. W dalszych fragmentach, cytując Flecka, podaję numer strony niniejszego wydania z pominięciem tytułu pierwodruku. Por. też charakterystyczne deklaracje K. Ajdukiewicza o dokonującym się w teorii poznania przewrocie odpowiadającym Kopernikańskiemu przewrotowi, jakiego dokonał w epistemologii I. Kant (K. Ajdukiewicz, *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, rozprawa z 1934 r.).

⁴⁴ Nawiązuję tu, generalnie, do koncepcji I. Hackinga modyfikującej pomysł M. Foucaulta; por. I. Hacking, *Historical Ontology*, r. 1, London 2002.

wiązywalność Kantowskich sądów syntetycznych a priori. Ponadto, są one jednocześnie warunkowane i kształtowane w historii i mogą być wykorzenione przez późniejsze, radykalne przekształcenia historyczne⁴⁵. Ważnym efektem stowarzyszonym z tą przemianą było przesunięcie problemowe w badaniach nad mechanizmami powstawania wiedzy: szczególnie znaczenia nabrała szeroko rozumiana filozofia języka (języka nauki). Nie dziwi więc, że najczęściej dyskutowane prace poświęcone zagadnieniu istnienia rodzajów naturalnych — np. Kripkego *Nazywanie a konieczność*, Quine'a *Natural Kinds* czy Putnama *Znaczenie wyrazu „znaczenie”* — zaliczane są do tego właśnie nurtu filozofii.

Przytoczona tu krótka charakterystyka określenia „historyczna” użytego w tytule paragrafu jest bardzo ogólna, ponieważ w intencji ma pozostawać w zgodzie ze wskazanymi wcześniej ustaleniami rewolucji modernistycznej i jednocześnie obejmować zróżnicowane stanowiska dwudziestowiecznej filozofii nauki — dla przykładu, zarówno K. Poppera, jak i T. Kuhna; K. Ajdukiewicza i L. Flecka. Oczywiście, wymienieni z różną siłą kładli akcent na tezę o historycznym wymiarze poznania naukowego i różny też stopień radykalizmu miały wnioski wyprowadzane przez nich z konstatacji o zaślubinach teorii wiedzy z historią. Z tego punktu widzenia Karl Popper, zwolennik hipotetyzmu oraz występowania tylko jednego wzorca racjonalności w nauce Zachodu, może być zasadnie postrzegany jako autor mniej radykalny w zestawieniu z T. Kuhnem, stwierdzającym występowanie w historii „nauki normalnej” wielu, nieporównywalnych wzajemnie wzorców racjonalności badania naukowego.

Na zakończenie tych uwag ponowię pytanie o rodzaje naturalne i zarysuję odpowiedź na nie w perspektywie kilku aspektów wybranych, „klasycznych” koncepcji z obrębu filozofii nauki: stanowiska L. Flecka i K. Poppera z połowy lat 30.⁴⁶, perspektywy teoretycznej T. Kuhna z lat 60. oraz poczynię wzmiankę o koncepcjach Poppera, które były reakcją na popularność nurtu historycznego w owym czasie.

Krótkie uwagi o rodzajach naturalnych w perspektywie wybranych stanowisk dwudziestowiecznej filozofii nauki

Różnice stanowisk wśród dwudziestowiecznych autorów dyskutujących problem rodzajów naturalnych są o tyle głębokie, że nie ograniczają się tylko do różnicy zdań w kwestii ich wzorcowych przykładów, ale również ujawniają brak zgody na to, co jest dobrym

⁴⁵ I. Hacking, op. cit., s. 5.

⁴⁶ Karl Popper wydał *Logikę odkrycia naukowego* jesienią 1934 r. (na karcie tytułowej widnieje rok 1935); klasyczna rozprawa Ludwika Flecka *Powstanie i rozwój faktu naukowego* ukazała się w 1935 r. Inne uwzględniane tu artykuły Flecka opublikowane zostały w tym samym dziesięcioleciu.

kryterium bycia *natural kind*⁴⁷. Z uwagi na to, że moim celem nie jest szczegółowa analiza tych wątków, przyjmuję za punkt odniesienia do pytania o możliwość uznania istnienia rodzajów naturalnych propozycję Iana Hackinga⁴⁸. Wskazuje on cztery rysy tradycji uznającej rodzaje naturalne: 1. niezależność, 2. definiowalność, 3. pożytek, 4. jedyność.

„Niezależność” oznacza tu uznanie, że stwierdzenie istnienia rodzajów naturalnych mówi „(...) o fakcie Natury, niezależnym od psychologicznych lub społecznych faktów o istotach ludzkich; głosi, że istnieją rodzaje rzeczy, substancji, organizmów i tak dalej”. Różnice między rzeczami, na mocy których są one dzielone na rodzaje, są wytworzone przez Naturę. Natomiast rozpoznanie tych różnic jako podstawa do klasyfikacji i nazywania jest dziełem człowieka⁴⁹.

Przez warunek „definiowalności” rozumie Hacking możliwość obmyślenia „(...) niewyszukanej charakterystyki «rodzaju naturalnego». Żadna z nich nie jest precyzyjna, ale z dobrą wolą i odrobiną miłosierdzia możemy się zgodzić, w większości przypadków, na to, czym jest rodzaj naturalny, zgodnie z podaną charakterystyką, jeśli nawet brak nam precyzyjnej definicji pojęcia”⁵⁰.

„Pożytek” — „rozpoznanie i użycie takich naturalnych rodzajów odgrywa znaczącą rolę we wzroście ludzkiej wiedzy i cywilizacji, lecz zmniejsza się wraz z postępem technologicznym i naukowym”⁵¹.

Warunek czwarty, „jedyność”, nie zawsze jest podzielany przez zwolenników idei *natural kinds*, ale Hacking dołącza go do listy, przekonany, że daje się go wyczytać w szeregu koncepcji: „Istnieje jedna najlepsza taksonomia w terminach rodzajów natu-

⁴⁷ J. van Brakel we wstępnych partiach swojej *Philosophy of Chemistry* (Leuven 2002) odnotowuje trzynaście definicji *natural kind* (i to bez uwzględnienia propozycji Hackinga, Quine’a, Peirce’a, Kripkego etc.).

⁴⁸ I. Hacking, *A tradition of natural kinds*, „Philosophical Studies” 1991, t. 61, s. 109–126. Oceniam, że autor ten nie zajmuje pozycji skrajnej w debacie o rodzajach naturalnych. Pogląd Hackinga nie jest powszechnie akceptowany (por. w tym samym numerze artykuł R. Boyda *Realism, anti-fundamentalism and the enthusiasm for natural kinds*).

⁴⁹ I. Hacking, *A tradition...*, s. 110.

⁵⁰ Ibidem, s. 110. Hacking dodaje następujące dopowiedzenie przy tym warunku: „(2b) (Nie jest to część tradycji, ale może być wywnioskowana ze starannego przeglądu jej). Mogą istnieć różne typy rodzajów naturalnych, charakteryzowanych na różne sposoby, takie, że przykłady każdego typu mają historie odmienne od tych należących do innych typów” (s. 110).

⁵¹ Ibidem, s. 110. I w tym przypadku daje Hacking uzupełniający komentarz: „(3b) Dla różnych celów i zainteresowań są lepsze i gorsze, bardziej owocne i mniej owocne klasyfikacje obiektów, organizmów, substancji. Użyteczność rodzajów zmienia się z czasem, miejscem i zainteresowaniem” (s. 110). Zgodnie z wcześniejszą moją deklaracją traktuję określenia Iana Hackinga instrumentalnie — mają tu pomóc w precyzowaniu idei rodzajów naturalnych. Trudno jednak powstrzymać się od komentarza, że przedstawione określenia, np. (3b) w połączeniu z warunkiem 1., wymagają od czytelnika nadzwyczaj życzliwej interpretacji, jeśli nie mają przekształcić się w nieobalalną konstrukcję ustanawiającą istnienie *natural kinds*. W innym przypadku, gdy życzliwości mniej, można w nich widzieć otwarcie furtek do prawdziwie sofistycznej obrony tezy o istnieniu naturalnych rodzajów.

ralnych, która przedstawia naturę taką, jaka ona jest, oraz odbija się praw przyczynowych. Nie mamy ani nie możemy mieć ostatecznej taksonomii wszystkiego, ale dowolna obiektywna klasyfikacja jest prawidłowa lub błędna odpowiednio do tego, jak chwytą część struktury jednej prawdziwej taksonomii świata”⁵².

Sam Hacking „nie wierzy” w czwarty warunek, przytaczając argument P. F. Strawsona: „Idea «wyczerpującego opisu» jest w istocie całkiem bezsensowna w ogólności, ponieważ znaczenie może być dane jej tylko w partykularnym kontekście dyskursu”⁵³.

Ostatni warunek oraz argument do niego nawiązujący wymagają krótkiego komentarza. Kluczowa, moim zdaniem, jest interpretacja w sformułowaniu Hackinga owej „istnieje” w odniesieniu do „najlepszej taksonomii”. Prawdą jest bowiem, że wielu autorów⁵⁴ (wśród nich niektórzy konwencjonalisci) odwoływali się do idei, które były odpowiednikami „najlepszej taksonomii”. U Duhema, na przykład, była to „klasyfikacja naturalna”, u Poppera — by sięgnąć do innej z tradycji filozoficznych — to ostateczna, prawdziwa (nieobalalna) teoria. Z powodów, o których za chwilę, traktowali ją jako ideę regulującą działania i jednocześnie jako nieosiągalny dla ludzkości ideał. Hackinga „istnieje” powinno więc być traktowane analogicznie, jak traktuje się je w stwierdzeniu o „istnieniu Eldorado”. Ta mityczna, fikcyjna kraina nie istniała w realnym świecie, ale przecież poszukiwacze złota podejmowali w XIX w. niezliczone realne wyprawy, by do niej dotrzeć.

Powody niewiary wielu autorów w możliwość osiągnięcia w procesie poznania owej najlepszej klasyfikacji (ostatecznej, prawdziwej teorii) mają swą podstawę w czymś, co można nazwać pierwotną intuicją metafizyczną o nieusuwalnej dysproporcji między złożonością (bogactwem) Natury a zdolnościami poznawczymi człowieka. Natura ma i będzie zawsze miała przewagę nad poznającym ją. Paul Feyerabend pisał na przykład o „obfitości” Natury, o pewnej jej „nadmiarowości”. Nieustannie podbijamy ją, ale bez nadziei, że zawładniemy nią w pełni.

* * *

Rozpocznę mój krótki przegląd możliwości obrony idei istnienia rodzajów naturalnych od zestawienia stanowisk, które zaprezentowane zostały w połowie lat 30. XX w.: wczesnych koncepcji Karla Poppera wyrażonych w *Logice odkrycia naukowego* oraz stanowiska Ludwika Flecka zaprezentowanego w monografii *Powstanie i rozwój faktu naukowego* i kilku drobnych pismach polemicznych z tego okresu.

KARL POPPER

Popperowska teoria wiedzy naukowej od swych pierwszych sformułowań była niezmiennie przykładem realistycznej interpretacji wszelkiej wiedzy empirycznej. Jej częścią

⁵² Ibidem, s. 111.

⁵³ Ibidem, s. 111.

⁵⁴ Znakiem rozpoznawczym tej grupy jest przekonanie o istnieniu postępu poznawczego.

od początku było też (milczące) uznanie klasycznej wykładni prawdy⁵⁵. Z tych to względów można powiedzieć o niej, że wręcz wzorowo spełnia⁵⁶ cztery wymogi przedstawione przez Hackinga opisującego tradycję rodzajów naturalnych. Był to jednak, co warto przypomnieć, krytyczny wariant tradycji uznającej, że nauka jest systematyczną prezentacją naszych bezpośrednich doświadczeń. Popper stwierdzał, że u podstaw tej teorii „(...) leży problem indukcji oraz pojęć uniwersalnych. Nie jesteśmy bowiem w stanie sformułować ani jednego twierdzenia naukowego, które nie wykraczałoby daleko poza pewność «na podstawie doświadczenia bezpośredniego». (Fakt ten określić można jako «transcendencję właściwą wszelkiemu opisowi»). Każdy opis czyni użytek z nazw uniwersalnych (lub symboli czy idei), każde zdanie ma charakter teorii, hipotezy. Zdania «Tutaj znajduje się szklanka wody» nie zdołamy zweryfikować poprzez jakiekolwiek doświadczenia typu obserwacyjnego. Przyczyna leży w tym, że pojęć uniwersalnych, które w zdaniu tym się pojawiają, nie można skorelować z żadnym szczególnym rodzajem doświadczenia zmysłowego. («Doświadczenie bezpośrednie» raz tylko jest «dane bezpośrednio», jest niepowtarzalne). Na przykład słowo «szklanka» oznacza ciało fizyczne, przejawiające pewne zachowania prawo-podobne, to samo dotyczy się słowa «woda». Pojęć uniwersalnych nie da się zredukować do klas doświadczeń; nie można ich «ukonstytuować»⁵⁷.

Za jeden z niewielu spornych momentów koncepcji Popperowskiej, który może być podnoszony przy problemie istnienia rodzajów naturalnych, może uchodzić istotny element jego wczesnej teorii wiedzy, jakim była koncepcja zadań bazowych. Powstała ona jako reakcja na pomysł zdań protokolarnych, pomysł podtrzymywany w różnych wariantach przez członków Koła Wiedeńskiego. Popperowskie zdania bazowe to, formalnie rzecz biorąc, jednostkowe zdania egzystencjalne. Pod pewnym względem są one podobne do jednego z typów *Protokollsaetze*. Orzekają one bowiem o istnieniu obiektów (zdarzeń) w określonej części czasoprzestrzeni. Zdają sprawę z tego, co jest bezpośrednio obserwowalne (np. są opisem położenia i ruchu ciał makroskopowych). Ich status w systemie wiedzy jest jednak inny

⁵⁵ Wymowa *Logiki odkrycia naukowego* nie pozostawia w tym względzie wątpliwości. Brak jednak otwartych deklaracji autora w sprawie prawdy, ponieważ — jak sam wyjaśniał po latach — praca była napisana przed zapoznaniem się z wynikami A. Tarskiego i nie chciał wikłać się w dyskusje związane z paradoksem kłamcy.

⁵⁶ Ograniczam się do ogólnej deklaracji. Pomijam argumentację pozytywną na jej rzecz z uwagi na jej nieuniknioną obszerność. W jej miejsce tylko namiastka — przypomnienie Popperowskiej metafory z początku rozdziału 3 o teoriach naukowych: „Teorie są sieciami, chwytającymi to, co nazywamy «światem»: służą do racjonalnego ujmowania, wyjaśniania i opanowywania świata. Celem naszych wysiłków jest to, by oczka tych sieci były coraz drobniejsze” (K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977, s. 53). Sądzę, że zgodna z duchem tej wypowiedzi Poppera byłaby uzupełniająca uwaga, że kształt oczek sieci „respektuje” podziały w Naturze (rodzaje naturalne). Skądinąd, wspomniana dysproporcja między człowiekiem a Naturą również oddana jest, jak sądzę, przez cytowaną metaforę: wysiłek badacza prowadzi do konstruowania coraz to lepszych sieci (teorii), które jednak zawsze będą miały oczka o „niezerowej średnicy”, a więc coś z Natury zawsze z nich umknie.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 81.

niż zdań protokolarnych. O ile bowiem od tych ostatnich miało się rozpocząć budowanie systemu wiedzy (np. z wykorzystaniem procedur indukcyjnych), o tyle Popperowskie zdania bazowe pojawiały się i pełniły istotną rolę dopiero w trakcie procesu kontroli wiedzy ogólnej: sformułowana teoria, która jest odpowiedzią na wyjściową sytuację problemową, sprawdzana jest przez konfrontowanie wniosków z niej płynących ze zdaniem bazowym. (Teorii nie można porównać z Naturą samą, a jedynie z jej językowymi reprezentantami, ze zdaniem bazowym). Same te zdania w chwili porównania są traktowane jako niepodważalne, niekwestionowalne, prawdziwe (w klasycznym sensie).

Ważnym momentem w Popperowskiej metodologii jest objaśnienie mechanizmu prowadzącego do powstawania zdań bazowych. W komentarzach podkreśla się, że mamy tu do czynienia z rozwiązaniem konwencjonalistycznym, ponieważ określone zdanie empiryczne uzyskuje status zdania bazowego w wyniku decyzji kompetentnej społeczności, która gotowa jest je za takie uznać. Co więcej, katalog zdań bazowych podlega zmianie w perspektywie historycznej: dochodzą nowe zdania, a inne tracą taki status, przestaje się je za bazowe uważać. Popper jednocześnie przyznaje, że nie można podać zadowalającego objaśnienia powstawania zdań empirycznych w umyśle jednostki. One „jakoś” powstają, to oczywiste; zdają sprawę z tego, co obserwowalne. W przypadku zdań bazowych na dodatek „(...) muszą być intersubiektywnie sprawdzalne przez «obserwację»”⁵⁸. Sam termin „obserwowalny” pozostaje jednak, według autora *Logiki...*, terminem niezdefiniowanym, terminem pierwotnym.

Wskazane elementy charakterystyki zdań bazowych prowadzą do wniosku, że stanowisko Popperowskie w istotnych punktach odbiega od ujęcia mechanizmu poznawania F. Bacona i J. S. Milla, ale jednocześnie jest do pogodzenia z ideą rodzajów naturalnych, w szczególności z istotnym tu warunkiem pierwszym z charakterystyki Hackinga. Zdania bazowe, mniej lub bardziej impregnowane przyjętymi teoriami, odbijają koniec końców obiektywnie istniejące w Naturze podziały (z obserwacji jej makroskopowych stanów się wywodzą). Można więc stwierdzić, że „nasza wiedza ogólna zakotwiczona jest (post factum) w rodzajach naturalnych”.

LUDWIK FLECK

Już początkowe deklaracje w tekstach Ludwika Flecka mogą być interpretowane jako prowadzące do odrzucenia przez niego koncepcji rodzajów naturalnych. Autor głosi bowiem taki program teorii poznania, który eksponuje tezę, że „(...) nasza wiedza składa się w o wiele większym stopniu z tego, co wyuczone, niż z tego, co poznane. (...) treść poznania oceniać należy — patrząc całościowo — jako wolny wytwór kultury. Podobna jest ona do tradycyjnego mitu”⁵⁹. Pogląd ten ma uzasadnienie, przypomnę, w takich

⁵⁸ Ibidem, s. 89.

⁵⁹ *Ludwik Fleck...*, s. 174.

oto diagnozach Flecka: „Wiedza żyje w kolektywie i jest bez przerwy przetwarzana”⁶⁰; „(...) krążenie myśli połączone jest w zasadzie zawsze z jej przekształceniem”⁶¹. „Wiedza nie spoczywa na żadnym fundamencie; mechanizm idei i prawd utrzymuje się tylko przez ciągły ruch i wzajemne działanie”⁶². Społeczeństwo, w tym społeczność uczonych, złożone jest z różnych kolektywów, które charakteryzują się swoistymi „stylami myślowymi” (tj. ukierunkowanym postrzeganiem wraz z odpowiednią obróbką myślową i rzeczową tego, co postrzegane)⁶³. Badacz, nieuchronnie członek tak określonej wspólnoty, dokonując empirycznego odkrycia, uzupełnia, rozwija lub transformuje styl myślowy. Sam zaś fakt naukowy, który jest odkrycia (obserwacji) wynikiem, musi być wyrażony w stylu kolektywu myślowego, etc.⁶⁴

Elementy te, jeśli pamiętać o uporczywym podkreślaniu przez Ludwika Flecka wiecznie zmiennego charakteru stylu myślowego, jego nieustannego przekształcania się, mają niebanalne konsekwencje dla rozumienia takich pojęć, jak fakt naukowy czy prawda. W perspektywie Fleckowskiej epistemologii fakt naukowy to odpowiadająca konkretnemu stylowi myślowemu struktura pojęciowa. Prawda zaś to zgodne ze stylem myślowym jedyne rozwiązanie konkretnego problemu. Jest ona „(...) w przekroju historycznym: zdarzeniem historyczno-myślowym, natomiast w związku chwilowym: stylowym przymusem myślowym”⁶⁵. Prawda więc, określając rzecz swobodnie, ma krótkotrwały żywot, ponieważ tylko przez chwilę dany sąd harmonijnie łączy się ze strukturą innych twierdzeń akceptowanych w danym stylu myślowym⁶⁶. Prawda rozumiana jako historycznie niezmienna, to z tej perspektywy część błędnej ideologii nauki. Podobnie też jest z pojęciem rzeczywistości, pojmowanej zwyczajowo jako rodzaj obiektywnego fundamentu dla naszego poznania. Tę intuicję autor *Powstania...* również odrzuca. Uważa, że jest to część tej samej fałszywej ideologii wiedzy naukowej.

⁶⁰ Ibidem, s. 117. Kolektyw, czy precyzyjniej „kolektyw myślowy”, to wspólnota ludzi związana wymianą myśli lub wzajemnym oddziaływaniem intelektualnym; por. ibidem, s. 68–69.

⁶¹ Ibidem, s. 238.

⁶² Ibidem, s. 79.

⁶³ Jedno z Fleckowskich określeń stylu myślowego; por. ibidem, s. 121.

⁶⁴ Przytoczyłem kilka tylko wybranych spostrzeżeń Flecka. Są to motywy, które powracają w każdym praktycznie rzecz biorąc tekście autora *Powstania i rozwoju faktu naukowego*, a on sam może być uznany przy tym za bezkompromisowego kontynuatora Heraklita: „Wcześniej czy później wiele rzeczy się zmieni: prawo przyczynowości, pojęcie obiektywności i subiektywności. Inne będą oczekiwania wobec naukowych rozwiązań, ważność uzyskają inne problemy. Wiele rzeczy udowodnionych okaże się nieudowodnionymi, wiele z nieudowodnionych okaże się zbędnymi”; ibidem, s. 184.

⁶⁵ Ibidem, s. 121, 122.

⁶⁶ Ta specyficzna koncepcja „instant truth” bazuje na klasycznej intuicji prawdy, co zawsze należy przypominać. Prawda nie jest „(...) «względna» lub nawet «subiektywna» w popularnym znaczeniu tego słowa. (...) Nie można powiedzieć, że ta sama myśl jest prawdziwa dla A, zaś dla B jest fałszywa. Jeśli A i B należą do tego samego kolektywu myślowego, to myśl jest dla obu albo fałszywa, albo prawdziwa. Jeśli natomiast należą do różnych kolektywów, to nie jest to ta sama myśl, ponieważ musi ona być dla jednego z nich niejasna albo jest przezeń inaczej rozumiana. Prawda nie jest także konwencją (...);” ibidem, s. 121–122.

Deklaracje Flecka w tej ostatniej kwestii są zdecydowane i jednoznaczne: „Słowa «rzeczywistość» używam tylko ze względów gramatycznych: jako koniecznego przedmiotu gramatycznego w zdaniach o czynności poznawania. Zdaje mi się, że należy unikać wszelkich wypowiedzi ontologicznych o «rzeczywistości» (...). Nie można twierdzić, że rzeczywistość zależy od stylu myślowego «staje się obiektywnie inna» (...). Wszelkie wnioski ontologiczne są w tym wypadku właśnie niepotrzebną metafizyką, także «ta rzeczywistość sama w sobie», która wydaje się Bilikiewiczowi celem poznania»⁶⁷. Krytycznie odnosi się również do towarzyszącej badaniom przyrodniczym idei «absolutnej rzeczywistości», która ukazałaby się nam w wyniku długotrwałych i doskonałych badań naukowych (określiłyby one jej wierny obraz): „Do idealnej «absolutnej» rzeczywistości nie zbliżamy się nawet asymptotycznie, gdyż zmienia się ona ustawicznie, odnawia się i oddala się od nas w tym samym stopniu, w jakim kroczymy naprzód. Jest to wyśniony ideał, którego treść określona jest jedynie poprzez przeczenie, poprzez tęsknotę za czymś innym»⁶⁸.

Przytoczone opinie Flecka uniemożliwiają przyjęcie domysłu, że jego koncepcja da się pogodzić z ideą rodzajów naturalnych. Mówienie o różnicach między rzeczami, na mocy których są one dzielone na rodzaje, jako wytworzonych przez naturę, pozbawione jest podstaw w jego epistemologii⁶⁹. Nie możemy więc, jak pisze, oglądać „logiki natury”. Jest przy tym interesującym zbiegiem okoliczności, że Ludwik Fleck, nie rozważając koncepcji rodzajów naturalnych, wiele razy komentuje, jakby mimochodem, problemy, które związane są z tą tradycją. Bada, dla przykładu, spektrum znaczeń związanych z terminem fosfor. Odnosi się do funkcjonowania w dyskursie naukowym takich terminów, jak „gatunek”, „atom”, „listki zarodkowe” etc. Wniosek, do którego prowadzi, jest następujący: ci, którzy uważają tego typu elementy nauki za wynik „zwykłej obserwacji przyrody”, myślą się poważnie. Mają one długi rodowód, „(...) rozwijały się historycznie z mniej lub bardziej niejasnych praidei, które istniały dużo wcześniej niż ich przyrodoznawcze dowody i zanim znalazły swój nowoczesny wyraz, w różnych epokach różnie były uzasadniane»⁷⁰. Nieco przejaskrawiając: w optyce Flecka „rodzaje naturalne” to nade wszystko „twory Kultury” (a nie — jak sugeruje nazwa — Natury).

⁶⁷ Ibidem, s. 285. L. Fleck odnosi się tu do krytycznej wypowiedzi Tadeusza Bilikiewicza. Dyskusja toczyła się w 1939 r.

⁶⁸ Ibidem, s. 182–183.

⁶⁹ Fleck stwierdza w artykule *O kryzysie „rzeczywistości”*: „Z egzystencji praw przyrody (...) nie można wyprowadzać wniosków o istnieniu absolutnej rzeczywistości. (...) Czy w tym miejscu mam też wierzyć w «absolutną egzystencję», w *deus ex machina*, którego odbiciem są prawa i zasady? Nie widzę żadnej pryncypialnej różnicy, gdyż nie ma prawa bez wyjątków, wszystkie są warunkowane kulturą, a więc zależne od rozwoju, zastępowalne przez inne, sensowne lub niedorzeczne, w zależności od punktu widzenia krytyka. (...) Od czego absolutna rzeczywistość ma być niezależna? (...) Jeżeli chce się ją niezależnić od tzw. pozorów, to nie można zapominać, że każdy «pozór» jest jedynie wyrazem wzajemnych związków pewnej liczby elementów poznawczych. Ten sam wyraz, po dojrzałym rozwinieciu go, tworzy później to, co nazywa się «żelaznym prawem». Nie ma żadnej zasadniczej różnicy pomiędzy «pozorem» i «prawdą» — istnieje tylko różnica rozwojowa”; ibidem, s. 183.

⁷⁰ Ibidem, s. 55. Obszerniejsza analiza historycznej zmienności „fosforu” por. s. 148–152.

Zakończę komentarzem do znamiennej fragmentu z dyskusji Flecka z Bilikiewiczem. W sporze tym adwersarz autora *Powstania...* podkreślał wagę „obiektywnej rzeczywistości” i jako kontrprzykład dla tez Flecka podał bezsporność opartego na oglądzie faktu: „normalna ręka ludzka ma pięć palców”⁷¹. Sądzę, że można widzieć w tym argumentie T. Bilikiewicza analogon tezy o istnieniu określonego rodzaju naturalnego. Odpowiedź Fleka jest wielce charakterystyczna. Po pierwsze, kwestionuje on oczywistość wyrażenia „normalna ręka”. To, co za takowe uznamy, silnie zależy od stylu myślowego. Inaczej będzie rzecz się przedstawiać w przypadku lekarza (prawidłowy organ będzie pewną fikcją teoretyczną, zupełnie niedostępną bezpośredniej obserwacji), inaczej w przypadku „laika” (dla którego „normalny” to po prostu „zwykły”, „najczęstszy”, więc stan wywnioskowany przez porównanie wielkiej liczby rąk, nie zaś bezpośrednio oglądalny⁷²). Po drugie, sam fakt nie jest „bezsporny”. Żeby go przyjąć, trzeba mieć stosowną aparaturę pojęciową. W danym stylu muszą istnieć pojęcie „palec” oraz odpowiednie pojęcia liczb. Są kultury, argumentuje Fleck, w których nie operuje się liczebnikami większymi niż trzy. W takim wypadku „nie widać” faktu z przykładu Bilikiewicza. Nie można też sensownie przełożyć wyjściowego zdania na zdanie z języka z obrębu stylu myślowego, gdzie nie operuje się liczebnikami „cztery”, „pięć”.

Chciałbym wyrazić nadzieję, że moje skrótoe uwagi o stanowisku Ludwika Flecka, jednego z ojców założycieli nurtu historyczno-socjologicznego w filozofii nauki, dostatecznie uzasadniają tezę o radykalizmie jego historyzmu. Był on królem Midasem współczesnej epistemologii: ku czemu się nie zwrócił w swojej teorii wiedzy, natychmiast okazywało się to historyczne, pozbawione w nieco szerszym horyzoncie czasowym trwałości, niezmienności. Radykalizm stanowiska Flecka widać najlepiej w zestawieniu wskazanych koncepcji z poglądami jego późniejszego dziedzica, Thomasa Kuhna. Kierowany intencją dopełnienia komentarzy o możliwości przywoływania rodzajów naturalnych w perspektywie historyczno-socjologicznej filozofii nauki, odniosę się do dwóch wątków koncepcji Kuhnowskiej, uznawanej dość powszechnie w polskiej literaturze za rodzaj wzorca w tej tradycji filozoficznej.

THOMAS KUHN

Przedstawiony przez Kuhna w *Strukturze rewolucji naukowej* model wiedzy naukowej różni się w istotnych punktach od propozycji Ludwika Flecka. Obok występowania po-

⁷¹ T. Bilikiewicz: „Niemożliwą jest rzeczą, by powstały chociażby dwie niepokrywające się ze sobą, nie mówiąc już o sprzecznych, teorie na temat takich faktów, jak «normalna ręka ludzka ma pięć palców» (...), choćby badacze należeli do najodleglejszych «kolektywów» myślowych. Jest to bowiem nie kwestia stylu, lecz oglądu”, cyt. za: ibidem, s. 282.

⁷² Sformułowania w nawiasach por. ibidem, s. 287.

dobieństw założeń epistemologicznych i szeregu diagnoz szczegółowych⁷³ mamy do czynienia z takimi, na przykład, różnicami: w koncepcji Flecka nie odnajdziemy struktur pełniących rolę Kuhnowskiego paradygmatu, tj. niezwykle stabilnych w czasie, praktycznie niekwestionowalnych teorii wraz z ich sposobami aplikacji w ramach tzw. nauki normalnej (nauki instytucjonalnej). Przeciwnie, w modelu Flecka „wszystko płynie”, systemy wiedzy nie zachowują „stabilnej formy”, lecz przekształcają się nieustannie. Sam badacz może być (i często bywa) wiecznym rewolucjonistą, w kontraście do Kuhnowskiego typowego badacza, reprezentanta nauki normalnej, który z istotnego punktu widzenia (niezdolność do podważania paradygmatu) jest urodzonym konserwatystą.

Uwzględniając tę specyfikę myśli Kuhna, można stwierdzić, że problem istnienia rodzajów naturalnych będzie miał odmienne rozwiązanie w zależności od tego, w jakiej perspektywie będzie rozważany: 1. czy z punktu widzenia określonego wariantu nauki normalnej (np. dynamiki Newtona albo chemii Lavoisiera), czy też 2. z punktu widzenia szerszego horyzontu czasowego, obejmującego dwa lub więcej przykładów nauki normalnej dla danej klasy zjawisk, dla danej dyscypliny naukowej (np. jednoczesne rozwiązanie dynamiki Newtonowskiej i dynamiki Einsteinowskiej).

Ktoś mógłby stwierdzić, że ściśle rzecz biorąc, sednem stanowiska Kuhna jest analiza uwzględniająca wariant 2., zaś kwestia pierwsza jest wtórna. Tylko drugie podejście jest ważne i prawdziwie nowatorskie. Nie kwestionując tej oceny, pragnę zaznaczyć, że trudno pominąć choćby krótki komentarz do perspektywy 1., gdyż wypukła ona istotny moment Kuhnowskiej charakterystyki nauki normalnej. Według Kuhna bowiem to, co powinniśmy określać mianem nauki, realizuje się zawsze w postaci konkretnej formy nauki normalnej. Uczony, jako uczony konkretny, z krwi i kości, działa zawsze w perspektywie określonego paradygmatu (w obrębie konkretnej nauki normalnej). Inaczej, pytanie o rodzaje naturalne uwzględniające kontekst oznaczony jako 1. może przynieść odpowiedź udzieloną przez typowego uczonego, „praktyka nauki”, natomiast pytanie związane z kontekstem 2. prowadzi do rozstrzygnięcia problemu przez epistemologa, który zdolny jest wyzwolić się z rozmaitych iluzji, którym ulega w swej praktyce konkretny przyrodnik.

W pierwszej perspektywie (tj. ze stanowiska uczestnika określonej praktyki naukowej) odpowiedź na wyjściowy problem jest jednoznaczna: tak, rodzaje naturalne istnieją. Ich zasadniczy opis dostarcza ontologia stowarzyszona z teorią wyznaczającą konkretny paradygmat (i, dalej, określającą „tę oto”, „naszą” naukę normalną). Społeczność naukowa określonej formy nauki nie ma w tej kwestii wątpliwości. Diagnozę tę dobrze ilustruje Kuhnowski opis praktyki naukowej, z wyeksponowaną w nim analogią rozwiązywania problemów badawczych jako rozwiązywania łamigłówek, układania puzzli. Można powiedzieć, że sam „wykrojnik elementów”, którymi operuje uczony, ciął po liniach od-

⁷³ Do ważniejszych można zaliczyć: uznanie wagi perspektywy historycznej w wyjaśnianiu fenomenu nauki, odrzucenie kumulatywizmu, przyjęcie perspektywy socjologicznej w analizach mechanizmów tworzenia i transformacji wiedzy, podkreślanie roli treningu edukacyjnego w kształtowaniu członków społeczności nauki.

powiadających w dużej części podziałom na klasy rodzajów naturalnych w Naturze (tak to przynajmniej jest postrzegane przez badaczy). Co szczególnie ważne z punktu widzenia pytania o rodzaje naturalne, nie wzór „wykroju” jest jeden. Nie rozważa się możliwości istnienia alternatywnego podziału. W następstwie tego „większość uczonych poświęca się w swojej działalności zawodowej pracom porządkowym. (...) Jeśli poddać je dokładniejszej analizie (...), odnosi się wrażenie, że polegają one na próbie wtłoczenia przyrody do gotowych już i względnie sztywnych szufladek, których dostarcza paradygmat. Celem nauki normalnej nie jest bynajmniej szukanie nowych rodzajów zjawisk; raczej nie dostrzega ona tych, które nie mieszczą się w jej gotowych szufladkach”⁷⁴.

W tej krótkiej charakterystyce problemu rodzajów naturalnych odwoływałem się do ujmowania tej kwestii przez konkretną społeczność badaczy. Powracając w latach 70. XX w. do kwestii określenia paradygmatu, Kuhn dość obszernie opisuje mechanizm osvajania młodego człowieka z przyjętą w jednej z takich społeczności klasyfikacją. Analizuje uczenie się rozpoznawania łabędzi, kaczek i gęsi (trzech „rodzin naturalnych”, jak to ujmuje polski przekład⁷⁵). Umiejętność prawidłowego rozpoznawania wskazanych klas obiektów osiągana jest przez wskazywanie (ostensję). „Jaś nie sam odkrył, że istnieją łabędzie, gęsi i kaczki, lecz nauczone go tego. (...) Pokazane Jasiowi i nazwane, stanowią one (tj. łabędzie, gęsi i kaczki — dop. K. S.) uzyskane już poprzednio przez członków jego przyszłej wspólnoty rozwiązanie problemu. Asymilując je w toku socjalizacji, która uczyni go członkiem tej społeczności, Jaś dowiedział się czegoś o jej świecie”⁷⁶.

Pytanie o istnienie rodzajów naturalnych w perspektywie oznaczonej wcześniej jako szerszy horyzont czasowy, obejmujący dwa lub więcej przykładów nauki normalnej dla danej dyscypliny naukowej, nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Precyzując, w świetle deklaracji Kuhna sadzę, że można mówić o dwóch wariantach odpowiedzi.

Pojawia się bowiem, po pierwsze, odpowiedź negatywna, ograniczona (co należy podkreślić) do „świata nauki”: rodzaje naturalne pojmowane jako rodzaj niezmiennika, który zachowuje się (inaczej, który „widać w świecie”) przy przejściu od jednej postaci nauki normalnej do drugiej, nie istnieją. Argumentacja Thomasa Kuhna uzasadniająca ten negatywny wniosek jest dobrze znana. Nie możemy wskazać faktów naukowych, które nie byłyby uwikłane w stanowisko teoretyczne powiązane z konkretnym paradygmatem, a więc: nie istnieje w perspektywie naukowej niezależna od paradygmatów sfera doświadczenia, o której stwierdzilibyśmy, że może pełnić rolę instancji odwoławczej w rozmaitych sporach,

⁷⁴ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromięcka, Warszawa 2001, s. 55.

⁷⁵ Por. esej *Raz jeszcze o paradygmatach*, [w:] T. Kuhn, *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 427–439.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 429, 432. Przytoczony fragment, podobnie jak szerszy kontekst, z którego pochodzi, nie pozwala jednoznacznie rozstrzygać kwestii nieproblematyczności podziałów na rodziny (rodzaje) naturalne. Przede wszystkim opisuje jeden z wymiarów socjalizacji młodego człowieka i przy tej okazji pozwala dopuszczać istnienie rodzajów naturalnych (przy wskazanym wcześniej ograniczeniu perspektywy ujmowania problemu).

które powstają, gdy zestawia się tezy wzięte z odmiennych przykładów nauki normalnej⁷⁷. Różne paradygmaty dają różne, niewspółmierne obrazy świata. Jedno z częściej przywoływanych porównań użytych przez Kuhna odnoszącego się do tej kwestii głosi: „Kierując się nowym paradygmatem, uczeni stosują nowe przyrządy i widzą nowe obszary rzeczywistości. (...) Wygląda na to, jak gdyby zawodowa społeczność uczonych przeniosła się nagle na inną planetę, gdzie przedmioty dobrze znane ukazują się w innym świetle, wraz z innymi, wcześniej nieznanymi. Oczywiście, nic takiego się nie dzieje — nie występuje przeniesienie w przestrzeni, poza laboratorium wydarzenia codzienne biegają zazwyczaj dawnym trybem. A jednak zmiany paradygmatu rzeczywiście sprawiają, że uczeni inaczej widzą świat, który jest przedmiotem ich badania. W tej mierze, w jakiej mają oni do czynienia ze światem jako uczeni (kursywa — T. Kuhn), chciałoby się powiedzieć, że po rewolucji (naukowej — dop. K. S.) żyją oni w innym świecie”⁷⁸. Przywołana wypowiedź nie dość jednoznacznie, co prawda, rozstrzyga rozważaną kwestię o nieistnieniu rodzajów naturalnych, ponieważ stwierdzenia „przedmioty dobrze znane ukazują się w innym świetle” oraz „inaczej widzą świat” mogą być uznane przez zwolennika tezy przeciwnej. Inne fragmenty *Struktury...* doprecyzowują jednak intencję autora i potwierdzają odpowiedź o odrzuceniu istnienia rodzajów naturalnych: czy Galileusz i Arystoteles, Lavoisier i Priestley „(...) naprawdę widzieli różne rzeczy, kiedy patrzyli na ten sam rodzaj przedmiotów? (...) Z pewnością wielu czytelników powiedziałoby, że przy zmianie paradygmatu zmienia się jedynie interpretacja nadawana przez uczonych obserwacjom, które same przez się są raz na zawsze wyznaczone przez naturę otoczenia i aparatu percepcyjnego. (...) Tego, co się dzieje w trakcie rewolucji naukowej, nie da się sprowadzić do reinterpretacji poszczególnych niezmiennych danych. (...) (Badacz stykając) się z tą samą co przedtem konstelacją przedmiotów i zdając sobie z tego sprawę, stwierdza jednak, że uległy one zasadniczej przemianie w wielu szczegółach”⁷⁹.

Jak zaznaczyłem, lektura prac Thomasa Kuhna prowadzi do drugiego wariantu odpowiedzi na pytanie o istnieniu rodzajów naturalnych, zadawane z uwzględnieniem horyzontu obejmującego serię przykładów nauki normalnej. Pojawia się on wtedy, gdy uwzględnia się te fragmenty, w których autor prowadzi „metanarrację”, dającą epistemologiczny opis praktyk człowieka zaangażowanego w badania naukowe. Przykładem takiego działania Kuhna są choćby cytowane przeze mnie fragmenty, w których mowa jest o tym, że badacz

⁷⁷ Przypomnę, że termin nauka, którym posługuję się w tym fragmencie, jest w filozofii Kuhna synonimem „nauka normalna” („nauka instytucjonalna” w innym przekładzie na język polski terminu *normal science*). Analogicznie rzecz się ma z użyciem przymiotnika „naukowy”. W koncepcji Kuhna trudno też mówić o „nauce w ogóle”. Odpowiednikiem rzeczownika „nauka” (w liczbie pojedynczej) jest co najwyżej zbiór poszczególnych przypadków nauki normalnej. Kwestię tę dyskutował np. S. Amsterdamski.

⁷⁸ T. Kuhn, *Struktura...*, s. 197–198.

⁷⁹ Ibidem, s. 212–215. Wymienieni na początku fragmentu Arystoteles i Galileusz odmiennie widzieli wahadło, Lavoisier i Priestley inaczej traktowali tlen. Dodam, że sformułowanie kończące cytat, tj. „uległy one zasadniczej przemianie w wielu szczegółach”, może być uznane przez zwolennika istnienia rodzajów naturalnych za nie dość jednoznacznie negujące jego stanowisko. Przyjmuję je jednak za wyraz intencji odrzucenia koncepcji istnienia takich rodzajów.

styka się „z tą samą co przedtem (tj. przed rewolucją naukową) konstelacją przedmiotów...”. Można uznać, że wypowiedź ta łągodzi radykalizm Kuhnowskiej idei niewspółmierności obrazów świata, generowanych przez różne paradygmaty. Łatwo o inne przykłady takich analiz, które tu roboczo kwalifikuję jako należące do Kuhnowskiej „metanarracji”. Przykład pierwszy z brzegu: rozważania o odmienności widzenia przez Arystotelesa i Galileusza ciężaru swobodnie kołyszącego się na linie lub łańcuchu. Kuhn przekonuje, że dla szkoły Arystotelesa było to zjawisko „utrudnione go spadania”, dla Galileusza zaś było to wahadło (tj. ciało, któremu udaje się powtarzać ten sam ruch niemal w nieskończoność). Wywody te mają za milczącą, oczywistą przesłankę uznanie, że obaj badacze odnosili się do tego samego w Naturze — ciężaru swobodnie kołyszącego się na linie. Nie przekreśla jej, sądzę, przytoczona wcześniej uwaga Kuhna o interpretacji. Okazuje się więc, że w obrębie tej swoistej „metanarracji”, która wypełnia sporą część *Struktury rewolucji naukowych*, można jednak coś porównywać, istnieją punkty odniesienia dla perspektyw wywodzących się z różnych paradygmatów. I, aspekt tu najistotniejszy, niektóre z tych punktów odniesienia są dobrymi kandydatami na rodzaje naturalne.

Omawiana kwestia ma związek z szerszym zagadnieniem, którego wyrazem jest między innymi podkreślenie zastosowane przez autora we fragmencie mówiącym o rewolucjach jako zmianach sposobu widzenia świata („przenosinach na inną planetę”): „W tej mierze, w jakiej mają oni do czynienia ze światem jako uczeni...”⁸⁰. Kuhn jest świadom, że realny badacz nie jest w stanie grać tylko roli uczonego, osoby pozbawionej związków z innymi formami wiedzy (np. z wiedzą potoczną). W realnym świecie uczoney jednocześnie obcuje z „naukowym” i „manifestującym się” obrazem świata (w terminologii W. Sellarsa). W związku z powyższym, znaczna część argumentacji Kuhna prowadząca do wniosku o nieistnieniu rodzajów naturalnych traci wartość dobrego uzasadnienia.

Reasumując: w oznaczonej tu umownie jako drugi wariant odpowiedzi w owej szerszej perspektywie stanowiska T. Kuhna można przyjąć istnienie rodzajów naturalnych za dopuszczalną tezę⁸¹.

KARL POPPER (trzydzieści lat później)

W latach 60. XX w., tj. w okresie wzrostu popularności nurtu historyczno-socjologicznego w filozofii nauki, stanowisko Karla Poppera dość wyraźnie zmieniało się. Obok rozwijania ewolucyjnej teorii wiedzy autor *Wiedzy obiektywnej* zaproponował koncepcję trzech światów. W tym swoistym manifeście metafizycznym, który miał dawać dobre uprawomocnienie Popperowskiej teorii wiedzy (w tym tzw. krytycznego racjonalizmu), jest miejsce dla tezy o istnieniu rodzajów naturalnych (w obrębie świata pierwszego).

⁸⁰ Por. wcześniejszy cytat związany z przypisem 78.

⁸¹ W szczególności dość łatwa, jak sądzę, jest obrona tej tezy przy przyjętym dość liberalnym rozumieniu rodzajów, które podaje Hacking.

Panuje dość zgodna opinia, że to rozwiązanie Popperowskie trudno uznać za zadowalającą odpowiedź dla propozycji z alternatywnego, historycznego nurtu w filozofii nauki. Być może ta swoista nieskuteczność polemiczna koncepcji trzech światów spowodowała podjęcie przez Poppera w ostatnich dekadach życia próby racjonalizacji nauki, wykorzystującej ideę *propensities* (skłonności) do ujęcia regularności przyrody. Odwoływał się przy tym świadomie do konstrukcji, które określał jako metafizyczne. Otwarte sięganie do takiej argumentacji było w jego przypadku rodzajem konieczności, rodzajem ceny, którą trzeba zapłacić (wedle jego słów), żeby można było zrozumieć naukę.

Zakończę krótkim przywołaniem Popperowskiej charakterystyki skłonności, z której wyłania się radykalnie alternatywne wobec koncepcji rodzajów naturalnych ujęcie problemu fundamentu wiedzy (w tym także wiedzy naukowej). (Wspominam o niej, by ukazać zmienność traktowania koncepcji *natural kinds* w perspektywie jednej biografii intelektualnej).

Świat⁸² — z punktu widzenia późnego poglądu Poppera — nie jest zdeterminowany, przeciwnie, jest postępującym procesem realizujących się możliwości (skłonności) i rozwijających się nowych możliwości. Składnikami świata nie są rzeczy, lecz sytuacje, które z kolei wyznaczone są przez skłonności⁸³. Skłonności traktowane są nie tylko jako możliwości (co sugeruje ich nazwa), lecz jak realne byty fizyczne. Dla Poppera są tak samo realne, jak siły i pola sił i, podobnie jak te ostatnie, są niewidzialne. Ich „faktyczność”, „realność” nie podlega dyskusji — mogą oddziaływać, jak oddziałują rozumiane zdroworozsądkowo byty fizyczne. Do ich istotnych właściwości należy zmienność: „Abstrahując od faktu, iż nie znamy przyszłości, przyszłość obiektywnie nie jest ustalona. Przyszłość jest otwarta, jest otwarta obiektywnie. Terazniejszość można określić jako ciągły proces aktualizacji skłonności albo — mówiąc bardziej metaforycznie — zamrażania i krystalizowania skłonności. Skłonności aktualizują się lub realizują się, będąc ciągłym procesem. Gdy się zrealizują, nie są już realnym procesem. Utrwalają się lub jak gdyby zamarzają i stają się przeszłością — są już nie-realne. Zmienne skłonności są procesem obiektywnym (...)”⁸⁴. Ta krótka charakterystyka świata skłonności wystarcza, jak sądzę, do uzasadnienia zdania, że Karl Popper pozostawał w okresie jej tworzenia⁸⁵ na antypodach idei rodzajów naturalnych.

⁸² Referuję w oparciu o: K. Popper, *Świat skłonności*, przeł. A. Chmielewski, Kraków 1996.

⁸³ „Podkreślałem, że skłonności nie należy uważać za skłonności zawarte w jakimś przedmiocie, takim jak kostka lub moneta, lecz że należy uważać, iż zawierają się one w sytuacji”, ibidem, s. 24.

⁸⁴ Ibidem, s. 28.

⁸⁵ W tekście Poppera nie ma odwołań do A. N. Whiteheada. Nie mam jednak wątpliwości, że Popperowska koncepcja świata skłonności jest uproszczoną wersją (echem) jego metafizyki procesu. Jeśli ten domysł jest trafny, to trudno byłoby wskazać metafizykę bardziej niesprzyjającą idei rodzajów naturalnych niż patronująca autorowi *Świata skłonności* filozofia procesu Whiteheada.



Krzysztof Rotter

IDEE INTUICJONIZMU W FILOZOFII JĘZYKA I KULTURY

1. Idee konstruktywizmu w filozofii nowożytnej

Idee intuicjonizmu w nowożytnej matematyce i filozofii matematyki były obecne od czasów Kartezjusza, według którego istotą poznania matematycznego, gwarantującego mu absolutną pewność i niepodważalność była jego intuicyjność, czyli — w ujęciu Kartezjusza — oglądowość. Oglądowości tej nie należy oczywiście mylić z wizualizacją czy innymi tego rodzaju rzeczami. Nie polega ona na ilustrowaniu pojęć i twierdzeń matematycznych, lecz na efektywnej konstrukcji ich przedmiotów. Poznanie matematyczne, według Kartezjusza, tym się właśnie wyróżnia, że „myślenie o przedmiocie” jest powiązane z jego konstrukcją według podanej w owym pojęciu reguły, czy to za pomocą cyrkla i liniału, czy za pomocą operacji arytmetycznych, czy w końcu za pomocą jakichkolwiek innych środków, pod warunkiem że owe środki są rzeczywiście dane, a reguła, według której mają być użyte, jest na nich efektywnie wykonalna. To właśnie jest intuicja (matematyczna), gwarantująca poznaniu matematycznemu jego prawdziwość. W tym sensie idee matematyczne (sądy i pojęcia) są kataleptyczne. Nie mogłyby istnieć, gdyby nie istniał przedmiot, do którego się odnoszą, i nie mogłyby być takie, jakie są, gdyby przedmiot, do którego się odnoszą, był inny, niż jest. Przedmiotów nie może jednak nie istnieć, skoro właśnie został skonstruowany i nie może być inny, niż mówią o nim owe idee, ponieważ został skonstruowany według reguły stanowiącej ich treść.

Wśród intuicjonistów i „półintuicjonistów” dwudziestowiecznych (w tym Poincarégo) wielkim autorytetem cieszył się także Kant, według którego u podstawy sądów arytmetycznych i geometrycznych leżą nie analityczne prawidła umysłu i jego pojęcia, lecz właśnie aprioryczna naoczność czasu i przestrzeni. Gwarantuje ona pojęciom matematycznym nie tylko powszechną stosowalność w całej dziedzinie doświadczenia, ale przede wszystkim przedmiotowe odniesienie. To dzięki naoczności pojęcia matematyczne nie są puste, lecz mają zagwarantowaną prawdziwość w najbardziej klasycznym sensie. Intuicjonistą i konstruktywistą w nowoczesnym, dwudziestowiecznym sensie Kant okazał się jednak nie w estetyce transcendentalnej, gdzie przestrzeń i czas ujęte zostały

wprawdzie transcendentalnie — jako warunki wszelkiego możliwego doświadczenia, ale zarazem całkowicie niekonstruktywnie — jako formy z góry dane wraz ze wszystkimi swymi właściwościami. Autentycznym konstruktywistą Kant stał się dopiero w rozdziale *Krytyki czystego rozumu*, poświęconym „schematyzmowi czystych pojęć intelektu”, gdzie dla pojęć logicznych i matematycznych podał ich „czasowe i przestrzenne schematy”, czyli konstrukcje odpowiadających im przedmiotów czy ich czasowych i przestrzennych właściwości.

2. Konstruktywizm w matematyce XX wieku

Intuicjonizm w matematyce i filozofii matematyki XX w. pojawił się jako jedna z trzech klasycznych prób ugruntowania matematyki, obok logicyzmu Fregego i Russella oraz formalizmu szkoły Hilberta, a uwzględnić by tu można także tzw. starszy formalizm Eduarda Heinego i Johanna Thoma. W literaturze przedmiotu bardzo często traktuje się intuicjonizm Brouwera, Heytinga i Weyla jako jedną z reakcji na kryzys podstaw matematyki, wywołany teoriomnogościowymi antynomiami ujawnionymi w systemie teorii mnogości Cantora i systemie *Grundgesetze der Arithmetik* Fregego. W istocie, jako pewna postawa czy propozycja metodologiczna, intuicjonizm był w dużej mierze niezależny od „kryzysu podstaw” wywołanego wspomnianymi antynomiami. Był raczej reakcją na coraz szersze użycie w matematyce i rodzącej się teorii mnogości niekonstruktywnych definicji, i metod uzasadniania twierdzeń. Prekursorami intuicjonizmu, uznanymi przez Heytinga za „półintuicjonistów francuskich”, byli m.in. Poincaré i Borel¹. Poincaré zasłużył sobie na to miano obroną zasady indukcji zupełnej, jako niezbędnego w matematyce środka konstrukcji i specyficznie matematycznego rozumowania, przed podejmowanymi przez Fregego i Russella próbami jej eliminacji z matematyki. Borelowi dwudziestowieczny intuicjonizm zawdzięczał sformułowanie pojęcia konstruktywności, przynajmniej w odniesieniu do funkcji. Za funkcję obliczalną Borel uznawał taką funkcję predykatywną, której wartość dla dowolnie wybranego argumentu potrafimy efektywnie wyznaczyć z dowolnie ustalonym stopniem przybliżenia.

2.1. Postulaty efektywnej konstrukcji przedmiotów matematycznych i efektywnej rozstrzygalności twierdzeń matematycznych

Konstruktywizm jako postawę metodologiczną dobrze charakteryzuje maksyma Brouwera, zgodnie z którą „w matematyce można mówić tylko o tym, co samemu się skonstruowało”². By właściwie zrozumieć sens tej maksymy, pamiętać trzeba, że cho-

¹ Por. A. Heyting, *Mathematische Grundlagenforschung. Intuitionismus. Beweistheorie*, Berlin 1934, s. 4–9.

² L. E. J. Brouwer, *On the Foundations of Mathematics*, [w:] L. E. J. Brouwer, *Collected Works. 1 Philosophy and Foundations of Mathematics*, ed. A. Heyting, Amsterdam, Oxford, New York 1975, s. 51.

dzi w niej o tzw. efektywną konstruowalność, tzn. konstrukcję przedmiotów matematycznych za pomocą efektywnie wykonalnych operacji w skończonej liczbie kroków. Jedynym dopuszczalnym odstępstwem od tej finitystycznej zasady była indukcja zupełna, polegająca na sukcesywnym stosowaniu tej samej reguły konstrukcji do rezultatów jej wcześniejszych zastosowań. Podstawowym sformułowaniem tak pojętej indukcji było „itd.” lub „...” następujące po podaniu operacji, jej „baz” oraz kilku pierwszych rezultatów jej zastosowania.

Szczególnie restryktywne konsekwencje ów konstruktywistyczny program miał dla pojęcia istnienia w matematyce i dla zastosowania w niej funkcji niepredykatywnych oraz tzw. infinitystycznych zasad dowodzenia i aksjomatów, których przykładami dla konstruktywistów był aksjomat wyboru, aksjomat nieskończoności, a także zasada wyłączonego środka oraz prawa De Morgana dla kwantyfikatorów w ich zastosowaniu do zbiorów czy gatunków nieskończonych. Zdaniem Heytinga: „Jeśli «istnieć» nie znaczy tyle, co «być skonstruowanym», to musi mieć jakieś metafizyczne znaczenie, którego badanie nie może być przedmiotem matematyki. (...) Program Brouwera polega na traktowaniu matematyki jako czegoś prostszego niż metafizyka”³. Dowodem tak pojętego istnienia przedmiotu matematycznego nie jest niesprzeczność jego pojęcia czy twierdzenia głoszącego jego istnienie. Wymagana jest jego efektywna konstrukcja, tzn. przynajmniej podanie przykładu.

To właśnie wyklucza z intuicjonistycznej matematyki zasadę wyłączonego środka, związany z nią dylemat konstrukcyjny, a także prawa De Morgana dla kwantyfikatorów. Za ich pomocą można by bowiem udowodnić istnienie przedmiotu, którego pojęcia się nie ma i który pozostałby nierozpoznany nawet wówczas, gdyby w jakiś metafizyczny sposób nam się objawił. Można by np. ze sprowadzenia do sprzeczności zdania, że każdy x ma własność $nie-A$ wywieść, że istnieje x , który ma własność A , choćbyśmy żadnego takiego przedmiotu nie znali ani nawet nie wiedzieli dokładnie, jak miałby wyglądać.

Najbardziej poglądowego przykładu tego rodzaju metafizycznego istnienia dostarcza następująca wypowiedź Pascala, objaśniająca zasadę wyłączonego środka, jako jedyny środek logiczny pozwalający „odnaleźć prawdę nawet wśród rzeczy, dla których nasza zdolność pojmowania nie może być miarą prawdziwości”, tzn. rzeczy niepojętych. W takich kwestiach Pascal zalecał: „(...) zawsze, ilekroć jakieś twierdzenie jest niezrozumiałe, wstrzymać się z sądem i nie przeczyć tylko dlatego, że jest niepojęte, lecz rozpatrzyć najpierw twierdzenie przeciwne. Jeśli okaże się ono oczywistym fałszem, można śmiało uznać pierwsze, nie bacząc na jego niezrozumiałość”⁴. Tak np. doprowadzając do sprzeczności twierdzenie, że szereg przyczyn może być nieskończony, można dowieść istnienia pierwszego poruszyciela, doprowadzając do sprzeczności twierdzenie, że szereg doskonałości bytów może być nieskończony, dowieść istnienia istoty najdoskonalszej itd., jak w powszechnie znanych dowodach na istnienie Boga.

³ A. Heyting, *Intuitionism. An Introduction*, Amsterdam 1956, s. 2.

⁴ B. Pascal, *O geometrycznym sposobie istnienia*, [w:] idem, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1962, s. 130.

W matematyce odpowiadają temu tzw. nieefektywne dowody twierzeń egzystencjalnych [postaci $\exists_x \Phi(x)$], wykorzystujące zasadę wyłączonego środka czy równoważność $\exists_x \Phi(x) \leftrightarrow \neg \forall_x \neg \Phi(x)$. Na podstawie tej równoważności dla dowiedzenia, że istnieje x , który ma własność Φ [symbolicznie: $\exists_x \Phi(x)$], wystarczy udowodnić wyrażenie $\neg \forall_x \neg \Phi(x)$. To zaś można udowodnić, sprowadzając do sprzeczności $\forall_x \neg \Phi(x)$. Dla intuicjonistów problematyczność tego rodzaju dowodów i stosowanych w nich środków polega nie tylko na tym, że za ich pomocą można udowodnić istnienie przedmiotu, którego przykładu nie potrafimy podać, czyli którego po prostu nie znamy. Jak wskazuje Pascal, można nawet udowodnić istnienie czegoś, o czym nie ma się pojęcia, czy też ma się tylko pojęcie negatywne: nieskończony, nieograniczony etc. Łatwo teraz rozumieć, dlaczego w rozmowie z Waismannem Wittgenstein tego rodzaju twierzenia i dowody określił mianem „myślenia na kredyt boski”.

2.2. Postulaty efektywnej konstrukcji sensów pojęć i efektywnej rozstrzygalności zdań jako postulaty określoności sensu znaków

Całkiem szczególne oblicze matematyczny konstruktywizm ujawnił w polemice z logicyzmem i formalizmem. W niej bowiem doszedł do głosu krytycznojęzykowy aspekt konstruktywizmu. Gdy dziś czyta się teksty Brouwera, Heytinga czy Weyla, trudno sobie wyobrazić, czemu innemu mogłyby służyć sformułowane przez nich poglądy metodologiczne, jak nie krytyce i krytycznej rekonstrukcji języka. W polemice najpierw z logicystami, a później także z metamatematyką szkoły Hilberta, Brouwer, Heyting i Weyl w istocie uprawiali krytykę języka, mianowicie języka matematyki. Niemniej, przeniesienie idei konstruktywizmu na grunt filozofii języka zaczęło dokonywać się dopiero od lat 30. XX w. i to — by tak rzec — na raty. Pierwszą próbą szerszego wykorzystania idei konstruktywizmu w filozofii języka była druga filozofia Ludwiga Wittgensteina, choć i w pierwszej nie brakowało elementów radykalnie konstruktywistycznych.

Po powrocie do filozofii w 1928 r. Wittgenstein poddał reinterpretacji podstawowe pojęcia teorii znaczenia zawartej w *Traktacie*. Poszukując definicji znaczenia znaków, a w szczególności ogólnego określenia sensu zdania, dokonał jednego z najbardziej radykalnych uogólnień idei intuicjonizmu. W imię określoności sensu zdania uznał, że może on polegać wyłącznie na związanej ze zdaniem metodzie jego weryfikacji, a mówiąc dokładniej jego efektywnego rozstrzygnięcia. W rozmowie z Waismannem, 22 grudnia 1929 r. Wittgenstein rozważał definicję sensu zdania jako zbioru wszystkich zdań obserwacyjnych z niego wynikających⁵. W odróżnieniu od Carnapa Wittgenstein nie przystał na takie rozwiązanie. Jak wskazuje Carnap, zgodnie z nim zdanie „Ten klucz jest zrobiony z żelaza” musiałoby na zawsze pozostać nierozstrzygnięte⁶.

⁵ Por. L. Wittgenstein, *Schriften 3. Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Frankfurt am Main 1967, s. 47.

⁶ Por. R. Carnap, *Filozofia i składnia logiczna*, [w:] R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, przeł. A. Zabłudowski, Warszawa 1969, s. 7–9.

W koniunkcji z pewnymi innymi zdaniami obserwacyjnymi wynika zeń bowiem nieskończenie wiele konsekwencji obserwacyjnych, których nigdy nie jesteśmy w stanie efektywnie sprawdzić. Zdaniem Wittgensteina: „Cokolwiek by z nim nie robić, zdanie to nigdy nie dałoby się ostatecznie zweryfikować. Zawsze pozostawałyby jakieś otwarte drzwi i cokolwiek byśmy nie zrobili, nigdy nie moglibyśmy być pewni, że nie pomylił się. Drugie ujęcie (sensu zdania), które chciałbym tu przyjąć, powiada: Nie, jeśli zdania nie potrafię ostatecznie zweryfikować, to nie wiem, co przez nie rozumiem. Zdanie to nic nie stwierdza”⁷.

Sensem czy konotacją pojęć miała być według Wittgensteina metoda efektywnego rozpoznawania przedmiotów pod nie podpadających, a w przypadku przedmiotów matematycznych — odpowiadająca efektywnej konstrukcji odnośnych przedmiotów. Wszelkie pojęcia formalne miały zaś — podobnie jak w *Traktacie* — być definiowane przez odnośne szeregi form, tzn. indukcyjnie. Definicje takie gwarantują bowiem konstruowalność wszystkich podpadających pod nie przedmiotów i dowodową określoność zdań o owych obiektach.

Zmusiło to Wittgensteina do poddania reinterpretacji wszelkich infinitystycznych zasad, pojęć, a przede wszystkim twierdzeń występujących w teoriach matematycznych — do poszukiwania ich „skromnego, uczciwego sensu”, wyrażającego się w efektywnych środkach użytych w ich dowodach i efektywnych sposobach ich wykorzystania w konstrukcjach i dowodach matematycznych. Restryktywność takiego punktu widzenia staje się oczywista, gdy chce się go uogólnić na wszelkie zdania dowolnych języków deskryptywnych.

Kryterium efektywnej weryfikowalności można przyjąć w stosunku do zdań, w których o jakimś określonym przedmiocie orzeka się jakiś predykat, także predykat obserwacyjny (choćby bardzo złożony). W stosunku do zdań elementarnych jakiejś jednej, określonej teorii, np. w zastosowaniu do zdania chemii „Ten klucz jest zrobiony z żelaza”, nie budzi ono większych zastrzeżeń. Gdyby, jak sądził Carnap, z powodu potencjalnie nieskończenie wielu konsekwencji obserwacyjnych, jakie z tego zdania można wyciągnąć — oczywiście, w koniunkcji z innymi zdaniami — nigdy nie dało się ono ostatecznie zweryfikować, to znaczyłoby to, że nie ma ono jednoznacznie określonego sensu. Trudno jednak nie zauważyć, że owa nieskończona liczba zdań obserwacyjnych, które zeń wynikają, nie przeszkadza studentowi chemii określić, czy klucz rzeczywiście jest zrobiony z żelaza i w jakim procencie, a w jakich procentach z czegoś jeszcze innego (m.in. z węgla). Z punktu widzenia Wittgensteina problem Carnapa nie polegał na tym, czy klucz rzeczywiście jest zrobiony z żelaza i co ewentualnie z tego wynika w określonej teorii chemicznej, tylko na tym, że predykat „być zrobionym z żelaza”, oprócz chemii, występuje jeszcze w wielu innych grach językowych, które niekoniecznie nadają mu to samo znaczenie, a przez to i z „bycia zrobionym z żelaza” wynikają na ich gruncie różne konsekwencje.

Autentyczny problem dla konstruktywistów stanowiły natomiast zdania zgeneralizowane — zarówno ogólne, jak i egzystencjalne. Czy np. sens zdania „Wszystkie wróbelki

⁷ L. Wittgenstein, *Schriften 3...*, s. 47.

są szare” albo zdania „Istnieje fioletowy wróbelk w żółte groszki” da się adekwatnie ująć jako ich efektywna weryfikowalność? Co należałoby zrobić, by takie zdania zwerifikować? Dla Wittgensteina problemem stały się już klasyczne prawa przemienności, łączności i rozdzielności operacji arytmetycznych, których obowiązywania w całej dziedzinie liczb rzeczywistych nie dowodzi się indukcyjnie. Z jednej strony, jak Wittgenstein sam zauważył, dowód polega tu na czymś innym niż indukcja, z drugiej zaś w dowodach ich obowiązywania w całej dziedzinie liczb rzeczywistych nie trzeba się odwoływać do żadnych infinitystycznych zasad i pojęć. Wszystkie prawa arytmetyczne, tak jak liczby rzeczywiste, bez względu na ich ilość, czyli liczbę kardynalną charakteryzującą zbiór ich wszystkich, wprowadza się za pomocą skończonej liczby znaków w skończonej liczbie kroków, lub co najwyżej indukcyjnie. Jaki zatem jest ich „uczciwy sens”, a przede wszystkim, na czym on polega i jak otrzymane stąd kryterium sensowności należałoby uogólnić, by mogło posłużyć jako ogólne kryterium sensowności wypowiedzi?

We wczesnych latach 30. XX w. Wittgenstein zapoznał się z tzw. starszym formalizmem w filozofii matematyki, u podstaw którego leżała idea sprowadzenia wszelkich infinitystycznych pojęć i zasad (a zwłaszcza pojęcia kontinuum, pojęcia liczby rzeczywistej, pojęcia ciągłości funkcji i jej granicy) do finitystycznych pojęć związanych z pojęciem szeregu matematycznego. Zamiast rozważać w tym celu nieskończone zbiory mocy kontinuum (i jeszcze większe), Thomae zaproponował „elementarne ugruntowanie teorii funkcji, tzn. jej ugruntowanie wyłącznie za pomocą szeregów wykładniczych (*Potenzreihen*), bez odwoływania się do rachunku nieskończonościowego (*Infinitesimalrechnung*)”⁸. Główną zaletą takiego podejścia do problemu funkcji, jej ciągłości i problemu kontinuum nie była, jak wskazuje Thomae w cytowanym miejscu, „absolutna ścisłość” takiego ujęcia, lecz zastąpienie pytania o „istnienie” czy „obiektywne znaczenie” tego rodzaju bytów matematycznych pytaniem o ich użycie w konstrukcjach i przekształceniach znaków matematycznych mających je wyrażać.

W efekcie, zamiast pytać, „czym są i co oznaczają liczby” rzeczywiste, traktowane jako granice nieskończonych szeregów podstawowych czy przekroje zbioru liczb wymiernych, Thomae pytał, „czego od nich potrzebujemy w arytmetyce”. Odpowiedź była prosta: tylko ich znaków, którymi posługujemy się w praktyce matematycznej, polegającej na ich przekształceniach w dowodach i obliczeniach wykonywanych z ich użyciem. To właśnie Thomae uznał za ich znaczenie matematyczne, abstrahujące od pytania o ich „obiektywne istnienie” i od ich „znaczenia metafizycznego”. Tym samym Thomae dokonał redukcji znaczenia znaków matematycznych do ich użycia w rachunkach matematycznych traktowanych jako czyste gry znakowe (*Zeichenspiele*) czy gry rachunkowe (*Rechenspiele*). Tym właśnie — grą znakową — dla formalisty starszego typu była każda teoria matematyczna i matematyka jako całość.

Koncepcja języka jako gry znakowej czy gry rachunkowej pozwoliła Wittgensteinowi sprecyzować i uogólnić swoje intuicje dotyczące „skromnego, uczciwego sensu” zdań

⁸ Por. J. Thomae, *Elementare Theorie der Analytischen Functionen einer complexen Veränderlichen*, Zweite erweiterte und umgearbeitete Auflage, Halle 1898, s. 1.

dowolnego języka. Znaczeniem znaku miało odąd być jego użycie w grach językowych (*Sprachspiele*), w których znak ten występuje. Intuicjonistyczny sens tego reformułowania pojęcia znaczenia łatwo już dostrzec. Na jego gruncie znaczenie znaków zawsze da się wyeksplikować za pomocą efektywnie wykonalnych w skończonej ilości kroków, lub — co najwyżej — indukcyjnie definiowalnych operacji na znakach. Reguły tworzenia, przekształcania i — ogólnie — użycia znaków, składające się na język, wszystkie są wszak albo wykonalne i prowadzą do jednoznacznie określonych rezultatów, albo ich nie ma. Koncepcja znaczenia znaku, a w szczególności zdania jako jego użycia, da się przy tym zastosować także do zdań „empirycznych” i do zdań zgeneralizowanych.

Bez mała trzydzieści lat później okazało się, że jest to jedyna dobra eksplikacja pojęcia konstruktywności i „zdaniowości”. Niezależnie od Wittgensteina interpretacji takiej dokonał Paul Lorenzen w 1958 r., po dyskusjach z Alfredem Tarskim na temat ogólnej definicji zdania i jego znaczenia. Uznał wówczas, że za konstruktywistycznie akceptowalne znaczenie dowolnej wypowiedzi, nie tylko matematycznej, uznać można jej „dialogową określoność”, tzn. jej użycie w grach dialogowych (*Dialogspiele*) toczących się według określonych reguł, określających, jakie wypowiedzi są atakami na bronioną w dialogu wypowiedź, jakie obronami i jaki stan dialogu odpowiada wygraniu wypowiedzi, jaki zaś jej przegraniu. Łatwo zauważyć, że tego rodzaju reguły, podobnie jak reguły gry językowej, albo są efektywnie wykonalne, albo nie istnieją. Reguły gier dialogowych dotyczących wypowiedzi zgeneralizowanych przedstawiają się według Lorenzena następująco⁹:

$\forall_x A(x)$	Ataki	Obrony
$\forall_x A(x)$? n	$A(n)$
$\exists_x A(x)$?	$A(n)$

W tego rodzaju grze zakłada się jako warunek określoności sensu wypowiedzi zgeneralizowanej, że wypowiedź elementarna jest określona nie tylko dialogowo, ale — jak chcieli Brouwer, Heyting i Wittgenstein — także dowodowo, tzn., że efektywnie rozstrzygalne jest, czy obiekt n z zakresu zmienności zmiennej x ma własność A , czy nie. W grze o wypowiedź $\forall_x A(x)$ oponent atakuje wypowiedź, wybierając dowolnie argument n , a obrona polega na zweryfikowaniu wypowiedzi elementarnej $A(n)$. W grze o wypowiedź zawierającą mały kwantyfikator $\exists_x A(x)$ to proponent ma prawo wybrać argument n , a następnie musi obronić wypowiedź elementarną $A(n)$.

Jakkolwiek wypowiedzi zgeneralizowane, w odróżnieniu od elementarnych, nie zawsze są określone dowodowo, to jednak ich dialogowy sens jest jednoznacznie określony i nie muszą one prowadzić do nierozstrzygalnych sporów o znaczenie użytych wyrażeń (*sinnlose Wortschreite* — jak określali je Lorenzen i Kuno Lorenz). Jeśli bo-

⁹ Za: K. Lorenz, *Dialogspiele als semantische Grundlage von Logikkalkülen*, „Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung” 1968, t. 11, s. 48.

wiem w wypadku zgeneralizowanych wypowiedzi empirycznych nie dysponuje się, w odróżnieniu od większości wypowiedzi matematycznych, metodą rozstrzygnięcia $F(x)$ dla wszystkich wartości z zakresu zmienności zmiennej x , to wypowiedź ogólną uznaje się dopóty, dopóki oponent — w szczególności zaś przyroda — nie przedstawi obiektu, dla którego $F(x)$ jest fałszem. Partnerom dialogu pozostaje co najwyżej ustalić przed rozpoczęciem gry o $\forall_x F(x)$ czy o $\exists_x F(x)$, w ilu krokach gra ma się zakończyć. Na gruncie gier dialogowych dla kwantyfikatorów można też oddać sens zgeneralizowanej wypowiedzi logicznie obowiązującej, czyli tautologii. Za taką Lorenzen uznał każdą wypowiedź, dla której dysponuje się formalną strategią zwycięską. Wypowiedź taką można wygrać w dialogu, nie odwołując się do prawdziwości wypowiedzi elementarnych, a więc wyłącznie na gruncie formy, co oddaje sens prawdy formalnej czy logicznej.

2.3. Konstrukttywizm jako metodologia rekonstrukcji znaczeń

Konstruktivistyczny radykalizm Wittgensteina najciekawsze rezultaty przyniósł w dziedzinie z pozoru bardzo dalekiej od matematyki. We wczesnych latach 30. XX w. próba uogólnienia konstruktivistycznej filozofii matematyki zaowocowała programem czysto opisowej semantyki, polegającej na rekonstrukcji „uczciwego sensu” nie tylko zdań matematyki, lecz wszelkich zdań „naszego języka”. Jego istotą, obok redukcji znaczenia znaków do ich użycia według efektywnie wykonalnych reguł, była zamiana pytania „czym jest znaczenie słowa” na pytanie „czym jest objaśnienie jego znaczenia” na gruncie języka, do którego to słowo należy, a więc jego własnymi środkami syntaktycznymi i semantycznymi¹⁰. Czemu ta zamiana pytań miała służyć? Po pierwsze, odkryciu „skromnego, uczciwego sensu” badanych wyrażeń i uniknięciu ich interpretacji w kategoriach innych niż ich użycie według reguł samego badanego języka. Można to zatem potraktować jako operacjonalizację idei konstrukttywizmu na potrzeby semantyki opisowej.

Po drugie, wskazana zamiana pytań służyć miała wykluczeniu wszelkich interpretacji przez przekład na inny język, choćby był to metajęzyk, język logiki formalnej, „nasz” język czy jeszcze inny, z różnych powodów wyróżniony symbolizm. Tego rodzaju strategia przypisywania znaczeń wyrażeniom rekonstruowanego języka, jako prowadząca do błędnego koła lub regresu w nieskończoność, jest bowiem zasadniczo nieefektywna. Według Paula Lorenzena problem polega na tym, że „do języka naukowego, który — aby rzeczywiście był naukowy — powinien dać się przedstawić w postaci rachunku, należy wprowadzić jakąś semantykę, tzn. interpretację symboli rachunku, ale semantyka ta musiałaby już mieć do dyspozycji jakiś język, zwany metajęzykiem”¹¹.

Oczywiście, owym metajęzykiem, co wyraźnie zaznacza zarówno Wittgenstein, jak i Lorenzen, jest zwykle jeden z języków naturalnych — po prostu „nasz” język,

¹⁰ Por. L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa 1998, s. 21.

¹¹ P. Lorenzen, *Myślenie metodyczne*, przeł. S. Blandzi, J. Kałużny, Warszawa 1997, s. 24.

co do którego przyjmujemy, że jego semantyka jest: 1. nieproblematyczna i 2. wystarczająca do wyrażenia wszystkich znaczeń „interpretowanego” języka. W analizach z zakresu historii nauki jest to zwykle język teorii obowiązującej aktualnie w danej dyscyplinie, czyli też „nasz język” co do którego, ze względu na jego niepowątpiewalną „dla nas” naukowość, czynimy te same założenia co poprzednio, tylko z jeszcze większym przekonaniem czy po prostu bezrefleksyjnością. W przeciwnym razie musielibyśmy bowiem najpierw dla niego samego metodycznie zbudować semantykę co — aby było naukowe — musiałoby się dokonać w metajęzyku tegoż języka, co do którego, by całe przedsięwzięcie miało sens, trzeba by poczynić założenia takie, jak poprzednio itd.

3. Konstruktywizm a semantyki teoriomodelowe

3.1. Język jako rachunek i jego interpretacja

By zdać sobie sprawę ze znaczenia konstruktywizmu dla filozofii języka i filozofii kultury, trzeba odnieść go do rozpowszechnionych we współczesnej filozofii i logice semantyk przyjmujących za podstawę konwencję prawdy zaproponowaną przez Alfreda Tarskiego dla sformalizowanych języków nauk dedukcyjnych. U podstaw tego rodzaju semantyk leży wywodząca się z metamatematyki Hilberta idea rekonstrukcji gramatyki języka jako algebry formuł oraz wypracowana przez Alfreda Tarskiego koncepcja interpretacji takiego tworu przez wartościowanie, tzn. przypisywanie zmiennym i stałym nazwowym oraz predykatom deskryptywnym pewnych obiektów, ewentualnie zbiorów, ciągów lub n-tek uporządkowanych obiektów z pewnej znanej skądinąd dziedziny. Tego rodzaju semantyki rozwijali m.in. Richard Montague, Saul Kripke, Wilard van Orman Quine, Donald Davidson.

Na czym zgodnie z tym powszechnie znanym paradygmatem miałyby polegać rekonstrukcja języka, a zwłaszcza rekonstrukcja znaczeń wyrażen obcego języka? Tego rodzaju pytanie leży u podstaw wszelkich nauk humanistycznych, dotyczy bowiem metod rekonstrukcji znaczeń czy — by posłużyć się żargonem Znanieckiego i Webera — „współczynników humanistycznych” czy „kulturowych sensów” wyrażen i wytworów badanej kultury.

Oczywiście, najpierw należałoby zrekonstruować i odzwierciedlić system znaków prostych i reguł konstrukcji wypowiedzi badanego języka w terminach teorii syntaktycznej — najlepiej w opracowanym przez Kurta Gödla i rozwiniętym przez Rudolfa Carnapa języku zarytmetyzowanej składni, w której znakom prostym przypisane zostają liczby pierwsze, a szeregom znaków prostych szeregi takich liczb i ich iloczyn¹². U podstaw tej metody leży oświeceniowa idea, najwyraźniej sformułowana przez Leib-

¹² Por. K. Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der „Principia Mathematica” und verwandter Systeme I*, „Monatshefte für Mathematik und Physik” 1931, t. 38, s. 173–198, por. też R. Carnap, *Logiczna składnia języka*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1995, s. 82–120.

niza, że 1. każde poprawnie zbudowane wyrażenie dowolnego języka jest ciągiem jego symboli prostych, a ponadto 2. jego sens da się wyrazić za pomocą ciągu symboli pierwotnych¹³. W ten sposób nie tylko każda składnia, tzn. system reguł konstrukcji tzw. deklaratywnych zdań, ale także spora część semantyki, tzn. reguły składania prostych wyrażeń sensownych w złożone wyrażenia sensowne, miałyby stanowić tylko część ogólnej nauki o tworzeniu zbiorów i porządków, czyli teorii mnogości albo arytmetyki.

Następnie należałoby ustalić podstawowe równości słownikowe występujące w rekonstruowanym języku, odpowiadające aksjomatom teorii naukowych. Trzeba by wyodrębnić z rekonstruowanego języka zdania uznawane a priori, jako oczywiste, przez rodzimych użytkowników owego języka. Odzwierciedlałyby one zdeponowaną w języku „wiedzę” dotyczącą pierwotnych terminów owego języka. Gdyby jeszcze ponadto zrekonstruować dla tego języka reguły inferencji (w terminologii Carnapa — reguły transformacji), to otrzymałoby się w ten sposób coś na kształt teorii zawartej implícite w owym języku, czyli jego rachunek w sensie Hilbertowskim.

W końcu jednak trzeba by ów język czy rachunek zinterpretować, tzn. przypisać jego znakom i wyrażeniom, a przynajmniej niektórym z nich, ich przedmiotowe odniesienia. Dotyczy to przede wszystkim tzw. nazw właściwych oraz podstawowych predykatów deskryptywnych w rodzaju drzewo, grzyb, królik, zwierzę, roślina, żelazo, ryba etc. Najprościej byłoby przypisać im jako odniesienia przedmiotowe skądinąd znane obiekty z pewnej dziedziny. Zdaniem Donalda Davidsona można tego także dokonać, opisując warunki czy okoliczności, w jakich rodzimi użytkownicy rekonstruowanego języka uznają odnośne wypowiedzi za prawdziwe¹⁴. Opis owych warunków ma się przy tym — oczywiście — dokonywać w terminach języka badacza, tzn. w „naszym języku”, traktowanym jako metajęzyk.

Według Davidsona język ten, po pierwsze, pod groźbą popełnienia najcięższego z grzechów logicznych — antynomii, musi być różny od języka przedmiotowego. W przeciwnym razie schemat Tarskiego T: S jest prawdziwe wtw p , gdzie w miejsce S podstawia się strukturalny opis zdania języka przedmiotowego, a w miejsce p wyrażenie warunków jego prawdziwości w metajęzyku, prowadziłby przy pewnych podstawieniach do antynomii kłamcy i jej podobnych paradoksów. Po drugie jednak, zdanie

¹³ Por. G. W. Leibniz, *Zur allgemeinen Charakteristik*, [w:] idem, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, t. 1, Hamburg 1966; oraz G. W. Leibniz, *Disertation on the Art of Combinations* (1666), [w:] idem, *Philosophical Papers and Letters*, Chicago 1956.

¹⁴ Por. D. Davidson, *Interpretacja radykalna*, przeł. B. Stanosz, [w:] D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Warszawa 1992, s. 95–117, zwłaszcza s. 96–104. Zdaniem Davidsona, tak pomyślana „interpretacja radykalna” przypisuje wyrażeniom interpretowanego języka bezpośrednio ich odniesienia przedmiotowe w postaci warunków czy okoliczności, w jakich rodzimi użytkownicy języka uznają dane wyrażenia (za „prawdziwe” czy w jakimś sensie „obowiązujące”). Odróżnia ją to zasadniczo od „radykalnego przekładu”, którego metody poszukiwał Quine w pracy *Słowo i przedmiot*. Poszukując radykalnego przekładu, interpretowanym wyrażeniom przypisuje się ich odniesienia przedmiotowe za pośrednictwem znaczeń wyrażeń języka interpretacji czy metajęzyka.

metajęzyka p powinno stanowić adekwatny przekład źródłowego zdania brzmiącego S , ponieważ w przeciwnym razie nie oddawałoby warunków jego prawdziwości, a równoważność zawarta w schemacie T nie byłaby prawdziwa.

Rzecz jasna, zastosowanie zarysowanej metody rekonstrukcji powinno zaowocować teorią prawdy dla rekonstruowanego języka przedmiotowego. Powinna ona umożliwić dedukcję wszystkich i tylko prawdziwych równoważności postaci „ S jest prawdą wtw p ” na podstawie zrekonstruowanego rachunku języka przedmiotowego (obejmującego pewną grupę zdań uznawanych a priori, równości słownikowe oraz jakoś określoną relację bezpośredniej konsekwencji) i pewnych empirycznie stwierdzonych równoważności T . Tego rodzaju semantyka wygląda oczywiście bardzo naukowo. Formuluje się tu hipotezy empiryczne dotyczące tego, które rzadki S rodzimi użytkownicy uznają za poprawne, hipotezy dotyczące tego, w jakich warunkach uznają je za prawdziwe, a w końcu tworzy się z nich teorię prawdy dla danego języka, spełniającą wszystkie wymogi logicznej poprawności i empirycznie sprawdzalną. Znaczeniami nazw własnych będą w niej „indywidua”, znaczeniami predykatów jednoargumentowych klasy takich obiektów lub klasy ich klas (zależnie od rzędu predykatu), znaczeniami predykatów dwu — i więcej niż dwuargumentowych — relacje, tzn. klasy n -tek uporządkowanych itd. Mówiąc ogólnie, semantyka taka zawsze będzie miała postać teorii typów logicznych.

Czego chcieć więcej? Co w tym wszystkim mogło się nie podobać intuicjonistom od Brouwera poczynając, a na Lorenzenie kończąc? Jak łatwo zauważyć, u podstaw tego rodzaju semantyki i rekonstrukcji języka leżą trzy założenia, wyrażające nasze przekonanie o nieproblematyczności metajęzyka, tzn. języka opisu i rekonstrukcji znaczeń wyrażen badanego języka.

3.2. Pierwsze założenie interpretacji

Przede wszystkim zakłada się, że „nasz język”, tzn. — zależnie od wersji omawianego poglądu — język tej czy innej teorii języka, język arytmetyki czy teorii mnogości zawiera wystarczające środki syntaktyczne do adekwatnego odzwierciedlenia i opisu co najmniej reguł konstrukcji tzw. deklaratywnego zdania dowolnego języka — mówiąc inaczej, że zawiera środki wystarczające do wyrażenia „gramatyki powierzchniowej” każdego języka. Od czasów Hilberta w logice i filozofii analitycznej przyjmuje się jednak coś więcej. Przyjmuje się mianowicie, że środki syntaktyczne naszego języka (np. język formalnej teorii składni wzbogaconej być może o stworzoną przez Leśniewskiego i Ajdukiewicza gramatykę kategoryalną) wystarczają także do adekwatnego opisu reguł konstrukcji wszystkich i tylko sensownych wyrażen każdego języka. Mówiąc inaczej, że „nasz język” wystarcza do adekwatnego wyrażenia „gramatyki głębszej”. Ponadto zaś, że wystarcza do odzwierciedlenia i stosownego wyróżnienia przyjmowanych w nim zdań prawdziwych na mocy reguł języka oraz reguł inferencji.

Nieproblematyczność tego założenia uzasadniano tym, że język arytmetyki zawiera nieskończenie wiele liczb, w tym liczb pierwszych, pozwalając odzwierciedlić dowolnie wiele zarówno znaków prostych, jak i znaków pierwotnych dowolnego języka, a ponad-

to zawiera też wszystkie funkcje rekursywne, co pozwala odzwierciedlić wszystkie ciągi symboli prostych, a w szczególności te, które odpowiadają deklaratywnym zdaniom, jak i te, które odpowiadają wyrażeniom sensownym. Język ten pozwala też wyróżnić te zdania, które uznaje się na mocy reguł użycia danego języka (zdania analityczne w rekonstruowanym języku) i relacje inferencji między zdaniami.

Cóż można temu zarzucić? Pomijając podniesiony przez Heytinga zarzut, że pojęcie rekursywności jest wątpliwym odzwierciedleniem pojęcia efektywnej wyznaczalności czy „obliczalności”¹⁵, zauważyć można wraz z Wittgensteinem, że o funkcjach rekursywnych, podobnie jak o zbiorach czy klasach można mówić, gdy się je ma. W szczególności zaś o zbiorze wszystkich funkcji rekursywnych można mówić wtedy, gdy się je wszystkie potrafi efektywnie wyznaczyć. Stwierdzenie wyrażalności każdej reguły gramatycznej dowolnego języka i każdej reguły inferencji w języku arytmetyki jest więc równie nieproblematyczne jak Leibnizjańska wiara w to, że dla każdej linii poprowadzonej na płaszczyźnie nieprzerwanym ruchem ręki bez odrywania pióra od papieru da się znaleźć funkcja ją opisująca. Wierzący mogą przynajmniej wierzyć, że Bóg to potrafi albo że przynajmniej obiektywnie, tzn. niezależnie od naszych zdolności poznawczych i stanu wiedzy, naprawdę tak jest. Cóż jednak mają począć niewierzący ani w Boga — jak Leibniz, ani nawet w „obiektywny świat bytów matematycznych samych w sobie” — jak Gödel?

3.3. Drugie założenie interpretacji

Drugie założenie dotyczy samej interpretacji zrekonstruowanych znaków i ich rządów. Wzorując się na koncepcji prawdy Alfreda Tarskiego, przyjmuje się, że metajęzyk, tzn. język naszej teorii znaczenia, zawiera wystarczające środki semantyczne dla dokonania adekwatnego przekładu znaczeń wyrażen dowolnego badanego. Owym metajęzykiem, zależnie od przedmiotu rekonstrukcji, jest język którejś z „naszych” teorii naukowych albo po prostu „nasz” język naturalny. Wartościowanie wyrażen analizowanego języka, tzn. przyporządkowanie im odniesienia przedmiotowego, czyli ekstensji nazwom, predykatom i pojęciom oraz warunków prawdziwościowych zdaniom, dokonuje się wszak w naszym języku.

Przypisując wyrażeniom zrekonstruowanego języka tak pojęte znaczenia w „naszym języku”, przypisuje się im jednak coś więcej niż tylko ekstensje — w istocie przypisuje się im intensje (tzn. konotacje nazwom, a sensy zdaniom) wyrażen naszego języka. To bowiem za pomocą konotacji nazw i sensów zdań „naszego” języka wyodrębnia się klasy obiektów rzekomo denotowanych przez nazwy zrekonstruowanego języka i fakty mające stanowić warunki prawdziwościowe jego zdań. Powiedzieć np., że członkowie jakiegoś „prymitywnego plemienia” nazywają grzybem to,

¹⁵ Por. A. Heyting, *Infinitistic Methods from a finitist point of view*, [w:] *Infinitistic Methods. Proceedings of the Symposium on Foundations of Mathematics. Warsaw, 1–9 September 1959*, s. 185–187.

co my nazywamy grzybem kapelusowym, ale już pleśnie i drożdże określają innym terminem, to przecież nic innego, jak przypisać ich terminowi jako znaczenie nasze pojęcie grzyba kapelusowego.

Takie postępowanie jest nieproblematyczne tylko wówczas, gdy język przekładany i język przekładu nie różnią się strukturą semantyczną, jak np. język polski i niemiecki w zakresie terminologii ekonomicznej, chemicznej czy matematycznej — słowa są tu wprawdzie różne, znaczenia te same. Dlatego właśnie Alfred Tarski ograniczył zastosowanie swej koncepcji prawdy do przypadku, gdy język przedmiotowy jest częścią metajęzyka. Tylko wówczas bowiem można być pewnym, że w schemacie T zdanie p , podające warunki prawdziwości zdania S , rzeczywiście wiernie oddaje jego warunki prawdziwościowe, a cała formuła rzeczywiście jest równoważnością. Jeśli tak jest, to całe przedsięwzięcie rekonstrukcji semantyki, przynajmniej na tym etapie, jest nieproblematyczne.

Cóż jednak począć z językami rzeczywiście różniącymi się od „naszego” czymś więcej niż tylko graficzna czy dźwiękowa forma znaków? Tu z konieczności trzeba uciec się do unikanych przez Tarskiego, ze względu na ich problematyczność, przekładów źródłowych zdań języka przedmiotowego na zdania metajęzyka. Skąd jednak czerpać pewność czy choćby kryteria, że przekłady takie są adekwatne, a odnośne podstawienia schematu T rzeczywiście są równoważnościami?

Jakimś rozwiązaniem, na co wielokrotnie wskazywali Brouwer i Heyting¹⁶ w stosunku do prób przekładu języka matematyki klasycznej na język logiki formalnej czy język Hilbertowskiej teorii dowodu, a Wittgenstein i Lorenzen¹⁷ całkiem ogólnie, byłaby tu, by tak rzec, źródłowa znajomość języka przekładanego (przedmiotowego) i języka przekładu (tzn. metajęzyka), z jaką ma się do czynienia u osób dwujęzycznych. Wówczas jednak cała idea rekonstrukcji semantyki za pośrednictwem przekładu na metajęzyk staje się zbędna. Znając znaczenia wyrażeń języka przekładanego (przedmiotowego), wie się wszystko, co trzeba wiedzieć. Przy okazji wie się też wszystko, czego trzeba, by rozstrzygnąć, czy odpowiadają one znaczeniom jakichś wyrażeń „naszego” języka. Rzecz jednak w tym,

¹⁶ W tej kwestii por. m.in. Brouwerowską polemikę dotyczącą prób przekładu języka arytmetyki na język logiki formalnej [w:] L. E. J. Brouwer, *On the Foundations of Mathematics*, [w:] idem, *Collected Works. 1 Philosophy and Foundations of Mathematics*, ed. A. Heyting, Amsterdam, Oxford, New York 1975, s. 72–75, L. E. J. Brouwer, *The Unreliability of Logical Principles*, [w:] idem, *Collected Works. 1 Philosophy and Foundations of Mathematics*, ed. A. Heyting, Amsterdam, Oxford, New York 1975, s. 107–111. Odnośnie do Heytingowskiej polemiki dotyczącej przekładu arytmetyki na język logiki formalnej, teorii dowodu i teorii mnogości por. *Mathematische Grundlagenforschung Intuitionismus. Beweistheorie*, Berlin 1934, s. 13–15 oraz 30–36.

¹⁷ Por. zwłaszcza L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen, aus dem Nachlaß herausgegeben von Rush Rhees*, Frankfurt am Main 1981, s. 325–332, 344; L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, Warszawa 1998, s. 66–71, a także cytowany już wcześniej tekst Paula Lorenzena *Myślenie metodyczne oraz rozdział Konstruktivismus und Hermeneutik*, [w:] P. Lorenzen, *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main 1974, s. 113–118.

że wszystko to musi dziać się poza sceną naukowej teorii w stylu Tarskiego, jakiej we współczesnej logice i filozofii nie brakuje. Owa — by tak rzec — źródłowa rekonstrukcja znaczeń wyrażeń badanego języka na podstawie ich użycia oraz jej efekty mogą się na niej pojawić tylko nielegalnie — podszeptnięte przez jakiegoś ukrytego w budce suflera.

Próbą rozwiązania tego problemu bez pytania dzikich o zdanie i potrzeby uczenia się ich prymitywnego narzecza była sformułowana przez Quine'a idea radykalnego przekładu, rozwinięta przez Davidsona jako idea radykalnej interpretacji. Zgodnie z nią zdaniom języka przedmiotowego przypisywałoby się ich przedmiotowe odniesienia, obserwując, w jakich warunkach rodzimi użytkownicy tego języka uznają poszczególne zdania (za prawdziwe). Pomysł Davidsona był taki, że wówczas nie potrzebujemy odwoływać się do zawsze wątpliwej idei przekładu, lecz wyrażeniom języka przedmiotowego przypisujemy bezpośrednio przedmiotowe odniesienia (ekstensje) w postaci zaobserwowanych okoliczności czy warunków, w jakich rodzimi użytkownicy uznają dane zdania i w jakich je odrzucają.

Jedyne, czego od nich potrzebujemy, to behawioralne kryteria uznawania i odrzucania wypowiedzi, co zwykle łatwo da się ustalić nawet w przypadku najdzikszych plemion. Przykładowo, Germanie, uznając jakąś wypowiedź, kiwają głowami, a odrzucając ją, głowami kręcą. U plemion słowiańskich jest zresztą podobnie, chyba że są to Bułgarczy — bo wtedy odwrotnie.

Mając odpowiednio wiele takich świadectw, można by następnie wyabstrahować stąd znaczenia predykatów, spójników zdaniowych etc., a w końcu „wczytać” do rekonstruowanego języka „strukturę kwantyfikatorską”, co w sumie pozwoliłoby na odkrycie związków wynikania pomiędzy wypowiedziami rekonstruowanego języka i stworzyć dlań empirycznie sprawdzalną teorię prawdy, obejmującą wszystkie prawdziwe równoważności T, w których po lewej stronie występowałyby strukturalne opisy znaków zdaniowych rekonstruowanego języka. Cóż jednak miałyby wystąpić po prawej stronie równoważności?

Ideą Quine'a i Davidsona było, że wystąpią tu same owe empirycznie zaobserwowane okoliczności, w których członkowie badanej wspólnoty komunikacyjnej uznają owe strukturalnie opisane zdania. Okoliczności te ustala oczywiście sam *jungle linguist*, wyodrębniając je i opisując za pomocą wyrażeń „naszego” języka. Żaden sufler nie jest tu już potrzebny. Nie chodzi bowiem o przekład (intensja za intensję), lecz o przyporządkowanie wyrażeniom rekonstruowanego języka okoliczności, w jakich są uznawane. To gwarantuje, że teorię prawdy dla języka przedmiotowego da się adekwatnie sformułować w „naszym” języku traktowanym jako metajęzyk — przynajmniej z dokładnością do różnic znaczeniowych mających jakiekolwiek odniesienie do rzeczywistości i mających wpływ na zachowanie ludzi.

W tej sytuacji „nasz” język jest nie tylko metajęzykiem w sensie Tarskiego (*Metasprache*), ale nadjęzykiem (*Übersprache*), jakim według Wittgensteina miał być język Hilbertowskiej teorii dowodu i metamatematyki. W mniemaniu Hilberta i jego szkoły miały one však zawierać środki wystarczające dla adekwatnego odzwierciedlenia wszelkich teorii naukowych, a zwłaszcza matematycznych.

Analogicznie, w mniemaniu Davidsona, w żadnych obserwowalnych działaniach komunikacyjnych nie pojawią się okoliczności, których nie dałoby się intersubiektyw-

nie zaobserwować, a zatem i w żadnym języku nie pojawią się znaczenia niewyraźalne w „naszym” języku. Zawsze więc jesteśmy w stanie przy dostatecznej ilości świadectw empirycznych zbudować w „naszym” języku adekwatną teorię prawdy dla każdego języka, przypisując jego wyrażeniom warunki, w których rodzimi użytkownicy tego języka uznają je (w szczególności — za prawdziwe). Czego chcieć więcej i czego tu jeszcze można się czepiać?

Ideologiczne walory tego rodzaju koncepcji znaczenia trudno przecenić. Ugruntowują one wiarę w jedność rozumu ludzkiego we wszelkich jego historycznych i geograficznych przejawach. W każdym empirycznie danym przypadku pozwalają jedność tę empirycznie potwierdzić, bez obawy falsyfikacji naszego wyjściowego przekonania. Co więcej, zawsze musi się okazać, że w istocie jest to „nasz” rozum, i że „nasz” język jest jego wystarczającym, zawsze adekwatnym wyrazem. Wszelkie dające się empirycznie odkryć tego rodzaju teorie prawdy można by też wymyślać *a priori*. Wszystkie wszak są, i w końcu także empirycznie muszą okazać się tylko fragmentami teorii prawdy dla „naszego” języka. Są tylko od niej albo uboższe, co zawsze łatwo wyjaśnić ograniczonymi środkami i ubóstwem wiedzy doświadczalnej czy trudnymi warunkami życia, albo po prostu są niespójne, co zawsze łatwo złożyć na karb uwarunkowań historycznych.

To właśnie tak irytowało Wittgensteina w obrazie „myślenia w społecznościach prymitywnych” nakreślonym przez Frazera w *Złotej gałęzi*¹⁸. Niewiarygodne okazało się zarówno to, że sami możemy je wymyślać, jak i to, że wszystkie te czynności, które Frazer przypisał dzikim, a przez nas uznawane są za nieracjonalne, ludzie ci zgodnie z jego teorią wykonują ze zwykłej głupoty¹⁹. Przeciwno tego rodzaju teoriom, których w dziejach filozofii, socjologii i antropologii kulturowej nie brakowało, zawsze można by wysunąć zarzut empirycznej nefalsyfikowalności.

Nie to jednak irytowało intuicjonistów we wszelkiego rodzaju teoriach, w których wyrażeniom interpretowanego języka przypisuje się znaczenia za pośrednictwem ich przekładu na pewien wyróżniony, kanoniczny czy po prostu „nasz” język. Paradigmatycznych przykładów tego rodzaju teorii dostarczały im najpierw logicystyczna, a później także formalistyczna koncepcja ugruntowania teorii matematycznych przez ich przekład na wyróżniony symbolizm — najpierw na symbolizm *Principia mathematica* Whiteheada i Russella, a później na — zdaniem Gödla pokrewne mu — systemy Hilberta, czy systemy teorii mnogości. Do czasów Wittgensteina, intuicjoniści w polemikach z logicystami i formalistami nie odnosili się do powszechnościowych roszczeń, wiązanych z tego rodzaju próbami ugruntowania matematyki. W istocie sami je podzielali.

W tego rodzaju teoriach problematyczna okazała się sama idea przekładu na pewien wyróżniony język czy symbolizm. I ten zarzut w pełni odnieść można także do koncepcji Davidsona. Jest to w istocie taka semantyka przez przekład, jakiej chciał uniknąć Tarski. Tym, co jako znaczenia przypisujemy wyrażeniom rekonstruowanego języka,

¹⁸ Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej gałęzi” Frazera*, przeł. A. Orzechowski, Warszawa 1998.

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 12–17, 21–23.

są znaczenia wyrażen „naszego” języka. Różnica polega tylko na tym, że u Davidsona dokonuje się to za pośrednictwem ich egzemplifikacji, eufemistycznie zwanych zewnętrznymi czy empirycznymi okolicznościami uznawania wypowiedzi, albo po prostu warunkami prawdziwości (przynajmniej logicznie niezłożonych) zdań opisowych.

Dla intuicjonistów problematyczna okazała się przede wszystkim idea przekładu na jakiś wyróżniony, „nasz” symbolizm. Od Poincarégo po Lorenzena, wskazywali, że u podstaw przekładu leżeć musi rozpoznanie znaczeń wyrażen przekładanej teorii czy języka w ich źródłowej postaci, tzn. tak jak owe znaki i ich znaczenia dane są na gruncie samego owego języka, za pomocą właściwych mu środków syntaktycznych i semantycznych. W tego rodzaju rekonstrukcji z gruntu wadliwe metodologicznie byłoby uciekanie się do przekładu na „nasz” czy jakikolwiek inny język. Tylko bowiem owo — by tak rzec — źródłowe rozumienie znaczeń języka przedmiotowego jest w stanie dostarczyć wymaganego kryterium adekwatności przekładu na jakiś metajęzyk i — co ważniejsze — także jego nieadekwatności czy zgoła niewykonalności.

Ideą Brouwera, Heytinga, Wittgensteina i Lorenzena było, że tylko tego rodzaju źródłowe rozumienie znaczeń może nadać sens zarówno przedsięwzięciu analizy logicznej, jak i formalizacji. W przeciwnym razie analiza logiczna zamiast założonego celu odkrycia założeń i konsekwencji badanych teorii prowadzi wyłącznie do uporządkowania własnych mniemań. Gdy metajęzykowe przekłady są nieadekwatne, także formalizacja nie prowadzi do zbadania, a w konsekwencji do dowiedzenia niesprzeczności, rozstrzygalności czy zupełności badanych teorii naukowych, zwłaszcza matematycznych (pytanie o pełność badanej formalnie teorii bez dysponowania jej źródłową znajomością w ogóle nie da się sensownie sformułować). Prowadzi ona wówczas — czego wartość dla matematyki samej Heyting i Lorenzen oceniali bardzo wysoko — do stworzenia nowych teorii matematycznych, zupełnie różnych od „wyjściowych”. Nie są one jednak źródłem informacji czy podstawą wyciągania wniosków odnośnie do samych „wyjściowych” teorii.

Ponadto zaś we wszelkich interpretacjach wyrażen rekonstruowanego języka za pośrednictwem metajęzyka zakłada się, że sama semantyka metajęzyka jest nieproblematyczna. W szczególności, że związek jego wyrażen z obiektami pewnej dziedziny — np. z pewnymi fragmentami rzeczywistości, jak ludzie, atomy, psy, koty, elektrony czy krzesła — istnieje i nie wymaga dalszego objaśnienia. Ponadto, że semantyka metajęzyka jest niesprzeczna. To właśnie jest trzecie założenie omawianych semantyk, z którym intuicjoniści nigdy nie mogli się pogodzić, żądając, by budowana teoria znaczenia bez popadania w błędne koło mogła zdać sprawę ze znaczeń, a zwłaszcza z odniesień przedmiotowych, wyrażen własnego języka. W szczególności, by można było za jej pomocą metodycznie wprowadzić reguły semantyczne własnego języka. Tego rodzaju przedsięwzięcie Lorenzen określał mianem metodycznego wprowadzania środków językowych czy metodycznej konstrukcji „własnego” języka²⁰.

²⁰ Por. P. Lorenzen, *Myślenie metodyczne*, s. 20–44 oraz idem, *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*, Mannheim, Wien, Zürich 1987, s. 20–26.

4. W stronę racjonalnej rekonstrukcji języka i jego semantyki opisowej

Jakkolwiek dziś ograniczenia semantyk budowanych na gruncie koncepcji Tarskiego wydać się mogą oczywiste, to pamiętać trzeba, że krytyka idei semantyki jako interpretacji rachunku pojawiła się na gruncie intuicjonizmu. Dotyczyła zaś głównie przyjmowanych *implicite* w tego rodzaju semantykach możliwości przekładu dowolnego języka „przedmiotowego” na język logiki (rachunku predykatów), język teorii mnogości czy na „nasz język”, spełniający w nich funkcję metajęzyka. Przedstawione obiekty konstruktywiści ze szkoły Brouwera (Heyting i Weyl) formułowali, rzecz jasna, przede wszystkim w odniesieniu do prób przekładów teorii matematycznych, głównie tzw. arytmetyki klasycznej, na język *Principia mathematica*, któryś z systemów Hilberta czy język teorii mnogości. Niemniej jej konsekwencje są całkiem ogólne i — jak później wykazywali Wittgenstein, Lorenzen i Lorenz — dotyczą wszelkich tego rodzaju semantyk.

Związany z tym zwrot ku „radykalnej interpretacji”, który w filozofii analitycznej zapoczątkowali Quine i Davidson, a kontynuował m.in. Hintikka, także wcześniej dokonał się na gruncie intuicjonizmu — mianowicie w filozofii Wittgensteina, Schächtera²¹ i Lorenzena. Miał on jednak polegać nie — jak u Davidsona — na bezpośrednim wiązaniu zdań rekonstruowanego języka z warunkami ich prawdziwości ustalonymi przez badacza na gruncie jego własnego języka, lecz na metodycznej rekonstrukcji założeń semantyki rekonstruowanego idiomu na jego własnym gruncie i jego własnymi środkami.

To właśnie postuluje Wittgenstein w pierwszych zdaniach *Niebieskiego zeszytu*, dokonując zamiany pytania „czym jest znaczenie słowa” na pytanie „czym jest jego objaśnienie” w samym rekonstruowanym języku. Owo „deskryptywne nastawienie” drugiej filozofii Wittgensteina wyznacza zamierzone użycie jego koncepcji gier językowych. Choć zaczerpnięta ze starszego formalizmu, była ona pomyślana jako narzędzie odczytywania reguł ustalających znaczenia znaków danego języka na podstawie ich zaobserwowanego użycia. W tym kontekście, gry językowe to nic innego jak działania komunikacyjne, służące prezentacji reguł użycia znaków.

Pewne z nich, jak np. gry rachunkowe czy ćwiczenia gramatyczne, służą prezentacji reguł, według których tworzy się i przekształca znaki rekonstruowanego języka. W szczególności są one niezbędnym środkiem wprowadzania znaków i reguł gramatycznych naszego własnego języka. W nich to właśnie uczymy się zarówno tworzenia liczebników porządkowych, ich sumowania, podnoszenia do kwadratu, jak i tworzenia zdań „naszego” języka z jego słów, transformacji strony czynnej na bierną, tworzenia czasu przeszłego i przyszłego itd. Dlatego właśnie Schächter nazywał je po prostu ćwiczeniami językowymi czy gramatycznymi²².

²¹ Por. J. Schächter, *Prolegomena zu einer kritischen Grammatik*, Stuttgart 1978 (pierwodruk — Wien 1935 w serii „Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung”, t. 10).

²² Por. *ibidem*, s. 76–81.

Przytaczane przez Wittgensteina i Schächtera „proste gry” czy „ćwiczenia” językowe są m.in. „formami, w jakich dziecko zaczyna używać języka”²³. Wartość tych form dla Wittgensteina i Schächtera nie jest wyłącznie dydaktyczna, lecz przede wszystkim logiczna. „Gry językowe” czy „ćwiczenia” są bowiem jedynymi sposobami wprowadzania znaków, czyli pewnego typu definicjami cząstkowymi, tam, gdzie definicje nominalne nie są możliwe bądź są bezużyteczne, a więc przede wszystkim w stosunku do znaków pierwotnych.

Wśród gier i ćwiczeń językowych szczególną rolę odgrywają te, w których oprócz „słów” używa się też pewnych innych obiektów, jak próbek barw, wzorca metra czy cała, obiektów służących prezentacji odniesienia takich predykatów, jak ciepło, zimno, jeść, spać itp. W przedstawionych przez Wittgensteina i Schächtera grach językowych spełniają one rolę środków ekspozycji języka — jego specyficznych znaków, będących zarazem składnikami rzeczywistości. Począwszy od *Philosophische Grammatik* Wittgenstein zwykle używał pojęcia „gra językowa” na określenie tych specyficznych działań komunikacyjnych, w których prezentacja reguł użycia znaków języka i rządzących nimi reguł gramatycznych dokonuje się za pośrednictwem określonych elementów rzeczywistości, np. wzorca metra, cała, 100°C czy 0°C.

Owe „rzeczy” czy stany rzeczy, jak np. wrząca woda destylowana na poziomie morza, kamerton itd., są w nich znakami samego rekonstruowanego języka, takimi jednak, które — jak wzorec metra czy cała — według reguł gramatycznych, np. geometrii euklidesowej, czy jakiejś innej, stosuje się bezpośrednio do operowania na rzeczywistości. Przykładając w określony sposób wzorec metra do jakiegoś obiektu nie tworzy się już tylko wypowiedzi w rodzaju „Ten obiekt ma trzy metry długości”, lecz mierzy się sam ów obiekt. W tym sensie owe wzorce czy środki ekspozycji służą bezpośrednio „interpretacji” mówionych czy pisanych słów i zdań rekonstruowanego języka. Wittgenstein i Schächter podkreślają przy tym, że tego rodzaju obiekty nie są czymś zewnętrznym wobec słownika i gramatyki, lecz na równi z nimi stanowią składniki języka samego. O wzorcu metra nie można wszak sensownie orzec, że ma o jeden milimetr za mało albo za dużo, podobnie jak za pomocą termometru nie można stwierdzić, że dana woda destylowana wrząca na poziomie morza ma zaledwie 98,3°C. Gdyby użyty termometr wskazał coś takiego, należałoby go wyrzucić lub przeskalować.

W dużej mierze niezależnie od Wittgensteina i Schächtera koncepcję metodycznej konstrukcji własnego języka oraz ideę takiej rekonstrukcji badanego języka rozwinął Paul Lorenzen. Jego celem była przede wszystkim konstrukcja własnego „języka przedmiotowego” zwanego przezeń językiem *ortho* (*Orthosprache*). Lorenzen kładł przy tym nacisk na metodyczność tego postępowania, polegającą na odpowiednim porządku wprowadzania środków językowych w działaniach komunikacyjnych, służących prezentacji znaków języka i reguł ich użycia.

²³ Por. L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 43 oraz wskazany wcześniej fragment *Prolegomena...* Josefa Schächtera.

Pierwszym etapem takiej konstrukcji są działania komunikacyjne służące prezentacji reguł semantycznych dla predykatów opisowych. Polegają one na prezentacji odpowiedniej liczby przykładów i kontrprzykładów i stwierdzeniu zdań, w których owym obiektom przypisuje się odnośny predykat bądź się go im odmawia. Tak właśnie, zdaniem Lorenzena, nie tylko uczymy się podstawowych predykatów własnego języka, jak: czerwone, jeść, spać, rzucać, tam czy tu, ale także powinniśmy wprowadzać je w języku naukowym. Działania komunikacyjne służące temu celowi to w istocie Wittgensteinowskie „proste gry językowe”. Lorenzen określał je mianem „egzemplarycznego wprowadzania predykatów”, kładąc nacisk na ich praktyczny charakter. Dopiero na podstawie prezentacji odpowiednio wielu praktycznie użytych predykatów (zwanych przez Lorenzena predyktorami) w wypowiedziach elementarnych można wprowadzić reguły rządzące ich wzajemnym użyciem w wypowiedziach. Są to przy tym „reguły praktyczne”, postaci: jeśli coś uznajesz za konia, to uznajesz to za zwierzę. Odpowiadają one regułom użycia predykatów i pozwalają na podstawie praktycznego ich użycia wyabstrahować stąd pojęcia jako klasy predyktorów równoważnych.

Tego rodzaju wprowadzenia za pośrednictwem efektywnie wykonalnych reguł praktycznych Lorenzen domagał się także dla reguły konstrukcji wypowiedzi prostych i złożonych, a w szczególności spójników zdaniowych i kwantyfikatorów. Dla tzw. partykuł logicznych, do których oprócz spójników rachunku zdań (w ich intuicjonistycznej interpretacji) Lorenzen zaliczał także kwantyfikatory i partykułę orzekającą, skonstruował stosowne „gry dialogowe” polegające na bronieniu wypowiedzi przed atakami oponenta. Pierwszy obszerny system tego rodzaju gier dla partykuł logicznych, stanowiący logikę dialogową, przedstawił uczeń Lorenzena, Kuno Lorenz, w swojej dysertacji²⁴.

Idee intuicjonizmu, choć rozwijane głównie przez matematyków i z pozoru odległe od filozofii nauk humanistycznych, także w tej dziedzinie doprowadziły do wielu ciekawych rezultatów. Do ciekawszych zastosowań idei intuicjonizmu w dziedzinie humanistyki należy zaliczyć oprócz — oczywiście — drugiej filozofii Wittgensteina i gramatyki krytycznej Schächtera, także zarysowaną przez Lorenzena koncepcję naukowej lektury i interpretacji tekstu oraz rozwiniętą przez filozofów Szkoły Erlangenkiej metodologię historycznej rekonstrukcji wiedzy²⁵.

²⁴ Por. K. Lorenz, *Dialogspiele als semantische Grundlage von Logikkalkülen*, „Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung” 1968, t. 11, z. 1/2, s. 32–55 oraz z. 3/4, s. 73–100.

²⁵ Por. wspomniany już rozdział: P. Lorenzen, *Konstruktivismus und Hermeneutik*, [w:] idem, *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main 1974, s. 113–118, a także J. Mittelstraß, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1974, s. 106–144.



Andrzej Radomski

KŁOPOTY Z „KULTURĄ” WE WSPÓŁCZESNEJ REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ I NAUKOZNAWCZEJ

Tytuł niniejszego tekstu nawiązuje do głośnej książki Jamesa Clifforda *Kłopoty z kulturą*¹. W tej wielowątkowej pracy autor ukazuje m.in. epistemologiczne i metodologiczne problemy i bariery związane z poznawaniem obcych kultur. Krytykując dotychczasową etnografię, wpisuje się w ten sposób w politykę podważania tradycyjnego modelu badania kultury (często określanego jako modernistyczny), która jest prowadzona w nauce zachodniej od lat 80. XX w.

Ja z kolei, w swoim artykule, skupię się bardziej na kwestiach ontycznego statusu pojęcia „kultura”. Wybrałem ten aspekt z tego m.in. względu, że część badaczy postmodernistycznych podważa celowość posługiwania się tą kategorią we współczesnej nauce. Chciałbym więc przedstawić główne argumenty przeciwników pojęcia „kultura”, jakie są wysuwane zarówno w refleksji filozoficznej, jak i naukoznawczej.

Sytuacja, w której, z jednej strony, neguje się przydatność pojęcia „kultura” w nauce, jest o tyle paradoksalna, że z drugiej strony już od pewnego czasu jesteśmy świadkami bezprecedensowej ekspansji perspektywy kulturoznawczej czy antropologicznej na wszystkie praktycznie obszary badań naukowych i dyskusji pozanaukowych: począwszy od studiów genderowo-feministycznych, a skończywszy na przyrodoznawstwie. Wymowne niech będzie tu stwierdzenie znanego polskiego filozofa Andrzeja Szahaja: „Refleksja na temat kultury stanowi najważniejszy fragment rozważań humanistycznych, albowiem przekonania o charakterze kulturowym determinują z jednej strony przedmiot badania humanistyki (szerzej — całej nauki), z drugiej zaś jej metodę, a nadto jeszcze pozwalają lepiej zrozumieć charakter lansowanych w kulturze europejskiej rozwiązań politycznych. W tej perspektywie historia oraz teoria kultury uzyskuje status (meta)nauki podstawowej, nadrzędnej (poznawczo) nie tylko wobec humanistyki, ale także przyrodoznawstwa. Każdy bowiem przedmiot dociekań naukowych jest w ostateczności wynikiem konstrukcji kulturowej. (...) Dodajmy od razu,

¹ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Dzurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, Warszawa 2000.

że kulturę pojmuje się w tej pracy jako rzeczywistość myślową złożoną z przekonań powszechnie respektowanych w jakiejś grupie społecznej”². Wobec tego typu stwierdzeń wręcz szaleniczymi mogą wydawać się głosy przeciwne „kulturze”. Wypowiadają je jednak luminarze współczesnej filozofii i nauki. Ja skoncentruję się na argumentach dwóch wpływowych współczesnych orientacji: amerykańskiego neopragmatyzmu i francuskiego poststrukturalizmu, wskazując, że ich rezerwa wobec kategorii kultury jest także wynikiem lansowanej przez nich nowej wizji ładu społecznego.

1. Neopragmatyzm amerykański a kultura

Neopragmatyzm genetycznie wywodzi się z klasycznej wersji pragmatyzmu — stworzonej jeszcze w końcu XIX w. przez W. Jamesa i Ch. Peirce’a, a rozwijanej już w XX w. przez J. Dewey’a. Po kryzysie w połowie XX w. ta na wskroś amerykańska orientacja filozoficzna została „reaktywowana” przez W. Quine’a, H. Putnama, W. Sellarsa, S. Fisha, D. Davidsona i R. Rorty’ego. Szczególnie ci dwaj ostatni wywarli największy wpływ na dzisiejsze jej oblicze. Toteż właśnie na nich skupię swą uwagę.

Neopragmatyzm jest (w planie ontologicznym) filozofią antyesencjalistyczną, antyfundamentalistyczną, antyrepresentacjonistyczną i historycystyczną. W teorii poznania króluje (począwszy od prac Quine’a) tzw. epistemologia znaturalizowana.

Wiedza (w tym i naukowa) służy, zdaniem pragmatystów, do radzenia sobie z rzeczywistością „stawiającą opór” w toku codziennych działań ludzkich. Jest ona konstruktem. Nie odzwierciedla ani nie reprezentuje świata. Mamy tu więc kolejne cechy neopragmatyzmu, czyli instrumentalizm i nominalizm.

Z punktu widzenia interesującej nas problematyki kulturowej ważne są poglądy neopragmatystów dotyczące języka, komunikacji i interpretacji. Język bowiem jest jednym z najważniejszych aspektów badań kulturowych. Niektórzy wręcz redukują kulturę do języka. Dlatego też analiza kwestii związanych z językiem (jego pojmowaniem) może uwypuklić ważne aspekty związane z rozumieniem samej kultury. Toteż w dalszym ciągu przedstawię poglądy na język Davidsona i Rorty’ego jako charakterystyczne dla myśli neopragmatycznej.

Donald Davidson uchodzi za twórcę „hermeneutyki” (teorii interpretacji), której podstawą jest tzw. fizyczny monizm anomijny. Rorty natomiast przyjmuje zasadnicze cechy tej Davidsonowskiej koncepcji — nazywa ją jednak nieredukcyjnym fizykalizmem.

Davidson uważa, że tzw. zdarzenia mentalne (przekonania, pragnienia itp.) są zdarzeniami fizycznymi, a nie jakimiś paralelnymi zjawiskami psychicznymi (czy jakimikolwiek innymi). Píše on: „Monizm anomalny (...) głosi, że wszystkie zdarzenia są fizyczne, odrzuca jednak tezę, (...) iż można podać czysto fizyczne wyjaśnienia zdarzeń mentalnych. (...) Taki łagodny monizm, nie szukający oparcia ani w prawach korelujących, ani w oszczędności pojęciowej, nie zasługuje, jak się wydaje, na miano

² A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury*, Toruń 2004, s. 8.

«redukcjonizmu» i w żadnym razie nie inspiruje postawy «nic więcej jak» (skomponowanie *Kunst der Fuge* nie było niczym więcej, jak złożonym zdarzeniem zachodzącym w układzie nerwowym itp.)³.

Hermeneutyka Davidsona zakłada w związku z tym specyficzne rozumienie języka. Niech zilustrują to jego słowa. Davidson pisze: „Nie istnieje żaden taki przedmiot jak język. (...) Nie istnieje przeto żadna tego rodzaju rzecz, której można się uczyć albo którą można władać. Musimy zrezygnować z idei wspólnej struktury, którą użytkownicy języka opanowują, a następnie stosują do poszczególnych przypadków”⁴. Język jest zatem dla Davidsona wypowiedzianiem określonych dźwięków i znaków.

Takie rozumienie języka powoduje określone konsekwencje. Davidson jako anomijny monista odrzuca (tak jak to uczynił wcześniej Quine — choć nie do końca konsekwentnie) pojęcie znaczenia, odniesienia przedmiotowego i prawdy — rozumianej jako korespondencja danych sądów z jakąś rzeczywistością pozajęzykową. Jest to również konsekwencją odrzucenia przez niego empiryzmu, a mianowicie tej jego pozostałości, którą Quine określił (i respektował jeszcze) jako dualizm treści (empirycznej) i schematu pojęciowego.

Donald Davidson radykalizuje stanowisko Quine’a w ten sposób, że całkowicie usuwa pojęcie doświadczenia ze swojego słownika filozoficznego (w każdym razie używa go „nieoficjalnie”). Pisze on: „Dualizm «analityczne–syntetyczne» (podważył już go Quine) to dualizm zdań, z których jedne są prawdziwe (lub fałszywe) zarówno na mocy znaczenia, jak i treści empirycznej (są to zdania syntetyczne — przyp. A. R.), podczas gdy inne są prawdziwe (bądź fałszywe) wyłącznie na mocy znaczenia, nie posiadając żadnej treści empirycznej (są to, jak wiadomo, zdania analityczne — przyp. A. R.). Odrzucając ten dualizm, rezygnujemy z koncepcji znaczenia, która się z nim wiąże, ale nie musimy wyrzekać się idei treści empirycznej: jeśli zechcemy, możemy utrzymywać, że wszystkie zdania mają treść empiryczną. Treść empiryczna wyjaśniana jest z kolei przez odwołanie się do faktów, świata, doświadczenia, wrażeń, całości doznań zmysłowych czy czegoś podobnego. Znaczenia utworowały nam drogę dla mówienia o kategoriach, organizującej strukturze języka i tak dalej; można jednak, jak widzieliśmy, zrezygnować ze znaczeń i analityczności, zachowując ideę języka jako ucieleśnienia schematu pojęciowego. W ten sposób, zamiast dualizmu «analityczne–syntetyczne», otrzymujemy dualizm schematu pojęciowego i treści empirycznej. Będę utrzymywał, że ten drugi dualizm schematu i treści, systemu organizującego i czegoś, co wymaga zorganizowania, jest niezrozumiały i nie do obrony: jest on trzecim dogmatem empiryzmu. Trzecim i, być może ostatnim, gdyż nie jest jasne, czy po jego odrzuceniu pozostanie cokolwiek wystarczająco charakterystycznego, by zasługiwać na miano empiryzmu. Schematy pojęciowe (języki) albo coś organizują (jak sądził jeszcze Quine — przyp. A. R.), albo czemuś odpowiadają, z czymś harmonizują (jak

³ D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, przeł. J. Gryz, M. Szczubiałka, C. Cieśliński, Warszawa 1992, s. 174–75.

⁴ Idem, *A Nice Derangement*, [w:] *Truth and Interpretation*, E. Lepowe (red.), New York 1986, s. 446.

w: naruszając dziedzictwo nauki dla zharmonizowania go ze swymi doznaniem zmysłowymi); inne przykłady z drugiej grupy to przewiduje, wyjaśnia, jest zgodne (z trybunałem doświadczenia). Pojęcie organizowania pojedynczego przedmiotu (świata, przyrody) jest niejasne, o ile przez ten przedmiot nie rozumie się czegoś, co składa się z innych jeszcze przedmiotów. Ktoś, kto postanawia «zorganizować» szafę, rozmieszcza w niej rzeczy. Gdyby mu powiedziano, aby zorganizował nie płaszcze i koszule, ale samą szafę, byłby zdezorientowany. Na czym polegałoby organizowanie Pacyfiku? — zapewne na wyprostowaniu jego brzegów, przemieszczeniu wysp albo zgładzeniu ryb. Doświadczenie (i jemu podobne, to znaczy pobudzenia, doznania i dane zmysłowe) sprawia jeszcze inny, bardziej oczywisty kłopot idei organizowania. Jak bowiem można uznać za język coś, co organizuje tylko doświadczenia, doznania, pobudzenia powierzchni bądź dane zmysłowe? Przecież noże i widelce, tory kolejowe i góry, główki kapusty i królestwa też wymagają zorganizowania⁵. Stąd Davidson proponuje własne rozwiązanie tych kłopotów (z doświadczeniem i organizowaniem, czyli: treścią empiryczną i schematem pojęciowym — inaczej: językiem). Żadna rzecz, proponuje, nie czyni zdań i teorii prawdziwymi: ani doświadczenie, ani pobudzenia powierzchni, ani świat. To, że doświadczenie jest takie a nie inne, że nasza skóra została ogrzana lub nakłuta, że wszechświat jest skończony, oto fakty, jeśli chcemy mówić w ten sposób, które czynią zdania i teorie prawdziwymi. Jeszcze trafniej można to ująć, nie odwołując się do faktów. Pisze dalej: „Zdanie «Moja skóra jest ciepła» jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy moja skóra jest ciepła. Nie ma mowy o fakcie, świecie, doświadczeniu czy świadectwie. Nasza próba opisanego języków czy schematów pojęciowych przy użyciu pojęcia odpowiadania pewnemu bytowi doprowadziła zatem do tej oto prostej myśli, że coś jest akceptowalnym schematem pojęciowym lub teorią, jeśli jest prawdziwe. Kryterium schematu pojęciowego, który różni się od naszego, byłoby zatem następujące: w dużej mierze prawdziwy, ale nieprzekładalny”⁶.

Zarysowane przed „momentem” Davidsonowskie rozumienie języka implikuje jego koncepcję komunikacji i interpretacji. Oto bowiem dwie osoby prowadzące jakąś rozmowę są traktowane jako podmioty wytwarzające określone zdania (bądź ich ciągi), którym nie przysługuje określone odniesienie przedmiotowe, znaczenie i prawdziwość — rozumiane intersubiektywnie (albowiem nie zakłada on języka wspólnotowego). Cel, jakim jest wzajemne zrozumienie się, polega na tym, że dwie osoby (w trakcie konwersacji) tak wzajemnie interpretują i korygują swe przekonania co do drugiej osoby, że w którymś momencie nastąpi efektywne porozumienie. Tak rozumiana komunikacja i interpretacja została nazwana przez Davidsona *passing theory*. Jej skuteczność (zdaniami Davidsona) zależy od respektowania dwóch podstawowych zasad komunikacji: 1. prawdomówności, 2. niesprzeczności.

Richard Rorty respektuje poglądy Donalda Davidsona na język i komunikację. Swe stanowisko w tym względzie woli jednak określać jako nieredukcyjny fizykalizm. Jest to związane z tym, że dla Rorty’ego tzw. zdarzenia mentalne i fizyczne — to tylko

⁵ Idem, *O schemacie pojęciowym*, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5, s. 120.

⁶ *Ibidem*, s. 121.

dwie różne metody opisu, wyjaśniania czy interpretacji jednego i tego samego procesu. To, że posługujemy się w życiu codziennym tymi obydwoma kategoriami, wynika przede wszystkim stąd, że w pewnych sytuacjach dobrze jest zakładać, że mamy do czynienia ze zjawiskami mentalnymi — w innych zaś, że są one fizyczne. Po prostu o wszystkim przesądza skuteczność i efektywność komunikacji (np. przewidywanie czyichś zachowań). Rorty pisze: „Mamy nadzieję, że fizjologia może niekiedy prześledzić drogę, jaką przebywają ładunki elektryczne — od momentu ich rozproszczenia w moim mózgu — do nerwowych połączeń mięśni w moim gardle, a tym samym sprawić, że na podstawie stanów mózgu będziemy mogli przewidzieć, jakie słowa padną. Tymczasem dysponujemy już przecież tak zwaną «psychologią naiwną», wyjaśnieniem, które przewiduje moje działanie w oparciu o świeżo nabyte przekonanie traktowane łącznie z moimi pozostałymi przekonaniem i pragnieniami”⁷.

Rorty mianem fizykalisty określa kogoś, kto gotów jest zgodzić się, że każde zdarzenie da się opisać w kategoriach mikrostrukturalnych (np. neurofizjologicznych stanów umysłu) w opisie odwołującym się jedynie do cząstek elementarnych i że daje się ono wyjaśnić poprzez odniesienie do innych w ten sposób opisanych zdarzeń⁸. Następnie jednak stwierdza, że: „(...) Bycie fizykalistą, w tym nieredukcjonistycznym ujęciu, doskonale daje się pogodzić z twierdzeniem, że prawdopodobnie już zawsze będziemy mówić o bytach mentalnych — przekonaniach, pragnieniach i tym podobnych. (...) Powiedzieć, że zawsze będziemy mówić o przekonaniach i pragnieniach, to tyle co stwierdzić, że psychologia naiwna prawdopodobnie pozostanie najlepszą metodą przewidywania kolejnych reakcji naszych przyjaciół i znajomych. I prawdopodobnie tylko to można mieć na myśli, mówiąc: byty mentalne naprawdę istnieją”⁹.

2. Poststrukturalizm francuski a kultura

Drugą ważną orientacją filozoficzną współczesnego świata zachodniego jest poststrukturalizm francuski. Tym mianem obejmuje się twórczość takich filozofów, jak G. Deleuze, F. Lyotard, M. Foucault, J. Derrida czy J. Baudrillard. Z punktu widzenia interesującej tu mnie problematyki chciałbym rozpatrzeć ich wybrane poglądy.

Jednym z elementów łączących wzmiankowanych wyżej filozofów (poza, w polityce, orientacją lewicową) jest niechęć do wszelkiego rodzajów całości, czyli uniwersaliów. Są oni nieufni wobec wszelkich systemów, struktur, kodów czy właśnie całości. Nie interesuje ich tożsamość (bytu) — tylko różnica. Opowiadają się za antyfundamentalizmem, antyrepresentacjonizmem i nominalizmem. Nawiązują (w pojmowaniu języka) do tradycji zapoczątkowanej przez Nietzschego. Sądził on, że język można pojmować jako „ruchomą armię metafor”, które nie odnoszą się do jakiegś rzeczywistości pozajęzykowej

⁷ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. W. Popocki, Warszawa 1999, s. 173.

⁸ *Ibidem*, s. 173.

⁹ *Ibidem*, s. 174–175.

i nie reprezentują żadnych stanów rzeczy. Dobitnie świadczą o tym słowa niemieckiego filozofa: „Najpierw pobudzenie nerwów przekształcone w obraz! Oto pierwsza metafora. Obraz odtworzony dźwiękiem! Druga metafora (...) mówiąc o drzewach, barwach, śniegu i kwiatach, wierzymy, że wiemy coś o samych rzeczach, tymczasem nie mamy nic prócz metafor rzeczy (...)”¹⁰. Zauważmy na marginesie, że tego typu myślenie o języku zostało utrwalone (w Europie) przez Ludwiga Wittgensteina, który (podobnie jak pragmatyści) sądził, że mamy w przypadku języka do czynienia z konkretnymi wypowiedziami, których znaczenie konstytuuje się w procesie użycia języka przy realizacji danych celów. Zbiór owych użyć tworzy tzw. grę językową (na zasadzie „rodzinnego podobieństwa”).

„Rozbijanie” wszelkich całości, takich jak Historia, Natura czy Kultura, w XX w. wyszło z dwóch niezależnych nurtów: „Sartre i Merleau-Ponty zgadzają się z Heglem, a bardziej jeszcze z Kojevem, że historia jest obszarem podmiotowych projektów. (...) Zmieniają jednak dwa podstawowe założenia heglizmu: po pierwsze, jedynymi podmiotami historii są teraz podmioty skończone; po drugie, tworząca historię podmiotowa aktywność odbywa się na gruncie bytu, który nie ma nic wspólnego z rozumnością Idei, ale jest bytem fundamentalnie przypadkowym. (...) Dla obu myślicieli punktem wyjścia refleksji zarówno ontologicznej, jak historiozoficznej jest fenomenologia, w której widzą przede wszystkim filozofię konkretnego, pozwalającą zdać sprawę z bezpośredniego doświadczenia, ze świata przeżywanego, ze styku podmiot–podmiot i podmiot–byt. Podmiotem, który przeżywa świat, jest zaś zawsze podmiot konkretny lub jednostkowy”¹¹.

Z kolei strukturaliści rozbijają Hegłowską całość w inny sposób. Przecistawiają się tym koncepcjom, zgodnie z którymi dzieje byłyby tworzone przez sensotwórcze projekty podmiotów. Zakładają oni natomiast, że działające podmioty są wykonawcami określonych bezosobowych struktur. Jednakże owe struktury też mają charakter przypadkowy!

Michel Foucault, polemizując ze strukturalizmem, pisze: „Już od kilkudziesięciu lat uwaga historyków skupia się raczej na okresach długich, jak gdyby zamierzali oni wydobyc spód przemian politycznych i ich epizodów struktury trwałe, niełatwo ulegające zachwianiom, nieodwracalne procesy, stałe ukierunkowania, dojrzewające stopniowo zjawiska, które po wielowiekowym trwaniu osiągnęły punkt szczytowy. (...) Mniej więcej w tym samym czasie w dyscyplinach zwanych historią idei, nauk, filozofii, myśli, a także literatury (...) wystąpiło zjawisko odwrotne: uwaga przesunęła się z wielkich całości, opisywanych jako epoki albo stulecia ku elementom rozłamowym”¹².

Zasadniczym przedmiotem dociekań Foucaulta stały się „dyskursy” oraz „stosunki władzy”. Dyskursy miały, jego zdaniem, tworzyć historię — rozumianą jako epoki wiedzy. Stosunki władzy z kolei narzucały panowanie określonych dyskursów. Obydwa czynniki natomiast określały podmiot w jego aktywności. Przejście od jednego dyskursu

¹⁰ F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] idem, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 187.

¹¹ M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką od Batailla do Derridy*, Warszawa 2000, s. 65.

¹² M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 27–28.

do drugiego nie jest niczym uwarunkowane. Kształt danej epoki jest właściwie przypadkowy: „(...) Jeśli jakieś powody istnieją, uchwycić je mogłaby tylko myśl fundamentalna, zdolna ująć samą siebie u korzenia swojej historii, a tym samym zdolna wyjaśnić tę historię jako historię siebie — myśl heglowska. Ale właśnie możliwość takiej myśli Foucault kwestionuje”¹³. Foucault jednakże nie postuluje wyzwolenia się od stosunków władzy (my byśmy powiedzieli od kultury czy historii). Uważa, że jest to nieosiągalne. Postuluje natomiast emancypację od konkretnej kultury i historii: „Jednostka (...) jest realnością wyprodukowaną przez ową specjalną technologię władzy, (...) władza produkuje realność, produkuje dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy. Jednostka i wiedza, jaką można o niej zdobyć, zależą od tej produkcji”¹⁴. Jeśli więc stawiamy na pierwszym miejscu jednostkę (a tak właśnie zaczął w końcu czynić Foucault), w jej świadomym odniesieniu do siebie i etykę troski o siebie (w nawiązaniu do starożytnych Greków) — to: „Zadaniem głównym jest dziś bez wątpienia nie odkrycie, jacy jesteśmy, lecz odmowa bycia kimś takim, jacy jesteśmy. Trzeba nam sobie wyobrazić siebie i skonstruować nas samych, jakimi moglibyśmy być, abyśmy zdołali dzięki temu wyzwolić się z podwójnego przymusu politycznego, który stanowią splecione ze sobą indywidualizacja i totalizacja władzy nowoczesnej. (...) Trzeba nam promować nowe formy podmiotowości i przeciwstawić się tym samym typowi indywidualności narzuconemu nam w okresie trwania kilku wieków ostatnich”¹⁵.

Gilles Deleuze idzie dalej. Dla niego wszelki byt jest „rozproszony”. Jest chaosem. Piśsze: „Różnica nie jest tym, co różne. To, co różne, jest dane. Różnica zaś jest tym, przez co dane jest dane. Jest tym, przez co dane jest dane jako różne”¹⁶. I tylko różnica się powtarza. Jednakże zauważa: „Powtórzenie nie jest ogólnością. (...) Powtórzenie jako działanie i jako punkt widzenia dotyczy jednostkowości. (...) Przeciwstawić powtórzenie prawu moralnemu, zawiesić etykę, czyli uczynić z powtórzenia myśl poza dobrem i złem. Powtórzenie jawi się jako logos samotnika, jednostki, logos myśliciela prywatnego”¹⁷.

Jacques Derrida (też w polemice ze strukturalizmem) głosił, że znaczenie powstaje w wyniku gry elementów znaczących. Nie jest ono jednakże ustabilizowane — tylko jest ciągle odraczane. Słowa, jego zdaniem, noszą ślady innych znaczeń. Znaczenie zatem, uważał, nie tworzy się poza tekstem (pismem). Kontekst (natura, historia bądź kultura) też jest tworzony przez tekst (istnieją tylko teksty i nic poza nimi).

Z kolei Jean Baudrillard obwieszcza śmierć metafizycznej rzeczywistości. Stwierdza: „Rzeczywistość, która została wynaleziona w ciągu ostatnich stuleci i z której uczyniliśmy zasadę, sama znajduje się na drodze ku zniknięciu. (...) Postarajmy się zrozumieć: kiedy mówimy, że rzeczywistość zniknęła, nie chodzi tu o to, że zniknęła w sposób fi-

¹³ M. Kowalska, *Dialektyka...*, s. 279.

¹⁴ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998, s. 189.

¹⁵ Cyt. za: J. Kmita, *Jacy moglibyśmy być?*, [w:] „*Nie pytajcie mnie, kim jestem...*”. Michel Foucault dzisiaj, M. Kwiek (red.), Poznań 1998, s. 134.

¹⁶ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 311.

¹⁷ Ibidem, s. 27–34.

zyczny, a raczej o to, że zniknęła metafizycznie. Rzeczywistość nadal istnieje, to jej zasada jest martwa¹⁸. Rzeczywistość operująca pojęciami „sensu” i „przedstawienia” ustępuje, sądzi, miejsca Rzeczywistości Integralnej, w której wszystko zostało urzeczywistnione i zmaterializowane za pomocą środków technologicznych (w szczególności cyfrowych). Jest ona, uważa, „przezroczysta” i stąd pozbawiona jakiegokolwiek symboliczności¹⁹.

Zaprezentowane przed „momentem” wybrane wątki myśli neopragmatycznej i post-strukturalistycznej można interpretować jako takie, które zrywają z symbolami i szerzej z uniwersaliami. Nie jest to mój wymysł. Zacytujmy opinię wybitnego polskiego kulturoznawcy — Jerzego Kmity — autora dwóch monografii poświęconych tym orientacjom. Píše on: „Tak więc projekt kultury postmodernizmu oraz neopragmatyzmu Rorty’ego i Davidsona nie przewiduje obecności w niej żadnej relacji symbolizowania. Wyklucza symbole, symbolizowanie i obiekty symbolizowania. Idzie przy tym zarówno o symbolizowanie aksjologiczne (światopoglądowe), jak i komunikacyjne, semantyczne w pierwszym rzędzie. Proponuje się oto kulturę bez symboli²⁰. Taki projekt świata (bez symboli) powoduje, że bezużyteczne staje się (do jego charakterystyki) regulatywne pojęcie kultury. Ten bowiem nowy świat ma być światem jednowymiarowym, związków metonimicznych, życia codziennego, zjawisk zmysłowych itp. (żeby poprzestać na tych najczęściej spotykanych określeniach). Mamy w nim do czynienia ze swoistymi „jętkami-jednodniówkami” — będącymi niepowtarzalnymi indywiduami, posługującymi się niepowtarzalnym językiem i niepowtarzalnymi przekonaniem. Nie ma tu więc miejsca na ponadjednostkowo rozumianą kulturę (jako całość bądź ideę regulującą życie jakiejś wspólnoty).

3. Nauka postmodernistyczna a pojęcie kultury

Od samego początku istnienia wielu nauk (antropologia, etnologia, etnografia, folklorystyka, kulturoznawstwo czy studia kulturowe) — deklarowanym przedmiotem badań tej grupy dyscyplin była (co mogło wydawać się czymś oczywistym) kultura, jej poszczególne sfery i aspekty funkcjonowania. Zakładano bowiem, że istnieje pewien określony byt, pewna rzeczywistość, którą można nazwać kulturą. Szczególną wagę przywiązywano do badania kultury jako całości — sądząc, że może istnieć jedna ludzka kultura. Kultura była również pojmowana jako pewna zasada regulująca życie społeczeństwa we wszystkich jego dziedzinach: „Zgodnie z bardziej abstrakcyjnym podejściem filozoficznym, wywodzącym się od Hegla, każda kultura, każdy okres historyczny i odpowiednio — każde społeczeństwo jest strukturalnie powiązaną całością. Według Hegla miał nią być Geist, duch wewnętrzny. Zdaniem Marksa zasadą tą jest natomiast sposób produkcji wyznaczający wszystkie pozostałe stosunki społeczne²¹.

¹⁸ J. Baudrillard, *Pakt Jasności*, przeł. S. Królak, Kraków 2005, s. 7–8.

¹⁹ Ibidem, s. 17.

²⁰ J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, Poznań 1995, s. 297.

²¹ J. Sójka, *Kulturoznawstwo jako dyscyplina zaangażowana*, [w:] idem (red.), *Perspektywy refleksji kulturoznawczej*, Poznań 1995, s. 70.

Od czasów F. Boasa upowszechnił się pogląd, że nie istnieje jedna ogólnoludzka kultura (jak sądzili jeszcze dziewiętnastowieczni ewolucjoniści) — tylko każde społeczeństwo ma swoistą dla siebie kulturę, którą należy poznawać i badać oddzielnie. Kultury owe były pojmowane jako określone, oddzielne całości (w ich ramach można było co najwyżej mówić o tzw. subkulturach). W krajach zachodnich uwagę badaczy przykuwały z kolei kultury ludowe, chłopskie, a później i robotnicze. Jednakże nadal przeważało traktowanie ich (tych kultur) jako pewnego zbioru ukonstytuowanego przez jakąś ogólną ideę, zasadę, strukturę, system, konfigurację, epistemę czy zespół kodów. Oczywiście, kulturą można było nazywać owe idee, konfiguracje bądź, powiedzmy, kody, które określały całe otoczenie człowieka i tworzyły jego samego (np. jego naturę, osobowość itp.).

Nawet dzisiaj wielu badaczy reprezentujących nauki o kulturze utrzymuje, że „jeśli nawet kultura nigdy nie była tak całościowa, zwarta i statyczna, jak portretowali ją w przeszłości antropolodzy, nawet jeśli dzisiaj jest coraz to mniej rozpoznawalnych i odrębnych kultur, nie zmienia to fundamentalnego założenia, iż ludzie zawsze poszukują sensu własnego życia, zawsze egzystują w społeczeństwie, choć bardziej fragmentarycznie i ulotnie w porównaniu ze wspólnotami tradycyjnymi; komunikują się z innymi nie tylko na mocy indywidualnej decyzji, ale według ustalonych reguł. Jeśli się regułem sprzeciwiają, to jest to przecież dowód, że one funkcjonują. (...) Nie jest tak, że kultura jest przedmiotem nieustannego negocjowania, jej reguły mają moc obowiązującą i są (przynajmniej) respektowane”²².

W drugiej połowie ubiegłego stulecia badacze z coraz większą dozą krytycyzmu zaczęli podchodzić do traktowania kultury/kultur jako pewnej/pewnych całości — w rozumieniu odrębnych społeczności albo kultury pojmowanej jako zasady/zasad regulującej/regulujących życie danych grup ludzkich. Było to związane, jak się najczęściej przedstawia w literaturze przedmiotu, z: 1. postępującym wymieraniem homogenicznych, najczęściej pozaeuropejskich plemion, 2. migracją ludności z byłych kolonii do poszczególnych państw Zachodu, co doprowadziło do powstania społeczności wielokulturowych w większości krajów Europy i Ameryki, a następnie ich wymieszania się, 3. zanikaniem tradycyjnych podziałów klasowych w krajach Unii Europejskiej, nie mówiąc już o USA czy Kanadzie — co spowodowało, że nie sposób już mówić dziś o kulturze robotniczej czy chłopskiej, 4. zanikiem wielkich ideologii i światopoglądów i w konsekwencji upowszechnianiem się indywidualizmu i autokracji w świecie współczesnym — co w efekcie powoduje, że trudno jest dziś ustalić jakiś zbiór reguł czy wartości, które by pełniły funkcje regulatywne wobec szerokich mas ludności, 5. tendencjami we współczesnej filozofii (jak pisałem wyżej) — rozprawiającej się ze wszelkiego typu uniwersaliami, jak np. język, natura czy kultura właśnie (co do pewnego stopnia jest także konsekwencją wyżej wyszczególnionych przeobrażeń), 6. utożsamianiem kultury, jak i każdej innej, ogólnej zwłaszcza, kategorii z tendencją do przemocy wobec bytu czy ludzi. Kultura bowiem ujednocila, dzieli na centrum i peryferie, wartościuje niekiedy (znikają tedy

²² W. Burszta, *Różnorodność i tożsamość*, Poznań 2004, s. 35.

pewne jednostki, grupy bądź problemy — spychane przez dane teorie kultury na peryferie rozważań), 7. kultura (jako wytwór zachodni) była też postrzegana jako forma intelektualnej czy szerzej: symbolicznej przemocy Europejczyków w stosunku do plemion i społeczeństw pozaeuropejskich.

W ponowoczesności (a tak najczęściej określa się stan współczesnych zachodnich społeczeństw i nie tylko zresztą) kultura ma tracić walory regulatywne. Co więcej, następuje dekonstrukcja samej tej kategorii i co za tym idzie jej uhistorycznienie. Pojęcie kultury było bowiem używane także na oznaczenie pewnych dyspozycji danych wszystkim ludziom — pozwalających im odróżniać się od innych organizmów i budować szczególny świat — różny, powiedzmy, od zwierzęcego.

W dzisiejszym ponowoczesnym i zglobalizowanym świecie kwestia użyteczności pojęcia kultury stała się więc problemem. Jak pisze Gordon Mathwes, antropologdy tradycyjnie definiowali kulturę jako sposób życia pewnego ludu (w tym sensie mówi się o kulturze amerykańskiej, chińskiej czy polskiej). Czy jednak te etykiety mają jeszcze jakieś znaczenie we współczesnym świecie globalnych prądów i interakcji? Odpowiedź amerykańskiego badacza jest jeszcze pozytywna. Pisze on: „Staram się wykazać, że termin ten zachowuje znaczenie, jeżeli tylko potrafimy połączyć tradycyjną ideę kultury jako sposobu życia pewnego ludu z bardziej współczesną koncepcją kultury jako informacji i tożsamości dostępnych w globalnym supermarkecie kultury. Ujmując rzecz w dużym uproszczeniu, chodziłoby o kulturę kształtowaną przez państwo w opozycji do kultury kształtowanej przez rynek”²³. Mathwes zauważa dalej, że we współczesnym świecie przepływu, kapitału, ludzi i idei trudno wyobrazić sobie kulturę jako coś, co łączy ludzi w jakimś konkretnym miejscu na Ziemi. Kultura, uważa, zaczyna być traktowana jak swoisty rodzaj mody, gdzie każdy z nas może wybrać sobie tożsamość kulturową, jak wybiera sobie ubranie. W ten sposób proponuje: „Kulturę moglibyśmy zdefiniować jako informacje i tożsamości dostępne w globalnym supermarkecie kultury”²⁴. Jednakże zauważa dalej, że obie koncepcje kultury są użyteczne — gdyż (z jednej strony) w dalszym ciągu istnieje wiele społeczeństw, które łączy określony sposób życia, a z drugiej strony określony procent ludności partycypuje już w owym supermarkecie²⁵.

W radykalnych koncepcjach ponowoczesności upowszechnia się nominalistyczne rozumienie rzeczywistości. W związku z tym akcentuje się fakt, że: 1. świat jest wytwarzany w codziennych działaniach jednostek, 2. zmiany kulturowe mają charakter chaotyczny, bezkierunkowy, 3. kultury nie są więc jednorodnymi całościami, lecz wielością nieprzystających i wykluczających się niekiedy praktyk; między nimi toczy się ciągła walka i rywalizacja²⁶.

Zatem w ponowoczesnych światach pojęcie kultury w tradycyjnym rozumieniu (jako całości albo jako zasady regulującej) staje się pomalą bezużyteczne.

Niektórzy badacze jednakże, chcąc uratować tę kategorię dla kulturoznawstwa,

²³ G. Mathwes, *Supermarket kultury*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2005, s. 13.

²⁴ Ibidem, s. 17.

²⁵ Ibidem, s. 18–20.

²⁶ M. Lubaś, *Rozum i etnografia*, Kraków 2003, s. 234.

proponują, że: 1. można ją potraktować jako pewien konstrukt oznaczający zbiór informacji odnoszących się do zgromadzonych zasobów wartości, reguł działania, słowników finalnych, stylów życia czy tożsamości do odegrania dostępnych poszczególnym jednostkom, 2. postrzegać kulturę jako tekst, który trzeba odczytać: „Postmoderniści zdają się postrzegać kulturę jako «strzępy i skrawki», (...) każdy strzęp i każdy skrawek to gra między każdym innym strzępem a skrawkiem. Zdaniem niektórych kultura jest serią gier słownych lub tropów”²⁷, 3. niektórzy przyrównują kulturę jako taką do pewnych poszczególnych tworów, takich jak właśnie tekst, ale też dyskurs, kolaż, dialog, polifonia, ewokacja czy występ²⁸, 4. można stosować to pojęcie do rejestrowania i opisywania działań we współczesnym zindywidualizowanym społeczeństwie — gdyż kultura jest tu traktowana jako nieustanny ciąg zmian i transformacji, wynikających z aktywności konkretnych jednostek dążących często do autokreacji, 5. innym rozwiązaniem jest: „Partycypacja w inności albo pisanie o niej; i jedno, i drugie oznacza usiłowanie pokonania samotności własnej i innych ludzi. (...) Antropolog ma za zadanie być etnografem okoliczności, bezustannie się przemieszczać, gdyż jego kondycja sprowadza się do losu współczesnego nomady; jest to równocześnie forma zamieszkiwania i podróży, w świecie, w którym te dwa doświadczenia coraz mniej różnią się od siebie”²⁹, 6. z kolei Ryszard Kapuściński tak pisze o swojej twórczości: „Uważam się za badacza Inności — innych kultur, innych sposobów myślenia, innych zachowań. (...) Chodzi o pytanie, jak na nowo i adekwatnie można opisać rzeczywistość. Czasami taki sposób pisania nazywa się pisaniem niefikcyjnym. Powiedziałbym, że chodzi tu o twórcze pisanie nie fikcyjne. Osobista obecność jest tu bardzo ważna. Czasami spotykam się z pytaniem, kto jest bohaterem moich książek. Wówczas odpowiadam: ja nim jestem, ponieważ te książki opisują osobę, która podróżuje, przygląda się, czyta, rozmyśla i o tym wszystkim pisze”³⁰.

Twórczość Kapuścińskiego (zwłaszcza *Lapidaria*) pisana jest w konwencji poetyki fragmentu — czyli oglądania ciągle i coraz szybciej zmieniającego się świata: w wymiarze czysto przypadkowym. Poetyka fragmentu przypomina utrwalanie przelotnych impresji, myśli, wrażeń, które w sumie składają się na tekst. Pojawiają się tu także inne głosy, sądy i opinie (używa dużo cytatów). Tekst staje się tu zatem pewnego rodzaju hiperpolifoniczną przestrzenią — zapełnioną potencjalnie nieskończoną liczbą informacji i sądów: zarówno pochodzących od samego Kapuścińskiego, jak i innych osób (tubylców, informatorów, badaczy itp.). Staje się zatem dziełem zbiorowym.

Zatem zamiast opisywać całość jakiejś kultury — co wydaje się niewykonalne (zwłaszcza w przypadku współczesnej ponowoczesnej rzeczywistości) — rozбивa się tę sferę w ramach współczesnych nauk o kulturze (postmodernistycznych) na poszczególne lokalne fragmenty, które próbuje się opisywać bądź pisać — często w dialogu z innymi te-

²⁷ A. Barnard, *Antropologia*, przeł. S. Szamański, Warszawa 2004, s. 233.

²⁸ M. Lubaś, op. cit., s. 57.

²⁹ W. Burszta, op. cit., s. 38.

³⁰ R. Kapuściński, op. cit., s. 210–211.

oriami bądź narracjami. Znajduje to wyraz również w nazewnictwie. Taka na przykład antropologia kulturowa staje się już nie antropologią jakiejś kultury bądź kultur — tylko antropologią polityki, gospodarki, wiedzy, miasta, nauki, codzienności, a nawet wężu, smaku czy ciszy! Innym jej wariantem może być, jak to proponuje znany polski antropolog, antropologia współczesności — która też rezygnuje z systemowych koncepcji kultury, a przedmiotem swoich zainteresowań czyni te problemy, które były spychane na margines przez antropologię modernistyczną (chodzi tu zwłaszcza o tzw. kulturę popularną — rozumianą jako zespół praktyk, a nie właśnie jako odrębną kulturę)³¹.

4. Zamiast podsumowania: świat Inteligentnej Rzeczywistości a pojęcie kultury

Współczesny świat (jak coraz częściej zaczyna się nas przekonywać) staje się światem „inteligentnej rzeczywistości”, której podstawą są elektroniczne, cyfrowe i informatyczne technologie. Do niedawna jeszcze istniał podział na tzw. rzeczywistość realną i wirtualną. Świat wirtualny można było odwiedzić i wrócić do tego „rzeczywistego”. Jednakże ten wirtualny coraz częściej wkracza i zawłaszcza ten realny. Tak więc mieszkaniem większości Ziemi stanie się wkrótce nowa „jednolita” rzeczywistość, którą można nazwać inteligentną. Wydaje się, że jest to rzeczywistość „przezroczysta” (choć spotyka się głosy mówiące coś przeciwnego). Stąd problematycznym staje się dzielenie jej na sferę życia codziennego i np. światopoglądową czy w ogóle: symboliczną.

W tej nowej rzeczywistości mamy do czynienia ze społecznościami sieciowymi. Tego typu społeczność umożliwia internet drugiej generacji (np. serwis MySpace) — zwany też żywą siecią oraz cyfrowa, interaktywna telewizja: „Sieć żyje dzięki nam. Za sprawą szerokopasmowych łączy jesteśmy w niej na stałe. (...) Wyraźnie widać, że z punktu widzenia strukturalnego sieć jest odpowiednikiem zbiorowej mądrości. (...) Wkrótce użytkownicy serwisu będą mogli błyskawicznie zobaczyć nie tylko światowe wydarzenia, ale i osobę, która ulicę dalej poleruje rower, (...) dlatego Butterfield nazywa swój serwis oczami świata. (...) Niespełna dziesięć lat temu, kiedy zaczynaliśmy się przyzwyczajać do idei internetu, ludzie opisywali akt włączenia się do sieci jako wyprawę w obcy świat zwany cyberprzestrzenią. Teraz dzięki Web 2.0 sieć staje się naszym domem”³². W tego typu społeczeństwie sieciowym tracą więc na znaczeniu takie pojęcia, jak: Obcy, Inny, płęć, tożsamość, czas i przestrzeń, wyprawa podróżnicza (np. badania terenowe). I tu także bezużyteczne wydają się klasyczne teorie kultury. Chyba że kulturą nazwiemy chwilowe społeczności — samorzutnie zorganizowane

³¹ Taką wizję lansuje na gruncie polskim Wojciech Burszta w pracach: *Dlaczego kościotrup nie wstaje* (napisanej wspólnie z Waldemarem Kuligowskim), Warszawa 1999 i *Różnorodność i tożsamość*, Poznań 2004.

³² D. S. Levy, B. Stone, *Żywy Internet*, „Newsweek” 2008, nr 16, s. 61.

dla np. przedyskutowania czy rozwiązania jakiegoś problemu, interpretacji jakiegoś wydarzenia czy pisania dzienników (blogów).

Świat początku XXI w. zdaje się swoistą hybrydą, supermarketem. Mamy w nim różne typy rzeczywistości (jak nas zewsząd się przekonuje) i coraz więcej „monad”. Możemy je próbować oddać za pomocą narracji pisanych (historie, opowiadania), tak jak to czyniono wcześniej — zarówno w stosunku do tekstów, jak i obrazów (i czyni się nadal). Możemy też je ukazywać za pomocą współczesnych technologii informatyczno-telekomunikacyjnych — tworząc obrazy multimedialne, inaczej: opowieści czy historie multimedialne. Mogą one być przedstawiane w postaci sfabularyzowanej i/lub pozbawionej fabuły. Takie obrazy, łącząc w jednym: obraz właśnie, dźwięk, pismo czy mowę, tworzą nową, bardziej wszechstronną, wielowymiarową optykę spojrzenia. Jest to jeszcze jeden punkt widzenia. Co więcej, wydaje się on lepiej dostosowany do współczesnej ponowoczesnej rzeczywistości — jej wymogów i oczekiwań. Ich cechą szczególną, poza tym, że integrują obraz, pismo, mowę czy dźwięk, może być, by tak rzec, swoista „bez-kresność” i „nieokreśloność”. Nie mają one bowiem (potencjalnie) zamkniętych ram. Są mozaiką różnych tekstów, obrazów czy dźwięków, zawierających różne punkty widzenia i wzajemnie się do siebie odnoszących i komentujących. Tego typu twory mogą być więc postrzegane jako „dzieła” bez początku, końca, określonego kierunku, jednoznacznych związków i zależności. Mogą nawet funkcjonować poza czasem i przestrzenią (!). Nie posiadają fabuły ani jakichś fundamentów. Można w nie wniknąć w każdym punkcie bezkresności z każdego kierunku. Prowadzą one nas do różnych światów, problemów i zagadnień. Umożliwiają przenikanie między światami — na dowolne sposoby. Są one interaktywne, odbiorca staje się w tym wypadku interaktorem, a percepcja działaniem operacyjno-ekspresyjnym. Ponadto autor (w tego typu dziele): „Nie występuje już jako szczególny egzemplarz bytu ludzkiego, którego misją jest uogólniać za pomocą swego talentu szczególnie ważne społecznie potrzeby i dążenia (...), lecz przygotowuje jedynie otwartą strukturę zdolną do przekształceń w czasie operacyjnej percepcji interaktora, (...) jest kimś, do kogo należy pierwszy krok, kto dostarcza zawartości informacyjnej oraz technologii przekształceń”³³.

Multimedia, jak i cały internet są najbardziej demokratycznym nośnikiem wiedzy i komunikacji. Umożliwiają jak nigdy chyba dotąd zaistnienie w przestrzeni publicznej każdemu i każdej i jego/jej artykulację różnych interesów. Narracje kulturoznawcze zatem powinny być taką płaszczyzną wymiany myśli i negocjacji danych dążeń i oczekiwań. Tradycyjne narracje kulturoznawcze nie spełniają tej roli. Stojąc na gruncie anty-indywidualizmu metodologicznego, szukają ogólnych wzorów zachowań, dominujących trendów i tendencji. Poszczególni informatorzy dostarczają alibi dla potwierdzenia ogólnych cech danej kultury. Niknie więc gdzieś człowiek, jednostka ze swoimi myślami, problemami, rozterkami i oczekiwaniami. Mamy za to cały czas jakieś uogólnienia, które czasami nie dotyczą wręcz nikogo! We współczesnym świecie (i to nie tylko tym

³³ A. Porczak, *Elementy sytuacji estetycznej w dziele multimedialnym*, [w:] *Piękno w sieci: estetyka a nowe media*, K. Wilkoszewska (red.), Kraków 1999, s. 109.

zachodnim) technologia/technologie zaczyna określać charakter większości praktyk społecznych. Na naszych oczach powstaje też globalna medialno-komunikacyjno-rozrywkowa gospodarka, w ramach której wszyscy konkurują ze wszystkimi na niespotykaną dotąd skalę. Na rynku mamy trzy rodzaje graczy: konsumentów treści, producentów i reklamodawców, którzy chcą ze swoją ofertą dotrzeć do nabywcy³⁴. Zatem kwestią o kapitalnym znaczeniu staje się poznanie indywidualnych gustów konsumentów — zwłaszcza że konsumpcja i rozrywka (jak też już wcześniej pisałem) także zaczynają mieć charakter bardziej zindywidualizowany. Obecnie gra toczy się przede wszystkim o tzw. konsumentów sieciowych, którzy zaczynają przeważać. Rodzi to potrzebę innej identyfikacji ich potrzeb i wartości oraz korzystania z innego typu „źródła” informacji. Podstawą, w związku z tym, staje się dotarcie do indywidualnego konsumenta. Umożliwiają to: kody kreskowe (na towarach), wyszukiwarki internetowe, a nade wszystko takie nowe kanały komunikowania się, jak czaty, aukcje i hit ostatnich lat: blogi.

Blogi to nie tylko internetowe pamiętniki. Obecnie, według szacunków najważniejszej wyszukiwarki blogów Technorati, jest ich w sieci ok. 30 milionów. Z ich opinią liczą się politycy, dziennikarze i, oczywiście, biznesmeni. Coraz częściej przygotowują je eksperci, a nawet specjalistyczne firmy. Z blogów korzystają wszyscy: czytelnicy — bo mogą znaleźć fachowe informacje z pierwszej ręki, podyskutować albo po prostu zacząć pisać. Autorzy — bo mogą w bardzo łatwy sposób dotrzeć do szerszej publiczności. Reklamodawcy — bo otrzymują ściśle określoną grupę docelową. Firmy — bo zyskują nowe, silne narzędzie marketingowe³⁵.

Tak więc w tych wszystkich opisanych „przed momentem” sytuacjach podstawą zdaje się określenie indywidualnych preferencji jednostek: ich wizji świata, systemu wartości, pragnień, marzeń i w ogóle wszelkich poglądów na życie. Podobnie myśli się także w ramach współczesnych nauk o kulturze. Metoda etnograficzna, pisze znany antropolog, „opiera się (...) bardziej na wypowiedziach poszczególnych ludzi. (...) Sądzę, że na jednostkę nie można patrzeć jedynie jak na wytwór zbiorowych form kultury, lecz należy ją rozważać także w jej własnych kategoriach. Jest to tym bardziej zasadne w kontekście tożsamości kulturowej, której nikt inny nie może za nas wybrać”³⁶.

Co więcej, pojawiły się ostatnio głosy mówiące, że współczesne elektroniczne, informatyczne, telekomunikacyjne i cyfrowe technologie nie tylko doprowadziły do istotnych zmian w różnych praktykach ludzkich, ale że owe zmiany są na tyle istotne, że można mówić o rodzeniu się zupełnie nowego świata: postkapitalistycznego. Tytułem przykładu, dwaj szwedzcy pisarze i uczeni, Aleksander Bard i Jan Soderqvist, mówią o nastaniu ery informacjonalizmu i nowej warstwy rządzącej: netokracji. Oto, ich zdaniem, jej najważniejsze cechy: 1. najważniejszym forum tego społeczeństwa będą ogniwa sieci, portal władzy, węzeł połączeń obejmujący cały świat, 2. podstawą władzy netokracji będzie dbałość o ochronę patentów i praw autorskich, 3. demokracja przedstawicielska i jej in-

³⁴ E. Bendyk, *Świat za darmo?*, „Polityka” 2006, nr 9, s. 6–8.

³⁵ www.gospodarka.gazeta.pl/gospodarka (ostatnia aktualizacja 21.03.06).

³⁶ G. Mathews, op. cit., s. 52–53.

stytucje zostaną zastąpione przez plurarchię, 4. ludzie będą tworzyć sieci — poszukując ludzi o podobnych zainteresowaniach, 5. różnica między tym, co legalne, a tym, co jest przestępstwem, przestanie istnieć (nastąpi upadek sądownictwa, rolę egzekutora, prawa będzie pełnić nadzorca sieci), 6. ludzie będą poszukiwać w życiu jak najwięcej przyjemności i rozrywek, 7. nastąpi taki zalew informacji, że władzę będzie miał ten, kto będzie potrafił tworzyć szerokie uogólnienia na temat rzeczywistości (świat bowiem na powrót stanie się „nieprzezroczysty”), 8. ideałem będzie coraz to nowe kreowanie siebie — poprzez przybieranie różnych tożsamości (prawo do wyboru zastąpi tradycyjne prawa człowieka), 9. nastąpi zmierzch uniwersytetów — jako instytucji konserwatywnych i mało elastycznych w tworzeniu wiedzy, wiedza będzie tworzona w sieci (gdzie powstanie coś w rodzaju zbiorowej inteligencji — dop. A. R.)³⁷.

I w tym wypadku również tradycyjne rozumienie kultury staje się bezużyteczne — chyba że kulturą zaczniemy nazywać programy komputerowe, wyszukiwarki internetowe, portale, grupy dyskusyjne, bazy danych czy w ogóle cyfrowy świat — oparty na binarnym, zero–jedynekowym kodzie.

³⁷ Zasadnicze idee tej nowej rzeczywistości [w:] A. Bard, J. Soderqvist, *Netokracja*, przeł. P. Cypriański, Warszawa 2006.



Agnieszka Hensoldt

KONSENSUALNE ROZUMIENIE RZECZYWISTOŚCI A MOŻLIWOŚĆ NAUK SPOŁECZNYCH

Pojęcie rzeczywistości jest w oczywisty sposób związane z pojęciem nauki. Każda nauka bada tylko to, co rzeczywiste. To, co nie zasługuje na miano rzeczywistego zgodnie ze standardami przyjmowanymi przez uczonych z jakiejś dyscypliny w danym okresie (zgodnie z aktualnie obowiązującym paradygmatem), nie może w tym okresie stać się przedmiotem poznania naukowego. Nie dziwi zatem fakt, że teksty fundatorskie wszelkich dyscyplin, a także teksty przełomowe czy rewolucyjne (dążące do zmiany paradygmatu) obfitują w próby jak najściślejszego określenia tzw. przedmiotu badań, czyli wytyczenia granicy między tym, co zostanie uznane za rzeczywiste i czego badanie będzie nosiło znamiona naukowości, a tym, co na takie miano nie zasłuży. Granica między rzeczywistością a nierzeczywistością jest zatem granicą między uprawianiem nauki a czczym roszczeniem sobie praw do naukowości.

Takie przedstawienie zależności między pojęciem rzeczywistości a pojęciem nauki jest oczywiście zarysowane z pewnym uproszczeniem. Uproszczenie to wydaje się jednak zbyt duże, szczególnie w przypadku nauk społecznych, kiedy to badacz ma do czynienia nie z jednym, a z dwoma pojęciami rzeczywistości. Spostrzeżenie to metodologia nauk społecznych zawdzięcza Peterowi Winchowi, który sformułował je w 1958 r. w swojej książce *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*¹. W pracy tej, której tezy wywołały szeroki oddźwięk w środowiskach antropologów, etnologów, socjologów czy historyków, Winch wykazuje między innymi istnienie logicznej sprzeczności w myśleniu o przedmiocie nauk społecznych w taki sam sposób, w jaki myśli się o przedmiocie nauk przyrodniczych. Nie znaczy to oczywiście, iż badacze nauk społecznych nie mieli w ogóle świadomości istnienia różnicy między badaniami społecznymi a badaniami przyrodniczymi. Wręcz przeciwnie: świadomość taką miał już nie tylko Émile Durkheim, lecz w pewnej mierze nawet August Comte. Niemniej Durkheim w fundatorskim dla socjologii tekście *Zasady metody socjologicznej* (1895) postuluje nadanie

¹ Por. P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1995, s. 87–93.

socjologii cech nauki poprzez wyposażenie jej w racjonalną metodę badawczą, a pierwowzorem racjonalności czyni badającą stosunki przyczynowo–skutkowe metodę nauk przyrodniczych². Późniejsi badacze stopniowo odchodzili od przyjętego przez Durkheima punktu widzenia, jednak czynili to jedynie przez przekształcanie go, samo założenie o istnieniu obiektywnego dostępu do rzeczywistości społecznej pozostawiając niepodważone. Na błąd tkwiący w takiej perspektywie wskazał dopiero Winch. W tym miejscu warto zauważyć, że — jak pisze Bryan R. Wilson — to filozofowie sprawili, że pytanie o możliwość nauk społecznych pojawiło się jako problem w świadomości socjologów, antropologów i historyków³.

Zaproponowany przez Wincha punkt widzenia nie spotkał się jednak z powszechną akceptacją. O ile bowiem samo rozumowanie Wincha, a także przyjęte przez niego przesłanki nie budzą poważniejszych wątpliwości, o tyle wynikające z tego rozumowania dla nauk społecznych konsekwencje nie są łatwe do zaakceptowania, gdyż podają w wątpliwość samą możliwość tych nauk, a tym samym stawiają je w punkcie, z którego trudno znaleźć wyjście. Co więcej, jest to tym trudniejsze, im bardziej konsekwentnie przyjmuje się stanowisko Wincha. Nie może dziwić zatem fakt, że wielu adwersarzy Wincha w imię ratowania naukowości badań społecznych próbowało podważyć niektóre z elementów bądź następstw jego rozumowania i w ten sposób wskazać drogę rozwiązania problemu. Kluczową kwestią pozostaje jednak pytanie o to, czy możliwe jest naukowe, a jednocześnie nieopierające się na kontrfaktycznych założeniach, badanie zjawisk społecznych.

Aby uchwycić istotę tego sporu i w pełniejszym świetle zobaczyć argumenty jego uczestników (zarówno to, jakich błędów chcą uniknąć, jak i to, do jakiego celu dążą), najlepiej zacząć od przyjrzenia się fundamentom metody nauk społecznych, takim jak je położyli Durkheim i Weber. Będzie to przydatne także z tego względu, iż teksty Durkheima i Webera dzięki licznym odwołaniom do nich zarówno tych, którzy je krytykują, jak i tych, którzy poszukują w nich pozytywnej inspiracji, ciągle pozostają żywe.

1. Émil Durkheim

Moment, w którym ukazują się *Zasady metody socjologicznej* Durkheima (1895), to czas, gdy emancypacja socjologii została już proklamowana (choćby przez Augusta Comte'a i Herberta Spencera), jednakże socjologia ciągle ma problem z zaistnieniem na scenie nauk ze względu na braki w określeniu metody, która z jednej strony byłaby empiryczna, z drugiej natomiast uwzględniałaby specyfikę tej nauki. Próby sformułowania takiej metody podjęli wprawdzie przed Durkheimem zarówno Comte, jak i Spencer, okazały się one jednak niesatysfakcjonujące. Durkheim komentuje je następująco: pró-

² Por. É. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Warszawa 2000, s. 4.

³ Por. B. R. Wilson, *A Sociologist's Introduction*, [w:] *Rationality*, ed. B. R. Wilson, Oxford 1970, s. 17–18.

bującym wprowadzić socjologię w stadium pozytywne Comte'owi i Spencerowi udało się jedynie stworzyć metafizykę pozytywistyczną, od której sam Durkheim radykalnie się odcina⁴.

W *Zasadach metody socjologicznej* Durkheim swoje polemiczne ostrze wycelowuje więc w tych, którzy mniej lub bardziej świadomie są zwolennikami stosowania metody apriorycznej w socjologii, a także w tych, którzy przez metodę empiryczną rozumieją badanie pojęć potocznych dotyczących zjawisk życia społecznego. Do pierwszej grupy Durkheim zalicza przede wszystkim zwolenników poglądu, iż „fakty te (społeczne) to nasze własne dzieła, wobec czego wystarczy zdobyć świadomość samych siebie, by wiedzieć, co w nie włożyliśmy i jak je ukształtowaliśmy”⁵, czyli wszystkich, którzy sądzą, że badanie instytucji społecznych można zastąpić badaniem idei tych instytucji, a co za tym idzie, iż wystarczy namysł, aby odpowiedzieć na pytanie, czym jest rodzina, państwo czy prawo. Zdaniem Durkheima, jednym z najbardziej utrwalonych przykładów takiego myślenia jest traktowanie zjawisk związanych z moralnością tak, jakby wszystkie one wynikały z „prostego rozwoju jakiejś idei wyjściowej” i w związku z tym jedynym sposobem zbadania ich było odkrycie tej idei, która jest „jedyną realną treścią moralności”. Tymczasem tym, czemu przysługuje, w ocenie Durkheima, największa realność w przypadku zjawiska moralności, są faktycznie funkcjonujące reguły moralne i to one jedynie zasługują na miano przedmiotu nauki⁶.

Do zwolenników metody apriorycznej Durkheim zalicza także tych, którzy wprawdzie sami by się do nich nie zaliczyli (jak np. Comte i Spencer), jednak, zdaniem Durkheima, sposób, w jaki uprawiają rozważania dotyczące zjawisk społecznych, świadczy o tym, że w kluczowych kwestiach przesądzają naturę tych zjawisk a priori. Comte za pewnik, którego nie poddaje empirycznej weryfikacji, przyjmuje przekonanie o postępie ludzkości, natomiast Spencer — o tym, że współpraca jest fundamentem wszelkiego życia społecznego. Durkheim podkreśla, iż obydwie z tych tez są możliwe do przyjęcia, lecz dopiero jako wnioski wyprowadzone w oparciu o obszerny materiał obserwacyjny, a nie jako przesłanki do wszelkiego rodzaju badań. Faktycznie uważa on tezę Comte'a nie tylko za nieuzasadnioną, lecz wręcz za fałszywą⁷.

Drugi rodzaj błędu (badanie potocznych pojęć dotyczących zjawisk życia społecznego zamiast samych tych zjawisk) w praktyce nie różni się znacząco od pierwszego, oparty jest jednak na odmiennej podstawie teoretycznej. Durkheim źródłem tego błędu upatruje w specyfice sytuacji, z jaką zawsze ma do czynienia nowo powstająca nauka. Zanim jakieś zjawiska staną się przedmiotem badania, ich pojęcia funkcjonują już w świadomości potocznej, a co więcej: „Ponieważ (...) owe wyobrażenia są nam bliższe i łatwiej dostępne aniżeli rzeczywistość, do jakiej się odnoszą, skłonni jesteśmy do stawiania ich na jej miejscu i czynienia z nich głównego

⁴ Por. É. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, s. 4.

⁵ Ibidem, s. 9.

⁶ Ibidem, s. 51–52.

⁷ Ibidem, s. 47–50.

przedmiotu swych spekulacji”⁸. Takiego zabiegu nie można jednak uznać za metodologicznie uzasadniony, a metoda taka nie może dawać obiektywnych rezultatów. Durkheim przyrównuje tak utworzone pojęcia do *notiones vulgares* i *praenotiones*, których wykorzystywanie w nauce krytykował Francis Bacon. Geneza takich pojęć jest czysto praktyczna — mają ułatwić dopasowanie naszych działań do otaczającego nas świata. Jednak w tym celu nie muszą być (i często nie są) prawdziwe. Zatem zastąpienie badania rzeczywistości badaniem *praenotiones* nie tylko nie przybliży nas do stworzenia nauki, ale wręcz od tego oddala. Nie znaczy to jednak, że Durkheim uważa badanie pojęć, a w szczególności pojęć dotyczących rzeczywistości społecznej, za pozbawione sensu, wręcz przeciwnie — jego zdaniem jest to jedno z ważniejszych zadań socjologii, co wyraźnie widać zwłaszcza w jego pracy z 1912 r. *Elementarne formy życia religijnego*⁹. Zadanie to socjologia powinna realizować jednak, nie zastępując badania rzeczywistości społecznej badaniem wyobrażeń na jej temat, lecz przeprowadzając obydwie z tych badań, przy czym zarówno rzeczywistość społeczna, jak i wyobrażenia na jej temat powinny być traktowane jak fakty. Durkheim pisze o tym w przedmowie do drugiego wydania *Zasad metody socjologicznej*: „To, co myślimy o praktykach zbiorowych, o tym, czym są lub czym być powinny, jest niewątpliwie czynnikiem rozwoju tych praktyk. Ale i to nasze myślenie jest faktem, który w celu należytego określenia musi być badany od zewnątrz. Warto bowiem wiedzieć nie to, jak ten czy ów myśliciel wyobraża sobie jako jednostka jakąś instytucję, lecz to, jaka jest na ten temat koncepcja grupy, gdyż tylko ona jest społecznie skuteczna. A poznać jej przez zwykłą obserwację zewnętrzną nie można, gdyż w żadnym z nas nie zawiera się ona w całości. Trzeba znaleźć jakieś jej znamiona zewnętrzne, które uczynią ją zmysłowo uchwytną”¹⁰.

Analizę rzeczywistości społecznej rozpocząć trzeba od znalezienia odpowiedzi na pytanie, czym jest fakt społeczny i jak fakty społeczne należy badać. Durkheim dochodzi do wniosku, że tym, co nadaje faktom społecznym wymiaru obiektywnego, jest siła przymusu, jaki są one w stanie wywierać na jednostki. Tym, co odróżnia je od zjawisk organicznych, jest to, że przejawiają się w działaniach i wyobrażeniach, natomiast od zjawisk psychicznych różni je powszechność występowania. Wszystkie te cechy sprawiają, że fakty społeczne — co Durkheim wyraźnie podkreśla w sformułowanej przez siebie definicji — „mają własną egzystencję, niezależną od swoich jednostkowych manifestacji”¹¹. Badając tak rozumiane fakty społeczne, możemy dojść do obiektywnych rezultatów tylko wtedy, gdy będziemy je traktować jak rzeczy. Jest to pierwsza i jedna z najważniejszych zasad metody socjologicznej Durkheima. Zalecenie to Durkheim formułuje z dwóch powodów. Przede wszystkim chce podkreślić, że fakty społeczne

⁸ Ibidem, s. 42.

⁹ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990.

¹⁰ Idem, *Zasady metody socjologicznej*, s.11.

¹¹ Ibidem, s. 40.

można badać jedynie „z zewnątrz”, w przeciwieństwie do idei, które poznaje się „od wewnątrz”¹². Ponieważ mają one własną niezależną egzystencję „ze swej natury nieprzenikalną dla inteligencji”, nie możemy wytworzyć sobie o nich adekwatnego pojęcia poprzez zwykłą analizę myślową, do tego potrzebne są takie metody działania jak obserwacja czy eksperyment. W żaden inny sposób nie jesteśmy w stanie uzyskać obiektywnego dostępu do danych socjologicznych. Durkheim pokazuje to na przykładzie wartości: „Tym, co dane, nie są ludzkie wyobrażenia o wartości, ponieważ nie mamy do nich dostępu: dane są wartości, które rzeczywiście wymienia się w trakcie stosunków ekonomicznych”¹³.

Durkheimowi zależy także na podkreśleniu, iż faktom społecznym przysługuje co najmniej ten sam stopień rzeczywistości co przedmiotom materialnym, „aczkolwiek w odmienny sposób”. Takie przedstawienie sytuacji socjologii pozwala odsunąć wątpliwości co do tego, czy wszyscy w jednakowy sposób postrzegają (i nazywają) rzeczywistość społeczną. Wystarczy podstawą klasyfikacji uczynić definicję odwołującą się jedynie do cech zewnętrznych zjawisk, a rezultat końcowy będzie zależał tylko od „natury zjawisk”, a nie od „usposobienia badacza”¹⁴. Umożliwia to zatem postawienie socjologii w jednym szeregu z „innymi naukami przyrodniczymi”, a także uzasadnia myślenie o badaniach socjologicznych jako o badaniach (przynajmniej w jakimś stopniu) analogicznych do badań przyrodniczych, w których także znaczącą rolę pozytywną mogą odegrać wnioski indukcyjne oraz zmatematyzowany opis rzeczywistości. Wszystko to pozwala planować dokonywanie w języku statystyki opisów „stanów duszy zbiorowej”¹⁵.

Durkheim jest przekonany, iż traktowanie faktów społecznych jako rzeczy jest jedyną możliwą racjonalną metodą, jaką może obrać początkująca socjologia. Nawet gdyby z czasem podejście to okazało się błędne, to samej nauce nie może ono zaszkodzić. Znacznie bardziej szkodliwe mogłoby natomiast okazać się przyjęcie stanowiska odwrotnego, założenie, że instytucje czy też praktyki mają charakter jedynie wewnętrzny i jedynie jako takie mogą być badane: „Jeżeli ta zewnętrzność jest tylko pozorna, nasze złudzenia będą się rozpraszać w miarę postępu nauki i zobaczymy, można powiedzieć, uwewnętrznianie się zewnętrzności. Rozwiązanie nie może być jednak przesądzone i gdyby nawet miało się okazać, że owe zjawiska nie mają żadnych istotnych cech rzeczy, zacząć trzeba od traktowania ich tak, jakby cechy te posiadały. Zasada ta odnosi się do całej rzeczywistości społecznej, nie czyniąc żadnych wyjątków. Nawet zjawiska, które wydają się najbardziej sztucznym urządzeniem, winny być rozpatrywane z tego punktu widzenia. Nie należy nigdy zakładać z góry, że jakaś praktyka czy instytucja ma charakter konwencjonalny”¹⁶.

¹² Ibidem, s. 7.

¹³ Ibidem, s. 56.

¹⁴ Ibidem, s. 65–66.

¹⁵ Ibidem, s. 27, 35–36, 41.

¹⁶ Ibidem, s. 57.

Zdaniem Durkheima, droga „od rzeczy do idei” zawsze jest możliwa do przejścia i może doprowadzić nas do idei kluczowych dla życia społecznego danej wspólnoty. Natomiast podążanie drogą w drugą stronę „od idei do rzeczy” byłoby jedynie uprawianiem analizy ideologicznej.

Durkheimowska maksyma traktowania faktów społecznych jak rzeczy wielokrotnie spotykała się z krytyką, zarówno ze strony tych, którzy jej nie rozumieli i przed którymi Durkheim broni jej w przedmowie do drugiego wydania *Zasad metody socjologicznej*, jak i ze strony tych, którzy ją zrozumieli, ale nie chcieli się zgodzić na wiele wynikających z niej konsekwencji. Niemniej konsekwentne stosowanie tej maksymy doprowadziło Durkheima do sformułowania w *Elementarnych formach życia religijnego zasady*, która później (w nieco zmodyfikowanej formie) stała się jedną z głównych zasad antropologicznego funkcjonalizmu oraz filozoficznego konstruktywizmu, zasady, iż idee mogą istnieć jedynie w kontekście społecznym, stają się zrozumiałe jedynie wtedy, gdy ten kontekst jest znany, a co za tym idzie, jedynie w takim kontekście powinny być badane¹⁷.

2. Max Weber

Weber wyraźniej niż Durkheim dostrzega różnice dzielące socjologię i nauki przyrodnicze, przejawiające się, jego zdaniem, przede wszystkim w tym, że zadaniem socjologii musi być rozumienie sensu ludzkich działań społecznych, a działania te sens mają nie tylko dla badacza, lecz także dla samych działających, czyli dla badanych. Dlatego też Weber sformułowane przez siebie zasady metody socjologicznej nazywa zasadami socjologii rozumiejącej, a samo zadanie socjologii określa następująco: „Socjologia (...) jest nauką, która dzięki interpretacji dąży do zrozumienia działania społecznego i przez to do przyczynowego wyjaśnienia jego przebiegu i skutków. «Działanie» oznacza ludzkie zachowanie (zewnątrzny lub wewnętrzny czyn, zaniechanie czy znoszenie), jeśli i o ile działający, bądź wielu działających, wiąże z nim pewien subiektywny sens. Natomiast działanie «społeczne» jest takim działaniem, które wedle intencjonalnego sensu działającego lub działających odnosi się do zachowania innych ludzi i jest na nich zorientowane w swoim przebiegu”¹⁸. Przedmiotem socjologii jest zatem, wedle Webera, społeczne działanie sensowne i nie sposób uprawiać socjologii, nie uwzględniając sensowności tych działań. Wyjaśnienia domaga się jednak kwestia, o jaki sens tu chodzi. Weber podkreśla, że nie ma na myśli żadnego „obiektywnie «właściwego» czy też metafizycznie «prawdziwego»” sensu, a subiektywny sens intencjonalny nadawany działaniu albo przez faktycznie działającego, albo w przybliżeniu przez działającego w wielu analogicznych przypadkach, ewentualnie w pojęciowym konstrukcie, w którym działający i działania ujęte są jako pewien typ.

¹⁷ Por. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego...*

¹⁸ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 6.

Ponieważ tak ujmowany sens nie istnieje obiektywnie (Durkheim powiedziałby, że nie jest nam bezpośrednio dany), problematyczna staje się możliwość stworzenia w oparciu o takie dane nauki. Weber wskazuje jednak dwa możliwe sposoby rozumienia sensu na poziomie „oczywistości”: racjonalny oraz odwołujący się do wczuwającego przeżycia naśladowczego. Na pierwszy z tych sposobów interpretujemy te elementy struktury sensu, które są całkowicie i jednoznacznie intelektualnie zrozumiałe. Weber podaje tu przykłady twierdzeń matematycznych oraz praw wnioskowań logicznych, a także wnioskowań przeprowadzonych na podstawie „faktów empirycznych” co do tego, jakie środki należy zastosować, aby osiągnąć określone cele. Natomiast dzięki przeżyciu naśladowczemu możemy osiągnąć oczywistość co do struktury uczuciowej sensu. Zrozumiałe, zdaniem Webera, choć już z mniejszą oczywistością, są także te „błędy”, czyli odstępstwa od tego, co uznalibyśmy za racjonalne sposoby wnioskowania czy działania, których powstanie dzięki wczuciu naśladowczemu możemy przeżyć.

Dla celów rozważań naukowych Weber proponuje, aby strukturę każdego zachowania sensownego przedstawiać jako złożoną z dwóch elementów: z idealnego, zależnego tylko od czynników racjonalnych przebiegu oraz z zakłóceń tego przebiegu, wywołanych irracjonalnymi czynnikami afektywnymi. Taki idealny celowo-racjonalny konstrukt sprawia, że można mówić o jednoznacznym i poddającym się racjonalnemu opisowi przedmiocie socjologii. Weber podkreśla jednak wyraźnie, iż prawomocność takich konstruktów nie wynika z racjonalistycznego przesądu, któremu ulega socjologia, nie należy zatem łączyć jej z przekonaniem co do mniej lub bardziej istotnej roli racjonalności w rzeczywistym działaniu podmiotów, a traktować jedynie jak „środek metodyczny”. Jednak nawet przy tym zastrzeżeniu zawsze istnieje ryzyko, że dokonana przez nas racjonalistyczna interpretacja okaże się z gruntu błędna.

Weber ma także świadomość, iż badacz w swojej pracy może z dużym prawdopodobieństwem natrafić na takie ostateczne cele i wartości, które będą radykalnie różne od jego własnych ostatecznych wartości i przez to będą tylko w bardzo niewielkim stopniu dostępne zarówno naśladowczemu przeżyciu, jak i intelektualnej interpretacji. Wtedy nie pozostaje mu nic innego, jak tylko przyjęcie tych celów i wartości jako danych, które wprawdzie trzeba „starać się, na tyle, na ile jest to możliwe, intelektualnie zinterpretować czy też dzięki wczuciu w przybliżeniu naśladowczo przeżyć wyłaniające się z nich odniesienia, by przez odwołanie do nich zrozumieć przebieg motywowanego przez nie działania”¹⁹, jednak z metodologicznego punktu widzenia nie ma argumentów przemawiających za oczywistą poprawnością takich interpretacji.

Oba powyższe problemy są dowodem na to, że przekonanie o istnieniu uniwersalnych kryteriów racjonalności, które dla Webera (a także dla innych „ojców socjologii”) jest fundamentem jego metody socjologicznej, a także warunkiem możliwości zaistnienia socjologii jako nauki, nie musi być prawdziwe. Weber ewidentnie zdaje sobie sprawę z ograniczeń racjonalności, nie widzi jednak sposobu rozwiązania tego problemu — zmiana podstaw metodologicznych nie wydaje mu się możliwa, uznaje więc

¹⁹ Ibidem, s. 7.

po prostu za nieuniknione to, że postępujący zgodnie z jego zaleceniami badacze będą od czasu do czasu natrafiali na przypadki niepoddające się analizie, choć — co charakterystyczne — nie formułuje nawet kryteriów wyróżnienia przypadków, którym nie jest w stanie sprostać zaproponowana przez niego metoda.

W pozostałych przypadkach wyniku uzyskanego za pomocą racjonalistycznej interpretacji wspartej wczuwającym przeżyciem naśladowczym, choćby nawet charakteryzował się on szczególnie wysokim stopniem oczywistości, nie można uznać za koniec dociekania naukowego, czyli za interpretację przyczynową, a jedynie za hipotezę takiej interpretacji. Aby sugerowane przez taką hipotezę istnienie związku przyczynowo–skutkowego zostało uznane za oczywiste, musi ono zostać naukowo potwierdzone: „Niezbędna jest kontrola zrozumiałej interpretacji sensu przez odniesienie jej do skutków: przewagi w faktycznym przebiegu działania”²⁰. Kontrolę taką można przeprowadzić na cztery sposoby. Po pierwsze, w eksperymencie psychologicznym — tą drogą uzyskamy wynik o wyjątkowo wysokim stopniu pewności, jednak odwołać się do tej metody można rzadko. Po drugie, w przypadku ilościowych zjawisk masowych wskazane jest przeprowadzenie badania statystycznego. Po trzecie, w sytuacjach, w których nie można odwołać się ani do eksperymentu psychologicznego, ani do badań statystycznych, pozostaje porównanie (o ile dysponujemy takim materiałem) jak najliczniejszych podobnych procesów. Po czwarte, jeśli badacz nie dysponuje nawet takim materiałem, pozostaje mu najbardziej niepewny środek, jakim jest przeprowadzenie „eksperymentu myślowego”²¹.

Ze względu na niewielką liczbę przypadków, w których możliwe jest zastosowanie metody pierwszej, fakt, że znaczna część badań socjologicznych dotyczy zjawisk masowych, oraz stosunkowo wysoką skuteczność badań statystycznych, Weber uznaje właśnie metodę statystyczną za jedno z najważniejszych narzędzi socjologa. Decyzję tę wspiera także jego przekonanie, iż potwierdzeniem, że dana motywacja leży u podłoża konkretnego działania, nie może być przedstawienie jedynie argumentów „adekwatnych z punktu widzenia sensu”, lecz także takich, które są „adekwatne z przyczynowego punktu widzenia”, czyli że badanie ludzkich zachowań w kategoriach przyczyn i skutków może rzucić światło na ludzkie motywacje. Weber podkreśla jednak wyraźnie to — co zresztą wynika z samych podstaw jego koncepcji socjologii rozumiejącej — że tam, gdzie mamy do czynienia z samym prawdopodobieństwem statystycznym, niewspartym adekwatnością sensu, możemy mówić jedynie o istnieniu pewnej niedającej się zrozumieć regularności. Niemniej jednak „nawet najbardziej oczywista adekwatność sensu” pozostaje tylko hipotezą tak długo, jak nie zostanie ona wsparta potwierdzeniem istnienia związku statystycznego. Ostatecznie więc: „Tylko takie regularności statystyczne, które odpowiadają pewnemu zrozumiałemu sensowi intencjonalnemu działania społecznego, są (w przyjętym tu znaczeniu) zrozumiałymi typami działania, a zatem «regułami socjologicznymi»”²².

²⁰ Ibidem, s. 9.

²¹ Ibidem, s. 9–10.

²² Ibidem, s. 11.

3. Wittgenstein i Winch: o kluczowych różnicach między socjologią a naukami przyrodniczymi

Algorytm postępowania badawczego, zgodnie z którym proponuje pracować Weber, ze względu na fakt bezkrytycznego przyjęcia założenia o uniwersalności kryteriów ludzkiej racjonalności oraz uznania za te kryteria wzorców funkcjonujących w naukowo–technicznej cywilizacji zachodniej (czyli tej, z której wywodzą się antropolodzy, etnologzy, socjologzy itp.) w przypadku badania społeczeństw o kulturach radykalnie odmiennych od kultury zachodniej w większości przypadków doprowadza do sformułowania takich opisów praktyk badanych społeczeństw, w świetle których praktyk tych nie sposób nie uznać za absurdalne bądź przynajmniej wynikające z błędów, jakie popełniają biorący w nich udział. Jednakże tego typu wyniki badań jedynie w niewielkim stopniu mogą pozwolić zrozumieć życie innych społeczności. To, czemu w rzeczywistości wydają się służyć (choć w wielu wypadkach pewnie nie jest to celowe), to wsparcie tezy o intelektualnej wyższości (bądź przynajmniej wyższym stopniu rozwoju) kultury zachodniej w porównaniu z innymi kulturami. Dlatego też nie dziwi opór, jaki — choćby ze względu na problematyczną moralność — zaczęły budzić takie wyniki badań. Jak pisze Ernest Gellner, to, co kiedyś nie było rzadkością — przedstawienie rytuałów i przekonań jakiejś społeczności jako błędnych, niespójnych bądź absurdalnych — dzisiaj uznawane jest za oznakę etnocentryzmu, czyli poważnego naruszenia standardów obowiązujących w antropologii²³. Zresztą przykładanie do zjawisk występujących w innych kulturach miary, jaką przykładamy do zjawisk występujących w naszej kulturze, wydaje się nie tylko moralnie dwuznaczne, ale i metodologicznie nieuprawnione.

Problematyczność tego typu zabiegów zauważył już w latach 30. XX w. Ludwig Wittgenstein i poświęcił jej swoje rozważania dotyczące *Złotej gałęzi* Jamesa Frazera, dwunastotomowego studium zwyczajów i wierzeń ludów z wielu kultur zarówno współczesnych Frazerowi, jak i historycznych. Celem, jaki stawia Frazer przed swoim studium, jest nadanie zrozumiałej postaci zasadom rządzącym dziedziczeniem urzędu kapłana Diany Nemorensis, które wiążą się z dokonywaniem „mrocznych zbrodni”. Zdaniem Frazera, jedynym sposobem ukazania sensowności tych praktyk jest wykazanie ich swoistej uniwersalności, związku z jednorodnym i powszechnym prototypowym motywem rytualnym, u którego podłoża tkwi równie uniwersalna pierwotna wizja świata. Tak wytyczony przez Frazera sposób postępowania doskonale koresponduje z Durkheimowską zasadą, aby nigdy nie zakładać z góry, że jakaś praktyka ma charakter konwencjonalny, a „będzie się często miało satysfakcję oglądania faktów najbardziej na pozór arbitralnych, które dzięki uważnej ich obserwacji pokazują cechy stałości i regularności, będące symptomem obiektywności”²⁴. Wittgenstein całe to rozumowanie uważa jednak za nieuprawnione. Nie odmawia on oczywiście antropolo-

²³ Por. E. Gellner, *Concepts and Society*, [w:] *Rationality*, ed. B. R. Wilson, Oxford 1970, s. 28.

²⁴ É. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, s. 57.

gom, etnologom czy historykom prawa do dokonywania porównań czy też śledzenia ewolucji poszczególnych obrzędów, twierdzi jedynie, że zabiegi takie nigdy nie będą w stanie doprowadzić do udowodnienia tezy o wspólnej genezie jakiejś grupy obrzędów, o tym, że wszystkie one są odmianami pewnego wzorcowego rytuału. Jeśli zatem tezy takiej nie sposób udowodnić, to jest to jednoznaczne z tym, że Frazer przyjmuje ją jako bezpodstawne założenie, które nie dość, że w dużym stopniu przesądza o interpretacji opisywanych przez niego praktyk, to w dodatku nie pomaga w ich zrozumieniu. Zdaniem Wittgensteina bowiem, pokazanie podobieństwa zachodzącego między obrzędami praktykowanymi w dwóch różnych kulturach, które ma na celu ukazanie genezy danych działań, nie może powiedzieć nam niczego o tym, dlaczego dzisiaj ludzie je praktykują bądź dlaczego robili tak dawniej²⁵. Co więcej, odpowiedź na tak postawione pytanie w ogóle nie jest możliwa: „Można tu jedynie opisywać i powiedzieć: takie oto jest życie ludzkie”²⁶. „Już sama myśl, by wyjaśniać zwyczaj — dajmy na to zwyczaj zabijania króla–kapłana — wydaje mi się chybiona. Wszystko, co robi Frazer, to uczynienie go zrozumiałym dla ludzi myślących tak samo jak on. Jest szczególnie godne uwagi, że wszystkie te zwyczaje są ostatecznie przedstawione, by tak rzec, jako głupie czynności. Nigdy jednak nie będzie czymś zrozumiałym, że wszystko to ludzie czynią z zwykłej głupoty”²⁷.

Fakt, że opisywane zwyczaje wydają się głupie, wynika, zdaniem Wittgensteina, z drugiego poważnego błędu, jaki popełnia Frazer, mianowicie z traktowania magii tak, jakby była ona niedoskonałym substytutem nauki (jej „bękartnią siostrą”), pojawiającym się tam, gdzie występuje „zupełnie fałszywa interpretacja poszczególnych praw rządzących następstwem wydarzeń”²⁸. Wittgenstein twierdzi, iż nonsensem jest tłumaczenie rytuałów magicznych błędnym wyobrażeniem o biegu przyrody, gdyż u podstaw zachowań religijnych nie tkwią żadne przekonania, a tam, gdzie nie ma przekonań, nie ma też błędu. Wprawdzie: „Zdarzyć się może i też zdarza się do dzisiaj często, że człowiek wyrzeka się zwyczaju rozpoznawszy błąd, na którym zwyczaj ten się opierał. Jednak możliwe jest to właśnie tam tylko, gdzie wystarczy zwrócić człowiekowi uwagę na jego błąd, aby odwieść go od sposobu, w jaki działa. Ale nie jest tak przecież w wypadku religijnych zwyczajów jakiegoś ludu i dlatego nie chodzi tam o żaden błąd”²⁹.

To, że nie sposób wyobrazić sobie, iż wskazanie na jakikolwiek błąd mogłoby skłonić jakąś społeczność do zmiany obyczajów religijnych, wydaje się niewątpliwe. Wittgenstein podaje jednak także przykład hipotetycznej sytuacji ludzi uzależniających

²⁵ Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej gałęzi” Frazera*, przeł. A. Orzechowski, Warszawa 1998, s. 23–24.

²⁶ *Ibidem*, s. 14.

²⁷ *Ibidem*, s. 12.

²⁸ Por. J. G. Frazer, *Złota gałąź: studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa 1965, s. 70–71.

²⁹ L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej gałęzi” Frazera*, s. 12–13.

cenę sprzedawanego w sągach o różnej wysokości drewna od pola podstawy tych sągów i zastanawia się, jak można by przekonać, że postępując w ten sposób, nie uzależniają ceny od ilości sprzedawanego drewna. Sposób, który proponuje, czytelnikowi wydaje się całkowicie przekonujący. Jednak to, co przekonuje kogoś, kto od początku uważa za dziwny taki sposób wyceniania drewna, wcale nie musi przekonać tego, kto zgodnie z tą procedurą postępuje od wielu lat³⁰. Z rozważań tych wynika, że z „błędną oceną rzeczywistości” jako przyczyną określonych działań mamy do czynienia nie tylko w przypadku obyczajów religijnych, lecz być może także w przypadku wielu innych zwyczajów, które jedynie z punktu widzenia zachodnich kryteriów racjonalności mogą zostać nazwane błędnymi. Klasyfikacji takiej oczywiście zawsze można dokonać, jednak w ten sposób, zdaniem Wittgensteina, nie zbliżymy się do zrozumienia danego zwyczaju.

Krytyka Wittgensteina skierowana przeciwko metodzie obranej przez Frazera nie ma charakteru czysto negatywnego — Wittgenstein zasadom Frazera przeciwstawia własne. Uważa przede wszystkim, że tak jak znaczenie znaku najlepiej oddaje całość jego użycia w grze językowej, w jakiej dany znak funkcjonuje, tak sens obyczaju praktykowanego w danej społeczności najlepiej widać na tle sposobu życia danej społeczności, czyli w całościowym kontekście społecznym, a nie np. w zestawieniu z podobnymi obyczajami praktykowanymi przez inne społeczności. Zasada ta, którą sformułował już (aczkolwiek jako wniosek wyprowadzony z innych założeń) Durkheim, stała się kluczową zasadą metodologiczną funkcjonalizmu. W ujęciu Wittgensteina wiąże się z nią także tzw. zasada „życziwego spojrzenia” zalecająca założenie, iż poglądy, wierzenia i zachowania każdej społeczności stanowią wewnętrznie spójny system i badacz powinien robić wszystko, aby spójności tej dowieść, a nie przypisywać jej brak badanej przez siebie kulturze. Dowiedzenie takiej spójności jest jednak bardzo mało prawdopodobne, gdy dokonuje się opisów i ocen obyczajów danej społeczności, odwołując się przy tym do norm racjonalności wypracowanych przez inną kulturę (zachodnią kulturę badającego), tak jak to czyni Frazer. Dzieje się tak dlatego, iż system wierzeń i obyczajów każdej społeczności rządzi się własnymi kryteriami racjonalności i to one, a nie jakieś kryteria zewnętrzne, są probierzem jego spójności.

Rozwijając to rozumowanie Wittgensteina, Winch w swojej pracy *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią* zwraca uwagę, iż antropolog, etnolog, socjolog, czy też historyk w swojej pracy stykają się z dwoma pojęciami rzeczywistości: tym, które jest tworem społeczności naukowej, w ramach której funkcjonują, oraz tym, które stworzyło badane przez nich społeczeństwo. Winch, wykorzystując Wittgensteinowską konceptualizację posługiwania się językiem jako grania w grę o określonych regułach, pokazuje, że każdy uczony, odnosząc się do świata badanego, musi postępować zgodnie z pewnymi regułami (najczęściej wypracowanymi przez niego samego oraz jego współ-

³⁰ Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o podstawach matematyki*, przeł. M. Poręba, Warszawa 2000, cz. 1, § 149–150, s. 70.

pracowników), które pozwalają mu choćby dokonywać klasyfikacji zjawisk i odróżniać zjawiska „te same” od innych. Każdy zatem stosuje do opisu rzeczywistości pewną siatkę pojęciową. Tak jest zarówno w naukach przyrodniczych, jak i społecznych, na tym jednak podobieństwo tych dwóch dziedzin wyczerpuje się. Przedmiot badań społecznych różni się bowiem fundamentalnie od przedmiotu badań przyrodniczych. „W przypadku przyrodnika mamy bowiem do czynienia z jednym tylko zbiorem reguł, tych mianowicie, które rządzą samym badaniem naukowym; to natomiast, co socjolog bada, tak samo jak jego badanie, jest działalnością człowieka, a więc czymś, co przebiega zgodnie z regułami. I te właśnie reguły, bardziej niż reguły rządzące badaniem socjologicznym, określają to, co uchodzi za «robienie rzeczy tego samego rodzaju» w odniesieniu do działania danego rodzaju”³¹.

Można oczywiście negować tę zasadę i próbować wykazać, że w przypadku zarówno badań przyrodniczych, jak i badań społecznych jedyną istotną rolę w identyfikowaniu i klasyfikowaniu zjawisk odgrywają kryteria obserwatora, tak jak proponowali to robić Durkheim czy Weber. Jednak — jak pisze Winch — takie stanowisko jest w gruncie rzeczy zaprzeczeniem społecznego charakteru tego, co obserwowane. Jeśli bowiem badacz uznaje jakieś zdarzenia za społeczne, musi uznać również, iż ich społeczny charakter wynika właśnie z tego, iż uczestnicy tych zdarzeń przestrzegają pewnych ustalonych w ich społeczności reguł. Dlatego też „rozumienie społeczeństwa nie może mieć charakteru obserwacyjnego i doświadczalnego w obiegowym sensie tych słów”³². Widać to wyraźnie w przypadku nieudanej próby Webera opisanie w kategoriach „czysto obserwacyjnych”, tzn. bez posługiwania się pojęciami odnoszącymi się do instytucji społecznych, pewnych zdarzeń społecznych, które w opisie tym całkowicie tracą swój społeczny charakter³³.

Skoro istotą stosunków społecznych jest działanie zgodne ze społecznie ustalonymi regułami, to poznanie tych stosunków nie jest możliwe na drodze jedynie badań statystycznych, gdyż nieodłącznymi elementami każdej takiej reguły jest określenie zarówno tego, jakiego rodzaju sytuacje należą do pewnej klasy, jak i tego, jakiego rodzaju działania uznawane są za „takie same”, czyli ustanowienie wzorców. Winch pokazuje, że sposób funkcjonowania tego typu wzorców nie różni się od sposobu funkcjonowania znaków językowych i że to powinowactwo zachodziłoby nawet wtedy, gdyby jakaś społeczność nie potrafiła sformułować explicite tego typu reguł. Przede wszystkim, zarówno jedne, jak i drugie nie mogą zostać ustanowione zupełnie prywatnie, w oddzieleniu od innych osobników. Ponadto, zarówno znaki, jak i wzorce działań odnoszą się do rzeczywistości w taki sposób, że pojęcie rzeczywistości w danej kulturze konstytuują, bowiem „przesądzają o postaci, w jakiej dane jest nam doświadczenie świata”³⁴. Ponieważ znaki językowe oraz instytucje społeczne konstytuują wspólne pojęcie rzeczywistości,

³¹ P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związku z filozofią*, s. 91.

³² Ibidem, s. 110–112.

³³ Ibidem, s. 119.

³⁴ Ibidem, s. 35–42.

są od siebie wzajemnie zależne (co dostrzegł już Wittgenstein i ujął w pojęciu „sposobu życia”). Z rozważań tych Winch wyprowadza trzy wnioski. Po pierwsze, nie sposób badać zjawisk społecznych, nie stawiając sobie pytania o to, jakie pojęcie rzeczywistości za nimi stoi. Po drugie, badanie takie musi mieć — odwrotnie niż postulował Durkheim — charakter wewnętrzny: „Język i nasze stosunki społeczne są (...) dwiema różnymi stronami tego samego medalu. (...) Jeśli stosunki społeczne między ludźmi istnieją tylko w ideach i poprzez nie, to skoro stosunki między ideami są stosunkami wewnętrznymi, tedy również stosunki społeczne muszą stanowić odmianę stosunków wewnętrznych”³⁵. Z tego powodu Winch krytykuje Weberowską koncepcję, aby uzasadnieniem hipotez uzyskanych na drodze prób zrozumienia danych działań społecznych były dane statystyczne. Zdaniem Wincha, ta propozycja Webera wynika z niedostrzeżenia różnicy między światem ludzkich działań a światem przyrody. Dane statystyczne mogą dać nam jakieś wyobrażenie o przyczynach zjawisk, ale żadnego o motywach działania³⁶. Zatem Weberowska propozycja zastąpienia bądź wsparcia wyjaśnienia opartego o motyw wyjaśnieniem przyczynowym jest, zdaniem Wincha, z gruntu chybiona. Po trzecie, każda społeczność wraz z własnym językiem i instytucjami wykształca własne kryteria zrozumiałości czy też racjonalności. Kryteria te są ściśle związane ze sposobem życia, z którego się wywodzą, w tym sensie, że jedynie w jego ramach mogą służyć za podstawę formułowania sądów oceniających: „Kryteria logiki to nie dar pochodzący wprost od Boga, (...) wyłania je cała sieć trybów i sposobów życia społecznego i tylko w tym kontekście są one zrozumiałe. Wynika stąd, że nie można stosować kryteriów logiki do sposobów życia społecznego jako takich. Nauka, na przykład, to jeden taki sposób, a religia to inny, i każda z nich ma swoiste kryteria sensowności”³⁷.

4. Czy nauki społeczne są w ogóle możliwe?

Podsumowując swoje wywody z *Idei nauki o społeczeństwie*, Winch stwierdza, iż jeśli — jak to wykazał — „rozumiałość przybiera wiele różnych postaci”, czy inaczej rzecz ujmując: z różnymi kulturami, a nawet z różnymi sposobami życia (jak choćby nauka czy religia) wiążą się różne kryteria racjonalności, to „do rzeczywistości nie ma żadnego klucza”³⁸. Jak w takim razie i czy w ogóle możliwe jest uprawianie nauk społecznych? Czy w jakikolwiek sposób jednostka żyjąca w jednej kulturze może intelektualnie (czyli rozumiejąc) „spotkać się” ze zjawiskami społecznymi innej kultury? Są to trudne pytania, tym bardziej że rozumowanie Wincha w kluczowych punktach nie jest łatwe

³⁵ Ibidem, s. 124.

³⁶ Zdaniem Wincha, motyw działania można poznać jedynie na drodze zrozumienia ich, a rozumienie takie należy odróżnić zarówno od opisu statystycznych prawidłowości, jak i od quasi-przyczynowego opisu zjawisk społecznych w kategoriach funkcji. Ibidem, s. 117.

³⁷ Ibidem, s. 103.

³⁸ Ibidem, s. 105.

do podważenia. Niemniej jednak przed przystąpieniem do szukania konkretnych rozwiązań warto przyrzeć się dokładniej sytuacji, w jakiej w związku z tezą relatywizmu kulturowego znalazły się nauki społeczne.

Bryan R. Wilson we wstępie do sporządzonej przez siebie antologii tekstów poruszających na różne sposoby zagadnienie relatywizmu kulturowego zauważa, że kwestie pojawienia się powyższych pytań czy też wątpliwości w dyskursie naukowym oraz możliwość przypuszczenia, że istnieje na nie pozytywna odpowiedź, są ze sobą ściśle związane. Inaczej rzecz ujmując: zdolność do postrzegania innych społeczności na sposób nieobciążony przesądami (lub przynajmniej dążenie do tego) oraz świadomość istnienia różnic między kulturami, dotyczących tak fundamentalnych kwestii jak pojęcia rzeczywistości, racjonalności czy moralności, są w gruncie rzeczy nierozłączne. Zdaniem Wilsona, nie w każdej społeczności żyją jednostki, które stać na „intelektualne spotkanie” z obcymi im kulturami. Dla większości ludzi inne kultury są po prostu dziwaczne, śmieszne czy „niezrozumiałe”. Jednostka podejmująca wysiłek zrozumienia innych społeczeństw (badacz społeczny) póki co jest fenomenem jedynie kultury zachodniej. Od ludzi z innych kultur odróżnia ją „większa tolerancja, intelektualna ciekawość oraz skłonność do krytykowania swoich własnych procedur”, które to cechy są związane ze świadomością relatywizmu kulturowego³⁹.

Czy jednak te cechy pozwalają na prowadzenie badań całkowicie pozbawionych czynnika oceniającego? Co do tego, że tak nie jest, czyli że praca socjologa nigdy nie jest całkowicie wolna od pewnych uprzedzeń, Wilson nie ma wątpliwości. Uprzedzenia te wynikają, jego zdaniem, z faktu, iż samo badanie socjologiczne zakłada stosowanie racjonalnych procedur, co więcej, są to te same procedury, których efektywności w swojej własnej kulturze jest on świadom. Dlatego też choć krytycznie nastawiony socjolog zapewne nie wierzy, iż procedury, zgodnie z którymi postępuje, nigdy nie okażą się mniej adekwatne od innych, to nie wierzy także, że na pewno tak się stanie. Pierwszy element oceniający w badaniu socjologicznym jest więc związany ze zgodą na przyjęcie pewnych procedur, choćby nawet w praktyce sytuacja ta nie wiązała się z koniecznością dokonania jakiegoś realnego wyboru. Dokonania oceny, i to już w dużym stopniu, wymaga także dobór problemów badawczych i metod. Wilson dostrzega ponadto trzecią płaszczyznę, na której formułowanie sądów wartościujących jest nieuniknione. Jego zdaniem, sam fakt używania przez socjologa standardów racjonalności obcych badanej grupie jest już równoznaczny z wydaniem *implicite* sądu o nieadekwatności wyjaśnień, jakie dana grupa tworzy na temat swoich własnych wierzeń, przekonań i praktyk⁴⁰. Z tym ostatnim poglądem Wilsona nie zgodziłyby się zapewne ani Winch, ani Gellner, którzy uważają, że zachodni uczeni, mimo iż w swojej pracy postępują zgodnie z zachodnimi kryteriami racjonalności, nie jest bynajmniej zmuszony do oceniania wedle tych kryteriów poglądów i praktyk badanej przez siebie społeczności. Gellner klasyfikuje takie postępowanie jako błąd etnocentryzmu, natomiast Winch wykazuje, iż jest ono metodologicznie nieuprawnione (por. 3).

³⁹ Por. B. R. Wilson, *A Sociologist's Introduction*, s. 11–12.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 14–15.

Jak w takim razie możliwe jest zrozumienie praktyk i wierzeń innych społeczności i to takie rozumienie, które nie będzie równoznaczne z ich racjonalistyczną krytyką? Odpowiedzi, jakich na to pytanie udzielają współcześni filozofowie oraz antropolodzy i socjolodzy, są w swojej ogólnej wymowie właściwie identyczne: podkreślają konieczność badania idei, przekonań, wierzeń oraz praktyk badanej grupy w kontekście, czyli w odniesieniu do całości jej życia społecznego. Zalecenie to sformułował już Durkheim, choć w jego koncepcji współistnieje ono z innymi elementami, m.in. z założeniem o silnym podobieństwie nauk społecznych i przyrodniczych, które to założenie odrzucają zarówno zwolennicy różnych postaci funkcjonalizmu, jak i Wittgenstein oraz Winch. Zdaniem Durkheima ponieważ idee — w przeciwieństwie do odczuć czy wrażeń — mogą istnieć jedynie w kontekście społecznym, to rozumiane mogą zostać także jedynie wtedy, gdy kontekst ten jest znany (por. 1). Zalecenie Durkheima dało początek stanowisku funkcjonalistycznemu w metodologii badań społecznych, zgodnie z którym idee i wierzenia nie istnieją niezależnie w tekstach bądź umysłach jednostek, ale w życiu ludzi jako istot społecznych. Aby bowiem przypisać im jakieś znaczenia, trzeba wiedzieć, jak są przez członków danej społeczności interpretowane, a interpretacje idei o społecznym zasięgu oddziaływania (czyli w gruncie rzeczy wszystkich idei) nie mogą mieć charakteru innego niż społeczny. Dlatego też trzeba znać działania i instytucje, w ramach których słowa czy zdania są używane, aby móc te słowa i zdania rozumieć, aby w ogóle móc mówić o ideach i wierzeniach⁴¹. W inny sposób, aczkolwiek bardzo podobną myśl wyraża Wittgenstein, gdy mówi, iż znaczenie znaku zależy od reguł jego użycia w grze językowej, zatem tym bardziej adekwatne mamy o nim pojęcie, im więcej wiemy o danej grze językowej⁴².

W przedstawionym sformułowaniu wszystkie te koncepcje są jedynie bardzo ogólnymi zaleceniami metodologicznymi i w takiej formie właściwie nie wskazują, jak możliwe jest przekroczenie bariery, jaką są odmienne pojęcia rzeczywistości i racjonalności, bariery dzielącej kulturę badacza i badanej społeczności. Po pracy Wincha *Idea nauki o społeczeństwie* propozycji takich pojawiło się niemało, aczkolwiek niewiele z nich faktycznie uwzględniało konsekwencje przedstawionego przez Wincha rozumowania, mimo że jednocześnie bynajmniej nie poddawały go krytyce. Poniżej zostaną przedstawione dwie najciekawsze propozycje: jedna samego Wincha, druga Gellnera.

5. Winch o możliwości pragmatycznego rozszerzenia światoglądu

Zadanie, przed jakim stoi badacz obcej kultury, Peter Winch określa następująco. Badacz musi znaleźć taki sposób patrzenia na rzeczy, który będzie uwzględniał zarówno

⁴¹ Por. E. Gellner, *Concepts and Society*, s. 19–22.

⁴² Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, cz. 1, § 43. Wittgensteinowskie pojęcie znaczenia w jego późnej filozofii przedstawiam dokładniej [w:] *Idee Peirce'owskiego pragmatyzmu i ich renesans w XX-wiecznej filozofii języka*, Opole 2007, s. 118–120.

pojęcie rzeczywistości kultury, z której on się wywodzi, jak i pojęcie rzeczywistości kultury badanej. Konieczność dokonania takiej syntezy wydaje się nieunikniona z dwóch powodów. Po pierwsze, jak już wielokrotnie wyżej argumentowano, próba zrozumienia instytucji obcej kultury opierająca się na kategoriach wywodzących się z kultury badacza nie może się powieść. Po drugie, badacz zawsze wstępnie dysponuje już jakimś sposobem patrzenia na świat, który związany jest z jego przynależnością do konkretnej kultury, i trudno wyobrazić sobie, aby był w stanie od tego sposobu widzenia rzeczy całkowicie się uwolnić, zobaczyć świat takim, jakim widzą go członkowie badanej przez niego społeczności. Co więcej, wydaje się, że taki zabieg nie tylko nie jest możliwy, ale wręcz niepożądany. Wyniki badań są bowiem wytworem działania w ramach instytucji należących do społeczności badacza, a nie badanych, i to przez członków społeczności badacza mają zostać zrozumiane. Muszą więc odwoływać się do kategorii i pojęć znanych tej społeczności, choć oczywiście nie tylko do takich. To, czy wyniki badań będą zrozumiałe dla członków społeczności badanej, ma dużo mniejsze, jeśli nie wręcz marginalne znaczenie, tym bardziej że w niektórych przypadkach możliwość taka jest — by tak rzec — z góry wykluczona.

Tym, co sprawia, że postulowane przez Wincha rozszerzenie jednego sposobu widzenia świata o inny jest w ogóle możliwe, są pewne wspólne wszystkim językom, a tym samym wszystkim sposobom życia społecznego, cechy. Zdaniem Wincha, żaden język nie może istnieć ani żadna ludzka społeczność funkcjonować bez norm racjonalności, które tworzą swoiste sieci powiązań między wypowiedziami oraz działaniami. Istnienie tych właśnie norm sprawia, że każda wypowiedź oraz każde działanie społeczne dzielą całe uniwersum możliwych działań i wypowiedzi na sensowne oraz bezsensowne, a także na prawdziwe (stosowne) oraz fałszywe (niestosowne). Wystarczającym dowodem na to, że takie normy w danej społeczności obowiązują, jest więc sam fakt poddawania przez członków tej społeczności wypowiedzi oraz działań ocenie co do sensowności. To, że każda społeczność posługuje się kryteriami racjonalności, nie znaczy oczywiście tego, że kryteria te są uniwersalne. Pomocne w rozszerzeniu przez badacza własnego sposobu patrzenia na rzeczy nie mogą więc być jego własne (np. techniczno–naukowe) kryteria racjonalności, a jedynie ogólne pojęcie istnienia takich kryteriów⁴³. Świadomość istnienia takiej analogii, a zarazem źródła jednej z podstawowych różnic między odmiennymi sposobami życia daje wiedzę o tym, gdzie szukać klucza do zrozumienia i rekonstrukcji obcego sposobu życia, a także o tym, co w naszym sposobie patrzenia na rzeczy wymaga zmiany, jeśli chcemy rozszerzyć go o odmienny światogląd.

Drugą wspólną wszystkim społecznym sposobom życia cechą jest to, że ludzie działający w ramach instytucji społecznych działają zawsze zgodnie z regułami, a nie z np. zgodnie z nawykami. Zdaniem Wincha, różnica ta ma fundamentalne znaczenie dla możliwości uczenia się, a także zmieniania działania. Reguły bowiem tym

⁴³ Por. P. Winch, *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*, przeł. T. Szawiel, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, E. Mokrzycki (red.), Warszawa 1992, s. 273–275.

różnią się od nawyków, że określają zachowanie przez odwołanie się do interpretacji działającego, a tym samym są otwarte na uszczegóławiające je interpretacje oraz na zmiany: „Oczywiście, uczymy się myśleć, mówić i działać racjonalnie, przechodząc trening stosowania się do konkretnych norm. Ale uczenie się mówienia itd. racjonalnie nie polega na trenowaniu postępowania wedle tych norm; przypuszczenie takie oznacza przeoczenie wagi zwrotu «i tak dalej» w jakimkolwiek opisie tego, co robi ktoś, kto postępuje wedle norm. Musimy, zgódźmy się, być otwarci na nowe możliwości czegoś, co można przywołać i zaakceptować w rubryce «racjonalne» — możliwości, które są, być może, podsuwane i ograniczane przez to, co dotychczas akceptowaliśmy jako racjonalne, lecz w żadnym wypadku nie są przez to jednoznacznie określane”⁴⁴.

Zdaniem Wincha, aby znaleźć klucz do zrozumienia obcej kultury, badacz musi w jak największym stopniu uwolnić się od myślenia etnocentrycznego. Musi zrozumieć więc, że nie jest tak, iż reguły i konwencje obowiązujące w badanej przez niego społeczności domagają się wyjaśnienia, podczas gdy sens tych, które obowiązują w jego kulturze, jest nieproblematyczny. Winch podkreśla, że reguły i konwencje, także te najbardziej podstawowe, czyli kształtujące pojęcie racjonalności, nigdy nie są po prostu sensowne lub bezsensowne. Tym, co czyni je sensownymi, jest ich odniesienie do ludzkiego życia, a w szczególności sposób, w jaki nadają temu życiu znaczenie. Zatem to, czego możemy nauczyć się od przedstawicieli obcej nam kultury, to nie tylko nowe sposoby wytwarzania rzeczy, ale przede wszystkim nowe sposoby nadawania sensu ludzkiemu życiu⁴⁵. Trzecią wspólną wszystkim kulturom cechą jest, zdaniem Wincha, to, iż w każdej kulturze koncepcja ludzkiego życia ma ścisły związek z „pojęciami granicznymi” narodzin, śmierci oraz stosunków między płciami. „Ich znaczenie polega na tym, że są one nieodłącznie związane z życiem wszelkich znanych ludzkich społeczeństw w taki sposób, który stanowi dla nas wskazówkę, na co zwrócić uwagę, gdy zastanawiamy się nad sensem obcego nam systemu instytucji. Specyficzne formy, jakie przybierają te pojęcia, konkretne instytucje, w których znajdują swój wyraz, różnią się bardzo w zależności od społeczeństwa; lecz ich centralna w obrębie instytucji społecznych pozycja jest i musi być czynnikiem stałym”⁴⁶.

Te wspólne wszystkim społecznym sposobom życia cechy sprawiają, że postulowane przez Wincha zmodyfikowanie własnych pojęć racjonalności oraz rzeczywistości tak, aby uwzględniały charakterystyczny dla innej kultury sposób widzenia świata, wydaje się przynajmniej teoretycznie możliwe. Wielu badaczy uważa jednak, że przekonanie

⁴⁴ Ibidem, s. 275.

⁴⁵ W ten sposób problem poznawczy zostaje sprowadzony do problemu etycznego, co może sprawiać wrażenie pewnego pomieszczenia porządków: poznania i działania. Jednak to właśnie pragmatyczne zanegowanie niezależności tych dwóch porządków pozwala pokazać, jak udzielać niearbitralnych odpowiedzi na pytania o znaczenie zarówno wypowiedzi, jak i działań, a także jak możliwe jest uczenie się nowych pojęć, języków oraz sposobów działania. Por. moje *Idee Peirczowskiego pragmatyzmu...*, zwłaszcza s. 9–15.

⁴⁶ P. Winch, *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*, s. 286–287.

Wincha o tym, że poszczególne kultury różnią się na tak fundamentalnym poziomie jak pojęcia rzeczywistości i racjonalności, w praktyce wyklucza możliwość stworzenia programu metodologii nauk społecznych, a co za tym idzie, że konieczne jest wyznaczenie jakiegoś zbioru kryteriów, które umożliwiłyby opisywanie (oraz ocenianie) instytucji obcych nam kultur. Taki też jest wydzźwięk propozycji Ernesta Gellnera.

6. Gellner o ograniczeniach interpretacji kontekstualnej

Zaproponowane przez Gellnera rozwiązanie jest pomyślane jako konstruktywna krytyka zasady interpretacji kontekstualnej. Za każdym razem, gdy chcemy odpowiedzieć na pytanie o znaczenie jakichś wierzeń, rytuałów czy konwencji, postępując w zgodzie z zasadą interpretacji kontekstualnej, musimy dokonać wyboru kontekstu, w jakim będziemy dane zjawisko społeczne rozpatrywać. Decyzja ta ma oczywiście olbrzymi wpływ na końcowy wynik, zdaniem Gellnera, czasami nawet większy niż dane empiryczne. Co ważniejsze jednak, decyzja ta zawsze będzie w znaczącym stopniu decyzją arbitralną, nie da się bowiem sformułować żadnych bazujących na materiale empirycznym kryteriów tego, jaki kontekst i w jakiej sytuacji powinien być uwzględniany. Zatem istnieje ryzyko, że badacz świadomie będzie dobierał kontekst tak, aby otrzymać pożądaną wynik⁴⁷. Co więcej, według Gellnera, ryzyko to niejednokrotnie aktualizuje się, czemu sprzyja fakt, że nieodłącznym elementem zasady interpretacji kontekstualnej jest zasada „życzliwego spojrzenia”, zalecająca dążenie do sformułowania takiego opisu (czy też interpretacji) wierzeń i praktyk badanej społeczności, aby opis ten nie był dowodem na ich wzajemną sprzeczność czy też absurdalność. Zdaniem Gellnera zalecenie to jest w gruncie rzeczy sądem a priori, mówiącym, iż o żadnym społeczeństwie nie da się powiedzieć, iż podtrzymuje absurdalne lub przedlogiczne koncepcje i jako takie jest fałszywe, a ponadto „zaslepia” nas na społeczną rolę absurdu⁴⁸.

W ocenie Gellnera nadmierne pobłażanie zasadzie „życzliwego spojrzenia” sprawia, że badacz nie jest w stanie dostrzec i właściwie zinterpretować istotnych faktów z życia badanego społeczeństwa, na przykład tego, że dana doktryna, właśnie dlatego, że jest absurdalna, dwuznaczna czy niespójna, służy utrzymywaniu społecznej kontroli lub konkretnego status quo, bądź też tego, że wystąpienie danej zmiany społecznej było efektem zastąpienia niespójnej doktryny czy etyki przez lepszą lub przynajmniej przez jej bardziej spójne zastosowanie. Aby jednak móc zrezygnować z zasady „życzliwego spojrzenia” (albo przynajmniej ograniczyć jej zastosowanie), trzeba dysponować jakimś kryterium pozwalającym ocenić, kiedy w ramach badanej instytucji społecznej mamy do czynienia z absurdem bądź niespójnością. W przypadku społeczności, której normy racjonalności chcemy dopiero poznać, o kryterium takie może być wyjątkowo trudno. Gellner wydaje się nie dostrzegać tej trudności, przekonany, że akurat w tej sytuacji

⁴⁷ Por. E. Gellner, *Concepts and Society*, s. 33.

⁴⁸ Ibidem, s. 36.

odwołanie się przez badacza do norm racjonalności obowiązujących w jego własnej kulturze nie będzie przejawem etnocentryzmu. Jednakże powodów, z jakich sytuacja ta miałaby być wyjątkowa, nie przedstawia. Jego zdaniem po prostu: „Nie ma sensu zakładać, że (...) lokalne społeczności zawsze żyją we własnym pojęciowym wymiarze, do którego nasze ramy kategoryjne się nie stosują. Przeciwnie, czasami jesteśmy w stanie zrozumieć badane społeczeństwo jedynie poprzez pokazanie, jak manipulacja pojęciami oraz łamanie ram kategoryjnych pomaga mu działać”⁴⁹. Z kolei w innym miejscu⁵⁰ Gellner pisze, że także nasze instytucje oraz pojęcia są narażone na absurdalność i niespójność, co mogłoby sugerować, że to nie obowiązujące w ich ramach kryteria Gellner proponuje traktować jako wzorzec racjonalności. Co jednak mogłoby stanowić podstawę dla proponowanej przez niego krytyki instytucji, nie wyjawia.

Gellner jest przekonany, że właśnie koncepcja Wincha jest jednym z klasycznych przypadków przyjmowania apriorycznego założenia o tym, że wierzenia i konwencje w ramach jednej społeczności nie mogą być sprzeczne. Gellner myli się jednak, sądząc, że Winch nie dopuszcza możliwości krytyki instytucji. Zdaniem Wincha, krytykę taką można przeprowadzić, ale nie poprzez odwołanie się do jakichkolwiek zewnętrznych kryteriów, a jedynie poprzez przeanalizowanie „problemów powstających w trakcie wykonywania działań”⁵¹, czyli poprzez pragmatyczną weryfikację znaczeń i funkcji poszczególnych konwencji. To, że jedynie w taki sposób możliwa jest niearbitralna krytyka racjonalności zarówno działań, jak i wypowiedzi, pokazuje projekt racjonalnej rekonstrukcji składni realizowany przez filozofów Szkoły Erlangeńskiej. Jej przedstawiciel Paul Lorenzen wykazuje, iż nawet jeśli języki nie są wzajemnie przekładalne, to z zasady możliwe jest wprowadzenie do każdego z nich dowolnych pojęć oraz struktur wnioskowania⁵². Ponadto fakt, że każde uznawane za poprawne w danym języku wnioskowanie ma swój odpowiednik w postaci reguł schematycznego działania, daje nadzieję na sformułowanie uniwersalnych zasad poprawnego wnioskowania⁵³ (choć oczywiście będą to zasady dużo bardziej ogólne niż kryteria racjonalności funkcjonujące w jakimkolwiek języku), a tym samym np. na zmodyfikowanie własnych pojęć racjonalności oraz rzeczywistości tak, aby uwzględniały charakterystyczny dla innej kultury sposób widzenia świata, czy też na dokonanie postulowanej przez Gellnera krytyki instytucji z niearbitralnego punktu widzenia.

⁴⁹ Ibidem, s. 46.

⁵⁰ Ibidem, s. 48.

⁵¹ Por. P. Winch, *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*, s. 277.

⁵² Por. P. Lorenzen, *Myślenie metodyczne*, przeł. S. Blandzi, J. Kałużny, [w:] idem, *Myślenie metodyczne*, wybór i wprowadzenie S. Blandzi, Warszawa 1997.

⁵³ Por. idem, *Protologika. Przyczynek do problemu ugruntowania logiki*, przeł. J. Pluta, [w:] idem, *Myślenie metodyczne*.



Agata Hensoldt

PETERA WINCHA IDEA NAUK O SPOŁECZEŃSTWIE JAKO ROZWINIĘCIE KONCEPCJI GIER JĘZYKOWYCH LUDWIGA WITTGENSTEINA

Problematyka wiedzy o społeczeństwie i kryteriów jej naukowości stanowi istotne dla współczesnej filozofii zagadnienie. Podział na nauki przyrodnicze i społeczne zaowocował pytaniem o metodę właściwą tym drugim. Kwestia autonomiczności nauk o duchu względem metod wypracowanych przez nauki przyrodniczo-matematyczne oraz problem wypracowania przez nauki społeczne własnych kategorii opisu i analizy badanych zjawisk stanowią przedmiot rozważań Wincha w pracy *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*¹.

Tym, co odróżnia nauki przyrodnicze od społecznych, jest charakter badanych zjawisk. Dlatego też metoda wypracowana przez nauki przyrodnicze nie jest możliwa do zastosowania w naukach społecznych. Rozumienie zjawisk przyrodniczych odwołuje się do faktów empirycznych i kategorii przyczyny, jest wyznaczone przez zewnętrzną w stosunku do przedmiotu badania perspektywę, a jego celem jest określanie prawdziwości i formułowanie praw (twierdzeń) niepodlegających ograniczeniom czasowym ani przestrzennym. Metoda ta, jak pokazuje Winch, musi opierać się na innych założeniach, własnych, odmiennych od nauk logiczno-empirycznych kryteriach sensowności.

Rozumienie zjawisk społecznych wymaga innych kategorii opisu. Zewnętrzna perspektywa i kategorie opisu nienależące do badanego systemu idei prowadzą do nieuprawnionych interpretacji, a perspektywa empiryczna pomija istotne, nadające znaczenie procesom społecznym, relacje wewnętrzne². Dlatego też, próbując opisać życie społeczne, Winch odwołuje się do motywów i racji działań oraz pojęcia „kierowania się regułą”, które to pojęcie Wittgenstein stosuje do opisu zjawisk językowych. (Także działania pozajęzykowe wyznaczone są przez reguły, przez co pojęcie „kierowania się regułą” odnosi się do szerszej klasy zachowań, nazwanych przez Wittgensteina gramami. Mówienie zaś stanowi wyróżnioną grę — grę językową).

¹ P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1995.

² Ibidem, s. 122–136.

Winch proponuje rozszerzenie stosowania pojęcia „kierowanie się regułą” na całość kształt zachowań społecznych człowieka. Prawomocność takiego postępowania wpływa z przekonania o niemożliwości wskazania granicy między światem a językiem. Pytanie, czy rzeczywistość społeczna jest pojmowalna (czy może stać się przedmiotem nauki), jest pytaniem o związek języka z rzeczywistością. Tak więc rozważając naturę języka, odnosimy się do naszego sposobu rozumienia rzeczywistości (ponieważ nie jesteśmy w stanie wyjść poza opisujące ją pojęcia), a to z kolei rozjaśnia nam zjawiska społeczne³.

Ludwiga Wittgensteina koncepcja działania zgodnego z regułą

Pojęcie gry i gra językowa

Sztuczne określenie granic pojęcia „gra” nie jest możliwe. Granice można jedynie wytyczyć, gdyż pojecie „gry” jest pojęciem o rozmytych brzegach, czyli nie zawsze jesteśmy w stanie powiedzieć, co jest grą, a co nie⁴. Tłumacząc komuś, czym jest gra, opisujemy różne gry, dodając, że także podobne do tych opisanych zachowania są grami⁵. Podając przykłady, pokazujemy, jak należy posługiwać się danym pojęciem. Rozumieć dane pojęcie to natomiast znać sposób, w jaki się go używa: „to zaś, jak «pojął» on owo objaśnienie, ujawni się w tym, jaki użytek zrobi z objaśnionego wyrazu”⁶.

Tym, co charakteryzuje wszystkie gry (określa sposób grania w daną grę), jest fakt, że grając w grę, zawsze kierujemy się regułami — każda gra jest bowiem działaniem zgodnym z regułami. Tak samo jest z mówieniem — by opisać zjawiska językowe, odwołujemy się do reguł nimi rządzących. Użycie znaków językowych określone jest przez obowiązujące wszystkich użytkowników danego języka kryteria, określające możliwe i dozwolone posunięcia — mówiące, kiedy dany dźwięk jest tym samym dźwiękiem, seria dźwięków tym samym słowem, przedmiot jest tym samym przedmiotem oraz wyznaczające możliwe zestawienia (kolejność i formę gramatyczną) wyrazów. Dlatego też mówienie nazywa Wittgenstein „grą językową”. „Gra językowa to całość złożona z języka i z czynności, w które jest on wpleciony”⁷.

Mimo że znaczenie używanych znaków przejawia się w sposobie ich użycia w grze — „wielką klasę przypadków, w których stosuje się słowo «znaczenie» — choć nie wszystkie jego zastosowania — można objaśnić tak: znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku”⁸ — to znaczenie to wyznaczają nie tylko reguły gramatyczne języ-

³ Ibidem, s. 22–26.

⁴ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, cz. 1, § 71.

⁵ Ibidem, cz. 1, § 69.

⁶ Ibidem, cz. 1, § 29.

⁷ Ibidem, cz. 1, § 7.

⁸ Ibidem, cz. 1, § 43.

ka, ale także sposoby działania związane z danym słowem. Często działania związane są ściśle z wypowiedzianymi przy ich wykonywaniu słowami, bez nich czynności stają się nieskoordynowane. W szczególności uczenie nowych czynności wymaga mówienia — podawania opisu wykonywanych działań, alternatywnych możliwości czy przytaczania racji⁹. Z drugiej strony istnieją sytuacje, w których znaczącą rolę odgrywają nie tylko same słowa, lecz także ściśle określone gesty, które dopiero w połączeniu z wypowiedzianą formułą stanowią całość działania. Przykładowo, procedura nadawania nazwy statkowi wymaga, aby wyznaczona do tego osoba wykonała pewne ustalone czynności — stukła przeznaczoną do tego butelkę o burtę i wypowiedziała stosowne słowa¹⁰.

Dany wyraz może mieć odmienne znaczenie w odmiennych grach językowych, a różnica wynika z roli, jaką on (dany wyraz) pełni, a także przejawia się w działaniach, którym towarzyszy jego wypowiedzianie. To, jak rozumiane jest dane słowo, jakie jest mu przypisane znaczenie, widoczne jest w tym, jak się go używa¹¹. Reguły, jakie określają zasady postępowania w danej grze, są konwencjonalne, a więc ustalane przez uczestników gry. Tak samo konwencjonalne są wzorce, poprzez które działanie odnosi się do rzeczywistości pozajęzykowej. Przekonanie, że rzeczywistość musi odpowiadać wzorcowi, jest błędne, dlatego o wzorze metra w Paryżu nie możemy powiedzieć, ani że ma, ani że nie ma 1 metra długości. O wzorcach, dzięki którym nazwa zyskuje swoje znaczenie, pisze Wittgenstein: „To, co na pozór musi istnieć, należy do języka; stanowi w naszej grze pierwowzór, coś, z czym porównujemy”¹². Jednocześnie do tych narzędzi języka nie odnoszą się zdania egzystencjalne („coś istnieje”), bowiem istotą wzorców nie jest istnienie, lecz posiadanie znaczenia, sposób używania danego słowa. Gdy wzorzec znika bądź zostaje zapomniany, nazwa traci swoje znaczenie, a co za tym idzie, przestaje być figurą w grze¹³.

Kierowanie się regułą

Gry to działania zgodne z regułami, a więc z zasadami wyznaczającymi, jakie kroki należy podjąć, by grać w daną grę. W grze w szachy są to przykładowo: wyglą

⁹ Ibidem, cz. 1, § 207 oraz op. cit., s. 129.

¹⁰ Por. rozważania Austina dotyczące performatywów: „Wypowiedzianie słów jest w istocie zazwyczaj jedynym z głównych czy nawet głównym zdarzeniem w ramach wykonywania czynności (zakładania się czy jakiejś innej), której wykonanie jest również przedmiotem owej wypowiedzi. Ale wypowiedź bynajmniej nie jest zazwyczaj, jeśli w ogóle jest, jedyną rzeczą konieczną, by uznać czynność za wykonaną. Mówiąc ogólnie, zawsze konieczne jest, by okoliczności, w jakich wypowiedzi się słowa, były na jakiś sposób czy na jakieś sposoby odpowiednie, a bardzo często konieczne jest, by bądź sam mówiący, bądź inne osoby wykonywali również pewne inne działania, «fizyczne» lub «umysłowe», czy nawet czynności wypowiedziania dalszych słów” (J. L. Austin, *Mówienie i po-znanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993, s. 557).

¹¹ L. Wittgenstein, op. cit., cz. 1, § 29.

¹² Ibidem, cz. 1, § 50.

¹³ Ibidem, cz. 1, § 50–58, § 130–132.

szachownicy, figur oraz powiązane z nimi ruchy, a także reguły zaczynania i kończenia gry. W matematyce i logice reguły określają, jakie przekształcenia są poprawne, a jakie nie (określają na przykład zasady poprawnego wnioskowania). Także mówienie jest grą, której uczestnicy stosują się do ustalonych zasad — między innymi zasad określających właściwe, a więc zgodne z definicją użycie słowa. Właśnie reguła jest tym, co określa, kiedy używamy słowa „w ten sam sposób”, w jaki podaje to definicja. Jednak, jak zauważa Winch¹⁴, znaczenie zwrotu „w ten sam sposób” lub „to samo (użycie)” nie jest niezmiennie, lecz jest uzależnione od kontekstu. Dlatego też jego sens jest określany w każdej sytuacji (każdorazowo) przez konkretną regułę. Tak więc tylko w kontekście reguły możemy powiedzieć, czy dane zachowanie jest graniem w określoną grę.

Nie znaczy to jednak, że reguły są zawsze uświadomione przez graczy, że gracze zawsze potrafią je sformułować, lecz wskazuje, iż najlepszym sposobem opisu działań społecznych, a w szczególności zjawisk językowych, jest przedstawienie ich tak, jakby działający postępowali w zgodzie z pewnymi regułami. Zdaniem Wittgensteina, porównanie języka do gry najlepiej opisuje jego najważniejsze właściwości: „(...) w filozofii porównujemy wprawdzie często użycie słów do gier, do rachunków ze stałymi regułami, ale nie możemy powiedzieć, że ten, kto używa języka, musi grać w taką grę”¹⁵. Mimo to mówienie, choć nie jest do końca graniem w grę o stałych i określonych regułach, w dużej mierze warunki te spełnia.

Reguła nie wyznacza jednoznacznie sposobu działania, nie określa wszystkich okoliczności i dozwolonych posunięć. Reguły nie muszą ściśle i dokładnie określać wszystkich aspektów gry. Zazwyczaj raczej jest tak, iż odnoszą się one do pewnych czynności, składających się na całość gry, lub pewnych jej warunków, pozostałe pozostawiając nieuregulowane¹⁶. Reguła, jak pisze Wittgenstein, stanowi drogowskaz, który zazwyczaj (w normalnych warunkach¹⁷) wskazuje działania, jakie należy podjąć, czasem zaś pozostawia wątpliwości. Wynika to z charakteru reguły — nie istnieje tylko jedna interpretacja danej reguły, tak jak ma to miejsce w przypadku prawa. Podobnie, ucząc się reguł, wybieramy możliwe interpretacje objaśnień nauczyciela i testujemy różne możliwości postępowania.

Tak więc nie wszystkie reguły muszą być określone przed rozpoczęciem gry — mogą być one zarówno zmieniane, jak i tworzone w jej trakcie: „a czy nie zdarza się też, że gramy i — make up the rules as we go along (tworzymy reguły po drodze)? A nawet, że je zmieniamy — as we go along”¹⁸. Również decyzja, czy będziemy w swoim postępowaniu kierować się daną regułą (czyli czy będziemy grać w daną grę), należy do nas.

¹⁴ P. Winch, op. cit., s. 34–42.

¹⁵ L. Wittgenstein, op. cit., cz. 1, § 81.

¹⁶ Ibidem, cz. 1, § 68 i 82.

¹⁷ „Drogowskaz jest w porządku — o ile w normalnych warunkach spełnia swoje przeznaczenie” (L. Wittgenstein, op. cit., cz. 1, § 87).

¹⁸ Ibidem, cz. 1, § 83.

Jednak gdy już podejmiemy decyzję, reguła wyznacza nasze działania: „Gdy kieruję się regułą, to nie wybieram. Regułą kieruję się ślepo”¹⁹. Dlatego też przy opisie zachowania zgodnego z regułą nie są istotne przyczyny, dlaczego działamy według określonej (tej a nie innej) zasady, lecz to, na czym owo „kierowanie-się-znakiem” polega. Należy więc postawić pytanie nie o wyjaśnienie przyczynowe, lecz o to, „dlaczego tak według niej (postępujemy)”²⁰.

Ucząc się nowych czynności, często obserwujemy działania obrazujące nabywane umiejętności. Wdrażanie nowych umiejętności wymaga od ucznia bądź postępowania takiego samego, jak postępowanie nauczyciela, bądź kontynuacji tego postępowania (przykładowo przy nauce arytmetyki — kontynuacji rozpoczętego ciągu). Zadanie to wymaga wyboru jednej z zasad postępowania. Uczeń, który wybierze już regułę, będzie wiedział, jak ma postępować, by robić to samo, co jego nauczyciel. Oczywiście wybór może być błędny, jednak już nie samo postępowanie (tzn. uczeń może postępować zgodnie z niewłaściwą regułą). Gdy zaś nauczyciel zostanie prawidłowo zrozumiany, uczeń będzie w stanie prawidłowo kontynuować rozpoczęte działanie. Pokazuje to, że reguła sięga poza przykłady, jakich użyto do wyjaśnienia danego słowa lub działania²¹.

Mimo iż reguła wykracza poza przykłady (nie odnosi się tylko do nich), możliwa jest do odgadnięcia także przez obserwatorów, bowiem jej następstwa (następstwa kierowania się regułą) muszą być zrozumiałe same przez się²². Oznacza to, że reguły są społecznymi normami zinternalizowanymi przez uczestników gry. Każde zachowanie można interpretować zgodnie z jakąś formułą, jednak nie zawsze jest tak, że osoba, która swojemu działaniu przypisuje zgodność z daną regułą, regułą tą się rzeczywiście kieruje. Trzeba bowiem uwzględnić nie tylko działania osoby, lecz także reakcje innych osób na te działania. Uwewnętrznienie zasad daje wprawdzie poczucie oczywistości i zrozumienia w sytuacji, gdy ktoś zgodnie z nimi postępuje, jednak musi istnieć możliwość ich odkrycia. Bez poczucia oczywistości zarówno osoby działającej, jak i obserwatora nie można mówić o postępowaniu zgodnym ze wskazywaną (przez działającego i innych uczestników danej „gry”) regułą²³. Widać więc, że w pojęciu reguły i zachowania zgodnego z regułą, przedstawionego przez Wittgensteina, mocno akcentowany jest charakter społeczny tych zjawisk. By móc powiedzieć, czy ktoś kieruje się regułą poprawnie czy błędnie, odwołać się trzeba do układu odniesienia, którym jest wspólny ludziom sposób działania²⁴.

Drugą rzeczą charakterystyczną dla reguły (poza jej społecznym charakterem) jest fakt, iż można kierować się nią właściwie bądź nie. Z pojęciem „kierowania się zna-

¹⁹ Ibidem, cz. 1, § 219.

²⁰ Ibidem, cz. 1, § 217; § 198.

²¹ Ibidem, cz. 1, § 208–214.

²² Ibidem, cz. 1, § 238.

²³ Ibidem, cz. 1, § 237–238 oraz P. Winch, op. cit., s. 39–41.

²⁴ L. Wittgenstein, op. cit., cz. 1, § 206.

kiem” nierozzerwalnie związane jest „postępowanie wbrew regule”. Dlatego też (ponieważ można łamać reguły) wzorzec postępowania nie może być ustalony indywidualnie, a tylko społecznie. Wynika to z wymogu istnienia zewnętrznych kryteriów oceny postępowania zgodnego z regułą oraz odróżniania przypadków prawidłowych od błędnych. Musi istnieć możliwość sprawdzenia zgodności działania, a tylko społeczny charakter reguły i związane z tym istnienie zewnętrznych (nie jednostkowych) kryteriów taką możliwość zapewniają.

Zarówno przy wyborze stosownej reguły, jak i już przy interpretacji konkretnej zasady mogą pojawiać się pytania o zasadność decyzji (czy ta właśnie interpretacja jest poprawna). Zawsze też mogą istnieć dodatkowe wyjaśnienia, jednak sama ta możliwość (możliwość ich istnienia) nie powoduje przywoływania kolejnych wątpliwości. Mimo iż podawane wyjaśnienie nigdy nie jest ostatnim, przyczynia się do rozumienia, a więc w tym sensie nieściśłość wyjaśnienia nie oznacza jego bezużyteczności. Tak jak „złożoność”, „dokładność” i tym podobne kategorie wymagają ponownej definicji, dookreślenia w każdej kolejnej grze, tak samo i granica kolejnych wyjaśnień jest różna i zależy od danej sytuacji. „(...) Wyjaśnienie jest po to, by usunąć jakieś nieporozumienie lub by mu zapobiec. Chodzi więc o nieporozumienie, które pojawiłoby się z braku wyjaśnienia, nie zaś wszelkie, jakie tylko zdołam sobie wyobrazić”²⁵. Jak zauważa Winch, uzasadnieniem wniosku wpływającego z przesłanek jest zrozumienie, iż wniosek wywiedziony jest prawomocnie. Dlatego istotne jest nie stawianie kolejnych pytań i generowanie w nieskończoność ciągu wątpliwości, lecz umiejętność korzystania z wyjaśnień. „Nauczyć się wnioskowania to (...) nauczyć się coś robić”²⁶.

Jak to przedstawia Wittgenstein, działanie według reguły jest pewną praktyką, i to praktyką społeczną. Jest to zachowanie powtarzalne, charakteryzujące się pewną regularnością²⁷ i możliwe do przewidzenia, a o zgodności postępowania decyduje społeczność. „Dlatego «kierowanie się regułą» jest pewną praktyką. A sądzić, że kierujemy się regułą, to nie to samo, co kierować się regułą. Dlatego nie można kierować się regułą «prywatnie»; wtedy bowiem sądzić, że kierujemy się regułą, byłoby tym samym, co kierować się regułą”²⁸. Wymóg sprawdzalności uniemożliwia kierowanie się prywatną regułą, a co za tym idzie istnienie prywatnego języka. Mówienie bowiem jest jedną z gier — grą językową — i jako takie wyznaczone jest przez reguły. Zasady te nie są ani jednoznacznie wyznaczone przez rzeczywistość, ani też nie mogą być ustalane i zmieniane na drodze jednostkowo podejmowanych decyzji. Wszystkie wzorce i reguły wyznaczone są rolą, jaką pełnią w naszym życiu, a dokładnie w poszczególnych grach, i ustalane są przez uczestników. Nie można więc kierować się regułą prywatnie, tak jak nie można mówić, zdaniem Wittgensteina, prywatnym językiem. Zasady mówiące, czym jest gra, to normy społeczne i przejawiają się one w zgodności sposobów życia.

²⁵ Ibidem, cz. 1, § 87.

²⁶ P. Winch, op. cit., s. 61–63.

²⁷ L. Wittgenstein, op. cit., cz. 1, § 199, 207–208.

²⁸ Ibidem, cz. 1, § 202.

Prywatne mogą być doznania, przykładowo doznanie bólu. Jednak żeby już móc zakomunikować komuś o tym, że doznaje się bólu, odwołać się trzeba do społecznie uzgodnionego języka i przyjętych w nim słów. Każde nowe słowo, które zaczyna funkcjonować w języku, odnosi się już do szerszego systemu. „Wiele musiało być już przygotowane w języku, by proste nazywanie miało swój sens. Gdy mówimy, że ktoś nadał bólowi nazwę, to gramatyka słowa «ból» jest tym, co było już przygotowane; wskazuje ona miejsca, w które wstawia się nowe słowo”²⁹.

Niemówność prywatnego języka wynika z faktu, że nie można kierować się regułą prywatnie. W takiej bowiem sytuacji, gdyby ktoś wymyślił swoją prywatną regułę i próbował się do niej stosować, nie wiedziałby, kiedy postępuje zgodnie z nią, a kiedy wbrew niej. Do tego, by móc orzec o zgodności postępowania z pewną regułą, potrzebna jest społeczna kontrola — zbiór znaczeń i kryteriów sensowności. Bez systemu odniesień niemożliwe jest stwierdzenie, czy dane słowo zostało poprawnie użyte, a więc i zrozumiane.

Różnorodność gier językowych

Różnorodność sposobów użycia wyrazu pociąga za sobą różnorodność języków. Języki, tak jak gry, mogą być do siebie podobne (tak jak gry wykazywać „podobieństwa rodzinne”) lub być zupełnie odmienne; mogą też składać się z różnych elementów: rozkazów i meldunków, jedynie z pytań, bądź być mniej lub bardziej rozbudowane. Każdy taki poszczególny język to gra językowa, odmienny sposób życia, bowiem „wyobrazić sobie jakiś język, znaczy wyobrazić sobie pewien sposób życia”³⁰. Ponieważ znaczenia słów wyznaczone są w danej sytuacji komunikacyjnej, a znaczenia działań w danej sytuacji społecznej, takie same z pozoru działania w różnych sytuacjach społecznych charakteryzowane są ze względu na inne kryteria sensowności. Dlatego też odmienne sposoby życia wymagają odmiennej interpretacji, uwzględniającej ich specyfikę. Reguły obowiązujące w innych niż nasza własna społecznościach i wyznaczone przez nie postępowania mogą być dla nas niezrozumiałe i jawić nam się jako „bezsensowne”. Dzieje się tak w sytuacji, gdy inne sposoby życia analizujemy przez pryzmat własnych standardów sensowności i zrozumiałości.

Trudności, jakie mogą się tu pojawić, dobrze oddają opisane przez Wittgensteina przykłady odmiennych zasad „handlowych”. Możemy wyobrazić sobie różne sposoby wyceniania ilości drewna — według miary sześciennej, czasu potrzebnego do jego ścięcia bądź włożonego w tę czynność wysiłku. Wszystkie te sposoby naliczania opłaty, tak jak i rozdawanie drewna za darmo, wydają nam się zrozumiałe. Dzieje się tak zapewne dlatego, że każdy z tych sposobów możemy zaobserwować w naszym życiu. Jednak sytuacja, gdy za drewno ułożone w sążnie o tej samej powierzchni, lecz różnej wysokości, nalicza się opłatę tej samej wysokości, jest dla nas niezrozumiała. Sążnie te

²⁹ Ibidem, cz. 1, § 257.

³⁰ Ibidem, cz. 1, § 19.

mają różną objętość, a więc w naszym rozumieniu nie powinny kosztować tyle samo. W społeczności opisywanej przez Wittgensteina obowiązuje jednak reguła, według której naliczając cenę, uwzględnia się tylko powierzchnię podstawy (i proporcjonalnie do niej naliczana jest wartość drewna), a nie wysokość. Widać więc, że w społeczności tej pod pojęciami „dużo” i „mało” (drewna) kryje się co innego i inny też jest system płacenia.

Podobnie niezrozumiała jest dla nas sytuacja, gdy płacąc za towar, każdy daje tyle, ile uzna za stosowne, nie kierując się przyjętymi w naszej społeczności zasadami (np. za większą ilość tego samego towaru należy zapłacić proporcjonalnie więcej). Takie zachowanie nazwalibyśmy bezcelowym. Jednak nie dziwią nas podobnie bezcelowe zachowania (przykładowo działania religijne) praktykowane w naszej społeczności³¹.

Wielość i odmienność gier, w tym gier językowych, rodzi pytanie o możliwość przekładu jednej gry na drugą. Tak jak niemożliwe jest, zdaniem Wittgensteina, wyznaczenie ogólnej postaci zdania³², tak samo nie ma uniwersalnej, a przez to wyróżnionej postaci gry. Nie można wskazać, na czym polega istota gry językowej, a tym samym języka. Nie ma bowiem wzorców kategorii (tj. „podstawowych” pojęć języka), z którymi możliwe byłoby porównywanie wszystkich zjawisk językowych³³. Każda kategoria („dokładność”, „ścisłość”, „zdanie”, „język”, „doświadczenie”, „istota” etc.) musi być określona na nowo w każdej kolejnej grze, w jakiej jest używana: „usiłując uchwycić istotę rzeczy, trzeba sobie zawsze zadać pytanie: czy w języku, w którym słowo to jest zadomowione, faktycznie używa się go kiedykolwiek w taki sposób?”³⁴. Tym bardziej nie ma wzorca gry (który odnosiłby się już nie tylko do zjawisk językowych, ale wszystkich gier), bowiem wymagałby on nie tylko wspólnego słownika³⁵, ale i gramatyki. W przypadku gier uprawnione jest zatem wyłącznie mówienie o „podobieństwach rodzinnych”. Tym, co wspólne wszystkim grom, jest fakt, że są one działaniami przebiegającymi zawsze według pewnych reguł — grając w daną grę, cały czas kierujemy się regułą (bądź regułami), wyznaczającą zasady naszego działania. Reguły określające sposób grania w daną grę są konwencjonalne, czyli ustalone przez nas, a także ograniczone do poszczególnych sposobów życia. Dlatego też nie ma wyróżnionego, niejako obiektywnego języka, na który można by przekładać wszystkie inne języki. Sta-

³¹ L. Wittgenstein, *Uwagi o podstawach matematyki*, przeł. M. Poręba, Warszawa 2000, § 148–153, s. 70–71.

³² Nie jest możliwe podanie ogólnej postaci zdania, ponieważ już sam ten schemat (ogólnej postaci zdania) byłby zdaniem i miałby zastosowanie jako zmienna zdaniowa. To, czym jest zdanie, rozumiemy tak samo jak to, czym jest gra — poprzez podanie przykładów, a jego (zdania) charakter określa użycie znaków w grze językowej (por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, § 65, 134–137).

³³ L. Wittgenstein, op. cit., cz. 1, § 88.

³⁴ Ibidem, cz. 1, § 116.

³⁵ Możliwą listę pojęć znaczących, obecnych w różnych społecznościach zaproponował Winch. Pojęciami granicznymi, jak nazywa je Winch, miałyby być: narodziny, śmierć, stosunki między płciami. Por. P. Winch, *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, E. Mokrzycki (red.), Warszawa 1992, s. 286–292.

tusu takiego języka nie może mieć ani logika, ani matematyka, bowiem obie te dziedziny posiadają własne i ograniczone tylko do ich przedmiotu reguły — zarówno reguły języka, jak i reguły jego interpretacji³⁶.

W przypadkach, w których możliwości przełożenia jednego języka na inny (znaków i reguł jednej gry językowej na inną) są ograniczone, jedynym sposobem poznania i zrozumienia nieznaney nam dotąd gry jest nauczenie się jej poprzez ćwiczenia. Taki sposób uczenia — nie przez przekładanie słów z jednego języka na inny (na przykład z angielskiego na francuski) ani nie przez wskazywanie, lecz z użyciem przykładów i ćwiczeń — ma zastosowanie zwłaszcza w sytuacji, gdy uczeń przyswaja sobie nowy, nieznanym mu dotąd sposób postępowania³⁷. Stosowanie definicji ostensywnych ogranicza Wittgenstein do sytuacji, kiedy znana jest rola, jaką ma pełnić objaśniane słowo (wiadomo np., że jest to nazwa barwy), bądź kiedy „przygotowane jest miejsce”, czyli znana jest jakaś inna gra, do której można się odnieść³⁸.

Nie tylko istnieje wiele różnego rodzaju gier, tak jak istnieje nieskończona liczba rodzajów zdań, których nie można sprowadzić do jednej formy (ogólnej formy zdania), lecz ciągle zaczynamy grać w nowe gry, tak jak ciągle pojawiają się nowe sposoby mówienia. „Lecz ile jest rodzajów zdań? (...) Istnieje niezliczona ich ilość: niezliczona ilość sposobów użycia tego wszystkiego, co zwiemy «znakiem», «słowem», «zdaniem». I mnogość ta nie jest czymś stałym, raz na zawsze danym; powstają bowiem, można rzec, nowe typy języka, nowe gry językowe, a inne stają się przestarzałe i idą w zapomnienie”³⁹. Język okazuje się jednak najważniejszą, wyróżnioną spośród innych, grą. Jego znaczenie wynika z roli, jaką odgrywa w społecznym funkcjonowaniu człowieka. To, jak postrzegamy świat, a co za tym idzie przestrzeń społeczną, kształtowane w niej instytucje oraz wzajemne relacje między ludźmi, zależne jest od pojęć, jakimi się posługujemy. Jak zaznacza Winch, „kiedy mówimy o świecie, mówimy o tym, co naprawdę rozumiemy przez wyrażenie «świat»”⁴⁰. Stąd niepodważalna rola języka w rozumieniu rzeczywistości społecznej.

Wittgensteinowska filozofia języka wyraźnie akcentuje społeczny charakter mówienia — proces nadawania znaczeń dokonuje się w przestrzeni społecznej. Winch podkreśla jednak, że nie tylko mówienie, ale każde zachowanie, o którym możemy powiedzieć, że jest zachowaniem sensownym, ma charakter społeczny, bowiem opiera się na społecznie ustanowionych regułach. Takie, proponowane przez Wincha, spojrzenie na nauki społeczne stanowi podstawę jego koncepcji metodologii nauk społecznych.

³⁶ Analogicznie, według Wincha, nie istnieje uniwersalna metoda badań — metody nauk matematyczno-przyrodniczych nie można ani stosować, ani przekładać na metodę opisu zjawisk społecznych.

³⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, § 208–210.

³⁸ *Ibidem*, § 30–31.

³⁹ *Ibidem*, § 23.

⁴⁰ P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie...*, s. 26.

Metoda nauk społecznych jako analiza różnych sposobów życia

Inspirująca rola Wittgensteinowskiej koncepcji „kierowania się regułą”

W sferze językowej, zdaniem Wittgensteina, kategorie znaczenia i sensowności wypowiedzi zależne są od społecznego kontekstu całej sytuacji komunikacyjnej i wzajemnego współdziałania ludzi w społeczeństwie. Co ważne, poszczególne pojęcia nie tylko odzwierciedlają sposób życia i odbioru świata (mówienia o nim) danej społeczności, ale i stanowią podstawę dla uogólnień i bardziej abstrakcyjnych kategorii znaczeniowych. W tym sensie to nie język (z ustalonymi już znaczeniami słów, kryteriami poprawności wypowiedzi itd.) kształtuje rzeczywistość społeczną⁴¹, lecz jest on jej przejawem. Sam fakt istnienia języka i pojęć opisujących rzeczywistość jest wyrazem pewnego sposobu życia grupy.

Takie ujęcie języka, co podkreśla Winch, wyraźnie eksponuje jego społeczny charakter, a co za tym idzie rolę wspólnego ustanawiania znaczeń w przestrzeni społecznej. Stąd niemożność istnienia języka prywatnego — mówienie jest pewną praktyką społeczną. Poprawne używanie słów to stosowanie określonych reguł — semantycznych, syntaktycznych, stylistycznych. Dlatego by wyjaśnić naturę języka, Wittgenstein odwołuje się do pojęcia „kierowania się regułą”.

To, na co zwraca uwagę Winch⁴², to fakt, że reguła, a więc zbiór znaczeń i kryteriów sensowności, określa nie tylko poprawność użycia słowa w danym momencie, ale także pozwala oczekiwać, iż w przyszłości w sytuacjach tego samego typu użyte zostanie to samo słowo w tym samym znaczeniu. Reguła spełnia więc nie tylko rolę kontroli społecznej (sprawdzania zgodności działań językowych ze wspólnie wypracowanymi przez określoną społeczność zasadami i normami mówienia); kierowanie się regułą ma na celu także zapewnienie przewidywalności w przyszłości (oraz w ogóle umożliwia porozumiewanie się) — reguła bowiem, jak zauważa Wittgenstein, wykracza poza konkretną sytuację, jednorazowe jej zastosowanie.

Intersubiektywny charakter znaczeń i zasad poprawnej wypowiedzi wiąże się z reakcją nie tylko osoby działającej, ale także z reakcjami obserwatorów (w tym także odbiorców wypowiedzi). Społeczny charakter reguł określających poprawność wypowiedzi wymaga rozumienia ich przez daną społeczność, grupę ludzi uczestniczących w danej grze językowej. Uczestnicy gry gwarantują istnienie systemu odniesień, bez którego nie byłoby możliwe uznawanie poprawności wypowiedzi oraz określenie sensu wyrażenia „to samo”. Reguła bowiem określa, co znaczy robienie tego samego w sytuacji tego samego rodzaju (stąd nierozwalny związek reguły i pojęcia identyczności)⁴³.

Wittgenstein posługuje się pojęciem reguły i „kierowania się regułą”, by rozjaśnić naturę języka jako szczególnego rodzaju gry. Winch zauważa jednak, iż pojęcie to („kie-

⁴¹ Ibidem, s. 50–52.

⁴² Ibidem, s. 36–42.

⁴³ Ibidem, s. 34–42.

rowanie się regułą”) odnosi się także do innych zachowań społecznych człowieka — do wszystkich tych działań, którym można przypisać sens.

Zachowanie sensowne

Jak zauważa Winch, nie tylko działaniom ze sfery językowej, ale i szerzej — zachowaniom społecznym człowieka przypisać można symboliczny charakter. Do grupy tej należą te zachowania człowieka, którym przypisać można znaczenie, z którymi ludzie wiążą subiektywny sens (*Sinn*)⁴⁴. Przykładem zachowania sensownego jest zamierzone działanie, wykonywane z jakiegoś powodu. Jak więc widać, istotną kategorią przy analizie zachowań sensownych jest pojęcie wyjaśnienia działania, podania uzasadnienia danych posunięć w grze.

Ze względu na społeczny charakter działań człowieka o ich sensowności można mówić wtedy, gdy wyjaśnienia zrozumiałe są zarówno dla podmiotu działającego, jak i dla obserwatorów, będących uczestnikami danej gry. Tak jak w przypadku posunięć w grze językowej, inni uczestnicy stanowią system odniesienia umożliwiający stwierdzenie, czy reguły poprawności wypowiedzi nie zostały złamane, tak i w przypadku pozostałych zachowań społecznych o ich sensowności decyduje odwołanie się do pojęć (wyjaśniających czy też tłumaczących) rozumianych w danej przestrzeni społecznej, czyli przez daną grupę ludzi. Jak zauważa Winch: „Moc przedstawionego przez O (obserwatora) wyjaśnienia opiera się na tym, że pojęcia, które się w nim pojawiają, musi rozumieć nie tylko O i jego słuchacze, lecz również sam N (a więc) to, czy (dane) wyjaśnienie zasługuje na przyjęcie, zależy od rozumienia przez N (podmiotu działania) zawartych w tym wyjaśnieniu pojęć”⁴⁵.

Wyjaśnienia te nie muszą być uświadamiane przez osobę działającą i obserwatorów w momencie zaistnienia danej sytuacji, jednak musi istnieć możliwość uświadomienia i przywołania przez obie strony motywu danego postępowania. Przykład, jaki przywołuje Winch dla zobrazowania tego faktu/wymogu, odwołuje się do pewnych nieświadomych zachowań, opisywanych przez Freuda⁴⁶. Zaniechanie wysłania listu może być interpretowane nie jako zwykłe przeoczenie, lecz jako działanie mające określony powód. Powód ten może być nieuświadamiany przez osobę, która listu zapomniała wysłać, fakt ten nie neguje jednak sensowności całego zachowania. Trafnie odczytane przez obserwatora wyjaśnienie tej sytuacji i jej interpretacja powinny zostać zrozumiane i przyjęte przez osobę działającą. Żeby tak się jednak stało i interpretacja została uznana, musi być ona podana w kategoriach znanych osobie działającej i rozumianych przez nią. Ustalenie wspólnej przestrzeni pojęć dla podmiotu i obserwatora danych działań stanowi warunek możliwości stwierdzenia, czy dane zachowanie jest sensowne. Inaczej, jak zauważa Winch: „Bezsensowne byłoby mówić, że przeoczenie przez N wysłania listu

⁴⁴ Ibidem, s. 52.

⁴⁵ Ibidem, s. 53–54.

⁴⁶ Ibidem, s. 54–55.

do X-a (na przykład w sprawie uregulowania długu) wyrażało nieświadomą niechęć N do X-a wywołaną przez to, że ten odniósł korzyść za plecami X-a, jeśli sam N nie rozumie, co to znaczy «osiągnąć korzyść za czyimiś plecami»⁴⁷.

Pytanie o kryteria sensowności zachowania (odróżniające zachowania sensowne od tych, których takimi nazwać nie można) pojawia się także w kontekście innych działań, dla których trudno znaleźć jest uzasadnienie. Działaniem bez powodu, mającym jednak określony sens jest — przykładowo — działanie oparte na tradycji. Winch stawia więc pytanie, co nadaje działaniu określony sens: „co nadaje jego działaniu ten sens (sens oddawania głosu w wyborach), a nie, powiedzmy, sens czegoś, co jest ruchem w grze lub częścią obrzędu religijnego”⁴⁸. W odpowiedzi wskazuje on, iż tym, co powoduje, że działanie jest działaniem danego, a nie innego typu (przypisać można mu określony sens), jest pojęcie „bycia zobowiązanym”. Działanie, jak pisze Winch, jest wtedy działaniem sensownym, gdy zobowiązuje działającego do pewnego zachowania, zachowania raczej w ten a nie w inny sposób także w przyszłości. Winch przywołuje tutaj rozpatrywaną przez Webera sytuację wymiany przedmiotów przez dwie „aspołeczne” istoty. Jak zauważa Weber, tylko wtedy można czysto fizycznym czynnościom nadać symboliczny charakter oraz znaczenie wymiany ekonomicznej, gdy wynikają z nich ustalenia dotyczące przyszłego zachowania⁴⁹. Tak jak definicja słowa określa sposoby jego użycia, tak dane działanie generuje dalsze zachowania.

Analogia ta pokazuje, iż istotą zachowania sensownego, tak jak poprawnego użycia słowa, jest postępowanie zgodne z regułą. Przyszłe sposoby użycia danego (zdefiniowanego) słowa wyznaczone są przez reguły rządzące daną grą językową i ustalane nie indywidualnie, lecz przez wspólnotę uczestników gry. Dlatego też o zgodnym z definicją użyciu danego słowa można mówić jedynie odnośnie do danego kontekstu społecznego. To samo odnosi się do kryteriów sensowności — są one wyznaczane w danej przestrzeni społecznej, a co za tym idzie, o sensowności zachowania (bądź jej braku) można orzekać tylko wtedy, gdy występuje ono w kontekście społecznym. Wynika to ze społecznego charakteru reguły; sama reguła z kolei (działanie z nią zgodne) jest warunkiem pojawienia się zobowiązania. „Tylko wtedy mogą być zobowiązani w przyszłości przez to, co robię teraz, gdy moje obecne działanie jest zastosowaniem reguły”⁵⁰.

Każdym zachowaniem sensownym kierują reguły, których sens kształtuje się w kontekście społecznym, w jakim występują. Jednocześnie kierowanie się regułą, określonym jej rodzajem, określa sposób życia danej osoby i społeczności. Nie jest przy tym konieczna umiejętność sformułowania ani przez podmiot, ani przez obserwatorów zasady działania. Tym, co charakteryzuje zachowanie sensowne (oraz każde działanie zgodne z regułą), jest istnienie alternatywy działania i możliwość wskazania zarówno sensownego, jak i błędnego sposobu postępowania. Jak zauważa Winch: „Sprawdzeniem tego,

⁴⁷ Ibidem, s. 55.

⁴⁸ Ibidem, s. 56.

⁴⁹ Ibidem, s. 56–57.

⁵⁰ Ibidem, s. 57.

czy człowiek w swych działaniach stosuje jakąś regułę, nie jest jego zdolność do sformułowania jej, lecz to, czy w odniesieniu do jego działania da się sensownie odróżnić właściwy i błędny sposób robienia rzeczy⁵¹. Dlatego też, zdaniem Wincha, także i działanie oparte na tradycji uznać należy za działanie sensowne. Tradycja bowiem, stanowiąc pewien wzorzec postępowania, wiąże się z sytuacją wyboru pomiędzy alternatywnymi zachowaniami (zgodnymi bądź nie z nią samą).

W przypadku działań społecznych, podobnie jak w grach językowych w wąskim tego słowa znaczeniu, stopień dookreślenia kolejnych reguł może być różny. Jednak poprawne stosowanie danej zasady, wyznaczającej kolejne kroki postępowania, wymaga zrozumienia reguły i tego, na czym polegałoby zachowanie alternatywne. Zdolność stosowania odpowiedniego (zgodnego z regułą kryterium) postępowania wykracza poza sytuację powtarzania bądź naśladowania danej czynności. Istotnym wymogiem jest umiejętność dalszego samodzielnego działania, czyli umiejętność rozważnego stosowania kryterium — postępowania „w ten sam sposób” odnośnie do danej reguły. Zdolność ta jest nie tylko nawykiem (uwarunkowanym behawioralnie zachowaniem). Przyswojenie sobie reguły wymaga wcześniejszego jej zrozumienia, a więc zrozumienia tego, co oznacza „robienie tej samej rzeczy w sytuacjach tego samego rodzaju”⁵².

Dlatego też zachowanie sensowne wiąże się ze zdolnością do namysłu. Sposób życia, który jest wyrazem stosowania określonych reguł, najlepiej charakteryzowany jest przez ich pryzmat. Reguły i zasady postępowania są bowiem ściśle związane z działaniami podejmowanymi w przestrzeni społecznej. Jak pisze Winch: „Pojęcie zasady (lub maksymy) postępowania oraz pojęcie sensownego działania są ze sobą splecione, omal w ten sam sposób, w jaki splecione są pojęcia reguły oraz bycia «tym samym», o których mówił Wittgenstein”⁵³.

Chociaż nie jest konieczne, aby działający „społecznie” był w stanie sformułować regułę swojego działania, to zawsze, gdy pojawia się problem rozumienia działania, pojawia się też problem opisanego go, czyli użycia adekwatnych do danego przypadku pojęć. To sprawia, że właściwie każde działanie społeczne jest ściśle związane z grą językową, a nawet jest grą językową w szerokim sensie tego słowa. Powiązanie szeroko rozumianych działań społecznych i działań językowych widoczne jest zwłaszcza w sytuacji, gdy próbuje się wskazać normy, których istnienie jest warunkiem możliwości istnienia społeczeństwa.

Jak zauważa Winch⁵⁴, norm wyznaczających działania społeczne można nie przestrzegać (można podjąć decyzję postępowania wbrew nim), ale nie jest tak, by każdą normę można było zmienić. Istnieją takie normy dotyczące życia społecznego ludzi, których stałe łamanie przez większość osób bądź ich zmiana nie są możliwe. Dzieje się tak nie dla-

⁵¹ Ibidem, s. 64.

⁵² Ibidem, s. 66–68.

⁵³ Ibidem, s. 69.

⁵⁴ P. Winch, *Natura i konwencja*, [w:] P. Winch, *Etyka a działanie. Wybór pism*, wybór i wstęp T. Szawiel, przeł. D. Lachowska, T. Szawiel, Warszawa 1990, s. 46–47.

tego, że są one wyrazem prawa natury (i przez to są niezmiennie), lecz że ich przestrzeganie umożliwia w ogóle istnienie społeczeństwa. Normą taką jest na przykład norma prawdomówności. Warunkiem istnienia wspólnoty, jak pokazuje Winch, jest możliwość nadawania przez jej członków wypowiedziom innych osób (innych uczestników gry) określonych znaczeń⁵⁵. Możliwe to jest w sytuacji, gdy obowiązującą normą jest mówienie prawdy. Gdyby wypowiedzi zgodne z prawdą były tak samo częste (tak samo prawdopodobne) jak wypowiedzi fałszywe, komunikacja nie byłaby możliwa. Dlatego też przestrzeganie normy prawdomówności stanowi warunek istnienia społeczeństwa, a co za tym idzie, norma ta nie jest normą, która może być zmieniona. Jednocześnie obrazuje to fakt, iż język i reguły komunikacji stanowią podstawę istnienia społeczeństwa oraz immanentny związek moralności z życiem społecznym⁵⁶.

Motywy i racje działań

Zachowanie sensowne jest takim działaniem, co do którego możliwe jest określenie motywów postępowania. Odkrycie ich i wskazanie zwiększa rozumienie danego działania, a co za tym idzie, pozwala także i potencjalnym obserwatorom, którzy chcieliby postępować w ten sam sposób, na zastosowanie w swoim działaniu określonej reguły. Przypisanie motywu działaniom podmiotu to ukazanie, że: „działanie było zrozumiałe, zważywszy na sposoby zachowania znane w naszym społeczeństwie, i że rządziły nim względy zgodne z kontekstem”⁵⁷. Zgodność z kontekstem w istotny sposób określa możliwość zrozumienia danego zachowania i racji przemawiających za podjętą decyzją. Fakty nie mają bowiem prostego przełożenia na podejmowane decyzje. Nie wyznaczają one jednoznacznie kolejnych posunięć uczestników gry, lecz same czerpią sens z określonych sposobów życia — reguły rządzące sposobem życia wyznaczają kryteria istotności, a więc to, co uznane jest za istotny fakt. Sposób życia określa też możliwość podjęcia decyzji: „jakie decyzje są, a jakie nie są możliwe — to zależy od moralności, w obrębie której problem ten powstaje, a nie każdy problem może pojawić się w danej moralności”⁵⁸.

Racje działań stanowią z kolei uzasadnienie intencji osoby działającej bądź planującej podjęcie określonego działania. Nie ma przy tym odwołania ani do dyspozycji, ani do prawa w rozumieniu nauk matematyczno–przyrodniczych uzasadnieniem zachowa-

⁵⁵ Chodzi tu o wskazaną przez Wittgensteina „zgodność w sądach”. Por. P. Winch, *Natura i konwencja*, [w:] P. Winch, *Etyka a działanie* oraz L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, § 241–242.

⁵⁶ Jak pokazuje Winch, moralność jest immanentnie wpleciona w życie społeczne człowieka. Każda wspólnota jest „wspólnotą moralną”, ponieważ „zajmowanie się moralnością” nie zakłada istnienia ani żadnej wyróżnionej aktywności, ani potrzeby czy możliwości podjęcia decyzji (tak jak ma to miejsce w przypadku podjęcia decyzji „zajmowania się nauką”). Por. P. Winch, *Natura i konwencja*, [w:] idem, *Etyka a działanie*, s. 46–49.

⁵⁷ P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie...*, s. 87.

⁵⁸ Idem, *Natura i konwencja*, s. 42.

nia są natomiast powszechnie uznawane w danej społeczności wzorce postępowania. Zrozumienie motywu wynika ze zrozumienia wzorców rządzących danym sposobem życia i możliwe jest tylko w tym kontekście⁵⁹.

Reguła nie określa szczegółowo, jakie działania mają zostać podjęte, lecz wyznacza jedynie pewien zakres zachowań⁶⁰. Wynika to z faktu, że reguła postępowania wskazuje zarówno na działania zgodne z nią (zgodne z regułą), jak i na ich alternatywę, czyli posunięcia błędne. Zasady postępowania ograniczają tylko zakres możliwości działania do czasu kolejnego posunięcia w grze. Wybór jednej z możliwości (i odrzucenie jej alternatyw) dookreśla regułę na nowo, aż do czasu, kiedy nowo zaistniała sytuacja wymagać będzie ponownej interpretacji zasad⁶¹. Jak zauważa Wittgenstein⁶², brak ostatecznego wyjaśnienia (w tym przypadku brak możliwości określenia jednoznacznie kolejnych działań) nie świadczy o beзуżyteczności reguły w procesie rozumienia i wyjaśniania zjawisk społecznych. Reguła ma wskazywać kroki i rozjaśniać sytuacje niepewne, nie musi natomiast dawać odpowiedzi na wszystkie wątpliwości, jakie można podnieść w danej sytuacji. Kierowanie się regułą jest bowiem pewną praktyką — reguła uczy, co robić⁶³.

Metoda nauk społecznych

Oparcie rozumienia społeczeństw na metodach wypracowanych już w naukach empirycznych oraz przeniesienie kategorii opisu i wyjaśniania z tych nauk prowadzi do nieuzasadnionych wniosków. Pojęcia, przy użyciu których dokonuje się analizy zjawisk społecznych, należą do innych kategorii rozumienia. Wynika to z faktu, iż przedmioty badań nauk społecznych nie są jedynie bardziej złożone niż przedmioty badań nauk empirycznych. Pomiedzy tymi dwiema sferami występuje nie tylko różnica stopnia złożoności, lecz różnica rodzaju. Pojęcia służące przedstawicielom nauk społecznych do opisu rozumienia ludzi osadzone są w kontekście społecznym, a wyjaśnienia odwołują się do ustalanych w przestrzeni społecznej reguł postępowania. Dzieje się tak, ponieważ celem nauk społecznych nie jest opis faktów empirycznych ani interpretacja zjawisk w kategoriach mechanicznych bądź fizjologicznych, lecz odkrycie motywów działań, które umożliwi ich rozumienie. Dlatego też kategorie przyczynowości zaczerpnięte z metodologii nauk empirycznych stają się beзуżyteczne na gruncie nauk społecznych.

⁵⁹ „Uczenie się tego, czym jest motyw, zawiera się w uczeniu się wzorców rządzących życiem społeczeństwa, w którym żyjemy; to znowu należy do uczenia się tego, by żyć jak istota społeczna” (P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie...*, s. 87).

⁶⁰ Dlatego też niemożliwe jest przewidywanie w naukach o społeczeństwie, tak jak ma to miejsce w naukach przyrodniczych. Zjawiska społeczne, tendencje w sztuce i w rozwoju myśli nie są zależne wyłącznie od określonych warunków początkowych, lecz na ich aktualny kształt mają wpływ także zamiary i decyzje podejmowane przez uczestników wydarzeń, a te trudno przewidzieć (por. P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie...*, s. 94–97).

⁶¹ P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie...*, s. 96.

⁶² L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, § 87.

⁶³ P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie...*, s. 61–63.

Pełny opis działań naukowych uwzględniać powinien dwie relacje: relację zachodzącą pomiędzy badaczem a przedmiotem jego badań oraz między badaczem a wspólnotą naukową. Żeby jednak opisać relację „badacz — zjawisko” (a więc zrekonstruować kategorie opisu i obserwacji, poprawne kryteria przeprowadzania badań i wnioskowania, siatkę pojęciową, w jakiej dokonuje się konceptualizacji problemu), odwołać się trzeba do zasad określających prawidłowe postępowanie badawcze, czyli zasad pozwalających formułować prawidłowości. Prawidłowości z kolei opierają się na sądach o identyczności, a więc wymagają odwołania się do adekwatnej do danego przypadku reguły⁶⁴. Dlatego też relacja między badaczem a przedmiotem jego badania wymaga odwołania się do kontekstu wspólnoty naukowej, czyli do społecznej przestrzeni wspólnego działania, w której kształtują się reguły⁶⁵. Pojęcia i teorie naukowe mogą być zrozumiane tylko w tym kontekście — kontekście określonej wspólnoty naukowej, prowadzącej badania naukowe według określonych standardów. „Już samo dotarcie do nich (istotnych odkryć współczesnej nauki), ich zdefiniowanie, poznanie środków służących ich odkryciu wymaga pewnej tradycji, kultury, podłoża. Zależy od tego, gdzie żyjemy, kim jesteśmy, jak mówimy”⁶⁶.

W tym kontekście widoczna staje się specyfika badań społecznych. O ile w naukach przyrodniczych jedynym zbiorem reguł, zdaniem Wincha, są reguły rządzące badaniem naukowym, o tyle w przypadku zjawisk społecznych kryterium identyczności w dużej mierze ustalają nie badacze, lecz sama społeczność, która stanowi przedmiot badania. Dlatego też socjolog, opisując przedmiot badań, musi odwoływać się do reguł nim rządzących, czyli zasad zachowania w danej społeczności. Ujęcie reguł i kryteriów sensowności stanowi wymóg rozumienia pojęć danej dziedziny. Prawidłowa metoda badań oraz opis i analiza sposobów życia muszą więc uwzględniać te pojęcia i odwoływać się do reguł wyznaczających sensowne i poprawne posunięcia w danym rodzaju gry — nawet w sytuacji, gdy nie są one uświadamiane przez uczestników danej społeczności. Jest to wymóg, na który uwagę zwraca Winch, pisząc: „Chcę jednak powiedzieć, że każde bardziej refleksyjne rozumienie musi nieuchronnie zakładać, jeśli ma w ogóle uchodzić za autentyczne rozumienie, nierefleksyjne rozumienie uczestnika danej działalności. A samo to powoduje, że mylące jest porównywanie tego rozumienia z rozumieniem danych naukowych przez przyrodnika”⁶⁷.

Rozumienie zjawisk przyrodniczych odwołuje się do pojęcia przyczyny, które jest wynikiem uogólnień empirycznych oraz dąży do formułowania powszechnie obowiązujących praw i prawidłowości. Tymczasem rozumienie zjawisk społecznych opie-

⁶⁴ Stwierdzenie identyczności dwóch zdarzeń wymaga odwołania się do określonej reguły, bowiem w świetle jednej reguły pewne dwa zdarzenia mogą zostać uznane za „takie same”, zaś rozważane przez pryzmat innej — nie (por. P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie...*, s. 87–90).

⁶⁵ P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie...*

⁶⁶ R. Oppenheimer, *Tradition and Discovery*, „American Council of Learned Societies Newsletter” 1959, t. 10, nr 8, s. 5, [za:] P. Winch, *Natura i konwencja*, s. 42.

⁶⁷ P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie...*, s. 91–94.

ra się na pojęciach reguł i motywów, stanowiących uzasadnienie działań społecznych, które są istotnie różne pod względami logicznymi. Przedstawiciele nauk przyrodniczych korzystają z obserwacji zjawisk empirycznych, które pozwalają przewidzieć im przyszłe stany rzeczy. Odwołanie się przez badaczy nauk społecznych do motywów i racji nie pozwala określić przyszłych zachowań, ale też nie to (formułowanie uogólnień — praw i prawidłowości) jest celem tych nauk. Dążą one do wyjaśnienia niejasności, zwłaszcza w sytuacjach, gdy przedmiot badań stanowią społeczności różne od społeczności badacza.

W sytuacji takiej pojawia się pytanie o możliwość rozumienia sensu działań oraz rządzących życiem społecznym reguł i konwencji, a także możliwość przełożenia koncepcji racjonalności, obowiązującej w jednym społeczeństwie na język innego społeczeństwa. Kryteria sensowności zachowań i poprawności kolejnych posunięć w grze ustalone są w danej przestrzeni społecznej i różnią się w zależności od sposobu życia⁶⁸. Dlatego też istotne w procesie rozumienia jest uwzględnienie wewnętrznych relacji, wyznaczających charakter życia danej społeczności (sposoby życia nie stanowią bowiem odizolowanych i wzajemnie wykluczających się systemów reguł) oraz istotnych pojęć. Pojęciami takimi — „granicznymi”, jak nazywa je Winch — są narodziny, śmierć i stosunki między płciami. Jak pisze: „Sama koncepcja ludzkiego życia ma ścisły związek z pewnymi fundamentalnymi pojęciami — nazywam je «pojęciami granicznymi» — które mają oczywisty wymiar etyczny i w pewnym sensie określają «przestrzeń etyczną», w ramach której mogą się aktualizować możliwości dobra i zła w życiu ludzkim”⁶⁹. Pojęcia te nie tylko określają sposób doświadczania różnych zdarzeń i sytuacji, lecz, jak parafrazuje Wittgensteina Winch, same w sobie są sposobem życia, przeżywania świata. Dlatego też, zdaniem Wincha, rozumienie innych społeczeństw wychodzić powinno od badania tych form („pojęć granicznych”) ujmowania rzeczywistości⁷⁰.

Proponowane przez Wincha spojrzenie na nauki społeczne i ich metodę zasadza się na koncepcji zachowania sensownego jako ze swej istoty społecznego. Nadać znaczenie działaniu możemy bowiem tylko wtedy, gdy możemy ocenić je z perspektywy zgodności bądź nie z regułami; reguły z kolei ustalone są intersubiektywnie przez członków danej społeczności. Dlatego też rozumienie zjawisk społecznych wymaga odwołania się do kategorii motywów oraz racji działań.

Koncepcja metody nauk społecznych Wincha wymaga też odpowiedzi na pytanie o rolę filozofii i jej stosunek do innych nauk oraz o jej przedmiot. Jak postuluje Winch, to właśnie filozofia jako krytyka języka, ze względu na podobieństwo działań społecznych i mówienia, odgrywa istotną rolę w rozpoznawaniu natury zjawisk.

⁶⁸ Sposobem życia jest postępowanie zgodne z określoną regułą i wyznaczone przez system idei, uznanych w danej społeczności.

⁶⁹ P. Winch, *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*, przeł. T. Szawiel, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, s. 286.

⁷⁰ Ibidem.

Fundamentalna rola filozofii jako krytyki języka dla metody nauk społecznych

Problematyka metodologii nauk społecznych nierozzerwalnie związana jest z rolą filozofii. Jak zauważa Winch, właśnie filozofia uprawiana jako krytyka języka pozwala na sformułowanie wniosków istotnych dla metody nauk społecznych⁷¹. Dlatego też próby określenia założeń i warunków, jakie muszą być spełnione przy badaniach nad społeczeństwem, z konieczności łączą się z rozjaśnieniem roli filozofii oraz określeniem jej relacji z nauką. Namysł nad sferą społeczną, ze względu na jej istotę, ma charakter filozoficzny, z drugiej zaś strony rozważania współczesnej filozofii w dużej mierze dotyczą natury społeczeństwa.

Także wzajemna relacja filozofii i nauki wymaga dookreślenia. Pomimo iż obydwie te dziedziny w odmienny, charakterystyczny dla siebie sposób ujmują i opisują rzeczywistość, żadna z nich nie powinna podawać w wątpliwość metod, wyboru przedmiotu, sposobu uprawiania itp. drugiej z nich⁷².

Rola filozofii

Filozofia nie stanowi, w opinii Wincha, ani „zwierzchnika nauk”, ani dziedziny pomocniczej, mającej za zadanie rozjaśnianie niejasności powstałych w wyniku badań innych dziedzin. Badania językowe filozofii nie mają na celu, wbrew temu, co zauważa Locke w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, „oczyszczania gruntu i usuwania gruzu, zawalającego drogę ku wiedzy”⁷³. Zdaniem Wincha stanowisko postrzegające filozofię jako dziedzinę pomocniczą w stosunku do pozostałych dyscyplin zakłada, iż nie posiada ona żadnego, odrębnego od innych dziedzin przedmiotu badań. Zadaniem tak postrzeganej filozofii byłoby usuwanie sprzeczności językowych powstałych na gruncie innych nauk. Wartość jej polegałaby więc na użyteczności i skuteczności w rozjaśnianiu nieporozumień językowych; sama zaś filozofia nie wносиłaby nic nowego do rozwoju myśli.

Takie ujęcie filozofii rodzi pytania o rolę epistemologii i metafizyki, o to, co stanowi ich przedmiot. W sytuacji bowiem, gdy zagadnienia stanowiące przedmiot badań filozofii pochodzą z zewnątrz, uzasadnione wydają się tylko filozofie określane przez Wincha jako peryferyjne — filozofia sztuki, religii, nauki itp. Namysł zaś filozofii nad samą sobą, rozjaśnianie własnego ujęcia rzeczy, może budzić wątpliwości co do swojej zasadności. Jednak historia filozofii pokazuje nam, iż epistemologia stanowi sedno filozoficznych zainteresowań. Dlatego też tak istotne jest wskazanie roli epistemologii i określenie jej przedmiotu, czego próbę podejmuje Winch. Pozwala to bowiem z jednej strony rozjaśnić zadania i obszar zainteresowań i badań filozofii w ogóle, z drugiej zaś ukazuje związek filozofii i badań nad społeczeństwem.

⁷¹ P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie...*

⁷² Ibidem, s. 13–15.

⁷³ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. 1, s. 14.

Nie będąc także „zwierchnikiem nauk”, filozofia nie powinna, zdaniem Wincha, rościć sobie praw do oceny postępowania nauk empirycznych odnośnie do ich przedmiotu badań. Wprawdzie nauka (tak samo jak filozofia) opisuje rzeczywistość, jednak podejścia obu tych dziedzin do przedmiotu swoich badań są całkiem odmienne. Nauki empiryczne dążą do zrozumienia i opisu rzeczywistości w jej konkretnych przejawach (stąd specyfika naukowych badań logiczno-empirycznych), podczas gdy filozofia stawia pytanie o relację badacza do rzeczywistości: „Uczony bada naturę, przyczyny i skutki konkretnych rzeczy i procesów, filozof natomiast zajmuje się naturą rzeczywistości jako takiej, naturą rzeczywistości w ogóle”⁷⁴. Co za tym idzie, pytania stawiane przez każdego z nich mają inny charakter. Pytania podnoszone przez badaczy nauk mają charakter empiryczny, dotyczą konkretnych sytuacji badawczych. Pytanie stawiane przez filozofię jest natomiast pytaniem pojęciowym i dotyczy warunków uznania wyników przeprowadzanych doświadczeń. Tak więc jest to pytanie wcześniejsze niż to stawiane przez naukę, a odpowiedź na nie (odpowiedź na pytanie o to, na mocy jakich założeń uznać można w ogóle wyniki eksperymentu za rzeczywiste) uprawomocnia badanie naukowe w ogóle.

Przedmiotem zainteresowania filozofii, zdaniem Wincha, jest sfera językowa, a jego celem rozjaśnianie pojęć. Nie jest jednak tak, na co wskazuje opis filozofii jako stanowiska pomocniczego, że rola filozofii jest czysto negatywna i ogranicza się do wyjaśniania nieporozumień językowych powstałych na gruncie innych dziedzin. Filozofia zajmuje się językiem w takim stopniu, w jakim rozważania te pozwalają na rozjaśnienie głównych, nurtujących ją problemów — pytania, w jakim zakresie rzeczywistość jest pojmowalna oraz co wnosi w życie człowieka fakt, iż może on ujmować rzeczywistość⁷⁵.

Rola języka w pojmowaniu rzeczywistości

Dążąc do rozjaśnienia problemu, w jakim stopniu rzeczywistość jest pojmowalna, filozofia stawia pytanie o stosunek myśli do rzeczywistości. Z kolei rozważania nad naturą myśli łączą się z pytaniem o naturę języka i zagadnieniem wzajemnych relacji języka i rzeczywistości — z pytaniem o to, czym jest mówienie o czymś. Nie można bowiem, jak zauważa za Wittgensteinem Winch, rozgraniczyć świata i języka, którym ten świat opisujemy. Dzieje się tak, ponieważ to język określa, „co uchodzi za to, co należy do świata”⁷⁶. Dane nam pojęcia wyznaczają sposób doświadczania i przeżywania rzeczywistości (myślimy bowiem w oparciu o pojęcia i kategorie naszego języka), a sam świat jest tym, co rozumiemy pod jego pojęciem (pojęciem „świata”). W ten sposób pytanie o naturę i zrozumiałość rzeczywistości przeradza się w pytanie o naturę języka, a zagadnienie zrozumiałości rzeczywistości wymaga odpowiedzi na pytanie, co oznacza „zrozumieć”⁷⁷.

⁷⁴ P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie...*, s. 20.

⁷⁵ Ibidem, s. 22–23.

⁷⁶ Ibidem, s. 26.

⁷⁷ Ibidem, s. 22–26.

Pojęcie rozumienia w różnych kontekstach sytuacyjnych ma różne znaczenie. „Nie istnieje — jak pisze Winch — żaden zbiór własności wspólnych i swoistych dla wszystkich działań, które poprawnie w ten sposób nazwiemy”⁷⁸. To, jakie warunki muszą być spełnione, aby móc mówić o rozumieniu, zmienia się w zależności od gry językowej. Pojęcie rozumienia, podobnie jak wiele innych pojęć naszego języka (Wittgenstein jako paradygmatyczne przykłady przytacza pojęcia „gry” i „liczby”), tworzy rodzinę⁷⁹.

Filozoficzne badanie poszczególnych dziedzin ludzkiego życia pomaga w rozjaśnieniu rozumienia w danych kontekstach. Przykładowo, filozofia nauki bada, w jaki sposób uczony powoduje, by rzeczywistość stała się zrozumiała. Filozofia nie rozjaśnia więc tylko wybranych pojęć nauki, sama nie wnosząc żadnych nowych zagadnień. Jej cel nie jest negatywny (jedynie usuwanie nieporozumień), lecz jest nim rozjaśnianie pojęcia zrozumiałości (na obszarze danej dziedziny przedmiotowej). W tym kontekście (wobec wieloznaczności pojęcia „rozumienia”) rolą epistemologii jest opis warunków możliwości istnienia kryteriów rozumienia.

Z uwagi na fakt, iż stosunki społeczne wynikają z poglądów na temat rzeczywistości, filozoficzne badania dotyczące natury rozumienia rzeczywistości przez człowieka wymagają analizy stosunków społecznych między ludźmi. Badanie sposobów rozumienia rzeczywistości powinno odbywać się w kontekście i przez pryzmat danych sposobów życia. Z tej perspektywy zadaniem epistemologii jest rozjaśnianie tego, co mieści się pojęciu „sposoby życia” w ogóle, opis natury zjawisk społecznych jako takich. Analiza konkretnych przejawów sposobów życia przynależy natomiast poszczególnym, peryferyjnym dziedzinom filozofii (filozofia sztuki bada, co się mieści w sposobie rozumienia rzeczywistości w kontekście sztuki, filozofia religii — w kontekście jej ujmowania świata itd.)⁸⁰.

Badanie różnych form rozumienia rzeczywistości, przejawiających się w różnych sposobach życia powoduje, iż filozofia staje się, w przeciwieństwie do nauki, badaniem niezaangażowanym. Wynika to z różnorodności sposobów życia, z dążenia filozofii do bezstronnego spojrzenia na konkurujące ze sobą koncepcje i — co jeszcze ważniejsze — ze specyficznego dla filozofii namysłu nad własnym sposobem ujmowania rzeczywistości. Jak pisze Winch: „(Filozofia nie powinna) bagatelizować roszczeń żadnej formy badań do tego, że posiada klucz do rzeczywistości. Z przekonaniem bowiem, że zrozumiałość przybiera wiele rozmaitych postaci, wiąże się przekonanie, że do rzeczywistości nie ma żadnego klucza”⁸¹. Nauka jednak, w odróżnieniu od filozofii, nie uznaje roszczeń innych dziedzin do posiadania własnych kryteriów opisu, sensowności i rozumienia rzeczywistości, co przejawia się w wartościującym ocenianiu przez nią tych dziedzin jako „nienaukowych”⁸².

⁷⁸ Ibidem, s. 30.

⁷⁹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, § 66–71.

⁸⁰ Por. P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie...*, s. 29–34, 48–52.

⁸¹ Ibidem, s. 105.

⁸² Właśnie nieuznanie możliwości istnienia innych kryteriów prawdziwości i sensowności niż obowiązujące w naukach logiczno-empirycznych było jednym z powodów błędnej interpretacji,

Związek filozofii i nauk o społeczeństwie

Epistemologia stawia pytanie, jak możliwe jest rozumienie w ogóle. Żeby na nie odpowiedzieć, jak zauważa Winch, trzeba odwołać się do roli rozumienia w działaniach społecznych. Przestrzeń społeczna kształtowana jest bowiem przez sposób, w jaki jej uczestnicy ujmują rzeczywistość, czego wyrazem jest pojęcie „społeczeństwa”. Sposób, w jaki to pojęcie jest definiowane, jakie stosunki społeczne opisuje, pokazuje istotne dla danej wspólnoty idee i kategorie postrzegania i rozumienia rzeczywistości.

Jak pisze Winch: „nasz język i nasze stosunki społeczne są dwiema różnymi stronami tego samego medalu. Przedstawić znaczenie słowa to — jak podkreśla Wittgenstein — opisać, jak się go używa, a opisać, jak się go używa, to przedstawić stosunki społeczne, które ono przenika”⁸³. Dlatego też zmiana idei, przejawiająca się w zmianach w języku (np. powstanie nowego pojęcia) w istotny sposób oddziałuje na praktykę społeczną i stosunki panujące między ludźmi. Nowe pojęcie to zmiana widzenia całości rzeczywistości; nowa kategoria opisu świata nie pozostaje bez wpływu na sposób postrzegania i doświadczania rzeczywistości. Jednocześnie nowe pojęcia, które powodują zmiany społeczne, można wyjaśnić jedynie w odniesieniu do stosunków społecznych, jakie przenikają, nie zaś w oderwaniu od nich.

Idee opisujące rzeczywistość i sposoby mówienia łączą się nierozdzielnie z układami społecznymi, jakich dotyczą, a tym, co charakteryzuje w istotny sposób obie te sfery (zarówno sferę językową, jak i społeczną), są, zdaniem Wincha, stosunki wewnętrzne⁸⁴. Jak podkreślał Wittgenstein, każde słowo wymaga zdefiniowania na nowo w każdej kolejnej grze językowej. Wynika to z potrzeby określenia, w jaki sposób dane słowo jest w konkretnej grze używane, ale także z faktu, iż żadne słowo nie istnieje niezależnie jako pojedynczy element. Słowa wiążą się z innymi znakami i tylko w ich kontekście określić można ich znaczenie. Jak pokazuje Winch, dane zjawisko często określić można właśnie w perspektywie współwystępowania innych zdarzeń. Przykładem, który podaje, jest grzmot. To, czy dany dźwięk można rozpoznać jako grzmot, zależy od obecności innych zdarzeń — wyładowań elektrycznych w atmosferze. Tak więc idea (w tym wypadku idea „grzmotu”) zawiera w sobie określenie relacji z innymi ideami (tu idea „burzy”). Słowo to — jak pisze za Rylem Winch — jest „nasycone teorią” — „zdania, w których stwierdza się występowanie grzmotu, są powiązane logicznie ze zdaniem, w których stwierdza się występowanie innych zdarzeń”⁸⁵. Jednak, co ważne, zdarzenia przyrodnicze istnieją niezależnie od naszych, opisujących je pojęć. Inaczej jest w przy-

jakiej dokonał Pareto. Kryteria zrozumiałości naukowej przyjął ona za kryteria zrozumiałości w ogóle i z tej perspektywy analizował sferę społeczną (por. P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie...*, s. 98–113).

⁸³ Ibidem, s. 124.

⁸⁴ Ibidem, s. 122–128.

⁸⁵ Ibidem, s. 125.

padku zachowań społecznych, które to zachowania są ich (pojęć) ucieleśnieniem, co pokazują wyraźnie przykłady przywoływane przez Wincha. Zachowanie zgodne z rozkazem jest wyrazem idei posłuszeństwa, które to pojęcie funkcjonuje w języku. Zachowanie polegające na wydawaniu rozkazu i wypełnianiu go może mieć miejsce jedynie w społeczeństwie posługującym się tymi pojęciami i definiującym je w określony sposób. Definicja tych pojęć określa bowiem, jakie zachowania uznać można za rozkaz i posłuszeństwo⁸⁶.

Podobnie jest i z innymi pojęciami. Ponieważ zachowanie społeczne stanowi ucieleśnienie idei, pojęcia nie wyjaśniają działań społecznych w taki sposób, jak ma to miejsce w przypadku pojęć przyrodniczych, lecz generują określone zachowania. Tak jak pojęcia rozkazu i posłuszeństwa określały konkretne zachowania, tak samo pojęcie wojny wskazuje przynależne sytuacji wojny zachowania. To, co charakteryzuje sferę społeczną, to fakt, że gdyby nie istniało dane pojęcie (przykładowo pojęcie wojny), ludzie nie zachowywaliby się w określony sposób. Zupełnie inaczej jest w sferze przyrodniczej, w której istnienie bądź nieistnienie pojęcia grawitacji nie wpływa na zmianę „zachowania” przedmiotów podlegających tej sile. Dlatego też Winch pisze, iż: „pojęcie wojny należy z istoty do mojego zachowania. Ale pojęcie grawitacji nie należy z istoty do zachowania spadającego jabłka w taki sam sposób; należy raczej do podawanego przez fizyka wyjaśnienia zachowania jabłka”⁸⁷.

Związek pomiędzy ideami, które znajdują swój wyraz w języku, a sposobami mówienia oraz systemami społecznymi a relacjami między ludźmi sprawia, iż życie społeczne i jego opis bliższe są sytuacji rozmowy niż zaczerpniętemu z nauk przyrodniczych modelowi działania sił fizycznych. Wprawdzie nie wszystkie idee opisujące życie społeczne są ideami stricte dyskursywnymi, jednak użycie języka jest na tyle mocno i nierozdzielnie związane ze sferą społeczną, iż także zachowania niejęzykowe stanowią wyraz idei dyskursywnych, a ich rozumienie wymaga odwołania się do relacji wewnętrznych (czyli ich związków z pojęciami języka danej zbiorowości) i kontekstu, na który składają się ważne dla danej społeczności symbole⁸⁸.

W ten sposób filozofia uprawiana jako krytyka języka okazuje się koniecznym punktem wyjścia do stworzenia metody nauk o społeczeństwie.

Specyfika sfery społecznej i jej powiązanie ze sferą językową w znaczący sposób wpływają na metodologię nauk społecznych, określając istotne kategorie opisu i analizy zjawisk. Rozumienie społeczne nie odwołuje się — tak jak wyjaśnienia w naukach logiczno-empirycznych — do ogólnych praw, lecz ma na celu wykrywanie wewnętrznych relacji systemów idei ze świadomością ich zmienności i różnorodności. Wymaga to, jak podkreśla Winch, by „każdy system idei, z jego powiązanymi wewnątrznie składnikami, (...) rozumieć w nim samym i ze względu na niego samego; (...) systemy

⁸⁶ Ibidem, s. 124.

⁸⁷ Ibidem, s. 128.

⁸⁸ Ibidem, s. 128–131.

idei (bowiem) zdecydowanie nie poddają się dalekosiężnym uogólnieniom⁸⁹. Sytuacja ta rodzi wymóg odrębnej, zasadzającej się na własnych założeniach, metodologii nauk społecznych.

Odkrywanie stosunków społecznych, które są wyrazem poglądów dotyczących rzeczywistości, zbliża nauki społeczne do filozofii, która bada przejawy rozumienia w poszczególnych sposobach życia, a w szczególności do epistemologii badającej rozumienie w ogóle. Bowiem by pokazać, jak możliwe jest rozumienie w ogóle, odwołać się trzeba do działań społecznych, a więc gry, czyli postępowania według określonych reguł. Tylko na takim gruncie możliwe jest kształtowanie się jakichkolwiek kryteriów sensowności i rozumienia, dlatego też gra staje się, w ujęciu Wincha, warunkiem możliwości wszelkiego rozumienia.

Zakończenie

Przedstawione przez Wincha w tekście *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią* interpretacja specyfiki *Geisteswissenschaften* i wynikające z niej implikacje dla metodologii nauk społecznych stanowią istotny głos w toczącej się aktualnie dyskusji o naukach społecznych. Poprzez krytyczne przywołanie koncepcji swoich poprzedników, którzy — świadomi odmienności nauk społecznych od przyrodniczych — podjęli próbę stworzenia adekwatnego do specyfiki przedmiotu opisu społeczeństw, wyraźnie zaakcentował Winch kryteria metodologiczne, których uwzględnienie jest konieczne.

Powołanie się natomiast na Wittgensteinowską koncepcję gier językowych i działania zgodnego z regułą pozwala Winchowi zobrazować fakt, że interpretacja czyjegós (sensownego) zachowania możliwa jest tylko wtedy, gdy reguły, wedle których dana osoba postępuje, mają charakter społeczny. Fakt ten podkreśla nierozzerwalny związek kryteriów sensowności ze sferą społeczną, czego efektem jest — jak zauważa Winch — istnienie w różnych społeczeństwach różnych standardów racjonalności. Dlatego też nie można zjawisk i zachowań jednej społeczności analizować przez pryzmat zasad i norm obowiązujących w innej. Problem tłumaczenia i przekładalności zachowań widoczny jest zwłaszcza w pracy etnografów, którzy muszą znaleźć taki sposób patrzenia na rzeczywistość, który — wykraczając poza ich własny — byłby jednocześnie jak najbliższy członkom badanej społeczności.

Stanowisko Wincha, choć wzbudzające także i głosy krytyczne, uznane zostało za ważny głos w dyskusji o metodzie nauk społecznych. Polemikę z koncepcją Wincha podjął Karl-Otto Apel, wskazując na istniejące jego zdaniem niebezpieczeństwo relatywizmu w naukach społecznych. Przyznając Winchowi rację, iż niemożliwe jest zrozumienie postępowania bez znajomości zasad zachowania określonych na przykład w koncepcjach religijnych, Apel zarzuca mu jednocześnie, iż jego koncepcja naraża filozofię i nauki społeczne na skrajny relatywizm. Do tego dąży, jego zdaniem, stanowisko Wincha,

⁸⁹ Ibidem, s. 133.

zgodnie z którym gry językowe ustanawiają granice rozumienia, a możliwość sensownego pytania o znaczenie zachowań w innych społecznościach i kulturach nie istnieje. Apel postuluje rozumienie gier językowych jako dialektycznej jedności „używania języka”, „praktycznych form życia”, czy „rozumienia świata”⁹⁰.

Winch stoi na stanowisku, że barierę w zrozumieniu znaczeń zjawisk społecznych innych od naszych stanowią istotne dla nas kryteria opisu. Problem wzajemnej przekładalności zjawisk społecznych wynika z istotnych dla tej sfery relacji wewnętrznych (pomiędzy ideą i systemem, który ją określa) i tym samym odróżnia nauki społeczne od przyrodniczych, wymagając wypracowania własnej metody. Stanowisko Wincha nie grozi nieprzekraczalnym relatywizmem. By zrozumieć znaczenia, należy najpierw poznać „język”, jakim posługuje się dane społeczeństwo, dlatego też Winch postuluje, by centralne miejsce w procesie rozumienia innych społeczeństw zajmowała próba zrozumienia znaczeń „pojęć granicznych” (narodzin, śmierci i stosunków pomiędzy płciami), które ściśle wiążą się z obowiązującymi koncepcjami zła i dobra⁹¹.

Problem, który zauważa Apel, nie stanowi jednak nieprzewycięzalnej trudności. Koncepcja Wincha, przedstawiona w jego tekstach (zwłaszcza w *Ideji nauki...*), wywołała angażującą badaczy wielu dziedzin dyskusję na temat metody nauk społecznych i możliwości rozumienia innych — „prymitywnych” bądź „dawnych” — społeczeństw. Możliwość porównywania różnych „sposobów życia”, jaka stoi przed badaczami kultur, daje zarówno wiedzę, jak i dystans do przedmiotu badań oraz ułatwia niewartościowanie⁹².

⁹⁰ K.-O. Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, translated from the German by H. Holstelilie, Dordrecht 1967, s. 35–57.

⁹¹ Por. P. Winch, *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*.

⁹² *Rationality*, B. R. Wilson (red.), Oxford 1974.

Paweł Jarnicki

FLECK A METAFORY

Metafory i aktywne elementy wiedzy w nauce

Najważniejszymi kategoriami Fleckowskiego dyskursu są styl myślowy, kolektyw myślowy i fakt naukowy, w następnym kolejności wymienić trzeba praideę, przymus myślowy, nastrój kolektywu oraz aktywne i bierne elementy wiedzy. Skupię się w tym artykule na fakcie, praidei i najrzadziej komentowanych aktywnych i biernych elementach wiedzy. Korpus badanych przeze mnie tekstów to głównie dzieło Flecka (*Powstanie i rozwój faktu naukowego*)¹ oraz recepcja teoretycznonaukowych

¹ Wszystkie cytaty z Flecka przytaczam za pierwszym polskim wydaniem: L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuskiewicz, Lublin 1986 (oryginał: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre von Denkstil und Denkkollektiv*, Basel: Benno Schwabe & Co., 1935; drugie niemieckie wydanie: Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980; anglosaskie: *Genesis and Development of a Scientific Fact*, The University Chicago Press, Chicago and London 1979; włoskie: *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico. Per una teoria dello stile e del collettivo di pensiero*, Il Mulino, Bologna 1983[?]), poza tytułową rozprawą zbiorok zawiera (w nawiasach adresy pierwszych wydań): idem, *Problemy naukoznawstwa* („Życie Nauki. Miesięcznik Naukoznawczy” 1946, t. 1, nr 5); idem, *Nauka a środowisko* („Przegląd Współczesny” 1939, nr 8–9); idem, *Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza* („Przegląd Współczesny” 1939, nr 8–9); T. Bilikiewicz, *Odpowiedź na replikę Ludwika Flecka* („Przegląd Współczesny” 1939, nr 8–9); idem, *Uwagi nad artykułem Ludwika Flecka, „Nauka a środowisko”* („Przegląd Współczesny” 1939, nr 8–9). Drugie polskie wydanie: L. Fleck, *Psychosocjologia poznania naukowego*, Z. Cackowski, S. Symotiuł (red.), Lublin 2006, poza wszystkimi powyższymi zawiera: idem, *Jak powstał odczyn Bordel-Wassermann’a i jak w ogóle powstaje odkrycie naukowe* („Polska Gazeta Lekarska” 1934, nr 3); idem, *Kryzys w nauce. Ku nauce wolnej i bardziej ludzkiej*, przeł. W. Sady, (*Crisis in science. Towards a Free and More Human Science*, [w:] *Cognition and Fact — Materials on Ludwik Fleck*, Reidel 1986); idem, *O kryzysie „rzeczywistości”*, przeł. W. A. Niemirowski (*Zur Krise der „Wirklichkeit”*, „Die Naturwissenschaften” 1929, nr 17/1925. Jahrg., H. 23, s. 425 n); idem, *O niektórych swoistych cechach myślenia lekarskiego* („Archiwum Historii i Filozofii Medycyny

pomysłów Flecka w Polsce. Ze względu na ograniczony korpus twórczości samego Flecka niniejsza praca jest wstępem do dalszych badań, tym bardziej że uczyniono tu przeze mnie analiza metafor u Flecka została dokonana na przekładzie jego głównego dzieła. Dokonane tu wstępne wyróżnienie metaforycznych modeli, jakie realizuje Fleck, pozwoli, mam nadzieję, przyjrzeć się temu tłumaczeniu bardziej krytycznie.

Nieco chaotyczna forma niniejszego tekstu ma na celu — poprzez wstępne wyróżnienie metaforycznych modeli i określenie ich teleologii — wytworzenie u czytelnika gotowości widzenia metafor u Flecka. W dalszej perspektywie sprecyzowanie tych metafor, być może pozwoli na spójniejszą interpretację Flecka, którego teksty są na tyle „chaotyczne”, że jedni widzą w nim relatywistę, drudzy realistę i każdy ma swoje racje. Według Flecka odkrycie naukowe to dostrzeżenie postaci (*Gestalt*) tam, gdzie wcześniej panował bezsensowny chaos. Ten tekst jest nie tyle systematycznym przedstawieniem zagadnienia metafor u Flecka, co raczej dokumentem ich wyłaniania się jako pewnych sensownych całości. Według Flecka „wszystkie naprawdę wartościowe doświadczenia”, jak je określa, „są zawsze niejasne, niewykończone, jednorazowe. Kiedy stają się jasne, precyzyjne i gdy można je powtarzać, wówczas dla celów badawczych są już właściwie niepotrzebne, służą tylko do nauczania lub do pojedynczych oznaczeń”².

Kontrowersje wokół polskiego tłumaczenia definicji faktu

W polskim tłumaczeniu głównego dzieła Flecka definicja faktu naukowego brzmi następująco: „Fakt naukowy możemy prowizorycznie zdefiniować jako odpowiadającą stylowi myślowemu strukturę pojęciową (*Begriffsrelation*), którą wprawdzie można badać z historycznego, indywidualnie i kolektywnie psychologicznego punktu widzenia, ale której nigdy w całej jej treści nie da się na podstawie takiego podejścia skonstruować. Znajduje tu wyraz fenomen nierozłączności czynnej i biernej części wiedzy, a także to, że ilościowo oba składniki rosną wraz z narastaniem faktu”³. Symotiuł w recenzji polskiego wydania zauważa: „należałoby chyba zastosować tu dosłowność tłumaczenia, gdyż fakt naukowy pierwotnie (...) jest «relacją» pojęć, tj. związkiem pojęć, zaś rangę «struktury» przybiera dopiero w trakcie stawania się «skrzepem», to jest stopniowego opuszczania

oraz Historii Nauk Przyrodniczych” 1927, nr 6); idem, *O obserwacji naukowej i postrzeganiu w ogóle* („Przegląd Filozoficzny” 1935, r. 38); idem, *Patrzyć, widzieć, wiedzieć* („Problemy” 1947, nr 2); idem, *W sprawie artykułu p. Izydory Dąbskiej w „Przeglądzie Filozoficznym”* („Przegląd Filozoficzny” 1937, r. 41); idem, *Zagadnienie podstaw poznania medycznego*, przeł. W. A. Niemirowski (*Zur Frage der Grundlagen der medizinischen Erkenntnis* („Klinische Wochenschrift” 1935, r. 14); idem, *Zagadnienie teorii poznawania* („Przegląd Filozoficzny” 1936, r. 39, z. 1).

² L. Fleck, *Powstanie...*, s. 116.

³ Ibidem, s. 114. Wszelkie przypisy wewnątrz cytatów, jeżeli nie zaznaczono inaczej, pochodzą ode mnie.

obszaru nauki”⁴. Tę uwagę podejmuje i rozwija w dwóch tekstach J. Sak⁵, który twierdzi, że jest to moment, który daje koncepcjom Flecka przewagę nad koncepcjami Kuhna.

Kuhn ucieka bowiem od odpowiedzi na pytanie, na czym może zmiana w nauce polegać — nazywając moment zmiany teorii przeskokiem, czyni go nieobserwowalnym⁶. Określenie faktu jako relacji pojęć, która ulega dopiero usztywnieniu, otwiera, jak sądzę, możliwość opisu zmiany w nauce⁷. Wymaga to jednak rozwinięcia wątku czynnych i biernych części wiedzy, który pojawia się w drugiej części „prowizorycznej”, jak ją Fleck określa, definicji faktu.

Wątkowi nierozzerwalnie ze sobą splecionych czynnych i biernych części wiedzy Fleck w swoich tekstach poświęcił najmniej miejsca⁸. Uważam, że do dokonania sensownej całościowej interpretacji koncepcji Flecka konieczne jest jego rozwinięcie, wymusza on bowiem pewną interpretację głównych kategorii Fleckowskiego dyskursu, nader dowolnie, jak sądzę, interpretowanych⁹. Dookreślenie tego wątku pozwoliłoby uniknąć radykalnych rozbieżności w interpretacjach koncepcji Flecka — niewielu chyba autorom przypisuje się tak radykalnie różne określenia jak realista i relatywista.

⁴ S. Symotiuk, *Brakujące ogniwo* (recenzja: L. Fleck, *Powstanie...*), „Studia Filozoficzne” 1988, nr 5, s. 182b. Myślę, że należałoby tę „naukę” dookreślić jako naukę czasopismową (według określeń Flecka — przeciwieństwo nauki podręcznikowej). Por. „Od początku i stale autor (Fleck) potwierdza, iż poznanie naukowe nie jest pasywną kontemplacją, lecz aktywnością, ciągle zmieniającą się relacją, przetwarzaniem i tworzeniem. Fakt naukowy jest dynamiczną strukturą, złożoną i skomplikowaną, w której można jednak wyodrębnić dwa podstawowe składniki. Każdy fakt naukowy składa się z pewnej ilości biernych i czynnych elementów wiedzy” (D. Zienkiewicz, *Fakt naukowy w świecie kultury*, [w:] *Kulturowe konteksty poznania*, B. Kotowa, J. Such (red.), Poznań 1995, s. 14).

⁵ „Fakt naukowy w ujęciu Flecka pierwotnie jest właśnie związkiem pojęć, status ustalonej struktury uzyskując dopiero z chwilą opuszczenia obszaru nauki. «Krzepnięcie» struktury faktu towarzyszy procesowi zmiany stylu, tworząc punkty podparcia dla myślenia przemieszczającego się w nową sferę poznawczą. Ruch myśli wymaga więc regionalnego bezruchu! Jest to coś, do czego nie dochodzi w swej propozycji badawczej T. Kuhn, twierdząc, że skoki jakościowe w procesie poznawczym (makrorewolucje naukowe) są nieobserwowalne. Ten właśnie moment teoretyczny u Flecka, dotychczas nieeksploatowany, może stanowić, jak sądzę, punkt wyjścia dla badań nad możliwymi sposobami przechodzenia z jednego obszaru myślenia naukowego (...) do innego, czyli do eksplanacji «zmiany naukowej»” (J. Sak, *Style myślenia według Ludwika Flecka*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001, nr 1, s. 156; bardzo podobnie [w:] idem, *Tożsamość — atak i obrona: epistemologie: Emila A. Meyersona i Ludwika Flecka*, „Colloquia Communia” 1999, nr 2, s. 180).

⁶ Choć pamiętać trzeba, że takie zarzuty stosują się do wczesnego Kuhna, który później zmienił swoje stanowisko.

⁷ Tę różnicę między teoriami Flecka i Kuhna podkreśla również Symotiuk: „Skoncentrowanie się na momencie «zmiany» stylu przez Flecka, różni status tego pojęcia od «paradygmatu» Kuhna” (S. Symotiuk, *Brakujące ogniwo*, s. 181b).

⁸ Zwraca też na to uwagę Sak: J. Sak, *Kategoria „style myślenia” i teoria metafory, perspektywy zastosowania w refleksji nad dziejami medycyny*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1999, nr 3–4, s. 445–449; idem, *Style myślenia...*, s. 157.

⁹ Gdyby chciał wyrazić to językiem Flecka — do swojej koncepcji Fleck wprowadza aktywny element, który wymusza powstanie nowych biernych relacji; wątek ten więc ukierunkowuje myśl, stwarza przymus myślowy, który jest następstwem, narzucających się „siłą rzeczy”, gęstniejących relacji biernych.

Fakt jako „relacja pojęć” – relatywizm

Zanim jednak podejmę ten wątek, chciałbym zwrócić uwagę na rzecz następującą: określenie faktu naukowego jako „relacji pojęć” (czy nawet „struktury pojęć”) jest o tyle kontrowersyjne, że nie mówi zupełnie nic na temat tzw. odniesienia do rzeczywistości, czyli, w klasycznym rozumieniu, podstawowego kryterium prawdziwości. Gdyby nie odmienne skojarzenia, można by powiedzieć — idąc za stosowanymi przez Flecka określeniami stylu, kolektywu i przymusu, że podaje on definicję „faktu myślowego”.

Wedle Zienkiewicza¹⁰ Fleck w swoim pierwszym artykule z 1927 r. pisał jeszcze tylko o swoistości poznania medycznego, natomiast w kolejnych publikacjach starał się już na podstawie szczegółowej metodologii medycyny stworzyć ogólną teorię nauki, konkurencyjną dla neopozytywistycznej (która jest uogólnioną metodologią fizyki). Zienkiewicz wysuwa tezę, że do takiego przedsięwzięcia zainspirowała Flecka praca Riezlera, który wysunął koncepcję „trójczłonowego rozumienia rzeczywistości” — pierwsza rzeczywistość to podmiotowe (nieobrobione) postrzeżenia zmysłowe, druga to ukształtowana przez podmiot rzeczywistość subiektywnego rozumu (obrobione przezeń postrzeżenia), trzecia to rzeczywistość absolutna, istniejąca niezależnie od doświadczenia. Zdaniem Riezlera panuje powszechna zgoda co do tego, że naukowcy dążą ku trzeciej rzeczywistości „poprzez stałe korygowanie obrazu rzeczywistości drugiej”. Natomiast według autora (Riezlera) zmiany dokonujące się w naukach przyrodniczych pozwalają postawić pod znakiem zapytania istnienie trzeciej rzeczywistości”. Riezler podaje wręcz w wątpliwość takie przypisywane trzeciej rzeczywistości cechy jak niezmienność, matematyczne uporządkowanie etc.¹¹ Zienkiewicz twierdzi, że to ośmieliło Flecka do podjęcia próby uwolnienia od partykularności teorii poznania medycznego i stworzenia na tej podstawie ogólnej teorii nauki.

Fleck w 1929 r. kwestionuje dokonane przez Riezlera rozróżnienie pomiędzy pierwszą a drugą rzeczywistością — jest ono dla niego pozbawione podstaw, nie istnieją bowiem bezpośrednio postrzeżenia. Nie widzi też podstaw dla utrzymania koncepcji trzeciej rzeczywistości, która potrzebna była, jak sądzi, do stworzenia mitycznego obrazu nauki. „W żadnym wypadku nie może być mowy o tym, że zbliżamy się do trzeciej, idealnej, absolutnej rzeczywistości”, a skoro tak, „to jedyna jej funkcja — miernika adekwatności poznawania w rzeczywistości drugiej — zostaje zakwestionowana”¹². „Rzeczywistość pozostaje w relacji poznawczej i tylko o takiej rzeczywistości można się sensownie wypowiadać. Według Flecka istnienie tzw. rzeczywistości przyrodniczej jest relacyjne wo-

¹⁰ D. Zienkiewicz, *Droga L. Flecka od teorii poznawania do teorii poznania*, [w:] *Osobliwości przedmiotowo-metodologiczne w nauce*, J. Such, M. Szczęśniak (red.), Poznań 1996.

¹¹ Na marginesie: niewerbalizowanym dziś, bo powszechnie uznawanym za oczywiste, założeniem wszystkich nauk, zwłaszcza przyrodniczych, jest przekonanie, że ich przedmiot (świat obiektywny, realność) jest niezmienny.

¹² D. Zienkiewicz, *Droga L. Flecka...*, s. 80.

bec stylu myślowego, który ją stwarza nie inaczej niż inne twory kultury. (...) Proces poznawczy zyskuje swoistą dynamikę. Nie ma w nim czynnika absolutnego, do którego inne miałyby się dopasować¹³.

Aktywne (i bierne) części wiedzy a rola metafory w nauce

Dziobkowski przyporządkowuje czynne i bierne części wiedzy klasycznej relacji podmiot/przedmiot poznania, jego aktywną część przyporządkowując podmiotowi (co pociąga za sobą określenie jej jako subiektywnej), bierną zaś część poznania przyporządkowuje obiektywnie istniejącemu przedmiotowi — bierne części to więc, według Dziobkowskiego, „odbicie obiektywnej rzeczywistości”¹⁴. Jednocześnie na następnym stronie pisze on, że „bierne elementy poznania nie są czymś po prostu «danym» nam w doświadczeniu empirycznym, tylko są pochodną określonego stylu myślowego i wraz z nim się zmieniają”¹⁵. Jeżeli przyporządkowywać bierne elementy obiektywnej rzeczywistości (której stanowią odzwierciedlenie), powinny one zostać uznane za niezmiennie ze względu na styl, istniejące bowiem od niego niezależnie. Można oczywiście powiedzieć — kontynuując metaforę zastosowaną przez Dziobkowskiego — że odbicie rzeczywistości zmienia się ze względu na zmianę zwierciadła i być może o to Dziobkowskiemu chodziło, jednakże takie przedstawienie problemu pociąga za sobą poważne konsekwencje, rzeczywistość bowiem pojawia się dopiero w zwierciadle.

Nieoczywistość przyporządkowania biernych części wiedzy obiektywnie istniejącemu światu widać też u Dorobińskiego: „Według Flecka istnieją elementy wiedzy, które nie są ani psychicznego, ani społecznego, ani historycznego pochodzenia, lecz mają swe źródła jakby w obiektywnej rzeczywistości”. Po czym dodaje: „Elementy te, które Fleck nazywa relacjami biernymi (*passive Kopplungen*), daje się rozpoznać po tym, że stawiają one pewien opór. Opór ten wynika stąd, że wspomniane elementy nie dają się do końca zinterpretować czy wyjaśnić kulturowo i dlatego wydają się obiektywnie istniejącymi faktami”¹⁶. Parafrazując powyższą wypowiedź, można by powiedzieć, że to jakby rzeczywistość stawia opór i kielzna fantazję podmiotu. Ale słówko „jakby” jest tu kluczowe i w znaczący sposób oddaje złudzenie co do wpływu rzeczywistości na rozwój dyskur-

¹³ Ibidem, s. 81.

¹⁴ „W każdym poznaniu można wyróżnić dwa elementy: czynny i bierny. Pierwszy z nich to aktywna część poznania, pochodzi on od podmiotu, jest «subiektywnie uwarunkowany», natomiast bierny element jest tym, co «rzeczowo uwarunkowane», co jest odbiciem obiektywnej rzeczywistości” (B. Dziobkowski, *Ludwik Fleck — czy kryzys tożsamości nauki?*, „Colloquia Communia” 2000, nr 3, s. 205). Takie przyporządkowanie uważam przynajmniej za uproszczenie, nie uwzględnia ono bowiem innych wątków koncepcji Flecka, choćby trzeciego członu relacji poznawczej, czyli stylu myślowego.

¹⁵ B. Dziobkowski, *Ludwik Fleck...*, s. 206.

¹⁶ A. Dorobiński, *Próba rekonstrukcji kulturowego ujęcia nauki na przykładzie koncepcji L. Flecka*, „Edukacja Filozoficzna” 1988, nr 6, s. 118–119.

su. Uważam, że według koncepcji Flecka opór jest stawiany nie przez rzeczywistość¹⁷, ale przez sam, gęstniejący wraz z rozwojem danej dziedziny wiedzy, dyskurs¹⁸. Do metafory oporu jeszcze powrócę.

Ze stwierdzenia, że bierne i aktywne części wiedzy są ze sobą nierozzerwalnie związane i nie dadzą się żadną miarą rozdzielić, wyciąga się zazwyczaj taki wniosek: nie istnieje żadne absolutne poznanie, każde (nawet naukowe) jest bowiem skażone jakąś dozą subiektywizmu, uzależnione jest od aktualnej kultury itp.¹⁹ Taki wniosek uważam za konsekwencję przyjęcia (choćby nieświadomego) owego upraszczającego przyporządkowania aktywne–podmiot, bierne–rzeczywistość. Implikacje powyższego stwierdzenia wydają mi się jednak dużo poważniejsze. Z tego też względu, że nie zamykają możliwości rozmowy z realistami.

Oto, co o tym nierozzerwalnym związku pisze Siewierski: „Istotnym punktem rozważań Flecka jest stwierdzenie, że każde poznanie, każdy fakt naukowy, jest spletem biernych i aktywnych relacji. Co więcej, w treści poznania nigdy nie mogą wystąpić wyłącznie bierne (uważane za «obiektywne») relacje, nie da się ich nawet wypowiedzieć w oderwaniu od aktywnych sprzężeń. Wyodrębnienie owych komponentów implikuje następujący pogląd na istotę poznania — Siewierski cytuje Flecka. — Poznać znaczy więc przede wszystkim — według danych założeń ustalić narzucające się siłą rzeczy rezultaty. Założenia odpowiadają czynnym powiązaniom i stanowią kolektywną część poznania. Wymuszone rezultaty odpowiadają powiązaniom biernym i tworzą to, co jest odczuwane jako obiektywna rzeczywistość. Udziałem jednostki jest akt stwierdzenia”²⁰.

Ponieważ nie da się w ogóle wypowiedzieć biernych elementów bez aktywnych, w procesie poznania pierwszeństwo mają aktywne elementy wiedzy, które, jak pisze Sak, „wywodzą się ze «zbiorowej fantazji»”²¹, to one bowiem decydują, jakie bierne elemen-

¹⁷ Dorobiński twierdzi tak kilka stron wcześniej: „Związki aktywne — wykraczające poza świadomość poszczególnych badaczy, psychologicznie, społecznie i historycznie wykształcone oraz skierowane do rzeczywistości pytania — napotykać ze strony owej rzeczywistości pewien opór. Stanowią go właśnie wspomniane związki pasywne” (A. Dorobiński, *Próba rekonstrukcji...*, s. 107).

¹⁸ Por. „Jeśli uformuje się rozbudowany, zamknięty system przekonań, składający się z wielu szczegółów i relacji, to stawia on opór wobec wszystkiego, co mu przeczy” (L. Fleck, *Powstanie...*, s. 55).

¹⁹ Takie zaś jego sformułowanie (mające zresztą realistyczne roszczenia prawdziwości) zazwyczaj uniemożliwia dalszą rozmowę z realistami, odnoszą oni bowiem wrażenie, że mówi się, że nie ma żadnych reguł etc.

²⁰ B. Siewierski, (recenzja: L. Fleck, *Powstanie...*, Lublin 1986), „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1987, t. 23, z. 2, s. 269, wewnętrzny cytat: L. Fleck, *Powstanie...*, s. 69. Przytoczony cytat Siewierskiego poprzedza następująca wypowiedź: „W treści każdego poznania występują zawsze dwa zespoły elementów. Pierwszy z nich to bierne relacje zdeterminowane (asocjacje bierne), które nie podlegają wpływom kulturowo–historycznym ani nie będąc wytłumaczalnymi w oparciu o czynniki psychologiczne, jawią się jako «prawdziwe», «realne», «obiektywne». Drugi zespół elementów to aktywne sprzężenia zjawisk (asocjacje aktywne, relacje aktywne), których pojawienie się w systemie wiedzy jest zależne od kontekstu kulturowo–historycznego, od cech osobowościowych badacza itd., uważany jest zatem — niesłusznie — za «subiektywny» komponent poznania”.

²¹ J. Sak, *Style myślenia...*, s. 157.

ty²² będą dopiero mogły być wypowiedziane²³. Poznanie zaczyna się więc nie od tego, co realne i obiektywne, ale od naszej „fantazji”²⁴, to bowiem nasza „fantazja” dopiero decyduje o tym, co będzie mogło znaleźć się w naszej rzeczywistości²⁵ — w naszym polu jej widzenia — by posłużyć się używaną przez Flecka metaforą. Rzeczywistość (części bierna, które odczuwamy jako rzeczywistość) pojawia się dopiero w zwierciadle, pojawia się dopiero poprzez istniejące wcześniej schematy poznawania: „Między relacjami biernymi i aktywnymi istnieje ścisły związek. Bierne są nie do pomyślenia bez

²² Por. „Elementy bierne (...) (s)ą wynikiem wzajemnych relacji, w jakie wchodzi z sobą różnorodne aktywne elementy stylu” (D. Zienkiewicz, *Fakt naukowy...*, s. 17).

²³ Chciałbym tu zwrócić uwagę na pewną zbieżność z konstruktywistycznie zorientowanym tekstem Erazma Kuźmy pt. *Strona czynna i bierna procesu literackiego i artystycznego. Na przykładzie historii ekspresjonizmu* („Pamiętnik Literacki” 1991, z. 2). W tym artykule akt nazwania — strona czynna, „opowiadanie” — jest aktem stworzenia przedmiotu (tu: ekspresjonizmu). Akt nazwania ma wpływ na dalszy opis przedmiotu. Przejawia się to w tym, że wyszczególnione elementy składowe przedmiotu (normy literackie i artystyczne, system wartości w nim dominujący etc.) wynikają z nazwania, zostają poddane „nazewnictwu dyktatowi” — strona bierna, u Kuźmy „opis”. „Ekspresjonizm — pisze Kuźma — nie jest odkryciem, jest wynalazkiem. Opis i opowiadanie nie są równorzędne, opis jest funkcją opowiadania!” (ibidem, s. 124). To więc, jak rozwija się dyskurs literaturoznawczy (strona bierna), zależne jest od początkowego nazwania, a więc stworzenia przedmiotu (strona czynna). Wszystko to bardzo przypomina rolę aktu nazywania w procesach metaforycznych, gdzie nazwanie jest stworzeniem abstrakcyjnej domeny pojęciowej i determinuje dalszą konceptualizację. Sam Kuźma zresztą w dalszej części swojego artykułu, pisząc o stronie czynnej, rozpoczyna od opisu organizujących literaturoznawczy dyskurs metafor, znajdujemy też w jego tekście takie zdanie: „Dalej, jak sądzę, idzie Ricoeur, który w ostatnich swych wielkich pracach za źródło, podstawę strony czynnej uznał metaforę, żywą metaforę, jak podkreśla — i opowiadanie” (ibidem, s. 139).

²⁴ Poznanie więc nie odbywa się na drodze abstrakcji, ale na drodze specyfikacji tego, co Fleck nazywa praideami.

²⁵ Por. „Każde poznanie jest zatem zrelatywizowane do określonych, uświadomionych bądź nie-uświadomionych, «naukowych» bądź «nienaukowych», ale zawsze społecznie zaakceptowanych aktywnie funkcjonujących założeń (przesłanek). Aktywność nie oznacza dowolności, ponieważ aktywne elementy wiedzy są myślami, pojęciami, wyobrażeniami określonych kolektywów, powstałymi w wyniku intrakolektywnej «wędrowki» różnych myśli indywidualnych. Poznać coś, znaczy — wedle Flecka — «stwierdzić» przy określonych, aktywnie przyjętych założeniach, konieczne, pasywnie wynikające zależności” (tu i we wszystkich kolejnych przytoczeniach tego autora, tłumaczy on jeszcze z niemieckojęzycznego tekstu Flecka, Bazylea 1935). „Wiele współczesnych pojęć naukowych, (...) a nawet całych teorii wywodzi się z subiektywno-kolektywnych «fantazji», wybiegających jakby naprzód, wyobrażeń projekcyjnych, które retrospekcja ukazuje nam jako rzekomo nieudolne, prymitywne antycypacje pojęć czy koncepcji współczesnych. Każda pasywna, narzucająca się z siłą asocjacja pojęciowa zakłada jakąś aktywną asocjację pojęciową, «twórczą fikcję» choćby tylko pewną innowację techniczną w badaniach, nową konwencję terminologiczną czy definicję. To, co nazywamy «faktem zewnętrznym», jest tylko pojęciowo wymuszonym (zwangsläufig) rezultatem przyjęcia pewnych aktywnych elementów” (J. Gierasimiuk, *Socjologia poznania naukowego Ludwika Flecka*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1981, r. 26, nr 3–4, s. 543, także [w:] *Poznanie. Umysł. Kultura*, Z. Cackowski (red.), Lublin 1982).

aktywnych. Aktywne warunkowane są natomiast przez szeroko rozumiany kontekst kulturowy. Kontekst kulturowy rozstrzyga zatem o tym, co i kiedy może stać się faktem, nie rozstrzyga jednak o tym, co jest faktem. Jest warunkiem koniecznym do pojawienia się relacji biernych²⁶. Pojawia się tutaj następujący problem: w jaki sposób „fantazja” staje się wiedzą naukową, skoro weryfikacja fantazji nie polega na konfrontowaniu jej z rzeczywistością²⁷?

Na to pytanie częściowo już odpowiedziałem, mówiąc o tym, że opór stawiany jest przez sam dyskurs, przez pojawiające się bierne części wiedzy²⁸. Jeżeli więc, przykładowo, jako element aktywny potraktujemy zrekonstruowaną przez Jäkela, a rozwijaną przez Arystotelesa metaforę „nauka jako obserwacja rzeczywistości”²⁹, zauważymy, że wraz z tym aktywnym elementem pojawiają się związane z nim bierne elementy, jak m.in. to, że rzeczywistość istnieje i jest poznawalna, „obiektywna” (bezzałożeniowa) obserwacja jest możliwa etc. Te bierne powiązania ograniczają dalszą dowolność „fantazji”, to one są odczuwane jako prawdziwe, jednakowoż pozostają one „efektem ubocznym” wprowadzenia do dyskursu elementu aktywnego.

Aura i zabarwienie metaforyczne pojęć a przesunięcia w ich znaczeniach

Skoro owe bierne powiązania pojawiły się raz, czy determinują już dany dyskurs na zawsze? W jaki sposób możliwa jest ich zmiana? Owa zmiana nie może być odgórnie zarządzoną rewolucją, jeżeli bowiem ktoś chce zbyt „rewolucyjnie” wprowadzić do dyskursu nowe aktywne elementy, które implikują nowe, sprzeczne z poprzednimi, relacje bierne, w najlepszym razie nie zostanie wysłuchany, w najgorszym — uznany może zostać

²⁶ A. Dorobiński, *Próba rekonstrukcji...*, s. 119.

²⁷ Od tej chwili konsekwentnie stosuję dokonywane przez konstruktywistów rozróżnienie na rzeczywistość i rzeczywistość. Oto znaczenia, jakie im nadaję: rzeczywistość jest tym, co istnieje „naprawdę” na zewnątrz dyskursu/języka/myśli, czymś, do czego nie mamy dyskursywnego dostępu, stosowane przeze mnie synonimy: świat, świat obiektywny; rzeczywistość istnieje w myśli/języku/dyskursie, jest tym, co zazwyczaj nazywa się odwzorowaniem lub odbiciem świata obiektywnego, stanowi określoną językową kategoryzację etc.

²⁸ Rzeczywistość (elementy bierne) stawiają opór poznaniu, rzeczywistość zaś stawia opór działaniu, o czym znowu nie możemy nic powiedzieć, ponieważ zdyskursywizowana domena działania staje się naszą rzeczywistością (nie rzeczywistością). Możemy więc poznawać nasze poznanie działania, a nie „prawdziwe” działanie.

²⁹ Zrekonstruowany przez Jäkela metaforyczny scenariusz brzmi „nauka jako obserwacja”, uważam jednak, że polski czasownik „obserwować” wymaga określenia przedmiotu obserwowanego, dlatego rozszerzam zrekonstruowaną przez niego formułę. Jäkel nie czyni tego w zapisie metaforycznej formuły, pisze jednak o tym w tekście: „Naukowiec wydaje się (...) obserwatorem, który ogląda i obserwuje przyrodę lub «to, co jest»”. W przypisie doprecyzowuje: „(l)ub kosmos”. O. Jäkel, *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu*, przeł. M. Banaś, B. Drąg, Kraków 2003, s. 275–276. Metafora poznania jako obserwacji rzeczywistości żyje zresztą jeszcze tam, gdzie dziś już jej nie odczuwamy, jak np. w rzeczowniku „teoria”, który pochodzi z greki, gdzie znaczy: „oglądanie, przyglądanie się” (ibidem).

za szaleńca (stara się bowiem zaprzeczyć temu, co jest rzeczywistością), możliwe jest jeszcze wykluczenie, polegające na uznaniu odmienności reguł gry: to już nie jest filozofia etc. Zmiana w nauce następuje powoli, a widać ją po zmianie tego, co Fleck nazywa „aurą pojęć” i ich „metaforycznym zabarwieniem”. Wydaje się, że tym motywem Fleck nawiązuje do Kramsztyka — przedstawiciela polskiej szkoły filozofii medycyny. Oto, jak Iliana Löwy referuje koncepcje Kramsztyka: „Znaczenie terminu medycznego jest blisko związane z ewolucją wiedzy medycznej. Kiedy zmieniają się pojęcia, jeden termin może mieć więcej niż jedno znaczenie, ponieważ jedni ludzie używają go w nowym znaczeniu, a inni w starym. Modyfikacja znaczenia terminu naukowego w czasie powinna być zawsze brana pod uwagę w historii badań nad nauką”³⁰. Motyw zmienności znaczeń u Kramsztyka przekształca się w teorii Flecka w postulat badania „aury” pojęć³¹.

Pojęcia naukowe uważa się za stabilne, statyczne elementy w nauce, statyczne przynajmniej na obszarze określonej teorii, która, aby móc dążyć do spójności, musi je zdefiniować, a więc usztywnić. Wiąże się to z przeświadczeniem, że pojęcia są wartościami niezmiennymi. Fleck zdaje się nie zgadzać z tym poglądem, wedle jego koncepcji pojęcia są, tak jak fakty, zmienne. Aby móc obserwować proces zmiany w nauce — choć oczywiście Fleck nie formułuje tego w taki sposób — należy skupić się właśnie na badaniu zmienności pojęć, na badaniu drobnych przesunięć ich znaczeń³². „Nie tyle (...) — pisze Symotiuik — chodzi Fleckowi o samą

³⁰ I. Löwy, *Od Zygmunta Kramsztyka do Ludwika Flecka*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1990, nr 1–2, s. 196.

³¹ Autorka określa Kramsztyka, który twierdził, że choroby nie tyle istnieją, ile są stwarzane przez lekarzy, jako konstruktywistę (I. Löwy, op. cit., s. 196) i tym sposobem tłumaczy konstruktywizm Flecka („epigona” polskiej szkoły filozofii medycyny). Wydaje się [biorąc pod uwagę to, co piszą Löwy i Płonka-Syroka (eadem, *Pojęcie stylu myślowego u Ludwika Flecka, Paula Diepgena i Wenera Leibbranda i konsekwencje jego wykorzystania w praktyce badawczej historyka medycyny*, [w:] *Proces modernizacji nauk przyrodniczych w historii i historiografii nauki. Studia z Dziejów Kultury Medycznej*, B. Płonka-Syroka (red.), t. 7, Wrocław 2003)], że Fleck swoją główną kategorię — styl myślowy — zapożyczył od niemieckich neoromantyków (dla nich styl istniał obiektywnie) i następnie przekształcił ją w konstruktywistycznym stylu przejętym od polskich filozofów medycyny, między innymi od Kramsztyka. „Jest (...) godne uwagi — pisze dalej Löwy — odnotowanie, że już pod koniec XIX w. pojawiła się w Polsce antypozytywistyczna, konstruktywistyczna, nastawiona na praktykę refleksja na temat medycyny oraz nauki” (I. Löwy, op. cit., s. 197).

³² Te przesunięcia znaczeń w pewnym momencie retrospektywnie jawią się jako rewolucyjne (tak też wydaje się to widzieć późny Kuhn), nadchodzi bowiem moment, kiedy badacze uświadamiają sobie, że zmiany niepostrzeżenie zaszły bardzo daleko i albo wspólnie uznaje się, że nastąpiła pewna „rewolucja” i to, czym się teraz zajmujemy, jest już czymś zupełnie innym (ogłasza się rewolucję, która już nastąpiła), albo część uczonych stara się bronić dawnego podejścia, następuje teoretyczny odwrót i obwarowanie (choćby ze względu na niedające się przewidzieć konsekwencje akceptacji nowego podejścia — trudno dziś sobie np. wyobrazić prawo, które przejmuje przyjmowaną dziś dość powszechnie przez filozofów i literaturoznawców teorię, że słowa nie mają znaczeń, ale każdorazowo ich użytkownicy je im nadają — wydaje się dzisiaj, że zawaliłyby się nasz świat, ległaby w gruzach idea państwa prawa i demokracji etc.), a zwolenników zmiany wyklucza się ze społeczności, mówiąc, że to, czym się oni zajmują, nie jest już teorią prawa, nie jest już filozofią czy literaturoznawstwem.

treść pojęć, ile o otaczającą je «aurę» znaczeniową, «zabarwienie», metaforyczne sensory, jakie posiadają³³. W klasycznej teorii znaczenia owa aura, porównajmy ją do konotacji, nie miałaby zbyt dużego wpływu na „treść pojęć”, „właściwe” znaczenie słowa, a co za tym idzie i denotację, ale w koncepcji Flecka — kontynuując powyższe porównanie — w której odniesienie do rzeczywistości traci na znaczeniu, owa aura staje się równoprawna z „właściwym znaczeniem”, rozróżnienie na konotację i denotację traci sens, konotacja nie jest już znaczeniem ubocznym, nieistotnymi skojarzeniami, ale kształtuje to, co się uważa za znaczenie „właściwe”.

Wedle Symotiuka Fleck „proponuje skupienie się naukowców na analizie sensów i znaczeń niektórych pojęć naukowych. Analiza taka powinna zbliżać się do czynności, jakie towarzyszą badaniu nieznanego szyfru. Pojęcia są tym składnikiem wiedzy, w którym dokonują się najistotniejsze procesy jej kreacji i rozwoju. Zdarza się — Symotiuk przytacza słowa Flecka — że wieloletni spór nagle okazuje się sporem o definicję, o znaczenie słowa. Stylowa aura pojęć zmienia się, za nią zmieniają się poglądy. Otóż trzeba przede wszystkim badać tę aurę pojęć, ich stylowe zabarwienie, odbijające się w zwyczaju językowym, odnośnie do używania pewnych słów, zwłaszcza metaforycznego ich używania. To dopiero otwiera drogę do badania stylu myślowego epoki”³⁴.

To, co Fleck określa jako „czynne i biernie”, jest tak mgliste, że składa się może z samej aury. Tylko w przytoczonych dotychczas przeze mnie cytatach są to: 1. powiązania³⁵, 2. relacje³⁶, Dorobiński jako relacje tłumaczy niemieckie *Kopplungen*³⁷, które po polsku znaczą 3. sprzężenia³⁸, a takie określenie znajdujemy u Siewierskiego³⁹, 4. asocjacje⁴⁰, 5. komponenty⁴¹ i 6. elementy⁴². Uważam, że nie można uznać tych wszystkich okre-

³³ S. Symotiuk, *Dwie socjologie wiedzy. Polemika Flecka z Bilikiewiczem*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 10, s. 140; wersja anglojęzyczna: idem, *Two Sociologies of Knowledge. L. Fleck — T. Bilikiewicz Controversy*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1983, nr 3–4. Zob. też: „Pojęcia są przeciwieństwem operacji myślowych, ale ponieważ w nauce są one elementem niezbędnym, występują w połączeniu z układem operacji stanowiących ich «aurę» i zabarwienie metaforyczne” (S. Symotiuk, *Dwie socjologie...*, s. 141), „Już w samej strukturze języka zawarta jest zniewalająca umysły pewna filozofia społeczności, już w pojedynczym słowie tkwią złożone teorie” (J. Gierasimiuk, *Socjologia poznania...*, s. 544).

³⁴ S. Symotiuk, *Dwie socjologie...*, s. 140, wewnętrzny cytat: L. Fleck, *Nauka a środowisko*. Por. „Styl myślowy to nie tylko różnica w zabarwieniu pojęć i taki lub inny sposób ich łączenia ze sobą. Jest to określony przymus myślowy, więcej: jest to całościowa intelektualna gotowość, gotowość takiego a nie innego widzenia i działania” (L. Fleck, *Powstanie...*, s. 94). O „gotowości widzenia” i pozostałych transferach terminologii *Gestaltpsychologie* piszę dalej. Wydaje mi się, że to właśnie „zabarwienie pojęć” przyczynia się do wytworzenia i zmiany określonej gotowości widzenia postaci.

³⁵ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 69.

³⁶ B. Siewierski, (recenzja: L. Fleck, *Powstanie...*), op. cit., s. 269, A. Dorobiński, *Próba rekonstrukcji...*, s. 119.

³⁷ A. Dorobiński, *Próba rekonstrukcji...*, s. 118–119.

³⁸ *Kopplung* — sprzęgło, sprzężenie; *koppeln* — sprząc, złączyć.

³⁹ B. Siewierski, (recenzja: L. Fleck, *Powstanie...*), op. cit., s. 269.

⁴⁰ Ibidem, s. 269; J. Gierasimiuk, *Socjologia poznania...*, s. 543.

⁴¹ B. Siewierski, (recenzja: L. Fleck, *Powstanie...*), op. cit., s. 269.

⁴² B. Dziobkowski, *Ludwik Fleck...*, s. 206; J. Gierasimiuk, *Socjologia poznania...*, s. 543.

śleń za synonimy. Przykładowo „relacje”⁴³ wydają mi się implikować niezależne istnienie łączonych przez nie elementów i są tak neutralne, jak matematyczne odniesienia — stwarza to transcendencję wobec dyskursu, podczas gdy określenie „powiązania” nie uprzedmiotawia tych elementów, funkcjonują one bowiem w sposób uwikłany.

Powiązania (i sprzężenia, które etymologicznie pochodzą od „prząść”) rozpoznaję jako realizacje analizowanej przeze mnie gdzie indziej⁴⁴, dość powszechnej w języku polskim i często pojawiającej się w polskim tłumaczeniu Flecka, metaforyki tekstu jako tkaniny. Za pomocą tej metaforyki bywa też określany (przez interpretatorów) sam fakt: „fakt naukowy pierwotnie (...) jest «relacją» pojęć, tj. związkiem pojęć”⁴⁵, „fakt naukowy w ujęciu Flecka pierwotnie jest właśnie związkiem pojęć”⁴⁶. Oto, co pisze (w polskim tłumaczeniu) sam Fleck: „Im bardziej opracowana jest jakaś sfera myślowa, im bardziej jest zróżnicowana, tym jej pojęcia stają się bardziej zawiłe, współzależne, bardziej się nawzajem definiujące. Stają się splotem logicznie nie do rozdzielenia”⁴⁷.

Określanie faktu jako związku pojęć, a nie jako obwarowanego konkretnymi warunkami związku z rzeczywistością, nie prowadzi, moim zdaniem, do wprowadzania do nauki zupełnej dowolności, ale uwewnętrznia czynniki ją ograniczające w samym dyskursie. Pozwala

⁴³ Realizacja bardzo skomplikowanej metaforyki mającej swe etymologiczne źródło w łacińskim „nieść” (*fero, ferre*) i dalej w greckim *pherein*.

⁴⁴ P. Jarnicki, *Metafory dyskursu intertekstualności II, metaforyka tekstylna* (w druku).

⁴⁵ S. Symotiuk, *Brakujące...*, s. 182b.

⁴⁶ J. Sak, *Style myślenia...*, s. 156.

⁴⁷ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 83. Ten sam fragment w tłumaczeniu Gierasimiuka w nieco inny sposób, ale również realizuje tekstylną metaforykę: „Słowa same w sobie nie posiadają żadnego ustalonego znaczenia; swój najważniejszy sens uzyskują dopiero w pewnym związku, w pewnej sferze myślowej. (...) Im bardziej opracowana i zróżnicowana jest dana sfera myśli, tym bardziej złożone, wzajemnie ze sobą powiązane, mocniej definicyjnie uwikłane (*mehr sich gegenseitig definierend*) stają się jej pojęcia. Przekształcając się one w logicznie niedającą się rozdzielić zbitkę (*Geflecht*)” (J. Gierasimiuk, *Socjologia poznania...*, s. 537). *Geflecht* — plecionka, *anat.* splot (nerwów) (J. Piprek, J. Ippoldt, *Wielki słownik niemiecko-polski*, Warszawa 1972). Oto inne jeszcze realizacje tkackiej metaforyki u Flecka: „nie można nawet wymyślić bajki, która nie zawierałaby wymuszonych powiązań. W tym względzie mit od nauki odróżnia się tylko stylem: nauka — nie licząc się z przejrzystością — stara się włączyć do swego systemu maksimum elementów biernych; mit zawiera tylko kilka takich elementów, ale artystycznie skomponowanych” (L. Fleck, *Powstanie...*, s. 127); „Wypowiedzi nienaukowe zawierają także w swojej treści związki wynikające z przymusu. Jeśli to jest np. grecki mit o Wenus, Hefajstosie i Aresie, to Wenus mogła być tylko małżonką Hefajstosa, a kochanką Aresa. Dostatecznie długo snute nici fantazji prowadzą zawsze — jak wie każdy poeta — do koniecznych, wynikających «z siebie» związków treściowych i formalnych: w romansie rycerskim nie można zastąpić słowa «rumak» słowem «koń», mimo że są to logiczne synonimy, różniące się tylko stylem” (ibidem, s. 132); „Historia nauk przyrodniczych uczy, że zasada myślenia, która pozwala postrzegać więcej szczegółów i więcej wymuszonych powiązań, zasługuje na wyróżnienie” (ibidem, s. 50); „Nie ma prawdopodobnie całkowitych omyłek, tak jak nie ma całkowitej prawdy. Prędzej czy później przeróbka prawa zachowania energii okaże się konieczna i wtedy trzeba będzie nawiązać z powrotem do pominiętej «omyłki»” (ibidem, s. 48).

to zawiesić, opisane przez Mitterera, dualistyczne odwoływanie się do zewnętrznej względem dyskursu instancji rozstrzygającej⁴⁸. „Konsekwentne posłużenie się pojęciami stylu, kolektywu czy praidei — pisze Dorobiński — nie gwarantuje samo w sobie poznawczego związku z realnie istniejącą rzeczywistością. Aby nie być posądzonym o agnostycyzm, wprowadza Fleck ideę związków pasywnych. Ani styl, ani kolektyw, ani praidea nie dają się bez reszty dowolnie stosować przy opisie poznawania świata. (...) przywołanie idei związków pasywnych ma w intencji Flecka znieść konieczność odwoływania się do pojęcia prawdy”⁴⁹. Dorobiński w swoim tekście, bardzo logicznie i konsekwentnie, zarzuca Fleckowi właśnie ten brak związku z realnością, a formułowane przez niego zarzuty o kłótność definicji stylu etc. wynikają z przeświadczenia o konieczności istnienia takiego związku i jako żywo przypominają opisane przez Mitterera zarzuty ze strony dualistycznych (w sensie, jaki temu słowu nadaje Mitterer) filozofów względem konstruktywistów.

Problem prawdy zaś, jak słusznie zauważa Dorobiński, Fleck stara się ominąć, wprowadzając ideę czynnych i biernych części poznania. Prawda jest bowiem dla Flecka „w przekroju historycznym: zdarzeniem historyczno-myślowym, natomiast w związku chwilowym: stylowym przymusem myślowym”⁵⁰. Siewierski pyta, „czy rozumienie prawdy przyjęte w koncepcji (Flecka) pociąga za sobą relatywizm poznawczy”, i odpowiada: „Przytoczone uprzednio określenie «prawdy» mówi za siebie: ponieważ każda prawda jako jedynie możliwe — w danym układzie biernych i czynnych elementów poznania — rozwiązanie, jest «w pełni zdeterminowana w obrębie jakiegoś kolektywu myślowego», jest więc ona, w ogólnie przyjętym tego słowa znaczeniu, zrelatywizowana wobec stylu myślowego”⁵¹.

Fleck jest relatywistą⁵², nie jest jednak orędownikiem dowolności w nauce⁵³, o czym mówiłem już wcześniej. Poznanie nie ma żadnego absolutnego punktu od-

⁴⁸ Zob. J. Mitterer, *Tamta strona filozofii*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1996; idem, *Ucieczka z dowolności*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 2004.

⁴⁹ A. Dorobiński, *Próba rekonstrukcji...*, s. 107.

⁵⁰ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 132.

⁵¹ B. Siewierski, (recenzja: L. Fleck, *Powstanie...*), s. 273.

⁵² Por. „Dziś wiemy, że to nieprawdopodobieństwo (zarzucanie Kolumbowi, że skoro twierdzi, że jeżeli ziemia jest kulista, to ludzie po drugiej stronie chodzą na głowie etc.) powodowała absolutyzacja pojęć «góra», «dół» i że znika ono przy zastosowaniu zasady względności. Podobne trudności spotyka się również dzisiaj, jeśli się przyjmie absolutną interpretację takich pojęć, jak egzystencja, rzeczywistość, prawda itp” (L. Fleck, *Powstanie...*, s. 57); „Zaproponowana przez L. Flecka relacja poznawcza kwestionuje klasyczne rozumienie prawdy. Jak każda kategoria poznawcza prawda ma tutaj charakter relacyjny. (...) Jest «obiektywna» w tym sensie (...), że nie jest zależna od woli jednostek (...). Jest stylowo zdeterminowana, ale owo zdeterminowanie wynika w kolektywie naukowym z samej dynamiki procesów myślowych, a nie jest rezultatem czyjejś nieskrępowanej decyzji” (D. Zienkiewicz, *Droga L. Flecka...*, s. 83).

⁵³ Według Siewierskiego teorii stylów myślowych „znamionuje relatywizm poznawczy, unikający jednak przesady zarówno klasyków socjologii wiedzy, jak i zwolenników formuły *anything goes* Feyerabenda” (B. Siewierski, *Niektóre aspekty uprawomocnienia faktu naukowego. Próba podejścia socjologicznego*, [w:] *Spółeczny świat i jego legitymizacje*, W. Świątkiewicz (red.), Katowice 1993, s. 56–57).

niesienia w postaci zewnętrznie istniejącej rzeczywistości — wiedza odnosi się do wiedzy⁵⁴. Sak pisze: „Podstawowym pytaniem zatem jest (...) nie to: jak ma się dana wiedza do swego przedmiotu, ale: jak się ma wiedza jednego podmiotu do wiedzy drugiego podmiotu”⁵⁵. Przyczyną zmiany stylu myślowego, twierdzi Cackowski, nie są zewnętrzne względem dyskursu fakty: „Pierwotnym źródłem tych rewolucji nie są «fakty», bo same one są pochodne, teoriopochodne. Panującej teorii nie obala fakt, ale konkurencyjna teoria, powiada Kuhn. Ale nowa teoria, powiedziałyby Fleck⁵⁶, też nie może być uznana za pierwotne źródło rewolucji naukowej, bowiem nigdy nie jest ona swobodnym dziełem niezależnej logiki, zależy ona (jej powstanie) od szerszego kontekstu, od kultury myślowej danego społeczeństwa i stylu myślowego określonego kolektywu myślowego. Pytanie to — kończy Cackowski — trzeba uznać za ciągle otwarte”⁵⁷.

Metafora jako przykład czynnego elementu wiedzy

W niniejszym artykule staram się wypracować odpowiedź na postawiony przez Cackowskiego problem: w jaki sposób następuje zmiana naukowa, skoro nie dzieje się to na drodze konfrontacji wiedzy z rzeczywistością, i w jaki sposób moglibyśmy ją opisać?

Otóż wydaje mi się, że zmiana nie następuje w sposób rewolucyjny, nie polega też na walce pomiędzy teoriami, ponieważ nowa teoria (widziana w sposób całościowy dopiero z pewnego dystansu) nie dokonuje inwazji zza granicy, ponieważ jest zmutowaną wersją swojej poprzedniczki. Zmiana w nauce dokonuje się w sposób płynny i polega na ciągłej ewolucji stylu myślowego. Mutacje następują na przykład dlatego, że komunikacja nigdy nie jest doskonała — komunikat zmienia swoje znaczenie (jeśli porównać znaczenie nadawcy i znaczenie odbiorcy), słowa nie posiadają stałego i niezmiennego znaczenia i w trakcie każdego porozumiewania się ich znaczenie ulega przesunięciu; mutacje następują też w momencie, gdy do danej teorii wkracza nowy aktywny element, który jest na tyle ekspansywny, że zmienia dominujące dotychczas elementy bierne, albo w momencie, gdy uznawany dotąd za bierny element wiedzy rozpoznaje się jako aktywny, co cofa nas do stanu niedookreślenia i otwiera nowe możliwości jego specjalizacji. Wydaje mi się, że teoria metafory otwiera możliwość opisu powyższych procesów. Obecność metafor w nauce nie jest jednak dla wielu wciąż oczywista — wciąż funkcjonuje, choć już nie tak powszechnie, pozytywistyczny stereotyp (który przenik-

⁵⁴ Natomiast to, w jaki sposób wiedza przekłada się na nasze działania, jest już osobnym zagadnieniem.

⁵⁵ J. Sak, *Style myślenia...*, s. 150–151. Por. „Przekonałem się więc, że przestarzałej ilustracji nie mogę przeciwstawić takiej, która byłaby wierna naturze: teoria może być porównywana tylko z teorią” (L. Fleck, *Powstanie...*, s. 62).

⁵⁶ Twierdzi też tak późny Kuhn.

⁵⁷ Z. Cackowski, *Epistemologia Ludwika Flecka*, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 5–6, s. 71; anglojęzyczna wersja: *Ludwik Fleck's epistemology*, „Dialectics and Humanism” 1982, nr 3.

nął do potoczności), twierdzący, że nauka jest od nich wolna. Aby zobrazować tę nieufność w stosunku do metafor, poświęcę kilka akapitów dwóm esejom Susan Sontag⁵⁸, w których zajmuje się pokrewnymi Fleckowskim zagadnieniami.

Podobieństwo praidei i metafory i stosunek do nich w nauce

W swoim pierwszym eseju o metaforach Sontag traktuje choroby tak, jakby istniały niezależnie od opisującego je dyskursu i później dopiero „spowite” zostały „w kostium metafor”⁵⁹. „Spowicie” to jest dla Sontag mistyfikacją, którą trzeba obnażyć. „Tematem tej książki — pisze na początku — nie jest choroba w sensie fizycznym, lecz sposoby jej wykorzystania w formie przenośni czy metafory. Twierdzą przy tym, że choroba nie jest metaforą i że najbliższy prawdzie sposób jej postrzegania (...) jest w najwyższym stopniu wolny od myślenia metaforycznego i najbardziej na nie niepodatny”⁶⁰. Sontag używa dalej kategorii „mit”, „mitologia”, „metafora”, „metaforyka” jako synonimów „przesądu”, mówi o „przed-nowoczesnym poglądzie na chorobę”⁶¹. Pisze o „otaczającej” raka „militarystycznej retoryce”⁶², czyli traktuje metaforę jako retoryczny chwyt. Jej demistyfikacja jest „pozytywistyczna z ducha”.

Na początku drugiego eseju łągodzi nieco swoje stanowisko: „Mówienie, że jakaś rzecz jest czymś lub przypomina coś, czym w istocie nie jest, stanowi operację myślową równie starą jak filozofia i poezja, a także źródło wszelkich typów rozumienia, łącznie z rozumieniem naukowym (...). Oczywiście nie sposób myśleć bez metafor. Nie oznacza to jednak, że nie istnieją pewne metafory, których powinniśmy unikać lub które powinniśmy odesłać na zasłużony odpoczynek”⁶³. „O początkach współczesnego myślenia medycznego — pisze dalej — możemy mówić (...), gdy (...) metafora militarna nabiera konkretności, co mogło nastąpić jedynie dzięki nowym badaniom, (...) a także dzięki zrozumieniu, że chorobę wywołują konkretne, możliwe do zdefiniowania i obserwowania (za pomocą mikroskopu) organizmy”⁶⁴. Z pozytywistycznego zapału pozostaje realizm, owe możliwe do obserwowania „mikroby” istniały oczywiście obiektywnie wcześniej, lecz i metaforyka militarna istniała wcześniej, a po odkryciu mikrobow nabrała tylko konkretności. Sontag nie podejmuje tej paralelności, wydaje się jednak podświadomie przeczuwać, że skoro te metafory istniały wcześniej, mogą mieć jakąś poznawczą wartość, jednak reprezentowana przez nią retoryczna teoria metafory wciąż zmusza ją do traktowania metafor jako figur, których używa się do różnych, rzadko szlachetnych, celów.

⁵⁸ S. Sontag, *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, przeł. J. Anders, Warszawa 1999.

⁵⁹ Ibidem, s. 9.

⁶⁰ Ibidem, s. 7.

⁶¹ Ibidem, s. 44.

⁶² Ibidem, s. 70–71.

⁶³ Ibidem, s. 93.

⁶⁴ Ibidem, s. 97.

Taka teoria metafory wystarcza zresztą do celu, jaki sobie autorka obrała. Pokazała ona bowiem możliwe psychologiczne, społeczne i polityczne konsekwencje metaforycznego języka. Myślę, że nowsze teorie metafory, kładące większy nacisk na jej funkcję poznawczą, może nawet wyraźniej pozwoliłyby pokazać to, co pokazała Sontag. Według niej „metaforyczne ozdobniki”⁶⁵ deformują doświadczenie choroby na raka⁶⁶. Jednak czy coś, co jest tylko ozdobnikiem, może tak bardzo deformować doświadczenie? Czy zabiegi kreujące świat/piekło chorego są tylko ozdobnikami? Z tego względu lepiej, uważam, byłoby wskazać na poznawczą wartość tych metafor, które kreując to, czym jest dana choroba, tym bardziej wpływają na chorego i jego psychikę, na jego kontakty z innymi ludźmi.

Sontag nie przyznaje jednak metaforze roli poznawczej⁶⁷, ponieważ konceptem, wokół którego tka swoje eseje, jest prosty zabieg retoryczny — odwołanie się do (nie tak już powszechnego dziś) stereotypu nauki wolnej od zabiegów literackich (których sztandarowym przedstawicielem jest oczywiście metafora) i przez to zdyskredytowanie konkretnych metafor jako nienaukowych przesądów. Przyznanie metaforze roli poznawczej podkopałoby literackie fundamenty obu omawianych esejów.

Sontag swoje zadanie widzi jako „odłączenie choroby od jej znaczenia, od metafor”⁶⁸, „od metafor nie można się zdystansować, jedynie ich unikając. Należy je obnażać, krytykować, wałkować, zużywać”⁶⁹, mają one bowiem niebezpieczne konsekwencje, niektóre uprawomocniają państwowe represje i przemoc, prowadzą do ekskomunikacji i stygmatyzacji chorych⁷⁰. Sontag (jako osoba, która sama w trakcie choroby na raka doświadczyła wykluczającej i upokarzającej mocy metafor) traktuje metafory jako coś, co należy z na-

⁶⁵ „Z powodu niezliczonych ozdobników metaforycznych, które uczyniły z raka synonim zła, wielu ludzi traktowało tę chorobę jako coś wstydliwego, a zatem coś, co należy ukrywać, jak również jako niesprawiedliwość, zdradę ze strony własnego ciała” (ibidem, s. 112).

⁶⁶ Ibidem, s. 101.

⁶⁷ „To, że AIDS nie jest jedną chorobą, lecz syndromem złożonym z pozornie nieograniczonej listy chorób «stowarzyszonych», (...) w jeszcze większym stopniu czyni go produktem definicji czy konstrukcji myślowej niż w przypadku bardzo złożonej, wielopostaciowej choroby, jaką jest rak. W istocie stwierdzenie, że AIDS jest nieuchronnie śmiertelny, wynika częściowo z tego, jak lekarze postanowili go definiować — zachowując na wszelki wypadek osobne określenie dla jego wczesnych stadiów. Decyzja ta zasada się na prymitywnie metaforycznym pojęciu «choroby w pełni rozwiniętej». Forma «w pełni rozwinięta» to taka, która nieuchronnie prowadzi do śmierci. Jako że to, co niedojrzałe, musi kiedyś dojrzeć, to, co się rozwija, musi się rozwinąć (tak jak to, co pączkuje, musi rozkwitnąć) — metafory botaniczne bądź zoologiczne stosowane przez lekarzy czynią ewolucję AIDS normą i prawidłowością. Nie chcę przez to powiedzieć, że metafora rodzi koncepcje kliniczne, ale będę utrzymywać, że czyni coś więcej, niż tylko je utwierdza. Wspiera mianowicie interpretacje danych klinicznych, których słuszność nie jest jeszcze dowiedziona i, jak na razie, możliwa do dowiedzenia” (ibidem, s. 115–116).

⁶⁸ Ibidem, s. 180.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem, s. 180–181.

uki wyplenić. Teksty Flecka pokazują jednak, że bez tych metafor/praidei⁷¹ być może w ogóle nie poznalibyśmy „choroby w sensie fizycznym”. Z pewnością metafory mogą być niebezpieczne i od momentu poznania „chorób w sensie fizycznym” pozostają pewnym „efektem ubocznym” poznania, jednakowoż bez nich poznanie nie byłoby możliwe. Upokarzająca i dotkliwa dla chorych konceptualizacja chorób czyni też chorobę ważnym problemem społecznym, mobilizuje naukowców do wytężonej pracy i ukierunkowuje ich badania. Retoryczny chwyt, wokół którego Sontag napisała swoje eseje, dobrze obrazuje kontrowersje co do obecności metafor w nauce.

Sak pisze: „Jednym z podstawowych mechanizmów tworzenia czynnych elementów wiedzy są (...) zasady kojarzenia podobieństw. Wskazać tu należy na moment operowania metaforą w stylu myślowym. Warto podjąć próbę wyjaśnienia kreacji relacji czynnych za pomocą dostępnych współcześnie teorii rozumowania przez analogię”⁷². Metafora jest więc jednym z rodzajów czynnych elementów⁷³, które zmieniają funkcjonujące dotychczas jako rzeczywistość elementy biernie. W stosunku do metafory, w sto-

⁷¹ Podstawowe zbieżności esejów Sontag i koncepcji Flecka widzę w opisie metaforyki militarnej otaczającej choroby, opisie chorób jako kary za rozpustę; poza tym choroba opisywana przez Flecka — syfilis — pojawia się także w tekstach Sontag, która wskazuje na podobieństwa otaczającej go aury z aurą otaczającą AIDS i raka. Różnica polega na tym, że Fleck używa określenia praidea, a Sontag określenia metafora. Praidea i metafora jawią mi się jako jedno, różnica zaś polega na tym, że Sontag interesują psychologiczne, społeczne i polityczne konsekwencje metaforycznego języka, a Flecka jego poznawcza wartość.

⁷² J. Sak, *Style myślenia...*, s. 157; ten sam fragment [w:] idem, *Kategoria „style myślenia”...*, s. 449.

⁷³ Siewierski (dystansując się w przypisie od radykalizmu Flecka) na podstawie koncepcji czynnych i biernych elementów poznania proponuje „semiotyczną analizę ciągłości i zmienności w nauce”. W swoim tekście rekonstruuje funkcjonujące wyjaśnienia problemu ciągłości/nieciągłości w rozwoju nauki (B. Siewierski, *Między metaforą a dosłownością: w stronę semiotycznej analizy ciągłości i zmienności w nauce*, [w:] *Nauka. Tożsamość i tradycja*, J. Goćkowski, S. Marmuszewski (red.), Kraków 1995, s. 150–152) i jako ostatnie przedstawia proponowane przez siebie stanowisko komplementarystyczne: „Pogląd uznający istnienie paradygmatów w nauce i ich częściową niewspółmierność zakłada jednakże istnienie pewnej wspólnej podstawy («twardego trzonu») dociekań — dawnych i obecnych — w danej dziedzinie wiedzy. Dostrzegając ograniczenia przekładalności języków i perspektyw teoretycznych, nie ignoruje elementów ciągłości pomiędzy koncepcjami tworzącymi pewien chronologiczny ciąg antycypacji, refutacji i ponownego akceptowania idei. Koncepcja ta, stanowiąca punkt wyjścia dla dalszej analizy, wywodzi się z teorii współzależności biernych i aktywnych czynników poznania Ludwika Flecka. Każde poznanie jest, jego zdaniem, splotem biernych i aktywnych relacji, czyli czynnika tradycyjnie uznawanego za «obiektyny», wymuszonego przez samą rzeczywistość badaną, oraz aktywnych sprzężeń zjawisk — zależnych od kontekstu historyczno-kulturowego, cech osobowości badacza, wpływów społecznych — słowem tego, co uchodzi za «subiektywny» aspekt wiedzy” (ibidem, s. 152). Dalej pisze: „Aktywność czynników procesu poznania realizuje się w kilku istotnych i uchwytnych w badaniach nad historią nauki zjawiskach” (ibidem, s. 153) i wymienia: „aktywny i twórczy udział języka w poznaniu”, „transmisję idei i jednostek znaczących” oraz „koherencję kulturową”. „Konstatacja tych zjawisk skłania do przyjęcia tezy o ograniczonej autonomii konceptualnej nauki: żadna teoria nie może być całkowicie wolna od zapożyczeń bądź od swoich poprzedniczek” (ibidem, s. 153).

sunku do czynnych elementów wiedzy w nauce przez długi czas panowała nieufność, kojarzono je bowiem jako coś subiektywnego, jako coś, co skażone jest dowolnością, coś, co wymusza zawsze subiektywne i dowolne zabiegi interpretacyjne: „Neopozytywiści starali się uchwycić w poznaniu jedynie jego bierny, czyli obiektywne elementy; czynne składniki traktowali jako zaburzenia, które należy zwalczać”⁷⁴. Ta nieufność wynikała z tego, że zapoznawano fakt, że u podstaw najważniejszych w nauce elementów biernych leżą elementy czynne (jak choćby sugerowane wcześniej metaforyczne traktowanie nauki jako obserwacji rzeczywistości)⁷⁵.

Kolejną analogię między pomysłami Flecka a pomysłami na temat roli metafory w nauce widzę w opisanym przez Flecka przejściu od praidei do pojęć naukowych, które postrzegam jako analogiczne do opisywanego przez teoretyków nauki przejścia od metafor do pojęć/modeli naukowych: „W wyniku rozwoju nauki praidee znalazły się poza jej obrębem, zaczęły uchodzić za metafizyczne pomysły, którym trudno jest przypisać wartość logiczną, lecz ich znaczenie heurystyczne było ogromne. Dały one początek sekwencjom rozwojowym idei, «które często nieprzerwanie prowadzą od prymitywnych praidei do nowoczesnych naukowych pojęć»”⁷⁶. Podkreślić trzeba, że proces ten nie odbywa się na drodze odrywania od rzeczywistości, ale na drodze specjalizacji, pojmowanych jako całości, praidei/metafor⁷⁷.

Podobieństwo kognitywnej teorii metafory i postaciowego widzenia Flecka

W niektórych interpretacjach Flecka można by swobodnie zamienić wyraz „praidea” wyrazem „metafora” i jeżeli ten drugi rozumieć jako metaforę pojęciową (jako ICM), brzmiałoby to jak tekst kognitywistyczny: „Związek między jakąś praideą a jej konkretnym rozwinięciem jest określony psychologicznie, historycznie i socjologicznie. To powoduje, że przekonanie o możliwości dowiedzenia, że tylko jedno rozwiązanie

⁷⁴ B. Dziobkowski, *Ludwik Fleck...*, s. 205.

⁷⁵ Por. „Pozytywizm nie rozpoznał jednak dobrze rzeczywistych cech praktyki badawczej nauk przyrodniczych. Zbudowany przez niego model nauki stanowił (...) wyobrażenie jego twórców o tej nauce (...). W tym modelu dotarcie do prawdy jest zagwarantowane przez zasady i metody stosowane w naukach przyrodniczych, które są praktycznym zastosowaniem ponadhistorycznej racjonalności. W ostateczności błąd jest wynikiem tego, że rzeczywiste podmioty nie są czystą racjonalnością i biernością. Bierność jest potrzebna na poziomie rejestracji faktów, czysta racjonalność do ich logicznego opisu. Wszelkie zapośredniczenie człowieka w kulturze, jego kulturowa aktywność okazuje się niepotrzebnym i niedobrym obciążeniem w praktyce nauk przyrodniczych. Pozytywizm zapomina jednak, że sama nauka należy także do świata kultury, że jest jego częścią” (D. Zienkiewicz, *Fakt naukowy...*, s. 10).

⁷⁶ B. Dziobkowski, *Ludwik Fleck...*, s. 207–208, wewnętrzny cytat: L. Fleck, *Powstanie...*, s. 131.

⁷⁷ Por. „Pierwotne idee początkowo są zawsze zbyt szerokie, nie wyspecjalizowane. Według Hornbostela, równoległe do rozwoju znaczenia słów odbywa się rozwój idei prowadzący nie poprzez abstrakcję od szczegółowych do ogólnych, ale przez specjalizację od ogólnych do szczegółowych” (J. Sak, *Style myślenia...*, s. 151).

jakiejs zagadki poznawczej jest logicznie możliwe i że tylko jakaś jedna praidea nadaje się do opisania danego aspektu rzeczywistości, jest nieuzasadnione. Dlatego sam proces poznawania nie może przebiegać logicznie, ale również nie jest możliwa jego logiczna rekonstrukcja”⁷⁸.

Fleck używa różnych metafor, by opisać różne aspekty przedmiotu, jakim jest poznanie. Najczęściej stosowaną przez niego metaforyką są rzutowania z psychologii postaci. Zanim przejdę do omówienia transferów jej terminologii i schematów poznawania do kształtowanych przez Flecka domen pojęciowych, chciałbym podkreślić, że *Gestaltpsychologie* jest również źródłem teorii kognitywistów. Rekonstruowane przez kognitywistów metaforyczne modele — mające postaciowy charakter ICM-y (wyidealizowane modele poznawcze) są swoistymi teoriami (stylami myślowymi) na dany temat i tak jak u Flecka prawem postrzegania całości decydują o tym, co się widzi, a czego się nie widzi (dany ICM ukrywa pewne, a uwypukla inne aspekty przedmiotu)⁷⁹.

W *Sprawozdaniu z działalności Towarzystwa Filozoficznego i Psychologicznego w Lublinie* czytamy: „Gdyby nie widzenie postaciowe, byłyby prawdopodobnie zarówno tworzenie pojęć oderwanych, jak i porozumiewanie się — więc w ogóle nauki — niemożliwe. Tak zwane nauki ścisłe (fizyka) wytwarzają przez proces analizy i fingowanie idealnych przedmiotów swoiste postaci, które widzi się i którymi operuje się dzięki swoistej gotowości postrzegania i kojarzenia, powstałej przez współżycie w obrębie odnośnej grupy. Przyrząd naukowy i rachunek modelują postać z chaosu przeżyć, oczywiście nie według widzimisię jednostki, ale w myśl stylu myślowego nauki w pewnym okresie”⁸⁰.

⁷⁸ J. Sak, *Kategoria „style myślenia”*, s. 446–447.

⁷⁹ Wydaje się, że metaforyka postaci obecna jest również w twórczości Floriana Znanieckiego. Na podobieństwo jego i Flecka koncepcji prawdy wskazuje Siewierski, twierdząc, że linia rozumowania Flecka „wykazuje zbieżność z założeniami socjologii humanistycznej”. Florian Znaniecki — Siewierski przytacza jego słowa — pisał: „Nazwijmy «prawdą» każdy element dowolnego systemu wiedzy, rozważanego ze współczynnikiem humanistycznym, tj. z punktu widzenia ludzi, którzy wierzą, że rozumieją ten system, czynnie się nim zajmują i sądzą, że zawiera on obiektywnie ważną wiedzę o przedmiocie, którego dotyczy. (...) Obserwując faktyczne funkcjonowanie tych wielopostaciowych «prawd» w sferze świadomości uznających je ludzie, (...) możemy stwierdzić, że cokolwiek jest uważane za prawdę, funkcjonuje jako norma myślenia, narzucająca uznającemu ją podmiotowi swoisty dobór i organizację niektórych danych jego doświadczenia, które przez to nabierają charakteru przedmiotów poznania” (B. Siewierski, *Niektóre aspekty uprawomocnienia...*, s. 56–57). W koncepcji Flecka prawda zależna jest od stylu myślowego, który stwarza przymus myślowy i narzuca określone widzenie postaci (selekcjonuje i ukierunkowuje widzenie). Ponieważ styl jest widzeniem postaci, prawdy mają charakter postaciowy. Na ile więc można przypuszczać z przytoczonego przez Siewierskiego cytatu, zbieżność koncepcji Flecka z koncepcją Znanieckiego jest głębsza niż tylko zrelatywizowanie kategorii prawdy, obaj bowiem badacze przenoszą schemat widzenia postaci do domeny „poznanie”. *Gestaltpsychologie* jest chyba jedną z bardziej wpływowych idei w XX w., używali jej do swoich celów nie tylko Fleck i Znaniecki, ale też Wittgenstein, cały kognitywizm i inni.

⁸⁰ Cyt. za: Z. Cackowski, *Ludwik Fleck. Filozoficzne ślady w Lublinie*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio I (Philosophia–Sociologia) 1978/79, t. 3–4, s. 404–405.

Metafory u Flecka

Przeniesienia z Gestaltpsychologie

Od starożytności jedną z dominujących metaforyk konceptualizujących domenę „poznanie” jest metaforyka związana z postrzeganiem wzrokowym. Jest to tak mocno ugruntowana metaforyka, że żeby powiedzieć coś nowego na temat poznania (jeśli się chce, by zostało to zauważone), trzeba do niej nawiązać. Pojawienie się psychologii postaci z jej badaniami postrzegania wzrokowego umożliwiło Fleckowi nawiązanie do dominującej metaforyki i, poprzez przeniesienia kolejnych terminów z *Gestaltpsychologie* (a co za tym idzie i schematów poznawania), modyfikację implikowanych przez dotychczasową metaforykę powiązań biernych. Fleck dokonuje rzeczy następującej: do domeny „poznanie”, która konceptualizowana była do tej pory przez potoczną teorię postrzegania wzrokowego, wprowadza schematy postrzegania wypracowane przez psychologię postaci, które są z teorią potoczną sprzeczne. Do tej samej domeny wprowadza więc pokrewne (również wiążące się z postrzeganiem) względem tradycyjnopotocznych elementy konkurencyjne, które wypierają z omawianej domeny te pierwsze. Nie ma, mówi Fleck, po prostu widzenia, każde widzenie jest ideowidzeniem, każde postrzeganie następuje poprzez (pra)idee, jest obciążone funkcjonującymi wcześniej schematami poznania, widzi się to, do czego widzenia jest się przygotowanym etc., neopozytywistyczne pojęcie obserwacji naukowej jest więc mrzonką.

Owe pra(idee) nie są niezależnymi, transcendentnymi bytami, ale są, jak metafory pojęciowe, przedmiotem rekonstruowanym przez postulowaną przez Flecka porównawczą teorię i stanowią składniki stylu myślowego (który nie istnieje jako taki, ale jest badawczą konstrukcją).

Według Siewierskiego: „Przekonanie o ingerencji stylu myślowego w każdą aktywność poznawczą (...) doprowadziło Flecka do postawienia (w 1934 r.) sprzecznej z założeniami neopozytywistycznymi tezy, iż nie istnieje bezzałożeniowa obserwacja, a budowa korpusu wiedzy z czystych danych doświadczenia jest niemożliwością. Wniosek ten, powszechnie we współczesnej filozofii nauki akceptowany, przyjmuje tu formę radykalną. Po pierwsze, już sam wybór badanego obiektu i jego cech musi zawierać założenia o charakterze teoretycznym. (...) Postrzeganie wyników eksperymentów należy interpretować w kategoriach psychologii postaci⁸¹, bo gotowość do postrzegania zgodnego ze stylem powoduje, że każde widzenie jest ideowidzeniem, a nawet każda rycina wykonana z intencją wiernego odwzorowania rzeczywistości jest ideogramem, tzn. graficzną reprezentacją pewnych idei i sensów związanych z obiektem, a nie jego samego⁸². Owa graficzna reprezentacja nie dotyczy więc przedmiotu samego, ale (pra)idei

⁸¹ „Ta sugestia stała się podstawą analizy procesu zmiany paradygmatu Kuhna — zmiana obrazu świata uczonych porównana zostaje do «przeskoku postaci» (...)” (przypis B. Siewierskiego).

⁸² B. Siewierski, *Niektóre aspekty uprawomocnienia...*, s. 56. Bardzo podobnie w: idem, (recenzja: L. Fleck, *Powstanie...*), op. cit., s. 271. W przytoczonym w tekście cytacie Siewierski zawarł impli-

i sensów związanych z obiektem — widzę to jako analogiczne do dokonanego w teorii metafory przez Blacka przejścia od podobieństw między przedmiotami (teoria substytucyjna i porównaniowa) do podobieństw pomiędzy „systemami skojarzeń” (teoria interakcyjna)⁸³.

Bezpośrednia obserwacja nie jest możliwa, zawsze bowiem postrzegamy realność przez istniejące wcześniej (pra)idee, widzimy ją poprzez styl myślowy, który wyznacza efekty czynności obserwacyjnych obserwatora⁸⁴. „Každy obserwator — pisze Zienkiewicz — jest w zasadzie w położeniu człowieka, który stoi przed figurą kleksograficzną: można z niej ułożyć sobie różne postacie, układa się zaś (widzi) mimo woli takie, które odpowiadają swoistemu pogotowiu patrzącego”⁸⁵.

Postępowanie Flecka sprowadza obserwację jako obciążoną założeniami do paradoksu. Ciągłe podkreślanie, że obserwacja obciążona jest założeniami, jest jak mówienie o płynnej granicy albo paście do zębów w pastylkach. Fleck, wprowadzając do domeny „obserwacja” metaforykę psychologii postaci, dąży do jej zlikwidowania na rzecz domeny „stylu myślowego” (konceptualizowanej za pomocą tejże samej metaforyki)⁸⁶.

cite następujące twierdzenie: Fleck dokonuje interpretacji wyników doświadczeń w kategoriach psychologii postaci. Symotiuk zaś explicite stwierdza, że teoria Flecka wywodzi się z *Gestaltpsychologie* (S. Symotiuk, *Dwie socjologie...*, s. 132). Oba te sformułowania są według mnie uproszczeniami, nie można traktować teorii Flecka jako przedłużenia psychologii postaci, bowiem inny zupełnie jest jej przedmiot, twierdzenie zaś, że Fleck interpretuje wyniki doświadczeń w kategoriach psychologii postaci, jest twierdzeniem niepełnym (ukrywającym selektywność jego „interpretacji”) o tyle, że Fleck używa tylko części tej terminologii, niektóre pojęcia (jak np. „przeskok”) stosując sporadycznie, jeśli w ogóle. Fleck czerpie z psychologii postaci, ale nie stosuje jej jako teorii, a jej terminologię wykorzystuje dla własnych celów, by skonceptualizować główne kategorie swojego dyskursu. Terminologia *Gestaltpsychologie* funkcjonuje u Flecka na zasadzie metafor.
⁸³ Por. też z wypowiedzią samego Flecka: „Mamy przed sobą ideogramy (mowa o rycinach anatomicznych), tzn. graficzne przedstawienia pewnych idei, pewnych sensów, pewnego rodzaju ujęcia pojęciowego: sens jest w nich przedstawiony tak jak własność przedstawionego obiektu. Z takim ideowidzeniem związana jest, być może, bardzo szczegółowa teleologia, jako dążenie do znalezienia sensu w każdym szczególe” (L. Fleck, *Powstanie...*, s. 176).

⁸⁴ Por. Z. Cackowski, *Epistemologia Ludwika Flecka*, s. 71.

⁸⁵ D. Zienkiewicz, *Fakt naukowy...*, s. 14–15.

⁸⁶ „Dajmy więc spokój bezzałożeniowej obserwacji, która jest psychologicznym absurdem i logiczną zabawą. Na pozytywne badanie, uwzględniające pewną skalę form przejściowych, zasługują dwa typy obserwacji: 1. początkowy, niejasny ogląd i 2. rozwinięte bezpośrednio widzenie postaci (*Gestaltsehen*).

Umiejętność bezpośredniego ujmowania całościowego sensu i postaci powstaje dopiero na gruncie wielu przeżyć i — ewentualnie — przeszkolenia. Rzecz jasna, że równocześnie traci się zdolność dostrzegania wszystkiego, co z dawną postacią nie jest zgodne. Taka gotowość do ukierunkowanej percepcji jest główną składową stylu myślowego (patrz s. 93–94). Widzenie postaci jest więc oczywistą możliwością stylu myślowego. (...) Pojęcie doświadczenia, ze swoją ukrytą irracjonalnością, zyskuje istotne znaczenie teoriopoznawcze.

Przeciwieństwem takiego ujmowania jest początkowe, niejasne i bezpośrednie widzenie: zawile, chaotyczne, łączone ze sobą cząsteczkowe motywy różnych stylów, przeciwstawne pędzą nieukie-

Konstrukcja przedmiotu badań

Przyjrzyjmy się dłuższemu cytatawi i zwróćmy uwagę na ilość zawartych w jednym akapicie metafor: „Naiwnie onieśmielonemu przez własny styl myślenia badaczowi obce style myślenia przedstawiają się tak jak wolne twory fantazji, ponieważ widzi on w nich tylko to, co aktywne, prawie dowolne. Natomiast własny styl myślenia jawi mu się jako to, co zniewalające, ponieważ, jakkolwiek uświadamia on sobie własną pasywność, jego własna aktywność na skutek wychowania, przygotowania naukowego i uczestnictwa w intrakolektywnej wymianie myśli staje się oczywista, prawie nieświadoma jak oddychanie. Gdy Vesalius lub jego poprzednicy przedstawiali szkielet prawie zawsze jako symbol śmierci, współczesny anatom uważa to za niepotrzebne akcesorium pewnego nastroju. Rozważmy rys. 120 i 121 atlasu anatomicznego Heitzmanna, przedstawiające klatkę piersiową: mechaniczno–techniczny motyw koszyka współbrzmi z tym przedstawieniem, dokładnie tak, jak temat śmierci z figurami szkieletu Vesaliusa. Nie można twierdzić, że podobieństwo do kosza bierze się «samo z siebie», ponieważ powstaje ono: 1. po celowym wy-preparowaniu żeber, 2. po celowym zestawieniu splotów, 3. po celowym zmontowaniu całości, by uzyskać to podobieństwo w perspektywie — analogicznie do celowego montażu ideobrazów starej anatomii, 4. przez naniesienie linii wskazujących miejsce przyczepu mięśni, podkreślona zostaje w sposób identyczny, jak symbolika śmierci u Vesaliusa przez dołączenie kosy. Te nowoczesne ryciny są ideobrazami dokładnie tak samo jak figury Vesaliusa. Nie ma innego widzenia jak ideowidzenie i innych rycin niż ideobrazy. We wszystkich figurach kostnych nowoczesnej anatomii współbrzmiały motywy techniczno–mechaniczne. W ten sposób system kostny stał się rusztowaniem”⁸⁷.

W powyższym cytacie Fleck pokazuje, że przedmiot naukowy, tu „system kostny” (dokładniej klatka piersiowa), nie istnieje „sam z siebie” (nie jest więc odwzorowaniem/ odbiciem/reprezentacją rzeczywistości), ale zostaje zmontowany po uprzednim wy-preparowaniu i zestawieniu poszczególnych elementów.

runkowane widzenie w jedną lub drugą stronę; jest to walka myślowych pól widzenia. Brak tu rzeczy istotnej, trwałej: można widzieć tak lub inaczej, prawie dowolnie. Brak jest oparcia, przymusu, brak «mocnego gruntu faktów»” (L. Fleck, *Powstanie...*, s. 123).

⁸⁷ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 179. Por. też z: „Interpretacja obrazów anatomicznych jako sensobrazów (ideogramów) nasuwa się nam tym bardziej, im bardziej obcy jest styl myślowy autora, im bardziej oddalona jest od nas epoka; w średniowiecznych, perskich lub arabskich widzimy już tylko schematyczną mowę znaków, prawie nic realistycznego. Różnica między jednym z tych obcych stylów myślowych a nowoczesnym nie polega po prostu na tym, że my wiemy więcej: o tym, co w ich rzeczywistości posiada większą wartość niż w naszej, mają oni również więcej do powiedzenia” (ibidem, s. 176). Nie można więc powiedzieć, że konceptualizacja systemu kostnego jako rusztowania bliższa jest rzeczywistości (bliższa prawdy), bowiem mówi ona więcej o jednych aspektach systemu kostnego, zapoznając jednocześnie aspekty opisywane przez inne konceptualizacje (które już są konceptualizacjami innego przedmiotu, ale my zawsze postrzegamy inne style przez pryzmat własnych kategoryzacji, więc wydaje się nam, że inne konceptualizacje mówią o systemie kostnym właśnie, dlatego też postrzegamy je jako dowolne twory fantazji).

Widzimy też, jak wiele jest w nim i jak różnych metafor. W cytacie tym Fleck realizuje metaforyki związane ze sferą uczuciową (onieśmielenie, zniewalanie), z postrzeganiem wzrokowym (widzenie, obrazy), z wychowaniem, z muzyką (nastój, współbrzmienie, motywy, tematy)⁸⁸. Takie, realizujące wiele metafor, fragmenty trudno jest rozpleść, wydzielając konkretne modele.

Sytuację dodatkowo komplikuje fakt, że sam Fleck nie jest zbyt precyzyjny w konceptualizowaniu swoich pojęć. Jako „gotowość do ukierunkowanego postrzegania” w jego tekstach funkcjonuje zarówno styl myślowy, nastrój kolektywu, jak i przymus myślowy⁸⁹. Wydaje się, że nastrój jest właściwością kolektywu myślowego, który stwarza określony myślowy przymus, który z kolei przejawia się w myślowym stylu. Style myślowe zaś (kategoria nadrzędna względem dwu pozostałych) jako dostępne badaniu powinny stać się przedmiotem, postulowanej przez Flecka, porównawczej teorii.

⁸⁸ Cytat ten też pozwala pokazać, jak bardzo skomplikowana jest onomazjologiczna analiza metafor w tekście teoretycznym. W przeciwieństwie do analizy semazjologicznej, nie da się jej zmechanizować, potrzebny jest człowiek, który przy wstępnym czytaniu wyróżni konkretne zespoły metafor, dostrzeże je jako pewne całości. Po wynotowaniu stosownych cytatów większość z nich da się posegregować według jednej dziedziny źródłowej (takie „semazjologiczne” segregowanie wydaje mi się koniecznym etapem onomazjologicznej analizy), z której następuje metaforyczne rzutowanie (np. metafory ewolucyjne, tekstylne etc.). Pozostaje jednak część cytatów, które okazują się punktami węzłowymi, jeden akapit może realizować nawet kilka metaforycznych modeli jednocześnie. Takich cytatów nie da się rozplątać, pozwalają one jednak po dokładniejszym przyjrzeniu się im, określić domeny docelowe metaforycznego rzutowania i określić związki pomiędzy konkretnymi metaforycznymi modelami [np. metaforykę wtajemniczenia łączy Fleck z metaforyką gestaltów, przedstawiając przyswajanie sobie danego stylu (a więc gotowości widzenia) jako przeżywanie (doświadczenie) wtajemniczenia].

⁸⁹ Por. „Zdefiniowaliśmy styl myślenia jako gotowość do ukierunkowanego postrzegania i odpowiedniej obróbki tego, co postrzegane. Napomknęliśmy już także o szczególnym nastroju, który tworzy tę gotowość dla różnych stylów myślenia” (L. Fleck, *Powstanie...*, s. 180); „określony nastrój wpływa nie tylko na sposób pracy, lecz i na jej wyniki, to znaczy, że konkretnie przejawia się jako gotowość do ukierunkowanego postrzegania” (ibidem, s. 180–181); „jest to postać zbudowana według teorii — którą Löw bezpośrednio widział, natomiast my jej nie widzimy. Ale też wiele innych, obcych nam określeń (...) odpowiada gotowym teoretycznym postaciom, których my nie widzimy, które jednak Löw, posiadający stylową zdolność ich postrzegania, bezpośrednio postrzegał, analogicznie do bezpośrednio, bez zastrzeżeń postrzeganych postaci i właściwości dzisiejszej wiedzy, o których mówiliśmy w rozdziale o obserwacji i doświadczeniu. Reasumując: Löw miał gotowość innego niż my widzenia i innego spożytkowania dla nauki tego, co widział. (...) Löw jest gotów widzieć poprzez swój szczególny nastrój, który nam wydaje się fantastyczno–mystycznym, tajemnicze, głębokie związki, a rzeczy jego świata posiadają specyficzne, symboliczne zabarwienie. Jest to jego przymus myślowy, który wznosi się do bezpośredniego postrzegania odpowiednich postaci. Uważa się przy tym za trzeźwego badacza, ponieważ opisuje przecież tylko to, co widzi” (ibidem, s. 169); „Styl myślowy (...) to określony przymus myślowy, więcej: jest to całościowa intelektualna gotowość, gotowość takiego a nie innego widzenia i działania. Zależność faktu naukowego od stylu myślenia jest niezaprzeczalna” (ibidem, s. 94).

Styl myślowy umożliwia poznanie

Styl myślowy jest tym, co umożliwia systematyczne poznanie. Cackowski (konsekwentnie w trzech różnych tekstach) twierdzi, że fakt naukowy nie jest po prostu „stanem rzeczy”, ale jego „ujęciem” — „w ramach”⁹⁰ określonego stylu myślowego. Cackowski wpada jednak w pułapkę rozwijanej przez siebie metafory, która implikuje istnienie owego stanu rzeczy, który jest tylko w ramy stylu ujmowany. Fakt nie jest tylko ujmowany, ale jest stwarzany — konstruowany, można by powiedzieć, gdyby było to stwarzanie świadome. Według Flecka „odkrycie naukowe jest dostrzeżeniem «nowej postaci, nowej całości, nowej treści tam, gdzie dotąd panował bezsensowny chaos»”⁹¹.

Styl myślowy utrudnia poznanie

Styl myślowy jako zdolność postaciowego widzenia, umożliwiając poznanie czegoś, jednocześnie utrudnia poznawanie czegoś innego. „Gotowość takiego a nie innego widzenia i działania charakteryzują dwie komplementarne tendencje: «zapominania» i «selektywnego dostrzegania», wyznaczone przez określony stan wiedzy poprzedzający poznanie, upowszechniany przez dany kolektyw”⁹². Styl myślowy, jak metafora pojęciowa, wypuklając jedno, ukrywa coś innego: „każda kompetencja obserwacyjna, będąc zawsze określoną i konkretną, ogranicza w takim czy innym stopniu lub nawet wyklucza inne konkretne kompetencje obserwacyjne”⁹³. Naukowcy, którzy postrzegają realność przez ustalony styl myślowy, przestają dostrzegać elementy, które pozwala dostrzec inny styl myślowy, co wedle metaforyki postaci wyraża się jako zniknięcie z pola badań/widzenia: „historykom podążającym za inspiracją neoromantyczną znikają z pola badań zasadniczo ważne obszary”⁹⁴. „Styl myślowy (...) odpowiedzialny jest także za pewnego rodzaju ślepotę wobec wrażeń i sensów przeciwnych”⁹⁵.

⁹⁰ „Fakt, w tym naukowy, nie jest po prostu stanem rzeczy, ale stanem rzeczy ujętym («oprawionym w ramki») przy pomocy środków (poznawczych, laboratoryjnych, językowych, obrazowych...), które są dostępne w danej fazie rozwoju poznania i kultury. Jest więc prawda relacją trójczłonową między: a. określoną myślą, b. środkami i warunkami kulturowymi, które ją określają i które są niezbywalnymi środkami określania tej myśli, oraz c. jakimś stanem rzeczy, który nigdy nie jest nam dany w swej czysto obiektywnej postaci, ale zawsze i tylko w ujęciu przy pomocy owych kulturowych środków” (Z. Cackowski, *Ludwik Fleck*, „Edukacja Filozoficzna” 2002, t. 34, s. 189); „Fakt, w tym naukowy, nie jest po prostu stanem rzeczy, ale stanem rzeczy ujętym («oprawionym w ramki») przy pomocy środków poznawczych (...), które są dostępne w danej fazie rozwoju poznania i kultury” (Z. Cackowski, *Główne idee epistemologii Ludwika Flecka*, „Nauka” 1998, nr 3, s. 154); „Fakt przyrodniczy nie jest więc po prostu autentycznym zdarzeniem czy stanem rzeczy. Jest on zawsze ujęciem zdarzeń czy stanów rzeczy za pomocą środków dostępnych na danym poziomie rozwoju kultury poznawczej; jest on ujęciem zdarzeń i stanów rzeczy środkami aktualnie panującego stylu myślowego” (Z. Cackowski, *Ludwik Fleck. Problem socjologicznej koncepcji poznania*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001, nr 1, s. 118).

⁹¹ J. Sak, *Style myślenia...*, s. 156.

⁹² Ibidem, s. 153.

⁹³ Z. Cackowski, *Epistemologia Ludwika Flecka*, s. 72.

⁹⁴ B. Płonka-Syroka, *Pojęcie stylu myślowego u Ludwika Flecka, Paula Diepgena...*, s. 239.

⁹⁵ A. Dorobiński, *Próba rekonstrukcji...*, s. 103.

Gestalty i opór

Fleck od metaforyki postaci płynnie przechodzi do metaforyki oporu i tak pożądaną w nauce bierności. Wyróżnia „3 etapy (procesu zmiany stylu i przebiegu poznania): 1. niejasne widzenie i nieadekwatną pierwszą obserwację⁹⁶; 2. irracjonalne, tworzące pojęcie i zmieniające styl doświadczenie; 3. rozwinięte, odtwarzalne, stylowe widzenie postaci⁹⁷”. Dalej ten pierwszy etap porównuje do chaosu uczuciowego i poszukiwania oparcia: „Pierwsza stylowo chaotyczna obserwacja jest podobna do chaosu uczuciowego: zdziwienie, szukanie podobieństw, testowanie, cofanie się, nadzieja i rozczarowanie. Uczucie, wola i rozum pracują jako nierozdzielna jednostka. Badacz szuka po omacku: wszystko się cofa, nigdzie nie znajduje twardego oparcia. Odczuwa wszystko jako sztuczne działanie, inspirowane własną wolą (to, co aktywne, a więc dowolne), każde sformułowanie rozplywa się przy następnej próbie. Dlatego szuka on oporu, przymusu myślowego, wobec którego mógłby być bierny. Znajduje pomoc we własnej pamięci i wychowaniu: w momencie naukowego tworzenia badacz personifikuje⁹⁸ wszystkich swoich fizycznych i duchowych przodków, wszystkich przyjaciół i wrogów. Oni mu z jednej strony pomagają, z drugiej hamują go. Praca badacza polega na odróżnieniu — w płątaniu i chaosie, w którym się znajduje — tego, co jest jego woli posłuszne (aktywne), od tego, co się samo spontanicznie tworzy i nie poddaje się jego woli (bierne). Jest to właśnie ten twardey grunt, którego on, a właściwie kolektyw myślowy, ciągle od nowa poszukuje. Są to, jak je nazwaliśmy, bierne powiązania. Ogólny kierunek pracy poznawczej jest zatem taki: jak największy przymus myślowy przy jak najmniejszej samowoli intelektualnej⁹⁹. Badacz szuka elementów, które pozwolą ograniczyć „fantazję”, aktywność, dowolność. Kiedy odnajdzie opór — twardey grunt faktów¹⁰⁰, chaos uczuciowy zmienia się w onieśmienie i zniewolenie własnym stylem.

⁹⁶ To pierwsze niejasne widzenie jest przygodne (to, co Kuźma, nawiązując do Ricoeura, nazywa „opowiadaniem”) i często nie ma związku z widzeniem postaci z trzeciego etapu (to, co Kuźma nazywa „opisem”), jednak w nieracjonalny sposób (etap drugi) go umożliwia.

⁹⁷ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 125.

⁹⁸ Tak w polskim tłumaczeniu — należałoby sprawdzić, jakiego czasownika użył tu Fleck w oryginale, ponieważ personifikowanie ludzi jest tautologią, najprawdopodobniej chodzi o uobecnianie.

⁹⁹ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 125.

¹⁰⁰ Por. „Wszystkie więc bierne elementy wiedzy stają się «punktami oparcia» dla nowej wiedzy. Przypomina to model mechanizmu mięśniowego: aby ciało mogło wykonywać ruchy, różne grupy mięśniowe w różnym czasie muszą zastygać lub poruszać się” (J. Sak, *Style myślenia...*, s. 156). Ta metafora u Saka wydaje się rozwinięciem, odmiennym nieco, metafory fizjologii poznania u Flecka: „Procesy fizjologii poznania przebiegają analogicznie do procesów fizjologii ruchu: dla wykonania ruchu jednego członka musi się unieruchomić, jako podstawę oparcia, cały tak zwany system myostatyczny. Każdy ruch składa się z dwóch aktywnych procesów: z pobudzenia i hamowania. Odpowiada temu w fizjologii poznania celowa, ukierunkowana determinacja i przeciwnie działająca abstrakcja, które się wzajemnie uzupełniają” (L. Fleck, *Powstanie...*, s. 59).

„Owo początkowe — jak je nazywa Fleck — kolektywno-myślowne awizo oporu jest zaczątkiem faktu. Im bowiem głębiej badacz wnika w jakąś dziedzinę nauki, tym silniejsze staje się jego powiązanie z kolektywem, ze stylem myślowym. Im natomiast silniejsze powiązanie, tym większa gęstość relacji między różnymi myślami. Opory, które hamują badacza w swobodnej twórczości, wynikają z tej właśnie gęstości. Początkowe awizo oporu, które przeciwstawiło się charakterystycznemu myśleniu badacza, wraz z wchodzeniem jego do ezoterycznych kręgów stylu myślowego, zamienia się w określony przymus myślowy, by w końcu przybrać postać, która musi być bezpośrednio postrzegana”¹⁰¹.

„Awizo oporu” pojawia się w nauce czasopismowej (domena kręgów ezoterycznych), a przekształca się w twarde opór (fakt) w nauce podręcznikowej (domena kręgów egzoterycznych), która zwrotnie „usztynia” i „dogmatyzuje” naukę kręgów ezoterycznych¹⁰²: „Przykłady te (...) uwidaczniają rolę nauki podręcznikowej: wybiera ona, miesza, dopasowuje i łączy egzoteryczną, pochodzącą z obcego kolektywu i ściśle fachową wiedzę w jeden system. Powstałe pojęcia nadają ton¹⁰³ i zobowiązują każdego fachowca: z prowizorycznego awiza oporu konstituuje się pewien przymus myślowy, który określa to, co nie może być inaczej pomyślane, co ma być pominięte lub niezauważone, i gdzie — na odwrót — należy szukać ze zdwojoną energią: kondensuje się i formuje gotowość do ukierunkowanego postrzegania”¹⁰⁴.

Fleck stosuje też metaforykę oporu odnośnie do kolektywu myślowego: „Jeśli nazwiemy ilość związków między członkami kolektywu jego «socjalną gęstością», to różnica między kolektywem ludzi sztuki a kolektywem ludzi nauki daje się ująć po prostu jako różnica tej gęstości: kolektyw naukowy posiada dużo większą gęstość niż kolektyw sztuki. Opory, które hamują badacza w swobodnej twórczości, ten «twardy grunt rzeczywistości», który odczuwa on podczas swojej pracy, wynikają z tej właśnie gęstości. Często także lwowski uczony podkreślał, że fakt może stać się faktem naukowym, jeżeli opór, który go stwarza, jest wynikiem demokratycznego, swobodnego przepływu myśli w kolektywie”¹⁰⁵.

Poprzez skonceptualizowanie kategorii stylu i kolektywu za pomocą metaforyki oporu Fleck wprowadza tę metaforykę również do domeny „poznanie”. Pozytywistyczny kumulatywizm opiera się przede wszystkim na metaforze wiedzy jako ciągłej rozbudowywanej budowli, Fleck natomiast wprowadza do tej samej domeny niewspółmierną z pozytywistyczną metaforą metaforę oporu, która przez jego badaczy

¹⁰¹ D. Zienkiewicz, *Fakt naukowy...*, s. 16. Por.: „Zaczątkiem faktu jest «kolektywno-myślowne awizo oporu», jak je określa Fleck. Im bowiem głębiej badacz wnika w jakąś dziedzinę, tym silniejsze staje się jego powiązanie z danym kolektywem i stylem myślowym. Im silniejsze okazuje się powiązanie, tym większa gęstość między różnymi myślami i wynikające stąd opory hamujące badacza” (J. Sak, *Styl myślenia...*, s. 155) i „bezwzględna swoboda twórczą” (idem, *Tożsamość...*, s. 179).

¹⁰² Zob. L. Fleck, *Powstanie...*, s. 149–151.

¹⁰³ Jest to realizacja metaforyki muzycznej, którą omawiam dalej.

¹⁰⁴ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 159.

¹⁰⁵ D. Zienkiewicz, *Fakt naukowy...*, s. 21, wewnętrzny cytat z: L. Fleck, *Odpowiedź na uwagi...*

przyrównywana jest do „przeszkody epistemologicznej” Bachelarda: „każdy pozytywny krok w rozwoju poznania rodzi też jakieś «zło konieczne», w tym sensie, że wraz z nim powstaje opór, przeszkoda w zdobywaniu nowej wiedzy, którą nazywa się przeszkodą epistemologiczną”¹⁰⁶.

Im bardziej opracowana jest dana dziedzina nauki, tym staje się jaśniejsza i zniewalająca — wyraźnie widzi się kreowane przez nią postacie, co stanowi znowu przeszkodę w dostrzeżeniu innych możliwych postaci: „Jeśli jakaś dziedzina jest już tak opracowana, że możliwości wyników są ograniczone do potwierdzenia lub wykluczenia, ewentualnie do określenia ilościowego, to eksperymenty stają się coraz jaśniejsze”¹⁰⁷. W ten sposób Fleck opisuje to, co później Kuhn nazwał nauką normalną. „Nie są one już jednak — pisze dalej Fleck — eksperymentami samodzielnymi, ponieważ opierają się na systemie wcześniejszych doświadczeń i decyzji. W takiej sytuacji znajduje się dzisiaj w znacznym stopniu fizyka i chemia. Taki system staje się oczywistym *savoir-vivre*em, którego zastosowania i działania człowiek sobie nawet nie uświadamia”¹⁰⁸. Obowiązujące w rozwiniętej dziedzinie nauki zasady Fleck porównuje do *savoir-vivre*u, dydaktykę zaś, proces przyswajania przez nowych adeptów dobrych manier, porównuje do wtajemniczenia.

Wtajemniczenie

„Każde dydaktyczne wprowadzenie w jakąś dziedzinę obejmuje okres, w którym panuje czysto dogmatyczne nauczanie. Przygotowuje się umysł dla pewnej dziedziny, przyjmuje się go w zamknięty w sobie świat, udziela się mu pewnego rodzaju wtajemniczenia. (...) Chcielibyśmy teraz rozpocząć wtajemniczenie w obszar odczynu Wasser-

¹⁰⁶ Z. Cackowski, *Ludwik Fleck. Problem socjologicznej...*, s. 120. „W końcowej fazie swojego istnienia każda wielka teoria pełni rolę hamulca, opornika” (ibidem, s. 123), „zbieżność poglądów Flecka z dorobkiem filozofii frankofońskiej. (...) W pracach tego ostatniego (Bachelarda) proces poznawania ujmowany jest jako uporczywe, ciągłe przewyciężanie wiedzy wcześniejszej. Każdy krok w rozwoju wiedzy to jednocześnie przeszkoda, którą należy pokonać. Zdobywanie nowej wiedzy wiąże się z destrukcją starej” (J. Sak, *Style myślenia...*, s. 147), Symotiuł jednak zauważa, że opór to nie tylko hamulec (przeszkoda), to także niezbędny punkt oparcia: „Fleck w swoim wyjaśnianiu mechanizmu oscylacji podmiotu, będącej stałą gotowością do zmiany stylu, tworzy coś, co można określić «archeologią wiedzy», wskazując, że stare struktury nie są bynajmniej hamulcem przy odkrywaniu nowych faktów, lecz na odwrót: niezbędnym punktem «oparcia» dla myślenia poznawczego, które, aby przerzucić pomost do świata jeszcze nieznanego, musi początkowo budować go ze starych wyobrażeń” (S. Symotiuł, *Brakujące ogniwo*, s. 182b).

¹⁰⁷ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 117. Zdanie wcześniej: „Im więcej niewiadomych, im nowsza dziedzina nauki, tym bardziej niejasne stają się eksperymenty”.

¹⁰⁸ Ibidem. Dalej: „Jeśli po latach patrzy się wstecz na opracowaną przez siebie dziedzinę, to nie rozumie się już i nie widzi trudności pracy twórczej, racjonalizuje się i schematyzuje drogę rozwoju pracy: na zamierzenia projektuje się wtedy osiągnięte rezultaty. Czy może być inaczej? Posiada się teraz gotowe pojęcia, którymi nie można już wyrazić niegotowych myśli”. Czy w jakimś stopniu nie tłumaczy to „rewolucyjności” wczesnego Kuhna?

manna i to według niemieckiego obrządku. Wybrałem katechizm Citrona (...), który jako podręcznik jest jeszcze przydatny, ale który został zdystansowany przez zdobycze wiedzy”¹⁰⁹. Nazwanie nauczania wtajemniczeniem wedle określonego obrządku i katechizmu, określenie początku nauczania jako dogmatycznego, nie jest ze strony Flecka ironią, ale metaforą. „Wtajemniczenie w jakiś styl myślowy, także wprowadzenie do jakiejś nauki, wydaje się — pisze Fleck — teoriopoznawczo analogiczne do wtajemniczeń, które znamy z etnologii i historii kultury. Oddziałują one nie tylko formalnie: Duch Święty pochyła się nad nowicjuszem i to, co dotąd było niewidoczne, staje się dla niego widoczne. Jest to stosunek przyswojenia sobie jakiegoś stylu myślowego”¹¹⁰. Nauki nie da się zamknąć w formalnie zapisanych systemach wiedzy, te bowiem są zrozumiałe dla ludzi dopiero po wtajemniczeniu w styl myślowy. Warunkiem racjonalności wewnątrz stylu myślowego jest nieracjonalne jego przyswojenie poprzez oświecający akt zrozumienia (swoisty wgląd), kiedy chaotyczne wcześniej elementy składają się w sensowną całość (postać). Z tego właśnie względu Fleck do swojej teorii nauki wprowadza element wtajemniczenia — wejście do kolektywu wymaga osobistego doświadczenia. „Konieczność nabycia doświadczenia wnosi do wiedzy irracjonalny, logicznie nieuzasadniony element. Wprowadzenie, pewnego rodzaju wtajemniczenie, udzielane przez innych — otwiera wstęp do nauki, doświadczenie — zawsze tylko osobiście osiągalne, daje możliwość czynnego, samodzielnego poznania. Niedoświadczony jedynie się uczy, ale nie poznaje”¹¹¹. Fleck dokonuje tu rozróżnienia pomiędzy uczeniem się a poznawaniem — osoba, która, potocznie mówiąc, wkuwa jakąś wiedzę na pamięć, nie wstępuje do kolektywu, gdyż nie poznaje, nie doświadcza danego stylu. Owo osobiste doświadczenie jest dla Flecka *conditio sine qua non* poznania, które samo w sobie przecież nie istnieje.

Wymagające zaś wprowadzenia do wewnątrz (wtajemniczenia) „zamknięcie treściowe” kolektywów myślowych na inne formy myślenia obrazuje Fleck inkwizycyjnym obrazem: „Całe epoki żyją potem w warunkach określonego przymusu myślowego, palą odmiennie myślących, którzy nie podzielają kolektywnego nastroju, uważani są przez kolektyw za przestępców”¹¹². Czym więc jest nastrój kolektywu?

¹⁰⁹ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 84.

¹¹⁰ Ibidem, s. 137. Tę wypowiedź poprzedza następujący fragment: „Każde dydaktyczne wprowadzenie jest więc dosłownie wprowadzeniem do wewnątrz, łagodnym przymusem. Pedagogika radzi sobie w ten sposób, że korzysta z historycznej drogi wiedzy, ponieważ starsze pojęcia posiadają zaletę mniejszej swoistości myślowej; są przeto dla nowicjusza łatwiej zrozumiałe. Poza tym są już znane większości społeczeństwa i dlatego też niektórym nowicjuszom”.

¹¹¹ Ibidem, s. 127. Por. też: „Ważniejsza jest jednak izolacja treściowa każdego kolektywu myślowego jako szczególnego świata myśli: dla każdego rzemiosła, dla każdej dziedziny sztuki, dla każdej wspólnoty religijnej istnieje okres terminowania, podczas którego zachodzi autorytatywna sugestia myślowa, której nie można zastąpić «ogólnie racjonalną» strukturą myśli. Najlepszy z możliwych systemów nauki jest układ zasad, przekonujący i miarodajny dla fachowca, dla początkującego jest zupełnie niezrozumiały. Przedstawiliśmy już sytuację w przypadku izolacji myślowej w obrębie serologii, w której istnieje tylko tradycyjne (a nie racjonalne) wtajemniczenie” (ibidem, s. 136).

¹¹² L. Fleck, *Powstanie...*, s. 131.

Nastrój jak grawitacja, nastrojenie

W pewnym momencie Fleck porównuje nastrój kolektywu do pola grawitacyjnego¹¹³: „Problem, jak z fałszywych przesłanek, z niejasnych pierwszych doświadczeń, z wielu pomyłek i manowców, powstaje «prawdziwe» poznanie — można ukazać przez porównanie: Jak trafiają wszystkie rzeki do morza, mimo początkowo fałszywego kierunku, mimo manowców i zakrętów? Nie ma «morza samego w sobie», tylko miejsce w dole, jedyne, gdzie gromadzą się wszystkie wody, które nazywa się morzem! Jeśli tylko w rzece jest wystarczająca ilość wody i jeśli jest pole grawitacyjne, wszystkie rzeki muszą w końcu trafić do morza. Pole grawitacyjne odpowiada nastrojowi nadającemu kierunek, woda — pracy całego kolektywu myślowego. Nie chodzi tu o chwilowy kierunek każdej kropli, wynik zależy od ogólnego kierunku grawitacji”¹¹⁴. Przyrównywana do wody praca kolektywu myślowego spływa do „prawdziwego” poznania niejako z konieczności, ponieważ działa grawitacja¹¹⁵. Rozwój poznania nie tyle więc kierowany jest przez logikę, co przez niewidzialny nastrój. Od nastroju zależy to, co się poznaje, czyli postrzega jako postać.

Oto, jak Fleck, powołując się na historię opowiedzianą przez Le Bona, wskazuje na równoległą zmianę nastroju i w konsekwencji zmianę postrzeganej postaci: Le Bon

¹¹³ Wedle jednego z interpretatorów styl myślowy posiada swój ciężar, którego zrzucić nie są w stanie eksperymenty: „Ciężaru panującego stylu nie jest w stanie zrzucić jakiś określony pojedynczy eksperyment czy nawet system eksperymentów laboratoryjnych. Silniejsze od eksperymentu czy eksperymentów nawet najdoskonalszych formalnie jest doświadczenie, które Fleck określa jako «kompleksowy stan wychowania, który polega na wzajemnym wpływie między poznawanim, tym, co już zostało poznane, i tym, co należy jeszcze poznać. Osiąganie fizycznych i psychicznych sprawności, gromadzenie pewnej ilości obserwacji i eksperymentów, zdolność do plastycznego przetwarzania pojęć, tworzą same formalno–logiczne, niekontrolowane okoliczności, które nie poddają się sterowaniu ze strony logiki formalnej; wspomniane wzajemne powiązania uniemożliwiają jakiegokolwiek formalno–logiczne traktowanie procesu poznawczego»” (Z. Cackowski, *Ludwik Fleck. Problem socjologicznej...*, s. 117, wewnętrzny cytat: L. Fleck, *Powstanie...*, s. 37).

¹¹⁴ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 110.

¹¹⁵ W innym miejscu Fleck pisze: „Co przy wyłącznie indywidualnej pracy byłoby wytłumaczalne przez przypadek lub cud, staje się przy założeniu pracy kolektywnej łatwo zrozumiałe, jeśli tylko istnieje wystarczająco silna motywacja. Przypadkiem jest, gdy kamień trafia w dziurę. Koniecznością jednak, by kurz wcisnął się do porów; tak długo wiruje dokoła, aż dostanie się do środka i uspokaja się dopiero w tej, dla każdego pojedynczego ziarenka przypadkowej, pozycji” (ibidem, s. 109). Składnia i semantyka pierwszego zdania wydaje mi się niejasna — nie możemy mieć pewności, czy i w jakim sensie wyraz „motywacja” odnosi się do „pracy kolektywnej”. Cóż miałby wtedy znaczyć? Motywację kolektywu do pracy? A może motywację w czynieniu założeń co do tego, że odkrycia są efektem pracy kolektywnej? Wydaje mi się prawdopodobne, że należałoby w trakcie interpretacji tego fragmentu zwrócić uwagę na etymologiczne znaczenie wyrazu „motyw” i jego pochodnych (motywacja — powodowanie ruchu). Takie przypuszczenie formułuję, ponieważ Fleck w innym miejscu (zob. cytat przytoczony w tekście), a w podobnym kontekście, pisze o nadawaniu kierunku pracy kolektywnej jako o grawitacji, która jest przyczyną ruchu pracy kolektywu (wody).

„opisuje w swojej książce masową sugestię, która całej załodze statku poszukującego zaginionej łodzi wskazała tę łódź razem z pasażerami, a nawet pozwoliła słyszeć krzyki i widzieć sygnały. Dopiero w ostatniej minucie zbliżania się do łodzi pękła zbiorowa halucynacja: łodzią okazało się drzewo z gałęziami i liśćmi, pędzone przez prąd. Przypadek ten mógłby wręcz uchodzić za paradygmat¹¹⁶ wielu odkryć; zależne od nastroju widzenie postaci¹¹⁷ i nagła zmiana — zupełnie inne widzenie postaci. Nagle nie rozumie się wcale, jak poprzednia postać była możliwa i jak to, co jej przeczyło, mogło być niezauważone. Tak samo ma się rzecz z odkryciem naukowym, przełożonym¹¹⁸ jedynie ze zdenerwowania i gorączki na równomierność i ciągłość¹¹⁹. Zdyscyplinowany, jednostajny¹²⁰ i przez wiele pokoleń trwający nastrój pewnego kolektywu stwarza «prawdziwy obraz» dokładnie tak samo, jak gorączkowy nastrój — halucynację. W obydwu przypadkach zmiana nastroju i zmiana obrazu przebiega równoległe¹²¹».

Czym więc jest nastrój, który ukierunkowuje postrzeganie? Fleck porównuje go do grawitacji, ale, według mojego rozpoznania, samo to pojęcie jest już metaforą muzyczną, dziś chyba zbyt jednoznacznie kojarzoną z nastrojem psychicznym.

Symotiuk porównuje naukowców do odbiorników „«nastrojonych» na odbiór pewnego pasma fal radiowych. Zmiana stylu myślowego byłaby tu «przeestrojeniem» tego odbiornika na inną długość fal. Analogia polegałaby tu nie tylko na «odbiorze» fal, ale i ich «przetwarzaniu» przez grupę¹²². Podobnie interpretuje Flecka Dorobiński — owo nastrojenie determinowane jest przez styl myślowy: „Styl myślowy jest (...) w istocie pojęciem psychologicznym. Określa on psychiczną gotowość, niejako psychiczne nastrojenie na odbieranie tylko określonych wrażeń i rozumienie tylko niektórych sensów, jednocześnie jednak odpowiedzialny jest także za pewnego rodzaju

¹¹⁶ Choć wydaje się możliwe, że Kuhn zaczerpnął pojęcie „paradygmatu” od Flecka (jeśli niemiecki odpowiednik polskiego tłumaczenia to *Paradigma*), to nie należy zapominać, że Fleck tego określenia użył raczej przypadkowo — jeden raz i to w przypisie (na ile można sądzić z polskiego przekładu), nie powinno się więc, czytając Flecka, nadawać temu jednemu użyciu znaczeń, jakie nadał mu później Kuhn. U Flecka „paradygmat” oznacza po prostu „wzorzec” (etymologicznie — „dla-przykładu”).

¹¹⁷ Pozwalam sobie w tym miejscu na poprawienie prawdopodobnego błędu w druku polskiego tłumaczenia, gdzie to zdanie brzmi: „zależnie od nastroju widzenia postaci i nagła zmiana — zupełnie inne widzenie postaci”.

¹¹⁸ Owo „przełożenie” odpowiada etymologii metafory (prze-nośnia, prze-kładnia) — por. z łacińskim *translatio*.

¹¹⁹ Podkreślam tu równomierność i ciągłość, żeby pokazać, że kiedy Fleck używa pojęcia zmiany, to jest ona równomierna i ciągła. To podstawowa różnica między nim a wczesnym Kuhnem, który również, wykorzystując metaforę widzenia postaci, pisał o zmianach jako przeskokach, co uczyniło z nich rewolucje (później zmienił swoje stanowisko, twierdząc, że zmiana jawi nam się jako rewolucyjna dopiero z pewnej perspektywy, natomiast zachodzi powoli).

¹²⁰ Wydaje mi się, że ta jednostajność ma związek z konceptualizacją nastroju jako grawitacji.

¹²¹ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 145.

¹²² S. Symotiuk, *Dwie socjologie...*, s. 137.

ślepotę wobec wrażeń i sensów przeciwstawnych¹²³. Symotiuk i Dorobiński podkreślają receptywny aspekt nastroju, ich interpretacja ukrywa jednak jego twórczy aspekt, który bardziej uwydatnia interpretacja nastroju jako metafory muzycznej. Niemiecki odpowiednik nastroju to wyraz *Stimmung*, wywołujący przede wszystkim skojarzenia ze strojeniem instrumentów¹²⁴.

Metafora nastroju w otoczeniu innych jeszcze metafor muzycznych¹²⁵ określa warunki rozpoczęcia poznawania jako początkowej zgodności/zbieżności — nastroju/nastroyenia kolektywu. Trafnie, jak sądzę, odczytuje Flecka Gierasimiuk: „To, co się nazywa «wolnością od emocji» (*Gefühlsfreiheit*), jest tylko pewną zbieżnością, zgraniem emocjonalnym członków pewnej społeczności, nastrojonej w danym czasie na określone wartości¹²⁶, choć oczywiście w nastroju nie chodzi tylko o wartości.

W jednym z pierwszych wydanych w języku polskim powojennych tekstów poświęconych Fleckowi Pirożnikow twierdzi, że „trudno ustalić, co (Fleck) rozumie pod pojęciem harmonii¹²⁷. Otóż pojęcie to wydaje mi się również metaforą muzyczną — tak jak nastroyenie kolektywu nadaje kierunek jego pracy (motywuje ją), tak powstałe (uszytwnione) w nauce podręcznikowej i wiedzy popularnej pojęcia „nadają ton i zobowiązują każdego fachowca¹²⁸, wytworzone „przymus myślowy, nawyk myślowy (...) czuwają nad harmonią między zastosowaniem a stylem myślenia¹²⁹, wewnątrz stylu panuje harmonia, czasem harmonia złudzeń, której urok jest tak silny, że uniemożliwia nowe

¹²³ A. Dorobiński, *Próba rekonstrukcji...*, s. 103.

¹²⁴ „Antykartezjanizm Flecka oraz nacisk, jaki kładzie na znaczenie tradycji jako substratu wszelkiego poznania, przypomina (...) Heideggera. U obu filozofów pojawia się pojęcie nastrojenia (*Stimmung*) jako podstawy, na której konstytuuje się poznanie”; J. Ganowicz, (recenzja: Thomas Schnelle, *Ludwik Fleck: Leben und Denken*, Hamburg 1982), „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1983, nr 3–4, s. 671. Nastroyenie więc, wedle Ganowicza, stanowi dla Flecka podstawę poznania – jest czymś, co czyni poznanie w ogóle możliwym.

Niemiecko-polski słownik jako pierwsze znaczenie *Stimmung* podaje muzyczne nastroyenie, a dopiero drugie, przenośne znaczenie to nastrój psychiczny (J. Piprek, J. Ippoldt, *Wielki słownik niemiecko-polski*, Warszawa 1972, sv. *Stimmung* — 1. muz. strojenie, 2. przen. nastrój, usposobienie, humor). Przypuszczalnie Fleck celowo podjął tę dwuznaczność (choć w tamtym okresie znaczenie muzyczne raczej dominowało), pracujący na polskim tłumaczeniu interpretatorzy nie dostrzegają już tej subtelności i albo jak Symotiuk w dowolny sposób rozwijają tę metaforę, albo jak Dorobiński widzą w nastroju tylko jego drugie znaczenie: „Styl myślowy jest pewnym kolektywnym nastroyem psychicznym” (A. Dorobiński, *Próba rekonstrukcji...*, s. 103), czego, podkreślam, nie uważam za zupełnie błędne, lecz niepełne (znaczenie psychiczne jest wtórne względem muzycznego).

¹²⁵ Por. też z: „Zbiornicze doniesienie o pewnej opracowanej dziedzinie zawiera tylko bardzo małą cząstkę odnośnego doświadczenia badacza i to nie najważniejszą, tzn. nie tę, która by pozwoliła na stylowe widzenie postaci. Jest tak, jak gdyby podano tylko takt pieśni, a nie podano melodii” (L. Fleck, *Powstanie...*, s. 127).

¹²⁶ J. Gierasimiuk, *Socjologia poznania...*, s. 545.

¹²⁷ E. Pirożnikow, *Problemy metodologiczne w pracach Ludwika Flecka*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio I (Philosophia–Sociologia) 1978–79, t. 3–4, s. 412.

¹²⁸ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 159.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 137.

odkrycia. „Zamkniętość systemu, wzajemne oddziaływania między poznanym, tym, co ma być poznane, i poznającym, zapewniają harmonię wewnątrz systemu, ale równocześnie harmonię złudzeń, których potem w obrębie stylu myślowego, w żaden sposób nie można się pozbyć”¹³⁰.

Dla zobrazowania przebiegu pracy kolektywnej Fleck proponuje trzy porównania, jednym z nich jest właśnie jej porównanie z grą orkiestry: „praca zespołowa może mieć dwojaką postać: albo jest addytywna, jak np. wspólne podniesienie ciężaru, albo jest właściwą pracą kolektywną, w której nie chodzi o sumowanie indywidualnych wysiłków: powstaje tutaj szczególna struktura porównywalna z meczem piłki nożnej, rozmową albo grą orkiestry. Obie formy zdarzają się w myśleniu, a szczególnie w poznawaniu. Czy wolno i czy można grę orkiestry rozpatrywać jako pracę poszczególnych instrumentów, nie biorąc pod uwagę znaczenia i reguł współpracy?”¹³¹.

To porównanie pracy zespołowej z grą orkiestry nie jest tylko jednorazowym chwytem retorycznym, Fleck rozwija je w innym miejscu: „Jasne więc, że wyniki eksperymentów nie były ostro ograniczone, pewne, że często trzeba było decydować, czy mówić o pozytywnym czy negatywnym wyniku doświadczenia¹³². Jasne jest także, że Wassermann w tych pogmatwanych tonach słyszał melodię, która w nim¹³³ grała¹³⁴, ale nie była słyszalna dla ludzi niewtajemniczonych. On sam i jego współpracownicy osłuchali¹³⁵ i stroili swoje aparaty tak długo, aż stały się selektywne, a melodia słyszalna również dla niewtajemniczonych. Kto mógłby oznaczyć moment, gdy po raz pierwszy stało się to możliwe? Grono tych, którzy tego dokonali, i grono słuchaczy wciąż się powiększało. Nie powinno się mówić o słuszności lub błędach pierwszych doświadczeń, ponieważ bezpośrednio z nich rozwinęło się coś właściwego, choć samych eksperymentów za właściwe uznać nie można”¹³⁶. W powyższym cytacie Fleck dokonuje połączenia twórczego aspektu pracy zespołowej z receptywnym. Nie da się tego zrekonstruować jako po prostu gry orkiestry, ponieważ „aparaty” nie tyle wydają dźwięki, co je selektywnie odbierają¹³⁷. Uczeni stroją swoje aparaty (instrumenty), by słuchacze mogli usłyszeć melodię, instrumenty są jednak strojone tak, by stały się selektywne, a więc dokonywały odpowiednio selektywnej recepcji. Z jednej strony mamy „pogmatwane tony”, które wydają się jakąś formą chaosu, i grupę osłuchanych wtajemniczonych, którzy w tym chaosie potrafią słyszeć melodię (wtajemniczenie polega na umiejętności selektywnego

¹³⁰ Ibidem, s. 67, zob. też s. 125.

¹³¹ Ibidem, s. 130.

¹³² Tłumaczka (być może za Fleckiem) nie wprowadza rozróżnienia pomiędzy eksperymentem a doświadczeniem (używany przez Flecka w zupełnie innym, „psychologicznym” znaczeniu).

¹³³ Odnosi się to najprawdopodobniej do „doświadczenia” z poprzedniego zdania, choć składnia tego zdania może też to odnosić do samego Wassermanna.

¹³⁴ Wydaje mi się, że melodia może w języku polskim brzmieć albo być grana, ale nie może grać.

¹³⁵ Najprawdopodobniej powinno być „osłuchali się”.

¹³⁶ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 117.

¹³⁷ Należałoby się tu dokładniej przyjrzeć oryginałowi i być może zastosować teorię amalgamatów pojęciowych (*conceptual blending theory*) w celu opisanego takiego „pomieszania”.

słyszenia), z drugiej ludzi niewtajemniczonych. Naukowcy jako grupa pośrednicząca stroją swoje instrumenty badawcze tak, że stają się one selektywne, dzięki czemu melodie mogą usłyszeć też słuchacze niewtajemniczeni.

Gra

Drugie, wspomniane wyżej, proponowane przez Flecka porównanie to porównanie z meczem piłki nożnej: „Pozwolę sobie na nieco trywialne porównanie: Jednostka jest porównywalna z pojedynczym piłkarzem, kolektyw myślowy ze zgraną drużyną futbolową, poznanie z przebiegiem gry. Czy można i czy należy analizować przebieg gry tylko z punktu widzenia pojedynczych kopnięć? Zagubiłby się cały sens gry!”¹³⁸. Ta metafora¹³⁹ jest jednak, jak mi się wydaje, tylko metaforą retoryczną, nie używa jej Fleck, jak metaforyki muzycznej, do konceptualizowania któregoś ze swoich pojęć, a tylko za jej pomocą obrazuje nieaddytywność i kolektywność poznania, jego nieprzewidywalność i nierekonstruowalność.

Rozmowa

Nierekonstruowalność procesu poznania wyraża też Fleck porównaniem poznawania do ożywionej rozmowy wielu osób: na „właściwy opis dziejów jakiejś dziedziny wiedzy (...) składa się (...) wiele krzyżujących się i przenikających się wzajemnie myślowych ciągów rozwojowych. Wszystkie one muszą być przedstawione: po pierwsze — jako linie ciągłego rozwoju, a po drugie — jako linie wzajemnie powiązane. Po trzecie, musiałyby się główny kierunek rozwoju, który jest wyidealizowaną linią wyśrodkowaną, rozpatrywać równocześnie oddzielnie. To jest tak, jakby się chciało wiernie zapisać naturalny bieg ożywionej rozmowy wielu osób. Wszyscy mówią jednocześnie, chaotycznie, a przecież wykrystalizowuje się wspólna myśl. Musimy co rusz to przerywać czasową ciągłość opisywanej linii myślowej, by wprowadzić inne linie; rozwój zatrzymywać, by przedstawić poszczególne związki; wiele opuścić, by otrzymać wyidealizowaną główną linię. Zamiast więc obrazu żywej wymiany myśli otrzymujemy mniej lub bardziej sztuczny schemat”¹⁴⁰.

¹³⁸ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 74.

¹³⁹ Podejmuje ją też Cackowski: „Nie lekceważąc roli jednostek w procesie myślenia, Fleck sprzeciwia się traktowaniu myślenia jako sumy jednostkowych gier. To dopiero «badanie zespołu myślowego stwarza gruntowną podstawę teorii poznania» (*Powstanie...*, s. 74). Jednostka jest pojedynczym piłkarzem, kolektyw myślowy zgraną drużyną, poznanie realnym przebiegiem gry zespołowej” (Z. Cackowski, *Główne idee...*, s. 151, podobnie w: idem, *Ludwik Fleck*, s. 186).

¹⁴⁰ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 42. W powyższym cytacie Fleck pisze o „krzyżowaniu się” i „przenikaniu” „ciągów rozwojowych”, o „powiązanych liniach rozwoju” i o poszczególnych „związkach” między nimi — wszystko to rozpoznaję jako realizację analizowanej przeze mnie gdzie indziej metaforyki tekstylnej. Zwracam w tym miejscu na nią uwagę, ponieważ jej realizacja idzie w parze z porównaniem poznania do dialogu. Podobnie jest w teorii intertekstualności, która z jednej strony czerpie „dialogiczność” od Bachtina, z drugiej ożywia tkacką etymologię pojęcia tekstu. Oto, jak Cackowski,

Nie da się, według Flecka, logicznie zrekonstruować procesu poznawania, w trakcie ożywionej rozmowy bowiem dochodzi do licznych nieporozumień, które ją ukierunkowują, nierzadko w sposób twórczy i wpływają na jej nastrój, a więc ukierunkowują poznanie. Porównanie poznawania do rozmowy podkreśla też, że myślenie nie jest atrybutem jednostki, a kolektywu, który tworzy się, „jeśli dwie lub więcej osób wymieniają swoje myśli. (...) Zajmująca rozmowa dwóch osób prowadzi do sytuacji, w której każda z nich wyraża myśli, których sama lub w innym towarzystwie nie byłaby w stanie sformułować. Wytwarza się specjalny nastrój, którego żaden z uczestników nie doznaje gdzie indziej, a który zawsze powraca, ilekroć następuje ich spotkanie. Dłuższe trwanie takiego stanu tworzy ze wzajemnych porozumień i nieporozumień strukturę myślenia, która nie należy do żadnej z jednostek, która jednak nie jest pozbawiona treści. Kto jest jej nośnikiem i twórcą? Mały dwuosobowy kolektyw. Jeśli dochodzi osoba trzecia, znika poprzedni nastrój, a wraz z nim twórcza siła¹⁴¹ poprzedniego kolektywu myślowego; powstaje nowy kolektyw”¹⁴².

Droga, zdobywanie

Fleck ironicznie rekonstruuje „mit obserwacji i eksperymentu”, gdzie poznający jest zdobywcą na wzór Juliusza Cezara i „według formuły *veni, vidi, vici*” wygrywa swoje bitwy, gdzie wystarczy, że dokona się obserwacji lub eksperymentu i już się wszystko

parafrazując ten fragment z Flecka, przekształca „ciągi rozwojowe” w „wątki”, co zresztą wydaje się lepiej brzmieć po polsku: „Rzeczywiste dzieje doświadczenia, z którego wyłonił się pewien stan wiedzy naukowej (...) nie da(ją) się dokładnie opisać. Składa się na nie (w oryginale: nań) wiele przenikających się i krzyżujących się wątków. (...) Udział poszczególnych wątków w każdej fazie rozwoju współtworzonego przez nie nastawienia/oczekiwania/stylu myślowego zmieniał się w sposób trudno uchwytny, a już zupełnie nieuchwytny *ex post*” (pozwoliłem sobie poprawić niegramatyczności), (Z. Cackowski, *Główne idee...*, s. 152). Najśtywniejszym sformułowaniem związanym z teorią intertekstualności jest porównanie tekstu do mozaiki cytatów. Oto, w jaki sposób Fleck krąży wokół podobnej metaforyki: „Podręcznik nie powstaje więc przez dodawanie lub zestawienie poszczególnych prac opublikowanych w czasopismach, ponieważ pierwsze jest niemożliwe, gdyż prace te często sobie przeczą, a drugie też nie dałoby zamkniętego systemu, na co nauka podręcznikowa jest nastawiona. Podręcznik powstaje z pojedynczych prac, jak mozaika z wielu kolorowych kamyczków: przez wybór i uporządkowane zestawienie. Plan, według którego dokonuje się wyboru i zestawienia, tworzy następnie linie kierunkowe późniejszych badań. (...) Taki plan powstaje w trakcie ezoterycznej myśli, tj. w dyskusji między fachowcami, poprzez wzajemne zrozumienie i wzajemne nieporozumienie, przez wzajemne koncesje i wzajemne wpędzanie się w upór. Kiedy dwie myśli spierają się wzajemnie, używa się wszelkich sił demagogii. Prawie zawsze zwycięża wówczas myśl trzecia: myśl spleciona z egzoterycznych, obcych kolektywowi i sprzecznych nici” (L. Fleck, *Powstanie...*, s. 155).

¹⁴¹ Nastrój to siła nadająca kierunek kolektywnej myśli.

¹⁴² L. Fleck, *Powstanie...*, s. 72–73. Por. „Kolektyw myślowy istnieje zawsze wtedy, jeśli dwie lub więcej osób wymieniają między sobą myśli: są to kolektywy chwilowe, przypadkowe, które w każdej chwili powstają i przemijają. Ale w nich również pojawia się szczególny nastrój, który poza nim nie udziela się żadnemu z uczestników, który jednak często powraca, kiedy określone osoby znów się spotykają” (ibidem, s. 135).

wie¹⁴³. To, co Fleck nazywa „naiwnymi bajkami” i mitem, jest obecną w dyskursie dotyczącym poznania metaforą pojęciową (poznanie jako droga i jako odkrywanie/podbijanie nowych łądów/zdobywanie nowych szczytów). Choć w tym miejscu Fleck rozprawia się z nią w sposób retoryczny, to w innym miejscu stara się przekształcić tę metaforę poprzez porównanie odkrycia Wassermanna do odkrycia Kolumba: „Wassermann i jego współpracownicy przeżywali to, co Kolumb: szukali Indii i byli przekonani, że się znajdują na drodze ku nim, a odkryli Amerykę. To nie wszystko: nie żeglowali konsekwentnie w określonym kierunku, ale kluczyli, ciągle zmieniając kierunek; i to, co uzyskali, nie było ich celem: nie znaleźli antygenu i amboreceptora; zrealizowali dawne kolektywne dążenie — odkryli syfilityczną krew”¹⁴⁴. Poznanie naukowe nie jest dla Flecka prostą podróżą, której drogę da się prześledzić wstecz, jeśli bowiem dokonujemy odkrycia, poruszamy się po omacku i nie wiemy, czego szukamy ani dokąd zmierzamy, dotarłszy zaś do celu, nie jesteśmy w stanie prześledzić przebytej już drogi, a co najwyżej wyidealizować, zrjonalizować ją: „z fałszywych przesłanek i niepowtarzalnych pierwszych doświadczeń powstało, po wielu pomyłkach i manowcach, ważne odkrycie. Bohaterowie tego dokonania nie mogą nam powiedzieć, jak to się stało: racjonalizują, idealizują przebytą drogę”¹⁴⁵.

Wiedza ewoluuje

Tytuł głównego dzieła Flecka *Powstanie i rozwój faktu naukowego* nie jest już dziś odczuwany jako tak prowokacyjny, jak w momencie wydania książki¹⁴⁶. Pozostaje on

¹⁴³ Ibidem, s. 115.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 99.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 107. Metaforę drogi u Flecka rozwija jego interpretator, nawiązując do Ludwika Hirszfelda: „Droga poznania historycznego jest zawsze skomplikowana i kręta. Zawiłości drogi faktycznego, historycznego odkrywania są tak różnorodne, niekiedy bardzo drobne, że po czasie nie da się już ich odtworzyć. Ludwik Hirszfeld porównywał drogę odkrywania do krętego poruszania się wspinacza zmierzającego ku szczytowi góry. Wspinacz ten, gdy już szczyt osiągnął i spogląda ze szczytu w dół, dostrzec może prostą drogę z podnóża ku szczytowi prowadzącą. (...) Badacz (...), który skutecznie ową drogę przebył, może swojego następcę od przeszłego stanu wiedzy do odkrycia przeprowadzić drogą prostą. Zdaniem Flecka (przytaczany tu przez Cackowskiego cytat poprzedza: „Jeśli historyczna droga była nawet kręta i skomplikowana, to”) „mylny to pogląd, że przy pomocy dziś dostępnych środków można by dojść, w wyniku obserwacji i doświadczeń, prosto i pewnie, do pojęcia jednostki chorobowej «syfilis»” (*Powstanie...*, s. 49). Najwyraźniej owa niemożność retrospektywnego wytyczenia drogi od pewnego stanu wiedzy/niewiedzy do odkrycia, takiego retrospektywnego wytyczenia owej drogi, która pomijałaby jej historyczne zawiłości, wynika wedle Flecka z tego, że żaden późniejszy stan wiedzy nie jest całkiem wolny od owych faktycznie przebytych zawiłości” (*Z. Cackowski, Główne idee...*, s. 155).

¹⁴⁶ W pierwszym polskim wydaniu T. S. Kuhna *Struktury rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa 1968, które ponoć dało impuls do zainteresowania się Fleckiem w Polsce, pozbawiono tytuł książki Flecka owej prowokacyjności, tłumacząc go jako: *Powstanie i rozwój pracy naukowej* (ibidem, s. 11), w drugim wydaniu *Struktury...* (po wyjściu polskiego tłumaczenia *Powstania...*) ten błąd poprawiono (na *Powstanie i rozwój faktu naukowego*), ale Fleck otrzymał imię

niemniej bardzo wymowny, gdyż w potoczności wciąż funkcjonuje przeświadczenie, że fakty są czymś, co istnieje obiektywnie i jest niezmienne. Tak sformułowany tytuł sugeruje zaś, że fakty nie są odkrywane, więc nie istnieją wcześniej, ale dopiero (za sprawą człowieka) powstają i rozwijają się, czyli są zmienne (a nawet zdarza im się zanikać). Już w tytule mamy implicite zawarte twierdzenie, że wiedza ewoluuje — tytuł książki Flecka rozpoznaję jako celowe użycie terminologii ewolucyjnej.

Płonka-Syroka, omawiając poglądy Flecka, trafnie wyczuwa dokonane przez Flecka przeciwstawienie metaforyki ewolucyjnej, dominującej w neopozytywizmie i wiążącej się z kumulatywizmem, metafory wiedzy jako budowli: „Fakt naukowy nie jest dany, staje się i rozwija (...), nie jest trwałą cegielką w gmachu nauki wzrastającym w sposób kumulatywny. Przykładem takiego ujęcia tematu może być ewolucja pojęcia kiły”¹⁴⁷.

Metafory ewolucyjne służą Fleckowi do przeciwstawienia się pojmowaniu nauk jako logicznych systemów: ujęcia teoretyczne — twierdzi — „nie są logicznymi systemami — mimo że zawsze chciałyby nimi być — lecz odpowiednimi do stylu jednostkami, które się tylko jako takie rozwijają się lub ulegają zniszczeniu, lub przechodzą w inne, razem ze swoimi dowodami”¹⁴⁸.

Oto, w jaki sposób Fleck sugeruje analogiczność rozwoju biologicznych gatunków i rozwoju wiedzy, nie jest to jednak prosta analogia: „Ocena trafności archaicznych teorii oparta na absolutnym kryterium jest tak samo niewłaściwa, jak niewłaściwe byłoby niezależne od czasu kryterium adaptacji dla dawnych gatunków: bronthosaurus był na pewno do otaczającego go świata tak odpowiednio zorganizowany, jak jaszczurka do swojego dzisiejszego. Wyrwane ze swego otoczenia, nie mogą być uważane ani za «dopasowane», ani za «niedopasowane».

Rozwój myślenia odbywa się o wiele szybciej aniżeli ten, o którym nauczała paleontologia; jesteśmy ciągle świadkami «mutacji»¹⁴⁹ stylu myślenia. Przemiana fizyki i jej stylu

Ludwik (Warszawa 2001, s. 8, 363). Być może lepiej by było przetłumaczyć ten tytuł (*Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*) nie jako „powstanie”, ale „powstawanie”? Por. J. Phipps, J. Ippoldt, *Wielki słownik niemiecko-polski*, Warszawa 1972, sv. *Entstehung* — powsta(wa)nie, pochodzenie, początek, geneza; sv. *entstehen* — powsta-ć/wać, z/rodzić się, brać początek.

¹⁴⁷ B. Płonka-Syroka, *Ludwik Fleck (1896-1961), mikrobiolog, prekursor nowoczesnej metodologii historii medycyny*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad Historią Medycyny” 1994, t. 1, z. 1, s. 56.

¹⁴⁸ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 56. Por. „Dały one (praidee) początek sekwencjom rozwojowym idei, «które często nieprzerwanie prowadzą od prymitywnych praidei do nowoczesnych naukowych pojęć». Przy czym owe sekwencje rozwojowe — przemiany zachodzące w obrębie nauki, są ewolucyjne. (...) Nauka rozwija się stopniowo, harmonijnie w wyniku bardzo często niezauważalnej ewolucji. Mylili się również neopozytywiści, gdy mówili o kumulacji nauki. Kolejne etapy rozwoju wiedzy nie sumują się z poprzednimi, tylko wychodząc od nich, zastępują je, zajmują ich miejsce. Dzieje się to w wyniku ewolucji” (B. Dziobkowski, *Ludwik Fleck...*, s. 207–208; wewnętrznym cytatem: L. Fleck, *Powstanie...*, s. 131).

¹⁴⁹ Wzięcie mutacji w cudzysłów odbieram jako świadomość niedosłownego zastosowania tego terminu w odniesieniu do tego tematu.

myślenia pod wpływem teorii względności lub bakteriologii za sprawą teorii zmienności i cyklogenii, są przykładami takich mutacji. Nagle stało się dla nas niejasne, czym jest gatunek, co jest jednostką, jak szeroko pojęty ma być cykl życiowy. Co przed kilkoma laty uchodziło za zjawisko naturalne¹⁵⁰, dzisiaj wydaje się kompleksem artefaktów. Wkrótce nie będziemy mogli orzec, czy nauka Kocha jest słuszna czy niesłuszna: z obecnej niejasnej sytuacji pojawią się pojęcia nowe, niezgodne z pojęciami Kocha¹⁵¹.

Powyższe postępowanie Flecka nie jest prostą analogią, Fleck nanosi pewną wiedzę biologiczną na szeroko pojętą domenę poznania/myślenia, a w trakcie tego przeniesienia następują pewne przekształcenia. Prosta analogia polegałaby na stwierdzeniu, że tak jak poszczególne gatunki adaptują się do swojego środowiska, tak teorie naukowe adaptują się (tylko szybciej) do rzeczywistości, z którą zgodność jest przeciwieństwem ich celem. Porównywanie jednak przystosowania brontozaurusa i jaszczurki do tego samego środowiska jest absurdem, ponieważ każde z nich dostosowywało się do swoich środowisk. Wydaje się więc, że głównym zamierzeniem Flecka jest zrelatywizowanie kryteriów prawda/fałsz (na zasadzie porównania do kryterium dopasowany/niedopasowany). Jeżeli jednak postawimy pytanie, co jest środowiskiem dla stylu myślowego, ta metafora ujawni coś więcej. Pod wpływem czego dokonała się mutacja stylu fizyki i bakteriologii? Mutacja tej pierwszej pod wpływem teorii względności, drugiej pod wpływem teorii zmienności i cyklogenii. Środowisko stylów myślowych, to, do czego się dostosowują, to nie rzeczywistość, lecz inne teorie/style myślowe, które przemijają, okazują się po pewnym czasie „niedopasowane” do pozostałych, wszystko, co dziś jest dla nas faktem (wiedzą „prawdziwą” i „dopasowaną”), za jakiś czas okaże się artefaktem, faktem „sztucznie” stworzonym¹⁵².

W ewolucji nie istnieje absolutny punkt odniesienia, jedno absolutne środowisko, jedna rzeczywistość, do której gatunki się dostosowują, ewolucyjne dostosowanie jest zrelatywizowane do zmieniającego się (zależnie od miejsca i czasu) środowiska — w ten sposób metafora Flecka — poprzez porównanie kryterium prawdziwości (trafności) teorii do kryterium adaptacji — relatywizuje prawdziwość teorii do jej dostosowania do innych teorii. „Generalnie biorąc, nie jest rozsądne uznawanie przez kolektyw myślowy przyjętych i skutecznie stosowanych przekonań za «prawdę lub pomyłkę». Rozwijały one naukę i przynosiły satysfakcję. Zostały one wyprzedzone nie na skutek ich fałszywości, ale na skutek rozwoju myślenia. Nasze pojęcia także się nie ostaną, bo prawdopodobnie rozwój wiedzy nie ma końca, jak prawdopodobnie nie ma końca rozwój innych biologicznych form¹⁵³.”

¹⁵⁰ To zdanie w tłumaczeniu Gierasimiuka: „To, co przed kilkoma laty uchodziło za zjawisko przyrody, dziś okazuje się kompleksem artefaktów” (J. Gierasimiuk, *Socjologia poznania...*, s. 540).

¹⁵¹ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 53–54.

¹⁵² Artefakty to w przeciwieństwie do przedmiotów naturalnych przedmioty będące wytworem pracy ludzkiej [etymologia — *arte* to ablativus od *ars* — rzemiosło, sztuka; *factum* (p.p. od *facere*) — a. czyn, postępek, dzieło, dosł. „to, co uczyniono”; *arte factum* — sztuką (sztucznie) zrobione; por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 2000; *Słownik języka polskiego*, W. Doroszewski (red.), Warszawa 1969, *Suplement*].

¹⁵³ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 93. Rozwój wiedzy nie posiada końca ani celu: „Jakie są determinanty ewolucji nauki w rozumieniu Flecka? (...) To, że nauka posługuje się takim a nie innym syste-

Pojęcia naukowe wędrują pomiędzy kolektywami. W trakcie takiej wędrówki same ulegają mutacjom, przystosowują się bowiem do nowego środowiska — stylu myślowego — ale jednocześnie same na to środowisko wpływają: „Opisaliśmy w pierwszym rozdziale wędrówkę pojęcia kiły od jednej wspólnoty myślowej do innej, każdorazowo wraz z jego przekształceniem i harmonijną zmianą całego stylu myślenia nowego kolektywu, który powstaje przez spłot wraz ze swymi pojęciami. Zmiana stylu myślenia (...) daje nowe możliwości odkrywcze i stwarza nowe fakty. Jest to najważniejsze teoriopoznawcze znaczenie międzykolektywnej wymiany myśli”¹⁵⁴.

Wędrujące pomiędzy stylami pojęcia naukowe, zmieniające się i kształtowane bynajmniej nie według praw logiki, jak mówi Fleck: „(s)tają się spłotem logicznie nie do rozdzielenia; strukturą organiczną wychodzącą ze wspólnej ewolucji, której części wpływają wzajemnie na siebie. (...) Nie można więc przedstawić wyniku ewolucji jako logicznego końca wcześniejszych przesłanek¹⁵⁵. (...) Pojęcia właściwości, ciężaru, elementu, składu zmieniły w międzyczasie zupełnie swoje znaczenie i to w harmonijnym działaniu wzajemnym”¹⁵⁶. Wszystko to przypomina trochę metaforę Quine’a nauki jako pola sił. W głównym dziele Flecka znajduje się fragment, w którym Fleck stara się przedstawić to, co Quine, swoją metaforą.

Pole sił i fluktuująca sieć faktów jako rzeczywistość

„Żaden fakt — pisze Fleck — nie jest całkowicie niezależny od innych: występują one jako mniej lub bardziej związana ze sobą mieszanina pojedynczych sygnałów bądź jako system wiedzy, który jest posłuszny własnym prawom. Dlatego każdy fakt oddziałuje zwrotnie na wiele innych, a każda zmiana, każde odkrycie wywiera wpływ na właściwie bezgraniczny teren: rozwinięta, rozbudowana do harmonijnego systemu wiedza posia-

mem pojęć, że używa określonych metod, jest w pewnej mierze zasługą przypadku. (...) Krótko mówiąc, pomiędzy kolejnymi fazami rozwoju nauki istnieje, według Flecka, pewien związek genetyczny, nie ma natomiast żadnego związku logicznego. Nie ma też żadnej ostatecznej postaci nauki. Jej ewolucja nie zmierza do żadnego z góry wyznaczonego celu, jest ciągłą kontynuacją: «przede wszystkim nie ma końca, tak jak nie ma określonego początku tej pracy, która zawsze podlega kontynuacji» (B. Dziobkowski, *Ludwik Fleck...*, s. 208; wewnętrzny cytat: L. Fleck, *Powstanie...*, s. 126). Podobnie pisze Pirożnikow: „Rozwój nauk podobnie jak ewolucja istot żywych nie prowadzi do zrealizowania ostatecznego celu — nauka ma umożliwić życie ludzkiej społeczności tu i teraz, i jest to jedyna racja jej istnienia” (E. Pirożnikow, *Problemy metodologiczne...*, s. 413).

¹⁵⁴ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 143. Por. „Wszelkie drogi pozytywnej, owocnej teorii poznania zbiegają się w pojęciu stylu myślenia, którego «mutacje» mogą być ze sobą porównywane oraz badane jako rezultat historycznego rozwoju” (J. Gierasimiuk, *Socjologia poznania...*, s. 538). To samo zdanie w polskim tłumaczeniu: „Wszystkie drogi pozytywnej, owocnej teorii myślenia zbiegają się w pojęciu stylu myślowego, którego odmiany są ze sobą porównywalne i mogą być badane jako wynik historycznego rozwoju” (L. Fleck, *Powstanie...*, s. 130).

¹⁵⁵ To samo zdanie w tłumaczeniu Gierasimiuka: „Przekształcają się one (pojęcia) w logicznie niedającą się rozdzielić zbitkę (*Geflecht*), w organiczną, ze wspólnej ewolucji wywodzącą się strukturę, której części podlegają wzajemnym oddziaływaniom. (...) Nie można zatem przedstawiać wyniku ewolucji jako logicznego wniosku z wcześniejszych przesłanek” (J. Gierasimiuk, *Socjologia poznania...*, s. 537).

¹⁵⁶ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 83–84.

da tę właściwość, że każdy nowy fakt chociażby w małym stopniu zmienia harmonijnie wszystkie poprzednie fakty¹⁵⁷. Każde odkrycie jest właściwie w tym przypadku ponowną kreacją całego świata pewnego kolektywu myślowego.

W ten sposób tworzy się wszechstronnie powiązany ze sobą mechanizm faktów, utrzymujący się w równowadze przez ciągłe, wzajemne oddziaływanie. Ów nieprzerwany splot daje «światu faktów» masywną trwałość i wzbudza uczucie stałej rzeczywistości, samodzielnego istnienia świata. Im luźniej powiązany jest system wiedzy, tym bardziej jest on magiczny, i tym mniej stabilna i zdolna do cudów jest jego rzeczywistość: zawsze zgodnie z kolektywnym stylem myślowym.

Kolektyw myślowy to zbiorowy nośnik stylu myślowego. Pojęcie kolektywu myślowego, którego używamy do badania społecznego uwarunkowania myślenia, nie jest związane z żadną określoną grupą lub klasą społeczną. Jest to, by tak rzec, pojęcie bardziej funkcjonalne, porównywalne np. z pojęciem pola siły w fizyce¹⁵⁸.

Choć Fleck przytacza pojęcie pola sił, by ukazać funkcjonalny charakter swojego pojęcia, wcześniej wyraża to, co Quine swoją metaforą wiedzy naukowej jako pola sił, gdzie drobna zmiana z jednej strony pola może spowodować radykalną zmianę układu sił w całym polu¹⁵⁹.

W powyższym cytacie Fleck pisze o „systemie wiedzy” i o „mechanizmie faktów”¹⁶⁰, realizując również metafory tkackie. Jest jednak inny fragment, w którym Fleck *expressis verbis* porównuje¹⁶¹ wiedzę naukową do sieci: „W ten sposób staje się zrozumiałe powstanie i rozwój odczynu Wassermanna. Reakcja wydaje się historycznie jedynym możliwym połączeniem linii myślowych: dawna idea krwi, nowa idea wiązania dopełniacza, myśli chemiczne i z tego wypływające zwyczaje — tworzą węzeł w swoim rozwoju i tworzą punkt stały. Staje się on punktem wyjściowym nowych linii, które dokoła się rozwijają i jedne o drugie uderzają. Stare linie także się zmieniają¹⁶² powstają coraz to nowe węzły, a stare przesuwały się w stosunku do siebie. Sieć w ciągłej fluktuacji nazywa się rzeczywistością lub prawdą”¹⁶³.

¹⁵⁷ Zienkiewicz referuje ten fragment Flecka: „Żaden fakt nie jest całkowicie niezależny od innych. Każdy fakt, chociażby w małym stopniu, zmienia wiele poprzednich” (D. Zienkiewicz, *Fakt naukowy...*, s. 18); por też: „Żaden fakt nie jest całkowicie niezależny od innych faktów. Każdy nowy fakt choćby w niewielkim stopniu może zmienić wiele innych faktów. (...) W taki sposób tworzy się wszechstronnie powiązany ze sobą system faktów utrzymujący się w stanie dynamicznej równowagi dzięki wzajemnym oddziaływaniami pomiędzy nimi. Właśnie ta «sieć faktów» daje poczucie trwałej rzeczywistości” (J. Sak, *Tożsamość...*, s. 179).

¹⁵⁸ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 135.

¹⁵⁹ Najprawdopodobniej jest to zbieżność przypadkowa, niemniej warto by się pod tym kątem przyjrzeć temu fragmentowi niemieckojęzycznego oryginału.

¹⁶⁰ W relacji Saka przekształcają się one w „system faktów” i „sieć faktów” (J. Sak, *Tożsamość...*, s. 179).

¹⁶¹ Nie jest to porównanie w ścisłym sensie, w terminologii kognitywnej teorii metafory nazywa się to konceptualizacją, upojęciowieniem jakiejś domeny.

¹⁶² „Patrz wyżej, jak odczyn Wassermanna zwrótnie wpłynął na pojęcie kiły” (przypis Flecka).

¹⁶³ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 110.

Podsumowanie

Powiedzenie, że widzimy poprzez idee, sprowadza nas do stwierdzenia, że nie widzimy realności, ale owe postaci/idee właśnie (nie widzimy więc poprzez pojęcia odrywane od empirii, ale poprzez specjalizujące się idee). Nawiązując do wzmiankowanej na początku rozdziału metafory poznania jako zwierciadła realności, powiedziałbym, że kolektyw (zbiorowy podmiot poznania), jako fikcja (tak zresztą jak jednostkowy podmiot, ale przez swą zbiorowość uwydatniający swoją fikcyjność), znajduje się po drugiej stronie lustra. Porównawcza teoria Flecka zaś cofa nas z fikcji transcendentnego podmiotu do problemu zwierciadła — stylu myślowego. Postulat proponowanej przez Flecka porównawczej teorii poznawania jest analogiczny do postulatu: poznajmy najpierw siebie — można by go rozwinąć — poznajmy siebie, zanim, jeśli w ogóle będzie to możliwe, zabierzemy się za poznawanie realności.

Poznanie jako metafora

Cała krytykowana przez Flecka metaforyka odkrywania faktów i poznawania jako podróży zakłada obiektywne istnienie faktów nie tylko jako ich językowych sformułowań. Dla neopozytywistów fundamentalne jest założenie, że świat rządzi się jakimiś prawami, że pod powierzchnią świata jest jakiś logos, który nauka poprzez doskonalenie swoich narzędzi coraz lepiej poznaje, odkrywa, jak to się wszystko (od środka) dzieje. Koncepcja Flecka zawiesza problem dostępu do realności, możemy bowiem tylko mówić o rzeczywistości, która jest niczym innym jak stylem myślowym, naszą kategoryzacją, jaką staramy się nałożyć na świat. Nie ma związku między wiedzą a realnością, ten bowiem możliwy jest tylko pomiędzy elementami tej samej jakości np. tekstu z tekstem, ale nie między tekstem a światem (chyba że tak jak neopozytywiści założymy, że światem rządzi wewnętrzny logos). W koncepcji Flecka poznanie wydaje się nakładaniem, nanoszeniem na świat jakiejś językowej tkaniny — sieć faktów jest (na zasadzie metafory?) nanoszona na realność, a to, że posługując się tą siecią, możemy coraz skuteczniej działać, nie znaczy wcale, że wiemy, co pod nią się kryje — co jest.

Zmiana w stylu teorii nauki

W niniejszym artykule starałem się zaproponować narzędzia analizy procesu zmiany w nauce przez powiązanie teoretycznonaukowych koncepcji Flecka z językoznawczymi koncepcjami kognitywistów; następnie starałem się wyróżnić metaforyczne modele realizowane przez samego Flecka (wytworzyć gotowość ich widzenia), aby (poprzez swoistą autoanalizę) pokazać proces zmiany w stylu teorii nauki, którego Fleck starał się dokonać po pierwsze poprzez modyfikacje metaforycznej aury przede wszystkim takich pojęć, jak fakt naukowy i obserwacja¹⁶⁴, po drugie poprzez wprowadzenie do teorii

¹⁶⁴ Dopatrując się przyczyn zmian stylów w metaforycznej aurze pojęć, Fleck sam, zgodnie ze swoją teorią, nad aurą takich pojęć jak fakt naukowy i obserwacja pracował, zmieniając zaś tę aurę, rozpoczął zmianę stylu teorii poznania.

nauki własnych pojęć i konceptualizowanie ich metaforami nawiązującymi do metafor konceptualizujących fakt i obserwację. Fleck rozsądnie, chcąc zmienić styl teorii nauki, nie rozpoczął od ataku na pozostającą i dziś jedną z głównych wartości nauki i filozofii ideę prawdy i skoncentrował się na zagadnieniach pokrewnych — fakcie naukowym i obserwacji. Pracując nad aurą tych dwu pojęć, wprowadzając do tych domen nowe aktywne elementy, wymusił zmianę również idei prawdy (jako zgodności z rzeczywistością) — wszystkie te pojęcia bowiem są ze sobą powiązane w sieć i zmiana jednego pociąga za sobą zmianę pozostałych.

Czy możliwa jest „metaforyczna” historia teorii nauki?

Kiedy badałem metafory Flecka, koncentrowałem się przede wszystkim na umieszczeniu ich w kontekście konkurencyjnego neopozytywizmu. Teraz chciałbym zwrócić uwagę na to, że można by spróbować spojrzeć na metafory Flecka w innym kontekście, mianowicie poprzez porównanie stosowanej przez niego metaforyki z podobną metaforyką u innych (raczej pokrewnych niż konkurencyjnych) teoretyków nauki. Przykładowo Kuhn również dokonuje projekcji z domeny psychologii postaci. Feyerabend, Meyerson również piszą o oporze, metafory ewolucyjne spotykamy również u Kuhna (przede wszystkim późnego) i Poppera. Można by napisać alternatywną wobec „problemowej” historię teorii nauki, polegającą na opisie wyboru (przez różnych teoretyków nauki) różnych elementów z tych samych domen i w ten sposób przedstawić różniące ich rozstrzygnięcia teoretyczne. Przy założeniu, że metafory w znacznym stopniu decydują o rozstrzygnięciach teoretycznych, taka analiza byłaby bardziej porównywaniem przyczyn, a nie skutków, różnic pomiędzy teoriami. Być może też pozwoliłoby to na zrozumienie sprzeczności, jakie się wcale nierzadko pojawiają u różnych autorów, jak np. falsyfikacjonizm i antyfalsyfikacjonizm u Poppera¹⁶⁵.

Sprzeczność jako „spór pól widzenia”

Pokazałem, jak Fleck, chcąc przeciwstawić się neopozytywistycznemu stylowi myślenia, wprowadza do swej książki całą armię ruchliwych metafor (miejscami tylko retorycznych) jako czynnych elementów wiedzy, które niepostrzeżenie modyfikują (implikowane przez nie) elementy bierne, które odczuwa się jako rzeczywistość¹⁶⁶. Ponie-

¹⁶⁵ Zob. K. Szlachcic, *O paradoksach Popperowskiego falsyfikacjonizmu*, „Filozofia Nauki” 2003, r. 11, nr 2.

¹⁶⁶ Poza przytoczonymi w tekście tekstami w Polsce o teoretycznonaukowych koncepcjach Flecka pisali: Z. Cackowski, *Epistemologia Ludwika Flecka*, [w:] *Filozofia wieku dwudziestego*, J. Lipiec (red.), Rzeszów 1983; idem, *Życie i epistemologia Ludwika Flecka*, „Biuletyn Informacyjny Polskiej Akademii Nauk” (Oddział Lublin) 1998, nr 2; R. M. Campa, *Fleck's place in the philosophical debate*, „Ruch Filozoficzny” 2001, nr 2; L. Chwistek, *Ciekawa książka*, „Pion” 1936, nr 33 (15 sierpnia);

waż jednak nie da się wymienić zestawu metafor jednym dekretem, Fleck zmuszony jest używać jeszcze części starych metafor. Z tego względu w tekstach Flecka pojawiają się sprzeczności — argumenty na rzecz realizmu Flecka nie są zupełnie bezpodstawne. Jeżeli jednak potraktujemy jego teksty jako próbę przeforsowania nowego stylu my-

M. Cubała-Kucharska, *Ewolucja pojęcia intuicji i jego rola w kształtowaniu pojęcia myślenia kolektywnego w pracach Ludwika Flecka*, „Medycyna i Okolice” 2006, t. 1; I. Dąmbska, *Czy intersubiektywne podobieństwo wrażeń zmysłowych jest konieczną przesłanką nauk przyrodniczych?*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, r. 40, z. 3; J. Dembowski, *Recenzje — Ludwik Fleck*, (dotyczy: L. Fleck, *Entstehung... O Obserwacji... Zagadnienie teorii...*), „Nauka Polska” 1939, t. 24; J. Gierasimiuk, *Logos in Science. Some Remarks in the Margin of Ludwik Fleck's Genesis and Development of a Scientific Fact*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1983, nr 3–4; Z. Jastrzębowski, T. Srogosz, *Z rozważań nad wykorzystaniem niektórych współczesnych nurtów filozofii nauki w historii medycyny*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” 1990, nr 3; K. Jodkowski, *O niedocenianiu filozofii nauki T. S. Kuhna*, „Wiadomości Uniwersyteckie Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej” 1991, nr 4; E. Kałuszyńska, *Czy warto dziś czytać Flecka?*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1999, z. 3–4; autorka ta przygotowuje książkę o Flecku w serii „Filozofia XX wieku”; R. Kubicki, (recenzja: L. Fleck, *Powstanie...*), „Przegląd literatury metodologicznej. Biuletyn Informacyjny” (PAN Poznań) 1989, nr 6; I. Löwy, *Polska szkoła filozofii medycyny. Od Tytusa Chalubińskiego do Ludwika Flecka*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992 (PAN oddz. w Krakowie, Wydawnictwo Nauka dla Wszystkich, nr 442); S. Magierska, E. Tuszkiewicz, *Ludwik Fleck (1896–1961)*, „Biuletyn Informacyjny Polskiej Akademii Nauk” (Oddział Lublin) 1998, nr 2; K. Marczewski, *Myślenie serologiczne doktora Ludwika Flecka*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001, nr 1; R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982, s. 10–14; J. Mizińska, *Wiedzieć czy widzieć? Lubelskie ślady Ludwika Flecka*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001, nr 1; E. Pakszys, *Elementy epistemologii Ludwika Flecka. Przegląd twórczości i recepcji*, „Przegląd literatury metodologicznej. Biuletyn Informacyjny” (PAN Poznań) 1989, nr 6; eadem, *Indywidualizm wobec kolektywu/stylu myślowego Ludwika Flecka. Pozycja kobiet w filozofii analitycznej*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001, nr 1; T. Pawelec, *Ludwik Fleck i psychohistoria*, [w:] *Nauka i społeczeństwo. W stulecie szczególnej teorii względności Alberta Einsteina (1905–2005)*, B. Płonka-Syroka (red.), Warszawa–Wrocław 2006; B. Płonka-Syroka, *Poglądy metodologiczne Ludwika Flecka (1896–1961) i ich recepcja w literaturze światowej w latach 1935–1993*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” 1994, t. 57, z. 4; eadem, *Społeczno-kulturowy kontekst historii medycyny — przegląd koncepcji i propozycje badawcze*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad Historią Medycyny” 1995, t. 2, z. 1; V. N. Porus, *Ludwik Fleck's Epistemological Conception and Contemporary Discussion on the Nature and Dynamics of Scientific Knowledge*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1983, nr 3–4; A. Przychodzka, *Wokół stylów myślenia Ludwika Flecka*, „Ruch Filozoficzny” 1999, nr 3–4 (sprawozdanie z dyskusji w lubelskim oddziale Polskiego Towarzystwa Filozoficznego z 14.04.1999 r. pt. *Widzieć a wiedzieć. Wokół stylów myślenia Ludwika Flecka*); W. Regeńczuk, *Prawda w koncepcji stylów myślowych Ludwika Flecka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, z. 2; P. Rossi, *Ludwik Fleck a urojona rewolucja w epistemologii*, [w:] *Toruńskie studia polsko-włoskie*, J. Bełkot, Z. Witkowski (red.), t. 3, Toruń 1994 (pozbawiona przypisów i fragmentu biograficznego, motta oraz noty bibliograficznej przedmowa do włoskiego wydania *Powstania...*); W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania*, Warszawa 2000; J. Sak, *Kategoria „style myślenia” w badaniu historii idei medycznych*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad Kulturą Medyczną” 1999, t. 6, z. 2; idem, *Medycyna w procesie historycznym. Strategie badań historii medycyny*, [w:] *Podmiot w procesie*, J. Jusiak, J. Mizińska (red.),

ślowego, będziemy z pewnością bardziej wyrozumieli dla tych sprzeczności — oto, jak Fleck, używając metafor z psychologii postaci, skomentował Jerusalema: „Zestawienie tych sprzeczności nie może być odczytywane jako zarzut wobec Jerusalema: pokazuje tylko, jak w chwilach narodzin nowych stylów myślowych pojawia się sprzeczność jako wyraz intelektualnego «sporu pól widzenia»”¹⁶⁷.

Lublin 1999; idem, „Style myślowe” jako kategoria socjologii wiedzy. Rozważania w kontekście polemiki Ludwika Flecka z Tadeuszem Bilikiewiczem, [w:] P. Bytniewski, M. Chałubiński, *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, t. 1, Lublin 2006; T. Schnelle, *Ludwik Fleck — A Classical Scholar of the Sociology of Science and of Epistemology*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1983, nr 3–4; R. K. Sojak, *Czy myśl Flecka urzeka?* (recenzja: W. Sady, *Fleck. O społecznej...*, Warszawa 2000) „Przegląd Filozoficzny” 2001, nr 3; S. Symotiuk, *Dlaczego Ludwik Fleck przestał uprawiać socjologię wiedzy*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001, nr 1; idem, *O niedocenianiu socjologii nauki Ludwika Flecka*, „Wiadomości Uniwersyteckie Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej” 1991, nr 4; A. Szóstak, (recenzja: L. Fleck, *Powstanie...*), „Człowiek i Światopogląd” 1987, nr 11; W. Voisé, (recenzja: L. Fleck, *Genesis and...*, Chicago & London 1979), „Ruch Filozoficzny” 1981, z. 1; B. Wolniewicz, *Ludwik Fleck i filozofia polska*, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 5–6; Z. J. Wójcik, (recenzja: L. Fleck, *Powstanie...*), „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1987, nr 3–4. Pozostałe adresy bibliograficzne, których nie udało mi się zweryfikować, a które znalazłem w literaturze przedmiotu: T. Grabińska, *Filozofia wiedzy Kazimierza Ajdukiewicza i Ludwika Flecka*, „Rocz. Nauk. PWSZ Wałbrzych” 2003, nr 4 [inny zapis: *Roczniki Naukowe IV. Filozofia i metodologia nauk*, T. Grabińska, M. Zabierowski (red.), Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Wałbrzychu, Wałbrzych 2003]; J. Rodstadt, (recenzja L. Fleck, *Entstehung...*), „Warszawskie Czasopismo Lekarskie” 1936, s. 258–259; K. Szlachcic, *Konwencje, style myślenia i relatywizm. Kilka uwag o sporze I. Dąmbska — L. Fleck*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2006, nr 1; Z. J. Wójcik, (recenzja: L. Fleck, *Powstanie...*), „Kosmos” 1988, t. 37, nr 1. Prace doktorskie i magisterskie: B. Dziobkowski, *Epistemologia znaturalizowana Ludwika Flecka* (praca doktorska, promotor J. Hołówka, UW 2003, <http://bazy.opi.org.pl/raporty/opisy/dokhab/62000/d62932.htm>); J. Sak, *Zagadnienie stosowalności kategorii „style myślenia” do badania historii idei medycznych* (praca doktorska, promotor S. Symotiuk, UMCS 1999, <http://www.nauka-polska.pl/raporty/opisy/synaba/80000/sn80450.htm>); D. Zienkiewicz, *Ciągłość czy poznawcze zerwanie? Przejście od fizyki Arystotelesa do fizyki Galileusza w ujęciu filozofii nauki L. Flecka i T. S. Kuhna*, (praca doktorska, promotor J. Such, UAM 1999, <http://bazy.opi.org.pl/raporty/opisy/dokhab/11000/d11887.htm>); idem, *Naukoznawcze teorie L. Flecka i T. Kuhna. Przedstawienie wybranych zagadnień oraz analiza porównawcza* (praca magisterska, opiekun Z. Cackowski 1988).

¹⁶⁷ L. Fleck, *Powstanie...*, s. 79.

Bogdan Balicki

NAUKA (O LITERATURZE) Z PUNKTU WIDZENIA RADYKALNEGO KONSTRUKTYWIZMU

Przedmiotem wszystkich nauk — czy to przyrodniczych, czy psychologicznych — jest koordynowanie naszych doświadczeń i układanie ich w logicznym porządku.

Albert Einstein

Obiektywność to złudzenie, że możliwa jest obserwacja bez obserwatora.

Heinz von Foerster

Niniejszy szkic, będący jedynie propozycją innego sposobu uprawiania nauki o fenomenach kulturowych (w tym przede wszystkim o literaturze), może stanowić kłopot dla swojego potencjalnego czytelnika ze względu na referowane w nim tezy o konstrukcji wiedzy (lub raczej niewiedzy) naukowej. Jest on natomiast niewątpliwie kłopotliwy dla jego autora, który musi mieć świadomość „kontrowersyjności” (rozumianej jako element struktury interpretacji tekstu), która się z nim wiąże. Dlatego też, zanim rozpoczną właściwą narrację o konstruktywizmie w badaniach literackich, muszę poczynić kilka uwag.

Przede wszystkim niniejszy szkic nie stanowi systematycznego wprowadzenia do konstruktywizmu, referuje on jedynie pewne tezy teoriopoznawcze, sformułowane przez przedstawicieli tego nurtu. Tezy te zostały wybrane tak, by tworzyły w miarę możliwości spójną całość na potrzeby rozważań o statusie poznania literaturoznawczego. Proszę mieć zatem świadomość, że prezentowane poglądy nie są wolne od sprzeczności i w żadnym wypadku nie stanowią ostatecznego rozwiązania podstawowych problemów epistemologicznych.

Kolejną trudność stanowi słaba obecność konstruktywizmu w polskim dyskursie naukowym, co utrudnia jego „dyskutowalność” i tworzy zazwyczaj efekt obcości.

Kłopotliwy w tym względzie jest wreszcie język konstruktywizmu, którego skomplikowanie wynika z interdyscyplinarności tego nurtu (cybernetyka, neurobiologia, pedagogika, filozofia itd.). Mając na względzie powyższe trudności, zmuszony jestem dla jasności wykładu poczynić pewne uproszczenia, o czym również proszę pamiętać, sięgając po teksty źródłowe.

1. Czym jest konstruktywizm?

Konstruktywizm jest nurtem we współczesnym dyskursie filozofii nauki. Nurtem, który — co oczywiste — występuje w różnych wariantach. Dla nas najważniejszy jest nurt zwany radykalnym konstruktywizmem¹ (wraz z jego odmianami: operacyjnym i społecznym). Niezależnie jednak od orientacji w ramach samego nurtu, większość konstruktywistów zgodzi się co do kilku podstawowych tez:

- Funkcjonowanie człowieka w środowisku (realności) opiera się na poznaniu.
- Poznanie nie polega na odkrywaniu obiektywnych właściwości środowiska, lecz na tworzeniu możliwości przeżycia (wiabilność), co oznacza, że środowisko, które postrzegamy (rzeczywistość), nie odzwierciedla realności, w której przebywa nasz organizm.

¹ Niestety większość literatury dotycząca radykalnego konstruktywizmu dostępna jest głównie w języku angielskim i niemieckim. Najważniejsze pozycje książkowe to: E. von Glasersfeld, *Wissen, Sprache und Wirklichkeit. Arbeiten zum radikalen Konstruktivismus*, Braunschweig–Wiesbaden 1987; idem, *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme*, Frankfurt am Main, 2000; H. von Foerster, *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, Frankfurt am Main 1993; H. von Foerster, E. von Glasersfeld, *Wie wir uns erfinden: eine Autobiographie des radikalen Konstruktivismus*, Heidelberg 1999; P. M. Hejl, *Sozialwissenschaft als Theorie selbstreferenzieller Systeme*, Frankfurt am Main 1982; H. Maturana, *Biology of cognition*, Urbana 1970; B. Pörksen, *Die Gewissheit der Ungewissheit. Gespräche zum Konstruktivismus*, Heidelberg 2002; R. Riedl, *Die Ordnung des Lebendigen. Systembedingung der Evolution*, Hamburg 1975; G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt am Main 1992; idem, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt am Main 2001; F. J. Varela, *Kognitionswissenschaft — Kognitionstechnik*. Frankfurt am Main 1990; oraz antologie: *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, S. J. Schmidt (red.), Frankfurt am Main 1987; *Die erfundene Wirklichkeit*, P. Watzlawicka (red.), wyd. 14, Monachium 2001; *Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Zur Auseinandersetzung um ein neues Paradigma*, H. R. Fischer (red.), Heidelberg 1995. W języku polskim dostępne są przede wszystkim dzieła Michaela Fleischera, autora własnej koncepcji konstruktywizmu: M. Fleischer, *Konstrukcja rzeczywistości*, Wrocław 2002; idem, *Teoria kultury i komunikacji*, Wrocław 2002; idem, *Obserwator trzeciego stopnia. O rozsądnym konstruktywizmie*, przeł. D. Wączek i J. Barbacka, Wrocław 2005. W ostatnim czasie ukazała się także znakomita antologia *Konstruktywizm w badaniach literackich*, E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski (red.), Kraków 2006, która oprócz tekstów literaturoznawczych zawiera także przekłady klasyków konstruktywizmu traktujące o nauce i poznaniu w ogólności. Na temat konstruktywizmu w jego różnych odmianach poczytać można także w tomie: *Konstruktywizm w humanistyce*, A. Pałubicka i P. Kowalski (red.), Bydgoszcz 2003.

- Tworzenie rzeczywistości polega na eliminacji nieudanych prób utrwalenia czynności przeżycia, a nie na „odgadywaniu”, czy zakładaniu tego, co na zewnątrz (w rzeczywistości).
- Tworzenie rzeczywistości jest ze swej istoty czynnością społeczną. Rzeczywistością każdego żywego organizmu, w tym człowieka, jest społecznie utrwalony zespół akceptowalnych operacji kognitywnych zapewniających wiabilność członków określonej społeczności.
- Rzeczywistość jest konstruktem kognicji organizmów żywych, wytwarzanym przez ich systemy nerwowe i podporządkowanym społecznym wytycznym korelacji zachowań prowadzących do przeżycia w środowisku. Rzeczywistość nie jest więc zewnętrznym wobec poznania fenomenem, lecz jest sposobem operacjonalizacji danych uznanych przez system nerwowy za relewantne dla jego przetrwania.
- Zarówno kognicja poszczególnych członków społeczności, jak i sama społeczność są fenomenami, o których możemy powiedzieć, że posiadają cechy systemów zamkniętych: są samoreferencyjne, czyli oparte na rekursywnym, cyklicznym i zamkniętym (w mniejszym lub większym stopniu) obiegu informacji oraz są autopoietyczne (samosprawcze) — ich funkcjonowanie opiera się na ciągłej reprodukcji utrwalonego w historii systemu wzoru funkcjonowania (wytworzonego w drodze wielokrotnej autoobserwacji).

Przyjęcie powyższych tez pociąga za sobą znaczące zmiany w pojmowaniu podstawowych zagadnień teorii wiedzy i nauki. Wiążą się one przede wszystkim z zanegowaniem poznania rzeczywistości i tym samym odrzucenia utrwalonej w tradycji opozycji podmiotu poznającego i przedmiotu poznania. Wedle radykalnego konstruktywizmu nie jest możliwa żadna obiektywność niezależna od obserwatora. Wszystko, co „istnieje” z punktu widzenia obserwatora, jest w istocie elementem jego dziedziny kognitywnej, w której obserwator dokonuje różnicowań: poprzez rozróżnienia proste na tło i obiekt, aż po bardzo złożone operacje powstaje mniej lub bardziej spójna całość, która nie jest celem samym w sobie, lecz jest konstruktem podporządkowanym przeżywalności obserwatora. Jeżeli obserwator operuje w otoczeniu i w relacji do innych obserwatorów, wówczas jego rzeczywistość nabiera cech konsensualnych, ale nigdy obiektywnych (niezależnych od obserwacji). Kooperowanie oparte jest w głównej mierze na konsensualnej dziedzinie kognitywnej, jaką jest język. Język stanowiący kognitywną dziedzinę konsensualną, czyli narzędzie komunikacji, umożliwia wytwarzanie i operowanie na obiektach kognitywnych w taki sposób, jak gdyby były one niezależne od rzeczywistości. W tym sensie my sami jesteśmy takimi obiektami i przy pomocy obiektów dokonujemy naszych działań. Dlatego też język jest naszą szczególną dziedziną egzystencji, która nas określa lub też raczej w której my dokonujemy samookreślenia.

Kiedy posługując się językiem, mówimy o czymś, jak bierze ono udział w naszej praktyce życia, jak się zdarza lub z jakiej przyczyny, dokonujemy wyjaśnienia. Funkcją wyjaśnień jest uspołnianie językowego (konsensualnego) obrazu rzeczywistości, ważnego z punktu widzenia określonej społeczności. Wyjaśnienia mogą być różnej natury: możemy mówić, że świat powstał z wody, że stworzył go Bóg lub że powstał sam z siebie — bez względu na to, co mówimy, wyjaśnienie musi spełnić podstawowe kryterium

akceptowalności. Każda dziedzina wyjaśnień jest zdefiniowana przez szczególne kryterium akceptowalności, istotne z punktu widzenia określonej społeczności obserwatorów. Taką dziedziną wyjaśnień jest również nauka, której wyjaśnienia nie posiadają żadnego uzasadnienia w niezależnej od obserwatorów przestrzeni, lecz jedynie podlegają specyficznym kryteriom akceptowalności właściwym dla określonej grupy obserwatorów (naukowcy), która to funkcjonuje w obrębie większej grupy obserwatorów (społeczeństwo) na określonych prawach (m.in. autorytet nauki). Humberto Maturana scharakteryzował metodę naukową jako następstwo czterech kroków, które wykonują naukowcy, gdy zamierzają wyjaśnić dany fenomen:

1. Definiują warunki, w jakich fenomen może być obserwowany, w nadziei że inni będą mogli potwierdzić obserwację.
2. Proponują hipotetyczny mechanizm lub model, mogący służyć do wyjaśnienia, w jaki sposób fenomen może zaistnieć.
3. Z mechanizmu dedukują prognozy dotyczące zdarzenia, które jeszcze nie zostało zaobserwowane.
4. Następnie przystępują do zdefiniowania i stworzenia warunków, w których mechanizm, zgodnie z oczekiwaniami, ma prowadzić do obserwacji przewidywanego zdarzenia².

Warto zauważyć, że w tym postępowaniu nie ma miejsca na sprawdzenie głoszonych tez co do ich prawdziwości czy uniwersalności. Tzw. fakty naukowe różnią się od innych wyizolowanych doświadczeń z praktyki życia obserwatora tylko tym, że podlegają odrębnemu kryterium akceptowalności ich wyjaśnień, które to są z kolei tylko i wyłącznie elementem obszaru kognicji właściwej dla określonej grupy obserwatorów. Naukowcy zatem nie mają żadnego dostępu do natury rzeczy, nie są w stanie dowieść adekwatności sądu i rzeczywistości. Co nie ma związku z tym, że są traktowani przez inne grupy społeczne tak, jak gdyby znali lub odkrywali tajemnice tego świata, co więcej — czasem sami w to wierzą. W tym kontekście na pytanie, czym jest prawda i jak jej dowieść (zwłaszcza w rozumieniu klasycznym), konstruktywista musi odpowiedzieć, że jest to tylko zakorzeniony w tradycji używania języka sposób na utrzymanie i forsowanie komunikatów obserwatora (a więc i jego samego) w obrębie relewantnej dla niego grupy obserwatorów. Inaczej mówiąc, jest to retoryczny zabieg oparty na założeniu niezależnej rzeczywistości oraz na przeświadczeniu (zwłaszcza odbiorców!) o możliwości znalezienia jednego prawdziwego sposobu dotarcia do niej³. W tym znaczeniu „prawda” nakłada na obserwatorów ograniczenia i redukuje obszar ich działań, zazwyczaj zgodnie z ideologią lub interesem określonej grupy. Założenie niezależnej od obserwatora rzeczywistości łatwo może stać się przyczyną sporu o to, kto ma do niej dostęp, a kto się myli, dlatego że posiadanie

² H. R. Maturana, *Ontology of Observing. The Biological Foundations of Self Consciousness and The Physical Domain of Existence*, „Cybernetics Theory, American Society for Cybernetics” 1988, s. 30.

³ Por. H. von Foerster, B. Pörksen, *Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker*, Heidelberg 1999.

takiej wiedzy zawsze łączy się ze znaczącym kapitałem symbolicznym lub po prostu z posiadaniem władzy.

Aby uczynić dalszy wywód klarownym, zbiorę argumenty przemawiające na rzecz tez konstruktivistycznych w cztery grupy, kolejno: argument biologiczny, argument społeczny, argument filozoficzny oraz argument z pragmatyki. Natura poniższych argumentów jest złożona — część opiera się na badaniach empirycznych, część na spekulacjach teoretycznych, część zaś na poglądach autora artykułu.

2. Argumenty na rzecz konstrukttywizmu

2.1. Argument biologiczny

Argument biologiczny opiera się na wieloletnich pracach badawczych neurologów chilijskich (Humberto Maturana, Francisco Varela) i niemieckich (Gerhard Roth). Jednym z podstawowych odkryć było stwierdzenie niespecyficzności potencjału nerwowego organizmów żywych. Badania nad sensoryką wykazały, że narzędziem percepcji środowiska zewnętrznego organizmu nie są zmysły (np. zmysł wzroku, ruchu czy równowagi), lecz mózg i tylko mózg⁴. Narządy zmysłu przechwytyują fale akustyczne, molekuly lub fale światła i przetwarzają to, co „odbierają” na ujednoczony zero-jedynkowy język neuronalny. Przekazują do dalszego opracowywania tylko i wyłącznie dane o charakterze ilościowym. Dane te trafiają do mózgu, który przypisuje im znaczenie wedle własnych kryteriów istotności. Jednym z podstawowych kryteriów jest kryterium topologiczne: w zależności do którego obszaru mózgu trafia sygnał, mózg przypisuje mu wartość (np. jeżeli trafi do obszaru potylicznego, przypisuje mu wartości wizualne). Zjawisko to określa się mianem samoreferencyjności, która, zdaniem Rotha, oznacza zamknięcie operacyjne mózgu i nie jest żadną ewolucyjną pomyłką, lecz warunkiem wytworzenia kognicji, a więc i warunkiem powstania życia. Systemy, które odbierają obiektywne sygnały od środowiska i tylko jako takie je przetwarzają, to tzw. systemy refleksyjne, są one jednak niesamodzielne i nie mogą konstytuować znaczenia, dlatego że są podatne na ciągły wpływ zmieniającego się środowiska (przykładem systemu refleksyjnego może być np. narząd wzroku u człowieka). Mózg jako system samoreferencyjny rozwinął w długiej ewolucji (która obejmuje wszystkich przodków z grupy kręgowców, a więc okres około pół miliarda lat) oraz wewnątrz swojego indywidualnego historycznego rozwoju wewnętrzne procedury sprawdzające, które są niemal niezawodne w kwestii sterowania zachowaniem. Mózg w swoim operacyjnym zamknięciu nie odizolowuje się od środowiska: zamyka się jedynie na impulsy, których nie jest w stanie kontrolować (redukcja kompleksowości), sam decyduje o tym, co na niego wpływa i w jaki sposób, oraz wytwarza dla siebie swoje własne środowisko, które my nazywamy rzeczywistością

⁴ G. Roth, *Erkenntnis und Realität: Das reale Gehirn und seine Wirklichkeit*, [w:] *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus...*, s. 167–180.

i którego jesteśmy częścią. Jego własne środowisko (wtórna kompleksowość) podporządkowane jest przeżywalności mózgu i całego organizmu, co oznacza, że może on w jego obrębie stabilizować swoje działania i decydować o ich przebiegu. Wytwarzanie środowiska nie przebiega u żadnego dobrze funkcjonującego organizmu dowolnie, lecz jest podporządkowane bardzo ścisłym ontogenetycznym i filogenetycznym priorytetom, które mózg zawdzięcza trwającej tysiące lat ewolucji systemu zamkniętego (bo tylko jako taki podlega ewolucji).

Argument biologiczny zawsze wywołuje pytanie o wolną wolę człowieka, spieszę z wyjaśnieniem, że fakt posiadania lub nieposiadania przez nas wolnej woli nie daje się jeszcze na tym poziomie wyjaśnić. Przyczyna jest prosta: mózg jako zamknięty samoreferencyjny system nie posiada osobowości, w związku z tym nie dręczą go pytania egzystencjalne. Dochodzimy w tym momencie do drugiego argumentu na rzecz konstrukttywizmu, czyli do argumentu społecznego.

2.2. Argument społeczny

Bardzo ważnym, jeżeli nie najważniejszym, czynnikiem funkcjonowania i ewolucji systemu nerwowego jest społeczny charakter jego czynności kognitywnych. To pozornie banalne spostrzeżenie jest brzemienne w skutkach, jeżeli zdamy sobie sprawę, że samoreferencyjnie działający mózg dąży do tego, by stać się środowiskiem funkcjonowania innego systemu samoreferencyjnego (jednakże o nieco innej referencji), jakim jest społeczeństwo. Tworzenie wewnętrznego środowiska, tworzenie rzeczywistości podporządkowane jest operowaniu adekwatnie do warunków, a te są dla każdego organizmu, a dla człowieka w szczególności, społeczne. Mózg zadaje sobie potężny trud, aby w swojej ontogenezie wytworzyć rzeczywistość, która stworzy ku temu warunki. Dla jasności: nie oznacza to, że w aspekcie komunikacji z innymi osobnikami system kognitywny staje się nagle otwarty, nic bardziej mylnego. Wczesne fazy rozwoju osobniczego każdego z nas to bardzo pracowity okres, w którym plastyczny wciąż jeszcze system nerwowy, kierując się wytycznymi, które dziedziczy po swoich przodkach, tworzy zręby konstrukcji rzeczywistości (badania niemowląt dowodzą, że proces ten zaczyna się już w okresie prenatalnym). Podstawą tych operacji jest proste różnicowanie⁵. Jean Piaget obserwował u dzieci we wczesnej fazie rozwoju moment, w którym dokonują one prostego, jak pisał „niewinnego”, różnicowania. Oddzielają od siebie dwa obszary, a dopiero z czasem jeden z nich zacznie być określany jako „ja”, a ten drugi jako „nie ja”, czyli środowisko. Konstrukcja rzeczywistości to seria następujących po sobie różnicowań, czyli modelowania kognitywnej przestrzeni praktyki życia. Nikt z nas niczego nie odkrył ani nie odkrywa — w najlepszym razie (i jest to największy z naszych możliwych sukcesów!) udaje nam się opracować program, który umożliwi skuteczne (z naszego

⁵ Zob. E. von Glasersfeld, *Einführung in den radikalen Konstruktivismus*, [w:] *Die erfundene Wirklichkeit*, s. 16–39, oraz H. von Foerster, *Das Konstruieren einer Wirklichkeit*, [w:] *Die erfundene Wirklichkeit*, s. 39–60.

i tylko naszego punktu widzenia) działanie. Aby zintensyfikować produkowanie konstrukcji wiabilnych (podporządkowanych przeżywalności), w drodze rozwoju systemu nerwowego i socjalizacji zostaje wytworzone kognitywne „ja”, jako podstawowy środek stabilizacji działań. „Ja” jest teoretycznym tworem mózgu, abstraktem systemu nerwowego — rozwój „ja” stymulowany jest ewolucją systemu społecznego i mocno podporządkowany niektórym wytworom operujących konsensualnie kognicji, na przykład językowi. Kognitywne „ja” operuje na relewantnych społecznie konstruktach (pojęcia, obiekty, role społeczne, działania), o których nie może powiedzieć, że mają jakiegokolwiek odzwierciedlenie w rzeczywistości, ale o których równie nierozsądnie jest mówić, że są iluzją — wartościowanie iluzja/nieiluzja możliwe jest tylko z poziomu rzeczywistości, a na tym poziomie obiekty mogą uchodzić w pełni tego słowa znaczeniu za obiektywne.

Nadal jednak nie wiemy, czym jest społeczeństwo lub raczej jak działa. Peter M. Hejl⁶ definiuje obszary społeczne jako powstałe wskutek wytworzenia częściowej paralelizacji składowych systemów kognitywnych i wraz z tym porównywalnych konstrukcji rzeczywistości. Obszary te oferują indywidualom społecznie wytworzone możliwości komunikacji i skoordynowanego działania. Systemy społeczne to natomiast grupy żyjących systemów, których członkowie wytwarzają wspólną rzeczywistość jako obszar sensownego działania i komunikowania, w odniesieniu do której interagują. Systemy społeczne składają się na sieć połączeń, którą dopiero określa się jako społeczeństwo. W społeczeństwach współczesnych indywiduala mogą działać w obrębie różnych systemów społecznych — jednostka może być zatem miejscem styku systemów. Systemy społeczne są zachowawcze, to znaczy oferują wzorce rzeczywistości, które zostały już sprawdzone, podlegają jednakże również rozwojowi i ewolucji, która zawsze przebiega od systemów prostych do bardziej złożonych⁷.

2.3. Argument filozoficzny

Argument filozoficzny może budzić pewne wątpliwości co do tego, czy rzeczywiście jest filozoficzny. Polega on na propozycji oglądu procesu powstawania problemów filozoficznych. Jak pisze Ernst von Glasersfeld⁸, radykalny konstruktywizm został pomyślany jako próba obejścia paradoksu tradycyjnej epistemologii, który ma swe źródło w odwiecznym założeniu nierozzerwalnie związanym z zachodnią filozofią: założeniu, że wiedza może być nazwana „prawdziwą” tylko wtedy, gdy może być uznana za mniej lub bardziej trafną „reprezentację” świata, który istnieje „sam w sobie”, uprzednio i niezależnie od doświadczenia osoby poznającej. Zdają sobie sprawę, że jest to ocena krzywdząca dla filozofii Zachodu, choć trudno odmówić jej pewnej słuszności. Nieco modyfikując tezę

⁶ Zob. P. M. Hejl, *Konstruktion der sozialen Konstruktion: Grundlinien einer konstruktivistischen Sozialtheorien*, [w:] *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, s. 303–364.

⁷ Za konstruktywistyczną teorię społeczną uważana jest również teoria Niklasa Luhmanna, zob. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1984.

⁸ E. von Glasersfeld, *Einführung in den radikalen Konstruktivismus*, s. 43.

Glaserfelda i idąc poniekąd tropem Josefa Mitterera, możemy specyfikę naszej filozofii określić jako opartą na dualizmie przedmiotu i podmiotu poznania. Stosując praktykę obserwacji drugiego stopnia, zadajmy pytanie, jak doszło do tego, że w klasie przedmiotów poznania znalazły się takie pojęcia, jak byt, piękno, dobro. Aby odpowiedzieć adekwatnie do powyższego toku argumentacji, przypomnijmy, że obiekty powstają tylko w języku, jako konsensualnej dziedzinie kognitywnej. Powiedzieć jednak, że problem „bytu” został wygenerowany przez samo tylko pojawienie się języka oznaczałoby, że jest to problem właściwy dla każdej społeczności, która posługuje się językiem. Dziś już jednak wiemy, że tak nie jest, że problem ten dotyczy przede wszystkim tzw. zachodniej filozofii. Hipotezą najbardziej przekonującą autora tego tekstu jest hipoteza wpływu pisma alfabetycznego na powstawanie problemów filozoficznych w dziedzinie metafizyki⁹. Jeżeli prześledzimy długi rozwój pisma alfabetycznego, stwierdzimy łatwo, że przeszło ono ewolucję od kultury magicznej, w której każdemu słowu przysługuje tylko jeden obiekt z dziedziny rzeczy, przez opisy klasy przedmiotów przy pomocy jednego pojęcia, aż po oddzielenie znaczenia słowa od jego brzmienia i obiektu, do którego ono odsyła. Nie chcę wdawać się w dalsze dywagacje na ten temat, bo ich uzasadnienie nigdy nie będzie w pełni satysfakcjonujące, chciałbym jednak zasugerować, że być może wraz z ewolucją języka pisanego, którego wkład w rozwój naszej cywilizacji jest niekwestionowany, dokonała się też ewolucja naszego stosunku do konstruowanych rzeczywistości. Nauczyliśmy się abstrahować, tworzyć hipotetyczne byty na zasadzie manipulacji wielkościami języka. Dokonaliśmy czegoś, co w tradycyjnej kulturze magicznej, gdzie słowo powiązane jest z rzeczą nierozzerwalną więzią (jak imię i jego właściciel), nie mogłoby mieć miejsca. Doniosłości tego dokonania nie sposób przecenić, bo pozwoliło ono sformułować wiele teoretycznych narzędzi, które znalazły z czasem bardzo przydatne rozwiązania z punktu widzenia praktyki życia (jak choćby matematyka). Efektem ubocznym tego postępowania było jednakże ugruntowanie bardzo mocnego przekonania, że bardzo wiele może zależeć od odpowiedzi na pytanie, jaka jest natura istnienia. Oddziaływanie tego pytania było tak silne, że nie zdołały go przełamać ani poglądy sceptyków, ani traktaty Vico czy Vaihingera. Wydaje się, że problemy te są podtrzymywane do dziś, kiedy ciągle jeszcze zajmujemy się problemem prawdy naukowej lub też kwestią niezmienników¹⁰. Jedyne, co ma do zaoferowania konstruktywizm w tej mierze, to utwierdzenie w mocnym antyesencjalizmie w podchodzeniu do problemów naukowych i filozoficznych: zamiast zadawać pytania o istotę, o byt, o prawdę (pytania typu „co?”), zadawajmy pytania o procesy, funkcje i sposoby funkcjonowania opisywanych fenomenów na różnych poziomach analizy (pytania „jak?”). Jak się za chwilę przekonamy, dotyczy to przede wszystkim obszaru tzw. poznania humanistycznego, które nie wiedzieć czemu (zwłaszcza w polskich warunkach) przesycone jest esencjalizmem.

⁹ Zob. także bardzo ciekawy artykuł na ten temat S. J. Schmidta, *Język, pismo, rzecz i prawda*, przeł. B. Wójcik, [w:] *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski (red.), Kraków 2006, s. 233–251.

¹⁰ Odrębną kwestią jest geneza społeczna nauki. Chodzi mi między innymi o zależność między religią i nauką oraz ukonstyтуowanie się tradycji uniwersyteckiej pod wpływem tej właśnie zależności.

2.4. Argument z pragmatyki

Ostatni z argumentów opiera się na moich osobistych doświadczeniach w posługiwaniu się konstruktywizmem jako sposobem rozwiązywania problemów metodologicznych. Wyjaśniam, że nie traktuję go jako uniwersalnego sposobu na naukowe i metanaukowe problemy — byłoby to sprzeczne z jego duchem. Twierdzę natomiast, że przyjęcie jego założeń może być korzystne ze względu na pragmatykę postępowania badawczego i funkcjonowania życia naukowego.

Konstruktywizm pozwala usunąć pewne poznawcze uprzedzenia, które stanowią czasem bardzo poważną przeszkodę na drodze konstruowania wiedzy. Za takie uprzedzenie uważam między innymi przywiązanie do klasycznych kryteriów „naukowości”, takich jak prawda czy adekwatność teorii naukowych i rzeczywistości. Obszarem „adekwatności” nie jest dla żadnego postępowania poznawczego zewnętrzna wobec niej obiektywność, którą to można by odkryć, lecz, nazwijmy to, rzeczywistość kryteriów uprawomocnienia, o których była już tu mowa. Tzw. światopogląd naukowy jest zatem zawsze zdefiniowany przez środowisko naukowców, które orzeka o charakterze konkretnego postępowania badawczego. Pogląd ten nabiera szczególnego znaczenia w świecie humanistów, gdzie fakty w dużej mierze opierają się na interpretacji takich lub innych zjawisk z dziedziny kultury. Interpretacja humanistyczna ma zaś tę cechę, że jest oparta na nieweryfikowalnych kategoriach, takich jak na przykład „wzucie”. W konsekwencji kryterium uprawomocnienia opiera się na autorytecie, a nie na konsensualnym wykazaniu teoretycznego mechanizmu generatywnego, który prowadzi do określonego fenomenu. Autorytety jako wartości, które rzadko ulegają zanegowaniu, mogą jednak wchodzić ze sobą w konflikt, który przy braku mechanizmu rozstrzygnięcia prowadzi do kryzysu nierzadko duży obszar dyskursu naukowego. Miało to na przykład miejsce w związku z szeroko (i zawsze inaczej) rozumianym postmodernizmem, który doprowadził do pluralizmu poglądów na naukę i jej zadania, przy jednoczesnej eliminacji kryteriów różnicowania teorii naukowych na przydatne i nieprzydatne (stąd często ogłaszana śmierć teorii). Konstruktywizm (który paradoksalnie również określany jest mianem postmodernistycznej mody) niesie ze sobą świadomość konieczności koncentracji wysiłków metodologicznych na uporządkowaniu języka nauki i zapewnieniu jej przez to stosownych i konsensualnych kryteriów uprawomocnienia jednych wyjaśnień naukowych i odrzucaniu innych. Świadomość ta, w połączeniu z wiedzą na temat sposobu funkcjonowania naszego aparatu poznawczego, pozwala stosunkowo łatwo eliminować z pola metodologicznego koncepty nieposiadające żadnego weryfikowalnego (konsensualnie komunikatywnego) uzasadnienia, co redukuje skomplikowanie i ułatwia wybór naukowej drogi (przy założeniu, że właśnie w tym określonym obszarze naszej rzeczywistości wyjaśnianie naukowe jest relewantne społecznie). Inaczej mówiąc, konstruktywizm stwarza mocne podstawy do metodologicznego sceptycyzmu, który to, jak ufam, jest jedyną drogą konstruowania skutecznych wyjaśnień.

3. Konstruktywizm i teoria literatury

Konstruktywizm jako teoria poznania ma (może mieć) znaczące zastosowanie do wyjaśniania zjawisk literackich i porządkowania wiedzy na ich temat. Zanim jednak przejdziemy do jego uzasadnienia, wypada wyjaśnić, na czym polega specyfika teorii literatury.

3.1. Teoria literatury

Najogólniej mówiąc, teoria literatury, jako że jest refleksją wyrastającą częściowo z filozoficznego namysłu nad literaturą, ma za zadanie odpowiedzieć (bądź mniej optymistycznie: odpowiadać) na pytanie, czym jest literatura. Stąd też najbardziej pierwotnym jej działem, choć wcale nie najczęściej uprawianym, jest ontologia dzieła literackiego i stąd też w historii swojego rozwoju posiada ona cały katalog odpowiedzi na to esencjalne pytanie. Natura tych odpowiedzi zależna jest w dużej mierze od opcji filozoficznej i światopoglądowej badaczy: inaczej widzi istotę literatury idealizujący psychoanalityk, inaczej marksista, jeszcze inaczej strukturalista, inaczej można ją wreszcie widzieć z perspektywy odmiennych orientacji seksualnych¹¹. Bez względu na specyfikę odpowiedzi spór o literaturę nosił bardzo długo znamiona sporu ideologicznego (obserwując zainteresowanie tzw. feminizmem w badaniach literackich, można mieć wrażenie, że nadal nosi). Stosując pewne uogólnienie, możemy powiedzieć jednak, że w pierwszej połowie XX w. teoria literatury zaczęła przybierać znamiona dyscypliny naukowej: pod wpływem formalizmu i strukturalizmu uporządkowano aparaturę badawczą i uściślono pojęcia literaturoznawcze. Łatwym uściśleniom poddały się zwłaszcza te działy aktywności literaturoznawczej, które oparły się na analizie językowej (stylistyka, wersologia, teoria języka poetyckiego). Ważnym czynnikiem, który wprowadził duże ożywienie do tej dziedziny, było wprowadzenie do niej najpierw zagadnień odbioru (pod znaczącym wpływem fenomenologii Romana Ingardena), a później elementów teorii komunikacji. Bez względu jednak na pojawienie się tych „nowinek” teoria literatury oparła swoje postępowanie w dużej mierze na immanentystycznym sposobie badania, a więc w oparciu o w gruncie rzeczy zdroworoządkowe założenie, że najlepszym sposobem na badanie literatury jest lektura i interpretacja przy zastosowaniu mniej lub bardziej określonych procedur (godne uwagi jest w tym kontekście zdefiniowanie czytelnika jako kategorii wewnątrztekstowej). O silnej obecności tradycji rozważań istotowych świadczy na przykład ciągła, choć często skrywana skłonność, by za literaturę uznawać tylko tzw. arcydzieła, a więc te dzieła literackie, o których wiadomo, że spełniają w pełni kryteria literackości (stworzone często tylko dla tych właśnie dzieł!). Podobnie rozumieć można także fakt, że teoretycy literatury, z natury bardzo skłonni do poszukiwania inspiracji w dziedzinach pokrewnych, bardzo chętnie widzieli je na przykład w psychoanalizie, opartej w dużej mierze na spekulacji, a nie na przykład w socjologii, opartej o dane liczbowe. Kryzys wywołany w teorii literatury przez postmodernizm spowodował dość

¹¹ Zob. J. Culler, *Teoria literatury*, przeł. M. Basaj, Warszawa 1998.

powszechny wśród badaczy pogląd, że nie tyle nastąpił koniec teorii w literaturoznawstwie, lecz raczej uprawianie jej jest zgoła niemożliwe¹². Teorię literatury zastąpiły teorie lub raczej prototeorie literatury, których status poznawczy pozostaje nieokreślony (trudno bowiem uznać, czy np. nurt dekonstrukcji należy do nauki o literaturze, krytyki literackiej czy filozofii). We współczesnej rodzimej refleksji teoretycznoliterackiej zaczyna dominować nurt określany mianem antropologii literackiej, który wedle mojego rozeznania przybiera na nowo formę niezobowiązującej refleksji okołofilozoficznej. Pewną konkurencję stanowi dla niej konstruktywizm w badaniach literackich.

3.2. Konstruktywizm w badaniach literackich

Perspektywa konstruktywistyczna oznacza gruntowną zmianę w podejściu do badania literatury. Będąc silnym antyesencjalizmem, zmienia przede wszystkim optykę oglądu fenomenów literackich z wewnętrznej na zewnętrzną. Dla konstruktywizmu w jego systemowej odmianie (bo głównie taka znajduje tu zastosowanie) literatura jest częścią systemu komunikacji społecznej i to częścią, jak się okazuje, niekoniecznie samodzielnią. System literatury jest częścią systemu mediów, poszczególne dzieła literatury to oferty medialne, których wytwarzanie, dystrybucja, odbiór i przetwarzanie określa wiele czynników w obrębie większego systemu społecznego. Uczestnicy systemu społecznego czerpią wiedzę o literaturze nie od niej samej, lecz od podsystemu literackiego, do którego należą twórcy, odbiorcy, krytycy i również badacze literatury w tradycyjnym znaczeniu (dopóki zajmują się orzekaniem, na temat istoty literatury i jej właściwości). Ma to poważne znaczenie dla rozumienia dotychczasowych problemów literaturoznawczych.

Przede wszystkim pozwala na nieorzekanie o immanentnych właściwościach literatury, bo o tym może powiedzieć cokolwiek jedynie jej odbiorca, który tworzy własny obraz percyipowanych ofert medialnych w drodze złożonej operacji konstrukcji sensu. Ta natomiast składa się częściowo z operacji jednorazowych i indywidualnych (ich opisanie sprawia niewątpliwie największe trudności), częściowo jednak podlega społecznym sterownikom rozumienia. Wedle Siegfrieda J. Schmidta¹³ proces ten może wyglądać w ten sposób:

- W akcie lektury A czytelnik C przypisuje określonemu tekstowi T wartość interpretacyjną W, która nie jest tożsama z tekstem T.
- Podczas lektury tekstu kognicja czytającego wykonuje operacje, które przekształcają tekst pisany w kognitywny konstrukt, który podlega dalszemu opracowywaniu (te operacje to między innymi: ustalanie modelu lektury, analiza syntaktyczna, tworzenie stałości znaczeń itd.).

¹² Por. np. A. Burzyńska, *Anty-teoria literatury*, Kraków 2007.

¹³ S. J. Schmidt, *Grundriß der Empirischen Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main 1980, s. 234–300. Książka ta jest bodaj najbardziej kompleksowym i spójnym teoretycznie dziełem traktującym o literaturze z punktu widzenia teorii społecznej, teorii komunikacji i teorii poznania.

- Podczas tworzenia „obrazu” tekstu T zachodzi proces inferencji: znaczenia są konstytuowane poprzez kontaminację konstruktów czytanego tekstu z elementami nietekstowymi, którymi dysponuje czytający, a które należą do obszaru pamięci. Wnioskowanie inferencyjne charakteryzuje między innymi to, że nie musi posiadać struktury logicznej.
- Znaczącym składnikiem interpretacji jest pamięć czytającego.
- Podczas procesu recepcji w pamięci tworzone są makrostruktury, których tworzenie przebiega wedle skonwencjonalizowanych schematów i jest zależne od każdorazowego typu działania komunikacyjnego.
- Podstawą zachodzenia procesów inferencyjnych jest występowanie w pamięci ram referencyjnych, a więc struktur informacyjnych, które zostały wcześniej zmagazynowane przez czytelnika; ramy mogą przybierać formy stereotypowych działań, stereotypowych sytuacji komunikacyjnych, fraz czy uwewnętrznionych struktur myślowych, jak ideologie, teorie naukowe, religie itd.

Proces rozumienia i interpretacji jest zatem złożoną operacją poznawczą i nigdy nie sprowadza się do literalnego odczytania tekstu. Jego badanie podlega oczywistym ograniczeniom: co do wystąpienia lub niewystąpienia pewnych zjawisk w jego zakresie nigdy nie możemy mieć pewności. Tym niemniej pewne jego obszary (np. wybór ram referencyjnych, ich występowanie i dystrybucja) pozwalają na przeprowadzenie badań empirycznych.

Efektom procesu konstruowania sensu utworu literackiego jest określona kompetencja w tym zakresie. Kompetencja ta jednak jest stwierdzalna tylko wtedy, gdy jest komunikowana, możemy co prawda założyć jej występowanie, ale powiedzieć można o niej cokolwiek jedynie wtedy, kiedy podda się komunikaty czytelnika odpowiedniemu badaniu. Okazuje się bowiem, że już na poziomie wyrażania prostych opinii o literaturze dają się zauważyć liczne prawidłowości, które świadczą o występowaniu określonych scenariuszy mówienia o literaturze, scenariuszy, dodajmy, ukształtowanych w obrębie systemu literackiej komunikacji. Badanie tych zachowań w obrębie dynamicznego systemu literackiego to główne zadanie konstruktivistycznej nauki o literaturze.

Wedle Schmidta¹⁴ społeczny system literatury może być zatem modelowany teoretycznie jako heterogenetyczny system procesualny, w którym komponenty interagują ze sobą na pięciu odróżnialnych wymiarach. Te wymiary to:

- aktorzy i ich obszary kognitywne,
- procesy komunikacyjne,
- społeczne struktury i instytucje (wraz z systemem mediów),
- oferty medialne (teksty literackie lub inne literackie fenomeny w szerokim znaczeniu),
- symboliczne porządki kulturowej wiedzy.

Komponenty w ramach tych wymiarów mogą być modelowane teoretycznie jako subsystemy, które w żadnym wypadku nie muszą być całkowicie zachowane w obrębie systemu, które jednak muszą przyczyniać się istotnie do jego powstania, do jego funkcjo-

¹⁴ S. J. Schmidt, *System und Beobachter: zwei wichtige Konzepte in der (künftigen) Literaturwissenschaft*, [w:] *Systemtheorie der Literatur*, J. Fohrmann, H. Müller (red.), München 1996, s. 106–133.

nowania i jego reprodukcji — przy czym pytanie, co znaczy „istotnie”, jest pytaniem wymagającym każdorazowego empirycznego potwierdzenia. Wzajemne relacje pomiędzy systemem i jego subsystemami pozwalają się zaobserwować na trzech płaszczyznach: na płaszczyźnie zdarzeń (proste interakcje lub złamania symetrii), na płaszczyźnie procesów oraz na płaszczyźnie relatywnie stabilnych elementów, jak struktury i czynniki sprawcze. Subsystemy mogą zawierać komponenty różnych systemów społecznych, tym bardziej jeżeli stanowią istotny wkład do organizacji każdego systemu (np. aktorzy, którzy działają w różnych rolach, w różnych systemach społecznych). Do systemu literatury należeć zatem będzie także tradycyjnie rozumiane i uprawiane literaturoznawstwo, którego istotnym składnikiem jest wartościujące orzekanie o literaturze. Dowodzi tego na przykład sytuacja, w której nie możemy stwierdzić dostatecznej dyferencji między dyskursem krytycznoliterackim (który jest bezsprzecznie elementem systemu literatury) i historycznoliterackim, który uchodzi za naukę o literaturze¹⁵.

Możemy powiedzieć, że konstruktywizm w tej dziedzinie nie tyle rozwiązuje odwieczne problemy literaturoznawcze („Czym jest literatura?”, „Co jest istotą literackości?”, „Które interpretacje są właściwe?”, „Jak istnieją gatunki literackie?” oraz wiele innych), ile przesuwa je z obszaru dywagacji apriorycznych i spekulatywnych do obszaru problemów poddających się obserwacji i empirycznym badaniom, a więc do obszaru rozwiązywalnych problemów naukowych.

Obserwacji i badaniu poddany zostaje także dotychczasowy sposób badania literatury, dlatego że w formie, w jakiej został on ukształtowany przez tzw. humanistykę rozumiejącą, należy de facto do systemu literackiego, a nie do nauki o literaturze.

4. Zakończenie. Konstruktywizm w polskich badaniach literackich

Konstruktywizm jako nauka o literaturze rozwinął się w niemieckim obszarze naukowym, co mimo geograficznej bliskości stanowi raczej utrudnienie niż ułatwienie jego aplikacji do naszego dyskursu naukowego. Tak się składa w dziejach powojennego polskiego literaturoznawstwa, że czerpało ono wiele z tradycji anglosaskiej, francuskiej i rosyjskiej, omijając dość konsekwentnie (z pewnymi wyjątkami) obszar niemieckojęzyczny. Dodatkowo utrudnienie stanowi naturalistyczny rys konstruktywizmu, jego złożona siatka pojęciowa oraz stanowczy tok argumentacji, w którym postuluje się gruntowne przeformułowanie podstaw dyscypliny¹⁶. Tym niemniej teksty konstrukty-

¹⁵ Na ten temat zob. K. Kasztenna, *Z dziejów formy niemożliwej. Wybrane problemy historii i poetyki polskiej powojennej syntezy historycznoliterackiej*, Wrocław 1995, a także B. Palus, *Funkcje krytyki literackiej a współczesna historiografia*, [w:] *Obserwacje systemu i badania empiryczne*, B. Balicki, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk (red.), Wrocław 2006, s. 89–100.

¹⁶ O ambiwalentnym stosunku do konstruktywizmu niech świadczy fakt, że w dwutomowym dziele A. Burzyńskiej i M. P. Markowskiego, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2006 nie wspomniano w ogóle na temat teorii konstruktywistycznej w literaturoznawstwie.

wistyczne pojawiają się w literaturze przedmiotu od lat 70. XX w. z rosnącą częstotliwością i budzą raczej ożywione reakcje niż obojętność.

Wszystko wskazuje na to, że jest szansa, aby zaistniały w Polsce co najmniej dwa ośrodki z „nachyleniem” konstruktywistycznym w literaturoznawstwie: we Wrocławiu¹⁷ i w Szczecinie¹⁸. Jednak jak każda teoretyczna nowość narażony jest także i konstruktywizm na niekoniecznie przychylną reakcję środowiska, i jak każda inna nowość, aby się utrzymał w dyskursie naukowym, musi znaleźć metody przeżywania w środowisku. W praktyce oznacza to, że musi się on wykazać zdolnością wyjaśniania, relewantną w stosunku do kryteriów właściwych dla społeczności naukowej. Zważywszy, że z założenia nakazuje on zrewidować dotychczasowe uprawianie tej dyscypliny i sam to robi, stawia się w wyjątkowo niekorzystnej sytuacji. Występujące w tej dziedzinie mechanizmy systemowe mogą powodować zanegowanie jego obecności na poziomie komunikacji naukowej i tym samym usunięcie z systemu. Paradoksalnie więc przeforsowanie teorii naukowej operującej pojęciami „systemu” i „konstruktów” będzie łatwiejsze, jeżeli dyskurs literaturoznawczy nie wykaże zachowań systemu zamkniętego, właściwych dla systemu nauki — wprowadzenie scjentyzmu do dyscypliny może się okazać możliwe między innymi dzięki postmodernistycznemu bałaganowi.

¹⁷ We Wrocławiu środowisko konstruktywistyczne zgrupowane jest wokół prof. Michaela Fleischera (patrz przypis 1) oraz Międzyinstytutowego Koła Naukowego Teoretyków Literatury *obserwator/beobachter*, działającego przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego, którego opiekunami są prof. Elżbieta Dzikowska i dr Dominik Lewiński, autor znakomitej książki *Strukturalistyczna wyobraźnia metateoretyczna*, Kraków 2004. Prace Koła Naukowego można znaleźć w wydawanej przez Koło serii *Wiedza o literaturze z punktu widzenia obserwatora*, dotychczas ukazały się *Metateoretyczne problemy literaturoznawcze*, B. Balicki, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk (red.), Wrocław 2005, oraz *Obserwacje systemu i badania empiryczne*, B. Balicki, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk (red.), Wrocław 2006.

¹⁸ Szczecińskie środowisko konstruktywistyczne zorientowane jest wokół redaktorów pierwszej w Polsce antologii tekstów konstruktywistycznych *Konstruktywizm w badaniach literackich* prof. Erazma Kuźmy, dr. hab. Jerzego Madejskiego i dr. Andrzeja Skrendo.

Bartosz Ryż

AUTORYTET: IMAGE UCZONEGO I PRAWA NAUKI

Bycie uznanym za autorytet to w zawodzie naukowca pewnego rodzaju punkt docelowy, do którego osiągnięcia dążą wszyscy członkowie naukowej społeczności. Fakt ten ma zatem podstawowe znaczenie dla podejmowanych przez badacza działań, a specyficzny charakter „mianowania” autorytetów zmusza naukowca do przemyślanej autokreacji swojej osoby. Wszak autorytetem można zostać jedynie poprzez przypisanie mu przez jakąś część środowiska „etykiety” autorytetu, o to zaś należy się postarać, bynajmniej nie tylko poprzez osiągnięcia badawcze. Stąd też w niniejszym artykule naszkicowany dość rozległe zostanie kontekst społeczny wraz z uwikłaniami instytucjonalnymi oraz ogólny obraz praw rządzących zmianami w nauce. Siłą rzeczy pojawiły się także pewne porównania nauk społecznych z naukami przyrodniczymi, nie po to jednakże, by zaakcentować wyższy stopień „unaukowienia” tych ostatnich, lecz by pokazać, że pod pewnymi względami są one bardziej do siebie podobne, niż się powszechnie sądzi, a wszelkie „poznawcze niedostatki” humanistyki są głęboko umotywowane jej unikalną funkcją w systemie kultury. Natomiast podstawowa teza pracy brzmi, że autorytet jest najbardziej pożądanym wizerunkiem naukowca i stąd — jak każdy wizerunek (*image*) — jest natury konstruktywistycznej.

W kontekście filozofii nauki

Dzieje nauki dają się opisać jako dialektyka tradycji i innowacji. I to bez względu na to, czy rozpatrujemy je, przyjmując stanowisko Poppera¹, czy też obstajemy za wersją zaproponowaną przez Kuhna² (lub też za próbą pogodzenia tych dwóch — wydawałoby się zupełnie przeciwstawnych — stanowisk w wersji Lakatosa³).

¹ Zob. K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977.

² Zob. T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1968.

³ Zob. I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przeł. W. Sady, Warszawa 1995.

W przypadku pierwszym Popperowski falsyfikacjonizm zakłada nieustanne konfrontowanie istniejącej tradycji z wynikami doświadczeń. Tę aktualnie uznawaną tradycję można — za Kuhnem — nazwać aktualnie akceptowanym paradygmatem. Paradygmat ów radzi sobie z określonymi problemami wynikającymi z przyjętej w jego ramach teorii (najczęściej jest to zbiór teorii połączonych ze sobą, które nie wykazując między sobą sprzeczności, tworzą spójną całość). To, że dopiero teoria nadaje sens doświadczeniu, jest istotnym elementem propozycji Poppera, który postulując taki punkt widzenia, sprzeciwił się pozytywizmowi logicznemu: ten bowiem zakładał częściową autonomiczność teorii względem obserwacji — to doświadczenie nadaje sens teorii. Dzięki falsyfikacji można wybrać teorię najlepszą spośród dostępnych w wyniku eliminacji tych, które nie wytrzymały konfrontacji z doświadczeniem⁴.

Dla Kuhna z kolei trwanie aktualnego paradygmatu to stan normalny nauki. W okresie tym nie dzieje się w zasadzie nic istotnego: działalność naukowa polega głównie na wzmacnianiu i obudowywaniu istniejącego paradygmatu. Jednakże siłą rzeczy — z powodu penetracji coraz to nowych obszarów świata dzięki zastosowaniu nowoczesnej technologii — odkrywamy nowe fakty, które już nie przystają do uznawanej tradycji. Po początkowej fazie ich ignorowania oraz mnożenia dodatkowych hipotez w ramach starego paradygmatu następuje faza kryzysu — gdy nie sposób już lekceważyć coraz liczniej pojawiających się niespójności. Wówczas następuje rewolucja naukowa, która przebiega analogicznie do rewolucji politycznej: zmianie ulegają teorie uznawane w ramach starego paradygmatu oraz kryteria ich oceniania.

Wydaje się, że na gruncie nauk społecznych koncepcja Kuhna zdobyła sobie większą popularność. Stało się tak z pewnością dlatego, że w dziejach humanistyki łamanie reguł i postępowanie irracjonalne jest stosunkowo łatwiejsze do zaobserwowania niż rzetelne próby falsyfikacji czy weryfikacji, co do których nie wiadomo, na czym dokładnie miałyby polegać (o ile w ogóle są tam operacyjne). Również kłopot z uchwyceniem postępu sprzyja Kuhnowi, który pokazał przecież, że mówienie o postępie wiedzy jest dyskusyjne w odniesieniu do jakiegokolwiek nauki (także przyrodniczej). Ciekawie w tym miejscu sytuują się poglądy Lakatosa, który stwierdził, że idea natychmiastowej racjonalności jest utopijna: stąd lepsze jest podejście heurystyczne. Lecz to, że nie istnieje racjonalność natychmiastowa, nie oznacza, że nie ma jej wcale: ujawnia ją *ex post* historia (bądź filozofia) nauki, która pokazuje, że naukowcy nagminnie łamią reguły Poppera, ale czynią tak właśnie dlatego, że jest to zdecydowanie bardziej racjonalne. W związku z tym, probierzem postępu empirycznego nie są Popperowskie obalenia, lecz nieoczekiwane, oszałamiające przewidywania. Możliwe, że najlepszy obraz historii nauk społecznych dają poglądy Feyerabenda⁵: jego relatywizm metodologiczny doskonale odzwierciedla panujący tam chaos, a apriorycznie założona racjonalna nierozstrzygalność między konkurencyjnymi programami badawczymi wydaje się wręcz iść na rękę interesom większości humanistów. Jak pisze Stefan Amsterdamski: „Sądzę, że celem tych dyscy-

⁴ Więcej o doświadczalnej metodzie sprawdzania teorii w dalszej części rozdziału.

⁵ Zob. P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, przeł. S. Wiertelwski, Wrocław 1996.

z omawianych sytuacji niezwykle nobilituje autorytet. A to dlatego, że postulowana przez Poppera metoda doświadczalna, dzięki której możemy stopniowo eliminować nasze „przesady”, nie jest wcale tak jednoznaczna, jak można by sądzić. To, że najlepszym sposobem uzasadnienia tezy naukowej jest rzetelna i nieudana próba jej falsyfikacji, wcale nie pomniejsza roli autorytetu. Wyniki doświadczeń poświadczane przez autorytet są powszechnie uważane za godniejsze zaufania: „Nie zajmujemy się zawodowo problemem słonecznych neutrin i nie jesteśmy w stanie wyrazić uzasadnionego przypuszczenia, jaki jest rzeczywisty strumień neutrin. Moglibyśmy dojść do pewnego przybliżonego oszacowania, studiując literaturę naukową na ten temat. Gdybyśmy tego zaniedbali, moglibyśmy uzyskać jeszcze bardziej przybliżoną ocenę, badając socjologiczne aspekty problemu, na przykład reputację uczonych biorących udział w sporze”⁹. W dodatku wyniki eksperymentów często należy zinterpretować — i tu także pojawia się pole, w które wkracza autorytet¹⁰. Poza tym współczesny rozwój nauki sprawia, że wiele spośród najistotniejszych hipotez nie można sprawdzić bezpośrednio przez doświadczenie — po prostu brak nam do tego odpowiednio zaawansowanych instrumentów badawczych. Stąd panuje dość powszechny consensus, że hipotezy mogą być także sprawdzalne pośrednio: w takim przypadku empiryczna sprawdzalność odbywa się za pomocą teorii. „Teoretycznie sprawdzalne jest coś wtedy, kiedy można daną hipotezę czy teorię porównać z hipotezami lub teoriami, które są empirycznie sprawdzalne”¹¹. Na tej zasadzie opiera się praktycznie cała mechanika kwantowa, teorie wyjaśniające pochodzenie i rozwój wszechświata czy też próby stworzenia kwantowej teorii grawitacji. W zasadzie żadnej teorii nie można udowodnić do końca, zawsze pozostaje ona jedynie hipotezą. „Niezależnie od tego, ile razy rezultaty eksperymentu zgadzały się z teorią, nadal nie można mieć pewności, czy kolejne doświadczenie jej nie zaprzeczy”¹². *Experimentum crucis* — jak wiadomo — jest niemożliwy.

Stąd też pojawia się pluralizm metod w nauce. Teorie sprawdzalne bezpośrednio mogą być sprawdzane za pomocą różnorodnych doświadczeń. Jeśli otrzymujemy rozbieżne wyniki, sprawdzamy dokładność wykonania doświadczenia lub konstruujemy hipotezy dodatkowe. A kwestia wyboru doświadczenia, podobnie jak kwestia przyjęcia dodatkowych hipotez, jest kwestią autorytatywną. Z kolei w przypadku teorii sprawdzalnych pośrednio, można przeważnie zbudować wiele modeli, w których sprawdzana hipoteza nie koliduje z porównywanymi z nią hipotezami empirycznie sprawdzalnymi.

⁹ A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2004, s. 100.

¹⁰ Zob. K. Szaniawski, *Zasada istnienia autorytetu w środowisku naukowym*, [w:] *Autorytet w nauce*, P. Rybicki, J. Goćkowski (red.), Warszawa 1980, s. 19–26.

¹¹ M. Fleischer, *Teoria kultury i komunikacji. Systemowe i ewolucyjne podstawy*, przeł. M. Jaworowski, Wrocław 2002, s. 479–480.

¹² S. W. Hawking, *Krótką historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, przeł. P. Amsterdamski, Poznań 2000, s. 21.

Zanim czas wykaże, które modele zawierają wewnętrzne sprzeczności, wyboru między nimi dokonujemy także autorytatywnie. I w końcu również w skład teorii obligatoryjnie wchodzi autorytet, co jednoznacznie wynika z faktu, że teoria wyprzedza doświadczenie, a więc jest budowana (przez kogoś!) przed konfrontacją z rzeczywistością doświadczalną. Szczególnie jest to widoczne, jeśli uzmysłowimy sobie, że zwykle mówiąc o teorii, łączymy ją z nazwiskiem twórcy.

Zamykając tę część rozważań, jeszcze raz przypomnijmy, że paradygmat — wbrew niektórym opiniom — nie wyklucza możliwości różnych podejść do aktualnie istniejących problemów naukowych. Byłby to zbyt uproszczony punkt widzenia. Wyboru zaś dokonujemy — i tak tylko możemy go dokonywać — autorytatywnie. Pluralizm metod w naukach przyrodniczych jednoznacznie implikuje konieczność istnienia autorytetu. Na gruncie humanistyki — jak wkrótce zobaczymy — autorytet ma rację bytu także z innych powodów. Czy sytuacja taka jest poznawczo korzystna dla humanistyki, to już inna kwestia. W każdym razie autorytet to integralny składnik kręgów uczonych, bez względu na czas i rodzaj uprawianej wiedzy, bowiem „polega on na tym, że pewni uczeni, ze względu na swe osiągnięcia i zasługi w działalności naukowej, uznawani są przez odpowiednie grupy i kręgi ludzi nauki za uczonych miarodajnych”¹³.

W kontekście socjologii wiedzy

Traktując naukę jako pewien system czynności twórczych, musimy pamiętać, że nigdy nie jest ona — ani być nie może — prawdziwa, gdyż zna ona jedynie teorie (które są przede wszystkim narzędziami logicznymi, przy pomocy których organizujemy nasze doświadczenia i porządkujemy prawa eksperymentalne¹⁴) bardziej i mniej płodne do stawiania nowych problemów: wszelka pewność jest jej obca. Teorie owe stabilizują się w danym czasie jako system prawd jedynie z powodu dążności uczonych do jednoznacznej symbolizacji nauki w wolnym od sprzeczności systemie zdań¹⁵. Nie oznacza to jednak, że nauka pozbawiona jest obiektywności, choć na ironię zakrawa fakt, że obiektywność ta związana jest ściśle ze społecznym aspektem metody naukowej — wynika ona bowiem ze współdziałania wielu naukowców. Obiektywność naukowa to intersubiektywność metody naukowej¹⁶. Oczywiście ową intersubiektywność kształtują elity naukowe, nie każdy może zaproponować pomysł, który uznany by zo-

¹³ J. Goćkowski, *Autorytet kluczowym zagadnieniem socjologii nauki*, [w:] *Autorytet w nauce*, s. 6.

¹⁴ E. Nagel, *Struktura nauki. Zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych*, przeł. J. Giedymin, B. Rassalski, H. Eilstein, Warszawa 1961, s. 112.

¹⁵ F. Znaniecki, *Społeczne role uczonych*, wybór, wstęp i przekład tekstów angielskich J. Szacki, Warszawa 1984, s. 247–248.

¹⁶ K. R. Popper, *Socjologia wiedzy*, przeł. A. Chmielewski, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, s. 426–439.

stał za *consensus omnium* społeczności naukowej. Pytanie, jak znaleźć się w tej elicie, na chwilę odłożymy, by w pierw przedyskutować, czy rzeczywiście istnieje powszechnie akceptowana metoda naukowa.

Traktowanie nauki jedynie w kategoriach metodologicznych czy epistemologicznych znacznie zawęża perspektywę, pomija bowiem kwestię pragmatyczną. Dziś nauka jawi się nam jako „wielka i kosztowna impreza państwowa” (jak określił ją Bogdan Suchodolski w przedmowie do książki Zimana¹⁷). Dla samego Zimana nauka nie jest stosowaniem metodologicznych schematów, docieraniem do „prawdy” dzięki wyciąganiu logicznych wniosków z obserwacji empirycznych ani badaniem materialnego świata. Nauka to — dla niego — działalność konkretnych ludzi, zajmujących się badaniem i pozyskiwaniem u innych akceptacji dla wniosków, do których doszli. Fakty naukowe muszą okazać się na tyle przekonywające, by zyskać niemal powszechną akceptację. Stąd Popperowska intersubiektywność nie wynika z powszechnego aktu przyjęcia jednej metody naukowej, lecz sama jest metodą naukową. Dalszą konsekwencją tej perspektywy jest to, że decydujący wpływ na treści dostarczane przez naukowców mają odbiorcy tych treści, to oni „przy pomocy braw i gwizdów, bukietów kwiatów i zgnitych jaj” sterują pracą uczonych. Obce nauce są takie cechy jak uczciwość, brak uprzedzeń i obiektywizm; ludzi nauki kształtują prawa rządzące w naukowej społeczności, czyli walka o stanowiska, bycie uznanym za autorytet oraz bój o przychyłność opinii publicznej. Ponieważ praca naukowa jest przekonywająca, jeżeli wykazuje, że z przedstawionego w niej modelu teoretycznego wynikają cechy potwierdzone przez obserwacje — niech będą to obserwacje „odpowiednie”! Wiedza naukowa opiera się na tych samych podstawach, co zwykła wiedza codzienna, a zawód naukowca nie różni się niczym szczególnym od innych¹⁸.

Demaskatorskie konstatacje Zimana brzmią złowieszczo, podkopują w dużej mierze powszechnie uznawany sens uprawiania nauki. Nie może to być wszakże powód, dla którego wolno nam je bezrefleksyjnie odrzucić. Można jednak zaryzykować twierdzenie, że krytycyzm i sceptycyzm Zimana sięga zbyt daleko, gdy pisze: „W moim przekonaniu naukę należy popularyzować nie wśród laików, lecz wśród samych naukowców”¹⁹. Wydaje się, że należy przypisać naukowcom nieco więcej samoświadomości, a wówczas, ponieważ — jak twierdzi sam Ziman — każdy naukowiec jest uzależniony od norm obowiązujących w społeczności naukowej i jako naukowiec musi nauczyć się norm „naukowego myślenia”, rzeczywistość nie rysuje się już w tak czarnych kolorach. Zwłaszcza jeżeli przyjmiemy (znów za Zimanem), że umysł naukowca powinien cechować się erudycją, wyobraźnią i krytycyzmem. Zanim naukowiec ma możliwość przekonania opinii publicznej o wartości swego dokonania, w pierw musi przekonać innych uczonych, a ci bywają surowymi arbitrami, niekierującymi się wyłącznie zazdrością. Naukowiec — jak każdy człowiek — istnieje tylko w zbiorowo-

¹⁷ J. Ziman, *Spółczesność nauki*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa 1972, s. 11.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, s. 197.

ści wyrażającej pewną koncepcję ogólną, która nadaje sens jego działaniu²⁰. Spostrzeżenie Zimana, że sensem tego działania jest jednomyślność, sporo wnosi do rozważań tego typu i z pewnością trafnie charakteryzuje liczne operacje naukowe. I to szczególnie warto zapamiętać w kontekście dalszych wywodów. Jednakże z powodu istnienia zawsze co najmniej kilku frakcji w obrębie zbiorowości naukowej, z których każda prawdopodobnie faktycznie dąży do uzyskania powszechnego przyjęcia jej osiągnięć badawczych, wynika fakt istnienia pewnych norm wspólnych, dzięki którym frakcje owe mogą się kontrolować. I należy zgodzić się z Popperem, że w tzw. *normal science* (w sensie Kuhna) normy te dotyczą aspektu metodologicznego (o naukach społecznych patrz dalej). W związku z tym możemy powrócić do problemu kształtowania się elit naukowych.

Działalność poznawcza jednostki staje się „instytucją społeczną”. Oznacza to, że jednostki specjalizujące się w uprawianiu wiedzy podlegają sankcjom grupy, do której należą. Określona grupa traktuje działalność jej członków tak, jakby była spełniana w jej imieniu, z jej przyzwoleniem i dla jej korzyści²¹. Co oczywiste, po drugiej stronie — tj. po stronie opinii publicznej pozwalającej pewnym jednostkom uprawiać wiedzę — muszą istnieć kręgi społeczne dodatnio wartościujące wiedzę. I to bez względu na rodzaj uprawianej wiedzy: technicznej bądź zdroworozsądkowej. Społecznym sprawdzianem aprobaty nowej teorii wciąż jest uznanie jej za nadającą się do nauczania na uniwersytetach. W ramach danej grupy jednostka pełni określoną rolę²²:

- „odkrywcy prawdy” (jego odkrycia dają początek nowej tradycji),
- systematyka (sprawdza całą wiedzę i organizuje ją w system prawd, który wytrzyma próbę),
- przyczynkowca (jego odkrycie to przyczynek do nowego systemu),
- bojownika prawdy (istnieje dzięki rywalizacji między szkołami reprezentującymi różne systemy wiedzy, jego rola jest o tyle skomplikowana, że prócz wyolbrzymiania różnic musi powoływać się na jedyny sprawdzian ważności akceptowany przez wszystkich),
- historyka wiedzy (zbiera fakty historyczne, adekwatnie je odtwarza i interpretuje, chroniąc je tym samym od zapomnienia),
- krzewiciela wiedzy (przekazuje wiedzę młodszemu pokoleniu),
- eklektyka (dostrzega coś prawdziwego w każdej grupie, ale nie utożsamia się z żadną, chce być bezstronnym arbitrem, choć tak naprawdę żadna grupa nie uznaje takiej roli).

Podział zaproponowany przez Mazura w zasadzie różni się tylko nazewnictwem (pionier, klasyk, stymulator i erudyta) — funkcje są analogiczne²³.

²⁰ W. Voise, *Nowożytność społeczności uczonych*, Warszawa 1973, s. 206.

²¹ F. Znaniecki, op. cit., s. 85.

²² Ibidem, s. 371–442.

²³ Z. Krawczyń, *Społeczne funkcje wiedzy naukowej*, [w:] *Socjologia nauki. Zarys problematyki*, Z. Krawczyń (red.), Warszawa 1990, s. 27–28.

Jeśli przytoczymy w tym miejscu najważniejsze zasługi, którymi legitymuje się autoritet (wg Goćkowskiego²⁴):

- wytyczanie nowych dróg w myśleniu i działaniu naukowym,
- poważne osiągnięcia w tworzeniu wiedzy naukowej, tj. w budowie teorii lub doskonaleniu metody,
- mistrzostwo i sukcesy w prowadzeniu poszukiwań i dociekań,
- mistrzostwo w kształceniu kadr naukowych,
- jest czynnikiem ciągłości nauki dzięki temu, że nierozzerwalnie wiąże się z tradycją; szybko spostrzeżemy, że rzetelne wypełnianie wyznaczonych przez Znanieckiego ról automatycznie nobilituje do rangi autorytetu naukowego, co z pewnością powiązane jest z postulatywnym charakterem wielu prac autora *Spółecznej roli uczonego*.

Autorytety kreują bądź ci, którzy uważają danego uczonego za doskonalszego intelektualnie od ogółu, bądź ci uczeni, którzy sami posiadają już etykiety autorytetów i przyjmują do swego grona nowego kolegę. Goćkowski wyróżnia siedem faz powoływania autorytetu²⁵:

1. dostrzeżenie osoby wyróżniającej się,
2. włączenie tej osoby do kategorii „uczonych obiecujących”,
3. promowanie, premiowanie i awansowanie wewnątrz społeczności,
4. stopniowe wiązanie kandydata z kręgami autorytetów,
5. rozważanie walorów kandydata,
6. przyjęcie do grona autorytetów,
7. utrwalenie jego pozycji jako autorytetu.

Z drugiej strony pamiętać należy, że niezbędna jest również aktywność samego kandydata. W dziedzinie naukowej ambicje ludzi nauki, ich pragnienie osiągnięcia sukcesu są takie same, jak w każdym innym zawodzie. Inna sprawa, że — jak słusznie zwraca uwagę Pigoń²⁶ — uczeni nie powinni widzieć w karierze naukowej jedynie celu, a raczej drogę wiodącą do celu. Uczonego grającego swą rolę zawodową można rozpatrywać pod kątem jego aktorstwa, gdzie najbliższą publicznością jest społeczność naukowa. Etykieta autorytetu to najlepszy wizerunek, jaki może posiadać naukowiec. Przy czym tak ukierunkowany wizerunek — na bycie autorytetem — nie zależy jedynie od samej osoby, lecz od kompleksowego obrazu, od konstruktów łączącego osobę z wyobrażeniem odbiorcy. Ten kompleksowy obraz to *image*, który jest rezultatem zabiegów interpretacyjnych o charakterze całościowym²⁷. Pełni on funkcję wyobrażeniową, jest swoistym refleksem funkcji rzeczywistej²⁸. Rozpatrując autorytety naukowe, nie rozpatrujemy

²⁴ J. Goćkowski, *Autorytety świata uczonych*, Warszawa 1984, s. 74–75.

²⁵ Ibidem, s. 84–85.

²⁶ K. Pigoń, *Kariery pracowników nauki a autorytet uczonego*, [w:] *Autorytet w nauce*, s. 183–186. Na temat obowiązywania określonych norm zob. również C. Znamierowski, *Oceny i normy*, Warszawa 1957.

²⁷ M. Fleischer, *Corporate identity i public relations*, Wrocław 2003, s. 108–110.

²⁸ J. Goćkowski, *Autorytety społeczeństwa uczonych*, Wrocław 1979, s. 115.

ich samych w sobie, lecz to, co nazwaliśmy *image'em*. Budowanie *image'u* to właśnie aktorstwo uczonych, które jest tak istotne w tworzeniu własnej kariery naukowej²⁹. Aktorstwo uczonych można rozpatrywać w dwóch aspektach³⁰: w aspekcie stylu i w aspekcie efektu, przy czym niewątpliwie efekt zależy w dużej mierze od stylu. Uczony o dobrym stylu rysuje się jako indywidualność pod względem dyspozycji intelektualnych, kompozycji dzieł etc. Ale styl jest wskaźnikiem indywidualności uczonego również dlatego, że wyraża się on także w sposobie bycia, w sposobie pracy oraz w sposobie wypowiedzania swego zdania. Błędem byłoby sądzić, że autorytetem zostaje się jedynie ze względu na swoje dzieło, z pominięciem osobowości. Osobowość autorytetu — jak słusznie zauważa Rybicki³¹ — jest zwornikiem sił racjonalnych i irracjonalnych: poddanie się jakiemuś autorytetowi zachodzi nie tylko na podstawie przesłanek rozumowych, lecz także treści emocjonalnych.

Z oczywistych względów najkorzystniejszym okresem, w którym stosunkowo najłatwiej jest wykreować się badaczowi na autorytet, jest czas przemian w nauce. Wówczas to autorytetów potrzebują zarówno konserwatyści, jak i reformatorzy oraz rewolucjoniści. Konserwatysta aspirujący do miana autorytetu będzie przypominał korzyści, jakie dyscyplina odniosła dzięki staremu porządkowi, będzie powoływał się na uznanych klasyków dziedziny oraz bagatelizował nowe tendencje, argumentując, że z perspektywy czasu dla całości dyscypliny okażą się one jedynie „burzą w szklance wody”; reformator podda krytyce i reinterpretacji stare normy, stosując przy tym często retorykę odnowy, unowocześnień i nadszycia za „duchem czasów” oraz naukowcami z innych krajów, co powoduje, że jego wypowiedzi niejednokrotnie pozbawione są treści merytorycznych; rewolucjonista z kolei będzie domagał się totalnego przewartościowania, uznania za obowiązującą i najlepszą doktrynę, którą lansuje on i jego środowisko; doktryna ta — jeśli rewolucja się powiedzie — sprawi, że przez kolejne lata on będzie protoplastą i klasykiem. Nie oznacza to jednak, że w zwykłym stadium historii nauki nie mamy do czynienia ze strategiami kreacji. Również wówczas pojawiają się autorytety, gdyż naturalną cechą nauki jest „pogłębianie” wiedzy oraz dyskusje i polemiki. Uczony, wybrawszy sobie ściśle określony wycinek dyscypliny, pisząc coraz to nowe teksty na ten temat, może z czasem osiągnąć status autorytetu. Podobnie długotrwałe polemiki siłą rzeczy sprzyjają nobilitacji w kręgu uczonych. Jeszcze innym przypadkiem są badacze specjalizujący się w przyswajaniu polskiej publiczności nowej, zagranicznej metody. Urastają oni do miana specjalistów jedynie poprzez tłumaczenie wybranych dzieł oraz syntetyzujące streszczanie metody obcego badacza lub obcej szkoły.

²⁹ Zob. B. Ryż, *Autokreacyjny aspekt tekstów literaturoznawczych*, [w:] *Metateoretyczne problemy literaturoznawcze. Wiedza o literaturze z punktu widzenia obserwatora*, B. Balicki, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk (red.), Wrocław 2005, s. 191–202.

³⁰ J. Goćkowski, *Autorytety społeczeństwa uczonych*, s. 109–111.

³¹ P. Rybicki, *Elementy racjonalne i irracjonalne w strukturze autorytetu naukowego*, [w:] *Autorytet w nauce*, s. 225–236.

Tak to mniej więcej przedstawia się, jeśli chodzi o widoczną każdemu zainteresowanemu wymierną pracę badawczą. Jednak to nie wystarcza, o czym świadczą — jak zwykle — niezauważeni przez współczesnych uczeni, „odkopywani” i doceniani dopiero po latach. Siła *ratio* musi zostać wsparta irracjonalną charyzmą³². Osoba obdarzona charyzmą nie wywodzi swego autorytetu z kompetencji, gdyż pojęciu charyzmy obojętna jest „obiektywnie” trafna ocena tej cechy z jakiegokolwiek punktu widzenia. Poddanie się czyjejs charyzmie opiera się wyłącznie na emocjonalnym przekonaniu o ważności i wartości naukowych (a także wszelkich innych) dokonań; istotne jest tylko to, jak osoba obdarzona charyzmą jest faktycznie oceniana przez ludzi podlegających charyzmatycznemu panowaniu, a panowanie to opiera się na osobistym oddaniu „naturalnemu kierownikowi” i trwa tak długo, jak długo osoba obdarzona charyzmą potwierdza swe siły w życiu — czyli w tym wypadku tak długo, jak długo jest w stanie utrzymać się na „szczytach” naukowej społeczności. Z czasem, by trwało, panowanie charyzmatyczne musi zmienić swój charakter: zostaje zinstytucjonalizowane lub zracjonalizowane (zalegalizowane) dzięki temu, że zwolennicy tego panowania mają interes³³, by ten status quo nadal istniał w takiej postaci, dzięki czemu ich własna pozycja zyskuje trwałą podstawę. To właśnie przede wszystkim te okoliczności sprzyjają tak długiemu trwaniu autorytetów.

W kontekście nauk społecznych

Traktując autorytet jako powszechnik kulturowy, wykazawszy konieczność jego istnienia w każdej dyscyplinie bez względu na przyjętą wizję rozwoju nauki oraz nakreślwszy uwarunkowania społeczne, możemy dopiero przejść do interesującej nas dziedziny (nauk społecznych). Wszystkie konstatacje zamieszczone w części dotyczącej kontekstu społecznego dotyczą również nauk społecznych. Natomiast z części dotyczącej filozofii nauki wszystkie te, co do których wyraźnie nie zaznaczono, że operacyjne są jedynie na gruncie nauk przyrodniczych. W związku z tym, poniżej zajmiemy się jedynie tymi aspektami, które są osobliwościami nauk społecznych.

Goćkowski podaje trzy podstawowe zasady, w oparciu o które powinno funkcjonować życie naukowe³⁴. Są to:

1. pluralizm (wielość odmiennych programów i orientacji),
2. polimorfizm (wielość postaci współdziałających i wielość osobowości badaczy),
3. policentryzm (wielość ważnych ośrodków inwencji i aktywności twórczej).

³² Na temat charyzmy zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 181–191, 817–857.

³³ „Mają interes” oznacza, że są osobiście zainteresowani, gdyż jest to dla ich dobra, zysku, dla powodzenia sprawy.

³⁴ J. Goćkowski, *Ethos profesjonalny ludzi nauki*, [w:] *Socjologia nauki. Zarys problematyki*, s. 121.

Oczywiście mnogość odmiennych orientacji i programów to nie to samo, co mnogość problemów. Uczeni powinni pojmować i traktować dyskusję naukową jako współdziałanie wielu osób w rozwiązywaniu określonego problemu, który został wyodrębniony w ich wąsko pojętej specjalności, przy pomocy różnych metod. Na gruncie nauk społecznych natomiast od razu rzuca się w oczy — prócz oczywistego pluralizmu metod — również pluralizm problemów. Sytuacja taka sprzyja deparadygmatyzacji. Rysem specyficznym humanistyki w ogóle jest brak jedno-myślności: obojętnie, czy tej postulowanej przez Poppera lub Kuhna, czy też tej w wersji Zimana. Trudno nawet przyjąć w humanistyce zasadę, którą Goćkowski nazwał „jednością w różnorodności”, gdyż ryzykowne jest mówienie o jakiegokolwiek jedności.

W związku z tym sprawa autorytetu znacznie się komplikuje, bowiem problem w naukach społecznych nie wynika z teorii (za którą dopiero stoi autorytet), lecz bezpośrednio generuje go sam autorytet. Na jakich zasadach stworzony przez niego problem (a raczej „problem”) „wchodzi do obiegu”, to kwestia, która wciąż nie doczekała się wnikliwej i rzetelnej analizy. Z pewnością w sytuacji takiego „przemycania” relewantne stają się takie pojęcia jak pomysł, temat, wiodąca metafora. I oczywiście autorytet, bo tylko on jest w stanie w większości przypadków tego dokonać.

Pluralizm problemów implikuje nikłą ewolucję konkurencyjną wypowiedzi, w związku z czym trudno mówić o funkcji poznawczej³⁵. W tej sytuacji autorytet może zawdzięczać swą wysoką rangę nie nowatorstwu i oryginalności, ale ortodoksji wobec przyjętego paradygmatu. Tak postępując, uczonego postrzegany jest np. jako najważniejszy polski marksista, strukturalista czy dekonstrukcjonista. Dzięki zdobytemu w ten sposób prestiżowi³⁶ wypowiedzi uczonego reprezentujące dane wartości są traktowane w zasadzie bezkrytycznie. Z drugiej strony — pośród tak licznie pojawiających się nowych propozycji metodologicznych — można również przyjąć pozycję obserwatora tych wszystkich nowinek, przyswajającego je polskiej publiczności, czasami krytycznie się do nich odnosząc, czasami jedynie je streszczając — byłby to jakiś rodzaj eklektyka w typologii Znanięckiego. Tak postępujący autorytet sprawia wrażenie, że ciągle jest na bieżąco, a także — co znacznie ważniejsze — że dysponuje ogromną erudycją i jest ekspertem w całej dziedzinie. Trzecią możliwością jest połączenie tych dwóch strategii. Uczony — będąc mniej lub bardziej ortodoksyjnym wyznawcą określonego paradygmatu — rozpatruje z tej perspektywy obce metody postępowania. Większość oczywiście odrzuca, lecz niekiedy doceni to i owo w jakiejś metodzie. Wówczas próbuje przeważnie zaasymilować ten „wycinek” do uznawanego przez siebie paradygmatu.

W humanistyce także znacznie większe niż gdzie indziej ma znaczenie konstrukt, który można — za Podgóreckim³⁷ — nazwać legendą naukową. Jest ona ważnym skład-

³⁵ Ibidem, s. 38.

³⁶ Por. J. Sztumski, *Autorytet i prestiż uczonego*, [w:] *Autorytet w nauce*, s. 27–38.

³⁷ A. Podgórecki, *Legenda naukowa*, [w:] *Ibidem*, 105–116.

nikiem tego, co wcześniej nazwaliśmy *image'em* uczonego. Podgórecki wyróżnia trzy rodzaje takiej legendy:

1. dotycząca przeszłości, gdzie wywodzenie swych bieżących poczynań bierze swój początek z okresu świetności pewnej szkoły; towarzyszy jej — jak zresztą i pozostałym dwóm rodzajom — selekcja faktów; legenda taka może uzasadnić sobą istnienie jakiejś instytucji;
2. dotycząca terażniejszości, która bierze się z popierania wzajemnego osób należących do wewnętrznego kręgu; towarzyszy jej mnogość literatury, tematów, pojęć, metod, syntetyzowanie, moda, szokowanie niezwykłością;
3. dotycząca przyszłości, która stosuje się do osoby innej niż bezpośrednio zainteresowana; tworzy ją określona grupa społeczna, wybierając do tego kandydata.

Legenda naukowa jest jednym z istotniejszych składników *image'u* ze względu na swą wyjątkową moc wyobrazeniową oraz możliwość usytuowania uczonego niejako poza czasem bieżących dysput.

Typową cechą dyskursu w naukach społecznych jest nagminne używanie w nim figury autorytetu, często jako jedyne uzasadnienia przedstawianych tez. Jak stwierdza Małgorzata Juda-Mieloch: „Przy uzasadnianiu zdań za pomocą figury autorytetu humanistyka w pełni ukazuje swą wielką tolerancję”³⁸. Nie byłoby w tym nic niepokojącego, skoro „Większość zdań, które uznajemy za prawdziwe, jest w obecnym okresie oparta na autorytecie (...)”³⁹, jednakże figura autorytetu często jedynie uspojnia „niezadowolający pod tym względem tekst humanisty”⁴⁰, ponieważ jest ona najbardziej ekonomicznym sposobem usieciowienia zjawisk, tworzenia i przywoływania zależności. Niebezpieczna jest również popularna strategia odwoływania się do autorytetu zamiast logiki. Autorytety używane w taki sposób — taktyczny, retoryczny etc. — są elementem usprawniającym komunikację i tym samym stanowią o logice całego systemu⁴¹. Jednocześnie wyraźnie daje się zaobserwować w naukach społecznych nadmiar autorytetów, co wynika z opisywanego wcześniej pluralizmu problemów. Sytuacja taka implikuje poważne następstwa: pojawia się naturalna potrzeba konkurencji między autorytetami z jednej strony, a przymus wyboru po stronie odbiorcy z drugiej.

Stosunkowo chaotyczna mnogość ukierunkowań, celów i obszarów działania towarzyszy naukom społecznym przynajmniej od tzw. przełomu antypozytywistycznego. Zarazem trudno znaleźć obiektywny wyznacznik, który wskazywałby na istotne różnice w odniesieniu do jakości. W ten sposób metoda postępowania staje się wymienna, o czym najlepiej świadczy liczba pojawiających się na rynku prac, mających na celu przedstawienie różnych koncepcji, a unikających wartościowań. W tej sytuacji

³⁸ M. Juda-Mieloch, *Figura autorytetu w polskich współczesnych tekstach literaturoznawczych*, doktorat niepublikowany, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2002, s. 28.

³⁹ J. M. Bocheński, *Co to jest autorytet*, [w:] *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993, s. 251.

⁴⁰ M. Juda-Mieloch, op. cit., s. 8.

⁴¹ D. Lewiński, *Strukturalistyczna wyobraźnia metateoretyczna. O procesach paradygmatyzacji w polskiej nauce o literaturze po 1958 roku*, Kraków 2004, s. 37–38.

wyznaczniki jakościowe (co do których wciąż nie wiadomo, jakie by miały być) tracą na znaczeniu, a decydujący o wyborze danej metody staje się czynnik konstruktywistyczny, a mianowicie jej wizerunek. Na wizerunek metody może składać się wiele czynników: umiejętne osadzenie jej w tradycji (w tym obfite z niej czerpanie), „pożyczki” z innych nauk (przeważnie takich, co do których istnieje przekonanie, że są pewne i obiektywne), ale także — co jest możliwe jedynie w przypadku humanistyki — odejście od wszelkiej naukowości poprzez penetrację rejonów transcendentnych. Przede wszystkim jednak za wizerunek metody odpowiedzialny jest stojący za nią autorytet, który nobilituje ją, dzięki wszystkim cechom, które mu przypisaliśmy. Poprzez to staje się autorytet czynnikiem sterującym wyborami odbiorców. I to po pierwsze. Ale autorytety grają również bezpośrednią rolę w edukacji przyszłych uczonych poprzez pisanie podręczników, skryptów, monografii i innych tekstów przeznaczonych do kształcenia, poprzez prowadzenie wykładów, konwersatoriów, seminariów oraz poprzez wypowiedzanie się w rozmaitej formie o sposobach edukacji uczonych i recenzowanie osiągnięć naukowych. W ten sposób utwardzają w nauce określoną metodę. I to po drugie.

Garść definicji

Poznawczość nauki w naszej kulturze nigdy nie jest odosobniona — zawsze idzie w parze z instytucjonalizacją. Instytucje naukowe — jak każdy system — dążą przede wszystkim do podtrzymania swego trwania, nadrzędnym celem ich istnienia jest właśnie ich istnienie⁴². Aby to realizować, spełniają cele podrzędne (m.in. poznawcze właściwie), które w potoczności przecież uchodzą za nadrzędne. Instytucje naukowe trwają (spełniając wciąż te same funkcje) mimo pokoleniowych wymian badaczy, którzy dostarczają materiałów — w formie teorii, tekstów, wynalazków, prognoz etc. — legitymizujących ich istnienie. Materiały owe stabilizują się w swoim czasie jako prawda naukowa (w sensie nadanym temu sformułowaniu przez Maksa Webera⁴³), która jako taka jest „córką czasu i autorytetu”⁴⁴. Rozważania tego typu o tyle są istotne, że prawda naukowa nie jest jedynie immanentną cechą nauki, lecz w dużej mierze kształtuje powszechnie uznany obraz świata, gdzie badana rzeczywistość danej epoki jest tylko jednym z elementów współkształtujących ten obraz. Drugim jest poznający podmiot,

⁴² Por. P. Bourdieu, J. C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Warszawa 2006.

⁴³ „(...) idee wartości, którym hołduje badacz i jego czasy, określają to, co staje się przedmiotem badań. (...) Prawdą naukową jest bowiem tylko to, co będzie ważne dla wszystkich, którzy chcą prawdy”, M. Weber, „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, przeł. M. Skwieciński, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, s. 75.

⁴⁴ *Prawda: córka czasu i autorytetu* to tytuł jednego z rozdziałów przywoływanej już pracy M. Judy-Mieloch.

a w nauce to autorytet jest takim poznającym podmiotem, który dzięki swym wpływom kształtuje obraz całego świata nauki. Schematycznie można tę sytuację wyrazić wzorem⁴⁵:

$$N_t = f(R_t, \{A_{ct}, A_{ot}, A_{ut}, A_{wht}\}), \text{ gdzie:}$$

N_t – obraz nauki w określonym czasie,

R_t – te struktury rzeczywistości, które podlegają badaniom w określonym czasie,

A_{ct} – cechy autorytetu,

A_{ot} – operatory autorytetu,

A_{ut} – usytuowania czasoprzestrzenne,

A_{wht} – współczynnik historyczny podmiotu.

Warto też od razu wspomnieć, że niektórzy etologowie, nawiązując do tradycji Konrada Lorenza, posłuszeństwo wobec autorytetów uważają za jedną ze skłonności naturalnych u człowieka (tzn. za wrodzoną dyspozycję do określonych zachowań)⁴⁶.

Wyciąganie wniosków — co mogłoby pojawić się w końcowej, podsumowującej części artykułu — jest w niniejszym przypadku pozbawione sensu, gdyż każdy z członów tego szkicu jest właśnie wyciągnięciem pewnych ogólnych wniosków, mających ukonkretnić określoną wizję spojrzenia na naukę. Dlatego teraz zostanie podana jedynie garść definicji autorytetu, gdyż — z jednej strony — zabrakło tego w dotychczasowych wywodach, a z drugiej doskonale uwidocznia one rangę zjawiska, co samo w sobie będzie wyborem podsumowaniem.

Najpierw dwie definicje logiczne:

1. W okresie T X jest autorytetem naukowym (w sensie uznania) w dziedzinie D dla kręgu oddziaływania W wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje niepusty zbiór naukowy W i X w okresie T zyskuje uznanie, poważanie w kręgu W dzięki swej działalności naukowej w dziedzinie D⁴⁷.
2. P jest autorytetem dla S w dziedzinie D wtedy i tylko wtedy, kiedy S przyjmuje w zasadzie wszystko, co P podaje do wiadomości, a co należy do dziedziny D⁴⁸.

U Bocheńskiego istotnych jest jeszcze kilka kwestii. Przede wszystkim autorytet jest relacją, stosunkiem trójczłonowym między podmiotem autorytetu, przedmiotem autorytetu i dziedziną autorytetu⁴⁹. Poza tym wyróżnia on autorytet epistemiczny: „P jest autorytetem epistemicznym dla A w dziedzinie D wtedy i tylko wtedy, gdy

⁴⁵ Wzór ten jest nieznaczoną modyfikacją wzoru podanego przez S. Rainko, *Rola podmiotu w poznaniu*, Warszawa 1971, który opisuje aktywną rolę każdego podmiotu w procesie poznawania rzeczywistości w ogóle.

⁴⁶ J. Wehler, *Zarys racjonalnego obrazu świata*, przeł. M. Poręba, Warszawa 1998, s. 249.

⁴⁷ E. Kałuszyńska, N. Kraso, *O pojęciu autorytetu naukowego i możliwościach jego badania*, [w:] *Autorytet w nauce*, s. 123.

⁴⁸ J. M. Bocheński, op. cit., s. 204.

⁴⁹ Ibidem, s. 200–202.

A uznaje za prawdziwe każde zdanie, które mu zostało zakomunikowane przez P w sposób twierdzący, a które należy do dziedziny D^{50} oraz autorytet deontyczny: „P jest autorytetem deontycznym dla A w dziedzinie D wtedy i tylko wtedy, kiedy istnieje zdarzenie Z z tego rodzaju, że — po pierwsze — A pragnie, by Z zostało urzeczywistnione, po drugie — A jest przekonany, że wykonanie przez niego wszystkich nakazów danych przez P z naciskiem, a należących do dziedziny D, jest warunkiem koniecznym urzeczywistnienia owego Z”⁵¹. Warunkiem koniecznym istnienia autorytetu epistemicznego jest tym samym uznanie jego większych kompetencji⁵². Autorytet epistemiczny w jednej dziedzinie nie jest uzasadniony w drugiej⁵³. W przypadku autorytetu deontycznego możliwe jest jego delegowanie, w przypadku epistemicznego nie⁵⁴. Nadto, nikt nie może być autorytetem dla samego siebie⁵⁵.

Prace Janusza Goćkowskiego⁵⁶ dają najobszerniejszy opis autorytetu naukowego. Przede wszystkim autorytet to uczonego, który jest dla innych uczonych miarodajny jako twórca wiedzy i nauczyciel twórców wiedzy. Najważniejsza jest treść miarodajności autorytetu (czyli na czym autorytet zna się naprawdę), ale istotny jest również stopień, zasięg i trwałość miarodajności. Autorytety wywierają znaczny wpływ na kształtowanie się wzorów pracy naukowej, układów pozycji i ról w strukturze społecznej świata uczonych. Odpowiadają na dwa podstawowe pytania: co jest dobrą wiedzą naukową oraz co jest dobrą pracą naukową. Stąd też są czynnikiem ładu aksjonormatywnego. Autorytetem może być jednostka, grupa lub instytucja. Generalnie wyróżnia Goćkowski trzy typy autorytetu naukowego ze względu na charakter zasług:

1. luminarze–koryfeusze (oparty na wadze i znaczeniu twórczości naukowej),
2. mistrzowie–nauczyciele (oparty na wartości wychowanych przez siebie uczniów),
3. liderzy–kapitanowie (oparty na wadze i znaczeniu programów urzeczywistnianych przez swoją grupę).

Autorytety strzegą kanonu wiedzy naukowej, zatwierdzają zmiany w strukturze i systemie metod badawczych. Spełniają funkcje grupotwórcze, naukotwórcze oraz wychowawcze (czyli — ogólnie mówiąc — funkcję kulturotwórczą). Kryzysy strukturalne w nauce (bez względu na to, czy wywołują tylko reformy, czy aż rewolucje) niosą za sobą zawsze nowe kręgi ludzi kreowanych i stabilizowanych jako autorytety. Czas przemian w nauce to zarazem czas poszukiwania autorytetów: jedynie one są w stanie rozstrzygnąć spory.

⁵⁰ Ibidem, s. 240.

⁵¹ Ibidem, s. 268.

⁵² Ibidem, s. 243.

⁵³ Ibidem, s. 261.

⁵⁴ Ibidem, s. 279.

⁵⁵ Ibidem, s. 219.

⁵⁶ W rozważaniach tych opieram się na wszystkich wspomnianych już pracach tego badacza, a także na: J. Goćkowski, *Autorytet*, hasło, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, redaguje komitet, Warszawa 1998.

Autorytety charyzmatyczne respektuje się na zasadzie wiary w absolutną prawdziwość ich twierdzeń i skuteczność strategii działania. Autorytety supremacyjne są podmiotami instytucjonalnymi, co do których istnieje przekonanie, że mogą wypowiadać się autorytatywnie.

Dla J. Szczepańskiego⁵⁷ autorytet uczonego to przyznanie mu doskonałości osiągniętej w określonej dziedzinie, dzięki odkryciom naukowym bądź dzięki innym zasługom dla rozwoju dziedziny. Natomiast J. Szacki⁵⁸ kładzie nacisk na osobowość autorytetu, dzięki której jest on zdolny wywierać wpływ na zachowanie innych ludzi, niezależnie od tego, czy ich stosunek do niego jest pozytywny, czy negatywny. Badacz ten podkreśla także, że autorytet nie jest immanentną cechą swego nosiciela, lecz czymś, co zostaje mu przydane w procesie interakcji społecznej. Z. Kowalewski⁵⁹ charakteryzuje autorytet jako byt pozostający poza zasięgiem społecznej kontroli i możliwościami popelniania błędów. Każda jego propozycja traktowana jest jako najlepsza. Autorytet nabiera cech „kapłańskich”, tworzy atmosferę typu patriarchalnego.

Często pojawiającą się kwestią w rozważaniach o autorytecie jest problem podporządkowania się. Przeważnie pojawiają się wtedy opinie, które można streścić, przytaczając słowa S. Ossowskiego: „Nietykalność jakiegokolwiek autorytetu hamuje rozwój nauki. (...) Posłuszeństwo w myśleniu zabija twórczość naukową. (...) Wątpliwości natomiast są źródłem zagadnień naukowych, autokontroli i procesów weryfikacyjnych; postęp w nauce nie wydaje się możliwy bez aktów wątpienia”⁶⁰. Natomiast w kontekście rywalizacji między autorytetami przytoczymy inną opinię tego badacza: „W dyskusji naukowej — jeżeli chodzi nam o rozwój nauki — groźny przeciwnik jest naszym sprzymierzeńcem”⁶¹.

Dla samej analizy tekstów, nastawionej na pojawiające się w nich figury autorytetu, przydatna jest teoria Michaela Fleischera. Autorytety sytuuje on w ramach swojej koncepcji normatywiki, rozumianej jako „pole badawcze zajmujące się obszarem «normalności» komunikatów”⁶². W komunikatach autorytety stosowane są eksplicytnie, w sposób sygnalizowany. Występują często w formie cytatów autorytetowych (z podaniem autora lub bez). „Autorytety to nazwiska osób, nazwy instytucji itp., które w danej kulturze posiadają moc (...) kulturowo i socjalnie relewantnego obiektu i które przez ich wymienienie (...) tak są tekstualizowane, że określony inny odcinek wypowiedzi lub inny obiekt zamarkowany zostaje (dowartościowany, pomniejszony, zneutralizowany) w swoim znaczeniu dla trzeciego elementu (danej wartości, normy, pozycji) w określonej ramie odniesień. (...) Cytaty autorytetowe to cytowane w brzmieniu oryginalnym lub wolnym zdania, powiedzonka, sentencje, ogólnie — odcinki wypowiedzi, które za-

⁵⁷ J. Szczepański, *Autorytet w nauce*, [w:] Ibidem, s. 13–18.

⁵⁸ J. Szacki, *Typy autorytetu w naukach społecznych*, [w:] Ibidem, 153–164.

⁵⁹ Z. Kowalewski, *Struktura nauki współczesnej a autorytety naukowe*, [w:] ibidem, s. 89–104.

⁶⁰ S. Ossowski, *Taktyka i kultura*, „Przegląd Kulturalny” 1956, nr 13, s. 4.

⁶¹ Ibidem, s. 4.

⁶² M. Fleischer, *Teoria kultury i komunikacji...*, s. 414.

stosowane zostają w funkcji podkreślenia lub zbudowania pozycji, mocy autorytetu, niezależnie od tego, czy nazwisko autora jest współcytowane, czy nie⁶³. W związku z powyższym obrona przed autorytetem jest stosunkowo łatwa, „ponieważ zastosowane w charakterze autorytetu nazwisko może, ze względu na jego punktowy charakter, zostać odrzucone, postawione pod znakiem zapytania, podane w wątpliwość itp.”⁶⁴

Na zakończenie warto jeszcze przypomnieć, że w potoczności autorytet ma zabarwienie jedynie pozytywnie wartościujące. W końcu — jeśli tylko mamy to szczęście — autorytetem się cieszymy.

⁶³ Ibidem, s. 460.

⁶⁴ Ibidem, s. 460–461.



Piotr Antoniewicz

POLITYCZNA FUNKCJA RACJONALNOŚCI EKONOMICZNEJ W SPOŁECZEŃSTWACH PÓŻNEJ NOWOCZESNOŚCI

Rzeczywistość jest postrzegana, rozumiana, opowiadana i analizowana za pomocą wielu zróżnicowanych narzędzi — pojęć, definicji czy symboli. Problemem jest tutaj uznawanie określonych narzędzi za prawomocne, za najbardziej użyteczne do opisu świata, a największe analityczne zdziwienie budzi nie tyle ich wielość, co status niektórych z nich. Część pojęć czy definicji w praktyce społecznej, w tym i naukowej, przechodzi ze zbioru historycznie ukształtowanych i kulturowych tworów, do zbioru zdroworozsądkowych, quasi-naturalnych, można zaryzykować stwierdzenie, że mających swoją biologiczną podstawę, niepodawanych w wątpliwość oczywistości.

Próba uchwycenia tych spośród narzędzi postrzegania świata, które stają się uznane, jest, jak zauważa Bożena Płonka-Syroka, jednym z zadań antropologii wiedzy. „Antropolog wiedzy musi rozpoznać obszar i zakres przekonań, którym w badanej przez niego epoce przyznaje się status przekonań realnych (obdarzonych statusem faktyczności)”¹. Co więcej, antropologia wiedzy, zresztą nie tylko ona, widzi i analizuje społecznie ukształtowaną wiedzę o świecie, jako podzieloną na wiedzę, ciągle jeszcze o wyższym statusie poznawczym, naukową i potoczną. Dlatego jednym z problemów badawczych staje się próba odpowiedzi na pytanie: „Co decyduje, że jedne z przekonań powstałych w danej społeczności zostają z czasem uznane za naukowe, a inne nigdy takiego statusu nie dostępują lub dostąpią go na krótko?”². Oczywiście, sposób udzielania odpowiedzi na to pytanie może, a nawet powinien różnić się pod względem podjętych założeń odnośnie do kształtu nie tylko samej wiedzy, ale i kształtu przestrzeni społecznej, w ramach której umiejscowimy ten problem, i działających wewnątrz niej mechanizmów.

Współczesna socjologia zaczyna powracać, z wyjątkowo płodnymi teoretycznie i poznawczo skutkami, do klasycznych poglądów i idei wyartykułowanych przez Karola

¹ B. Płonka-Syroka, *Od historiografii nauk przyrodniczych do antropologii wiedzy — kształtowanie się nowej dyscypliny badań*, [w:] *Antropologia wiedzy. Perspektywy badawcze dyscypliny*, B. Płonka-Syroka (red.), Wrocław 2005, s. 35.

² *Ibidem*, s. 45.

Marksa. Anthony Giddens, jeden z najbardziej uznawanych i znanych współczesnych socjologów, odwołuje się wprost w swojej praktyce teoretycznej i analitycznej do „idei, że «ludzie tworzą własną historię», że ich życie społeczne jest kształtowane i przekształcane przez *praxis* — praktyczne czynności składające się na życie codzienne”³. Wielu spośród współczesnych podkreśla również i bada konsekwencje drugiej części zapisanego przez Marksa zdania — „ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, w jakich się bezpośrednio znaleźli, jakie zostały im dane i przekazane”⁴. Teoretyczne stanowisko wyłaniające się z Marksa we współczesnej socjologii przybrało najciekawszą formę w ramach, zróżnicowanej wewnętrznie, kategorii praktyki społecznej. Wymienić tutaj można wspomnianego już Giddensa, francuskiego socjologa i antropologa Pierre’a Bourdieu i socjologa Piotra Sztompkę. Co więcej, jak wskazuje Leszek Koczanowicz w swoim przeglądzie współczesnej filozofii polityczno-społecznej⁵, również w jej ramach kategoria praktyki staje się przełomowa. W ramach tak określonej socjologii i filozofii jednym z najważniejszych zadań teoretyczno-analitycznych staje się określenie formy, funkcji i skutków władzy w ramach rzeczywistości późnego kapitalizmu i liberalnej demokracji. Próbę odpowiedzi na postawione przez antropologię wiedzy pytanie można podjąć z punktu widzenia koncepcji sięgających do kategorii praktyki społecznej. Wydaje się więc, że przed socjologią stoją przede wszystkim dwa zadania. Po pierwsze, dostarczanie narzędzi do analizy rzeczywistości. Nie chodzi tutaj jednak o jakąkolwiek analizę, i to jest po drugie, ale o analizę krytyczną, to jest taką, która odsłania mechanizmy władzy.

Warto również pod koniec tego krótkiego wprowadzenia do źródeł teoretyczno-analitycznych narzędzi odwołać się do koncepcji Edwarda W. Saida, który w ramach *Wprowadzenia* do swojego *Orientalizmu* śledzi kształt współczesności i jego skutki dla podjętych przez siebie badań i założeń metodologicznych. Stawia on mianowicie problem rozróżnienia pomiędzy wiedzą czystą a polityczną w ramach liberalnej demokracji. Odwołajmy się do dłuższego cytatu: „Tutaj chciałbym tylko pokazać, w jaki sposób liberalna zgoda co do tego, że «prawdziwa» wiedza musi być w swej istocie apolityczna (i na odwrót, że jawnie polityczna wiedza nie jest wiedzą «prawdziwą»), przysłania obserwatorowi mające istotny wpływ warunki polityczne, jakie istniały w momencie tworzenia tej wiedzy. Obecnie nie zachęca się ludzi do zgłębiania tej kwestii, ponieważ dziś przymiotnik «polityczny» służy dyskredytacji każdej pracy, która ośmieli się pogwałcić zasady rzekomego ponadpolitycznego obiektywizmu”⁶. Dla socjologa/żki i pewnie również dla antropologa/żki wiedzy opisana sytuacja powinna stanowić wyzwanie badawcze — jaka wiedza ma status apolityczności, a jaka dyskredytowana jest przy pomocy stygmatu „polityczności”. To jedno zagadnienie, drugie mogłoby brzmieć następująco: jakie przekonania, wobec założenia, że wiedza jest zawsze (w mniejszym lub większym

³ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań 2003, s. 291.

⁴ Cyt. za: P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, przeł. J. Konieczny, Kraków 2005, s. 172.

⁵ Zob. L. Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacje*, Wrocław 2005, *passim*.

⁶ E. W. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 41.

stopniu) polityczna, przy pomocy jakich mechanizmów są społecznie konstruowane jako wiedza czysta. Sam Said w akapicie, w którym znajduje się powyższy cytat, twierdzi, że znaczenie, jakie nadaje się wiedzy, wynika z dwóch okoliczności. Po pierwsze, z możliwości jej bezpośredniego zastosowania w ekonomii oraz, po drugie, z jej związków ze źródłami władzy. Spróbujmy prześledzić z punktu widzenia zarysowanych powyżej stanowisk i stawianych przez nich pytań problem racjonalności.

Dlaczego racjonalność?

W „Gazecie Wyborczej” z 13 listopada 2006 r. znajdujemy rozmowę z doktorem Wiesławem Baryłą, psychologiem społecznym, który wyjaśnia czytelnikom m.in. meandry i złożoności podejmowania decyzji wyborczych, mówiąc: „Racjonalne jest to, co przynosi korzyść, nieracjonalne to, co przynosi stratę. Irracjonalne to, co nie bierze pod uwagę rachunku korzyści i strat”, przy czym używając określenia „irracjonalne” odnosi się do kwestii ideologii.

Cytat ten jest o tyle ciekawy, że łączy w sobie dwa poziomy, na których możemy myśleć i analizować problem racjonalności. Po pierwsze — poziom nauki. Dr Baryła jest zdefiniowany jako uprawniony tytułem przedstawiciel dziedziny naukowej — psychologii społecznej. Po drugie — poziom potoczny, ponieważ występuje on w dzienniku (nie w piśmie naukowym) i objaśnia właśnie niespecjalistom rzeczywistość jako ekspert. Analityczne rozłożenie na części składowe powyższego komunikatu i sytuacji społecznej jego przekazania będzie organizować niniejszy artykuł. By tego dokonać, wrócić jednak jeszcze należy do problemu racjonalności.

Nie sposób, mówiąc o racjonalności, nie odnieść się w najbardziej choćby skrótowy i pobieżny sposób do filozofii, ponieważ to ona wydaje się obszarem myślenia, gdzie nie tylko racjonalność jest najbardziej wyczerpująco teoretycznie zróżnicowana i zanalizowana, ale, co może ważniejsze, z niej czerpią problematykę i do niej się odnoszą, aprobatywnie czy też krytycznie, inne nauki społeczne.

W filozofii racjonalność łączona jest z rozumem, a współcześnie, na co wskazuje Wolfgang Welsch⁷, najważniejszą osią, która różnicuje to zagadnienie, jest spór pomiędzy modernizmem a postmodernizmem. Ten współczesny spór, który Welsch łączy z osobami Jürgena Habermasa i Jean-François Lyotarda, jest o tyle ważny, że „u obydwu społeczny wymiar problematyki rozumu jest ewidentny”⁸. Współczesne rozważania odnośnie do rozumu i racjonalności w filozofii, nie tylko w sferze pojęciowej, ale również w sferze polityki i praktyki społecznej zdają się mieć znaczenie. Spór pomiędzy Lyotardem a Habermasem nie jest sporem czysto akademickim, lecz dotyczy kwestii kształtu instytucjonalno-kulturowego współczesnych społeczeństw kapitalistycznych, zważ-

⁷ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 361–378.

⁸ Ibidem, s. 373.

cza zaś kwestii procedur i mechanizmów demokracji liberalnej. Nie wchodząc w istotę sporu, jakkolwiek interesująca to kwestia, nie jest ona głównym tematem rozważań, najważniejszy wniosek, jaki należałoby tutaj wyciągnąć i podkreślić, brzmi: kwestia rozumu i racjonalności — jej formy i treści — jest nierozzerwalnie związana z polityką, rozumianą nie tylko jako zbiór określonych instytucji i wartości, ale też jako zdolność i możliwość określania warunków społecznego działania. Racjonalność jest polityką. Leszek Koczanowicz wymienia trzy istniejące we współczesnej filozofii reguły uporządkowania życia społecznego: rozum, wspólnotę i przymus. Píše, iż „na nowoczesność patrzeć można jako na kolejne próby zaplanowania i opanowania życia społecznego i szukania reguł nim rządzących”, jedną z nich jest zasada racjonalności, według której „rozum staje się prawodawcą dostarczającym zasad, na których musi się opierać życie społeczne. Jednostki, posługując się światłem rozumu, dojść muszą do rozstrzygnięć, które wyznaczają nieuchronnie pole, w którym zapadną równie racjonalne rozstrzygnięcia spraw społecznych”⁹. Problem racjonalności jest dlatego par excellence problemem społecznym. Z tego właśnie powodu współczesna dyskusja na temat racjonalności ma również istotne społeczne skutki. Welsch wskazuje, że dyskusja ta uległa, względem epok wcześniejszych, dwóm modyfikacjom. Po pierwsze, obserwujemy ilościowy i jakościowy wzrost pluralizmu w obrębie nauki. Po drugie, coraz częściej mówi się o racjonalności niezwiązanej z nauką. Dyskusja ta ma skutki nie tylko, i nie przede wszystkim, teoretyczne. „Gdy w nauce chodzi o prawomocność tego, co alternatywne, a tym samym o zmianę monopoli oraz inny podział środków i kompetencji, tak poza nauką przedmiotem debaty są orientacje społeczne”¹⁰. Forma i treść racjonalności, wyłaniające się z rozważań filozofii, mają skutki nie tylko w obszarze teoretyczno-pojęciowym, ale przede wszystkim w obszarze społecznego funkcjonowania samej dziedziny filozofii, i — co najważniejsze — dotyczyć kształtowania struktury rzeczywistości społecznej oraz mechanizmów tego procesu.

Ten wpływ przemian w ramach nauki, będący skutkiem m.in. przemian w filozofii nauki, na funkcjonowanie różnych dziedzin nauki, społeczne orientacje i praktykę społeczną świetnie ilustruje Ulrich Beck w swojej książce *Spółczesność ryzyka*. Niemiecki socjolog pokazuje, jak w społeczeństwach rozwiniętej demokracji i urzeczywistnionego unaukowienia następuje zmiana w monopolach poznania i zmiany społecznej, które różnicują się, zmieniają swoje instytucjonalne umiejscowienie oraz poddawane są procesowi społecznej refleksyjności. Być może najciekawsze, z punktu widzenia niniejszego wywodu, jest stwierdzenie Becka, że następuje znoszenie granic między nauką i polityką. „Dochodzi do przykrego odwrócenia tego, co jest, a co nie jest polityką. To, co polityczne, staje się niepolitycznym, a co niepolityczne — politycznym. Ta zamiana ról przy ciągle tej samej fasadzie odbywa się paradoksalnie o tyle wyraźniej, o ile z większą oczywistością obstaje się przy rozróżnieniu politycznej i niepolitycznej zmiany społecznej. Wymóg «wzrostu gospodarczego» i «wolności nauki» i ich zabezpieczenie stają się

⁹ L. Koczanowicz, op. cit., s. 178.

¹⁰ W. Welsch, op. cit., s. 365–366.

zwrotnicą, dzięki której polityczny prymat kształtowania rzeczywistości przesuwa się od systemu polityczno–demokratycznego do nieposiadającego demokratycznej legitymacji związku ekonomicznej i naukowo–technicznej niepolityki¹¹. Próbując odnieść tę kwestię do zaprezentowanych powyżej rozważań filozoficznych, można powiedzieć, że współcześnie głównym problemem staje się nadrzędna rola racjonalności ekonomicznej i naukowej. Innymi słowy mówiąc, rozważania Lyotarda i Habermasa stają się o tyle ciekawe, o ile włączają w ramy dyskusji filozoficznej problem nie tylko pluralizmu racjonalności i prób jego pogodzenia w ramach liberalnej demokracji, lecz także problematykę ciągłej, względnie uprzywilejowanej pozycji racjonalności ekonomicznej i naukowej. Beck w ramach swojej pracy wypełnia treścią empiryczną nakreślony powyżej schemat powiązań racjonalności, polityki i społeczeństwa. Pokazuje, jak w skomplikowanej relacji wzajemnie na siebie wpływają. I podkreśla, co jest jego drugą interesującą tezą, obecną również w powyższym cytacie, że współcześnie głównymi dziedzinami, w ramach których rzeczywiście następuje kierowanie zmianą społeczną, są ekonomia i technika. Co więcej, kierowanie to nie jest poddane demokratycznej legitymizacji. Dr Baryła, z cytatu otwierającego niniejsze rozważania, mówi wprost: głosowanie na partię polityczną ma mieć za swój cel maksymalizację korzyści, a nie zmienne ideologiczne. Ekspert i prezentowana przez niego wiedza jest wcześniejsza niż podjęcie decyzji politycznej. Ciekawe w rozważaniach niemieckiego socjologa jest również i to, że pomimo wskazania na rzeczywistość występującą demonopolizację poznania i racjonalności, jednak nawet strategie opozycyjne podejmowane przez ruchy społeczne muszą brać pod uwagę i odnosić się w skomplikowany i dwuznaczny sposób do dominującej racjonalności ekonomiczno–naukowej. Na swój paradoksalny sposób społecznie uznana i skuteczna krytyka racjonalności naukowej musi sięgać do zasobów tej właśnie racjonalności. „W unaukowanym ruchu ekologicznym — niezależnie od tego, jak paradoksalnie to brzmi — powody i tematy protestu oderwały się w dużym stopniu od podmiotów protestu, a więc laików, których on dotyczy. W skrajnym przypadku są one nawet oddzielone od możliwości ich percepcji i są już nie tylko naukowo przekazywane, lecz również, w ścisłym znaczeniu tego słowa, naukowo konstruowane¹²”.

Filozofia, poruszając kwestię racjonalności, pokazuje, że jedną z jej podstawowych funkcji jest wyznaczanie kształtu rzeczywistości, jej instytucji i kultury, czyli funkcja polityczna. Beck, w swojej socjologicznej analizie współczesności, argumentuje, że pomimo przejścia do postmodernizmu, rozumianego jako demonopolizacja i pluralizacja racjonalności, ekonomiczna i naukowo–techniczna racjonalność jest dominująca.

W powyższych rozważaniach widzimy, jak poziom teoretycznych rozważań filozoficznych spleta się z kwestią orientacji społecznych. Dlatego też, aby przejść do centralnego problemu niniejszego tekstu, to jest krytycznego odślonięcia splotu racjonalności i władzy w ramach kapitalistycznej współczesności i powstałych na tym gruncie nierówności, uczynić trzeba jeszcze jeden krok wstępny. Naświetlenia wymaga status racjonal-

¹¹ U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka*, przeł. S. Cieśla, Warszawa 2002, s. 282–283.

¹² Ibidem, s. 247.

ności w ramach socjologii. Zgodnie z przywołanymi powyżej założeniami antropologii wiedzy analizować bowiem należy wiedzę, która ma status naukowy, oraz tę, która związana jest z potocznym funkcjonowaniem w świecie. Co więcej, w ramach przyjętej tutaj koncepcji analizy, narzędzia teoretyczne, które będą służyć pracy krytycznej, wzięte są z zasobu teoretyków, którzy skupiają się nie tylko na polemice z dominującym modelem racjonalności, ale jako socjologowie, czy za socjologów uważani, krytykowali również określone stanowisko teoretyczne w ramach samej socjologii. Ta praca krytyczna, jak się przekonamy w dalszej części tekstu, ma za zadanie nie tylko odsłonięcie celów poznawczych określonych przekonań, ale również, a może i przede wszystkim, celów społecznych, rozumianych jako sprawowanie władzy, zdobycie statusu społecznego i zbudowanie hierarchii.

W ramach współczesnych nauk społecznych współczesność tę można rozumieć jako okres od końca lat 60. XX w. Mamy tu do czynienia z otwartą sytuacją odnośnie do problemu racjonalności. Innymi słowy mówiąc, przejście od modernizmu do postmodernizmu otworzyło możliwość podważenia dominującego w ich ramach przekonania, że nowoczesny (modernistyczny) paradygmat nauk przyrodniczych może być jedynym paradygmatem rozumu i racjonalności. Na gruncie teorii socjologicznej pewną popularność zdobyło stanowisko Habermasa, podkreślające konieczność przejścia, nie tylko w ramach praktyki naukowej, ale przede wszystkim społecznej, od racjonalności technicznej do racjonalności komunikacyjnej. Ale było ono i jest raczej marginalne, i ogranicza się, w ramach podejmowanych w socjologii badań, do analizowania problematyki ruchów społecznych¹³. Stwarza ono filozoficzne i socjologiczne problemy. Próba ujęcia rzeczywistości społecznej w ramach nowoczesności jako niedokończonego projektu, gdzie rozwój manipulacji naukowo-technicznej i opanowania natury, czyli rozumu instrumentalnego, ma zostać dopełniony poprzez rozwój rozumu komunikacyjnego, tj. wolnej od ograniczeń intersubiektywnej komunikacji w ramach równodostępnej sfery publicznej, gubi według Slavoję Žižka rzeczywistości, instrumentalny właśnie, wymiar nowoczesności. „Sednem postawy Habermasa jest, mówiąc w skrócie, odrzucenie XX w. — zachowuje się on, jakby XX w., w jego specyficznym wymiarze, w ogóle nie miał miejsca. Tak jakby to, co się w nim stało, było tylko przypadkowym zbłądzeniem, a zatem leżącą u jego podstaw narrację — oświeconej demokracji liberalnej, wraz z jej nieskończonym postępem — dało się opowiedzieć bez tego”¹⁴. Z drugiej strony zarzuty socjologiczne skupiają się na tym, że Habermas w swojej koncepcji nie ujmuje obiektywnie istniejących różnicowań społecznych i kwestii władzy, dotyczących również i sytuacji użycia języka, które wyznaczają rzeczywisty przebieg praktyki społecznej¹⁵.

W ramach socjologii racjonalność jest kojarzona z teoriami wymiany, zwłaszcza zaś z teorią racjonalnego wyboru. Są to podejścia mieszczące się wewnątrz instrumen-

¹³ Zob. N. Crossley, *Making sense of social movements*, Buckingham 2002, passim.

¹⁴ S. Žižek, *Rewolucja u bram*, przeł. J. Kutyla, Kraków 2006, s. 600.

¹⁵ Zob. S. Michalik, *Oświecenie a idea krytyki społecznej*, [w:] *Dogmatyzm, rozum, emancypacja*, P. Żuk (red.), Warszawa 2005, passim.

talnego rozumienia racjonalności i odnoszące się w swoich założeniach do paradygmatu nauk przyrodniczych. Co ciekawe, renesans tego sposobu uprawiania socjologii i ogromny wzrost jej znaczenia przypada na początek zmian, które zostały określone wyżej jako przejście do postmodernizmu. „Podejście to od połowy XX w. zajęło bardzo istotne miejsce w kanonie socjologicznym i po dziś dzień jest jedną z najważniejszych perspektyw teorii socjologicznej”¹⁶. Nie ma tutaj miejsca na szersze przedstawienie zróżnicowanych koncepcji mieszczących się w ramach ogólnej kategorii teorii wymiany, ważne jest podkreślenie, że współcześnie najbardziej popularne w jej ramach jest podejście związane z teorią racjonalnego wyboru. Jego podstawowe założenia zostaną przedstawione za pomocą cytatu z Jonathana H. Tunera, autora najbardziej znanego w Polsce podręcznika teorii socjologicznej: „W połowie XX w. teorie wymiany stały się ważną częścią kanonu wiedzy socjologicznej. (...) Część z nich była wyrażona w kategoriach psychologii behawiorystycznej, inne w terminach utylitarystycznych klasycznej ekonomii. W każdym przypadku celem było zademonstrowanie, w jaki sposób zorientowani na nagrody czy też użyteczności aktorzy budują systemy społeczno-kulturowe. Teoretycy wymiany podjęli wyzwanie rzucone przez nieufnych wobec utylitarianizmu socjologów, aby skonstruować model ilustrujący mechanizm prowadzący od indywidualistycznego, racjonalnego, egoistycznego i maksymalizującego użyteczności aktora do wytworzenia przez niego więzi społecznych i kulturowych spajających członków społeczeństwa”¹⁷. W ramach teorii racjonalnego wyboru przyjęto utylitarystyczną, związaną z neoklasyczną ekonomią wizję kalkulującej jednostki. Racjonalność zaś rozumiana jest jako „zdolność podmiotów sprawczych do rozpoznania przebiegu działań, która umożliwia im maksymalizację realizacji ich pragnień oraz oszacowanie relatywnych kosztów i zysków poszczególnych działań”¹⁸. Racjonalność podmiotów sprawczych rozumiana jest jako proste, instrumentalne dążenie do osiągnięcia celów. Nie bierze się pod uwagę zróżnicowania i swoistości określonych celów, ich normatywnej słuszności czy przekonań działających.

Władza i nierówności – krytyka racjonalności ekonomicznej

Zaprezentowana poniżej dyskusja będzie starała się nie tylko jeszcze raz, z innego punktu widzenia, rozpatrzyć zagadnienie politycznej funkcji racjonalności, ale również samą racjonalność podda problematyzacji. Głównymi przedmiotami krytyki podjętej przez Giddensa, Michela Foucaulta i Bourdieu, gdyż to ich pojęcia i teorie będą służyć rozpoczynanej pracy krytycznej, są zaprezentowana wyżej obecna w socjologii koncepcja racjonalnego podmiotu sprawczego, dominująca pozycja racjonalności eko-

¹⁶ J. H. Tuner, *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. G. Woroniecka, J. Szmata i inni, Warszawa 2004, s. 300.

¹⁷ Ibidem, s. 349.

¹⁸ N. Crossley, op. cit., s. 58.

nomicznej oraz stosunki władzy i nierówności przez nią produkowane. Katalizatorem poniższych rozważań stał się zaprezentowany powyżej cytat z dr. Baryły, psychologa społecznego. Dlatego też krytyczna analiza będzie się koncentrować wokół pytań, które rodzi nie tylko treść przekazu, ale również społeczna sytuacja, w której został zaprezentowany. Innymi słowy mówiąc, podjęte i wybrane narzędzia krytyki służą określonemu z góry celowi; nie tylko sproblematyzowaniu treści przekazu — określonej formy racjonalności, ale również odtworzeniu architektoniki władzy, która umożliwiła dr. Baryle znalezienie się w określonym miejscu, pełniąc określoną funkcję. Ważne będzie również, chociaż pobieżne, określenie możliwych skutków społecznej matrycy władzy i zaprzęgniętej w jej reprodukcję racjonalności ekonomicznej, której jednym z wcieleń jest właśnie dr Baryła, snujący ekspercki dyskurs. Dalsze rozważania będą więc tyleż prezentacją elementów koncepcji związanych z określonymi nazwiskami, co i polemiką z psychologiem społecznym, choć nie zawsze wyartykułowaną wprost.

Anthony Giddens – praktyczna świadomość i rutyna

Uczyńmy pierwszy krok krytyczny — zastanówmy się, kto i skąd czerpie jaką wiedzę, która wpływa na podejmowane przez ludzi w praktyce społecznej decyzje. Pojawiającą się w tytule późną nowoczesność można rozumieć na dwa zależne od siebie sposoby. Po pierwsze, jako specyficzny, nowy instytucjonalny kształt społeczeństwa. Po drugie, jako pewien typ analizy społeczeństwa. Zacznijmy ten krok w oparciu o pierwsze z wyróżnionych rozumień. Anthony Giddens widzi późną nowoczesność jako epokę, gdzie nasza codzienność nicowana jest przez systemy eksperckie, a przez to głównym wyznacznikiem jej kształtowania stało się doświadczenie zapośredniczone, będące wynikiem mechanizmów refleksyjności. „Refleksyjność nowoczesności oznacza, że większa część społecznej aktywności i materialnego stosunku do przyrody jest systematycznie poddawana rewizji ze względu na nowo zdobyte wiadomości lub nabytą wiedzę”¹⁹. Wiedza staje się podstawowym strukturalnym elementem instytucji. I to nie tylko, a może nawet nie przede wszystkim wiedza naukowa, która w warunkach współczesności stała się tylko jednym z wielu źródeł opisu świata. Dysponentami wiadomości czy wiedzy są właśnie systemy eksperckie, które opisać można jako sieć instytucjonalnie umiejscowionych dyskursów: naukowych, terapeutycznych, doradczych, które opisują i normalizują obraz świata, miejsce w nim jednostki, jej relacji z innymi, tożsamości. A przecież, co dawno zauważyła już teoria socjologiczna, te aspekty praktyki społecznej są konstytutywne dla jej przebiegu. Trzeba tutaj jednak zauważyć i podkreślić, co zresztą robi sam Giddens w swojej teorii stanowienia społeczeństwa, że zdawanie sobie sprawy z reguł społecznych znajduje swój wyraz przede wszystkim w świadomości praktycznej, a nie dyskursywnej, czyli w działaniu. „Takie «zdawanie sobie sprawy» ucieleśnione w czynnościach praktycznych składających się na gros życia społecznego jest (...) kon-

¹⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 29.

stytutową cechą świata społecznego”²⁰. Zatem systemy eksperckie budują praktyczne reguły postępowania. Działające jednostki bardziej „zdają sobie sprawę”, na podstawie posiadanej wiedzy, niż dyskursywnie potrafią opracować własną praktykę.

Wiedza, reguły, które znamy, bo praktycznie je stosujemy, budują, według brytyjskiego socjologa, stabilną i bezpieczną tkankę życia codziennego. Jednym z ważniejszych pojęć staje się tutaj rutyna. „Rutyna stanowi integralny aspekt zarówno ciągłości osobowości podmiotu w toku jego czynności codziennych, jak i instytucji społecznych, którym kształt nadaje ich odtwarzanie”²¹. Rutyna codzienności, spleciona z niedyskursywną świadomością praktyczną i jej regułami, tworzy poznawczą i emocjonalną podstawę dla bezpieczeństwa ontologicznego. Bezpieczeństwo ontologiczne brytyjski socjolog rozumie jako „poczucie trwania i porządku zdarzeń, w tym zdarzeń wykraczających poza obszar bezpośredniego doświadczenia jednostki”²². Innymi słowy mówiąc, rutynizacja i dostarczone przez nią środki kontroli i budowy codzienności są sposobem nie tylko praktycznego przystosowania się do zastanego świata, ale również jego emocjonalnej akceptacji. Co więcej, nastawienie takie, właśnie ze względów bezpieczeństwa, wyklucza cały obszar możliwych do zadania pytań oraz praktycznie (w sensie do urzeczywistnienia) prawdopodobnych do wykonania działań, a mianowicie takich, które podważałyby założone, czy też wpojone, oczywistości stabilizujące świat. Jak ujmuje to sam Giddens: „Nastawienie naturalne oznacza wzięcie w nawias pytań o nas samych, o innych i o świat rzeczy, w którego istnienie nie można wątpić, aby skutecznie działać. (...) Świadomość praktyczna oraz odtwarzana przez nią rutyna codzienności pomagają wziąć w nawias (...) niepokoje nie tylko (...) dzięki stabilności społecznej, którą tworzą, ale ze względu na ich konstytutywną rolę w wytwarzaniu perspektywy «jak gdyby» w odniesieniu do kwestii egzystencjalnych”²³. Zdarza się jednak w różnych momentach przełomowych czy też sytuacjach krytycznych, że bezpieczeństwo to zostaje zachwiane, są to sytuacje „radikalnego, nieprzewidywalnego zerwania, które dotyka znaczną liczbę jednostek, sytuacje zagrażające pewnikom zinstytucjonalizowanej rutyny lub niszczące je”²⁴. We współczesnym świecie, który według niektórych teoretyków powinien być opisywany przede wszystkim przez kategorię ryzyka, takie momenty przełomowe są coraz częstsze. I tutaj również natykamy się na systemy eksperckie. „W momentach przełomowych ludzie zwracają się (...) często do systemów eksperckich, a ściślej do terapeutów i konsultantów, mając na uwadze konieczność odbudowania swojej tożsamości”²⁵.

Zwrot i zawierzenie systemom eksperckim wiąże się również z kategorią czynnego zaufania. Według Giddensa jest ono równoznaczne z przyzwoleniem na sprawowanie władzy przez ekspertów, ponieważ to w dostępnej im wiedzy i kompetencjach ludzie

²⁰ Idem, *Stanowienie...*, s. 133.

²¹ Ibidem, s. 102.

²² Idem, *Nowoczesność i...*, s. 314.

²³ Ibidem, s. 52–53.

²⁴ Idem, *Stanowienie...*, s. 102.

²⁵ Idem, *Nowoczesność i...*, s. 196.

pokładają swoje zaufanie w praktyce życia codziennego. To do nich się zwracają w celu zrozumienia świata, ryzyka oraz w poszukiwaniu zdefiniowanych działań koniecznych z jednej strony do uniknięcia ryzyka, z drugiej zaś — do zbudowania bezpiecznej, zrozumiałej i zrutynizowanej tkanki życia codziennego.

W jakimś momencie, po uczynieniu pierwszego kroku, pozostawia nas Giddens w rozważaniu problematyki racjonalności. Wydaje się, że wiemy więcej odnośnie do zasobów, skąd działające podmioty biorą wiedzę o świecie i jego mechanizmach oraz funkcji, które ta wiedza pełni, a które według brytyjskiego socjologa dotyczą przede wszystkim osadzenia jednostki w stabilności i bezpieczeństwie. Wiedza, podstawowy zasób dla racjonalności, buduje tożsamości. Analiza pozwoliła nam również odsłonić zróżnicowania w źródłach wiedzy oraz, co może najważniejsze, pokazała, że pewne pytania odnośnie do działania nie mogą być postawione i poddane analizie przez działające jednostki, oznacza to jednocześnie, że pewne działania nie mogą być podjęte. Co więcej, pokazała, że najważniejsza dla rzeczywistej praktyki jest niedyskursywna świadomość praktyczna. Działanie nie jest racjonalne, w rozumieniu teorii utylitarystycznych. Giddens uświadomił nam również, że depozytariuszami racjonalności we współczesnych społeczeństwach są tylko nieliczni — eksperci. Podmiotowość sprawcza działających jest więc w pewnym stopniu ograniczona do aktywnego wyszukiwania ekspertów, którzy odbudują rutynę.

Michel Foucault – władza ekspercka i neoliberalne zarządzanie

Zastanówmy się jednak, po częściowym wskazaniu na niedostatki figury racjonalnego podmiotu sprawczego, nad demaskacją możliwości władzy eksperckiej, której nie znaleźliśmy w rozważaniach Giddensa. Zagadnienie ekspertów i władzy odsyłać może tylko do nazwiska Foucaulta, ponieważ, jak wskazuje John Scott, „sednem argumentacji Foucaulta jest twierdzenie, że nowoczesna dyscyplina wyłoniła się jako jeden z aspektów budowania systemów eksperckich”²⁶. W ujęciu Foucaulta władza oraz jej analizowanie ma specyficzny charakter. Według Foucaulta: „Trzeba skończyć raz na zawsze z opisywaniem efektów władzy w terminach negatywnych. Władza «wyklucza», «uciska», «tłumi», «cenzuruje», «abstrahuje», «maskuje», «skrywa». W rzeczywistości władza produkuje: produkuje realność, produkuje dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy”²⁷. Chciałoby się jeszcze dodać: produkuje racjonalność. Ten pozytywny aspekt władzy w ujęciu francuskiego filozofa świetnie oddaje w swojej analizie hipotezy represji Michał Herer. Pokazuje on, w oparciu o odniesienia do współczesnej sytuacji społecznej, jak represja, jedna z najważniejszych cech władzy, i jednocześnie pojęć służących jej analizie, musi być brana pod uwagę i analizowana jako skupiona na produkcji i zarządzaniu życiem maszyna społeczna: „Pojęcie represji — w dziedzinie

²⁶ J. Scott, *Władza*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006, s. 120.

²⁷ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998, s. 189.

seksualności i w innych dziedzinach — trzeba głęboko przeformułować, jeśli ma ono nadal być pojęciem operacyjnym. Trzeba je rozumieć nie tyle jako czysto negatywne ograniczenie jakiegś z góry danej istoty, ile jako funkcjonalną organizację przepływów ciał, pracy, pragnienia, kapitału itd., ograniczającą samą zasadę tworzenia, powoływania do życia coraz bardziej sztucznych konstrukcji²⁸. Analityka władzy, którą uprawiał Foucault, uzmysławia, że figura racjonalnego podmiotu, tj. wolnej i kalkulującej swoje działania ze względu na oszacowane nagrody i zyski jednostki, nie bierze pod uwagę najważniejszego — władzy właśnie, i jako taka jest teoretycznie jałowa. Co więcej, uzmysławia, że czynione przez podmiot sprawczy kalkulacje i on sam są produktem stosunków władzy. Analityka władzy Foucaulta zamyka się w trzech pojęciach, których znaczenia częściowo się pokrywają: rządomyślność — biopolityka — dyscyplina. Foucault rozpoznał, że nowoczesność charakteryzuje ustanowienie szczególnej formy panowania, którą nazwał właśnie rządomyślnością, a na którą składają się „instytucje, analizy i refleksje, kalkulacje i taktyki, pozwalające sprawować tę bardzo specyficzną, choć złożoną formę władzy, której zasadniczym przedmiotem jest populacja, najważniejszą postacią wiedzy ekonomia polityczna, zasadniczym zaś narzędziem technicznym — urzędzenia bezpieczeństwa²⁹. Rządomyślność jest związana z metodami produkowania i technikami akumulowania wiedzy oraz z „polityką prawdy”. Innymi słowy mówiąc, władza jest nierozzerwalnie związana z wiedzą. To produkowanie prawdy i wiedzy jest podstawą sztuki sterowania. W wyniku tego mechanizmu zarządzania zasobami wiedzy unieważniona zostaje figura racjonalnego i ekonomicznego podmiotu. „Stosunków w obrębie «władzy-wiedzy» nie da się (...) analizować, wychodząc od podmiotu poznania, który jest albo nie jest wolny wobec systemu władzy; przeciwnie — trzeba uznać, że poznający podmiot, poznawane przedmioty i warunki poznania są raczej skutkami fundamentalnych następstw władzy-wiedzy i ich historycznych przemian. Krótko mówiąc — to nie działanie podmiotu poznającego tworzy wiedzę użyteczną dla władzy lub wobec niej oporną, ale władza-wiedza, procesy i walki, którym podlega i z których się składa, wyznaczają możliwe formy i dziedziny poznania³⁰. W myśleniu Foucaulta zdyscyplinowana jednostka jest wyposażona w wiedzę o świecie, dysponuje pewnymi umiejętnościami, nawykowymi działaniami, pragnieniami i cechami osobowości, które pozwalają jej działać w oczekiwany od niej sposób poprzez sprawowanie nad sobą samokontroli. Odsyła nas to do zagadnienia innej z form władzy — dyscypliny. Ta metoda władzy skupiona jest na jednostkowym ciele, które poddaje tresurze za pomocą dyskursów i praktyk ku niemu skierowanych. Ta mikrofizyka władzy, która za swój przedmiot ma ciało, jest rewersem formalnie egalitarnych i przedstawicielskich instytucji władzy suwerennej — rządu, parlamentu i prawa. Jest elementem procesu zarządzania społe-

²⁸ M. Herer, *Przyszłość pewnej hipotezy*, [w:] *Zniewolony umysł 2*, E. Majewska, J. Sowa (red.) Kraków 2007, s. 133.

²⁹ M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 2000, s. 183.

³⁰ Idem, *Nadzorować i...*, s. 29.

czeństwem. Najogólniej rzecz ujmując, dyscyplina jest sprawowanym nad jednostką nadzorem, który nie jest po prostu jej narzucany, lecz w nią „wcielany”, „wmontowywany”. Jednostka przy swoim aktywnym współudziale jest blokowana i ujarzmiana. Dyscyplina ta narzucana jest przy pomocy sieci organizacji i dyskursów karceralnych, gdzie jedną z najważniejszych ról odgrywały i odgrywają nadal, jak wskazuje przykład dr. Baryły, nauki społeczne.

Trzecia forma władzy obecna w mechanizmach rządzenia to biopolityka. Jest ona związana bardziej z instytucjami państwa, a za swój przedmiot ma zarządzanie biologicznymi aspektami populacji. Biopolityka jest makrodyscypliną operującą na ciele populacji, dbającą „o stan, dostosowanie i wzmacnianie potencjału ludności jako siły roboczej, o higienę, rozrodczość, edukację oraz o bezpieczeństwo populacji”³¹. Z rozważań Foucaulta wyłania się wizja społeczeństwa nicowanego przez sieci władzy, gdzie jednostki są przez nie określane, rozlokowywane i zarządzane. Nie ma tutaj miejsca nie tylko na utylitarystycznie rozumianą racjonalność, lecz, co więcej, podmioty sprawcze są w istotny sposób determinowane zasobami posiadanej wiedzy, nawykowymi sposobami działania, zajmowanym w przestrzeni społecznej miejscem. Do aktywnego poszukiwania takiej a nie innej wiedzy, powielania praktyk oraz „zasiedlania” określonych miejsc podmioty te są aktywnie (samo)dyscyplinowane i (samo)zarządzane przez, paradoksalnie, nie negatywną represję, lecz wolność działania. Jak ujmuje to Scott: „w owoczesnych społeczeństwach (...) cały szereg systemów wiedzy dyskursywnej zaczyna obierać za swój przedmiot konstytuowanie istot ludzkich jako «podmioty», wolne, lecz zdyscyplinowane podmioty sprawcze”³². Władza i dyscyplina są ukryte w samym centrum podmiotu sprawczego, sprawczość jest możliwa tylko poprzez nie.

Ale Foucault jest również wrażliwy na społeczne skutki władzy, na produkowane przez nią nierówności: „Analiza władzy wymaga rozstrzygnięcia kilku konkretnych kwestii:

- Jaki system różnic pozwala oddziaływać na cudze działania: chodzi o różnice wyznaczone przez prawo lub tradycję, przywilej lub status. (...) Każdy stosunek władzy uruchamia grę różnic będących równocześnie jego warunkami i skutkami.
- Do jakich celów dążą ci, którzy działają na działanie: czy chcą utrzymać przywileje, gromadzić zyski, korzystać z uprawnień statusowych, czy może wypełniać swe funkcje zawodowe”³³. Zarządzanie, mechanizmy władzy-wiedzy, dyscyplinowanie za pomocą dyskursów eksperckich produkuje społecznie istotne różnice, które przekładają się na nierówności: ekonomiczne, statusowe, możliwości realizacji, a nawet formułowania własnych planów. Produkowanie prawdy, a zatem i racjonalności jako prawdy tego, „co racjonalne” i „korzystne”, określa funkcjonowanie społeczeństw z koniecznym określeniem istotnych nierówności. Istotne jest również i to, że „konstytuowanie się

³¹ E. Charkiewicz, *Aneks. Michela Foucaulta analityka władzy*, [w:] *Zniewolony Umysł 2*, s. 91.

³² J. Scott, op. cit., s. 124.

³³ M. Foucault, *Podmiot i władza*, przeł. J. Zychowicz, „Lewą Nogą” 1998, nr 10, s. 189.

współczesnych praktyk władzy dyscyplinarnej i zarządzania ludnością Foucault wiąże z rozwojem przemysłowego kapitalizmu³⁴. W swojej koncepcji francuski filozof opisuje nie społeczeństwo w ogóle, ale jego określoną historycznie i empirycznie formę — nowoczesny kapitalizm³⁵. Co więcej, w swoich wykładach w Collège de France, wygłoszonych w latach 1978–1979 poddawał analizie rodzącą się właśnie „neoliberalną rządność”, w ramach której „w każdej chwili i w każdym punkcie gęstości społecznej rolę regulatora odgrywają mechanizmy konkurencyjne”³⁶. Jak wskazuje Thomas Lemke, Foucault w swoich wykładach analizował zmiany, jakie zachodzą w typach produkowanych podmiotowości. Obserwował on przejście do zindywidualizowanej odpowiedzialności, opartej na ekonomicznej kalkulacji. Lemke pisze, że neoliberalizm „aspiruje do konstruowania rozważnych podmiotów, których moralna jakość opiera się na ich racjonalnej ocenie kosztów i zysków określonych działań”³⁷. Ta „neoliberalna rządność” związana jest również z przemianami po stronie funkcji suwerennej władzy, która nie tylko za pomocą jawnych i bezpośrednich działań, ale również działań pośrednich, przerzuca na jednostki odpowiedzialność za takie społecznie wytworzone sytuacje, jak choroba, bezrobocie, bieda, czyniąc z nich sprawę „troski o siebie”. Dwoma punktami, wokół których następuje „neoliberalna restrukturyzacja” dyscyplinowanych podmiotowości sprawczych, są ekonomiczna racjonalność oraz indywidualna odpowiedzialność. Nie dziwi więc dr Baryła, który sytuację, wydawałoby się par excellence, zależną od zmiennych ideologicznych — jak decyzja wyborcza, przedstawia i definiuje z pozycji eksperta, jako możliwą tylko i wyłącznie do podjęcia z punktu widzenia ekonomicznie kalkulującej jednostki. Realizacja neoliberalnych reform ma za swój przedmiot restrukturyzację podmiotowości. Świetnie pokazuje to Ewa Charkiewicz, analizując za pomocą Foucaultowskich narzędzi technologie zarządzania transformacją polską, w ramach której „wolność stała się technologią władzy, która wytwarza jednostki jako neoliberalne ekonomiczne podmioty. Tam, gdzie przeszkadzała «panującej władzy», była reglamentowana i ograniczana”³⁸. Dr Baryła niczego w swojej wypowiedzi nie zakazuje, on tylko jako ekspert poucza, co powinniśmy robić, jak powinniśmy wykorzystać swoją wolność oddania głosu. Wszechobecność, nawet na poziomie teoretycznym, racjonalności ekonomicznej, chęć poddania jej wszystkich aspektów życia, zarządzanie za jej pomocą wszelką twórczością, ma swoje przyczy-

³⁴ E. Charkiewicz, *Aneks...*, s. 90.

³⁵ Jak pokazują Hardt i Negri w swoim *Imperium*, narzędzia wypracowane przez Foucaulta są analitycznie użyteczne do opisu nowoczesnego kapitalizmu od uprzemysłowienia aż do współczesnych globalizacji. Zob. M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005, passim.

³⁶ Cyt. za: N. Burgi, *Minimum płacy, minimum życia*, przeł. Z. M. Kowalewski, „Le Monde Diplomatique. Edycja polska” 2007, nr 1 (11), s. 15.

³⁷ T. Lemke, *The Birth of Biopolitics. Michel Foucault's Lecture on Neoliberal Governmentality*, „Economy and Society” 2001, t. 30, nr 2, s. 201.

³⁸ E. Charkiewicz, *Od komunizmu do neoliberalizmu. Technologie transformacji*, [w:] E. Majewska, J. Sowa (red.), op. cit., s. 82.

ny w przemianach historycznych form życia społecznego. Etienne Balibar twierdzi, że podstawowy proces w konfliktowej wizji społeczeństwa, który nazywany był niegdyś walką klas, stanowi dzisiaj „zarządzanie fenomenami nierówności i wykluczenia oraz zjawiskami pływów populacji aktywnych i nieaktywnych”³⁹. Zarys tego procesu, odnośnie do zagadnienia racjonalności, został ukazany powyżej.

Pierre Bourdieu – habitus, klasa i społeczne nierówności

Przyjrzyjmy się jednak, jak to zarządzanie może być ujęte w schemat analityczny, wykorzystujący pojęcie klasy i uczynimy ostateczny krok w krytycznej analizie racjonalności i pełnionych przez nią funkcji. Krok ten uczynimy, odwołując się ponownie, uczyniliśmy tak i w przypadku analizy Foucaulta, do drugiego, z powyżej wspomnianych, rozumienia późnej nowoczesności, mianowicie do zlokalizowanej i historycznej krytycznej analizy produkowania podmiotowości i stosunków władzy, a pomoże nam w nim socjologia Pierre’a Bourdieu. Zaczniemy może przewrotnie, od postawienia tezy, która powinna dopiero się wyłonić z następującej przed nią argumentacji. „Habitus jest tym, czego istnienie należy założyć, aby oddać sprawiedliwość faktowi, że nie będąc w ścisłym sensie tego słowa racjonalnym, to znaczy nie organizując swoich zachowań w perspektywie maksymalizowania wydajności posiadanych środków, czy — mówiąc prościej — nie kalkulując, nie stawiając sobie wprost celów i nie wiążąc z nimi posiadanych środków ich osiągnięcia, krótko mówiąc, bez kombinowania, snucia planów i projektów, podmioty społeczne są i tak racjonalne”⁴⁰. Praktyki mają swoją niesprowadzalną do racji ekonomicznych ekonomię. Sięgnijmy ponownie po dłuższy cytat z Bourdieu, który pozwoli na pokazanie i wyjaśnienie jego koncepcji ekonomii praktyk, która nie jest jednak związana z utylitarystycznym rozumieniem racjonalności. „Ortodoksyjna ekonomia nie bierze pod uwagę faktu, że praktyką ludzką mogą rządzić zasady odmienne od przyczyn mechanicznych albo świadomych dążeń do maksymalizacji użyteczności, a jednocześnie może praktyka owa być poddana immanentnie ekonomicznej logice. Praktyki też mają swoją ekonomię, swą immanentną rację, niesprowadzalną do racji ekonomicznych, ponieważ ekonomię praktyk określa nieskończenie wiele funkcji i celów. Redukcja uniwersum form zachowań do mechanicznej reakcji lub działania intencjonalnego oznacza rezygnację z wyjaśniania wszystkich tych praktyk, które są racjonalne, nie będąc jednocześnie wynikiem wyrozumowanych planów czy świadomego rachunku”⁴¹. Praktyka, jej swoista logika i ekonomia, nie jest, jak chciałaby widzieć ją znaczna część teorii socjologicznej, działaniem czysto intelektualnym. Praktyka społeczna kieruje się refleksją praktyczną, teza

³⁹ E. Balibar, *Linie, strefy, warstwy, czyli granice w świecie bez granic*, przeł. A. Staroń, „Le Monde Diplomatique. Edycja polska” 2006, nr 10, s. 20.

⁴⁰ P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa 2001, s. 117.

⁴¹ *Ibidem*, s. 105.

ta jest współbieżna z zaprezentowaną koncepcją Giddensa, „w której zwykle kategorie myślenia, świadomości, poznania przeszkadzają nam właściwie myśleć”⁴². Z takich założeń wyrasta koncepcja habitusu.

Habitus jest tym, co wyznacza i przez co jest wyjaśniana ekonomia praktyki społecznej; co więcej i co ważniejsze z punktu widzenia niniejszego wywodu, jest tym, gdzie rozpoznamy splecenie racjonalności i władzy. Habitus to „system trwałych i dających się przetransponować dyspozycji, ustrukturyzowanych struktur funkcjonujących jako struktury strukturyzujące, tzn. jako zasady generujące i organizujące praktyki”⁴³. W ramach takiego ujęcia francuski socjolog z jednej strony podkreśla, że dyspozycje jednostek są tworem par excellence społecznym, z drugiej zaś wskazuje, że jednostki są aktywnymi podmiotami, które reprodukują i w określonym stopniu nieustannie modyfikują rzeczywistość społeczną. Jest to „miejsce”, gdzie styka się obiektywne z subiektywnym. Można je zdefiniować jako „całokształt nabytych przez (...) (jednostkę) i utrwalonych dyspozycji do postrzegania, oceniania i reagowania na świat zgodnie z ustalonymi w danym środowisku schematami. Chodzi przy tym o dyspozycje najrozmaitszego rodzaju, a więc zarówno intelektualne, jak i emocjonalne, zarówno mentalne, jak i behawioralne, «logiczne i aksjologiczne, teoretyczne i praktyczne»”⁴⁴. Habitus to uspołeczniona subiektywność.

Habitus jako zasada jednocząca i generująca praktyki ma wymiar klasowy, jest ucieleśnioną formą warunków klasowych i warunkowania, jakie dana klasa narzuca. Bourdieu konceptualizuje przestrzeń społeczną w wymiarze synchronicznym, jako składającą się w najogólniejszym wymiarze z klas obiektywnych, rozumianych jako „zbiór aktorów, ulokowanych w jednorodnych warunkach egzystencji, narzucających jednorodne warunki i produkujących jednorodne systemy dyspozycji, zdolne wytwarzać podobne praktyki”⁴⁵. Jerzy Szacki podkreśla, że żaden współczesny socjolog „nie twierdzi tak zdecydowanie, że socjalizacja ma nieuchronnie charakter klasowy i polega w gruncie rzeczy na przyuczaniu jednostki do życia w sposób właściwy danemu środowisku, do tego, aby znała swe miejsce w społeczeństwie, wiedziała (lub może raczej czuła), jakie możliwości i jakie ograniczenia wiążą się z jej pozycją społeczną, co jej się należy, a co jest nie dla niej”⁴⁶. W powyższym cytacie Szacki zwraca naszą uwagę na podstawowy wymiar władzy i nierówności w teorii Bourdieu.

Habitus — system dyspozycji, postrzegania i dokonywania podziałów — ma wymiar doksychny. Polega on na przedrefleksyjnym dopasowaniu i przedrefleksyjnej zgodzie pomiędzy strukturami obiektywnymi a subiektywnymi dyspozycjami. Subiektywnie

⁴² Ibidem, s. 107.

⁴³ P. Bourdieu, *Struktury, habitus, praktyki*, przeł. L. Kopciwicz, [w:] *Socjologia. Lektury*, P. Sztompka, M. Kucia (red.), Kraków 2005, s. 545.

⁴⁴ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2003, s. 894.

⁴⁵ P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. P. Biłos, Warszawa 2006, s. 132.

⁴⁶ J. Szacki, op. cit., s. 896.

odczuwane „powołania” dostosowane są do obiektywnie dostępnych możliwości, „poprzez ten rodzaj bezpośredniego podlegania porządkowi, który skłania do uczynienia z konieczności powinności, czyli odrzucania tego, co odrzucone i pożądanie tego, co nieuchronne”⁴⁷. Innymi słowy mówiąc, habitus sprawia, że w określonych polach przestrzeni społecznej działający podmiot czuje się jak ryba w wodzie, świat społeczny przedstawia się jako sam z siebie oczywisty. Są to pola, w których obiektywna architektonika dyspozycji jest najbliższa temu układowi, w ramach którego jednostka była socjalizowana. Odwołajmy się po raz kolejny do cytatu z samego Bourdieu: „Habitus jako ucieleśniony pierwiastek społeczny, czuje się «u siebie» na terenie pola, które «zamieszkuje» i które natychmiast postrzega jako wyposażone w sens i godne zainteresowania. (...) Prowadzi to człowieka do zrobienia tego, co ma on do zrobienia, bez stawiania sobie tego wprost za cel, z pominięciem kalkulacji i nawet świadomości, z pominięciem dyskursu i wyobrażeń”⁴⁸.

Ten splot konieczności stającej się powinnością, czyli klasowo i historycznie ukształtowanego habitusu, gdyż habitus jest wytworem historii, generującym praktyki historyczne, jest przełomowym dla niniejszego wywodu. To w tym produkowaniu klasowo zróżnicowanych podmiotowości ukrywa się racjonalność i władza. Habitus jest podstawą dla postrzegania świata, w którym obecne są obiektywne społeczne dyspozycje, które generują zestaw określonych praktyk. Innymi słowy mówiąc, w ekonomii praktyk społecznych pewne rzeczy są nie do pomyslenia, pewne decyzje nie do podjęcia, pewne sytuacje nie do wyobrażenia. To klasowe dopasowanie obiektywnego prawdopodobieństwa i subiektywnych oczekiwań następuje nie dlatego, że jednostki działają świadomie i uzgadniają aspiracje z trafną oceną swoich szans, lecz dzieje się tak, ponieważ trwale wpojone przez możliwości i niemożliwości, wolności i konieczności, ułatwienia i zakazy dyspozycje są wynikiem warunkowania przez klasowo zorganizowane warunki obiektywne. Mamy tutaj do czynienia z szerokim zasobem uwarunkowań przedrefleksyjnych, które wpływają na naszą refleksję. „Zatem w najbardziej paradoksalnych właściwościach habitusu jako niewybieralnej zasady wszystkich «wyborów» mieści się rozwiązanie paradoksu informacji koniecznej do tego, by unikać pewnych informacji: schematy percepcji i oceny habitusu, które są podstawą wszystkich strategii unikania, są w znacznej części wytworem nieświadomego i niezamierzonego unikania wynikającego automatycznie z warunków istnienia (...) lub wytworzonego w strategicznej intencji”⁴⁹.

Bourdieu nie tylko zrywa z ekonomicznym podejściem do teoretyzowania i analizowania, lecz także wplata on problematykę racjonalności w kwestie nierówności i władzy. Z punktu widzenia zaprezentowanego przez cytowanego wyżej Balibara, Bourdieu za pomocą kategorii klasy społecznej, która zrywa z klasycznym i ekonomicznym jej rozumieniem, pokazuje, jak (i tutaj podąża ścieżką wyznaczoną przez Foucaulta) społeczeństwo jest zarządzane za pomocą wykluczeń, które za swoją podstawę mają zmienne

⁴⁷ P. Bourdieu, *Struktury...*, s. 548.

⁴⁸ P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do...*, s. 115–116.

⁴⁹ P. Bourdieu, *Struktury...*, s. 555.

ekonomiczne i kulturowe. Tutaj również habitus odgrywa główną rolę. Francuski socjolog w swojej *Reprodukcji*, analizie mechanizmów przekazu kulturowego w ramach społeczeństwa kapitalistycznego, pokazuje, jak budowany jest społeczny samoreprodukujący się system zdominowania i nierówności. Podstawowym mechanizmem historycznej kontynuacji jest „wychowanie rozumiane jako proces, przez który dokonuje się w czasie odtwarzanie arbitralności kulturowej za pośrednictwem wytwarzania habitusu wytwarzającego praktyki zgodne z arbitralnością kulturową”⁵⁰. Określoną formacją społeczną, czyli historycznie ukształtowane społeczeństwo, charakteryzuje podwójna arbitralność. Po pierwsze, arbitralność panowania, tj. podział na zdominowanych i dominujących w ramach istniejącego systemu sił między grupami czy klasami. Po drugie, arbitralność kulturowa, czyli selekcja narzucanych znaczeń traktowanych jako godne odtworzenia. W ramach tak rozumianej formacji społecznej pozycję dominującą uzyskuje ta arbitralność kulturowa, „która wyraża w sposób najbardziej pełny — aczkolwiek zawsze zapośredniczony — obiektywne interesy (materialne i symboliczne) grup lub klas dominujących”⁵¹. Bourdieu opisuje tutaj mechanizm przemocy symbolicznej, mający w społeczeństwie podwójną funkcję. Z jednej strony wdraża on i narzuca określone znaczenia, które różnią się w poszczególnych klasach, z drugiej zaś buduje system hierarchiczny tych znaczeń, to jest ustanawia określone znaczenia jako dominujące. Posiadają one status twierdzeń oficjalnych i obiektywnych. Nawet zdominowani, którzy nie są przymuszani (a jest nawet wręcz odwrotnie) do przyjęcia dominującej arbitralności kulturowej, muszą uznać jej pozycję dominującą. Innymi słowy mówiąc, system społecznych, klasowych nierówności przekłada się na system symbolicznych nierówności. Te dwie strony życia społecznego ludzi są ze sobą nierozzerwalnie złączone i jedna potrzebuje drugiej nie tylko po to, aby istnieć, ale przede wszystkim po to, żeby się reprodukować. Bourdieu uzupełnia opisany przez Foucaulta kulturowy system produkowania zdyscyplinowanych podmiotowości o wymiar społeczny. Ukazuje nam również klasowe tło procesów zarządzania. Zarządzanie to odbywa się poprzez klasowo zróżnicowane i uhierarchizowane habitusy — dyspozycje i sposoby widzenia i dokonywania podziałów. I to właśnie w tym miejscu francuski socjolog dostrzega podstawowe ograniczenie racjonalności, które wynika „ze społecznych granic i społecznego formowania umysłu ludzkiego. Jest on zawsze, czy się tego chce, czy nie, zamknięty — samemu nie będąc tego świadomym — «w granicach swego umysłu», jak pisał Marks, to znaczy w granicach systemu kategorii, które zostały mu wpojone w społecznym procesie kształtowania”⁵². Wynikają stąd dwie podstawowe, z punktu widzenia krytycznej analizy racjonalności, sprawy. Bourdieu odśladania fakt, iż utylitarystyczne rozumienie racjonalności, „racjonalny” habitus, „który jest warunkiem odpowiedniej praktyki ekonomicznej, jest wytworem szczególnego położenia ekonomicznego, które określa

⁵⁰ P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Warszawa 2006, s. 109.

⁵¹ Ibidem, s. 82.

⁵² P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do...*, s. 113.

posiadanie kapitału ekonomicznego i kulturowego, niezbędnego do wykorzystania «potencjalnych sposobności» formalnie oferowanych wszystkim». Demaskuje również to, że teorie ekonomiczne czy utylitarystyczne ukrywają, „iż te same dyspozycje, przystosowując jednostki najbardziej wyłączone ekonomicznie i kulturowo do specyficznego położenia, którego są wytworem, i biorąc udział w tym, że ich dostosowanie do ogólnych wymogów kosmosu ekonomicznego (np. kalkulacje lub przewidywanie) jest nieprawdopodobne lub niemożliwe, prowadzą do zaakceptowania przez nie negatywnych sankcji wynikających z tego niedostosowania, czyli ich niekorzystnego położenia”⁵³. Rozszerzenie zasady racjonalności ekonomicznej zwiększa nierówności; gdy staje się ona zasadą oficjalną, wyklucza tych, którzy pomimo swoich wysiłków nie są społecznie skonstruowani do jej zrozumienia i praktycznego wprowadzenia. Z drugiej zaś strony, Bourdieu w swoich badaniach empirycznych pokazuje, jak współcześnie, w ramach różnych mechanizmów następuje poddanie logiki działania pól społecznych logice racjonalności ekonomicznej, co powoduje zmiany w ich społecznej rzeczywistości. Na przykładzie analizy pola literackiego udowadnia, jak groźne z punktu widzenia krytyki i emancypacji społecznej są przemiany, poddające je coraz silniejszej presji mechanizmów rynkowych⁵⁴.

Bourdieu dokonuje efektownego, trzeba przyznać, i par excellence socjologicznego zabójstwa koncepcji racjonalnego podmiotu. Z punktu widzenia naukowej analizy socjologicznej uniwersalna racjonalność jest pojęciem wysoce wątpliwym, a jej istnienie ma za mechanizm identyczne uwarunkowania, które stwarzają zdrowy rozsądek. Innymi słowy mówiąc, to pewne schematy ekonomii praktyk społecznych zyskują miano „racjonalnych”. Podkreśla również wymiar nierówności, który buduje odwoływanie się do racjonalności ekonomicznej, krytykuje jej rolę w zarządzaniu klasowo zróżnicowanym społeczeństwem. „Kompetencja ekonomiczna, nie będąc prostą zdolnością techniczną nabytą w pewnych warunkach, jest, jak każda kompetencja, (...) władzą milcząco przyznaną tym, którzy sprawują władzę nad ekonomią, lub, jak głosi to słowo, jest atrybutem statusu”⁵⁵.

Racjonalność nieodstaniająca swoich warunków możliwości jest narzędziem politycznym, które organizuje i legitymizuje społeczną przestrzeń nierówności i dominacji. Rozum, który chce być prawodawcą dostarczającym zasad organizacji społecznej, jest tylko zmiennym historycznie punktem widzenia z wewnątrz owej przestrzeni. Współcześnie racjonalnie jest kalkulować zyski i straty, nieracjonalnie jest tak nie postępować, a ideologia jest irracjonalna z zasady, jako niebiorąca pod uwagę zasady ekonomicznej. Niestety za takim myśleniem podąża również czasami refleksja socjologiczna. Racjonalność ekonomiczna, jako prawda określonej pozycji w przestrzeni społecznej, podana w formie uniwersalnej zasady regulującej życie społeczne, jest współczesną

⁵³ P. Bourdieu, *Struktury...*, s. 557.

⁵⁴ Zob. idem, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2001, passim.

⁵⁵ Idem, *Struktury...*, s. 557.

zmaterializowaną ideologią w rozumieniu Guya Deborda, o której tak pisał w 214. tezie *Spółczeństwa spektaklu*: „Ideologia, która na mocy swej wewnętrznej logiki dążyła do przekształcenia się w «ideologię totalną» (...), w despotyzm fragmentu, pseudowiedzę o zastygłej całości, wizję totalitarną — znajduje zwieńczenie w znieruchomiałym spektaklu historii. Zwieńczenie to jest równoznaczne z rozplynięciem się ideologii w całym społeczeństwie. Wraz z obaleniem tego społeczeństwa musi również zniknąć ideologia, ostatnia nierozumność wzbraniająca wstępu do życia historycznego”⁵⁶. „Neoliberalna rządność”, którą opisywał Foucault, poddająca panowaniu racjonalności ekonomicznej coraz większe obszary przestrzeni społecznej, w tym i przestrzeń polityki, jest elementem opisywanego przez Žižka *Denkenverbot*, „w momencie, w którym poważnie kwestionujemy istniejący liberalny konsens, wystawiamy się na zarzut porzucenia naukowej obiektywności na rzecz przebrzmiałej pozycji ideologicznej”⁵⁷. Jak uczy dr Baryła, ekspert psychologii społecznej, tylko ekonomiczna racjonalność może wyznaczać nasze decyzje wyborcze w ramach demokracji późnej nowoczesności. Ideologia jest we współczesnym kapitalizmie irracjonalna.

⁵⁶ G. Debord, *Spółczeństwo spektaklu oraz Rozważania o spółczeństwie spektaklu*, przeł. M. Kwatko, Warszawa 2006, s. 141.

⁵⁷ S. Žižek, op. cit., s. 306.



Część druga

Eksternalistyczne i alternatywne projekty zachowania statusu prawdy naukowej i kategorii obiektywnej racjonalności w metodologii nauki





Dawid Ślusarczyk

WZORZEC POSTRZEGANIA MUZYKI W ŚREDNIOWIECZNEJ REFLEKSJI NAUKOWEJ

Wiek ciemny, czas zamętu po upadku Cesarstwa Rzymskiego, zwycięstwo barbarzyńców nad cywilizacją i kulturą Zachodu to określenia synonimiczne, jakie niejednokrotnie spotkać można w historiografii na określenie średniowiecza. Trwająca blisko tysiąc lat epoka (IV/V w.–XV w.), w której powoli krzepną podstawy europejskiej państwowości, będąca pomostem między antykiem a nowożytnością, to amalgamat kontrastujących idei w kulturze, nauce i filozofii. W ramach tych kilku stuleci lansowane były poglądy mające za podstawę dorobek naukowy starożytnych, który skonfrontowany został z doktryną chrześcijańską, tworzoną przez Ojców Kościoła. Ten proces asymilacji przez chrześcijaństwo myśli greckiej i rzymskiej dokonał się na gruncie nauki i kultury omawianego okresu, choć oczywiście proces ten przebiegał odmiennie w każdej ze sztuk i nauce. Uczynienie z autorytetu Boskiego głównego paradygmatu postrzegania rzeczywistości spowodowało, iż cały obraz świata, bytów widzialnych i niewidzialnych, jawił się ówczesnym jako spójna, hierarchiczna całość, której wyjaśnienie i interpretacja spoczywały w rękach teologów. Specjalnymi względami darzono muzykę, pojmowaną wówczas jako nauka, która była jednym z elementów konstytutywnych świata. Sądźno bowiem, że cały ład uniwersum, cykliczny ruch planet, sfer niebieskich, następstwo pór roku, utrzymanie równowagi czterech żywiołów — regulowały zasady harmonii muzycznej¹. Stąd poznanie zasad muzyki, prawideł harmonii, było dla ówczesnych wartością tak istotną, iż stanowiło integralny element edukacji uniwersyteckiej. Próbuując określić zakres pojęcia „muzyka” w nauce średniowiecznej, wkraczamy na grunt ówczesnej teologii, sfery wychowania i kultury.

Zmierzch epoki zwiastuje czas wielkich odkryć geograficznych (1492 r.), co dało początek nowej wizji świata. Istotne zmiany dokonały się także w sferze muzyki, która, m.in. dzięki wprowadzeniu wielogłosowości (od IX w.), zyskała nowe jakości brzmieniowe. W teorii koniec średniowiecza przyniósł konfrontację tradycji filozoficzno–matematycz-

¹ Por. C. Palisca, I. Bent, *Theory, theorists*, [w:] *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, t. 25, London 2001, s. 360–386.

nej, reprezentowanej głównie przez Boecjusza, z koncepcją *ars nova* zreferowaną w pismach Johanna Tinctorisa i Adama z Fuldy². W ich ujęciu muzyka ostatecznie przestała być postrzegana jako dziedzina nauki, stając się sztuką. Nowe reguły sztuki muzycznej nie były definitywnym i absolutnym zaprzeczeniem Boecjańskiej wizji muzyki, stanowiły rozwinięcie i uzupełnienie dotychczasowej myśli średniowiecznej. Aby obraz wspomnianych przeobrażeń był pełny, w niniejszym artykule przedstawione zostaną główne koncepcje muzyki prezentowane w średniowiecznych traktatach. Analiza poglądów w nich zawartych pozwoli na ustalenie statusu muzyki w systemie nauk tego czasu.

Zalecenia Ojców Kościoła dotyczące muzyki

Chrześcijaństwo przyniosło kulturze europejskiej nową estetykę i filozofię, której podstawy zbudowane były na myśli greckiej. Wiązało się to pośrednio z faktem, iż większość Ojców Kościoła odebrała wychowanie w duchu filozofii antycznej, zatem i ich wyobrażenie o muzyce przejęte było ze starożytności. Zasadniczym problemem, z którym przyszło zmierzyć się teoretykom, było stworzenie norm dla nowego repertuaru śpiewów wykorzystywanych w ramach chrześcijańskiej liturgii. Punktem wyjścia dla twórczości muzycznej była natomiast tradycja grecko-rzymska, wzorowano się także na hebrajskich śpiewach synagogałnych³. Połączenie dwóch odmiennych tradycji doprowadziło do pojawienia się przeciwstawnych postaw, jakie zajmowano wobec muzyki. W sztuce dźwięków ewokującej określone afekty rozpoznano cenny środek prowadzący duszę ku Bogu, ale z drugiej strony widziano w muzyce zło, polegające na rozbudzaniu szkodliwych namiętności bądź próżnej przyjemności. Oddzielono radykalnie muzykę pogańską (złą) od tej, która z treścią religijną niosła nowe wartości na użytek Kościoła. Ale przede wszystkim muzyka kojarzona była z harmonią i proporcją, a w konsekwencji z liczbą. Już w pismach Klemensa Aleksandryjskiego (przełom II i III w.) pojawiają się reminiscencje Pitagorejskiej wizji muzyki jako harmonii przeciwstawnych elementów uniwersum, w której odnajdujemy ślad Boskiej kreacji. W jego *Słowie zachęty dla pogan* czytamy: „Co więcej, ten czysty śpiew — ostoja wszechświata i harmonia wszelkiego stworzenia, które rozciąga się od centrum ku krańcowi i od najdalszych granic ku centrum — uczynił to wszystko (Bóg) harmonią (...)”⁴.

Postrzeganie muzyki jako harmonii, która pomaga człowiekowi pojąć proporcje liczbowe tworzące rzeczywistość, obecne będzie w prawie całej teorii nauki średniowiecznej. Poznawanie bowiem proporcji, ładu i harmonii pozwala na zgłębianie zamysłów Stwórcy. Ten stworzył świat przy zachowaniu proporcji, a znajomość symboliki liczbowej jest konieczna — według Klemensa — by właściwie odczytać i zinterpretować *Pismo*. Oprócz harmonii inne jeszcze określenie — „symfonia muzyczna”, pojawiające

² Ibidem, s. 362.

³ Por. E. Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, przeł. Z. Skowron, Kraków 1997, s. 68.

⁴ Klemens Aleksandryjski, *Słowo zachęty dla pogan*, cyt. za: E. Fubini, op. cit., s. 69.

się w dziełach Klemensa, a później w pismach Boecjusza czy Hildegardy z Bingen, użyte jest na określenie zgodności *Prawa, Ewangelii*, proroków oraz apostołów.

Zainteresowanie muzyczną harmonią, proporcją, liczbą, pojawia się również w pismach św. Augustyna, niekwestionowanego autorytetu w nauce średniowiecznej. Według niego świat i wszelkie byty stworzone zostały zgodnie ze ściśle określonym ładem panującym w kosmosie. Ład czy harmonia ma postać czysto liczbową, zaś muzyka jest pojmowana jako *scientia bene modulandi* — nauka, w której elementy liczbowe i rytmiczne warunkują „właściwe kształtowanie”. Traktat *De Musica* (V w.) jest tym dziełem Augustyna⁵, które stanowi źródło pojmowania muzyki jako nauki (*scientia*) w całym średniowieczu i wiekach późniejszych. Określenie sztuki dźwięków mianem dyscypliny naukowej niosło za sobą dalsze konsekwencje: percepcja muzyki miała być dokonywana za pośrednictwem intelektu, a nie zmysłów, zaś jako nauka o liczbach (tworzących harmonię) muzyka jest wiedzą ściśle teoretyczną. Idąc tym tokiem rozumowania, Augustyn przyznaje muzyce wysokie miejsce w hierarchii „Boskiej nauki”. Samą przyjemność wynikającą ze słuchania, wykonywania muzyki, jak i tą, która towarzyszyć może etapowi kompozycji utworu, uznał biskup Hippony za godną potępienia. Czerpanie zmysłowej przyjemności, nawet chwilowe, zakwalifikowane zostało przezeń jako nieprzyzwoite, poniekąd grzeszne — muzyka ma być jedynie nauką, z wykluczeniem wszelkich pozanaukowych elementów. Istota piękna — według Augustyna — wyrażona jest w symetrii, właściwej mierze i w równowadze, zaś wszystkie te czynniki są odzwierciedlane przez liczby. Muzyka, jako nauka o liczbie, pozwala na poznanie struktury świata, a także samego Boga, bowiem cała rzeczywistość kreowana była według logiki liczby. U Augustyna pojawia się także druga, rozwijana później przez Boecjusza koncepcja, według której jeżeli „muzyka słyszalna — to znaczy ta, którą da się zarejestrować ludzkim uchem (*numeri corporales*) — chce uchodzić za prawdziwą muzykę, to tworzona być musi według praw muzyki niesłyszalnej (*numeri incorporales*)”⁶. W późniejszym ujęciu teoretyków średniowiecznych (głównie u Boecjusza) stale obecna będzie idea muzyki słyszalnej za pomocą zmysłów (*musica instrumentalis*), która wzorowana jest na niesłyszalnej i doskonalszej harmonii sfer (*musica mundana*).

U progu średniowiecza

Koncepcja muzyki jako nauki, komponowanej według teorii greckiej, przeniknęła do średniowiecza za pośrednictwem traktatów Boecjusza, Kasjodora oraz Izydora z Sewilli. W dziele Boecjusza *De institutione musica* (VI w.) poruszone są problemy muzycznej harmonii ujmowane w sposób, który świadczy o nawiązaniu do przemyśleń szkoły Pitagorejskiej. W traktacie tym dokonana została klasyfikacja muzyki z metafizycznego punktu widzenia. W tym fundamentalnym dla

⁵ Augustyn, *De musica*, przeł. L. Witkowski, Lublin 1999, s. 87.

⁶ J. Waloszek, *Teologia muzyki*, Opole 1997, s. 51.

wieków średnich dziele Boecjusz proponuje opis świata z perspektywy muzyki, wyznaczającej porządek całego uniwersum. Pierwsze księgi *De institutione musica* traktują o terapeutycznych walorach muzyki, a także przedstawiają matematyczne obliczenia interwałów, dokonane przez greckich uczonych. Autor potwierdza Augustiańsko–Pitagorejską wizję muzyki jako wiedzy, rozwijając ideę właściwości afektywnych muzyki. Zatem studiowanie muzyki „obejmuje zarówno teoretyczne rozważania, jak i pierwiastek moralistyczny”⁷. Boecjusz, podobnie jak starożytni, przypisuje muzyce wartości wychowawcze (etyczne). Oznacza to, że dzięki zastosowaniu odpowiedniej skali (modusu), sztuka dźwięków wywołuje efekty społecznie pożądane lub szkodliwe.

Transmisją myśli Pitagorejskiej na średniowieczny grunt jest także słynny podział muzyki na: *mundana*, *humana* i *instrumentalis*⁸, dodajmy cytowany aż do początku renesansu. W przedstawionej typologii ujawnia się pogarda Boecjusza dla czynności wykonywania muzyki oraz doznań zmysłowych, jakie może sprawiać. Pierwszym rodzajem jest muzyka sfer niebieskich, tożsama z harmonią proporcji liczb. Cały wszechświat, w swej doskonałej konstrukcji, porusza się nieustannie, a ruch gwiazd, planet czy zmienność pór roku w efekcie tworzy muzykę. Siłą rzeczy nie jest ona słyszalna dla ucha, czego powodem jest niedoskonałość ludzkiej kondycji. Według Boecjusza ten rodzaj muzyki jest najdoskonalszy, a pozostałe są jedynie jej nieudolnym naśladownictwem. *Musica humana* odnosi się do człowieka i tworzona jest przez harmonię zachodzącą między duszą (jej częściami) a ciałem oraz jego wszystkimi członkami. Autor uważa, iż jedynie człowiek o doskonałej równowadze wewnętrznej zdolny jest pojąć, czym jest *musica humana*. Trzeci, jedyny słyszalny przez wszystkich rodzaj muzyki, to *musica instrumentalis*. Paradoksalnie Boecjusz najmniej miejsca poświęcił omówieniu tego rodzaju muzyki, do której zaliczały się także utwory wokalne, przeważające w ówczesnym repertuarze. Prawdopodobnie powodem zepchnięcia *musica instrumentalis* na margines Boecjańskich rozważań był fakt postrzegania jej jako nieporównanie mniej wartościowej od jej niesłyszalnego pierwowzoru. Muzyka odbierana przez zmysł słuchu, zarówno w ujęciu Boecjusza, jak i Augustyna, oddziaływała na duszę przez liczbę wyrażoną w proporcjach interwałowych i harmonii. Nie dźwięki zatem tworzyły muzykę, ale liczby. Autor *De institutione musica* dokonał podziału muzyki słyszalnej (*instrumentalis*) na trzy podgrupy: *in intensione* (wykonywanej na instrumentach smyczkowych), *in spiritus* (na dętach) oraz *in percussione* (na instrumentach perkusyjnych).

W dalszej części traktatu Boecjusz porusza aspekt praktyczny wykonywania muzyki słyszalnej, szczególnie zdefiniowanie funkcji i znaczenie muzyka. Za Platonem autor uznaje za muzyka nie tego, kto czynnie ją wykonuje, ale wolnego od praktyki mędrca, który zdobył wiedzę o śpiewie. Konsekwencją tej definicji jest wyróżnienie trzech ro-

⁷ Boecjusz, *De institutione musica*, cyt. za: E. Fubini, op. cit., s. 79.

⁸ Definitywnie klasyfikacja ta została zastąpiona przez podział na style: *ecclesiasticus*, *cubicularis* i *theatralis*. Autorem tego podziału jest Marko Scacchi (lata 40. XVII w.).

działów wykonawców sztuki muzycznej. Są to mianowicie: grający na instrumentach, poeci oraz wszyscy ci, którzy zdolni są do wydawania sądów o muzyce i poezji. W swojej klasyfikacji Boecjusz najniżej ceni czynność praktyczną związaną z wykonawstwem, zaś najwyżej czysto intelektualną spekulację. Pogarda Boecjusza wobec muzyków wyrażona jest słowami: „(...) kitarodzi oraz ci, którzy czynią przyjemną swą sztukę za pomocą organów i innych instrumentów muzycznych, dalecy są od zrozumienia wiedzy muzycznej, ponieważ — jak już powiedzieliśmy — przypada im rola niewolników i nie wnoszą oni niczego racjonalnego (...)”⁹.

Recepcja myśli Boecjańskiej w średniowieczu była spora, zaś autorytet teoretyka wzrastał z czasem, o czym wydatnie świadczy spora liczba odwołań i komentarzy do *De institutione musica*. Mimo polemik późniejszych autorów z metafizyczną koncepcją muzyki Boecjusza, pamiętać należy, iż jej supremacja utrzymała się aż do końca epoki, a nawet dłużej. Dla przykładu jeszcze w XII stuleciu idea trzech rodzajów muzyki przyjmowana była za pewną w pismach słynnej mniszki z Bingen — Hildegardy. Zwłaszcza *musica mundana* i *musica humana* zajmują sporo miejsca w pismach Kseni z Rupertsbergu¹⁰, która zgodnie z Boecjańską koncepcją świata dostrzega w nim pierwotny zamysł liczby, miary i proporcji. Podobnie i wizja mikrokosmosu możliwa jest do zinterpretowania jako „odzworowanie muzyki i świata w człowieku, jako związek z aniołami, jako pokój między ludźmi oraz między człowiekiem a naturą”¹¹.

Powróćmy jednak do czasów Boecjusza i jemu współczesnych. Systematyczne przedstawienie nauk, które stanowiły pierwszy etap studiów, spotykamy w *De nuptiis Philologiae et Mercurii* Marcjana Capelli (474–574). W traktacie tym przedstawiony jest podział nauk, określonych przez autora jako sztuki. Wymienia on: *artes triviales* (gramatyka, retoryka, dialektyka) oraz *artes quadriviales vel reales* (arytmetyka, geometria, astronomia oraz muzyka). Zaliczenie muzyki do nauk matematycznych (podobnie jak u Boecjusza) i przyznanie jej tym samym statusu narzędzia poznawczego świata świadczy o uznaniu jej wyjątkowości. Podobnie o muzyce w traktacie *Originum sive etymologiarum* pisze św. Izydor z Sewilli (554–636) — „bez muzyki żadna dyscyplina nie może być doskonałą, ponieważ bez niej nic nie może istnieć”¹². Podział sztuk Marcjana Capelli wyznacza wzorzec dla edukacji średniowiecznej, w której muzyka stanowić będzie nieodłączny element nauki w ramach *quadrivium*.

Dojrzałe średniowiecze

Czas „złotej scholastyki” przyniósł prawdziwą mnogość traktatów i pism dotyczących muzyki jako dyscypliny naukowej. Autorzy owych rozpraw bez zastrzeżeń kopiuja

⁹ Boecjusz, op. cit., s. 189, cyt. za: E. Fubini, op. cit., s. 82.

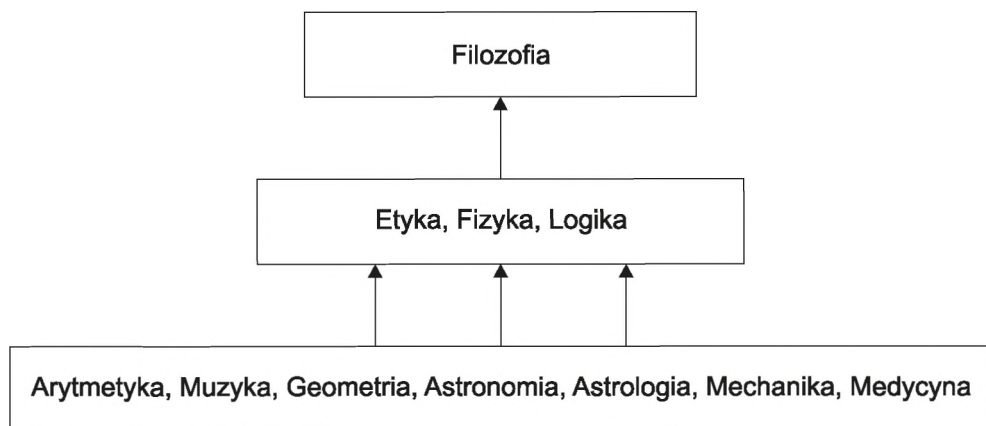
¹⁰ Por. B. Matusiak, *Hildegarda z Bingen. Teologia muzyki*, Kraków 2003, s. 35–64.

¹¹ Ibidem, s. 144.

¹² Izydor z Sewilli, *Originum sive etymologiarum libri XX*, cyt. za: E. Fubini, op. cit., s. 84.

Augustyńsko–Boecjańską koncepcję muzyki z jej trzema rodzajami, co w konsekwencji przyjęte zostało za pewnik. Przez mechaniczne powtarzanie schematu Boecjusza w średniowieczu stopniowo zanikła filozofia muzyki i kosmologia z *De institutione musica*. W efekcie pod koniec epoki pojawiła się opozycja między aspektem teorii i estetyki z jednej strony a praktyki wykonawczej z drugiej. Pierwsze wieki dojrzałego średniowiecza upływają więc w nurcie wyznaczonym przez tradycję grecką, przekazaną w dziele Boecjusza.

Jednym z przełomowych momentów nauki średniowiecznej było powołanie szkoły pałacowej przez Karola Wielkiego, która przyczyniła się do odrodzenia działalności naukowej w Europie. Minister dworu królewskiego, Alcinus, zaproponował systematykę ówczesnej nauki, w której muzyka jawi się ponownie jako nauka o liczbach reprezentowanych za pomocą dźwięków. Oto schemat nauk prowadzący do poznania świata i stworzenia według Alcinusa:



Pozornie zaskakujące umieszczenie muzyki obok medycyny, jak i matematyki (co mniej dziwi w kontekście teorii Boecjusza) Alcinus tłumaczy przekonaniem, iż u podstaw różnych dyscyplin naukowych leżą związki liczbowe.

Najistotniejsze znaczenie dla teorii muzyki w dobie pełnego średniowiecza, miały traktaty Gwidona z Arezzo (991/992–1033)¹³. Ten benedyktyński mnich jest autorem systemu notacji muzycznej, oznaczającej precyzyjnie wysokość dźwięków, a także zaproponował nazwy poszczególnych dźwięków skali (solmizacyjne), które używane są w praktyce pedagogicznej do dzisiaj. Czas, w którym powstawały pisma Gwidona (przełom X i XI w.), był okresem powstania w Europie wielogłosowości, toteż dzieła te, w odróżnieniu od przedstawionych wcześniej kompendiów

¹³ Gwidon z Arezzo, *Regole rythmice, Epistola de ignoto cantu, Micrologus* czy *Enchiridion*.

wiedzy filozoficznej, koncentrują się głównie na problemie praktyki wykonawczej¹⁴. Co prawda, aspekt pedagogiki muzycznej przedstawiony został we wcześniejszym traktacie *Musica enchiridis* przypisywanym Odonowi z Cluny¹⁵ (X w.), jednak adresatami pism mnicha z Arezzo byli głównie muzycy (kantorzy), a nie teoretycy. Gwidon, podobnie jak Boecjusz, nisko cenił manualne umiejętności gry na instrumencie, zaś za wartościową uważał jedynie teoretyczną spekulację o muzyce. Mimo to uczony benedyktyn większy nacisk położył na praktykę muzyczną, otwarcie twierdząc, że fundamentalne dzieło Boecjusza przeznaczone jest dla filozofów, nie wykonawców. Ta zdecydowanie inna wizja Gwidona była punktem zwrotnym; w pismach teoretyków od tej chwili mnich z Arezzo cytowany jest na równi z Boecjuszem i Augustynem. Przepaść dzieląca średniowieczną teorię od praktyki wpłynęła także na częściowe odejście od koncepcji *musica mundana*, a podział muzyki motywowany jest od tej pory względami praktycznymi, a nie filozoficzno-metafizycznymi. Typologię muzyki, wykorzystującą kryteria historyczne i techniczne, spotykamy na przykład w trzynastowiecznym traktacie *Introductio musicae* Johanna de Garlandia, gdzie wyróżnione zostały: *musica plana* (śpiew jednogłosowy), *musica mensurabilis* (polifonia) i *musica instrumentalis* (muzyka instrumentalna). Także w dziele *Tractatus de musica* Hieronima z Moraw¹⁶ (II poł. XIII w.) muzyka definiowana jest nadal jako nauka, lecz nie powstaje ona z ruchu sfer i ciał niebieskich, ale z dźwięków słyszalnych.

Zanim jednak nastąpi oficjalne zaprzeczenie Boecjańskiej koncepcji muzyki przez Johanna de Grocheo, zatrzymajmy się na chwilę przy największym autorytecie średniowiecznej scholastyki — Tomaszu z Akwinu (1225–1274). Dzieła Akwinaty nie wnoszą nowych idei do teorii muzyki, jednak autorytet ich twórcy nadał im rangę punktu odniesienia i polemiki dla wielu autorów omawianego okresu. Główne aspekty poruszane w dziełach Tomasza koncentrują się wokół matematycznych podstaw muzyki, a także jej funkcji w liturgii Kościoła. Akwinata przyjmuje tradycyjny podział muzyki za Boecjuszem, jednak przy definiowaniu, czym jest muzyka, stosuje określenie *ars* (sztuka), nie *scientia* (nauka). W teologiczno-pastoralnych rozważaniach zauważa Tomasz, iż muzyka dana została człowiekowi przez Boga po to, aby ten zdolny był poznać Najwyższego. Jednak samo zakwalifikowanie muzyki do sztuk wyzwolonych nie ma u Akwinaty podłoża metafizycznego; brak także odwołania się do muzyki sfer. Na podstawie rozproszonych fragmentów dotyczących muzyki w pismach Tomasza wnioskować można o jej wyjątkowym miejscu w hierarchii sztuk. Muzyka jednak ma głównie funkcję pastoralną, pojmowaną jako śpiew liturgiczny, „wyśpiewana radość” oraz jako znak obecności chwały Boga¹⁷.

¹⁴ Por. C. V. Palisca, *Guido of Arezzo*, [w:] *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, t. 10, London 2001, s. 521–526.

¹⁵ Por. E. Fubini, op. cit., s. 90.

¹⁶ Hieronim z Moraw, *Tractatus de musica* (po 1272 r.).

¹⁷ Por. J. Waloszek, op. cit., s. 54–58.

Zmierzch *musica mundana* i *scientia bene modulandi*. Wieki XIV i XV

Jak już wspomniano wcześniej, Johannes de Grocheo ostatecznie zaprzeczył średniowiecznej koncepcji muzyki w duchu wyznaczonym przez Augustyna i Boecjusza. Coraz doskonalsze stosowanie wielogłosowości zwróciło uwagę teoretyków na praktykę muzyczną, co zakończyło etap wywodów metafizycznych. To właśnie de Grocheo stwierdził ostatecznie, iż muzyka nie jest liczbowym odzwierciedleniem porządku kosmicznego. Od XIV w. w pismach teoretycznych autorzy częściej powołują się na Arystotelesa i Pitagorasa niż Boecjusza. Ten ostatni często wymieniany był odtąd w kontekście polemik z nowymi tendencjami w muzyce. Nowe spojrzenie na sztukę dźwięków zaproponowane przez Johannes de Grocheo wywołało całą serię dysput i polemik, tak chętnie podejmowanych w średniowiecznej Europie. Główne zagadnienia poruszane przez teoretyków dotyczą od tej pory muzyki słyszalnej i jej koncepcji brzmieniowej.

Bulla Jana XXII, z lat 1324–1325, otwarcie potępiająca „modernistyczną” muzykę polifoniczną nazwaną umownie *ars nova*, wywołała dyskusje nad właściwą rolą muzyki. Dokument ten, pomimo promowania tradycyjnej muzyki kościelnej, posługuje się kryteriami czysto estetycznymi. Polemika zwolenników *ars antiqua* (reprezentowana głównie przez poglądy Johanesa de Muris) z przedstawicielami *ars nova* (na czele z Jakubem z Liège) przebiega między koncepcją muzyki prowadzącej do poznania Boga i rzeczywistości a koncepcją, w której muzyka jawi się jako czysto słuchowa przyjemność. Ta druga koncepcja ma zdecydowanie nowatorski charakter, definitywnie przyznający muzyce status sztuki percypowanej przez zmysły, nie nauki. Jednocześnie sztuka dźwięków została wykluczona z filozoficznych dywagacji (choć oczywiście jeszcze niecałkowicie).

Za ostatnie średniowieczne traktaty w historii muzyki przyjmuje się umownie dzieła Johanesa Tinctorisa oraz Adama z Fuldy. Tinctoris, żyjący w XV w., jest autorem m.in. słownika terminów muzycznych zatytułowanego *Diffinitorium musicae*, w którym dominuje empiryczne podejście do sztuki muzycznej, odległe od koncepcji Boecjańskiej. W ujęciu tego autora¹⁸ harmonia jest „pewną przyjemnością wywołaną przez dźwięki”, a kompozytor to „wynalazca jakiejś nowej melodii”¹⁹. Uznawanie harmonii za przyjemność, a nie wiedzę o liczbach stało się w tym czasie zjawiskiem powszechnym, a pogląd o wywoływaniu przez sztukę dźwięków efektów moralnych schodzi na plan dalszy. Tinctoris w pewien sposób nobilituje także osobę twórcy, uznając wartość czynności kompozytorskich.

Działalność Tinctorisa umownie kończy okres średniowiecza w historii muzyki. W tej najdłuższej trwającej epoce teoretycy muzyki oraz teolodzy, pomimo wielu różnych koncepcji przedstawionych w postaci dysput filozoficznych, próbowali zinterpretować rzeczywistość poprzez pryzmat muzycznej harmonii. Muzyka jako dyscyplina naukowa służyła poznaniu prawdy o wszechświecie, co sytuowało ją na wysokim miejscu w hierarchii narzędzi badawczych i kanonów interpretacji dzieła Boga. Przyjęty za starożyt-

¹⁸ Johannes Tinctoris, *Liber de arte contrapuncti* (1477 r.).

¹⁹ Obydwa cytaty za: E. Fubini, op. cit., s. 110.

nymi status muzyki jako *scientia* (nauka) okazał się aktualny prawie przez całą epokę. Niezwykła z dzisiejszego punktu widzenia pogarda dla czynnego wykonawstwa muzyki, a także dostrzeżenie przez ówczesnych nie dźwięków, ale leżących u ich podstaw stosunków liczbowych, dostarczyły argumentów na umieszczenie muzyki w grupie *artes quadrivales*. W miarę upływu czasu oraz komplikacji struktury dźwiękowej (technika wielogłosowości) aspekt praktyki stał się pierwszoplanowym, toteż teoretycy musieli podjąć i ten wątek. Postrzeżenie muzyki od strony praktyki wykonawczej z czasem zmieniło sposób jej postrzegania — od czasów Tomasza z Akwinu, przyznając jej status *ars* (sztuki).



Adam Krawiec

RZECZYWISTOŚĆ ZOBACZONA CZY RZECZYWISTOŚĆ PRZECZYTANA – ROLA AUTORYTETÓW W KONSTRUOWANIU OBRAZU DALEKIEGO WSCHODU PRZEZ ŚREDNIOWIECZNYCH PODRÓŻNIKÓW¹

Problematyka Dalekiego Wschodu pozwala dwojako spojrzeć na zagadnienie sposobu postrzegania rzeczywistości na średniowiecznym Zachodzie. Analiza tekstów, powstałych w wyniku pobytu Europejczyków w głębi Azji², może posłużyć do rekonstrukcji postaw konkretnych osób w obliczu konfrontacji z nową dla nich rzeczywistością. Takie spojrzenie dominowało zwłaszcza w starszej nauce. Od pewnego czasu narasta jednak krytycyzm wobec takiej postawy, spowodowany po części generalnym sceptycyzmem co do wiarygodności przekazu historycznego i związanym z tym skupieniem się na analizie dyskursów, po części zaś dostrzeżeniem, także przez bardziej tradycjonalistycznie nastawionych badaczy, źródłowych problemów, związanych ze średniowiecznymi relacjami podróżników w głąb Azji. Postawiono uzasadnione pytanie, w jakim stopniu znane nam przekazy mogą być uznane za faktyczne odzwierciedlenie doświadczeń ich autorów (czy, ściślej rzecz biorąc, osób podających się za autora), a także reprezentację umysłowości określonej grupy społecznej, np. duchowieństwa lub kupców. W przypadku żadnej ze znanych relacji nie posiadamy autografu, a w przypadku relacji Marco Polo badacze nie są nawet zgodni, które rękopisy należy uznać za najbliższe wersji pierwotnej. Kilka relacji w ogóle się nie zachowało, a znane są tylko z cytatów w innych dziełach. Część badaczy uważa, że zamiast o autora i jego świadomość należy raczej stawiać pytanie o dyskursywny warunki

¹ Tekst powstał dzięki środkom uzyskanym z grantu KBN nr H01G-05929.

² Należy wymienić tu przede wszystkim następujące teksty: Jan di Piano Carpini, *Historia Mongolów*, wyd. krytyczne: Giovanni di Pian di Carpini, *Storia dei Mongoli*, wyd. E. Menesté, Spoleto 1989; C. de Bridra, *Historia Tatarów*, wyd. krytyczne: *Hystoria Tartarorum c. de Bridria monachi*, wyd. A. Önerfors, Berlin 1967 oraz w: *The Vinland Map and the Tartar Relation*, wyd. R. A. Skelton i inni, New Haven-London 1965; Wilhelm Rubruk, *Itinerarium*, wyd. krytyczne: *Itinerarium Willelmi de Rubruc*, [w:] *Itinera et relationes trarum minorum s. XIII et XIV*, [w:] *Sinica Franciscana*, t. 1, wyd. A. von den Wynagert, Quaracchi-Firenze 1929, s. 164–332; Odoryk z Pordenone, wyd. krytyczne w: Odoricus de Portu Naonis, *Relatio*, [w:] ibidem, s. 413–495; Marco Polo, *Opisanie świata*, istnieje szereg wydań krytycznych poszczególnych wersji tekstu.

tworzenia wypowiedzi, ponieważ stosunek tekstów do rzeczywistości jest zbyt złożony, aby traktować je jako proste odbicie procesów historycznych, bez uwzględnienia wzorców dyskursywnych oraz kontekstu powstania i transmisji medialnej tekstu³.

Powyższe zastrzeżenia mają niewątpliwie uzasadnienie, wydaje się jednak, że nie należy tu popadać w przesadę. Z pewnością omawiana grupa źródeł nie pozwala na odtworzenie bezpośredniej reakcji człowieka średniowiecznego w obliczu nieznannej rzeczywistości, nie zawierają bowiem spisanych „na gorąco” spostrzeżeń, ale powstałe po pewnym czasie refleksje⁴. Mogą być one jednak z pewną ostrożnością rozpatrywane jako źródło pozwalające wniknąć w proces konstruowania obrazu rzeczywistości przez naoczne go świadka. Dotyczy to zwłaszcza wczesnych, trzynastowiecznych relacji, zachowanych w niewielkiej liczbie przekazów i wykazujących stosunkowo niewielkie zróżnicowanie treści między poszczególnymi rękopisami. Umożliwiają one także podjęcie próby odpowiedzi na pytanie o rolę, jaką podczas tego procesu odegrała przed-wiedza (niem. *Vorwissen*), a być może także „po-wiedza”, czyli informacje zdobyte w okresie między dokonaniem obserwacji a jej spisaniem.

Wszystkie powyższe zastrzeżenia tracą znaczenie, jeśli spojrzeć na omawianą grupę źródeł jako na dokument kształtowania się obrazu Dalekiego Wschodu w społeczeństwie średniowiecznej Europy. Można dzięki nim ukazać proces włączania wiedzy uzyskanej w wyniku wypraw w głąb imperium mongolskiego, w system wyobrażeń o świecie mieszkańców Zachodu: samych autorów, kopistów ich dzieł oraz (do pewnego stopnia) odbiorców. Takie podejście umożliwia, a nawet nakazuje uwzględnienie w analizie także innych tekstów, które wprawdzie w świetle obecnej wiedzy nie są autentycznymi relacjami naocznych świadków, ale były za takie uważane w średniowieczu, a przy tym odegrały istotną rolę w kształtowaniu się „przestrzeni wyobrazonej” Orientu: *Listu Księcia Jana i Księgi Jana Mandeville’a*.

Aż do połowy XII w. obraz ekumeny, czyli zamieszkałej części świata, był w piśmiennictwie łacińskiej Europy, jak się wyraził Jerzy Strzelczyk, „zastygły(m) obraz(em) późnorzymskiego *orbis terrarum* w schrystianizowanej szacie”⁵. Dotyczyło to również Azji i było to wynikiem

³ M. Münkler, *Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts*, Berlin 2000, s. 107–109. Główny punkt odniesienia dla autorki stanowi zwłaszcza *Archeologia wiedzy* Michela Foucaulta.

⁴ Bodaj jedynym przypadkiem refleksji autora nad własnymi odczuciami w obliczu nieznannej rzeczywistości są słowa Wilhelma Rubruka na wstępie jego relacji: „Trzeciego dnia po opuszczeniu Sudaku napotkaliśmy Tatarów. Gdy tylko znaleźliśmy się pośród nich, zaprawdę zdawało mi się, że wstąpiliśmy do jakiegoś innego świata”, Wilhelm z Rubruk, *Opis podróży*, przeł. M. Olszewski, Kęty 2007, s. 78. I w tym wypadku zapisano je jednak z pewnej perspektywy czasowej, trudno też jednoznacznie ocenić, na ile mają one retoryczny charakter.

⁵ J. Strzelczyk, *Granice wyobraźni na wschodzie*, [w:] idem, *Średniowieczny obraz świata*, Poznań 2005, s. 94. W tym artykule dokładniejsze omówienie ewolucji europejskich średniowiecznych wyobrażeń na temat Dalekiego Wschodu. Najpełniejszym opracowaniem wyobrażeń na temat Azji (i całej ekumeny) we wcześniejszym średniowieczu pozostaje nadal: J. K. Wright, *The Geographical Lore of the Time of Crusades*, New York 1922. Z nowszych opracowań: R. Simek, *Erde und Kosmos*

zaufania do autorytetu nielicznych znanych wówczas autorów antycznych oraz Ojców Kościoła, którzy w swoich pismach przekazali elementy starożytnej wiedzy, ale nie tylko. Horyzont geograficzny zachodnich Europejczyków drastycznie skurczył się w wyniku załamania porządku antycznego, kontakty z obszarem azjatyckim spadły prawie do zera, nie było więc możliwości weryfikacji danych. Zaryzykować można też stwierdzenie, że nie przejawiano nawet zainteresowania przedstawieniem możliwie dokładnego obrazu świata w naszym tego słowa znaczeniu. Za istotniejsze uznawano znaczenia, przypisywane poszczególnym obszarom: symboliczne, moralne itp. „Nowoczesna kartografia to kartografia pomiarów, średniowieczna kartografia to kartografia znaczeń”⁶ — to stwierdzenie Mariny Münkler śmiało można odnieść do całego sposobu postrzegania i opisywania świata, nie tylko do tworzenia map.

Z tego też względu nie dziwi zaskakujący z pozoru brak „europocentryzmu” średniowiecznego obrazu świata. Nasz kontynent nie był uważany za miejsce szczególnie uprzywilejowane. Pod każdym względem pierwsze miejsce zajmował natomiast kontynent azjatycki: tak co do rozmiarów (zajmował aż połowę ekumeny)⁷, jak i bogactw (skarby Indii były legendarne już od czasów starożytnych). Najbardziej obfitował, jak uważano, w różne cuda i osobliwości. Był wreszcie kontynentem najważniejszym pod względem symbolicznym. Na jego terenie rozgrywała się niemal cała opisana w *Biblii* historia zbawienia: za najdalej wysunięty na wschód skraj ekumeny uważano zazwyczaj raj ziemski, w którym przebywali pierwsi ludzie, zanim zostali wygnani po grzechu pierworodnym. Częścią Azji był teren najważniejszy dla chrześcijan: Ziemia Święta z Jerozolimą, często uważaną nawet od ok. X w. za geometryczny środek świata⁸. Warto zauważyć, że w świetle powstałych w ciągu całego średniowiecza relacji z pielgrzymek pozostawała ona dla

im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus, München 1992, A.–D. von den Brincken, *Fines Terrae. Die Enden der Erde und der Vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, Hannover 1992.

⁶ M. Münkler, *Erfahrung*, s. 168.

⁷ Należy tu zwrócić uwagę na odmiennie, niż się to obecnie przyjmuje, granice kontynentów: starożytną i średniowieczną Azję od Europy oddzielała rzeka Tanais (Don), a od Afryki Nil lub leżąca na zachód od niego rzekoma dolina (lub pasmo górskie) Katabatmos. Tak więc część Azji stanowiły też Egipt (przynajmniej prawobrzeżny) i Etiopia.

⁸ Koncepcję tę, nawiązującą do *Starego Testamentu* [Ps 73(74), 11–12 oraz Ez 5, 5], sformułował już w IV w. św. Hieronim ze Strydonu, ale rozpowszechniła się ona dopiero znacznie później, por. I. M. Higgins, *Defining the Earth's Center in Medieval „Multi-Text”*. *Jerusalem in The Book of John Mandeville*, [w:] *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, S. Tomasch, S. Gilles (red.), Philadelphia 1998, s. 29–53, zwłaszcza 34–39. Wydaje się, że należy w tym widzieć symptom pogłębionej chrystianizacji, która objęła także obraz świata. Uznanie miejsca teofanii za środek swojego świata jest właściwe wielu kulturom. W tym wypadku wyobrażenie takie zostało przeniesione od skali plemiennej do skali globalnej, tym samym cały świat został uznany za *orbis christianus*. Idea centralnego położenia Jerozolimy przetrwała aż do początku czasów nowożytnych, choć już w późnym średniowieczu spotykała się z rosnącą krytyką. Przykładem może być powstały prawdopodobnie w Czechach lub na Śląsku anonimowy utwór *Descriptio totius orbis terrae* z drugiej połowy XIV w., którego autor podkreśla, że powierzchnia kuli ziemskiej nie może mieć środka, więc Ziemia Święta stanowi centrum świata tylko w sensie symbolicznym, ze względu na swoje znaczenie, rękopis BUWr 1Q155, k. 157r.

pielgrzymów (a w konsekwencji dla odbiorców ich relacji) głównie elementem rzeczywistości „przeczytanej”, a nie „zobaczonej”. W oczach przybyszów stanowiła swego rodzaju muzeum historii świętej, w którym uwaga obserwatora skupiała się głównie na dokumentujących ją „ekspozycjach”, natomiast przejawy toczącego się współcześnie życia były jedynie nieistotnym, a często kłopotliwym dodatkiem. W odniesieniu do Ziemi Świętej średniowieczny symbolizm został doprowadzony do skrajności. Paradigmat ówczesnego postrzegania świata zakładał, że wszystko, co istnieje, jest w sposób konieczny obdarzone znaczeniem. W przypadku Ziemi Świętej natomiast wszystko to, co posiadało znaczenie z punktu widzenia historii biblijnej, niejako z konieczności musiało też istnieć, materialne potwierdzenie zyskiwały nawet ewangeliczne przypowieści, pokazywano np. gospodę, w której miłosierny Samarytanin umieścił pobitego człowieka.

W ówczesnej wyobraźni symbolicznej poszczególne strony świata były odmiennie wartościowane⁹. Ze wschodem kojarzono najbardziej pozytywne cechy: światło, ciepło, powstawanie, dobro, cnota. Jak wierzono, od strony wschodniej miał zstąpić na ziemię Jezus w dniu Sądu Ostatecznego. Jego przeciwieństwem był zachód, kojarzony z upadkiem, ginięciem i grzechem. Południe było stroną najbardziej neutralną, natomiast północ była zdecydowanie najgorszym kierunkiem — stroną ciemności, zimna i zła. Ten system skojarzeń także miał wpływ na pozytywną ocenę Azji. Ponieważ jednak kontynent obejmował całą wschodnią połowę ekumeny: od południa do północy, jego poszczególne obszary oraz ich mieszkańcy też byli różnie oceniani. Jest to widoczne na przykładzie ludów, sytuowanych na obrzeżach ekumeny na średniowiecznych mapach. Północny wschód to siedziba złowrogich ludów Goga i Magoga (por. niżej). Na środkowym wschodzie, w pobliżu rajy ziemskiego, lokowano pełnych mądrości Gymnosofistów, zaś na południowym wschodzie ludy, oceniane w sposób neutralny¹⁰. Należy jednak pamiętać, że przekazy symboliczne nigdy nie tworzą systemów w pełni spójnych i bezwyjątkowych. Podobnie było w tym przypadku. Zarówno w piśmiennictwie, jak i kartografii średniowiecznej można znaleźć przykłady, choć niewątpliwie rzadkie, lokowania na dalekiej północy, w sąsiedztwie Goga i Magoga, szczęśliwych Hiperborejczyków znanych z tradycji antycznej¹¹.

W XII w. rozpoczął się długi proces przemian obrazu świata. Wzrosła aprobata dla postawy ciekawości świata i zainteresowanie naturą. Zachodni uczeni mieli okazję zapoznać się z coraz większą częścią dorobku starożytności. Rozwój filozofii scholastycznej dał im narzędzia do bardziej naukowego (w naszym rozumieniu tego słowa) opisu rzeczywistości. Zwiększyła się mobilność społeczna, a coraz więcej ludzi zyskało możliwość osobistego poznania także odległych, egzotycznych terenów, zwłaszcza

⁹ Szerzej na ten temat por. B. Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, München 1976.

¹⁰ M. Münkler, *Erfahrung*, s. 166–167. Literatura na temat średniowiecznych map świata i zawartych na nich wyobrażeń jest ogromna.

¹¹ Por. L. S. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, Turnhout 2006, s. 139, 142 i 167; A. V. Podosinov, *Ex oriente lux! Orientacija po stranam sveta v archaiceskich kulturach Eurazii*, Moskva 1999, s. 287–316.

Ziemi Świętej. Ewolowały akceptowane standardy racjonalności, które w ogromnym uproszeniu można ująć jako potwierdzenie autentyczności przez szeroko pojmowane autorytety. Dotychczas były nimi najczęściej *Biblia* oraz pisma autorów antycznych, teraz, w coraz większym stopniu, mogła to też być opinia autora współczesnego, relacja naocznego świadka lub *experimentum*, rozumiane jeszcze nie jako eksperyment w nowożytnym sensie, ale jako potoczna obserwacja.

Za pierwszy przejaw modyfikacji skostniałego obrazu Dalekiego Wschodu uznać należy rozpowszechnioną w całej Europie od drugiej połowy XII w. legendę o położonym w Indiach państwie potężnego chrześcijańskiego władcy, zwanego *Presbyter Johannes* (w polskiej literaturze spotyka się różne tłumaczenia: Książd, Kapłan albo Prezbiter Jan)¹². Takiego państwa nie znał żaden pisarz antyczny, *Biblia* ani Ojcowie Kościoła, a jednak jego istnienie dawało się pogodzić z obowiązującym standardem racjonalności, co zresztą było zapewne jednym z czynników, gwarantujących szerokie rozpowszechnienie głównego źródła tej legendy — fikcyjnego *Listu Księdza Jana*. Tekst ten miał formę utrzymanego w dość aroganckim tonie listu, skierowanego przez owego indyjskiego monarchę do cesarza Bizancjum (w niektórych redakcjach do papieża, cesarza rzymskiego lub króla Francji). Epistolograficzna forma stanowiła jednak jedynie pretekst do zaprezentowania obszernego opisu panujących w państwie Jana stosunków społeczno-religijnych oraz jego mniej lub bardziej fantastycznych mieszkańców, fauny i flory.

List stanowił idealną reprezentację dwunastowiecznej „przestrzeni wyobrażonej” Orientu. Jednocześnie doskonale wpisywał się zarówno w tradycję antyczną, jak i biblijną. Opisy bajecznych bogactw królestwa Jana i jego mieszkańców zgadzały się z tym, co można było wyczytać u Pliniusza, znanego w średniowieczu głównie za sprawą dzieła *Collectanea rerum memorabilium* Solinusa czy w różnych odmianach historii Aleksandra Wielkiego, ponieważ zostały zaczerpnięte właśnie z tych źródeł. Dla czytelnika średniowiecznego owa zgodność mogła stanowić potwierdzenie autentyczności *Listu*. Nieznanemu autorowi *Listu* udało się także wpisać Jana w kontekst historii świętej, czyniąc go potomkiem wspomnianych w *Ewangelii* trzech mędrców ze Wschodu i strażnikiem grobu św. Tomasza Apostoła. W efekcie, postać kapłana–króla i jego państwo stały się idealnym połączeniem elementów obcych, egzotycznych, z własnymi, chrześcijańskimi¹³. Z drugiej strony, czynnikiem uwiarygodniającym przekaz *Listu* mogła być jego forma: relacja „naocznego świadka”, w dodatku będącego ucieleśnieniem ideału chrześcijańskiego władcy. Liczne przykłady, choćby ze sfery prawnej, dowodzą, jak silny był w średniowieczu związek między oceną wiarygodności świadka a jego pozycją społeczną, tak więc słowo króla brzmiało wyjątkowo przekonująco. Odrębnym, choć powiązaniem zagadnieniem jest pokrywanie się treści *Listu* z horyzontem oczekiwań

¹² Dokładne omówienie rozwoju legendy o Księdzu Janie zob. [w:] *W poszukiwaniu królestwa Kapłana Jana*, wybór, wstęp i redakcja naukowa J. Strzelczyk, Gdańsk 2006, tamże polskie tłumaczenia najważniejszych tekstów źródłowych i podstawowa bibliografia.

¹³ W. Baum, *Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes. Rom, Byzanz und die Christen des Orients im Mittelalter*, Klagenfurt 1999, s. 202.

ówczesnego odbiorcy — taka sytuacja powtórzyła się później w przypadku innego best-sellera, *Księgi Jana Mandeville'a*. Myśl o chrześcijańskim imperium, leżącym na wschód od świata islamu, odzwierciedlała tęsknotę za potężnym sojusznikiem, mogącym przynieść pomoc w obliczu porażek krzyżowców w Ziemi Świętej, a potem ekspansji Turcji ottomańskiej na południu Europy. W konsekwencji, postać Jana stała się zdumiewająco trwałym elementem „przestrzeni wyobrazonej” Orientu (obejmującego także „trzecie Indie”, czyli Etiopię) w późniejszym średniowieczu i okresie wczesno-nowożytnym, nawet dla tych, którzy mieli okazję naocznie zapoznać się z azjatyckimi realiami.

Prawdziwym przełomem było jednak dopiero pojawienie się w Europie Mongołów. Samo ich istnienie było wyzwaniem dla obrazu świata elit średniowiecznego Zachodu, ponieważ nie uwzględniał ich żaden z autorów starożytnych. Dlatego musieli oni dopiero podjąć wysiłek w celu „oswojenia” nowego ludu poprzez racjonalne wyjaśnienie jego istnienia i wpisanie w akceptowany porządek rzeczy. Pierwsze, bardzo zniekształcone echa podbojów mongolskich docierały do Europy już od połowy XII w. — większość badaczy przyjmuje, że legenda o Księdzu Janie zawiera właśnie luźne nawiązanie do podboju mużulmańskiego władcy Chorezmu przez mongolskie plemię Karakitajów. W roku 1241 Mongołowie wdarli się do Europy Środkowej, budząc powszechne przerażenie. Od razu dają się zauważyć próby dostosowania doświadczonej rzeczywistości, czyli pojawienia się nieznanego, zachowującego się w sposób nieprzewidywalny ludu, do obowiązujących standardów racjonalności. Początkowo, kiedy łacińska Europa nie poznała jeszcze mongolskiego okrucieństwa, bo podbijali oni dopiero Ruś, pojawiła się ich identyfikacja z Księdzem Janem¹⁴. Szybko okazało się jednak, że w żaden sposób nie da się pogodzić zachowania najeźdźców z wyobrażeniami o mieszkańcach raju na ziemi, jakim miało być państwo Jana. List nieznanego z imienia węgierskiego biskupa do biskupa Paryża, napisany pod koniec 1240 r., w trakcie mongolskiego podboju Rusi, doskonale pokazuje rolę czynnika kulturowego w średniowiecznym procesie poznania. Autor listu pisze o dokonanym osobiście przesłuchaniu dwóch mongolskich wywiadowców, schwytanych na Rusi. W trakcie przesłuchania, w trakcie odpowiedzi na pytanie o pochodzenie jeńców padło słowo brzmiące jak „Gog”. To wyjaśniło biskupowi sprawę: napastnicy są ludami Goga i Magoga, znanymi z *Biblii* i apokryfów (tzw. prorocstwo Pseudo-Metodego), a także tradycji, związanej z Aleksandrem Wielkim. Wierzono, że owe ludy będą zwiastunami końca świata, ruszającymi na podbój świata na krótko przed jego nadejściem. Inne szczegóły utwierdziły biskupa w przekonaniu o słuszności tego poglądu: pożywienie Mongołów, używane przez nich „żydowskie” (czyli ujugurskie) pismo — a uważano, że ludy Goga i Magoga miały pochodzić od zaginionych plemion Izraela. Inne elementy sugerują wręcz biskupowi, że władca mongolski to Antychryst we własnej osobie¹⁵! Doświadczenie, przepuszczone przez filtr przed-wiedzy, staje się potwierdzeniem mitu. Mamy tu do czynienia ze swoistą racjonalizacją przez pośrednie

¹⁴ Tak np. włoski kronikarz Ryszard z San Germano, J. Strzelczyk, *Wstęp*, [w:] *Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku*, Poznań 1993, s. 58.

¹⁵ J. Fried, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die Europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert*, „Historische Zeitschrift” 1986, nr 243, s. 300–301.

odwołanie się do autorytetu, konkretnie do *Biblii* oraz św. Metodego Męczennika, uważanego za autora wspomnianego proroctwa¹⁶. Dzięki temu Mongołów udało się poniekąd „oswoić”, przyporządkowując ich uznawanym dotąd kategoriom umysłowym i wpisując w akceptowaną powszechnie wizję dziejów powszechnych¹⁷.

Kiedy Mongołowie w 1241 r. wycofali się z Europy, a koniec świata wciąż nie nadchodził, powyższa interpretacja straciła aktualność, ale jej echa pobrzmiwały jeszcze długo. Według piętnastowiecznej popularnej syntezy historii powszechnej Wernera Rolinwincka *Fasciculus temporum*, ekspansję Mongołów zapoczątkowało wydostanie się z wnętrza wielkiej góry, w której byli oni zamknięci. Jest to wyraźne nawiązanie do legend o Aleksandrze Wielkim, który miał zamknąć Goga i Magoga w dalekich górach na północy Azji (choć, ściśle rzecz biorąc, nie we „wnętrzu” góry — to już ewidentny element demonizacji obcego, groźnego ludu: siedziba w głębinach ziemi albo góry należała do częstych cech istot demonicznych¹⁸). W Polsce opowieść o uwięzieniu Tatarów powtórzył Jan Długosz, podając zresztą przybliżoną datę ich wyzwolenia: około 1123 r.¹⁹ Innym przejawem przypisywania Mongołom quasi-infernalnego statusu, być może nawet podświadomym, było uporczywe nazywanie ich Tartarami. Interesujące, że utożsamienie Tatarów z Gogiem i Magogiem odnaleźć można nawet w relacji jednego z pierwszych papieskich wysłanników do Wielkiego Chana: dominikanina Szymona z Saint Quentin. Wydaje się, że mógł być to wyraz niechęci Szymona do Mongołów²⁰. Relacja Szymona nie jest znana bezpośrednio, a jedynie za pośrednictwem *Speculum historiale* Wincentego z Beauvais, nie można więc w zasadzie wykluczyć, że równanie Mongołowie = Gog i Magog pojawiło się nie pod piórem Szymona, ale dopiero Wincentego. Popularność *Speculum* mogła się zresztą znacząco przyczynić do jego utrwalenia w świadomości wykształconych ludzi średniowiecznych.

Jedną z konsekwencji identyfikacji Mongołów z apokaliptycznymi ludami było przypisanie im szczególnych zwyczajów kulinarnych: żywienia się żabami, myszami, psami itp., a nawet kanibalizmu, czasem dość wyrafinowanego: zjadania odciętych piersi atrakcyjnych dziewczyn. Wątek ten pojawił się już w najwcześniejszych europejskich informacjach o Mongołach²¹. Nie wiadomo, na ile było to świadome nawiązanie do *Proro-*

¹⁶ Na temat proroctwa Pseudo-Metodego por. B. Kürbis, *Nad apokryfem historii*, [w:] *Na progach historii*, t. 2: *O świadectwach do dziejów kultury Polski średniowiecznej*, Poznań 2001, s. 304–306, tamże dalsza literatura.

¹⁷ Por. J. Strzelczyk, *Oko w oko z wcieleniem Goga i Magoga. Jan di Piano Carpini w poselstwie do Wielkiego Chana*, [w:] idem, *Klucz do poznania nieba. Z dziejów myśli racjonalistycznej w średniowieczu*, Gdańsk 2003, s. 231.

¹⁸ Na temat średniowiecznej tendencji do zacierania granicy między obcymi a istotami demonicznymi por. zwłaszcza D. H. Strickland, *Saracens, Demons and Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton, New Jersey 2003.

¹⁹ J. Długosz, *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, ks. 4, r. 1123, Z. Kozłowska-Budkowa (red.), Warszawa 1970, s. 298.

²⁰ W. Baum, *Die Verwandlungen...*, s. 169.

²¹ J. Strzelczyk, *Spotkanie dwóch światów...*, s. 61.

ctwa *Pseudo-Metodego*, zawierającego i ten element, a na ile element szerszej tendencji do definiowania obcych ludów przez przypisywanie im cech stanowiących przeciwieństwo „normalności” w zakresie wyglądu lub obyczajów, w tym przypadku spotęgowanej paniką wobec ataku nieznanego agresora. Opisy szczególnych preferencji żywieniowych Mongołów powtarzały się także w późniejszych relacjach podróżników, co miało bez wątpienia związek z tym, że poniekąd odpowiadały one rzeczywistości, a niezmiennie pozostawały szokujące dla umysłu Europejczyka. Złagodzeniu uległ tylko zarzut kanibalizmu: Jan di Piano Carpini podkreślał na przykład, że Mongołowie żywią się ludzkim mięsem tylko w ostateczności, kiedy nie mają nic innego, a nie dlatego, że im ono szczególnie smakuje²². Część badaczy jest zdania, że nawet ta złagodzona wersja stanowi wyłącznie wyraz stereotypów na temat „barbarzyńców” i/lub balast erudycji piszących, pamiętających, że ludożerców w dalekiej Azji lokowała zgodnie cała tradycja antyczna. Żadna forma mongolskiego kanibalizmu nie jest natomiast poświadczona w źródłach pozaeuropejskich²³.

Początkowe przerażenie mongolską inwazją stopniowo opadło, kiedy najeźdźcy wycofali się niespodziewanie z Europy, ale nie przestano się nimi interesować. Zainteresowanie przejawiał zwłaszcza papież Innocenty IV, który na pierwszym soborze lyońskim w 1254 r. nazwał mongolskie niebezpieczeństwo jedną z pięciu krwawiących ran na ciele Kościoła²⁴. Wydaje się, że papież mógł myśleć o nawróceniu nowego ludu, a przynajmniej zawarciu z nim sojuszu przeciw muzułmanom. Podjął decyzję o wysłaniu kilku (prawdopodobnie czterech) poselstw, mających udać się do władcy Mongołów, a po drodze zdobyć jak najwięcej informacji o nich samych. Ekspedycje wyruszyły różnymi drogami w 1245 r. Dwoma z nich kierowali dominikanie: Andrzej z Longjumeau i Ascelin z Cremony, z którym podróżował wspomniany Szymon z Saint Quentin. Dwie dalsze zorganizowali franciszkanie: Wawrzyniec z Portugalii i Jan di Piano Carpini²⁵. Wyprawy są w różnym stopniu oświetlone źródłowo. Co do wyprawy Wawrzyńca, nauka nie jest nawet zgodna, czy w ogóle się odbyła. Informacje o podróżach Andrzeja i Ascelina są znane tylko pośrednio, ze wzmianek w innych źródłach. Najwięcej wiadomo o wyprawie Piano Carpiniego, z której zachowały się relacje aż trzech uczestników. Jan, jeden z towarzyszy św. Franciszka z Asyżu, był niewątpliwie najwybitniejszą postacią w gronie wysłanników: inteligentny, bystry obserwator o sporej erudycji — taki obraz autora wyłania się z jego *Historii Tatarów*.

²² Jan di Piano Carpini, *Historia Mongołów*, IV, 7, [w:] *Spotkanie dwóch światów...*, s. 134.

²³ Tak np. G. G. Guzman, *Reports of Mongol Cannibalism in the 13th-Century Latin Sources: Oriental Fact or Western Fiction?*, [w:] *Discovering New Worlds. Essays on Medieval Exploration and Imagination*, S.D. Westrem (red.), New York–London 1991, s. 31–68. Guzman sugeruje, że Carpini i inni podróżnicy mogli też powtarzać w dobrej wierze informacje uzyskane od swoich informatorów, pochodzących głównie z ludów podbitych przez Mongołów, którym mogło zależeć na przedstawieniu swych ciemiężycieli w jak najgorszym świetle, ibidem, s. 52.

²⁴ Pozostałymi były: ekspansja Saracenów, schizma wschodnia, wewnętrzne konflikty w Kościele zachodnim oraz konflikt z cesarzem Fryderykiem II (jego „herezja”).

²⁵ J. Strzelczyk, *Spotkanie dwóch światów...*, s. 69–78.

Historiografia podkreśla, że inicjatywa Innocentego wpisywała się w najwyższe ówczesne standardy naukowości (o ile można użyć tego słowa). Wyraża „racjonalistycznego ducha zachodnioeuropejskiej scholastyki”, postulującego poprzedzenie każdego działania, w tym wypadku akcji misyjnej i/lub obrony przed nowym najazdem, uzyskaniem możliwie najpełniejszej wiedzy²⁶. Papież sformułował cały kwestionariusz badawczy, obejmujący pytania o: 1. pochodzenie Tatarów, 2. ich wiarę, 3. zwyczaje religijne, 4. tryb życia, 5. siłę militarną, 6. liczebność, 7. zamiary, 8. przestrzeganie umów, 9. stosunek do posłów. Po raz pierwszy zastosowano go w trakcie soboru lyońskiego, przy przesłuchaniu zbiegłego przed Mongołami z Rusi jakiegoś arcybiskupa Piotra. Odpowiedzią na te pytania zdaje się też relacja Jana di Piano Carpiniego. Powyższy kwestionariusz wskazuje na wzorzec postrzegania rzeczywistości przez wykształcone elity średniowiecza (Innocenty IV był wybitnym znawcą prawa kanonicznego), wymieniając w punktach te jej aspekty, które uważano za najistotniejsze. Na pierwszym miejscu postawione zostało pytanie o genezę, bowiem panowało przekonanie, że tylko w ten sposób można pojąć prawdziwą istotę rzeczy²⁷. Za nim stoją kwestie religijne, a dopiero potem aspekty, posiadające znaczenie praktyczne z militarnego punktu widzenia. Nawiasem mówiąc, pytania o religię także mogły służyć celom praktycznym, jeśli tym celem miała być akcja misyjna. Badacze zwrócili też uwagę na związek systematycznego opisu Carpiniego i pytań Innocentego z rozkwitającym w tym okresie zainteresowaniem filozofią Arystotelesa, wskazując na jego *Kategorie* jako możliwe źródło inspiracji²⁸.

Niewykluczone, że papież zlecił Carpinieniu jeszcze jedno zadanie: weryfikację opinii o tożsamości Mongołów z ludami Apokalipsy. W tekście *Historii Mongołów* nazwy Goga i Magoga nie padają, ale między wierszami wyraźnie daje się wyczytać zamysł autora, by przekonać czytelnika o braku związku między nimi a azjatyckimi koczownikami. Jakby mimochodem podkreśla, że ich nazwa wywodzi się od rzeki „Tartar” (skądinąd nieznaney, a więc zapewne będącej tworem inwencji autora) — czyli nie ma związku z piekłem²⁹. Jerzy Strzelczyk widzi fundamentalną rolę relacji Carpiniego i jego towarzyszy właśnie w „odmitologizowaniu” Mongołów w oczach elit łacińskiej Europy, ukazaniu ich jako zwykłych, choć niebezpiecznych ludzi³⁰. Co ciekawe, w *Historii Mongołów* pojawił się też motyw „ludzi wśród Gór Kaspijskich zamkniętych”, którzy w okresie mongolskiej ekspansji wydostali się z zamknięcia. Zdecydowanie jednak nie byli oni tożsami z samymi Mongołami, którzy chcieli z nimi walczyć, ale okazało się to niemożliwe z powodu zasłaniającej ich tajemniczej chmury³¹.

²⁶ Idem, *Granice wyobraźni...*, s. 104, por. J. Fried, *Auf der Suche...*, s. 305 i n.

²⁷ Por. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 1968.

²⁸ J. Fried, *Auf der Suche...*, s. 316; M. Münkler, *Erfahrung...*, s. 36 i n.

²⁹ Jan di Piano Carpini, *Historia...*, V, 2, s. 130.

³⁰ J. Strzelczyk, *Oko w oko...*, s. 247.

³¹ Jan di Piano Carpini, *Historia...*, V, 15, s. 134–135.

Zaskakujące jest wręcz, w jak niewielkim stopniu na kartach relacji Carpiniego znalazła odzwierciedlenie książkowa wiedza i wyobrażenia geograficzne autora. Pod względem wiarygodności i dokładności opisu jest ona uważana za jedno z czołowych osiągnięć średniowiecznej „etnografii”³². W pewnym stopniu można to tłumaczyć faktem, że Mongołowie byli całkowicie odmienni od ludów, znanych Europejczykom, „wymykali się wszelkim kategoriom pojęciowym”³³. Wyruszając, Carpini i jego towarzysze nie wiedzieli, czego mają się spodziewać. Byli, jak się wydaje, świadomi, że udają się na spotkanie zupełnie nowej jakości, odmiennej od wszystkiego, co znali i o czym mogli przeczytać w pismach uznanych autorytetów. *Historia Mongołów* zawiera jednak także szereg miejsc, w których rzeczywistość przeczytana i zobaczona mieszają się ze sobą, a czasem ta pierwsza przesłania wręcz drugą. Należy przy tym pamiętać, że opis Carpiniego nie powstał bezpośrednio pod wpływem poczynionych obserwacji. W istocie nie wiadomo, jak długi czas dzielił pobyt franciszkanina wśród Mongołów oraz spisanie jego relacji, było to jednak co najmniej kilka miesięcy. Jeśli wierzyć własnym słowom autora, znany dziś tekst relacji stanowi późną redakcję, gruntownie przez niego przepracowaną³⁴. Nie wiadomo, czy Carpini czynił na bieżąco podczas podróży jakieś notatki, czy też opierał się wyłącznie na pamięci swojej i towarzyszy podróży. W jednym, czternastowiecznym rękopisie zachowała się skrócona wersja relacji Carpiniego, w której brakuje wszystkich wymienionych poniżej „erudycyjnych” wstawek. Zdaniem niektórych badaczy reprezentuje ona wczesną redakcję, powstałą zanim autor uzupełnił ją o elementy, które jego zdaniem powinny się znaleźć dla większej zgodności z autorytetami i/lub zwiększenia swojej wiarygodności. Bardziej prawdopodobne jednak, że to późniejszy kopista oczyścił tekst z tego, co wydawało mu się zbyt fantastyczne³⁵.

Pierwsze rozdziały *Historii Mongołów* omawiają położenie kraju Tatarów, wygląd mieszkańców i ich domostw, religię i obyczaje. Po nich Carpini zawarł rozdział „historyczny”, omawiający rozwój państwa Mongołów, by następnie przejść do problematyki militarnej i zakończyć relację własnym *itinerarium*. Tam, gdzie franciszkanin opiera się na własnej obserwacji, kulturowy kontekst procesu poznania jest stosunkowo słabo zaznaczony. Znamienne natomiast, że jedyny rozdział, którego Carpini nie mógł napisać z autopsji, poświęcony mongolskiej ekspansji, jest też jedynym, w którym dają się zauważyć liczne ślady jego wykształcenia. W tym przypadku zresztą jego sytuację komplikowały dodatkowo problemy językowe — tłumaczenie odpowiedzi wypytywanych

³² Np. „Die moderne Ethnologie könnte kaum umfassender und präziser fragen”, J. Fried, *Auf der Suche...*, s. 316.

³³ J. Strzelczyk, *Granice wyobraźni...*, s. 104.

³⁴ Jan di Piano Carpini, *Historia...*, IX, 52, s. 175. Przypuszcza się, że pierwotna redakcja różniła się od ostatecznej tylko brakiem ostatniego rozdziału, opisującego przebieg wyprawy (w takiej postaci występuje ona w części rękopisów), por. J. Strzelczyk, *Spotkanie dwóch światów...*, s. 86–87, jednak brak na to bezpośrednich dowodów.

³⁵ J. Fried, *Auf der Suche...*, s. 320, przypis 137.

Mongołów czy innych mieszkańców azjatyckiego imperium mogło być dodatkowym źródłem zniekształceń. Podobnie, jak u wszystkich jego następców, pojawiła się u niego postać Księdza Jana, który rzekomo miał odeprzeć najazd tatarski na swoje królestwo, posiłkując się podstępem podczas bitwy³⁶. Azję zaludnił ludami takimi, jak wspomniani mieszkańcy zamkniętej góry, ludzie bez stawów w nogach, Paroscici (żywiący się samymi zapachami), Cyklopedzi (jednonodzy) czy ludożercy³⁷. Wszystkie one występowały w znanej w średniowieczu tradycji antycznej. Wspomniane przez niego *monstra*, u których kobiety mają postać ludzką, mężczyźni zaś psią³⁸, zdają się skrzyżowaniem jakichś lokalnych legend mongolskich, których kilka skądinąd także przytacza, z rozpowszechnionym antyczno-średniowiecznym wyobrażeniem o Kynocefalach — psiogłowcach. J. Fried trafnie zauważył, że uczony badacz Tatarów zupełnie nie skojarzył cytowanego przez siebie w kontekście owych „potworów” mongolskiego powiedzenia o tym, że ktoś poniósł śmierć od psów ze znanym faktem nazywania przez Mongołów „psami” wszelkich cudzoziemców, ale niejako automatycznie odniósł je do „potworów” — kolejny raz łańciski świat wyobrażeń wygrał z obcą rzeczywistością³⁹.

Nie jesteśmy zresztą w stanie jednoznacznie (z jednym wyjątkiem) ustalić źródeł przed-wiedzy podróżnika. Wszystko to są elementy ogólnej erudycji, które mogły zostać zaczerpnięte zarówno bezpośrednio od autorów antycznych, jak i (co bardziej prawdopodobne) z dzieł patrystycznych (np. *Państwa Bożego* św. Augustyna czy *Etymologii* wymienionego w tekście z imienia Izydora z Sewilli) lub średniowiecznych kompilacji, a w niektórych przypadkach po prostu z odruchowego aplikowania znanych kategorii do nowej rzeczywistości⁴⁰. M. Münkler zwróciła uwagę na jeszcze jeden przykład roli wyobraźni symbolicznej jako czynnika modyfikującego postrzeganie rzeczywistości. Opisując położenie kraju Mongołów, Carpini (a w ślad za nim C. de Bridra) wyraźnie przesunął go na północ w stosunku do stanu faktycznego. Zdaniem badaczki nie było to wynikiem słabej orientacji w terenie, ale nieświadomego zapewne zastosowania schematu myślowego, w różny sposób wartościującego poszczególne strony świata i ich mieszkańców, widocznego jej zdaniem np. na średniowiecznych *mappae*

³⁶ Jan di Piano Carpini, *Historia...*, V, 12, s. 133. Prawdopodobnie jest to reminiscencja walk Mongołów z szachem Chorezmu, jednak wyraźnie przeformułowana nie tylko pod wpływem bieżących wyobrażeń geograficznych: Książd Jan, Małe Indie = Etiopia, ale też literatury antycznej: motyw podstępu z użyciem kukieł wojowników na koniach, też zresztą będący jednocześnie zniekształconym echem autentycznych wydarzeń.

³⁷ Idem, *Historia...*, V, 15, 6, 30 i 33, s. 131–140. W przypadku Cyklopedów autor powołuje się bezpośrednio na autorytet Izydora z Sewilli — to jedyny taki przypadek w całej relacji.

³⁸ Ibidem, V, 13, s. 134.

³⁹ J. Fried, *Auf der Suche...*, s. 325.

⁴⁰ Np. *interpretatio christiana* religii Kitajów, czyli prawdopodobnie buddyzmu: „Mają podobno Nowy i Stary Testament, mają Żywoty Ojców, mają pustelników i domy zbudowane na kształt kościołów... powiadają też, że mają jakichś świętych”, *Historia Mongołów*, V, 10, s. 133. Niemal dosłownie powtórzył to C. de Bridra, *Historia Tatarów*, 10, [w:] *Spotkanie dwóch światów...*, s. 237.

*mundi*⁴¹. Generalnie widać w piątym rozdziale *Historii Mongołów* tendencję do tradycyjnego traktowania Dalekiego Wschodu jako krainy monstrów, choć na mniejszą skalę niż u innego uczestnika tej samej wyprawy, tajemniczego C. de Bridra⁴².

Historia Tatarów C. de Bridra ukazuje inny typ postawy człowieka średniowiecznego wobec obcej rzeczywistości. Carpini skupia się na elementach praktycznych, potrzebnych do realizacji określonych celów: poznania prawdziwej natury Mongołów i ich pokonania. Bridra także podkreśla, że przekazuje „rzeczy pożyteczne”, ale inaczej widzi ową pożyteczność, w kontekście religijnym. Poznanie „spraw tego świata” ma służyć głębszemu poznaniu Boga⁴³. Nie wiadomo, na ile jest to deklaracja szczerą, a na ile stanowi ona próbę zabezpieczenia się przed zarzutami o uleganie *vana curiositas*. Takie oskarżenia mogłyby zresztą nie być pozbawione podstaw — Bridra wyraźnie jawi się w świetle swego dzieła jako miłośnik różnych niezwykłych opowieści, choć z drugiej strony pomija szczegółowy opis mongolskich strojów, ponieważ „są one raczej dziwne niż praktyczne”⁴⁴.

Relacja de Bridra nie opiera się na autopsji, bowiem jej autor nie uczestniczył w podróży, a jedynie polega na rozmowach z powracającymi uczestnikami ekspedycji Carpiniego⁴⁵. Były to zresztą raczej rozmowy nie z samym Janem, ale z Benedyktem, przywoływanym kilkakrotnie w tekście jako główne źródło informacji. Można dopatrywać się w tym świadomego zabiegu: w roli autorytetu, potwierdzającego wiarygodność przekazu, występuje naoczny świadek, być może znany osobiście adresatowi relacji, prowincjałowi polskich i czeskich franciszkanów Bogusławowi⁴⁶. *Historia Tatarów* ukazuje

⁴¹ M. Münkler, *Erfahrung...*, s. 171–173. Por. wyżej.

⁴² W dotychczasowej historiografii znano tylko jeden pochodzący z pocz. XV w. rękopis *Historii Tatarów*, w wielu miejscach zniekształcony przez kopistę. W 2006 r. ukazał się artykuł G. Guzmána, *The Vinland Map controversy and the discovery of a second version of the Tartar Relation: The authenticity of the 1339 text*, „*Terrae Incognitae*” 38, 2006, s. 19–25, w którym badacz poinformował o odnalezieniu w Lucernie drugiej, starszej o ok. 100 lat kopii *Historii Tatarów*. Ponieważ jest to kopia znacznie lepsza, powinna stanowić ona obecnie podstawę analiz *Historii...* W znanym wcześniej rękopisie Yale, a w konsekwencji w literaturze przedmiotu, autor występuje jako „C. de Bridia”, natomiast w rękopisie lucerneńskim jako „C. de Bridra”, taką też formę będą stosować. Niestety, ta zmiana nie wnosi nic do kwestii ustalenia tożsamości autora *Historii...* W dość zgodnej opinii badaczy „Bridria” to zapewne Brzeg na Śląsku. Na temat C. de Bridra i jego tożsamości por. J. Strzelczyk, *Spotkanie dwóch światów...*, s. 83–84.

⁴³ C. de Bridra, *Historia Tatarów...*, 1, s. 234.

⁴⁴ *Ibidem*, 37, s. 246.

⁴⁵ Fragment mówiący o źródłach informacji C. de Bridra jest w rękopisie Yale zniekształcony i niezrozumiały. Nie wynika z niego jasno, czy były nimi tylko rozmowy, czy własna autopsja piszącego. Z tego względu w historiografii można spotkać się z rozlicznymi opiniami na temat uczestnictwa de Bridra w ekspedycji Carpiniego. Rękopis lucerneński nie pozostawia natomiast pod tym względem żadnych wątpliwości. Zestawienie starszych poglądów por. J. Strzelczyk, *Spotkanie dwóch światów...*, s. 82–83. W przypadku innych przytaczanych tu fragmentów między oboma rękopisami nie występują znaczące różnice, dlatego cytuję je według edycji rękopisu Yale.

⁴⁶ Benedykt jako źródło wiedzy de Bridra: *Historia Tatarów...*, 12, s. 238; 18, s. 241; Bogusław jako adresat: *ibidem*, 1, s. 234.

więc nie tyle świat „zobaczony” czy „przeczytany”, ile „zasłyszany”. Erudycja książkowa także się pojawia, niekiedy nawet w sposób jaskrawszy niż u Carpiniego. Charakterystyczne, że dotyczy to tego samego fragmentu relacji: dziejów Mongołów.

Historia Tatarów ukazuje interesujący przykład uzupełnienia zasłyszanej relacji dzięki przywołaniu przed-wiedzy: Bridra powtórzył znany z relacji Carpiniego opis nieudanej próby zaatakowania przez Mongołów ludu, który wydostał się z Gór Kaspijskich⁴⁷, ale uzupełnił go własną, na swój sposób logiczną interpretacją: „Gdy obie strony zaczęły się ku sobie zbliżać, oto rozdzieliła ich chmura, pojawiając się w środku, jak niegdyś między Egipcjanami i synami Izraela. Dlatego jest absolutnie godnym wiary, że są to Żydzi, których Pan osłonił i ostrzegł znakami ich ojców”⁴⁸. W ten sposób autorytet *Biblii* wyjaśnił autorowi zagadkę tożsamości tajemniczego ludu, w innym miejscu utożsamionego wprost z Gogiem i Magogiem — przy okazji udało mu się zgrabnie przerzucić pomost między dziejami Mongołów a historią Aleksandra Wielkiego [„... (Czyngis Chan) przybył w pobliże Gór Kaspijskich, gdzie, jak powiadano, byli przez Aleksandra zamknięci Żydzi, których nazywano Gog i Magog...”]⁴⁹. Za Carpinim de Bridra powtórzył też całą galerię mirabiliów, łącznie z opowieścią o ludziach–psach⁵⁰. Innym niejasnym fragmentem, w którym, jak się wydaje, doszło do przypisania Mongołom własnych wyobrażeń podróżnika, jest opis rzekomego podziału świata przez Mongołów na dwie części: katolicki Zachód i resztę, czyli Wschód⁵¹. Nie wiadomo, czy jest to projekcja jego własnych poglądów, poglądy papieża, z którymi zapoznał się za pośrednictwem legata — Carpiniego i błędnie odniósł do Mongołów, czy własne koncepcje autora, zaprezentowane z jakiegoś powodu jako opinia Mongołów „i niektórych innych”, a może wynik jakiegoś nieporozumienia translatorskiego.

Wraz z powrotem papieskich legatów rozpoczął się stopniowy proces włączania zdobytej wiedzy w szerszy obieg kulturowy. Odbывał się on zarówno drogą przekazu

⁴⁷ Por. wyżej, przypis 25.

⁴⁸ C. de Bridra, *Historia Tatarów...*, 15, s. 239; por. J. Fried, *Auf der Suche*, s. 323, zresztą niesłusznie deprecjonujący poziom umysłowy podróżnika.

⁴⁹ C. de Bridra, *Historia Tatarów...*, 12, s. 237. Autorytet *Biblii* został przez de Bridra przywołany jeszcze raz, w innym kontekście: „W jaki sposób należy się przeciwstawić Tatarom, można dobrze zrozumieć z różnych historii królów Machabejskich...”, ibidem, 61, s. 254.

⁵⁰ Ibidem, 18, s. 240. K. Pietkiewicz w komentarzu do polskiego tłumaczenia *Historii Tatarów* zwrócił uwagę na drobną, ale istotną różnicę między opisami Carpiniego i Bridra. Ten pierwszy nie może uwierzyć we współzycie kobiet z psami i pisze o „potworach mających postać kobiet”, dla drugiego są to po prostu kobiety, *Spotkanie dwóch światów...*, s. 257, przypis 40. Dla Pietkiewicza jest to dowodem większego zainteresowania de Bridra „opowieściami fantastycznymi”, ale w istocie możliwość płodzenia potomstwa w wyniku kontaktów seksualnych człowieka ze zwierzęciem była w tym okresie rozważana (i akceptowana) przez wielu autorów, nie widziano więc w tym niczego fantastycznego, por. J. Salisbury, *The Beast Within. Animals in the Middle Ages*, New York 1994, s. 77–102.

⁵¹ C. de Bridra, *Historia Tatarów...*, 1, s. 234.

ustnego, jak i pisemnego, mniej zresztą dzięki oryginalnym tekstom⁵², bardziej za pośrednictwem popularnych tekstów encyklopedycznych, zwłaszcza *Speculum Historiale* Wincentego z Beauvais. Autorzy relacji sami stali się autorytetami, którzy swoim świadectwem naocznego świadka potwierdzali prawdziwość informacji. Czasem zresztą niejako wbrew swej woli. Wspomniany Wincenty z Beauvais, opisując za Carpinim taktykę oblężniczą Mongołów, wyeksponował użycie ludzkiego tłuszczu jako środka zapalającego i długotrwałe, ciągnące się nawet 12 lat oblężenia⁵³. W obu przypadkach podróżnik opisywał to jako pojedyncze przypadki, w dodatku niezbyt pewne — zastrzegając się, że „tak powiadają”⁵⁴. Wincenty tymczasem przedstawił to jako powszechnie stosowane praktyki, obserwowane w dodatku osobiście przez czcigodnego zakonnika. „Ustne, prezentowane z pewnymi sceptycznymi zastrzeżeniami informacje i wnioski stają się potwierdzoną przez naocznego świadka rzeczywistością”⁵⁵.

Panujący w drugiej połowie XIII w. na rozległych obszarach Azji *pax mongolica* umożliwił następcom Carpiniego podjęcie kolejnych wypraw, wiodących jeszcze dalej, które też stopniowo modyfikowały „przestrzeń wyobrażoną” Orientu, aktualizując jego post-antyczny obraz z uwzględnieniem nowych realiów. Największe wrażenie robił niezmiennie przepych dworu Wielkiego Chana, wypierającego powoli Księdza Jana z roli najpotężniejszego władcy Azji, a może nawet świata. Apogeum procesu, który można nazwać demitologizacją postaci Jana, stanowi relacja flamandzkiego franciszkanina, Wilhelma Rubruka, po powrocie z wyprawy do mongolskiego wielkiego chana Mongkë, odbytej na zlecenie króla Francji Ludwika IX w latach 1253–1256. Jego napisana żywym językiem, rzeczowa relacja stanowi jeden z tych tekstów średniowiecznych, w których „świat zobaczony” zdaje się zdecydowanie wygrywać z „przeczytanym”, przynajmniej w kwestii Księdza Jana. Indyjski monarcha był zbyt ważnym elementem „przestrzeni wyobrażonej” Orientu, aby dać się z niej całkowicie usunąć, jednak w ujęciu Rubruka nie przypomina on w niczym butnego autora słynnego listu. To tylko drobny władca plemienny, „prawie nikt o nim nie słyszał oprócz kilku nestorian”, który wcześniej został pokonany przez Wielkiego Chana. Poza tym jego państwo nie leży w Indiach, ale dalej na północ, w głębi azjatyckich stepów⁵⁶. Wersja Rubruka, będąca w istocie mieszanką zasłyszanych przezeń informacji na temat lokalnych wydarzeń, rzutowanych na przed-wiedzę, stała się bodaj najtrwalszą korektą, wprowadzoną do obrazu Azji w następstwie jego wyprawy — sama relacja zachowała się w zaledwie pięciu rękopisach, a jej recepcja miała miejsce głównie za pośrednictwem dzieł Francisa Bacona. *Experimentum* przeważało u Rubruka nad au-

⁵² Znanych jest 17 kompletnych lub częściowych średniowiecznych rękopisów relacji Carpiniego (w tym jeden z Polski), dwa rękopisy C. de Bridra oraz dwa rękopisy krótkiego sprawozdania trzeciego uczestnika ekspedycji, Benedykta Polaka, por. J. Strzelczyk, *Spotkanie dwóch światów...*, s. 90–91.

⁵³ Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale*, XXIX, 82, Duaci 1624, kol. 1213.

⁵⁴ Jan di Piano Carpini, *Historia...*, VI, 15, s. 145; VIII, 12, s. 155–156.

⁵⁵ J. Fried, *Auf der Suche...*, s. 324.

⁵⁶ Na temat Rubruka i jego relacji o Księdzu Janie por. W. Baum, *Die Verwandlungen...*, s. 171–173.

torytetem słowa pisanego także w kwestiach geograficznych: Flamandczyk, co podkreśla z niejaką dumą, koryguje błędne zdanie Izydora z Sewilli na temat Morza Kaspijskiego jako zatoki Oceanu. Izidor był i pozostał skądinąd głównym autorytetem i źródłem wiedzy geograficznej Rubruka, kilkakrotnie przywołującego wprost jego poglądy⁵⁷.

Proces włączania nowego obrazu Dalekiego Wschodu do systemu wyobrażeń mieszkańców zachodniej Europy był złożony i długotrwały. Kluczowej roli w przekształcaniu europejskiej „przestrzeni wyobrazonej” Orientu nie odegrały jednak w późniejszym średniowieczu relacje pierwszych trzynastowiecznych podróżników ani ich następców: Rubruka, Jana di Marignola czy innych, ale dwa „multi-teksty”⁵⁸: *Opisanie świata (Divisament dou monde*, znane też pod tytułami *Il milione — Milion, Liber de consuetudinibus et conditionibus orientalium regionum — Księga obyczajów i warunków, panujących we wschodnich krainach* itp.) Marco Polo, powstałe na przełomie XIII i XIV w., oraz *Księga Jana Mandeville’a* (znana bardziej pod nadanym przez nowożytnego wydawcę, Richarda Hakluyta, tytułem *Podróże*) z połowy XIV w.⁵⁹ Innym wpływowym tekstem była relacja franciszkanina Odoryka z Pordenone z 1331 r.⁶⁰ Na popularność relacji Odoryka (i na przekaz jego *Itinerarium* w tylko jednej, mało podatnej na zmiany wersji) miała niewątpliwie wpływ jego reputacja: już wkrótce po śmierci zaczęto nazywać go „świętym” Odorykiem (choć oficjalna beatyfikacja miała miejsce dopiero w 1755 r.).

Chociaż teksty wychodziły z całkowicie innych przesłanek: *Opisanie świata* nawiązywało do autentycznego, długoletniego pobytu braci Polo na Dalekim Wschodzie, relacja Odoryka opisywała jego dwunastoletnią podróż misyjną, natomiast *Mandeville* powstał wyłącznie w wyniku rozległych lektur⁶¹, efekt był zaskakująco zbliżony, także w odczuciu współczesnych. Analiza rękopiśmiennych kontekstów przekazu wskazuje, że oba teksty, funkcjonujące jako „multi-teksty” w postaci szeregu alternatywnych wariantów, niekiedy różniących się zasadniczo między sobą, pełniły zbliżone funkcje: mogły stano-

⁵⁷ Przy opisie terytorium Alanów i granicy między Azją i Europą oraz stawiając znak równości między Tatarami a Hunami, *Itinerarium Wilelmi de Rubruc*, s. 171. Ten drugi przypadek jest oczywiście swobodną interpretacją informacji Izydora przez Rubruka, por. *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*, IX, II, 66, Oxford 1911 (brak numeracji stron).

⁵⁸ Na temat pojęcia „multi-tekstu” w odniesieniu do średniowiecza por. I. M. Higgins, *Defining*, s. 32–33.

⁵⁹ Na temat tego dzieła por. zwłaszcza I. M. Higgins, *Writing East. „The Travels” of Sir John Mandeville*, Philadelphia 1997, tamże argumenty za stosowaniem tytułu *Księga*, wprowadzonego do historiografii przez C. Deluz, *Le Livre de Jehan de Mandeville, une „Géographie” au XIVe siècle*, Louvain 1988. W dalszym ciągu posługuję się określeniem *Mandeville* jako skróconym tytułem dzieła. Mimo wieloletnich wysiłków badaczy nie udało się jednoznacznie ustalić tożsamości autora ani nawet języka, w jakim pierwotnie tekst został spisany. Wobec tego wydaje mi się, że właściwiej będzie traktować „J. Mandeville’a” jako postać fikcyjną, a sam tekst jako anonimowy.

⁶⁰ Na temat Odoryka i jego relacji, także podnoszonych niekiedy wątpliwości co do jej autentyczności, por. W. Baum, *Die Verwandlungen...*, s. 197–199.

⁶¹ C. Deluz, *Le Livre*, s. 57 i n., wylicza 19 źródeł *Mandeville’a*, a nie jest to zapewne lista kompletna. W części dalekowschodniej najistotniejszym źródłem była relacja Odoryka.

wić romans przygodowy, czytany głównie dla przyjemności, być źródłem wiedzy geograficznej lub (rzadziej) egzemplów kaznodziejskich. Ta ostatnia funkcja była natomiast podstawowa w przypadku *Itinerarium* Odoryka, funkcjonującego głównie w środowiskach franciszkańskich.

W porównaniu z relacjami Carpiniego, Rubruka czy nawet de Bridra, wspomnianą grupę późnych tekstów wyróżnia upodobanie do mirabiliów. Może to dowodzić stopniowego zakorzenienia się nowego, uaktualnionego obrazu Dalekiego Wschodu w świadomości mieszkańców zachodniej Europy. Orient „wynormalniał” w ich oczach, a elementem ówczesnego normalnego obrazu świata były właśnie różnorodne mirabilia. Relacje z podróży (jak i tekst, podającego się za taką relację — *Mandeville*) odzwierciedlały ewoluujący horyzont oczekiwań zachodnioeuropejskich odbiorców: w połowie XIII w. oczekiwali podstawowych danych o nowym, nieznanym ludzie, który wtargnął w ich uporządkowany świat. Liczyły się suche, rzeczowe opisy. W kilkadziesiąt lat później Tatarzy stali się już integralną częścią „świata wyobrazonego”, więc opisy wypraw do ich państwa zaczęły też pełnić inne, pozainformacyjne funkcje: rozrywkową i religijną w szerokim tego słowa znaczeniu — jako źródło egzemplów kaznodziejskich lub kontemplacji (podziwianie Boga w Jego stworzeniu). M. Münkler pisze o narracyjnej dyskursywizacji (*narrative Diskursivierung*) przez Odoryka obcej rzeczywistości na użytek swoich współbraci zakonnych jako głównym celu jego dzieła⁶². Podobną rolę w odniesieniu do innych grup odbiorców pełniły też *Opisanie świata* i *Mandeville*. Podczas spisywania autorskiej wersji *Opisania świata*⁶³, pod piórem Rustichella z Pizy dokonana się selekcja elementów „rzeczywistych”, opowiedzianych przez Marco Polo i ich uporządkowanie zgodnie ze wzorcami narracji, zaczerpniętymi z literatury dworskiej, tworząc niejako pomost między dwoma gatunkami literackimi: epiką dworską i relacją z podróży, co mogło stać się jednym ze źródeł ogromnej popularności różnych wersji *Opisania*⁶⁴. Później tym samym tropem poszedł też autor *Mandeville’a*. W efekcie, oba „multi-teksty” — relacja autentycznego podróżnika i *armchair traveller* — stanowią porównywalne próby narratywizacji Orientu i osoby naocznego świadka⁶⁵.

Stwierdzenie Mariana Lewickiego we wstępie do polskiego wydania *Opisania świata*, że „nie jest (ono) ani w drobnej części wynikiem lektury. Jest bezpośrednim i prostym przedstawieniem ówczesnych faktów...”⁶⁶, jest niewątpliwie przesadą, ale stosunkowo niewielką. Wpływ „rzeczywistości przeczytanej” na obraz „rzeczywistości zobaczonej” przez Marco polega głównie na dostarczeniu, niewątpliwie za pośrednictwem Rusti-

⁶² M. Münkler, *Erfahrung...*, s. 90 i n.

⁶³ Problem autorstwa tego dzieła od dawna jest przedmiotem niekończących się kontrowersji w nauce. Chodzi o stopień udziału w powstaniu tekstu dwóch osób: samego Marco Polo oraz autora romansów dworskich Rustichella z Pizy, który spisywał jego relację, por. M. Münkler, *Erfahrung...*, s. 102 i n., tamże omówienie dyskusji i literatura.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 111.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 124.

⁶⁶ M. Lewicki, *Wstęp*, [do:] Marco Polo, *Opisanie świata*, przeł. A. L. Czerny, Warszawa 1975, s. 11.

chella, wzorców narracyjnych, czasem w postaci gotowych fraz⁶⁷. Poza tym odniesienia do przed-wiedzy mają raczej charakter demitologizujących korekt, z najsłynniejszym opisem jednorożców–nosorożców, które „całkiem nie są takie, jak to my w naszych krajach mówimy i opisujemy twierdząc, że dają się chwycić dziewicom”⁶⁸. Ciekawym przykładem wpływu przed-wiedzy na twórców późniejszych wariantów *Opisania* są ilustracje, towarzyszące mu w części rękopisów, a ukazujące całą kolekcję monstrów, o których w tekście nie ma wprawdzie ani słowa, ale które stanowiły integralną część orientalnej „przestrzeni wyobrażonej” od czasów antycznych⁶⁹. Tłumacze i redaktorzy kolejnych izotopów „multi-tekstu”, jakim stało się *Opisanie*, posilkowali się przy tym różnymi zabiegami, aby podkreślić autorytet Marco Polo jako autora. W zależności od odbiorców, do jakich była adresowana konkretna wersja, podróżnik występował jako kupiec, dyplomata, misjonarz (sic!), a w późnych wersjach nawet jako uczony badacz. Przywoływano rzekomą anegdotę o ludziach zgromadzonych wokół umierającego Marco, chcących nakłonić go, aby przynajmniej na łożu śmierci przyznał się do kłamstwa i jego przedśmiertnej deklaracji, że nie opisał nawet połowy prawdy, jaką widział — wagę takiego argumentu można docenić tylko w kontekście całego średniowiecznego rytuału umierania.

Podróżnicy europejscy w późnym okresie *pax mongolica* docierali do coraz dalszych obszarów, zbliżając się do granic znanej ekumeny, co otwierało nowe obszary dla łączenia elementów „świata przeczytanego” i „zobaczonego”, zwłaszcza w dziedzinie historii świętej. Odoryk z Pordenone dotarł na przykład, jak twierdził, w pobliże raj ziemskiego i nawet słyszał szum rajskich rzek, spadających z wielkiej wysokości⁷⁰. Jan di Marignola widział na wyspie Taprobane (Sri Lance) odcisk stopy Adama, odcisnięty w skałę, kiedy anioł postawił go tam po wygnaniu z raju — to kontaminacja jednej z popularnych średniowiecznych legend i autentycznej obserwacji autora: wspomniany odcisk znajduje się tam do dziś, a miejscowa ludność uważa go za odcisk stopy Buddy. Najdalej posunął się w swojej fikcyjnej podróży autor *Mandeville’a*, opisujący (po raz pierwszy w europejskiej literaturze!) podróż dookoła świata⁷¹.

⁶⁷ Już pierwsze zdania prologu *Opisania świata* są niemal dosłownym powtórzeniem prologu romansu *Meliadus* pióra Rustichella, cytatów z innych jego dzieł jest w tekście *Opisania świata* więcej, por. M. Münkler, *Erfahrung...*, s. 111.

⁶⁸ Marco Polo, *Opisanie świata*, CLXVII, s. 287.

⁶⁹ Por. R. Wittkower, *Marco Polo and the Pictorial Tradition of the Marvels of the East*, [w:] idem, *Allegory and the Migration of Symbols*, London 1977, s. 76–102.

⁷⁰ Zgodnie z powszechnymi wyobrażeniami raj ziemski znajdował się na szczycie wysokiej góry. Wyływały z niego cztery wielkie rzeki: Ganges, Nil, Tygrys i Eufrat, por. J. Delumeau, *Historia raju*, przekł. E. Bąkowska, Warszawa 1996, s. 39 i n.

⁷¹ Ciekawe, że akurat ten wątek zniknął z większości izotopów tekstu. Zdaniem K. Riddera, tak jaszkrawe wyłamanie się poza tradycyjną, kolistą ekumenę z Jerozolimą jako centrum, było psychologicznie zbyt trudne do zaakceptowania dla większości odbiorców, chociaż teoretyczna możliwość *circumnavigatio* była rozważana i akceptowana już od XIII w., Jean de Mandeville, „Reisen”: *Studien zur Überlieferungsgeschichte der deutschen Übersetzung des Otto von Diemeringen*, München 1991, s. 253. Tezę Riddera zdaje się potwierdzać interesujące przekształcenie wspomnianego motywu

Opisanie świata i Księga Jana Mandeville'a ukształtowały dla Europejczyków „prze-strzeń wyobrażoną” Orientu na następnych kilkaset lat. Ich wersji później nie miał już kto zweryfikować: skończył się okres *pax mongolica*, a wraz z dojściem do władzy w 1367 r. ksenofobicznej dynastii Ming Chiny zostały zamknięte dla Europejczyków na kolejne stulecia. Symptomatyczne, że na przełomie XIV i XV w. nastąpił na Zachodzie swoisty renesans popularności Księdza Jana, którego znów przedstawiano jako najpotężniejszego, idealnego władcę, kontrastującego z również potężnym, ale barbarzyńskim Wielkim Chanem. Być może mamy tu do czynienia z projekcją własnych oczekiwań i nadziei na potężnego sojusznika za plecami rosnącej w siłę Turcji i islamu jako takiego.

Dzięki kolejnym autentycznym i fikcyjnym relacjom z podróży na Daleki Wschód, recypowanym bezpośrednio i za pośrednictwem kronik, kazań, encyklopedii czy traktatów geograficznych, stał się on dla przeciętnego Europejczyka częścią „mikroprzestrzeni” (ang. *microspace*)⁷², a więc świata może na swój sposób dziwnego, ale przewidywalnego i poniekąd „swojskiego”. Jak skuteczny był to proces, okazało się w 1492 r., kiedy ostatni wielki podróżnik średniowiecza, Krzysztof Kolumb, wyruszył przez ocean w poszukiwaniu swojego położonego na wschodnich skrajach ekumeny „krajobrazu wyobrażonego”⁷³ — i odnalazł go na terenie, który dopiero później został nazwany „Nowym Światem”. Paradoxem jest, że Kolumb w większym stopniu niż Carpini czy Rubruk konstruował zawarty w swoich pismach obraz otaczającej rzeczywistości w oparciu o przed-wiedzę, a nie o obserwację i analizę. Ameryka Kolumba jest znacznie bardziej „rzeczywistością przeczytaną” niż Azja Carpiniego czy Marco Polo.

w opartym na tekście *Mandeville'a* traktacie *Descriptio totius orbis terrae* (por. wyżej, przypis 8), gdzie podróż z Azji do Europy prosto na wschód przez Ocean została zastąpiona rejsem dookoła brzegów Afryki, a więc pozostając w obrębie ekumeny, rękopis BUWr 1Q155, k. 200r.

⁷² Pojęcie wprowadzone przez Dicka Walthera Harrisona, *Medieval Space. The Extent of Microspatial Knowledge in Western Europe during the Middle Ages*, Lund 1996.

⁷³ Według określenia Valerie I. J. Flint, *The Imaginative Landscape of Christopher Columbus*, Princeton, New Jersey 1992.

Kaja Marchel

KONCEPCJA NAUKI JULIANA OCHOROWICZA W KONTEKŚCIE GŁÓWNYCH NURTÓW FILOZOFII EUROPEJSKIEJ PRZEŁOMU XIX I XX W.

Postrzeganie otaczającej człowieka rzeczywistości zmienia się w zależności od obowiązującego w danym momencie paradygmatu myślowego, kształtującego sposób jej rozumienia, poznawania i wnioskowania na jej temat. Tak samo wiedza opiera się na dominujących w danym momencie normatywach i prawach, w odniesieniu do których formowane są pewne normy racjonalności. Natomiast te jej elementy, które przez ogół, czy to społeczeństwa czy to środowiska naukowego, zostają uznane za nieprzystające do panującego ideału wiedzy, spychane są na margines akademickiego poznania jako nienaukowe i irracjonalne. Jednakże są i tacy, którzy w ramach tak ustalonej rzeczywistości mają odwagę podważać ogólnie przyjęte i propagowane pryncypia, zaskakując nowatorstwem i odwagą formułowanych poglądów i przekonań. Przyjrzyjmy się zatem innowacyjnej, w odniesieniu do pozytywistycznego ideału nauki, koncepcji wiedzy i człowieka, której twórcą jest Julian Ochorowicz (1850–1917)¹.

Badacz ten był jednym ze sztandarowych przedstawicieli pozytywizmu polskiego², którego praca pt. *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*³ (obok *Szkoły pozytywnej* Franciszka Karpińskiego⁴) wyznaczyła początki szerszej polskiej recepcji tej doktryny jako dominującej postawy filozoficznej i społecznej w drugiej połowie lat 60. XIX w.

¹ Patrz: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 23, Wrocław 1978, s. 499–505; skrócone życiorysy tego badacza można też znaleźć m.in. [w:] J. Ochorowicz, *Pierwsze zasady psychologii i inne prace*, Warszawa 1996; B. Płonka–Syroka, *Mesmeryzm. Od astrologii do bioenergoterapii*, Wrocław 1994, s. 168–172; P. Grzybowski, *Opowieści spirytystyczne. Mała historia spirytyzmu*, Katowice 1999; K. Nowakowska, *Koncepcja wiedzy i człowieka w twórczości Juliana Ochorowicza*, Wrocław 2006 (praca magisterska).

² Był on także prekursorem psychologii klinicznej i hipnozy eksperymentalnej, a zainteresowanie zagadnieniami z zakresu telefonii i fototechniki oraz wynalazki, których był autorem na tym polu, przyniosły mu uznanie w wielu krajach europejskich, m.in. Francji, Belgii i Rosji. Więcej na temat: K. Nowakowska, op. cit., s. 46–79.

³ J. Ochorowicz, *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*, Warszawa 1872.

⁴ F. Karpiński, *Szkoła pozytywna*, Warszawa 1868.

Proponowana przez niego koncepcja wiedzy i człowieka, odwołująca się do zagadnień z zakresu hipnozy, telepatii i medialności fizycznej, mimo iż wychodziła od założeń pozytywistycznego standardu wiedzy, to ostatecznie wykroczyła daleko poza właściwe jego rozumienie, narażając tym samym jej autora na krytykę ze strony ówczesnego środowiska akademickiego.

Julian Ochorowicz edukację rozpoczął w 1866 r. w Szkole Głównej Warszawskiej, początkowo na Wydziale Filozoficzno-Historycznym, a następnie Fizyko-Matematycznym (Oddział Przyrodniczy). W latach 1873–1874 uczęszczał na studia uzupełniające z zakresu filozofii, psychologii i nauk przyrodniczych na Uniwersytecie w Lipsku, które zakończył w 1874 r. obroną doktoratu z filozofii⁵. Po zdobyciu stopnia doktora przeniósł się do Lwowa, gdzie zajął stanowisko prywatnego docenta psychologii i filozofii przyrody na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Lwowskiego. Poza pracą dydaktyczną zajmował się w tym okresie fizyką eksperymentalną oraz problemami psychologii i parapsychologii. Owa pozauniwersytecka działalność wpłynęła znacząco na jego dalsze losy. Pozbawiony możliwości uzyskania stopnia profesora, przeniósł się do Paryża, gdzie spędził 10 lat swojego życia. W 1892 r. z niemałym dorobkiem naukowym powrócił do Warszawy, gdzie do śmierci, narażony na kpiny, zajmował się zagadnieniami hipnotyzmu, postrzegania pozazmysłowego i mediumizmu. Dorobek naukowy Ochorowicza jest niezwykle obszerny, tak pod względem liczebnym, jak i tematycznym. W jego skład wchodzi nie tylko pozycje zwarte, ale także liczne artykuły z zakresu psychologii, filozofii, przyrodznawstwa czy hipnozy, które publikował m.in. w „Kosmosie”, „Niwie” czy „Ateneum”. Do najbardziej znanych jego prac należą: *Duch i mózg* (1872), *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną* (1872), *Z dziennika psychologa* (1876), *Siła jako ruch* (1879), *Odczyty o magnetyzmie i hipnotyzmie* (1890), *Zjawiska mediumiczne* (1913), *Psychologia i medycyna* (1916), *Pierwsze zasady psychologii i inne prace* (1916) oraz *O sugestii myślowej* (1937).

W publikacjach Ochorowicza znajdujemy odzwierciedlenie jego zainteresowań, zarówno tych o charakterze ogólnym, tj. problematyką przedmiotu psychologii, hipnozy czy mediumizmu, jak i tych bardziej szczegółowych, dotyczących praktycznego ich zastosowania. Zatem, o ile charakterystyczne dla tego badacza odwoływanie się do doświadczenia w ramach procesu poznawczego wpisuje go w nurt pozytywistycznego ideału wiedzy, to przedmiot podejmowanych przez niego badań osadza go daleko poza nim. Aby jednak zrozumieć specyfikę podejmowanych przez niego zagadnień, konieczne jest ich usytuowanie w szerszym kontekście społeczno-kulturowym tamtej epoki, i to zarówno na tle przekonań panujących w Europie, jak i na ziemiach polskich.

Postępujący od początku XIX w. rozkwit techniki przyczynił się w znaczący sposób do zmiany organizacji życia oraz sposobu myślenia i postrzegania świata. Wzmożony przepływ informacji, który obejmował coraz większe obszary, podjęty na szeroką skalę rozwój szkolnictwa oraz wzrastająca liczba publikacji filozoficznych (powstało też cza-

⁵ J. Ochorowicz, *Bedingungen und Bewusstwerdens*, Leipzig 1874.

sopiśmiennictwo naukowe) miały niebagatelny wpływ na szybszą, aniżeli w minionych epokach, wymianę myśli. Implikowało to wzmożony rozwój zarówno filozofii, jak i innych nauk w stosunkowo niedługim okresie. Najogólniej XIX stulecie można podzielić na: okres do 1830 r., kiedy to dominowała filozofia maksymalistyczna⁶, i po 1830 r., kiedy jej miejsce zajęła filozofia minimalistyczna. Maksymalizm nastawiony był przede wszystkim na cel swoich badań, minimalizm zaś na środki, za pomocą których owo badanie jest w ogóle możliwe⁷. Druga połowa XIX w. została zatem zdominowana przez myślenie minimalistyczne⁸, którego czołowymi przedstawicielami byli August Comte, John Stuart Mill i Herbert Spencer. Uważali, że aby wiedza miała wartość poznawczą, musi być pewna i kompetentna: „Naukowa powinna być też gospodarka, naukowa — polityka, na wynikach nauki powinna być oparta sztuka. Nauka stwierdza prawa przyrody, którym podlega wszystko, nie wyłączając człowieka i jego dzieł, jego moralności, religii, sztuki, bo i to też są twory przyrody”⁹.

Paradygmat naukowy wyznaczał wówczas określony sposób postrzegania nauki i podlegającej jej rzeczywistości, w której partycypował człowiek. Zdominowane przez fizykę Newtonowską podstawy pozytywistycznego ideału wiedzy ukonstytuowały niezmiernie rygorystyczne kanony poznania, od których wszelkie ustępstwa uważane były za sprzeniewierzenie się jedynej słusznej i prawdziwej koncepcji wiedzy, a w związku z tym i człowieka. Postrzeganie przez pozytywistów nauki jako procesu historycznego, kierującego się własną logiką i niezależnego względem czynników społeczno-kulturowych, umożliwiło skonstruowanie modelu wiedzy opartego na kreowaniu pewnych uogólnień i teorii, które odnosiły się do określonej grupy zjawisk, wyjaśnianych poprzez odwoływanie się do obiektywnie istniejących praw, według których zjawiska te zachodzą. Pozytywizm jako kierunek filozoficzny dotyczył zatem wiedzy i poznania ludzkiego, traktując jednocześnie naukę jako badanie ścisłych faktów, które opiera się na metodach nauk przyrodniczych. Ponadto pozytywiści niezwykle restrykcyjnie określali te elementy rzeczywistości, które zasługiwały na miano naukowości, przeprowadzając granicę pomiędzy wiedzą pozytywną (naukową) a niepozytywną (nienaukową). Do tej ostatniej zaliczali oni metafizykę, traktując przedmiot jej poznania jako spekulatywny i niepodlegający doświadczałnej weryfikacji. Pozytywizm zakładał, że poznanie świata ma sens

⁶ W XIX w. wyróżniamy pięć form maksymalizmu: 1. metafizyczny — pragnący dotrzeć do „istoty” rzeczy; 2. systematyczny — chciał zawrzeć w uniwersalnym systemie całą wiedzę o świecie; 3. spekulacyjny — zdobycie wiedzy koniecznej jest możliwe jedynie dzięki dedukcji, dialektyce i spekulacji pojęciowej; 4. idealistyczny — świat składa się nie tylko z rzeczy realnych (niedoskonałych), ale i z doskonałych duchów i idei; 5. mesjanistyczny — filozofia miała zbawić i wyzwolić ludzkość; (por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2–3, Warszawa 1999, s. 194).

⁷ W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 7–9.

⁸ Większość ówczesnych filozofów wywodziła się z dobrze sytuowanych klas, które w omawianym okresie przeżywały korzystną koniunkturę. Sytuacja ta miała niewątpliwą wpływ na fakt, że dominację na „rynku” idei przejęły nurty minimalistyczne. Dobrobyt i łatwość życia nie sprzyjały negowaniu realności istniejącego świata ani spekulacjom metafizycznym; (por. W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 8).

⁹ Ibidem, s. 10.

jedynie wówczas, gdy opiera się na pewnych i ścisłych metodach. Głoszone przez pozytywistów poglądy można oprzeć na kilku sztandarowych założeniach:

1. posiadamy wiedzę niezawodną opartą na faktach i prawach nauki;
2. pewność ta jest domeną nauk przyrodniczych, do których powinny być podobne te nauki, które uważają się za prawdziwe;
3. podstawę nauki stanowią jednostkowe fakty, wszelkie prawa są natomiast jedynie ich uogólnieniem;
4. przedmiotem nauki jest przyroda, poza którą nic nie istnieje;
5. kultura nowożytna, do której należy nauka pozytywistyczna, stanowi ostateczny poziom wiedzy ludzkiej¹⁰.

Analiza powyższych kryteriów pozwala zauważyć, iż pozytywizm kreował model nauki ostatecznie zracjonalizowanej, mającej służyć człowiekowi jako narzędzie, za pomocą którego będzie mógł on oswoić i podporządkować sobie przyrodę. Zatem wiedza stała się władzą¹¹, celem nauk przyrodniczych, obok pozyskiwania wiadomości i metod, jest „(...) planowe opanowywanie i wykorzystywanie przyrody przez człowieka dla spotęgowania jego władzy, dobrego samopoczucia i przyjemności”¹². Co jednocześnie ciekawe, sam człowiek był przez pozytywistów postrzegany jako integralny składnik przyrody. Zdaniem Wolfa Lepeniesa to niezachwiana wiara w postęp nauki i techniki, dominująca w XIX w., doprowadziła do rosnącej racjonalizacji procesu poznawczego, bowiem racjonalne poznawanie świata warunkowało jego „odczarowanie”, uwolnienie od mistycznych prawd i przesądów: „Nauka i technika rozpoczęły swój zwycięski marsz, gdy okazały się skuteczniejszymi od magii i religii. (...) Nauki uchodziły za nienaganne, ponieważ nie miały obaw”¹³.

Za jednego z czołowych przedstawicieli tego okresu uznawany jest August Comte¹⁴, niekwestionowany pomysłodawca nazwy filozofia „pozytywna”, czyli w ogólnym rozumieniu taka, która zajmuje się realnie istniejącymi bytami. Zanegował on sens odwoływania się do bytów nierzeczywistych i nierozstrzygalnych, a przez to niedostępnych umysłowi ludzkiemu. Comte'owi chodziło przede wszystkim o praktyczne zastosowanie nauki, które miało wpłynąć na polepszenie się warunków życiowych ludności. Taka perspektywa badawcza nakazywała zajmowanie się jedynie tymi kwestiami, o których można otrzymać wiedzę ścisłą i pewną, nie zaś taką, której nie można zastosować w ży-

¹⁰ W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 132; Więcej na temat: B. Płonka-Syroka, *Od historiografii nauk przyrodniczych do antropologii wiedzy — kształtowanie się nowej dyscypliny badań*, [w:] *Antropologia wiedzy. Perspektywy badawcze dyscypliny*, B. Płonka-Syroka (red.), Wrocław 2005, s. 39; eadem, *Medycyna niemiecka nurtu niematerialistycznego 1797–1848 i polska recepcja jej teorii i doktryny w dziewiętnastym stuleciu*, Warszawa 1999, s. 142.

¹¹ Jest to parafraza słów F. Bacona.

¹² Cyt. za: W. Lepenies, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1996, s. 27.

¹³ Ibidem, s. 51.

¹⁴ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J. K., Warszawa 1936; idem, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, przeł. W. Wojciechowska, Kraków 1961.

ciu codziennym. Wymienione powyżej cechy są charakterystyczne nie tyle dla samej filozofii pozytywnej, ale dla myślenia minimalistycznego w ogóle. Natomiast w myśli Comte'a cechą szczególną idei pozytywistycznej, która odróżniała go od ogółu doktryn minimalistycznych, było nastawienie antypsychologiczne¹⁵, które zakładało, że przedmiotem poznania mogą być jedynie fakty¹⁶ fizyczne, ponieważ o ich psychicznych odpowiednikach nie posiadamy rzeczywistej wiedzy. Comte twierdził, iż nie można być jednocześnie przedmiotem i podmiotem poznania¹⁷.

Fundamentalnym założeniem Comte'owskiej doktryny jest prawo trzech stadiów, które dzieli umysłowość ludzką na trzy etapy: teologiczny, metafizyczny i pozytywny, który uznawał za najwyższe i zarazem ostateczne stadium rozwoju ludzkiego myślenia. Końcowa faza skorelowana z założeniami myśli pozytywistycznej (stwierdza ona jedynie fakty) była bowiem, jego zdaniem, wolna od mitologii i metafizyki, elementów charakterystycznych dla dwóch poprzednich poziomów, które to blokowały możliwość postępu¹⁸. Pozytywizm miał umożliwić stworzenie idealnych dla ludzkości warunków życia, poprzez zachowanie równowagi między porządkiem a postępowaniem, elementami, które zdaniem Comte'a są znamienne dla dobra ludzkości. Idea pozytywistyczna była więc w jego filozofii nie celem samym w sobie, ale jedynie środkiem, który miał prowadzić do jego osiągnięcia¹⁹.

Doktryną, która współwystępowała z Comte'owskim pozytywizmem, był brytyjski empiryzm Johna Stuarta Milla²⁰, nazywany też pozytywizmem angielskim, który w dużej mierze był kontynuacją myśli Davida Hume'a. Elementem nowym, który pojawił się w tych rozważaniach, była utylitarystyczna doktryna etyczna, która zakładała, że jedynym dobrem, jakiego wszyscy pragną, jest przyjemność²¹, dlatego to właśnie na jego podstawie możliwe staje się kształtowanie racjonalnego systemu społecznego. Przyjemność nie jest jednak przez Milla rozumiana w sposób stricte hedonistyczny. Istotne jest nie tylko zadowolenie własne i sensualistyczne, ale także każde inne. W związku

¹⁵ W XIX w. występują obok siebie dwa typy minimalizmu: właśnie antypsychologiczny i przeciwny mu psychologiczny, który zakłada, że podstawę naszej wiedzy stanowią fakty psychiczne, bowiem to one są nam bezpośrednio dane.

¹⁶ Według Comte'a nauka powinna się zajmować tylko i wyłącznie badaniem faktów i ich wzajemnymi relacjami, czyli badaniem praw. Ich znajomość pozwala natomiast ekstrapolować dalsze fakty. Nauka powinna więc opierać się na doświadczeniu, ale tylko w fazie początkowej, następnie powinna bowiem dążyć do jego wyabstrahowania i zastąpienia go przewidywaniem. Przewidywanie, zdaniem Comte'a, jest elementem koniecznym poznania, ponieważ uczony nigdy nie pozostaje bierny wobec nieskończonej różnorodności faktów, które bada, zatem konieczne jest tworzenie hipotez „roboczych”.

¹⁷ W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 18.

¹⁸ Ibidem, s. 19.

¹⁹ Ibidem, s. 23.

²⁰ J. S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa 1999; idem, *O zasadzie użyteczności (utilitaryzm)*, przeł. F. Bogacki, Warszawa 1873; idem, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, przeł. Cz. Znamierowski, t. 1–3, Warszawa 1962.

²¹ Przekonanie to jest budowane na założeniach hedonizmu Jeremiego Beanthama.

z tym wyróżnia on przyjemności wyższego i niższego rzędu, twierdząc jednocześnie, że nawet jeśli coś daje nam zadowolenie, to nie należy twierdzić, iż jest to z jakichś względów lepsze od innych doznań. Parafrazując słowa samego filozofa: lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem²².

Podobnie jak Comte, Mill w swojej pracy podkreślał przede wszystkim wątki praktyczno–reformatorskie. Jego filozofia była nastawiona przede wszystkim na wyeliminowanie (za sprawą oświaty) ze świadomości społecznej tych tradycji i przesądów, które były przyjmowane na drodze bezrefleksyjnej asymilacji²³. Filozofia, zdaniem Milla, jest wyrazicielką dwóch zasadniczych poglądów: empiryzmu oraz aprioryzmu, przy czym Mill był zdecydowanie związany z pierwszym z wymienionych poglądów, którego słuszność starał się wykazać na gruncie logiki²⁴. Jego zdaniem, poznanie prawd kausalnych, powszechnych i oczywistych, jest możliwe dzięki odwołaniu się do doświadczenia i kojarzenia. Punktem wyjścia dla wszelkiego poznania miała być indukcja, na której opiera się pojęcie przyczynowości²⁵, będące zdaniem Milla czymś „wrodzonym”, przyjmowanym automatycznie. Wrażenia, których doświadczamy, wydają się nam autonomiczne względem naszej świadomości, bowiem doznajemy ich niezależnie od własnej woli. Analogicznie pojęcia, takie jak „umysł”, „jaźń” czy „dusza”, były dla Milla jedynie pojęciami, które oznaczają nasze pewne przeżycia. Sprowadzał je zatem, podobnie jak materię, tylko i wyłącznie do wielości wrażeń²⁶.

Zarówno doktryna Comte’a, jak i Milla mówiły o polepszeniu warunków nie tylko bytowych, ale także oświatowych i kulturalnych. Drogi dochodzenia do celu były natomiast zupełnie różne. O ile ten pierwszy widział możliwość naprawy społecznej w wyrzeczeniu się dobra jednostki na rzecz ogółu, to drugi przekonywał, iż osiągnięcie dobrobytu jest możliwe tylko wówczas, gdy nacisk zostanie położony właśnie na potrzeby i możliwość realizacji pojedynczego człowieka. Dla obu filozofów narzędziem służącym do osiągnięcia owego celu była doktryna pozytywistyczna, której założenia

²² W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 33.

²³ Główną przyczynę takiego stanu rzeczy upatrywał Mill w przekonaniu dotyczącym własności ludzkiego umysłu, któremu przypisywano zdolności poznawcze niezależne od obserwacji i doświadczenia, co z kolei implikowało tworzenie się fałszywych systemów metafizycznych i społecznych. Por. L. Kołakowski, op. cit., s. 85; por. J. Jabłońska, *Antropologiczna wizja człowieka W. F. Szokalskiego (1811–1891)*, Wrocław 2005; (praca magisterska), s. 21.

²⁴ W przekonaniu Milla logika opierająca się na założeniach pojęć ogólnych i związków koniecznych jest sprzeczna z jego własną empirystyczną filozofią. Takie rozumowanie było punktem wyjścia do przebudowy dotychczas powszechnie uznawanej logiki poprzez nową interpretację jej prawd.

²⁵ Teoretycznie założenie takie jest błędnym kołem. W swojej filozofii Mill wyróżniał jednak dwa rodzaje indukcji: prostą i udoskonaloną (posługiwała się ona czterema metodami: „jedynę zgody”, „jedynę różnicy”, „reszty” i „zmian towarzyszących”), co pozwalało mu owo błędne koło wyeliminować. Zakładał on, iż podstawą prawa przyczynowości jest indukcja prosta, natomiast indukcja udoskonalona opiera się na prawie przyczynowości.

²⁶ W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 32.

miały sprostać dotychczasowym, nieudolnym programom społecznym. Ich dążenia do utworzenia jak najbardziej trafnej metodologii, która pozwoliłaby na zbudowanie empirycznej nauki w celu jej praktycznego wykorzystania, były dopiero początkiem ewoluowania idei pozytywistycznych, które swoje apogeum osiągnęły w latach 1860–1880, tworząc dominującą koncepcję świata i człowieka. Perspektywa utworzenia pewnej spójnej doktryny była możliwa przede wszystkim ze względu na bardzo dynamiczny rozwój nauk przyrodniczych. Szczególne znaczenie dla umacniania się światopoglądu pozytywistycznego miały odkrycia m.in. na polu fizyki czy zoologii. Mowa tu o zasadzie zachowania energii²⁷, która wykazywała koherentność i zbieżną naturę zjawisk zupełnie do siebie niepodobnych, łącząc je w jeden nieskończony łańcuch i stanowiąc tym samym argument na rzecz determinizmu czy teorii ewolucji Charlesa Darwina, która przełamała dualizm, jaki istniał do tej pory pomiędzy człowiekiem a przyrodą, oraz tłumaczyła zasadę heterogeniczności gatunków. Odkrycia te implikowały charakterystyczny dla pozytywizmu sposób myślenia. Wszeczeństwo od tej pory postrzegany był jako w pełni zdeterminowany, niepodzielny oraz w całości zrozumiały dla człowieka i dający się poznać. Wytworzone natomiast przed 1860 r. filozoficzne teorie Comte'a i Milla stanowiły uzupełnienie owych przyrodniczych odkryć, tworząc tym samym kompletny i spójny światopogląd, będący poglądem obowiązującym²⁸ na większości europejskich uniwersytetów i popularnym wśród wykształconych warstw społecznych. Jego jedność była pewnego rodzaju fenomenem. Niezależnie od wielości występujących teorii²⁹ spletały się one w jedną pozytywistyczną ideę (prąd minimalistyczny), będąc jedynie jej różnymi przejawami. Pozytywizm kształtował się w opozycji do odmiennych doktryn filozoficznych i stąd też wynikała jego odrębność, stanowiąca o jego specyficznym charakterze. W Anglii powstał on w opozycji do filozofii zdrowego rozsądku Thomasa Reida, stanowiąc fundament teorii ewolucji; we Francji przeciwstawiał się on eklektycznej metafizyce katolickiej; w Niemczech stanowił opozycję wobec rodzimej filozofii idealistycznej, szczególnie względem myśli Friedricha Hegla i Johanna Herbart³⁰. Niemniej jednak filozofia pozytywna stanowiła jednolity system, który mógł się wykształcić w głównej mierze dlatego, iż doktryna ta bardzo szybko stała się popularna nie tylko wśród filozofów, ale i ogółu inteligencji. Nie oznacza to jednak, że nie występowały poglądy wobec tego nurtu przeciwstawne. Pojawiły się na przykład próby odrodzenia filozofii

²⁷ Niezależnie od siebie wynalazło ją dwóch uczonych: J. P. Joule (Anglik) i J. R. Mayer (Niemiec).

²⁸ W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 69–70.

²⁹ Były to m.in.: 1. ewolucjonizm, 2. scjentyzm (tzw. przeciętny pozytywizm) — głoszony przez uczonych, a przyjmowany przez szerokie kręgi inteligencji, opierający się na zaufaniu do nauk szczegółowych, 3. typowe dla pozytywizmu próby podziału filozofii w celu wydzielenia z niej nauk specjalnych, przede wszystkim psychologii, 4. teoria poznania — miała stworzyć podstawy dla pozytywizmu, występowała głównie pod postacią empiriokrytycyzmu, 5. próby wykształcenia metafizyki „krytycznej”, 6. rozwój nauk humanistycznych w duchu pozytywizmu; (por. ibidem, s. 72).

³⁰ Por. L. Miodoński, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego: analiza wybranych problemów*, Wrocław 2001.

Heglowskiej, Gustav T. Fechner³¹ ogłosił swoją metafizykę, swoje idee sformalizował Friedrich W. Nietzsche. Jednakże wszystkie te koncepcje ustępowały popularnością pozytywizmowi³².

Lata 1860–1880 (tzw. pozytywizm „właściwy”) to okres, kiedy zwrócono uwagę przede wszystkim na konieczność poznania świata realnie istniejącego oraz jego cech wspólnych i powszechnych praw, które nim zawiadują. Jednakowoż interesowano się problemami jednostkowymi oraz kwestiami społeczno–politycznymi, które ostatecznie zostały ukształtowane pod wpływem poglądów Milla. Czołową postacią tego okresu stał się Herbert Spencer³³, który swoje przekonania opierał na osiągnięciach przyrodoznawstwa, a w szczególności na założeniach teorii ewolucji, nadając im miano systemu ewolucjonistycznego, który stanowił uzupełnienie dwóch wcześniejszych systemów: pozytywizmu i empiryzmu. Specyficzną cechą Spencerowskiej filozofii było zatem interpretowanie zależności społecznych poprzez odwoływanie się do biologicznych regularności. Jego doktryna opiera się na pięciu głównych założeniach: mechanicyzmu, wiary w jedność wszechświata, naturalizmu, empirystycznej teorii wiedzy i agnostycyzmu religijnego³⁴.

Traktując człowieka jako kolejne ogniwo ewolucji, czyli jako integralny składnik przyrody organicznej, chciał Spencer włączyć go w warunki ekologiczne gatunku. Przyjmował, że zarówno rozwój cywilizacji, jak i wszelkie elementy trwania ludzkiego są narzędziami, które umożliwiają człowiekowi coraz lepsze przystosowywanie się do warunków naturalnych, a co za tym idzie, zapewniają mu najwyższą pozycję w ziemskiej biocenozie. Spencer wychodzi więc niejako poza Darwina, uznając jego teorię ewolucji za powszechne prawo, które odpowiada za rozwój ludzkości, dokonujący się na podstawie różnicowania poszczególnych jego części. Wszystkie przemiany są zatem wypadkową działania jednej i tej samej siły (przyczyny), która różnicując się, prowadzi do wielowymiarowości świata. Przyjmując wobec tego, że postęp ludzkości jest przejawem tej samej zasady, która odpowiada za ewolucję całego świata, zarówno organicznego, jak i nieorganicznego, uwalniał go od sądów wartościujących. Co więcej, dowodził tym samym, iż nie jest on incydentalną cechą świata, ale elementem zdeterminowanym przez konieczność przemian³⁵.

Na założeniach nauk biologicznych opierał też Spencer swoją ocenę moralności: „(...) działanie moralne i działanie naturalne jest jednym i tym samym”³⁶. Jego zdaniem

³¹ Fechner interesował się głównie psychologią, starając się określić ilościowe relacje pomiędzy bodźcami a wrażeniami. Badania te definiował jako psychofizykę (por. *Oksfordzki słownik biograficzny*, przeł. B. Stokłosa, P. Kłossowicz, Warszawa 1999, s. 147).

³² W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 70–71.

³³ H. Spencer, *Systemat filozofii syntetycznej. Pierwsze zasady*, przeł. J. K. Potocki, Warszawa 1886; idem, *Szkice filozoficzne*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1883; idem, *Klasyfikacja wiedzy*, przeł. A. Nalepiński, Warszawa 1873.

³⁴ Więcej na temat: L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 2004, s. 104–105; J. Jabłońska, op. cit., s. 20.

³⁵ L. Kołakowski, op. cit., s. 98.

³⁶ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 77.

„dobór naturalny”, a więc walka między ludźmi o pozyskanie wszelkiego rodzaju dóbr, jest najważniejszym wyznacznikiem etycznego działania. W ramach tak pojmowanego etosu zróżnicowanie warunków życia społecznego zależy tylko i wyłącznie od natury, która ustala zasady funkcjonowania. Dlatego też za bezsensowne uważał Spencer tworzenie jakichkolwiek reguł, które byłyby niezgodne z prawami przyrody.

Istotne znaczenie ma też podejście filozofa do zagadnień z zakresu psychiki, które tak samo jak pozostała część jego programu były zdeterminowane przez aspekt przyrodniczy. Umysł ludzki jest, jego zdaniem, kształtowany w zależności od potrzeb, tak by człowiek mógł się dostosować do panujących w określonym miejscu i czasie warunków życiowych. W związku z tym dowodzi on, iż formy umysłowe nie są pierwotne, niezmiennie i przypadkowe, ale stanowią niezbędny wytwór ewolucji, który podlega ciągłym przemianom. Dwa założenia w psychologii Spencera miały tedy szczególne znaczenie, zyskując sobie szerokie uznanie wśród współczesnych mu naukowców: 1. zjawiska psychiczne tworzą szereg form rozwojowych, od najniższych zwierząt do człowieka, 2. umysł ludzki kształtuje się w zależności od otoczenia. Tak pojęty proces przeobrażania się ludzkiego mózgu łączył w sobie zarówno elementy myśli empirystycznej, jak i apriorystycznej, zakładając, że pewne formy myślenia są, co prawda, dla jednostki wrodzone, ale jednocześnie przez nią dziedziczone, a tym samym zależne od doświadczeń wcześniejszych pokoleń. Jest to tak zwany relatywizm biologiczny, który zakłada, że poznanie ludzkie jest warunkowane przez organizm poznającego, a więc także przez jego potrzeby i umiejętność przystosowanie się do występujących w danej chwili warunków³⁷. Filozofia Spencera zakładała więc całkowicie zdeterminowany charakter zjawisk, zarówno społecznych, jak i psychicznych. Uważając je za przejaw jednej i tej samej siły, uwalniał człowieka od odpowiedzialności za podejmowane przez niego działania, uzależniając je od procesów przyrodniczych.

O ile lata 1860–1880 to okres pozytywizmu „właściwego”, uważanego przez wielu za ostateczne stadium rozwoju zarówno ludzkiej umysłowości, jak i możliwości naukowych, o tyle okres od lat 80. do końca XIX w. stanowi formę przejściową pomiędzy nadal aktualnym i dominującym minimalizmem poznawczym (pozytywizm „właściwy”) a nurtami wobec niego opozycyjnymi, które pełnię swej władzy zyskały jednak dopiero na początku XX w.³⁸ Fundamentalne prawdy doktryny pozytywi-

³⁷ Ibidem, s. 76–77.

³⁸ Mowa tu latach 1900–1918, kiedy to rozwijają się liczne nurty opozycyjne wobec pozytywizmu: aprioryzm, intuicjonizm, realizm, a przede wszystkim nowa metafizyka, która stała się jednym z najprężniej występujących prądów naukowych w tym okresie, co nie znaczy, że dominującym, bowiem nie wszystkie kierunki popierały maksymalizm poznawczy, ale za to wszystkie negowały minimalizm. Typowe dla tej epoki było wystąpienie przeciw wyłączności nauki, negowano przyrodniczy pogląd na świat oraz stanowczo oddzielano filozofię od nauk szczegółowych. Filozofia tego okresu składa się poniekąd z dwóch części, do pierwszej można zaliczyć: pragmatyzm Williama Jamesa, intuicjonizm Henriego Bergsona, fenomenologię Edmunda Husserla, a także prądy realistyczne, tj. filozofię analityczną, neoscholastykę oraz idealizm (wszystkie związane z ustrojem konserwatywnym); część druga to natomiast marksizm–leninizm (związany z rewolucją); por. W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 193–261; B. Płonka–Syroka, *Od historiografii nauk przyrodniczych...*, s. 20.

stycznej, o których była mowa wcześniej, spotykają się po 1880 r. z krytyką ze strony opozycji, która twierdzi, że:

1. zarówno fakty, jak i prawa naukowe są jedynie konwencjami, a więc ich niezawodność jest dyskusyjna;
2. wiedza humanistyczna nie jest i nie powinna być taka, jak nauki przyrodnicze;
3. ludzka wiedza nie wspiera się na samych faktach, ponieważ niektóre prawdy ujmujemy w sposób bezpośredni;
4. przyroda nie jest ani pierwotną, ani jedyną postacią bytu;
5. kultura nowożytna jest nie tylko niedoskonała, ale i zła, toteż powinna zostać obalona³⁹.

Jednakże argumentem, który szczególnie mocno uderzał w jeden z dogmatów pozytywizmu, było przekonanie, że poznanie naukowe nie posiada konieczności, obiektywności ani pewności, które to cechy przypisywali mu pozytywiści. Takie stanowisko wobec doktryny pozytywistycznej było wyraźnym znakiem końca panowania epoki scjentyzmu, a początkiem epoki nowej⁴⁰, opierającej się na zupełnie przeciwnych mu założeniach⁴¹.

Zanim jednak doszło do ostatecznego zanegowania poglądów głoszonych przez przedstawicieli pozytywizmu, w ostatniej ćwierci XIX w. wykształcił się nurt zwany empiriokrytycyzmem (jedna z postaci pozytywizmu epistemologicznego), który z jednej strony kontynuował myśl pozytywistyczną, z drugiej natomiast proponował pewne nowe rozwiązania. W okresie tym wyraźnie zanika chęć dysponowania zarówno ogólną teorią postępu, jak i teorią, która swym zasięgiem obejmowałaby wszystkie aspekty życia ludzkiego. Jako alternatywa pojawił się natomiast zwrot w kierunku metodologii nauk oraz epistemologii genetycznej. Dwaj, niezależni od siebie, inicjatorzy empiriokrytycyzmu: Richard Avenarius i Ernst Mach, postrzegali pozytywizm jako bezkrytyczne akceptowanie przesądów narosłych w ciągu wieków w nauce, a nie jako ostateczną syntezę wiedzy naukowej. Głosili oni konieczność „powrotu do natury”, potrzebę oczyszczenia doświadczenia z wątków, które ich zdaniem w rzeczywistości prowadziły do błędnych wniosków poznawczych. W podejściu tym chodziło o sformułowanie idei doświadczenia, wolnego od wszelkich „wymyślonych”/utworzonych na jego potrzebę składników⁴².

³⁹ W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 132.

⁴⁰ Owe przemiany zachodzące na przełomie wieków mogły też mieć związek z kryzysem, jaki wystąpił wówczas w fizyce. Druga połowa XIX w. przyniosła bowiem szereg nowych odkryć eksperymentalnych, które wykraczały daleko poza koncepcję fizyki klasycznej. Sytuacja taka doprowadziła do powstania licznych teorii, z których na drodze doświadczenia próbowano wyłonić tę najistotniejszą, co nie było jednak możliwe, zważywszy na fakt, że pewne wyniki potwierdzały jedną teorię, inne natomiast drugą, a jeszcze kolejne przeczyły wszystkim pozostałym. W rezultacie owych dyskusji doszło do wytworzenia się nowego elektromagnetycznego obrazu świata, który zastępował spojrzenie mechaniczne; por. W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania*, Warszawa 2000, s. 28.

⁴¹ W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 133.

⁴² Zarówno Avenarius, jak i Mach twierdzili, że umysł ludzki ma tendencję zaliczania do doświadczenia i takich elementów, które doświadczeniem wcale nie są (tzw. „wtrętów”), a które pochodzą

Ów „nowy” pozytywizm charakteryzował się genetycznym podejściem do nauki, skłaniając się ku zapytaniom dotyczącym funkcji i pochodzenia wiedzy, a także wypracował program filozofii doświadczalnej oraz psychologiczną teorię poznania⁴³. Empiriokrytycyzm postrzegał człowieka jako aktywny podmiot poznający, „zewnątrzny” wobec badanego świata. Człowiek miał grać rolę „(...) naturalnego i spontanicznego organizatora wszystkich danych”⁴⁴.

Szczególnie istotne są dla nas teorie empiriokrytyczne Macha, ze względu na to, iż niektóre ich elementy znajdują wyraźne odbicie w koncepcjach Juliana Ochorowicza. Filozofię Macha można określić mianem skrajnej postaci fenomenalistycznego pozytywizmu. W jego przekonaniu, cała nasza wiedza o świecie opiera się na wrażeniach, czyli doświadczeniu naszych zmysłów. Przekonanie to implikuje stwierdzenie, że teorie są jedynie tworam i tymczasowymi i akceptowane są tak długo, jak długo okazują się nieodzowne⁴⁵. Postrzeganie świata i jego wyjaśnianie mieści się zatem jedynie w kategoriach naszych wrażeń, a prava przyrody są sposobem na oswojenie zamieszkiwanej przez człowieka przestrzeni⁴⁶. Istotnym punktem jego filozoficznych przemyśleń był radykalizm antydogmatyczny, w którym wyrażało się przekonanie dotyczące zagrożenia, jakie stanowią wobec nauki i życia bezrefleksyjnie przyjmowane schematy naukowe oraz wiara w nienaruszalność zarówno opinii potocznych, jak i naukowych. Mach twierdził, że nie istnieje granica między doświadczeniem przednaukowym a teoriami konstruowanymi przez nowoczesną naukę, która jest według niego kontynuacją poprzednio istniejącego stanu wiedzy. Poznanie nie jest czymś transcendentnym, ale stanowi jedynie pewną część pragmatycznej działalności ludzkiej, jest elementem adaptacyjnym człowieka do ogółu warunków życiowych. Zdaniem Macha, konieczne jest wygenerowanie takiej konstrukcji epistemologicznej, która pozbawiona będzie wątków metafizycznych i związanego z nimi pytania o „bytowa” pozycję doświadczanej rzeczywistości. Pozwoli ona na refleksję dotyczącą realnej treści naszego poznania, którego elementy podlegać będą usystematyzowaniu w zbiory, dające się następnie powiązać w mniej lub bardziej trwale konglomeraty. Owa systematyzacja jest jednak możliwa dopiero wówczas, gdy wykryte zostaną pewne powtarzające się regularności (zespoły elementów) nazywane przez nas rzeczami. Należy przy tym pamiętać, że dla Macha nauka

od samego umysłu. Stąd ich postulat, iż należy się opierać jedynie na „czystym” doświadczeniu, co jest możliwe za pomocą nauki, której zadaniem jest owych „wtrętów” eliminowanie; por. W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 99–102.

⁴³ L. Kołakowski, op. cit., s. 108.

⁴⁴ Ibidem, s. 110.

⁴⁵ W kontekście tym warto wspomnieć o „zasadzie ekonomii myślenia” Macha, która zakładała, że każdy fakt występujący w rzeczywistości różni się od każdego kolejnego, a zatem występuje on tylko jeden jedyny raz. Człowiek natomiast, w celu odciążenia pamięci, upodabnia je między sobą, formułując ogólne prawa, które są tylko i wyłącznie skrótowymi raportami o faktach, a ich jedyną zaletą jest właśnie ekonomiczność. Zatem myśląc, ujmujemy nowe wyobrażenia za pomocą tych, które już posiadamy; por. W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 101.

⁴⁶ G. Vesey, P. Foulkes, *Filozofia. Słownik encyklopedyczny*, przekł. M. Iwanicki, Warszawa 1997, s. 199; L. Kołakowski, op. cit., s. 123.

nie jest uogólnianiem pewnych pojedynczych faktów, ale stanowi zbiór gotowych związków, ustalonych za pomocą doświadczenia i zakodowanych następnie w naszym systemie pojęciowym. Ten naturalny pogląd na świat, oparty na „czystym” doświadczeniu, stanowi podstawę koncepcji poznania Macha, który uważał, że istniejąca rzeczywistość jest zewnętrzna względem naszego własnego umysłu, a istnienie bytu i uczonego jest zagwarantowane jako wstępny warunek wszelkiego przedsięwzięcia poznawczego.

Zwolennicy empiriokrytycyzmu wyrażali przekonanie, że rzeczywistość zorganizowana naukowo jest wynikiem konstrukcji myślowej człowieka, a nie rekonstrukcją prawdziwej i obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Należy pamiętać, że empiriokrytycyzm opierał się w dużej mierze na ideach doktryny pozytywistycznej, dostosowanych jednak do sposobu myślenia charakterystycznego dla końca XIX i początku XX w.

Przełomy, które miały miejsce w XIX-wiecznej myśli europejskiej (lata 1830 i 1860–63), miały miejsce także i na ziemiach polskich⁴⁷. Wynikały one nie tylko z dużych zbieżności pomiędzy filozofią krajów Europy Zachodniej a naszą, ale wyznaczały przede wszystkim daty zakończenia powstań: styczniowego i listopadowego. Klęska zrywów narodowowyzwoleńczych doprowadziła do zmiany warunków życiowych, a przez to i sposobu myślenia społeczeństwa polskiego.

Obok wspomnianych już na wstępie niniejszego artykułu prac Ochorowicza i Karpińskiego, po 1868 r. zaczynają się pojawiać zarówno tłumaczenia, jak i streszczenia dzieł Comte’a, Milla, Spencera, Hipolita Taine’a, Thomasa Henry’ego Huxleya⁴⁸, Alexandra Baine’a⁴⁹ i innych, które cieszyły się w tym okresie ogromną popularnością, chociaż nie brakowało też prac wobec nich polemicznych. Janusz Skarbek twierdzi, iż pojawienie się na terenie Polski doktryny pozytywistycznej było związane z wytworzeniem się pewnego rodzaju samoświadomości filozoficznej, której towarzyszyło przeświadczenie, iż jest ona tą, która może stanowić podłoże teoretyczne dla kształtującego się ruchu myślowego, mającego charakter społeczno–polityczno–oświatowo–gospodarczy⁵⁰.

⁴⁷ Polska filozofia XIX-wieczna dzieli się na okresy: mesjanizmu i pozytywizmu, które jednak nie występowały po sobie, ale koegzystowały. Do 1830 r. oba prądy, zarówno maksymalistyczny, jak i minimalistyczny, rozwijały się równolegle; po 1831 r. znaczną przewagę zdobywa nurt maksymalistyczny, natomiast po 1863 r. bezapelacyjnie dominację swoją zaznacza myślenie minimalistyczne (pozytywizm). Sytuacja taka nie jest zresztą niczym nadzwyczajnym z tego względu, iż zawsze w opozycji do „obowiązującej” filozofii kształtują się prądy myślowe, które są wobec niej przeciwstawne.

⁴⁸ H. T. Huxley, *Ewolucja i etyka*, Warszawa 1904; idem, *Fizyografia: wstęp do nauki o przyrodzie*, t. 1–2, przeł. W. Karczewski, Warszawa 1884; idem, *O przyczynach zjawisk w naturze organicznej: sześć popularnych odczytów wypowiedzianych w Muzeum Praktycznej Geologii*, przeł. A. Wrześniowski, Warszawa 1873.

⁴⁹ A. Bain, *Logika*, t. 1, *Dedukcja*, t. 2, przeł. F. S. Krupiński, *Indukcja*, Warszawa 1878; idem, *Umysł i ciało: mniemania o ich wzajemnym stosunku*, przeł. F. S. Krupiński, Warszawa 1874.

⁵⁰ J. Skarbek, *Filozofia pozytywna*, [w:] *Historia nauki polskiej 1863–1918*, B. Suchodolski (red.), t. 4, cz. 1, 2, Wrocław 1987, s. 749–770.

Jednakże ruch pozytywistyczny był przede wszystkim odzewem na dotychczasową politykę prowadzoną przez ówczesne władze. Dokonywał on rozrachunku nie tylko z błędami politycznymi, ale przede wszystkim z duchem romantyzmu. Głównym celem polskich pozytywistów było rozliczenie się z przeszłością, z bezsenssem powstań narodowych, które doprowadziły jedynie do upadku kultury i pogorszenia się warunków życia. Krytykowali oni bezmyślność tych, którzy poprowadzili naród do walki, głosząc hasła patriotyzmu i wolności kraju, gdy tymczasem przyczynili się do jego zacofania, sprawiając, że nie tylko utracił niepodległość, ale tym samym pozostał daleko w tyle za innymi krajami pod względem rozwoju gospodarczego, ekonomicznego, oświatowego i kulturalnego. W związku z tym dążenia pozytywistów były czysto praktyczne, a polska filozofia pozytywistyczna była nastawiona przede wszystkim na cele konkretne i użyteczne. W dużym stopniu przyczyniła się do odsunięcia na bok jej wątków teoretycznych i metodologicznych⁵¹ i zastąpienia ich zagadnieniami dotyczącymi problemów społeczno-politycznych. Sztandarowymi hasłami pozytywizmu w Polsce były: „(...) rozwój oświaty i nauki, równouprawnienie kobiet i Żydów, postęp cywilizacyjny, osłabienie dotychczasowych barier społecznych, demokratyzacja stosunków społecznych”⁵².

Pozytywizm polski był reprezentowany przede wszystkim przez tzw. pozytywizm warszawski. Mianem tym określano grupę naukowców, badaczy, ale także i literatów, którzy popularyzowali na gruncie rodzimej filozofii głównie idee Comte’a, Milla i Spencera. Jak wspomniałam wcześniej, abstrahowali oni jednak od większości wątków teoretycznych, na rzecz podkreślenia pragmatyzmu głoszonych idei, co stanowiło o specyficznym charakterze polskiej filozofii. Wśród pozytywistów-liberałów domino wało przekonanie, że odzyskanie niepodległości i postęp są możliwe jedynie wówczas, gdy Polacy będą zdolni wyrzec się „przaśnej Polski” na rzecz nauki⁵³ oraz twórczej pracy, która miała doprowadzić do wzbogacenia się jednostek, a tym samym i państwa. W filozofii pozytywistycznej nie chodziło bowiem o narzucanie jakichkolwiek przekonań, ale o wyzwolenie się od przesądów, „doktrynalnego zacieśnienia” i pewnej dogmatyki: „Pozytywizm prawdziwy, jak pisał Ochorowicz, nie jest ani sekta, ani systemem skończonym, jest tylko trzeźwym rozpatrywaniem tego, czemu umysł ludzki podołać może”⁵⁴.

⁵¹ Mimo to wielu ówczesnych naukowców (m.in. Ochorowicz) twierdziło, że nie jest możliwe uprawianie nauki jedynie dla celów czysto praktycznych, bowiem nauka traci wówczas swój sens. Ochorowicz podkreślał bardzo mocno, że to właśnie dociekania stricte teoretyczne „(...) w sposób najmniej spodziewany od czasu do czasu wydają ze siebie i praktyczne prawdy”, a więc tak naprawdę to właśnie one stanowią napęd postępu (J. Ochorowicz, *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*, Warszawa 1872, s. 75).

⁵² A. Chwałba, *Historia Polski 1795–1918*, Kraków 2000, s. 140.

⁵³ Jest to wyraźnie scjentystyczne podejście, wiara w to, że nauka potrafi odpowiedzieć na wszystkie nurtujące nas pytania, dlatego też pozytywiści uważali wiedzę za powołanie każdego człowieka.

⁵⁴ Cyt. za: 700 lat myśli polskiej. *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895*, A. Hochfeldowa, B. Skarga (red.), t. 4, cz. 1, Warszawa 1980, s. 10.

Przedstawiciele „pozytywizmu warszawskiego” wywodzili się przede wszystkim z Warszawskiej Szkoły Głównej⁵⁵, skupiającej wówczas młodych i uzdolnionych ludzi, którzy mieli wielkie ambicje co do naprawy sytuacji, w jakiej znalazła się Polska. „Młodzi” dążyli do wyeliminowania wątków idealnego realizmu oraz romantyzmu, przygotowując tym samym grunt dla własnej doktryny. Chcieli wykazać alogiczność filozofii idealistycznej względem osiągnięć najnowszej nauki oraz pragnęli zainteresować tą ostatnią szerszego odbiorcę. Aby jednak było to możliwe, należało stworzyć podstawy dla nowej, pozbawionej doktrynerstwa etyki, która uświadomiłaby narodowi, że za bieg wydarzeń odpowiedzialny jest „namysł”, a nie jakiś abstrakcyjny, niezależny od człowieka twór. Stąd też wynikało odwoływanie się do tez i założeń ówczesnych zachodnich filozofów. Nie należy jednak sądzić, iż ich idee były przyjmowane przez „pozytywistów warszawskich” bezkrytycznie. Specyfiką polskiej filozofii tego okresu było łączenie elementów zaczerpniętych z Zachodu z własnymi poglądami i przekonaniem, które pozwalały na stworzenie programu, mającego zastosowanie na gruncie ojczystym. Transponowane na grunt polski koncepcje Comte’a, m.in.: klasyfikacja nauk, prawa rozwoju ludzkości czy określenie metody pozytywnej były przez „młodych” w znacznym stopniu albo kwestionowane, albo modyfikowane zgodnie z myślą Spencera czy Milla. Zdaniem Ochorowicza, dzięki takim posunięciom filozofia: „(...) zostaje oczyszczona ze wszystkich uprzedzeń i tradycyjnych naleciałości dawnych błędów”⁵⁶.

Wśród „pozytywistów warszawskich” szczególnym uznaniem cieszyły się poglądy Milla. Krytkowano za nim Comte’a, któremu zarzucano utożsamianie nauk abstrakcyjnych z teoretycznymi oraz lekceważenie w ramach tych pierwszych psychologii i logiki. Aprobowano idee Milla, w których przeważały wątki praktyczne, a także zawierały one argumenty na rzecz „samodzielności i samoistości” jednostki, co pozwalało uzasadniać naszym filozofom indywidualizm w takich dziedzinach życia, jak polityka czy nauka (Comte przeciwnie — głosił nadrzędność państwa wobec pojedynczego człowieka). W doktrynie Spencera podziwiano natomiast umiejętność przeniesienia założeń nauk biologicznych na grunt badań społecznych i wykorzystanie ich do analizy historii i praw postępu. Przyjmując więc za podstawę wytyczne obu myślicieli, można było ustalić miejsce jednostki w ramach życia społecznego, a także rolę, jaką miała w nim spełniać⁵⁷.

Omówione powyżej założenia zarówno pozytywizmu „właściwego”, jak i „nowego” (empiriokrytycyzmu) znajdują odzwierciedlenie w koncepcji nauki i człowieka Juliana Ochorowicza, która wychodząc od stricte pozytywistycznych założeń, uległa znacz-

⁵⁵ O Warszawskiej Szkole Głównej (dalej: WSG): B. Suchodolski (red.), op. cit., t. 4, cz. 1, 2, s. 363–387; B. Chlebowski, *Znaczenie Szkoły Głównej Warszawskiej w dziejach umysłowości i nauki polskiej*, Warszawa 1914.

⁵⁶ Cyt. za: J. Krajewski, *Julian Ochorowicz jako autor filozoficznego programu pozytywizmu warszawskiego*, [w:] *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi...*, Warszawa 1960, s. 148.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 9–15.

nym wpływem myślenia przełomu wieków, nie zatracając przy tym jednak swojego nietypowego i kontrowersyjnego charakteru.

Swój pogląd na dzieje i postęp nauki wyłożył Ochorowicz w pracy pt. *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*, w której postęp myśli określał nie jako następowanie po sobie kolejnych, odrębnych od siebie etapów, ale jako zjawisko „przeciwstawności i ciągłości”, polegające na ścieraniu się i walce przeciwstawnych poglądów, w rezultacie której zwycięża idea najlepiej przystosowana do danej sytuacji, przy czym proces ten ma charakter ciągły. Ochorowicz stanowczo krytykował tych badaczy (szczególnie Comte'a), którzy dzielili historię nauki na stadia rozwojowe: „Historija nie da się pokrajać na kawałki; każda jej chwila jest silnie spojona z poprzednią”⁵⁸.

Myśl ludzka, zdaniem Ochorowicza, w sposób naturalny oscyluje pomiędzy przeciwstawnymi nurtami naukowymi: idealizmem a realizmem, mistycyzmem a empiryzmem, spirytualizmem a materializmem, ulegając z biegiem czasu unaukowieniu (pozytywizm). Pozytywizm, jako doktryna naukowa wyrosła na gruncie przyrodoznawstwa, stanowi — w przeciwieństwie do np. idealnego realizmu — czynnik stymulujący rozwój i postęp nauki, co jest, w przekonaniu Ochorowicza, niezmiernie istotne z tego względu, że po okresie wzmożonego panowania właśnie systemów idealistycznych konieczny jest w nauce zwrot ku trzeźwości i umiarkowaniu oraz ku nauce opartej na faktach, wiedzy pewnej i rzetelnej⁵⁹.

W takim kontekście mówi Ochorowicz o potrzebie zreformowania zasady samej filozofii⁶⁰, osadzenia jej na zupełnie nowych fundamentach, niezależnych od poprzednich systemów filozoficznych, które już wyczerpały swoje możliwości. Filozofia pozytywistyczna powinna być, zdaniem Ochorowicza, zarówno teorią nauki, jak i swoistego rodzaju światopoglądem (teoretycznym i praktycznym), za pomocą którego człowiek będzie mógł zrozumieć i prze-

⁵⁸ J. Ochorowicz, *Wstęp...*, s. 51. Spojrzenie Ochorowicza na historię nauki jest bliskie poglądom Macha, który również uważał ją za proces ciągły. Cytując, zachowuję oryginalną pisownię autora.

⁵⁹ Por. *ibidem*, s. 149.

⁶⁰ Na rozumienie przez Ochorowicza roli, jaką miała pełnić filozofia, miały też wpływ założenia filozofii naukowej, której propagatorem był Kazimierz Twardowski. W jego przekonaniu filozofia miała być zespołem nauk badających świat zarówno z perspektywy doświadczenia zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Kolektywne rozumienie filozofii jako zbioru dyscyplin, do którego należą m.in.: historia filozofii, logika, epistemologia, ontologia, psychologia czy etyka, miało zapewnić, zdaniem Twardowskiego, przestrzeganie tradycji problemowej, która narosła w ciągu minionych wieków. Twierdził on także, iż wszystkie tradycyjne problemy filozoficzne są możliwe do wyjaśnienia w sposób ściśle naukowy, a sama filozofia powinna być wolna względem wszelkich przekonań światopoglądowych badacza, jest to bowiem warunek obiektywizmu i krytycyzmu badawczego. Zdaniem Twardowskiego, filozof nie powinien pozostawać bezkrytyczny wobec wielkich kierunków filozoficznych, bowiem często obejmują one ogólne rozstrzygnięcia metafizyczne, co może prowadzić do metafizycyzmu. Powyższe złożenie pociągało za sobą przekonanie, że należy przeprowadzać konkretne analizy filozoficzne, nie zaś konstruować systemy, które zacierają granicę pomiędzy teorią filozoficzną a światopoglądem. Więcej na temat: J. Woleński, *Powstanie i rozwój szkoły lwowsko-warszawskiej*; źródło: <http://popf.glt.pl/lwowwar.htm>.

kształcić świat podług swoich potrzeb. Filozofia ta nie może też kierować się dogmatami i metafizycznymi przesądami, powinna natomiast wszystkie zaistniałe w świecie zjawiska traktować jako naturalne i rządzące się takimi samymi prawami przyrodniczymi.

Dla Ochorowicza zarówno istnienie świata materialnego, jak i człowieka było faktem pewnym i niewymagającym dowodzenia, natomiast poznanie owej rzeczywistości przez człowieka dokonywało się, w jego przekonaniu, na drodze doświadczenia oraz eksperymentu, przy użyciu narzędzi badawczych takich jak zmysły i rozum. Należy przy tym pamiętać, że to doświadczenie jest, zdaniem Ochorowicza, najistotniejszym elementem procesu poznania, toteż wszelka nauka, która nie akceptuje eksperymentu jako narzędzia badawczego musi zostać odrzucona jako nienaukowa. Człowiek może poznawać jedynie te elementy rzeczywistości, które są mu dostępne poprzez zjawiska, procesy i fakty, dające się następnie zgrupować w pewne ogólne teorie, podlegające weryfikacji w odniesieniu do praw istniejących obiektywnie: „Dobrze zaobserwowany fakt daje świadectwo porządku, który istnieje w przyrodzie. (...) Jeśli świat ma być przedmiotem ludzkiego poznania, musi być uporządkowany. (...) Ten porządek nauka odkrywa, jej porządek zatem musi odpowiadać istniejącemu obiektywnie porządkowi świata”⁶¹. Zadaniem nauki jest nie tylko zbieranie i rejestrowanie zaistniałych faktów, ale w jej kompetencjach leży także poszukiwanie stałych relacji, jakie między nimi zachodzą, oraz praw, według jakich przebiegają. Wykrycie owych praw jest, zdaniem Ochorowicza, możliwe jedynie na zasadzie powszechnego determinizmu, przy czym związki przyczynowe obejmują nie tylko zjawiska materialne, ale i duchowe, bowiem człowiek jako integralny składnik przyrody podlega jej prawom. W ten sposób rozumiany świat, będący przedmiotem nauki, dzieli się na dwie klasy zjawisk: materialne i duchowe, który to podział przenosi Ochorowicz na obszar wiedzy, dokonując rozróżnienia na nauki: konkretne (szczegółowe) i abstrakcyjne (rozumowe)⁶². Proces poznania w naukach szczegółowych przebiega, zdaniem Ochorowicza, od doświadczenia potocznego do doświadczenia naukowego, opartego na właściwej dla każdej z nauk szczegółowych metodologii. Rezultaty, do jakich dochodzą w swych badaniach owe nauki, stanowią ogół konkretnych i faktycznych wiadomości ludzkich (faktów), obserwowanych przez człowieka w celu ich późniejszego uogólnienia i ustalenia praw nimi rządzących. Umysł ludzki, w przekonaniu Ochorowicza, bezustannie poszukuje związków, jakie zachodzą między zjawiskami, szuka w „rozwarstwieniu” świata jedności. Zakładał on, że świat jest jeden w swej różnorodności, dlatego też wszystkie nauki są w gruncie rzeczy naukami przyrodniczymi. Wszystko, co istnieje, stanowi integralną część przyrody, w której obowiązują prawa nie tylko szczegółowe, ale i ogólne.

Zdaniem Ochorowicza, z ogółem nauk spostrzegawczych jest związana, wspomniana już wcześniej filozofia, która dąży do upraszczania i uogólniania faktów zdobytych właś-

⁶¹ A. Hochfeldowa, B. Skarga (red.), op. cit., s. 16. Co jednocześnie ciekawe, Ochorowicz twierdził, iż wiedza o faktach i związkach, jakie między nimi zachodzą, jest rzeczywiście wiedzą pewną, ale względną, zależy ona bowiem od sytuacji i ustroju człowieka (por. J. Krajewski, op. cit., s. 150).

⁶² J. Krajewski, op. cit., s. 149–151.

nie przez owe nauki⁶³. Filozofia, syntetyzując wyniki nauk spostrzegawczych, kładzie fundamenty pod naukowy światopogląd oraz kształtuje pewne zapatrywania i przekonania, stanowiąc jednocześnie punkt wyjścia dla dalszego rozwoju nauki. Ochorowicz przyjmował, że filozofia pozytywna, zbierając i porównując różne dziedziny wiedzy, wyznacza tym samym pewne rozumowe prawidła, zasady, przepisy i metody, które ułatwiają empirycznemu badaczowi orientowanie się w niezmierzonej ilości zjawisk i stanowią wskazówkę, umożliwiającą szybszy postęp w pracy.

Filozofia pozytywna była dla Ochorowicza nader istotnym elementem w jego twórczości, bowiem:

- umożliwiała mu prowadzenie szczegółowych badań w tych dziedzinach, które uważał za zaniedbane, np. psychologia,
- rodziła w nim wiarę w sens owych badań i doświadczeń,
- dostarczała metod badawczych⁶⁴.

Stanowiła ona zatem mocny fundament, na podstawie którego rozwinął Ochorowicz swoje późniejsze teorie i przemyślenia. Z filozofii tej wywiódł on także tezę o jedności świata, rozumianego jako świat przyrody, która stała się w jego późniejszych koncepcjach spoiwem między praktyką naukową a filozofią pozytywną. O ile Ochorowicz akceptował podstawowe tezy pozytywizmu, o tyle wydaje się, że zupełnie odmiennie rozumiał on przedmiot podejmowanych przez naukę pozytywistyczną rozważań oraz nie akceptował jednego z najistotniejszych założeń, mówiącego o tym, iż filozofia pozytywna stanowi system skończony. W przeciwieństwie do większości przedstawicieli pozytywizmu twierdził, że przedmiotem poznania naukowego powinny być nie tylko te zagadnienia, które są dostępne człowiekowi w danym momencie historycznym, ale i te, które wydają się wykraczać poza aktualny stan wiedzy. Postrzeganie niektórych problemów filozoficznych jako nierozstrzygalnych jest, zdaniem Ochorowicza, założeniem błędnym, bowiem jeśli będą one rozpatrywane zgodnie z obowiązującą metodologią, to wiele z nich zostanie wyjaśnionych. Przeświadczenie to pociągało za sobą kolejne, że nauka jest narzędziem, które umiejętnie wykorzystane może doprowadzić człowieka do rozwiązania wszystkich zagadek świata, toteż traktowanie jej jako systemu skończonego stanowi jedynie o zahamowaniu postępu. Twierdził zatem Ochorowicz, że nauka, tak jak ją rozumie pozytywizm, stanowi jedynie pewne ramy, które pozwalają badaczowi na prowadzenie kompetentnych i naukowych rozważań. Nie znaczy to jednak, że zdaniem Ochorowicza nie istnieją granice naszej pojętności, a więc i metafizyki, bowiem:

1. godzenie ze sobą sprzecznych pojęć, takich jak: byt — niebyt, dusza — materia itd., przekracza zakres wszelkiego rozumowania, toteż powinny się one stać przedmiotem wiary, a nie wiedzy;

⁶³ Ochorowicz był przekonany, że filozofia pełni rolę spoiwa między różnymi naukami szczegółowymi. Gdyby nie ona, doszłoby, jego zdaniem, „(...) do zgubnej specjalizacji i jednostronności, które mogłyby zdeformować rzeczywisty obraz świata”; por. *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, B. Skarga (red.), t. 3, artykuł: *Julian Ochorowicz. Pozytywizm i okultyzm*, Warszawa 1975, s. 108.

⁶⁴ J. Ochorowicz, *Wstęp...*, s. 109.

2. rozprawianie o pierwotnych przyczynach i ostatecznych celach wszechrzeczy jest nie-
właściwe i nie prowadzi do żadnych naukowych rezultatów.

Zalecane jest natomiast coraz głębsze wnikanie w istotę dostępnych dla nas zjawisk,
właśnie na podstawie typowo pozytywistycznych założeń: doświadczenia, rozumowa-
nia i obliczeń oraz łączenia filozofii z naukami spostrzegawczymi⁶⁵. Ochorowicz uzna-
wał zatem metafizykę, ale tylko taką, która opiera się na fizyce.

Jak zauważa Barbara Skarga, okultyzm proponowany przez Ochorowicza jest okul-
tyzmem natury scjentyistycznej, mającym swoje źródła w pozytywizmie. To właśnie
radikalizacja podstawowych założeń scjentyzmu doprowadziła badacza do postrze-
gania badanych przez siebie zjawisk i myślenia w sposób z nim sprzeczny. Odwołując
się w swojej twórczości do kryteriów stricte pozytywistycznych, stworzył Ochorowicz
teorię wiedzy opartą z jednej strony na ścisłej metodzie naukowej, natomiast z drugiej
na wierze w elementy wiedzy tajemnej. Sam był jednak przekonany, że: „w postępie
nauki zbliżamy się do pojęcia jedności sił przyrodzonych. Czuję, że ta jedność musi
mieć nawet powszechniejsze i głębsze znaczenie”⁶⁶. O ile walczył Ochorowicz ze spi-
rytyzmem, który uważał za nienaukowy, to przyjmował zarówno istnienie duszy, jak
i wierzył w tajemnicze źródła siły⁶⁷. Jak sam pisał: „(...) od lat dwudziestych wierzę
w magnetyzm i hypnotyzm, ale spirytystą nigdy nie byłem i mam nadzieję, że nie będę,
dla tej prostej przyczyny, że wszystko, co widziałem w tym względzie (...) doprowadziło
mnie albo do wykrycia oszustwa, albo do rezultatów niepewnych i niemających nauko-
wej wartości, albo wreszcie do uznania faktów pozornie tylko nadzwyczajnych”, i dalej:
„Zjawiska medyuncyjne to jedna rzecz — a spirytyzm jako teoria, jako interpretacja
tychże zjawisk, jako pewien rodzaj wiary, nie nauki — to druga rzecz. Mówię wyłącznie
o faktach — a te, im bardziej wstrząsają, im bardziej pobudzają umysły do dociekań
— tem są dla sprawy postępu pożądane”⁶⁸.

Podporządkowując zarówno zjawiska biologiczne, jak i psychologiczne wszelkim
prawom dotyczącym sił, stawiał on tezę o niezależności myśli (duszy) względem móz-
gu, przyznając jej status odrębnego bytu, który może istnieć sam w sobie i który może
przekształcać się niezależnie od organizmu⁶⁹. Założeniem tym w sposób jednoznacz-
ny występował Ochorowicz przeciwko pojęciu duszy, tak jak rozumieli je pozytywiści,
postrzegający ją jako zespół procesów psychicznych, które rodzą się w mózgu i są he-
teronomiczne względem jego funkcji, a zatem jest ona integralnym składnikiem mate-
rii/organizmu, nieposiadającym względem niego autonomii. Tymczasem Ochorowicz,
utożsamiając przejawy życia psychicznego z różnorodnymi formami energii (siły)
występującymi w fizyce, przypisał im nie tylko właściwości charakterystyczne dla sił
fizycznych, takie jak napięcie, natężenie i kierunek, ale sprawił, że i owe zjawiska za-

⁶⁵ Ibidem, s. 87.

⁶⁶ J. Ochorowicz, *Z dziennika psychologa*, Warszawa 1876, s. 14.

⁶⁷ B. Skarga, *Polska myśl filozoficzna...*, s. 133.

⁶⁸ J. Ochorowicz, *Zjawiska medyuncyjne*, cz. 1, Warszawa 1913, s. 38.

⁶⁹ Myśl jako byt ujawnia się, zdaniem Ochorowicza, w eksperymentach medyuncyjnych.

częły podlegać takim samym, jak i one prawom. Zdaniem Ochorowicza, podobnie jak wszystkie inne formy siły i myśl jest jedynie ruchem materii, a więc nie może być ona, tak jak przyjmowali pozytywiści, produktem mózgu, bowiem żadna siła nie ma swego źródła w materii. Materia ta (tu: mózg) może być jedynie polem oddziaływań owej siły, miejscem, w którym dochodzi do kojarzenia się wszystkich wyobrażeń.

Powyższa koncepcja duszy przeciwstawiała się zatem wyjaśnianiu zjawisk psychologicznych jedynie ze stanowiska fizjologii, krytykując pozytywistyczne założenie, mówiące o możliwości badania zjawisk psychicznych jedynie w sposób pośredni, poprzez obserwację zjawisk fizycznych, poddających się ścisłemu i obiektywnemu poznaniu, uważając je za poznanie niepełne, uniemożliwiające w rzeczywistości właściwe zdefiniowanie przedmiotu badań. Takie podejście było, zdaniem Ochorowicza, tak samo niewłaściwe, jak i postawa metafizyczna, która skupiała się jedynie na rozpatrywaniu zjawisk duchowych odnośnie do ich istoty i pochodzenia oraz związku lub jego braku z ciałem. W przekonaniu Ochorowicza konieczne jest natomiast zachowanie równowagi pomiędzy jednym a drugim spojrzeniem. Odwrócenie się od metafizyki ku psychologii fizjologicznie pojętej spowodowało, iż owa równowaga została zaburzona, w wyniku czego psychologia zastąpiona została fizjologią mózgu. Ochorowicz opowiadał się tymczasem za utworzeniem psychologii pozytywnej, która zajmowałaby się badaniem zjawisk duchowych nie tylko w kontekście fizjologicznym, ale i psychicznym. Takiej, która zarówno łączyłaby oba podejścia w jedną całość, jak i ustalała powiązania zachodzące między nimi oraz prawa dla owych powiązań fundamentalne. Kwestią, która miała umożliwić to przedsięwzięcie, była w przekonaniu Ochorowicza teoria eteru⁷⁰ i prawo odwracalności⁷¹, pozwalające przenieść problemy metafizyczne na grunt przyrodnozawstwa, stanowiąc tym samym pomost między metafizyką a fizyką⁷².

⁷⁰ Eter był w przekonaniu Ochorowicza wszechobecną substancją, która wszystko wypełnia i łączy. Jego poglądy zbliżyły się w tym względzie do teorii fluidu magnetycznego (gaz, który pozostawał w ciągłym ruchu i wypełniał cały wszechświat) Franza Antona Mesmera (1734–1815). Zresztą obie te teorie pozostawały pod wyraźnym wpływem obowiązującej wówczas fizyki Newtonowskiej. W swoich dociekaniach Newton potwierdził istnienie jedności wszechświata oraz praw nim rządzących. W związku z tym uznawał on występowanie wszechobecnego fluidu/eteru, który byłby odpowiedzialny za kierowanie wszelkimi przejawami życia materialnego i energii oraz zajmował się ich kontrolowaniem. Więcej na temat: B. Płonka–Syroka, *Mesmeryzm. Od astrologii do bioenergoterapii*, Wrocław 2007, s. 24–25.

⁷¹ Prawo to jest jednym z trzech, które legły u podstaw koncepcji wiedzy i człowieka, jaką zawarł w swoich pracach Ochorowicz. Obok prawa odwracalności wymieniał on dwa kolejne: ideoplastii (może być ona: bierna, czynna i materialna) oraz siły traktowanej jako ruch. Odnośnie do założeń ówczesnej fizyki przyjmował Ochorowicz, iż siły występujące w przyrodzie są przejawami jednej i tej samej siły, pozostającej w ciągłym ruchu, co sprawia, że w pewnych warunkach siła A może wywołać siłę B i odwrotnie (prawo odwrotności), przy czym zjawisko ideoplastii, polegające na fizjologicznym urzeczywistnieniu się danego wyobrażenia, jest jedynie jego szczególnym przypadkiem. Więcej na temat: K. Nowakowska, op. cit., 61–66.

⁷² Ochorowicz miał też nadzieję, że w ten sposób stanie się możliwe włączenie w zakres nauk ścisłych niezbadanych dotąd zjawisk, takich jak np. mediumizm.

W swoim rozumieniu człowieka opowiadał się Ochorowicz za teorią energetyzmu⁷³, poglądem, który przyjmował, że tłumaczenie wszelkich zjawisk zachodzących w przyrodzie jest możliwe poprzez odwołanie się do pojęcia energii, ponieważ rzeczywistość jest nam dostępna jedynie poprzez zmysły, a te działają wówczas, gdy następuje jej zmiana. W takiej perspektywie także i świadomość traktowana była jako przejaw siły⁷⁴. Przyjmując podział sił duchowych na: nerwowe (wyższy stan sił elektrycznych) i duchowe sensu stricto uzależniał Ochorowicz np. zdolność ruchową człowieka od nagromadzonej siły nerwowej, która za sprawą jednorazowego impulsu pobudzającego, będącego wynikiem działania siły duchowej, wywołuje konkretne wrażenie, należące do tej samej grupy zjawisk, co inne zjawiska fizykalne. Czucie definiował on natomiast jako uświadomienie sobie wrażenia, powstającego w momencie przenoszenia ruchu nerwów do mózgu, które jest następnie odtwarzane na zasadzie asocjacji przez zakodowane w mózgu wyobrażenie. Z każdym odczuwaniem/wrażeniem łączą się inne uczucia, które na zasadzie mimowolnych porównań rozwijają się w szeregi wyobrażeń, wskazujących na przyczynę danego zjawiska. To właśnie dzięki asocjacji zarówno czucia, ale też i innych wyobrażeń, istnieje możliwość wywołania wyobrażenia, o którym wydawało nam się, że zapomnieliśmy. Ochorowicz, postrzegając myśl jako przejaw siły, a tym samym i ruchu, postulował poszukiwanie tajemnicy zjawisk psychicznych w fizjologii systemu nerwowego oraz w zależnościach, jakie występują między nim a psychiką, a także postulował konieczność znajomości ogólnych praw dotyczących sił, których wyróżnił pięć: 1. prawo zachowania sił; 2. prawo warunków; 3. prawo zużycia sił; 4. prawo zmiany wielorakiej; 5. prawo odwrotności.

W takiej perspektywie ciało ludzkie było dla Ochorowicza miejscem zachodzenia ciągłych przemian energii, która dokonuje się na dwóch poziomach:

- czysto organicznym, tj. w komórkach i tkankach dochodzi do przeobrażeń pomiędzy energią/siłą chemiczną, elektryczną i cieplną,
 - przemiany energii organicznej (fizykalnej) na duchową,
- przy czym pamiętać należy, że w procesach tych niebagatelną rolę odgrywają zarówno bodźce zewnętrzne, jak i wewnętrzne organizmu. Podczas procesu ich łączenia się i kombinowania dochodzi, zdaniem Ochorowicza, do molekularnych zmian (w korze mózgowej i mózgowych ośrodkach nerwowych), w wyniku których tworzą się wyobrażenia⁷⁵. To przekonanie Ochorowicza jest niezwykle zbliżone do poglądów Macha, zdaniem którego pojawianie się wrażeń zmysłowych jest możliwe, jeśli:
- pozostają one w stosunku do grup zjawisk, tj. organów zmysłowych ciał organicznych (bodźce wewnętrzne) i nazywane są wtedy subiektywnymi,
 - są powiązane z innymi zjawiskami nieorganicznymi (bodźce zewnętrzne) i nazywane są wtedy obiektywnymi.

⁷³ Energetyzm był prądem przeciwstawnym do materializmu, a rozpowszechnianym przez wybitnego chemika Wilhelma Friedricha Wolfganga Ostwalda (zwłaszcza od 1888 r.). Pogląd ten został omówiony w pracy pt. *Überwindung des naturwissenschaftlichen Materialismus* (1895 r.).

⁷⁴ W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 107.

⁷⁵ B. Skarga, *Polska myśl filozoficzna...*, s. 117.

Należy przy tym zaznaczyć, że w przeciwieństwie do Ochorowicza Mach był przekonany, iż nie można mówić o zjawiskach jako występujących w umyśle lub poza nim ani o bycie zwanym umysłem, bowiem „Tak zwany umysł i świadomość to po prostu jeden sposób, w jaki grupują się zjawiska; tak zwane ciała fizyczne to sposób drugi”⁷⁶.

Problem świadomości w ogóle stanowi w twórczości Ochorowicza niezmiernie istotny wątek. Zdaniem badacza do jej wykształcenia doszło w momencie, kiedy człowiek zdał sobie sprawę ze swojej odrębności względem otaczającej go rzeczywistości, a zatem w stosunku do bodźców zewnętrznych, za sprawą których dochodzi do pobudzenia: myśli, uczuć czy woli. Akt percepcji świata został zatem rozbity na dwa czynniki: podmiot doznający i przedmiot doznawania: „Całe nasze życie duchowe spoczywa na jednym zasadniczym fakcie psychicznym, bez jakiego umysłowy, uczuciowy i moralny rozwój naszej duszy byłby niemożliwy. Tym faktem zasadniczym jest odróżnianie siebie od tego, co nas otacza. (...) Nasze wątplenie jako samodzielnej siły duchowej rozpoczyna się dopiero od chwili owego pierwszego aktu naszej samowiedzy”⁷⁷. W przekonaniu Ochorowicza świadomość stanowiła strumień wyobrażeń oraz uczuć, powstających pod wpływem różnorodnych bodźców, przy czym za warunek jej powstania w ogóle przyjmował on występowanie większej ilości wrażeń lub też zmianę ich natężenia. Ochorowicz postrzegał świadomość „(...) jako właściwości najwyższych form życia duchowego, niezależnie od ich treści. Tym sposobem świadomość będzie oznaczała tylko niektóre formy życia psychicznego i tylko życia psychicznego”⁷⁸. W swoim pamiętniku pisał on natomiast: „(...) wyobrażenia kojarzą się tylko na zasadzie jakiejś wspólności, (...) wywołują się wzajemnie tylko te wyobrażenia, które kiedykolwiek już występowały jednocześnie w świadomości”⁷⁹.

Ochorowicz wyróżnił sześć warunków, za sprawą których człowiek uświadamia sobie dojście pewnego wrażenia do świadomości:

1. Wystarczające natężenie bodźca, który owo wrażenie wywołał, zatem świadomość pewnego wrażenia zaczyna się od stopnia siły, tj. progu świadomości, a dokładniej granicy „minimalnego natężenia”⁸⁰;
2. Analogiczna granica występuje dla maksimum siły. Określony rodzaj wrażeń przebiega w kierunku od minimum do maksimum natężenia⁸¹;

⁷⁶ B. A. G. Fuller, *Historia filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, t. 2, Warszawa 1967, s. 423.

⁷⁷ Cyt. za: B. Skarga, *Polska myśl filozoficzna...*, s. 117.

⁷⁸ J. Ochorowicz, *Pierwsze zasady psychologii i inne prace*, Warszawa 1996, s. 70–71.

⁷⁹ Idem, *Z dziennika...*, s. 65.

⁸⁰ Istnieją też przypadki, w których bodziec wywołujący wrażenie jest zbyt słaby, aby dojść do świadomości. Może on jednak wówczas wejść w skład tzw. wrażenia zbiorowego, które tworzy się na zasadzie zsumowania pojedynczych wrażeń bezwiednych: „(...) kropla wody, padając na ziemię, daje odgłos zbyt słaby, by mógł być oceniony — jeżeli jednak takich kropli spadnie tysiąc, odgłos stanie się świadomy jako szmer deszczu”. Por. J. Ochorowicz, *Pierwsze zasady...*, s. 71–72.

⁸¹ „Zbyt silny promień światła oślepia siatkówkę i nie daje się rozpoznać dokładnie”. Por. ibidem, s. 72.

3. Konieczne jest odróżnienie intensywności wrażenia (jego właściwej siły) od jego ekstensywności, czyli umiejętności rozprzestrzeniania się⁸²;
4. Świadomość wrażenia zależy także od tła, na które pada, między jednym a drugim musi zająć znacząca różnica, bowiem jak mówi Ochorowicz, świadome pojmowanie jest odróżnianiem: „Jeżeli więc w ogólnej sumie stanów nie ma różnic przynajmniej dwóch szczegółów różnych, to ani oba, ani żaden z nich osobno wzięty, nie może być świadomy”⁸³;
5. Świadomość wrażenia zależy także od czasu. Jeśli jest ono zbyt krótkotrwałe, to wówczas uchodzi ono świadomości. Okres trwania wrażeń, który jest konieczny dla ich uświadomienia, nazywa Ochorowicz progiem czasu. Jednocześnie wrażenie, które trwa bez zmiany, prędzej czy później przestanie być świadome, jest to tzw. granica maksimum trwania lub próg zmęczenia;
6. Niezbędność odnośnych skojarzeń — dane wrażenie może stać się świadomym jedynie wówczas, gdy wywoła ono analogiczne wspomnienia. Wrażenia nowe teoretycznie nie posiadają owych skojarzeń, ale jak podaje Ochorowicz, w rzeczywistości powtarzają się one na tyle często i są do siebie na tyle podobne, że kodowane początkowo jako bezwiedne (np. u niemowlaka) odnajdują wkrótce nagromadzone ślady pamięciowe, które pozwalają na przyłączenie danego wrażenia do grupy, tzn. na włączenie go w jej zakres na zasadzie skojarzenia, przy czym jest to proces machinalny i bezwiedny⁸⁴.

Jednakże nie tylko powyższe warunki są odpowiedzialne za przedostanie się wrażenia do świadomości. Równie istotnym czynnikiem jest przeciwstawność wrażeń wewnętrznych i zewnętrznych, która rozwija się wraz z ewolucją ośrodków nerwowych. Przebiega zatem granica między tym, co zewnętrzne i podlegające naszej woli, a tym, co wewnętrzne i bezwiedne, przy czym obie grupy zjawisk, jako że występują stale, to stanowią stały podkład dla pojedynczych wrażeń świadomych⁸⁵. W przekonaniu Ochorowicza istnienie świadomości jest zależne względem przeciwieństwa i równoważenia się wrażeń zewnętrznych i wewnętrznych, który to proces jest procesem stałym. Natomiast brak występowania owych przeciwstawności jest pierwszym warunkiem bezwiedzy, bowiem jak podaje Ochorowicz, świadomość powstaje na drodze kojarzenia się ze sobą wyobrażeń obiektywnych z wyobrażeniem „ja”, a przy tym: „(...) świadomość jest tylko pewnym przemijającym stanem procesów duchowych, nie zaś ich stałym i nieodłącznym przymiotem, tak że ogólna suma świadomych procesów jest tylko małą częścią ogółu

⁸² Wrażenie może być fizycznie słabe, np. pocałunek, ale silnie uczuciowo (przyjemne lub przykre), co jest możliwe wówczas, gdy posiada ono zdolność rozchodzenia się po dużej liczbie nerwów i narządów. Jednakże może być i tak, że niezależnie od skojarzeń duchowych, sama fizyczna ekstensywność bodźca będzie na tyle duża, że wywoła wrażenie: „Ten stopień siły przestrzennej, od której zaczyna się świadoma wzruszeniowość bodźca, nazwiemy progiem wzruszeniowości”. Por. *ibidem*, s. 72.

⁸³ *Ibidem*, s. 73.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 75. Por. też: J. Ochorowicz, *Z dziennika...*, s. 145–146.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 78.

bezwiednych”⁸⁶. Świadomość nie może być zdaniem Ochorowicza wyznacznikiem pewnych procesów duchowych, z tego względu, iż nie jest ona powiązana z nimi na stałe. Konieczne jest zatem poszukiwanie innej cechy, odpowiedzialnej za zaistnienie procesu psychicznego, która nie będzie jednocześnie skorelowana z samą świadomością⁸⁷.

Z omówionym wyżej zagadnieniem związany jest problem osobowości, będący kolejnym elementem wchodzącym w skład całościowej wizji człowieka, jaką proponuje nam Ochorowicz. W jego przekonaniu „ja” cielesne powstaje „z ogółu wrażeń wewnętrznych, dopełnionych i skupionych w jedną całość”⁸⁸ i jest rozszerzane kolejno „(...) cechami duchowymi z naszego życia psychicznego, z naszych poglądów, sympatii i tendencji”⁸⁹. Owemu wyodrębnionemu „ja” przeciwstawia Ochorowicz, tzw. „nie-ja”, które uważa on za sumę teraźniejszych lub przeszłych wrażeń zewnętrznych, które także łączą się na zasadzie asocjacji w jedną ogólną grupę. Obie wyróżnione grupy; „ja” i „nie-ja”, pozostając ze sobą w ciągłym starciu, stanowią zarówno tło normalne, jak i warunek zaistnienia świadomości dla wszelkich procesów psychicznych. Zbliżanie się owych procesów do jednej lub drugiej grupy uważa Ochorowicz za czynnik skojarzeniowy i klasyfikacyjny, o zmiennym charakterze, który w pewnych stanach może ulegać redukcji, przy czym każda większa kompresja sprowadza zasadniczą zmianę w osobowości, a także utrudnia reprodukcję wspomnień. Zdaniem Ochorowicza, poczucie osobowości zmienia się w zależności od przemian całości kształtu wrażeń wewnętrznych, traktowanych jako przeciwwaga dla wrażeń zewnętrznych, co ma szczególnie często miejsce podczas somnambulizmu, kiedy „(...) występuje zawsze pewna zmiana charakteru, dochodząca niekiedy aż do wytworzenia się nowej jaźni, z którą też osobno trzeba się porozumiewać. Somnambulik czuje inaczej, więc i myśli inaczej. O swoim stanie normalnym mówi w drugiej osobie, którą krytykuje i bardzo często potępia. A ponieważ warunki są inne, więc po obudzeniu występuje amnezja, czyli że zazwyczaj nie pamięta tego, co robił w somnambulizmie. Wobec tak łatwego zapomnienia, mielibyśmy prawo nazwać czynności somnambuliczne bezwiednymi lub pozaświadomymi”⁹⁰. Ochorowicz, rozważając funkcjonowanie człowieka na pograniczu snu i jawy oraz czuwania i hipnotyzmu (magnetyzmu), zastanawiał się, czy zachodzące poza stanem czuwania tzw. drugie stany świadomości (bezwiedne lub pozaświadome) są stanami świadomymi, ale w sposób naturalny ulegają one zapomnieniu, czy też należy je uznać za zupełnie odmienną kategorię stanów duchowych. Badacz za bardziej prawdopodobne przyjmował drugie rozwiązanie, ponieważ w jego przekonaniu owe odmiennie stany są nazbyt złożone, a ponadto przejawiają wysoki stopień celowości działania konceptualnego,

⁸⁶ J. Ochorowicz, *Z dziennika...*, s. 145.

⁸⁷ B. Dobroczyński, *Idea nieświadomości w polskiej myśli filozoficznej przed Freudem*, Kraków 2005, s. 126; (strony, które podaje, powołując się na wymienioną tu pracę, pochodzą z maszynopisu udostępnionego mi przez autora).

⁸⁸ J. Ochorowicz, *Pierwsze zasady...*, s. 83.

⁸⁹ Ibidem, s. 83.

⁹⁰ Ibidem, s. 84.

aby można je było uznać za procesy mechaniczne, podlegające działaniu znanej nam fizjologii, przy czym przebieg owych procesów analizował Ochorowicz z perspektywy zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej⁹¹. Pierwsza z nich wykazuje różnice między tzw. drugim stanem świadomości a snem, nie wykazuje ich natomiast odnośnie do czuwania, w przypadku obserwacji wewnętrznej zauważał tymczasem Ochorowicz różnicę między owym drugim stanem a czuwaniem normalnym, polegającą na zapominaniu tego, co działo się we śnie, a jednocześnie pamiętaniu we śnie tego, co robiło się na jawie: „Dlaczegoż jednak różni się (ten stan bezwiedny) tak dalece od snu głębokiego, od zemdlenia, a tak bardzo jest podobny do zwykłego czuwania? Oto kwestya. Stan umysłu, podobnie jak wszystkie zjawiska na świecie, zależy od pewnych warunków. Gdy warunki się zmieniają (mowa tu o warunkach zaistnienia świadomości zwykłej, o których była mowa wyżej — przyp. autorki), musi się zmienić i zjawisko. (...) Bez zmian nie byłoby świadomości, ale gdy zmiany zajdą tak daleko, że dwa z wymienionych warunków całkowicie ubędą, giną i inne, i świadomość ginie. Skutki jednak zwykle wywoływane przez wrażenia uprzednie, przez mechanizm przyrodzony lub nabyty, trwają, dopóki tylko cały system nerwowy nie został sparaliżowany. Mogą się więc przejawiać wyobrażenia, słowa, odruchy, ruchy i ich kombinacje — tylko już bezwiednie⁹². Ochorowicz dokonał zatem wyraźnego rozróżnienia między stanem bezwiednym a świadomym, przy czym mimo iż ten pierwszy uważał on za złożony i celowy, to jednocześnie postrzegał go jako bardziej zmechanizowany i zautomatyzowany względem stanu świadomego, bowiem w przypadku stanu bezwiednego wykonywane czynności mają charakter pewnych zakodowanych odruchów, niezwiązanych w żaden sposób ze sferą świadomą.

Obok stanu bezwiednego wyróżnił Ochorowicz także stan podświadomy, który definiował jako elementy psychiki, występujące już niegdyś w świadomości i mogące do niej powrócić, w odróżnieniu od stanu bezwiednego, w przypadku którego owe elementy nigdy świadome nie były i prawdopodobnie takowe już nigdy nie będą. Zdaniem Ochorowicza, różnice pomiędzy stanem świadomym a podświadomym występują nie na poziomie form jakościowych, tj. wyobrażeń, spostrzeżeń, myślenia czy popędów, ale na poziomie stosunków asocjacyjnych i podłoża fizjologicznego⁹³. Jak zauważał, w stanach podświadomych proces kojarzenia przebiega według innych praw, aniżeli w stanach świadomych. Główną rolę odgrywają tu skojarzenia ideoorganiczne⁹⁴ oraz ideoideiczne⁹⁵, będące szczególnym przejawem tych pierwszych, zatem kojarzone są nie tylko wyobrażenia z wyobrażeniami, ale i stany fizjologiczne z wyobrażeniami. Podświadomość jest więc, zdaniem Ochorowi-

⁹¹ B. Dobroczyński, op. cit., s. 127.

⁹² Cyt. za: ibidem, s. 128–129.

⁹³ Na podstawie: ibidem, s. 132.

⁹⁴ Skojarzenia ideoorganiczne to inaczej skojarzenia psychofizyczne, gdzie wyobrażenia łączą się z pewnymi nieuświadomianymi stanami organicznymi. Więcej na temat: K. Nowakowska, op. cit., s. 57–66.

⁹⁵ W odróżnieniu od skojarzeń ideoorganicznych skojarzenia ideoideiczne polegają na kojarzeniu się wyobrażeń. Więcej na temat: ibidem, s. 57–66.

cza, czymś pośrednim między życiem organicznym a jaźnią świadomą. W przeciwieństwie do tej ostatniej, która jest niejako strumieniem wrażeń, podświadomość przejawia pewne cechy stabilności. Należy przy tym zaznaczyć, że według Ochorowicza owe procesy są przejawem jednej i tej samej siły, która nie tylko integruje przejawy życia fizjologicznego, świadomego i podświadomego, ale także kontroluje je i wyznacza im rolę. Dodatkowo, Ochorowicz wyrażał przekonanie, że musi istnieć pewna siła wyższa podświadoma, konsolidująca owe więzi, którą nazwał „jaźnią syntetyczną”: „(...) nie ma żadnej, ale to absolutnie żadnej racji psychologicznej (poza metafizycznymi lub żądzą oryginalności), żeby życiu bezwiednemu odmawiać jakiegokolwiek z tych form, które bywają czynne w świadomości. Raczej mielibyśmy prawo przypuszczać, że są tam jeszcze inne, nam nieznanne, które dopiero z czasem zrozumiemy”⁹⁶. Owa jaźń czy też osobowość syntetyczna (szersza, utajona) nie jest zdaniem Ochorowicza dostępna na jawie, ale tylko i wyłącznie w stanie somnambulizmu: „(...) szersza, utajona, więcej wiedząca choć bezwiedna, osobowość, niedostępna na jawie, niedostępna w aideizmie⁹⁷, dostępna jedynie w niektórych głębszych fazach somnambulizmu, zbliżonego do monoideizmu, choć nie będącego samym monoideizmem”⁹⁸. Co istotne, z ową jaźnią możemy się porozumiewać w sposób bezwiedny, jedynie poprzez myśl i intencję, dlatego też wszystkie istoty żywe znajdują się w utajonym związku i na siebie oddziałują. Osobowość syntetyczna jest w przekonaniu Ochorowicza nie tylko siłą żywotną, ale i instynktem, dziedziczną myślą, toteż zmieniająca się w czasie jaźń zachowuje swoją tożsamość. W myśl koncepcji Ochorowicza to czucie, nie zaś wrażenia i myśli, dają człowiekowi pewność istnienia, a zatem egzystencja jest przejawem wyższej formy energii, stanowiącej konglomerat organiczności, chemizmu i psychizmu, a która przenikając ciało, jest jednocześnie odzwierciedleniem energii całego wszechświata⁹⁹: „(...) owa osobowość syntetyczna ma nie tylko psychologiczne zadania. Obejmuje ona całokształt spraw organicznych — a więc i przejawy czysto cielesne. Jej dziełem jest to, co dawniej nazywano siłą żywotną, i to, co nazywano siłą leczniczą, i to, co nazywamy popędem samozachowawczym, albo przeciwnie popędem do zachowania rodzaju. Wszystko się wiąże ze sobą. Nie ma granicy między czynnością świadomą a bezwiedną, nie ma jej też między czynnością psychiczną a nerwową, nerwową i czysto organiczną, czysto organiczną i tylko mechanicznie materjalną”¹⁰⁰. Jak zauważa Barbara Skarga, za najwyższą formę energii uważał Ochorowicz myśl, która decydowała o życiu psychicznym człowie-

⁹⁶ Cyt. za: B. Dobroczyński, op. cit., s. 133.

⁹⁷ Poliideizm, monoideizm i aideizm są, zdaniem Ochorowicza, trzema fazami zawężenia świadomości występującymi podczas hipnozy. Jako jedyne występują one u wszystkich pacjentów poddawanych hipnozie. Poliideizm — przez mózg przebiega wiele wyobrażeń, ale jest ich o wiele mniej niż na jawie; monoideizm — występuje, kiedy jedno wyobrażenie staje się szczególnie intensywne, staje się halucynacją, która przybiera wymiar rzeczywisty; aideizm — występuje wówczas, kiedy bodziec podtrzymujący dotychczas tylko jedno wrażenie zostaje usunięty, a mózg staje się zupełnie beczynny. Więcej na temat: K. Nowakowska, op. cit., s. 99–100.

⁹⁸ Cyt. za: B. Dobroczyński, op. cit., s. 134.

⁹⁹ B. Skarga, *Polska myśl filozoficzna...*, s. 120–121.

¹⁰⁰ Cyt. za: B. Dobroczyński, op. cit., s. 134.

ka, zatem nie powinno nas dziwić utożsamianie przez badacza siły i ducha, stanowiących opozycję przeciwko materii. Świat w przekonaniu Ochorowicza jest jednością, dlatego iż materia jest zdeterminowana przez jedną, niezniszczalną formę energii, która przybiera różnorodne postaci¹⁰¹. Zakładał on zatem, że w stanie hipnozy w człowieku występują dwie różne osobowości, co jest możliwe ze względu na to, iż osobowość ludzka jest konglomeratem różnorodnych sprzeczności, odziedziczonych po przodkach. W osobowości „normalnej” owe antynomie ulegają redukcji i pozostają na mniej więcej równym poziomie, w stanie hipnozy natomiast, u mediów, sprzeczności te pozostają w luźnym związku, dlatego też mogą się od siebie oddzielać. Medium było zatem dla Ochorowicza swoistego rodzaju przestrzenią, zamieszkiwaną przez liczne osobowości, z których każda mogła być w określonym momencie wyabstrahowana, stanowiąc przez pewien czas byt samodzielny¹⁰². Z zagadnieniem tym wiąże się problem ciała eterycznego, będącego przedłużeniem organizmu ludzkiego, które to zjawisko ma miejsce dzięki chwilowemu transferowi siły nerwowo-mięśniowej na otoczenie, za sprawą wszechobecnego eteru¹⁰³.

Reasumując, koncepcja wiedzy i człowieka znajduje wyraźne odbicie we wszystkich teoriach Juliana Ochorowicza. Pierwsza z nich stanowi niejako podbudowę metodologiczną dla dalszych rozważań o istocie świata oraz miejscu, jakie zajmuje w nim człowiek, druga natomiast wyjaśnia sposób, w jaki ów człowiek partycypuje w rzeczywistości i jakie relacje zachodzą pomiędzy ową rzeczywistością a nim samym. Wiedza była dla Ochorowicza narzędziem, za pomocą którego możliwe stało się zrozumienie otaczającej człowieka przestrzeni i zaadaptowanie jej do własnych, praktycznych celów, a ponadto umożliwiała ona badanie tych aspektów świata, które wydawały się do tej pory niedostępne ludzkiemu poznaniu. Najistotniejszym postulatem Ochorowicza dotyczącym wiedzy jest ten, który mówi o nieograniczoności ludzkiego umysłu oraz o nieskończoności samej nauki. Poznaniu nie można, zdaniem Ochorowicza, stawiać żadnych granic, a założenia doktryny pozytywistycznej mają jedynie stanowić pewne ramy, które pozwalają na prowadzenie kompetentnych i naukowych rozważań. Co się tyczy natomiast człowieka, to jako integralny składnik przyrody jest on zależny zarówno od niej, jak i od praw fizykalnych, które w niej występują. Dla Ochorowicza ciało ludzkie było miejscem, w którym zachodziły ciągłe przemiany energii, skorelowane zarówno z odczuwaniem przez człowieka bodźców zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Pamiętać należy, że badacz ten wyrażał przede wszystkim przekonanie o konieczności postrzegania człowieka nie tylko przez pryzmat fizjologii, ale i psychologii. Jego teorie: magnetyzmu, hipnozy i mediumizmu, mimo że opierały się na filozofii pozytywistycznej, to w re-

¹⁰¹ B. Skarga, *Polska myśl filozoficzna...*, s. 121.

¹⁰² J. Ochorowicz, *Pierwsze zasady...*, s. 87.

¹⁰³ Zdaniem Ochorowicza „(...) będziemy musieli uznać, że nie tylko energia czuciowa, ale i ruchowa, nerwowo-mięśniowa, może w pewnych warunkach rozlewać się poza granice organizmu, dzięki temu łącznikowi eterycznemu, który wszystko wypełni i wszystko łączy, sprawiając, że cały człowiek myślący, czujący i wywołujący ruchy, przedłuża się poza granice swojego ciała”. Por. J. Ochorowicz, *Zjawiska...*, t. 1, s. 115.

zultacie coraz głębszych radykalizacji doprowadziły Ochorowicza do przekonań, które przez większość współczesnych mu uczonych potraktowane zostały jako irracjonalne czy wręcz mistyczne, mimo to jednak rzuciły one nowe spojrzenie na niektóre aspekty nie tylko ludzkiej psychiki, ale i całego organizmu. Niezależnie jednak od tego, co by powiedzieć o Ochorowiczu jako filozofie, przyrodniku czy badaczu, to należy pamiętać, iż był to człowiek o niezmiernie szerokich horyzontach, który w epoce ściśle określonych kanonów naukowych próbował poruszać te problemy, które w jego mniemaniu zasługiwały na uwagę i mogły mieć wpływ na dalszy postęp nauki. Być może niektóre idee Ochorowicza faktycznie miały znamię fantazji naukowej, ale z drugiej strony były i takie, które znajdują swoje potwierdzenie we współczesnej nauce (mowa tu o terapii racjonalno–emotywniej Ellisa¹⁰⁴ czy zjawisku imprintingu¹⁰⁵). Należy zatem pamiętać, że teorie Ochorowicza, mimo iż przez wielu współczesnych postrzegane były jako kontrowersyjne, to wprowadzały pewne nowatorskie pomysły, które w niedalekiej przyszłości doczekały się realizacji w pracach innych uczonych. Poglądy polskiego badacza są z pewnością mniej znane w nauce europejskiej (i jej historii) niż koncepcje innych uczniów i współpracowników znakomitego francuskiego neurologa — Jeana Martina Charcota — Zygmunta Freuda i Carla Gustawa Junga. Każdy z nich w odmienny sposób zmierzył się zarówno z pozytywizmem, jak i ze zjawiskiem hipnozy i nieświadomości. W kontekście ich systemów poglądy Ochorowicza jawią się jako oryginalne i zasługują na zaliczenie ich do grona wartkich intelektualnie odpowiedzi na jedne z podstawowych pytań naukowych tej epoki.

¹⁰⁴ Terapia autorstwa A. Ellisa jest obecnie niezwykle popularna. Polega ona na mówieniu pacjentowi, co powinien robić, aby był szczęśliwy, oraz formułowaniu „zachęt” często przez konfrontację z innymi uczestnikami terapii, aby pacjent działał i myślał zgodnie z dyrektywami. Por. A. S. Reber, *Słownik psychologii*, przeł. B. Janasiewicz–Kruszyńska et al., Warszawa 2000, s. 605. U Ochorowicza jest to teoria ideoplastii materialnej, która prowadzi do zmiany przedmiotowej istotnych funkcji życiowych. Por. K. Nowakowska, op. cit., s. 62–63.

¹⁰⁵ Zjawisko to zakłada, iż pierwsze wyobrażenie danego zdarzenia (czas, miejsce, odczuwane wówczas emocje, np. inicjacji seksualnej) zapisuje się w psychice człowieka z taką intensywnością, że brak wystąpienia takich samych co za pierwszym razem warunków przy kolejnych tego typu sytuacjach powoduje zaburzenia w sferze fizycznej (np. impotencję). Ochorowicz nazywa to skojarzeniami przyczynowymi (wchodzącymi w skład skojarzeń organoorganicznycych), gdzie stan chorobliwy „a”, kojarząc się przez przypadek ze stanem chorobliwym „b”, zostaje zapamiętany, toteż ponowne pojawienie się stanu „a” wystarcza do wywołania stanu „b”. Por. ibidem, s. 65–66.



Iwona Alechnowicz

MIĘDZY TEORIAĄ A EKSPERYMENTEM — PROBLEM PSYCHOLOGII NA POCZĄTKU XX WIEKU

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie jeden z aspektów historycznego procesu oddzielania się psychologii od filozofii i uzyskiwania przez nią samodzielności badawczej. Sam ten proces, choć dokonywał się przed wiekiem, jest dziś interesujący i godny uwagi przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, jego analiza stanowi dobrą okazję do zastanowienia się nad wzajemnymi relacjami psychologii i filozofii, bo jak się wydaje, wiele możliwości ich teoretycznego współlistnienia zostało wówczas zapoznanych, przede wszystkim ze względu na nieartykułowane jawnie wzajemne niechęci przedstawicieli obu dyscyplin i wynikające z nich nieporozumienia co do oceny własnych działań. Tymczasem zarówno filozofia w wielu podejmowanych przez siebie problemach zdana była, i jest w dalszym ciągu, na psychologię, jak i odwrotnie, psychologia potrzebuje filozoficznego uzasadnienia przyjmowanych przez siebie założeń. Obie dziedziny więcej zyskują na współdziałaniu niż na bronienu swojej odrębności i czystości. Po drugie, przyjrzenie się wzajemnym relacjom filozofii i psychologii pozwoli spojrzeć z innej perspektywy na problem psychologizmu i jego krytykę. Można będzie dzięki temu zweryfikować utrzymujące się do dziś liczne błędne interpretacje, blokujące dostęp do interesujących koncepcji filozoficznych, które związane były z psychologią, nie będąc wcale z tego powodu psychologistycznymi.

Tytułowy problem psychologii na początku XX w. przejawiał się przede wszystkim w sporze o psychologię eksperymentalną i jej miejsce w strukturze organizacyjnej uniwersytetów. Jego kulminacyjnym momentem była dyskusja wywołana przez protest grupy filozofów, skierowany przeciw praktyce obsadzania katedr filozofii psychologami eksperymentalnymi. Ona też stanowić będzie punkt wyjścia analiz podejmowanych w niniejszym artykule. Ich celem będzie ustalenie głównych stanowisk w tym sporze i pokazanie, że ujawnił się w nim ważny problem, który wcale nie przestał mieć znaczenia po dokonaniu się zmian instytucjonalnych i ostatecznym oddzieleniu się psychologii od filozofii. Chodzi o kwestię dotyczącą możliwości i potrzeby korzystania w filozofii, szczególnie w takich obszarach badawczych, które dotyczą świadomości i umysłu,

z materiału empirycznego dostarczanego przez psychologię. Potrzeba sięgnięcia po spór sprzed wieku wiąże się zatem z pytaniem o metodę uprawiania filozofii, a dokładniej mówiąc o to, czy filozofia poprzez współpracę z innymi dyscyplinami naukowymi może sama zyskać na ścisłości.

1.

Psychologia, stanowiąca od wieków integralną część filozofii, zaczęła pod koniec XIX w. korzystać z metod badawczych należących do nauk przyrodniczych, przede wszystkim tych, które były stosowane w fizjologii. Powstawały pracownie, w których prowadzono badania nad odbieraniem wrażeń zmysłowych i przewodzeniem impulsów nerwowych. Prace w tym zakresie prowadzili fizjolodzy i fizycy, między innymi najbardziej znani: Gustav Theodor Fechner¹ oraz Hermann Helmholtz², a ich celem było naukowe opisanie reakcji nerwowych. Natomiast założycielem pierwszego laboratorium psychologicznego, w którym badano nie tylko procesy fizjologiczne, ale i psychiczne, takie jak poczucie czasu czy asocjacje przedstawięń, był Wilhelm Wundt³. Powstało ono w Lipsku w 1879 r. i stało się centrum psychologicznej pracy eksperymentalnej. Podobne laboratoria i pracownie tworzone były od tego czasu na wielu uniwersytetach w Europie, a ich założycielami byli często filozofowie kierujący katedrami filozofii i rozwijający badania eksperymentalne w ramach swojej dyscypliny badawczej. Przykładem może być pracownia psychologiczna lub dokładniej mówiąc zbiór aparatów do badań psychofizycznych, który zaczął powstawać w latach 90. XIX w. na Uniwersytecie Wrocławskim. Zbiór zapoczątkował Benno Erdmann⁴, a po nim

¹ Gustav Theodor Fechner urodził się w 1801 r. w Groß-Särchen (Żarki Wielkie koło Trzebiela). Studiował medycynę w Lipsku. W 1834 r. otrzymał Katedrę Fizyki na Uniwersytecie w Lipsku, obejmując jednocześnie kierownictwo pierwszego Instytutu Fizykalnego w Niemczech. Prowadził wiele eksperymentów mających na celu wyjaśnienie powiązań między tym, co fizyczne, i tym, co psychiczne. Swoimi badaniami stworzył podwaliny pod psychofizykę i eksperymentalną estetykę. Zmarł w 1887 r. w Lipsku.

² Hermann Helmholtz urodził się w 1821 r. w Poczdamie. Ukończył studia medyczne w Berlinie. Był profesorem fizjologii w Królewcu, Bonn i Heidelbergu, a następnie fizyki w Berlinie. Określił szybkość przewodzenia nerwowego, wynalazł przyrząd do badania wzroku, rozwinął teorię widzenia barw oraz percepcji wysokości dźwięku. Zmarł w 1894 r. w Berlinie.

³ Wilhelm Wundt urodził się w 1832 r. w Neckarau koło Mannheim. Ukończył medycynę i zajmował się fizjologią, w zakresie której habilitował się w 1857 r. Był asystentem Helmholtza w Heidelbergu. Kierował Katedrą Filozofii w Zurychu (od 1874 r.), a następnie w Lipsku (od 1875 r.). W 1879 r. założył pierwszy na świecie Instytut Psychologii Eksperymentalnej w Lipsku, gdzie wraz z doktorantami prowadził badania nad psychofizyką i chronometrią procesów psychicznych. Zmarł w 1920 r. w Großbothen koło Lipska.

⁴ Benno Erdmann urodził się w 1851 r. w Guhrau (Góra koło Głogowa). Studiował w Berlinie i w Heidelbergu filozofię, matematykę i nauki przyrodnicze. W pracy doktorskiej, którą obronił w 1873 r., zajmował się miejscem rzeczy samej w sobie w estetyce i analityce Kanta. Habilitował się w 1876 r. w Berlinie, a następnie był profesorem filozofii kolejno w Kilonii, Wrocławiu,

kontynuował go Theodor Lipps⁵, następnie Hermann Ebbinghaus⁶. Wszyscy byli profesorami filozofii i poza Ebbinghausem w swoich badaniach podejmowali kwestie dotyczące teorii poznania i logiki.

Uniwersytet Wrocławski nie był wyjątkiem. Wystarczy przywołać przykład Alexiusa Meinonga⁷, który w tym samym czasie, bo w 1894 r., utworzył w Grazu pracownię psychologiczną czy, żeby daleko nie szukać, Kazimierza Twardowskiego⁸, który budował zbiór psychofizyczny na Uniwersytecie we Lwowie.

Niejasność sytuacji polegająca na tym, że z jednej strony profesorowie filozofii w prowadzonych przez siebie katedrach rozwijali psychologię eksperymentalną, a z drugiej strony katedry filozofii powierzane były psychologom, spowodowała wystąpienie grupy filozofów z protestem przeciw temu, a dokładnie, jak sformułowali to w rozesyłanym na wszystkie europejskie uniwersytety oświadczeniu, przeciw praktyce obsadzania katedr filozofii psychologami eksperymentalnymi. Inicjatorem oświadczenia był Heinrich Rickert⁹, a wspierali

Halle, Bonn i Berlinie. Obok problematyki filozoficznej i logicznej interesował się psychologią eksperymentalną. Zajmował się badaniem związku między fenomenami fizycznymi i psychicznymi oraz apercpcją. Rozwijał koncepcję paralelizmu psychofizjologicznego. Zmarł w 1921 r. w Berlinie.

⁵ Theodor Lipps urodził się w 1851 r. w Wallhalben (Pfalz). Był głównym przedstawicielem psychologii introspekcyjnej, która miała być według niego podstawową dyscypliną teoriopoznawczą. Zajmował się estetyką i logiką. Wywarł znaczny wpływ na rozwój estetyki psychologicznej, wprowadzając na jej grunt pojęcie „wczucia”. Zmarł w 1914 r. w Monachium.

⁶ Hermann Ebbinghaus urodził się w 1850 r. w Barmen. Studiował historię, filozofię i filologię w Bonn, Halle i Berlinie, a po uzyskaniu promocji doktorskiej w 1873 r. kontynuował studia w zakresie nauk przyrodniczych i filozofii. Habilitował się w 1880 r. w Berlinie. Był profesorem filozofii na uniwersytetach we Wrocławiu i w Halle. Prowadził badania nad pamięcią, wykorzystując eksperymenty słowne opracowane na bazie psychologii asocjacyjistycznej. Ustalił prawa dotyczące zapamiętywania. Zmarł w 1909 r. w Halle.

⁷ Alexius Meinong urodził się w 1853 r. we Lwowie. Promocję doktorską otrzymał w zakresie historii w 1874 r., a następnie studiował filozofię u F. Brentana na Uniwersytecie w Wiedniu. Habilitował się w 1878 r. Kierował Katedrą Filozofii w Grazu. Opracował filozoficzną teorię przedmiotu. Wywarł wpływ na fenomenologię. Prowadził badania psychologiczne w założonym przez siebie pierwszym eksperymentalnym laboratorium psychologicznym w Austrii. Zmarł w 1920 r. w Grazu.

⁸ Kazimierz Twardowski urodził się w 1866 r. w Wiedniu. Studiował filozofię u F. Brentana w Wiedniu, gdzie w 1891 r. otrzymał promocję doktorską. Habilitował się także w Wiedniu w 1894 r. Był profesorem filozofii na Uniwersytecie we Lwowie. Przyczynił się do rozwoju fenomenologii i psychologii oraz zapoczątkował powstanie polskiej szkoły filozoficznej. Zmarł w 1938 r. we Lwowie.

⁹ Heinrich Rickert urodził się w 1863 r. w Gdańsku. Studiował literaturę niemiecką i filozofię w Berlinie, Strasburgu oraz Zurychu. W pracy doktorskiej obronionej w 1888 r. zajmował się problemem definicji. Habilitował się w 1891 r. na podstawie rozprawy o przedmiocie poznania, która była wielokrotnie wznawiana. Był profesorem filozofii we Fryburgu Bryzgowijskim oraz w Heidelbergu, gdzie pozostał już do końca swojego życia. W pracy badawczej podejmował problematykę logicznych podstaw nauk humanistycznych. Zmarł w 1936 r.

go między innymi Wilhelm Windelband¹⁰ oraz Paul Natorp¹¹. Bezpośrednim powodem wystosowania protestu było obsadzenie Katedry Filozofii po odejściu w 1913 r. z Marburga Hermanna Cohena¹² przez psychologa eksperymentalnego Ericha Jaenscha¹³. Jednak był to tylko pretekst i sposobność do wyrażenia długo utrzymującej się niechęci grupy filozofów do psychologii eksperymentalnej.

Bardzo ostro na oświadczenie zareagował Wundt¹⁴ i choćby z tego powodu wydaje się, że nie było ono po prostu wyrazem troski o młodą dziedzinę wiedzy, jak przedstawiali swoje intencje jego inicjatorzy, lecz raczej, jak uważał Wundt, atakiem na psychologię i dążeniem do zminimalizowania jej znaczenia na uniwersytetach. Podobnie sens oświadczenia odczytywali nie tylko psychologowie, jak Karl Marbe¹⁵ czy William Stern¹⁶, ale także filozofowie, na przykład Georg Simmel¹⁷ czy Kazimierz Twardowski.

¹⁰ Wilhelm Windelband urodził się w 1848 r. w Poczdamie. Studiował w Jenie, Getyndze i Berlinie medycynę, nauki przyrodnicze oraz historię i filozofię. Był profesorem filozofii w Strasburgu oraz Heidelbergu. Zaliczany jest do ważniejszych przedstawicieli neokantyzmu — był założycielem i głównym reprezentantem szkoły badeńskiej. Od niego pochodzi rozróżnienie na nauki nomoteetyczne i ideograficzne. Zmarł w 1915 r. w Heidelbergu.

¹¹ Paul Natorp urodził się w 1854 r. w Düsseldorfie. Od 1885 r. kierował Katedrą Filozofii w Marburgu. Zajmował się teorią poznania, etyką, pedagogiką i religią. Poszukiwał transcendentnego uzasadnienia dla nauki, moralności i sztuki. Był jednym z czołowych neokantystów, przedstawicielem szkoły marburskiej. Zmarł w 1924 r. w Marburgu.

¹² Hermann Cohen urodził się w 1842 r. w Coswig (Anhalt). Był profesorem filozofii w Marburgu, jednym z ważniejszych przedstawicieli neokantyzmu, założycielem szkoły marburskiej. Usiłował rozwinąć koncepcję Kanta w system idealizmu, pozwalającego znieść dualizm rzeczy samej w sobie i zjawiska. Zmarł w 1918 r. w Berlinie.

¹³ Erich Jaensch urodził się w 1883 r. we Wrocławiu. Studiował we Wrocławiu, Tybindze, Jenie i Getyndze nauki przyrodnicze oraz filozofię i matematykę. Reprezentował zorientowaną psychologicznie antropologię. Zmarł w 1940 r. w Marburgu.

¹⁴ W. Wundt, *Die Psychologie im Kampf ums Dasein*, Leipzig 1913.

¹⁵ Karl Marbe urodził się w 1869 r. w Paryżu. Mieszkał we Fryburgu Bryzgowijskim, gdzie kończył szkołę i rozpoczął swoje wielostronne studia, które kontynuował w Bonn, Berlinie i Paryżu. W pracy doktorskiej, którą obronił w 1893 r., zajmował się między innymi lingwistyką, ale z czasem opowiadał się coraz mocniej za psychologią. Spędził rok w Lipsku u W. Wundta, po czym pracował ponownie w Bonn i habilitował się ostatecznie w Würzburgu, gdzie wykładał do 1905 r. jako docent prywatny. W latach 1905–1909 był profesorem we Frankfurcie, w latach 1909–1935 w Würzburgu, gdzie zmarł w 1953 r.

¹⁶ William Stern urodził się w 1871 r. w Berlinie. Studiował filozofię i psychologię. W pracy doktorskiej zajmował się problemem analogii w etnopsychologii. Habilitował się we Wrocławiu, gdzie kierował Katedrą Filozofii, Psychologii i Pedagogiki. Od 1916 r. był profesorem psychologii w Hamburgu. Zajmował się psychologią rozwojową oraz psychologią różnicową, a jego największym osiągnięciem było wprowadzenie pojęcia ilorazu inteligencji. W 1933 r. emigrował do USA. Wykładał w Harvard i Duke University. Zmarł w 1938 r. w Durham.

¹⁷ Georg Simmel urodził się w 1858 r. w Berlinie. Studiował historię, etnopsychologię oraz historię sztuki. Zajmował się różnicami między problematyką psychologiczną a socjologiczną. Był pierwszym w Niemczech przedstawicielem psychologii społecznej. Kierował Katedrą Filozofii w Straßburgu (dziś Strasburg we Francji). Zmarł w 1918 r.

Inicjatorzy oświadczenia stawali po stronie filozofii, widząc dla niej zagrożenie ze strony psychologii. Polegało ono ich zdaniem na tym, że blokując katedry filozofii (bo skoro obsadzone są one psychologami eksperymentalnymi, to przecież nie ma na nich filozofów), uniemożliwia się młodym ludziom dostęp do studiowania zagadnień czysto filozoficznych, takich jak życie w całej jego różnorodności, problemy polityczne, religijne i socjalne. W zamian mają oni tylko jakiś, jak to określał Windelband w jednej ze swoich prac, surogat filozofii¹⁸. Do eksperymentów podchodzono, jak z tego wynika, z pobłażaniem i niewielką wiarą w ich wartość. Pracę psychologa eksperymentalnego sprowadzano do umiejętności naciskania przycisków przyrządów badawczych i umieszczania uzyskanych w ten sposób danych w tabelkach. Zdaniem zwolenników tego poglądu, nie było mowy, aby dojść na tej drodze do przynoszących rezultaty uogólnień.

Jak się wydaje, to właśnie taki ograniczony punkt widzenia na psychologię eksperymentalną i nikłą wiedza o badaniach prowadzonych w laboratoriach psychologicznych w tym czasie stały się przyczyną ostrej reakcji przeciw treści oświadczenia. Zarówno jego inicjatorzy, jak i ci, którzy się pod nim podpisali, nie mieli pojęcia, jakiego rodzaju dyscyplina jest psychologia. Nie zauważyli oni bowiem, że dzięki sięgnięciu po nowe, eksperymentalne metody badawcze zmieniła się ona i przestała być jedynie spekulacjami na temat duszy ludzkiej, stała się natomiast nowoczesną dyscypliną badającą myślenie, pamięć, uwagę, inteligencję oraz inne zjawiska i funkcje psychiczne. Filozofowie nie chcieli tego przyjąć do wiadomości, broniąc psychologii w starym kształcie, a odrzucając w nowym. Paul Natorp, jeden z inicjatorów oświadczenia, był autorem pracy zatytułowanej *Allgemeine Psychologie*. Czy nie jest to dość wymownym świadectwem tego, że pisząc taką pracę, nie miał nic przeciw psychologii jako takiej, a jedynie przeciw psychologii eksperymentalnej? Tyle tylko że jak argumentowali przeciwnicy oświadczenia, nie ma dwóch psychologii, podobnie jak nie ma dwóch chemii, jednej eksperymentalnej, a drugiej właściwej. Psychologia w kształcie, jaki przybrała na początku XX w., była psychologią eksperymentalną. Na marginesie warto zauważyć, że pod oświadczeniem znalazły się także podpisy tych, którzy wiedzieli, czym jest psychologia w jej ówczesnym kształcie, ponieważ brali udział w eksperymentach bądź sami je prowadzili. Dotyczy to choćby Augusta Messera¹⁹ czy Gottloba Friedricha Lippsa²⁰, brata Theodora Lippsa, który był uczniem Wundta. Prawdopodobnie dla wielu filozofów o psychologicznym nastawieniu sytuacja nie była tak przejrzysta, jak była dla psychologów zajmujących się filozofią. Marbe w swojej pracy wyliczył, że tych, którzy podpisali się pod oświadczeniem, a zajmowali się psychologią, była zdecydowana mniejszość.

¹⁸ W. Windelband, *Die Philosophie im Deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts*, Tübingen 1909, s. 92.

¹⁹ August Messer urodził się w 1867 r. w Mainz. Studiował w Giessen, Strasburgu i Heidelbergu, zajmował się teorią poznania, na gruncie której reprezentował stanowisko krytycznego realizmu, a także psychologią i pedagogiką. Prócz tego rozwijał teorię wartości i filozofię religii. Związany był z uniwersytetem w Giessen. Zmarł w 1937 r.

²⁰ Gottlob Friedrich Lipps urodził się w 1865 r. w Albersweiler. Studiował u Wundta w Lipsku. Od 1911 r. był profesorem filozofii i pedagogiki na Uniwersytecie w Zurychu. Zmarł w 1933 r.

Psychologowie mieli zresztą więcej powodów, by na oświadczenie zareagować negatywnie, ponieważ spotykali się często z twierdzeniem, jakoby nic nie rozumieli z filozofii. Ten punkt widzenia, jak łatwo wywnioskować z powyższego wywodu, prezentowali filozofowie, którzy sami uważali się za kompetentnych w dziedzinie psychologii, odmawiając istnienia odwrotnej zależności.

Przekonanie, jakoby obok mało wartej teoretycznie psychologii eksperymentalnej, istniała psychologia właściwa, bo filozoficzna, było jednym z częściej formułowanych w sporze o psychologię w tamtym czasie. Choćby wspomniany wyżej Windleband przyznawał, że do badania problemów życia i wartości potrzebna jest psychologia. Zastrzegając się jednak przy tym, że nie chodzi mu o psychologię eksperymentalną, tylko psychologię, jak ją określał, życia codziennego, praktyczną psychologię człowieka „przeciętnego”, psychologię opierającą się na znajomości ludzi i ich rozumieniu, psychologię poetów, mężów stanu itp. Takiej psychologii nie można się nauczyć, ani też nie da się jej nikogo nauczyć, ponieważ jest ona zdolnością intuicyjnego pojmowania, rozwijającą się przez współistnienie z innymi ludźmi. Nie jest ona nauką, a jest sztuką²¹. W oparciu o nią można budować analizy filozoficzne, natomiast psychologia posługująca się metodami nauk przyrodniczych do tego się nie nadaje.

2.

Spór o psychologię eksperymentalną, a zatem o psychologię w tej fazie rozwoju, kiedy to zaczęła się ona kształtować jako nowoczesna dyscyplina badawcza, ujawnił wiele interesujących kwestii. W dyskusjach nad oświadczeniem z 1913 r. uwidoczniły się one w postawie filozofów wobec psychologów eksperymentalnych, uznawanych za intruzów wkraczających na obszary zarezerwowane dla szczególnego rodzaju refleksji. Mianowicie czystej, oderwanej od empirii, jakkolwiek do tejże empirii się odnoszącej. Bo jak inaczej można rozumieć opór wobec metod stosowanych przez psychologię do badania tych samych problemów, jakimi wówczas zajmowała się także filozofia? Chodzi o świadomość i jej treści, proces tworzenia pojęć, myślenie, mowę bądź też szeroko rozważny problem stosunku duszy do ciała. Dlaczego eksperymentalne badanie tych problemów oceniane było jako gorsze, a w każdym razie nieodpowiadające temu, co w tym zakresie można było ustalić przy pomocy metod filozoficznych? Metod, które opierają się na intuicji, a nie powtarzalnych i ukierunkowanych obserwacjach?

W istocie spór o psychologię eksperymentalną ujawnił różnicę między dwiema postawami badawczymi. Nie jest jednak tak, że jedna z nich łączy się z psychologią, a druga z filozofią. Linia podziału przebiegała w obrębie samej filozofii. Wśród jej przedstawicieli byli bowiem wówczas tacy, którzy korzystali z metod badawczych psychologii eksperymentalnej. Dla nich punktem wyjścia wszelkich uogólnień filozoficznych był materiał empiryczny, a zatem wszystko, co można ustalić badając ludzi i ich umysły.

²¹ A. Messer, *Über Grundfragen der Philosophie der Gegenwart*, „Kantstudien” 1915, r. 20, s. 65.

Ich przeciwnicy utrzymywali, że filozofia nie może wyprowadzać swoich tez z pojedynczych, stwierdzalnych empirycznie „faktów”, ponieważ jej zadaniem jest dochodzenie do prawd ogólnych, ale nie dokonywanie uogólnień. Dlatego też największą wartość filozoficznego badania upatrywali w oderwaniu się od tego, co empiryczne, by móc swobodnie docierać do „czystych przedmiotów”.

Wprost mówił o tym Windelband, kiedy przeciwstawiał umiejętność obsługiwania aparatów i urządzeń badawczych oraz podsumowywania danych uzyskiwanych na ich podstawie rezultatom myślowej refleksji, doprowadzającej nie do prostych i ograniczonych uogólnień, lecz do uniwersalnych syntez. Wielu myślało podobnie, przedkładając „dobrze pokierowaną refleksję” nad zajmowanie się drobiazgowymi problemami badawczymi, a to z tego powodu, że, jak argumentowano, prowadzi to do coraz większego ograniczania się i tracenia z pola widzenia tego, co ważne. Tak charakteryzował postawę niechęci wobec psychologii eksperymentalnej Jean Piaget²², z którą się wciąż spotykał i która spowodowała, iż bardzo się wobec filozofii dystansował, choć początkowo był mocno z nią związany²³.

Niechęć do skupiania się na mało znaczących szczegółach procesów psychicznych i dochodzenia na tej podstawie do praw tych procesów determinowała często wybory dokonywane przez tych, którzy wiazali nadzieje z psychologią, po czym rozczarowując się ograniczonością jej metod, zwracali ku metodom filozoficznym. Tak rzecz się miała z Edytą Stein²⁴, która studiując we Wrocławiu (między innymi) psychologię u Sterna, uznała, iż ta dyscyplina wiedzy nie posiada jeszcze dobrze wypracowanych narzędzi do badania interesujących ją problemów. Odnalazła je w fenomenologii Husserla²⁵, która miała być wyjaśnieniem oraz uzasadnieniem wszelkiego poznania, w tym także psychologicznego. Nie mogła zatem opierać się o jakąkolwiek naukę szczegółową (psychologię), a musiała być uzasadnieniem sama dla siebie.

Metoda Husserla zakłada docieranie do przedmiotów na drodze aktów określanych jako świadomościowa prezentacja, a zatem bezpośrednie spostrzeganie i chwytanie fe-

²² Jean Piaget urodził się w 1896 r. w Neuchâtel (Szwajcaria). Był profesorem psychologii wychowawczej na Uniwersytecie w Genewie, poza tym miał profesury na uniwersytecie Neuchâtel i na paryskiej Sorbonie. Stworzył teorię rozwoju poznawczego, która zmieniła rozumienie czynności poznawczych dziecka. Zmarł w 1980 r. w Genewie.

²³ J. Piaget, *Mądrość i złudzenia filozofii*, przeł. M. Mikłasz, Warszawa 1967, s. 24.

²⁴ Edyta Stein urodziła się w 1891 r. we Wrocławiu. Studiowała początkowo we Wrocławiu literaturę niemiecką, filozofię i psychologię, a następnie fenomenologię w Getyndze u E. Husserla. W 1917 r. otrzymała promocję doktorską. Bezskutecznie starała się o habilitację. Przeszła na katolicyzm i wstąpiła do Karmelu w Kolonii. W stanie zakonnym kontynuowała pracę filozoficzną. Zginęła w Oświęcimiu w 1942 r.

²⁵ Edmund Husserl urodził się w 1859 r. w Prostějowie na Morawach. Studiował matematykę, fizykę, astronomię i filozofię w Lipsku, Berlinie i Wiedniu. Promocję doktorską otrzymał w 1882 r. z matematyki. Habilitował się w 1887 r. w Halle. Był profesorem filozofii w Getyndze i we Fryburgu Bryzgowijskim. Wykształcił grono uczniów, którzy rozwijali jego metodę poznania, określaną jako fenomenologia. Zmarł w 1938 r. we Fryburgu Bryzgowijskim.

nomenów rzeczy. Dokonuje się to wprawdzie w aktach psychicznych, lecz nie ogranicza się do oddzielania treści od tych aktów. W metodzie fenomenologicznej celem jest bowiem uchwycenie istoty, która nie ma nic wspólnego z empirycznym faktem bycia treścią jakiegoś konkretnego aktu psychicznego. „Każdemu przeżyciu psychiczemu — pisze Husserl — odpowiada zatem na drodze redukcji fenomenologicznej czysty fenomen, ukazujący jego immanentną istotę (wziętą jednostkowo) jako daną absolutną”. I zaraz w następnym akapicie jako konsekwencja takiego postawienia sprawy pojawia się stwierdzenie: „Jeżeli istnieje możliwość uczynienia takich czystych fenomenów obiektem badań, to oczywiście jest, że nie znajdujemy się już na terenie psychologii, owej naturalnej i transcendentnie obiektywizującej nauki. Tematem naszych badań i wypowiedzi nie są już fenomeny psychologiczne — pewne zdarzenia w tak zwanej realnej rzeczywistości (której istnienie pozostaje wszak całkowicie pod znakiem zapytania), lecz to, co jest i obowiązuje, obojętnie czy coś takiego jak obiektywna rzeczywistość istnieje czy też nie, czy uznawanie takich transcendensów jest prawomocne czy też nie”²⁶. I choć metoda fenomenologiczna pomyślana była przez Husserla w opozycji do psychologii, to on sam określał niekiedy swoją koncepcję mianem psychologii opisowej. Wynikało to z przekonania, że ustalenia fenomenologiczne są obowiązujące dla psychologii. Jednak ze względu na fakt, że samoprezentacja nie może dokonywać się inaczej jak tylko w realnym indywiduum psychofizycznym, obie dziedziny są sobie bardzo bliskie, a niekiedy nawet trudno odróżnić, czy konkretne badanie jest spostrzeganiem istoty, czy po prostu treści aktu psychicznego.

Podobnie jak z Edytą Stein rzecz się miała z Romanem Ingardenem²⁷. On także studiował w Getyndze u psychologa empirycznego G. E. Müllera²⁸. W prowadzonym przez niego Instytucie Psychologicznym, który był na drugim miejscu po instytucie Wundta, uczestniczył w eksperymentach psychologicznych oraz dokonywał na ich podstawie uogólnień²⁹. Wszystko nie zadowalało go jednak, bo poszukiwał sposobu innego docierania do przedmiotów i wiedzy o nich, niż to dawała psychologia.

Edyta Stein wiele lat później wyjaśniała swoją postawę niechęci do psychologii tym, że psychologia jako dyscyplina obiektywizująca i poszukująca wyjaśnienia procesów psychicznych zrezygnowała z pojęcia duszy, a oparła się na faktach świadomości. W ten sposób doszło do wyłączenia z nurtu życia psychicznego samego ducha, sensu i życia. „Owa przyrodnicza psychologia dziewiętnastego wieku jest dziś — pisze Edyta Stein — w swych zasadniczych ujęciach obalona. Nowe odkrycia ducha i wysiłki skierowa-

²⁶ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 55–56.

²⁷ Roman Ingarden urodził się w 1893 r. w Krakowie. Studiował matematykę i filozofię we Lwowie i Getyndze. Promocję doktorską otrzymał w 1918 r. Habilitował się w 1924 r. Był profesorem filozofii we Lwowie oraz w Krakowie. Zajmował się epistemologią, ontologią i estetyką. Nawiązywał krytycznie do Husserla, jednak w przeciwieństwie do niego opowiadał się za realizmem poznawczym. Zmarł w 1970 r. w Krakowie.

²⁸ Georg Elias Müller urodził się w 1850 r. w Grimma. Studiował filozofię i historię w Lipsku. Był profesorem filozofii w Getyndze, gdzie założył Instytut Psychologiczny. Zmarł w 1934 r.

²⁹ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. A. Połtawski, Warszawa 1974, s. 50–51.

ne ku stworzeniu prawdziwej wiedzy humanistycznej należą z pewnością do największych przemian dokonanych na polu nauki”³⁰. Prawdziwa wiedza humanistyczna, jak można z tego wnioskować, nie powstaje poprzez składanie wyników badań dotyczących drobnych i oderwanych od siebie faktów, lecz musi opierać się na niewzruszonych podstawach osiągniętych przez analizy rozumowe. Filozofia jest nauką humanistyczną w podanym wyżej znaczeniu, psychologia natomiast jako nauka przyrodnicza nauką humanistyczną nie jest.

3.

Jednym ze źródeł niechęci wobec psychologii były konsekwencje prób ugruntowania na niej zarówno filozofii, logiki, etyki, jak i nauk humanistycznych w ogóle. Próby takie podejmowano w określonej sytuacji problemowej, w jakiej w połowie XIX w. znalazła się filozofia po upadku idealizmu Hegłowskiego. Rozwój nauk przyrodniczych dawał nadzieję na znalezienie podstawy, na której możliwe będzie nowe ugruntowanie filozofii. Dla Franza Brentana³¹ oczywiste było, że jeśli filozofia ma być „królową nauk”, to musi sama posługiwać się metodą ściśle naukową, co, jak pisze we wstępie do *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* W. Galewicz, oznaczało oparcie jej na psychologii. Z tym że nie miała to być psychologia rozumiana jako nauka o duszy, ale jako nauka o zjawiskach psychicznych. Jej zadaniem miało być ustalenie wspólnych właściwości cechujących wszystkie zjawiska psychiczne w odróżnieniu od fizycznych³². W przeciwieństwie do fenomenów psychicznych, fenomeny fizyczne mają, jak utrzymywał Brentano, wysoce niepewny charakter. Psychologia może badać fenomeny psychiczne w równie ścisły sposób, jak nauki przyrodnicze badają fenomeny fizyczne. Dlatego też Brentano utrzymywał, iż to na jej gruncie możliwe jest dotarcie do właściwego rozumienia samych przedmiotów i zbudowanie wiedzy o nich. Fenomeny psychiczne dostępne były, według niego, w spostrzeżeniu wewnętrznym. Mając fenomen świadomości, można było mieć pewność, że się ma jakiś konkret poznawczy. A zatem dzięki tej metodzie możliwe było osiągnięcie pewności poznania. Psychologia jako nauka o zjawiskach psychicznych była nauką o fenomenach. To właśnie do takiego rozumienia fenomenów psychicznych, jak i do związanego z nimi pojęcia intencjonalności nawiązał potem Husserl, budując swoją metodę filozoficzną. Jednak przejmując te elementy programu Brentana, odrzucał jego empiryczny charakter i jednocześnie krytykował oparcie filozofii na psychologii, po-

³⁰ E. Stein, *Był skończony a był wieczny*, przeł. J. Adamska, Kraków 1995, s. 51.

³¹ Franz Brentano urodził się w 1838 r. w Marienbergu. Studiował filozofię i teologię w Monachium, Würzburgu, Berlinie i Münster. W latach 1866–1880 był profesorem Uniwersytetu w Würzburgu i Wiedniu. Wychodząc od Arystotelesa, łączył filozofię z psychologią, uznając tę ostatnią za naukę podstawową. Wywarł wpływ na fenomenologię. Zmarł w 1917 r. w Zurychu.

³² W. Galewicz, *Brentano anatomia życia psychicznego*, [w:] F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1999.

nieważ psychologia może być co najwyżej punktem wyjścia, a nie podstawą poznania. „Husserlowi — pisze Ingarden o pojęciu konstytucji w jego koncepcji — nie chodzi o zagadnienie indywidualnego, faktycznego pochodzenia pewnych faz świadomości, res. przejawów z faz wcześniejszych, ani o prostą zależność jednych faktów od drugich. W przeciwieństwie do tego chodzi o rozważenie, po pierwsze «ejdetyczne» (dotyczące istoty) i to w nastawieniu na ogólne z istoty płynące związki między przeżyciami. Po wtóre, właśnie dlatego, że cała ta problematyka wiąże się z zagadnieniami uprawnienia, ważności i ostatecznie prawdziwości uzyskiwanych w procesie poznawczym wyników, chodzi o związki motywacyjne między jedną operacją poznawczą a inną, i to nie o byle jaką motywację, lecz o taką, w której istocie leżałoby, że to, co jest motywowane, jest motywowane na zasadzie rozumienia”³³. Poznanie nie może być sprowadzone do badania prawidłowości w empirycznych przebiegach myśli, lecz musi się opierać na rozumowym procesie docierania do czystych istot.

Przekonanie o konieczności nowego ugruntowania filozofii jako teorii poznania było także udziałem Christoph'a Sigwarta³⁴. Poznanie jest według niego możliwe dzięki koniecznemu charakterowi myślenia, z którego daje się wyprowadzić jego obiektywność. Myślenie jako takie, zarówno to, które prowadzi do poznania, jak i to, które prowadzi do działania jest przedmiotem psychologii, dlatego też ona spełnia rolę dyscypliny przewodniej również dla logiki. Psychologia bada rzeczywiste myślenie, proces psychiczny, szuka praw jego przebiegu. Logiczne ujęcie w odróżnieniu do psychologicznego dąży do ustalenia kryteriów prawdziwości myślenia oraz daje wskazówki, jak postępować, by osiągnąć prawdę. Nie chodzi tu zatem o treści oraz o warunki procesu myślenia, lecz o jego formę. Jednocześnie dla Sigwarta nie ulegało kwestii, że czymś innym jest myślenie jako proces psychiczny, a czymś innym jego wytwory. Swoje stanowisko sformułował wyraźnie w odpowiedzi na zarzuty Husserla dotyczące wiązania logiki z psychologią. „Prawdziwe lub fałszywe w źródłowym sensie tego słowa może być tylko twierdzenie, mniemanie. Mniemanie, twierdzenie zakłada jednak koniecznie myślący podmiot, który żywi owo mniemanie i wypowiada przekonanie. Mitologią jest hipostazowanie zdań jako samodzielnych istności”³⁵. Psychologia potrzebna jest logice na etapie formułowania zdań i sądów. One same jako wytwory podlegają innemu badaniu niż psychologiczne. Natomiast nie istnieją jako twory nie posiadające swojego materialnego nosiciela, nie mogą być oderwane od myślącego pomiotu i tylko w nim mają swoją „bytową określoność”. Tam, gdzie nie został sformułowany żaden sąd, nie ma też niczego, o czym można by orzekać jako o fałszywym bądź prawdziwym. Prawda i rzeczywistość to dwa odrębne porządki by-

³³ R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 530.

³⁴ Christoph Sigwart urodził się w 1830 r. w Tybindze. Studiował filozofię, teologię i matematykę. Był profesorem filozofii w Tybindze. Rozwijał teorię wiedzy, u podstaw której umieszczał logikę traktowaną przez niego jako dziedzina normatywna, ustalająca kryteria prawdziwego myślenia. Zmarł w 1905 r. w Tybindze.

³⁵ Ch. Sigwart, *Logik*, Tübingen 1904, s. 23.

towe, powiązane ze sobą miejscem, w jakim dokonuje się stwierdzanie czegokolwiek o rzeczywistości, gdzie zachodzi formułowanie sądów prawdziwych bądź fałszywych, a zatem w myślącym podmiocie. Tylko w konkretnym przebiegu myślowym może być cokolwiek stwierdzone bądź zaprzeczone. Bo jeśli nie w nim, to gdzie? Czy można w ogóle sensownie przyjmować dostęp do myśli, która istniałaby poza myślącym podmiotem? A z drugiej strony, czy dałoby się ją inaczej uchwycić jak tylko w procesie aktu jej pomyślenia, a zatem także w myślącym podmiocie?

Zarówno Brentano, jak i Sigwart, próbując znaleźć nowe ugruntowanie dla filozofii jako teorii poznania w psychologii, nie uniknęli psychologizmu i słusznie byli za niego krytykowani. Nietrudno jednak nie zauważyć, że obaj odróżniali i oddzielali od siebie proces psychiczny od jego wytworu. Przyznawali jednak wartość elementowi empirycznemu w poznaniu i dlatego nie rezygnowali z dostępu do niego poprzez psychologię. Psychologistyczne konsekwencje takiego podejścia do ugruntowania filozofii, jakie reprezentowali Brentano i Sigwart, poddane zostały krytyce, między innymi prowadzonej przez Husserla. Stanowią one jeden z wycinków obszernego kręgu problemowego, jakim jest psychologizm, na którego analizę nie ma w tym artykule miejsca. Słuszna krytyka psychologistycznych konsekwencji koncepcji Brentana i Sigwarta nie pozwoliła na wydobycie racjonalnego rdzenia, który zawarty jest w zamyśle odwoływania do psychologii w badaniach filozoficznych i logicznych. Szczególnie wyraźne jest to w przypadku Diltheya³⁶, który przyznawał psychologii centralne miejsce w naukach humanistycznych, a którego projekt filozoficzny znacznie poza psychologię wykracza. Oznacza to, że pełniąc ważną rolę, psychologia nie wyczerpuje całości poznania humanistycznego. Staje się natomiast przydatnym narzędziem pozwalającym wkroczyć w sferę doświadczenia wewnętrznego. Tylko w nim bowiem dostępne jest, według Diltheya, życie. Życie, w całym jego bogactwie i różnorodności, dane jest poznaniu poprzez jedyne medium, jakim są przeżycia, będące elementem osobistego doświadczenia życia. Przeżycie niesie w sobie źródłowe rozumienie świata i ekspresję, w wyniku której powstaje dzieło będące wyrazem twórczej aktywności podmiotu. To właśnie w twórczym działaniu krystalizuje się proces rozumienia. W tym punkcie, jak twierdzi Brogowski, psychologia, odsłaniając w opisowych analizach twórczą funkcję świadomości, wskazuje na hermeneutykę Diltheya jako swoje dopełnienie³⁷. Psychologia jako dyscyplina badająca przeżycia leży u podstaw procesu poznawania życia i wiedzy o nim, ponieważ tylko ona może dostarczać materiału do analiz hermeneutycznych. To także na jej gruncie poprzez analizę stanów świadomości możliwe się staje uchwycenie uzmysławiania sensu, a zatem wpisywania znaczenia w struktury codziennej świadomości³⁸. Projekt Diltheya ugruntowania

³⁶ Wilhelm Dilthey urodził się w 1833 r. w Wiesbaden — Biebrich. Był profesorem filozofii w Bazylei, Kilonii, Wrocławiu i Berlinie. Należał do najważniejszych przedstawicieli filozofii życia. Jego wysiłki zmierzały do nowego ugruntowania nauk humanistycznych, których podstawą miała być hermeneutyka. Zmarł w 1911 r.

³⁷ L. Brogowski, *Świadomość i historia*, Gdańsk 2004, s. 22.

³⁸ Ibidem, s. 26.

nauk humanistycznych na psychologii był najmocniej krytykowany przez neokantystów, w tym przez Windelbanda i Rickerta.

Trzy przytoczone wyżej przykłady odwoływania się do psychologii jako dyscypliny umożliwiającej nowe ugruntowanie filozofii można interpretować jako wyraz dążenia do przywrócenia procesowi poznania właściwych mu proporcji. Poznający i działający podmiot stanowią punkt wyjścia wszelkich analiz dotyczących efektów procesu poznawania i doświadczania świata. W zamyśle, by wychodzić od poznającego podmiotu i badać dane mu bezpośrednio „przedmioty”, czy to w postaci treści aktów psychicznych, czy też w postaci przeżyć, nie chodzi o to, by sprowadzać całą wiedzę o tych efektach do jednostkowych wymiarów i czynić ją w ten sposób nieużyteczną, lecz o to, by poznanie wyprowadzać z pewnej podstawy. Ten istotny moment uszedł uwadze krytykom psychologizmu. Prawdopodobnie dlatego tak trudno było dostrzec pozytywny moment programu ugruntowywania filozofii na psychologii, mianowicie uznanie poznającego podmiotu za podstawę i punkt wyjścia refleksji nad poznaniem i jego wytworami.

4.

Niechęć wobec psychologii eksperymentalnej miała także swoje źródło w obronie swoistości poznania filozoficznego, stawianego w opozycji do poznania nauk przyrodniczych. Na początku XX w., gdy zbierano żniwo braku zaufania do filozofii po upadku niemieckiego idealizmu, rosnące znaczenie nauk przyrodniczych powodowało z jednej strony opisaną wyżej próbę nowego ugruntowania filozofii na empirycznych podstawach, a z drugiej, na co zwraca uwagę Ingarden, na dążeniu do uzyskania wiarygodności przez poruszanie się na bezpiecznym gruncie psychiki i świadomości. „Jeśli więc ktoś chce pozostać «filozofem» — pisze Ingarden — może jedynie uprawiać psychologię. W jaki jednak sposób można uprawiać psychologię? Jako aprioryczną naukę o istocie? Broń Boże — twierdzono — oczywiście, że nie! Tu można postępować tylko empirycznie. W konsekwencji psychologia, czy to Brentana, czy też psychofizjologów — jest nauką empiryczną i posługuje się, rzecz jasna, przyrodniczymi metodami poznawczymi. Szczególnie psychologowie eksperymentalni uważają to za całkiem oczywiste”³⁹. Filozof podejmujący się konkretnych badań świadomości i jej treści, i to metodami wziętymi z dyscyplin niefilozoficznych, zostaje przez Ingardena ujęty w cudzysłów, a zatem traci własną swoistość, nie jest już więcej filozofem, ale psychologiem.

Jeśli jednak wziąć pod uwagę wymienione wcześniej przykłady odwoływania się do psychologii, a zatem jej znaczenia w programie budowania filozofii u Brentana, Sigwarta i Diltheya, nietrudno dostrzec sprzeczność w argumentacji Ingardena, która musiała być udziałem większości niechętnych psychologii filozofów w tym czasie.

³⁹ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 50.

Ani Brentano, ani Sigwart, ani tym bardziej Dilthey nie mieli na myśli psychologii eksperymentalnej w znaczeniu psychofizjologii. Chodziło im o psychologię opisową, badającą fenomeny świadomości bądź przeżycia. Natomiast Ingarden stawia na równi tę psychologię, jak i psychofizjologię, uznając je za nauki empiryczne, które posługują się metodami tych nauk, a jednocześnie są nastawione antymetafizycznie. I choć faktycznie, nie myli się co do pierwszego okresu rozwoju nowoczesnej psychologii, a zatem do prac Fechnera, Wundta, Helmholtza, to popełnia błąd, zakładając, iż w całości daje się ją sprowadzić do takiego właśnie kształtu. Zwracał na to uwagę Twardowski, kiedy bronił filozoficznego charakteru psychologii niezależnie od instytucjonalnych przekształceń, jakim wówczas podlegała. „Ci, co chcą uważać psychologię za naukę przyrodniczą z metodologicznych punktów widzenia — pisał — powołują się na to, że psychologia postępuje tą samą metodą, co nauki przyrodnicze. Pominąwszy jednak fakt, że psychologia tylko po części postępuje tą samą metodą, co nauki przyrodnicze, o ile zaś chodzi o samo poznanie faktów, musi posługiwać się metodami poniekąd innymi, trudno byłoby się zgodzić na zaliczenie psychologii do nauk przyrodniczych tylko na tej podstawie, że posługuje się taką samą jak one metodą, chyba że znowu rozszerzyłoby się znaczenie wyrazu «nauki przyrodnicze» tak znacznie, iż złałoby się ono z pojęciem nauk empirycznych. A w takim razie znowu prócz logiki i matematyki wszystkie nauki należałoby uważać za przyrodnicze”⁴⁰.

Metody nauk przyrodniczych nie były w żadnym razie jedynymi, które wykorzystywano w psychologii eksperymentalnej na początku XX w. Za sprawą Ebbinghause, a potem Sterna zaczęto stosować eksperymenty bez użycia przyrządów, a dodatkowo ich przedmiotem nie było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o stosunek duszy do ciała przez badanie reakcji układu nerwowego na działanie bodźców zmysłowych. Ebbinghaus prowadził badania procesu zapamiętywania, używając do tego po prostu zapisanych na kartkach ciągów bezsensownych słów. Stern badał inteligencję przy użyciu testów. Co ważniejsze, traktował ją nie jako zdolność biologiczną, ale funkcję przystosowawczą, jako zdolność przystosowania się człowieka do nowych warunków. Odkryto w ten sposób funkcjonalny i celowy charakter czynności psychicznych, a wraz z tym uzyskano zupełnie nową perspektywę rozumienia procesów psychicznych, w tym także procesów myślenia. Ta nowa perspektywa pozwalała badać treści psychiczne jako całości, kształtujące się wprawdzie w aktach psychicznych i przez nie jedynie dostępne, ale do tych aktów niesprowadzalne.

Nowy rodzaj eksperymentów psychologicznych stał się szczególnie atrakcyjny dla grupy filozofów zajmujących się problemami teoriopoznawczymi, w tym przede wszystkim kwestią przedmiotu poznania i jego przedmiotowości, a zatem obiektywności. Interesujące rezultaty osiągnęła w tym zakresie grupa badaczy, która prowadziła pod

⁴⁰ K. Twardowski, *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 266.

kierunkiem Oswalda Külpe⁴¹ w Würzburgu eksperymenty nad myśleniem i wolą, dając początek nowej dyscyplinie — psychologii myślenia. Prowadzone one były bez przyrzędów, a polegały na protokołowaniu przeżyć osób badanych w trakcie rozwiązywania przez nie określonych zadań. Na ich podstawie dokonywano ustaleń dotyczących myślenia jako procesu nakierowanego na cel, a w dalszej kolejności jako elementu całościowej struktury ludzkiego działania. Wyniki osiągnięte w badaniach szkoły würgburskiej oddziaływały inspirująco na filozofię. Udało się jej bowiem przezwyciężyć paradygmat psychologii asocjacionistycznej, a tym samym przełamać niemożność dokonywania uogólnień, o którą to głównie toczył się spór w dyskusji dotyczącej nieadekwatności metod psychologii eksperymentalnej do badania filozoficznego. Wręcz przeciwnie, dzięki metodom psychologii myślenia można było precyzyjnie badać proces dokonywania syntez, w wyniku których dochodzi do chwytania sensu i znaczenia. A wszystko to w oparciu o empiryczną podstawę, jaką jest realny proces psychiczny, z możliwością jego weryfikacji na drodze zaplanowanych eksperymentów.

Przykładem zastosowania metod psychologii myślenia do badań filozoficznych, a dokładnie mówiąc teoriopoznawczych, może być koncepcja Richarda Hönigswalda⁴², który prowadził wrocławskie laboratorium psychologiczne po odejściu Sterna. Jego podstawowym obszarem badawczym była przedmiotowość poznania i związana z nią teoria przedmiotu. Eksperymenty psychologiczne nad spostrzeganiem barw, czytaniem, pisaniem, uczeniem się pozwoliły mu dokonać ustaleń dotyczących procesu syntezy i czasowego momentu chwytania sensu, ujmowania go jako zrozumiałego i jednoznacznego. Dla niego psychologia myślenia była koncepcją dającą uzasadnienie tego, czym jest przedmiot w ogóle. Jednocześnie pozwalała dokonać ustaleń dotyczących podmiotu, który był dla Hönigswalda konkretną jednostką, a nie czystą świadomością, czy umysłem bez ciała i bez historii. Takie postawienie problemu podmiotowości, będącej jednym z biegunów układu ściśle związanym z przeciwnym biegunem — przedmiotowością, pozwala, jak się wydaje, znacznie efektywniej badać proces odnoszenia się do rzeczywistości i prezentowania się jej w świadomości poznającego podmiotu, niż to ma miejsce na przykład w przywoływanej tu wielokrotnie fenomenologii Husserla. Podmiot jest u Hönigswalda konkretnym indywiduum, powiązany zarówno z naturą,

⁴¹ Oswald Külpe urodził się w 1862 r. w Kandau (Kurlandia). Studiował historię i filozofię w Lipsku, Berlinie, Getyndze i Dorpacie. Po promocji doktorskiej w 1887 r. pisanej u Wundta spędził osiem lat w jego laboratorium psychologicznym w Lipsku. W latach 1889–1909 był profesorem filozofii w Würzburgu, gdzie założył Instytut Psychologiczny wzorowany na instytucie Wundta. Prowadzone w nim eksperymentalne badania nad myśleniem pozwoliły na sformułowanie tezy, iż myślenie nie jest procesem sprzężonym z obrazami czuciowymi. W latach 1909–1913 był profesorem filozofii na Uniwersytecie w Bonn, a od 1913 r. w Monachium, gdzie zmarł w 1915 r.

⁴² Richard Hönigswald urodził się w 1875 r. w Ung.-Altenburg. Studiował medycynę w Wiedniu, a następnie filozofię w Halle u A. Riehla. W pracy doktorskiej zajmował się problemami teorii poznania i metodologii nauki. W 1906 r. rozpoczął pracę w Seminarium Filozoficznym Uniwersytetu Wrocławskiego. W 1930 r. już jako profesor zwyczajny przeniósł się do Monachium. W 1933 r. został pozbawiony katedry i prawa do wykonywania zawodu. Emigrował do USA, gdzie zmarł w 1948 r.

jak i kulturą, a nie czystą świadomością istniejącą poza przestrzenią i czasem, odnoszącą się dopiero wtórnie do empirycznej świadomości. Nie wydaje się, by przez takie włączenie do badań teoriopoznawczych metod psychologicznych, jak to miało miejsce w przypadku Hönigswalda, straciły one swój filozoficzny charakter.

Pozostaje mieć nadzieję, że przedstawione wyżej argumenty w wystarczającym stopniu potwierdzają postawioną na początku niniejszych rozważań tezę, iż spór o psychologię eksperymentalną sprzed wieku był sporem o metodę filozofii. Niewątpliwie rację mieli ci, którzy bronili swoistości poznania filozoficznego i widzieli zadania filozofii w analizie problemów życia, religii, polityki czy kultury. Mylili się jednak, sądząc, że nie można do tego wykorzystywać metod psychologii eksperymentalnej. W większości nie znali oni tych metod i stąd nie potrafili dostrzec ich znaczenia. Jeśli nie traktuje się świadomości i umysłu w oderwaniu od całości ludzkiego życia, a zatem widzi się powiązanie treści świadomości z działaniem ich nosiciela (jednostki, osoby), to także dziś będzie się dostrzegało zalety w stosowaniu metod psychologii w badaniu sposobów postrzegania rzeczywistości. Metody te udoskonaliły się i rozwinęły od tamtego czasu, dlatego tym owocniejsze będzie ich użycie do analizy zmian, jakie dokonują się obecnie w sposobach postrzegania rzeczywistości na skutek rozwoju nowych technik komunikacyjnych i informacyjnych. Chodzi o to, by filozoficzna refleksja nad tymi zmianami była pełna, a nie ograniczała się do „czystych” interpretacji, które zawieszono są w próżni, bo nie odwołują się do konkretnego materiału zdobywanego przez naukę.



Andrzej Pankalla

PSYCHOLOGIA (TRANS)KULTUROWA W PŁYNNIEJ NOWOCZESNOŚCI. WĄTPLIWY AROMAT CHRYZANTEM

Uczeni przypominają stado chartów. Ścigają ofiarę, często gubią trop, z reguły podążając za najbardziej hałaśliwym członkiem sfory¹.

Antymotto:

Jestem pewien, że jeśli współczesna psychologia rozwinęłaby się np. w Indiach, psychologowie odkryliby tam większość zasad odkrytych na Zachodzie².

Ze współczesną psychologią jest dokładnie odwrotnie niż z jogurtem. Ten ostatni przynajmniej posiada jakąś kulturę. Psychologia, pomimo iż ma wręcz bizantyjską strukturę organizacyjną i silną reprezentację społeczną (kulturę psychologów?), nie wkomponowała jeszcze w swe poczynania jakiegokolwiek idei czy spójnego rozumienia pojęcia kultury. Tak jakby człowiek żył jak szczury, nago w przyrodzie, a nie w pewnym uniwersum znaczeń i symboli, które współtworzy i które kreują jego poczynania. Psychologia albo ignoruje, albo redukuje pojęcie kultury, albo też zachowuje się arogancko wobec wszelkich prób akulturacji. Czy jednak zjawisko to dotyczy dokonań całej dyscypliny?

W artykule Pawła Boskiego³ znajdujemy zestawienie pokazujące relacje między stanowiskiem teoriopoznawczym obecnym w psychologii a typem uprawianej nauki. Wynika z niego, iż tzw. Psychologia Głównego Nurtu (PGN), na modłę nauk przyrodniczych, preferuje absolutyzm, w którym szuka się ogólnych praw, obowiązujących w Warszawie i Lagos, na Wyspie Wielkanocnej i prowincji Sichuan w Chinach, za czasów Piasta

¹ Na podstawie: A. K. Wróblewski, *Historia fizyki*, Warszawa 2006.

² J. W. Williams, cyt. za: K. J. Gergen, *Toward A Cultural Constructionist Psychology*, Cambridge 1993, s. 22, [w:] www.swarthmore.edu/soc.sci.k.gergen.

³ P. Boski, *Psychologia kulturowa i międzykulturowa: Czym są i co je różni od Głównego Nurtu*, „Czasopismo Psychologiczne” 2000, t. 6, nr 3–4, s. 215–234.

i w dobie podboju Marsa, „z nadzieją dotarcia do nieskażonej istoty zjawisk psychicznych”⁴. Zjawiska kulturowe traktuje jako rodzaj „szumu” zakłócającego obiektywną rzeczywistość, czyli zachowanie i leżące u jego podłoża procesy psychiczne, sterowane przez rodzaj centralnego procesora.

Drugie omówione tam stanowisko teoriopoznawcze, w którym dominuje uniwersalizm, zakłada, iż „praw ogólnych należy dowieść, testując nasze hipotezy w warunkach bardzo odmiennych od tych, w których uzyskano pierwsze dane potwierdzające (...)”⁵, w warunkach odmiennego kontekstu kulturowego, do którego zawsze zrelatywizowana jest geneza hipotez badawczych. Psychologia międzykulturowa, bo o niej tu mowa, zafascynowana jest komparatystyką, w większości biculturową, prowadzoną z zastosowaniem nierzadko wyrafinowanych narzędzi statystycznych i eksperymentalnych i stanowi konsekwentne rozwinięcie psychologii społecznej. Słusznie zauważa jednak autor (podążając m.in. za M. Colem⁶ czy R. Schwederem⁷) wtórność *cross-cultural psychology* wobec PGN i nie dość radykalne odcięcie się od nieadekwatnej, czyli błędnej (w znaczeniu bliskim postępowaniu znanego z literatury błędnego rycerza) metodologii. Kultura, jako co najwyżej wielopoziomowa zmienna niezależna lub quasi-niezależna, w której założeniem implicite jest zewnętrzne względem siebie ustawienie zmiennych kulturowych i psychologicznych, to założenie niewytrzymujące próby czasu. Poza tym, czytając wielu ortodoksyjnych, fundamentalistycznych psychologów międzykulturowych, mamy nieodparte wrażenie, że interesują się różnicami i tak tylko po to, by wzmocnić swą uniwersalistyczną presupozycję i jeszcze lepiej, biorąc pod uwagę zmiennie kulturowe, zbudować ogólne prawo dotyczące zachowania czy procesów psychicznych.

Boski zwraca uwagę na trzeci, mający co najwyżej kilkanaście lat, choć do Wundtowskiej *Völkerpsychologie*⁸ sięgające w psychologii korzenie, typ uprawianej nauki obecny w psychologii. Dla niej wyróżnikiem jest, jego zdaniem (nie do końca się z tym utożsamiam, co wyjaśniam dalej), stanowisko określane w filozofii nauki relatywizmem. Boski widzi specyfikę przedmiotu psychologii kulturowej reprezentującej to myślenie w analizie i refleksji kulturowej, czyli poza psychologią oraz zainteresowaniu sensem i rozumieniem zachowania⁹. Dwie postaci psychologii kulturowej trafnie¹⁰ sprowadza do zainteresowania znaczeniem symbolicznym oraz działaniem w kontekście praktyki kulturowej. Ten ostatni wątek stanowi główny temat niniejszej

⁴ Ibidem, s. 215.

⁵ Ibidem, s. 220.

⁶ M. Cole, *Cultural psychology: The Once and the Future Science*, Cambridge 1996.

⁷ R. A. Shweder, *Thinking Through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*, Harvard 1991.

⁸ W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Leipzig 1900.

⁹ Gdyby jedynie zachowania, przeczyłoby to samej istocie stanowiska teoriopoznawczego tego nurtu. Tę kwestię także poruszam dalej.

¹⁰ Trafnie, choć nie wyczerpująco — już bowiem C. Ratner w niepublikowanym tekście *Three Approaches To Cultural Psychology. A Critique*, z 1999 r., mówi o trzecim indywidualistycznym podejściu w psychologii kulturowej i sam proponuje czwarte — integralne, w postaci sumy najsilniejszych założeń owych trzech podejść.

pracy. W tym zakresie jest ona próbą dookreślenia i rozwinięcia sposobu rozumienia idei psychologii wrażliwej kulturowo oraz jej zadań w obecnych czasach, określanych przez słynnego socjologa Z. Baumana mianem płynnej nowoczesności¹¹. Płynność, charakterystyczna dla cieczy i gazów, to jego zdaniem także wyróżnik tych czasów, w których zjawiska psycho–społeczno–kulturowe mają akcydentalny, migotliwy czy też rozmyty charakter¹².

Staram się zwrócić tym tekstem uwagę na konieczność budowania w ramach psychologii subdyscypliny, zbliżonej funkcjami do socjologii czy antropologii kultury. Dyscypliny zdolnej mocować się z nowymi zjawiskami kulturowymi, traktującej człowieka z założenia jako *homo culturalis* — istotę tworzącą i tworzoną przez kulturę. Bliższe mi jest, podobnie jak W. Wundtowi, L. Wygotskiemu czy K. Gergenowi, założenie o „kulturowości” tak istoty ludzkiej, jak i psychologii jako nauki — a więc niemożności uprawiania tej dyscypliny badającej psyche człowieka, abstrahując od zjawisk ponadjednostkowych. W ostatnich 16 latach¹³ dosyć intensywnie zaznacza swą obecność grupa badaczy zainteresowanych doświadczeniem kultury, a odziewających się od metodologii (nie od dorobku!) badań psychologii międzykulturowej. Ze względu na niejednoraki status ich badań, nie zawsze sprecyzowaną metodologię, różnie definiowany przedmiot zainteresowań, odmienne korzenie i założenia, proponują używać liczby mnogiej „psychologie kulturowe” lub szeroko „psychologia kultury”. Łączy je, prócz czasu narodzin, *Ikigai* — na Japońskiej Okinawie to „powód do życia”, tutaj wspólny cel — chęć rozwijania nauki, starającej się zrozumieć konkretnego, nie statystycznego człowieka, w jego intencjonalnym świecie, w kontekście zastanych i współtworzonych znaczeń. Nauki zainteresowanej symbolicznym, dialogowym postępowaniem człowieka w mediacji między psyche a kulturą.

1. „Poszukiwany czwarty tom «Psychologii»”. Analiza frekwencyjna pojęcia „kultura” w psychologii

„Poszukiwany czwarty tom «Psychologii. Podręcznika akademickiego» pod red. J. Strelaua!” — takie ogłoszenie należałoby wywiesić w domach akademickich

¹¹ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2005; idem, *Płynne życie*, Kraków (w druku).

¹² Na przykład tzw. tożsamość rozmyta w osobowości typu *border-line*, zaburzenie charakteryzujące się brakiem poczucia ja, a więc dotyczące fenomenologicznego aspektu tożsamości jednostkowej. Niejasne, tak dla jej właściciela, jak i otoczenia, są granice norm kulturowych i zachowań indywidualnych. Trudno też określić spójną charakterystykę takiej osoby, bowiem przyjmuje postać całkowicie zależną od sytuacji, emocji i przypomina zbiór gier, atrap, przypadkowych ról. Często diagnozowane w obecnych czasach!

¹³ Za umowny początek reanimowanych badań kulturowych w psychologii można uznać powstanie pisma „Culture and Psychology” w 1991 r. Prawie równoległe, bo w 1993 r., powstaje w Polsce pismo „Albo albo”, mające podtytuł „Problemy psychologii i kultury”.

na tablicy ogłoszeń. Dlaczego? Bowiem analiza frekwencyjna pojęcia „kultura” oraz przegląd tematyki trzech tomów tego skądinąd doskonałego i klasycznego już podręcznika psychologii¹⁴ wskazuje na niewielkie zainteresowanie kulturą. Tę wizytówkę współczesnej w 95%, jak pisze redaktor, anglojęzycznej psychologii akademickiej lub jej polskiej recepcji, potraktowaliśmy jako reprezentatywną dla Psychologii Głównego Nurtu.

Na 12 działów i 72 rozdziałów w trzech tomach ani razu nie pojawia się w tytułach słowo „kultura” lub pochodne! W 294 tytułach podrozdziałów pojawia się tylko dwukrotnie (raz w I i raz w II tomie), a w 718 szczegółowych tematach rozdziałów jedynie 10 razy (tom II najbogatszy — 6 razy, I — 3, III — raz)! Ratując się (bezcelowo!) indeksem rzeczowym, odkrywamy, iż w tomie I nie występuje ani razu, w drugim tylko 2 razy (s. 547, s. 559), a w trzecim „aż” siedem, jednak przy tak wąskim użyciu jak „kultura organizacyjna” (s. 317, s. 325) czy w kontekście pojęć „etyka pracy”, „modernizacja”. Marginalnie pojawia się w otoczeniu problematyki psycho–kulturowej: akulturacji, teorii indywidualizmu–kolektywizmu (2 razy). Gdzie zatem, na podstawie analizy frekwencyjnej, możemy spodziewać się obecności tego pojęcia w treści podręcznika? Gdzie jest ono tak niezbędne, że nie dało się go pominąć? Przy omawianiu:

- pięcio–czynnikowej teorii osobowości W. Normana,
- tematyce psychologii pracy i organizacji, jednak w wąskim, wyżej wymienionym rozumieniu,
- koncepcji W. Wundta i L. Wygotskiego (psychologia historyczno–kulturowa) oraz E. Fromma (psychologia kulturowa? — dyskusyjne określenie),
- adaptacji kulturowej testów (warunki kulturowe a praktyka adaptacji testów, test niezależny kulturowo),
- psycholingwistyki (społeczno–kulturowe uwarunkowania języka, kulturowe uwarunkowania dyskursu konwersacyjnego, uniwersalne i kulturowo specyficzne cechy komunikacji niewerbalnej),
- ekspresji emocji (ponadkulturowy dowód na rzecz ewolucyjnych źródeł fenomenu ekspresji emocjonalnej, kulturowe aspekty ekspresji emocjonalnej),
- idei ja (ja jako zjawisko historyczne, kulturowe i społeczne; ja niezależne versus ja współzależne a model kultury).

I tylko tyle...

Jeśli przyjąć najprościej, iż psychologia naukowa to jest to, co robią i piszą psycholodzy akademicy, powinna ona znaleźć bezpośredni wyraz we współczesnym — bodaj najlepszym i najpełniejszym — wprowadzeniu w tę dziedzinę wiedzy. Biorąc dosłownie przedstawione dane, można stwierdzić tylko to, na co pozwalają: w porównaniu do liczby innych pojęć używanych przez psychologów (np. pojęcie „oceny” tylko w tomie II omawiane jest aż 18 razy), pojęcie kultury używane jest w *Psychologii. Podręczniku aka-*

¹⁴ J. Strelau, *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1, Gdańsk 2000, t. 2, Gdańsk 2004, t. 3, Gdańsk 2005.

demickim w minimalnym stopniu¹⁵. Idąc jednak za pokusą, subiektywnej oczywiście, interpretacji można mieć wrażenie, zapoznając się z nim, czytaj stanem współczesnej wiedzy psychologicznej, że:

- psychologia zjawisk kulturowych nie istnieje,
- psychologia prawie nie zajmuje się i nie zajmowała zagadnieniem kultury,
- jedyną znaną psychologią kulturową jest koncepcja E. Fromma (L. Wygotski i W. Wundt są dodatkowo „historyczni”),
- psychologia jako nauka nic/prawie nic nie ma wspólnego z ideą kultury i naukami o kulturze,
- zagadnienia kulturowe są nieistotne/nic nie wnoszą do zrozumienia psychicznego funkcjonowania „maszyny ludzkiej”,
- psychologia nie ma nic/niewiele do powiedzenia na temat kulturowego doświadczenia człowieka,
- psychologia wyjaśnia, opisuje, traktuje, bada człowieka jako istotę pozakulturową/ponadkulturową/bezkulturową.

Gdyby przyjąć dalej, co zresztą dość kontrowersyjne, ale przydatne tutaj, iż znaczeniem danego pojęcia jest sposób jego użycia, to niedoreprezentowanie pojęcia kultury wobec innych pojęć z zakresu humanistyki w tym podręczniku może świadczyć, iż „kultura” to pojęcie zbędne dla psychologa. Psycholog obywa się bez tego pojęcia, a co za tym idzie bez tradycyjnie z nim powiązanych idei/zjawisk, takich jak wierzenie, wartość, obyczaj, mit. Zbędne są więc dla niego w trakcie badania psyche dziedziny kultury oraz rzeczywistość symboliczna, inaczej ideacyjna, czyli myślowa (sic!) — co już może zaskakiwać. W podręczniku J. Strelaua człowiek to istota biopsychiczna, co najwyżej biospołeczna. Za wyjątkiem języka i częściowo emocji oraz osobowości, pomija się kulturowy, w tym religijny, wymiar życia ludzkiego. Dziedziny kultury i sferę życia duchowego ignoruje się, minimalizuje lub redukuje do zjawisk psychicznych, czasem psychospołecznych. A przecież, ten bardziej wyjątek, niż reguła w historii nauki¹⁶ — psychologia (i modni dziś, nadreprezentowani wszędzie psychologowie, znający odpowiedź na wszystkie pytania, zastępujący filozofa, lekarza, mistrza) — jest sama potężnie uwikłana w kulturę. Jest przecież produktem końca XIX i XX w. oraz popkultury współczesnej. A człowiek to istota bardzo biologiczna i jednocześnie bardzo kulturowa. I nie można zrozumieć i człowieka, i psychologii bez wychodzenia od zjawisk kulturowych. Sposób uprawiana psychologii, zmienny przedmiot zainteresowań oraz

¹⁵ Co ciekawe, podobnie odbierał psychologię słynny szwajcarski psycholog kulturowy E. Boesch, jednak psychologię uprawianą i wykładaną za jego czasów studenckich, tj. w początkach II wojny światowej. Pisze: „Wątpię, bym kiedykolwiek słyszał w ciągu studiów słowo kultura”, *The Story of a Cultural Psychologist: Autobiographical Observations*, „Culture & Psychology” 1997, t. 3, s. 260.

¹⁶ Początki tej, jak pisze C. Geertz w *Zastanym świetle* (przeł. Z. Pucek, Kraków 2000, s. 233), „samozwańczej nauki o umyśle” sięgają dopiero drugiej połowy XIX w. i odnoszą się do dokonań niemieckich badaczy. Rok powstania Wundtowskiego Laboratorium w Lipsku (1879 r.) uznaje się za symboliczną datę powstania tzw. naukowej psychologii.

metody badawcze przyjmowane przez badaczy czasem bezwiednie lub przypadkowo, ontologia, epistemologia i aksjologia są, jak sam człowiek, zdeterminowane historycznie i kulturowo.

„Kiedy słyszę słowo kultura — chwytam za broń”. Choć wypowiedziane dawno (aż strach pisać przez kogo — Goebbels!!), można mieć wrażenie, że słowa te ukryte są także w myślach wielu współczesnych psychologów Głównego Nurtu, u monomaniakalnych metodologów, przyjmując postać, którą nazwałbym pozyty- lub neopozytynazizmem. Poczynania naturalistycznie zorientowanych psychologów w tym obszarze przypominają wyprawę z brzytwą na poziomki, Skinnerowskie (nomen omen naskórkowe) badanie człowieka — lizanie lizaka przez szybę czy wiązanie myszy liną okrętową. A skoro jesteśmy blisko psychologii, to moim zdaniem rozumienie jej przedmiotu i nadużywana metodologia przypominają słynne zdanie Noama Chomskiego: „bezbabarwne zielone idee śpią wściekle”. Nieźle opisuje wysiłki dominującej opcji badaczy zjawisk psychologii kultury, czyli w dużej mierze psychologii w ogóle. Bo kto odważny wskaże z całą pewnością zjawisko psychologiczne nie zdeterminowane kulturowo? Dominuje w psychologii nomotetyczne, wyjaśniające, kwantyfikatywne skrzywienie, a przecież „ilość nie wyznacza wzorca”¹⁷. A doskonale logiczne, poprawne gramatycznie zdanie Chomskiego, jak wiele badań psychologów (w stylu: „Analiza osób noszących czapki baseballowe daszkiem do tyłu” — laureat antynobla w USA), jest całkowicie pozbawione sensu. Gdyby ująć krótko kryzys obecnej psychologii, to można powiedzieć słowami wrocławskiego poety Rafała Wojaczka, że: „Jest poręcz, ale nie ma schodów...” (w psychologii — A. P.), „jest ja, ale mnie nie ma”¹⁸ — o psychologach. Bo jak przyłożyć kliniczne pojęcie normy w psychologii do upodabniania się do zwierząt i przeszczepiania sobie tkanek zwierzęcych (Człowiek–Byk, Człowiek–Małpa, Człowiek–Kot) przez zdrowych, szanowanych społecznie ludzi w USA? Albo „Tibia” — cybergra, w której w „wirtualu” zdobywasz wysoką pozycję w międzynarodowej grupie, by odsprzedać ją w „realu” za realne pieniądze? Kategorie kliniczne i normy statystyczne nie tylko nic tu nie wnoszą, nie pozwalają też ani przewidywać, ani rozumieć tego postępowania.

2. Post nubila phoebus. Perspektywa psycho-kulturowa

Gdyby ująć stanowisko psychologów kulturowych w rodzaj minimanifestu, mógłby on brzmieć: „Nasza propozycja jest propozycją uprawiania psychologii kultury, traktującej o doświadczeniu kulturowym człowieka w odczarowanym świecie sieci. Chcemy wprowadzić w obszar zainteresowań psychologów zagadnienia rozwijane częściowo przez nauki o kulturze, a niedoceniane przez tych pierwszych.

¹⁷ G. Bateson, za: K. Konecki, *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa 2000, s. 7.

¹⁸ R. Wojacek, *Sezon*, [w:] idem, *List do nieznanego poety*, Wrocław 1987, s. 13.

Bo oczywiście można wsadzić badanego do cylindra z wodą morską o temperaturze 36,6 stopnia, odciąć dostęp do zmysłów i w kontrolowanych warunkach badać ilościowo skutki deprywacji sensorycznej, ale trzeba pamiętać, że treść halucynacji pojawiających się u badanego, jak i sam pomysł badacza i procedura badawcza są konstruowane kulturowo. Dotychczasowe abstrahowanie od sfery duchowej człowieka w psychologii, nadreprezentacja problemu psychofizycznego (co dało na marginesie doskonałe wyniki w dziedzinie psychosomatyki, psychoneuroimmunologii) powinny prowadzić do szczególnego zwrócenia uwagi na drugi biegun — psycho–kulturowy.

Czy psyche człowieka może nie być kulturą i czy możemy nie żyć w *matrixie*? Prawie każda psychologia, rozumiana jako nauka o świecie „realnie urojonych” przeżyć, narracji człowieka wyrażanych w fenomenach świadomości, jest równoznaczna z uprawianiem psychologii kultury. O człowieku można tu mówić wyłącznie w kontekście kulturowym, jako istocie, która tworzy i którą tworzy kultura. Człowiek przecież zaczyna się tam, gdzie zaczyna się kultura, kogo/co więc bada naturalistycznie zorientowana psychologia...? Zostawiamy to pytanie bez odpowiedzi...”

Dlaczego zatem tak istotne są studia psycho–kulturowe? Bo:

- psychologia ignoruje sferę powszechników sensu — wartości oraz ich nośników w postaci mitu, symbolu,
- żyjemy w czasach szybkiego przepływu, przenikania transkulturowego, co wymaga nowej koncepcji człowieka i nowych typów interwencji psychologicznej,
- potrzebna jest psychologom sztuka odczytywania i rozumienia sposobów wykorzystywania wartości i symboli kulturowych do budowy znaczeń osobistych (np. mitu kulturowego jako nośnika wartości kształtującego tożsamość).

O. Rank, znany swego czasu psychoanalityk, podobno powiedział: „Psychologia to wiedza na bardzo niskim poziomie rozwoju, co najwyżej prowadząca do wiedzy będącej poza jej zasięgiem” — moim zdaniem psychologii kulturowej. A bez niej:

- ignorujemy wiele obiektów i ich znaczenie dla ludzi lub unifikujemy je,
- nie jesteśmy w stanie ich badać ani rozumieć,
- redukujemy i patologizujemy wiele sfer życia ludzkiego,
- nie jesteśmy skuteczni w dziedzinie psychoterapii jako m.in. pośrednictwie w dialogu jednostki z kulturą,
- pozostajemy w nieadekwatnym stylu myślowym, okopani w modernistycznym modelu poznania naukowego,
- posługujemy się „nieludzkim” językiem cybernetyki, informatyki (psychologia kognitywna) i/albo pozostajemy poniżej poziomu wiedzy potocznej.

Kilka psycho–kulturowych przykładów:

- badania J. M. Fericgli i własne¹⁹ w Ekwadorze pokazały, iż wywar z rośliny halucynogennej *Banisteriopsis caapi* powoduje odmienne reakcje psycho–fizyczne u autochto-

¹⁹ A. Pankalla, *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*, Warszawa 2000; J. M. Fericgla, *Al trasluz de la ayahuasca*, Barcelona 1997.

- nów (nie tylko treść, ale i odmienna forma widzianych obrazów) i u białych. Poza tym, pomimo narkotycznego charakteru, u tych pierwszych nie powoduje objawów uzależnienia;
- we Francji 30 lat temu było 6 egzorcystów, obecnie są ich setki i zapotrzebowanie rośnie (podobnie w Grecji — rocznie 25 000 konsultacji!). Psychiatrzy francuscy konsultują z egzorcystami, zaczynają wyszczególniać przypadki osób niepodlegających oddziaływaniu medyczno–psychoterapeutycznemu, a skutecznie prowadzonych przez duchownych;
 - „W USA rozpowszechnia się pod nazwą «Video — Baby» ośmiominutowy materiał interaktywny. Do opakowania dołączono akt urodzenia i świadectwo zdrowia. Użytkownik ma przed sobą na ekranie wymarzone dziecko i może cieszyć się nim bez przeszkód. Niemowlę reaguje na takie zdania, jak: «Zjedz zupkę» i «Uśmiechnij się do mamusi». Na zakończenie da się jeszcze uspić kołysanką. (...) Na opakowaniu napisano: «Pełne, bogate doświadczenie rodzicielstwa bez bałaganu i uciążliwości prawdziwych sytuacji! Kochasz dzieci, ale nie masz czasu się o nie troszczyć? Video — Baby to coś dla Ciebie!»²⁰;
 - rejony długowieczności na świecie to m.in: Okinawa, Sardynia, Kreta, góry Kaukazu, dolina Vilcabamby w Ekwadorze, Loma Linda w Kalifornii. Prócz oczywistego czynnika genetycznego, większość determinantów długowieczności (dieta, prorodzinność i prospołeczność, pozytywne myślenie, religijność, aktywność ruchowa i seksualna, jasny cel życia) znajduje swe źródło we wzorcach kulturowych, dominujących w danym rejonie/społeczności²¹;
 - *hikkikomori/Second life* — w Japonii około 2 milionów ludzi to tzw. ludzie z szafy czy internetowi mnisi, uzależnieni do tego stopnia od „drugiego życia” — internetu, że nie wychodzą z domów, a nawet pokoi, nie uczą się, nie kontaktują z bliskimi;
 - *Jack Ass* — modne obecnie wśród młodzieży zjawisko szukania doznań ekstremalnych, granicznych: w zjadaniu odchodów, przypalaniu sobie genitaliów, demolowaniu swego mieszkania, wyszukaniem „psycho–znęcaniu” się nad rodziną (np. straszenie), narażaniu się na oryginalne niebezpieczeństwo (przebieganie przed rozpędzonymi ciężarówkami) czy śmieszność (chodzenie nago po ulicy).
- W konfrontacji z takimi zjawiskami, ze współczesnym życiem — bez przyjęcia perspektywy psycho–kulturowej²² — psycholog ma niewiele sensownego do powiedzenia.

²⁰ W. Welsch, *Stając się sobą*, [w:] *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury*, A. Zeidler–Janiszewska (red.), Poznań 1999, s. 181.

²¹ D. Buettner, *Sekrety długowieczności*, „National Geographic” 2005, nr 11 (74), s. 2–27 oraz <http://www.wikihow.com/Live-aLong-Life>.

²² Por. szczegółowo: A. Pankalla, *Psychologia mitu*, Warszawa 2000; A. Pankalla, A. Kilian, *Perspektywa psycho–kulturowa*, „Albo albo. Problemy psychologii i kultury” 2003, nr 4, s. 67; A. Pankalla, Z. W. Dudek, *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*, Warszawa 2005.

3. Wprowadzanie wielbłąda do namiotu. Lokalizacja i podział psychologii kulturowych

Na początek należy określić otoczenie, w którym powstała/powstaje psychologia kulturowa:

- Psychologia Głównego Nurtu: ignoruje ideę kultury, z zasady jest akulturowa, by nie rzecz mająca do niej alergiczny stosunek. Zakłada psychiczną jedność ludzkości oraz istnienie centralnego procesora sterującego zjawiskami psychicznymi. Poszukuje ponadkulturowych praw uniwersalnych kierujących psychiką (absolutyzm, obiektywizm, elementarizm, nomotetyzm).
- Psychologia międzykulturowa i komunikacja międzykulturowa (w tym psychologia społeczna): zainteresowane są podobieństwami i różnicami w funkcjonowaniu jednostek w różnych kulturach i grupach etnicznych. Kultura rozumiana jest tu jako zmienna niezależna, a badania pokazują jej związki ze zmiennymi psychologicznymi. Różnice międzykulturowe traktowane są jako przejaw zrelatywizowanych do konkretnych warunków psychologicznych praw ogólnych. Wiedza na temat zmiennych kulturowych to przyczynek do budowania uniwersalnie akceptowalnej i obowiązującej psychologii (uniwersalizm, komparatywizm).
- Antropologia psychologiczna: wykorzystuje prawa i język psychologii do badań antropologicznych. Zainteresowana jest tradycyjnie rozumianymi dziedzinami kultury (np. wierzenia, rytuały) w interpretacji psychologicznej — na przykład psychoanalitycznej, poznawczej, psychospołecznej, widzianymi przez okulary pojęciowe tych nurtów.
- Etnopsychologia: czasem traktowana jako antecedens czy paralela antropologii psychologicznej. Zainteresowana etnicznymi wariacjami w teoriach życia psychicznego, badaniami tubylczych reprezentacji takich psychologicznych idei, jak umysł, ego czy tożsamość.
- Psychologie etniczne (lokalne, indygeniczne): zainteresowane jednostką badaną w specyficznym kontekście kulturowym, z reguły przez badacza znającego subiektywnie realia historyczno-społeczne kultury badanej. Ambicją tych badaczy jest być w opozycji wobec „hamburgeryzacji” czy szerzej „westernalizacji” psychologii.
- Psychiatria transkulturowa: zainteresowana zaburzeniami etnicznymi (tzw. *culture-bound syndroms*), specyficznymi dla konkretnych grup etnicznych. Bliskie jest tu badaczom założenie o powstawaniu dysfunkcji psychicznych w wyniku specyficznych uwarunkowań kulturowych.
- Badania relacji interkulturowych i doradztwo multikulturowe: obszary psychologii stosowanej w zakresie pomocy terapeutycznej i socjalnej dla emigrantów i imigrantów, mające na celu umożliwienie/ułatwienie adaptacji jednostki w nowych wzorcach kulturowych.

Jako oczywistą i w dużej mierze pierwotną wobec ww. rozumiemy obecność w otoczeniu psychologii kulturowej nauk mających w przedmiocie swych zainteresowań ex definitione ideę kultury:

- filozofię kultury,
- etnologię i antropologię kulturową,
- socjologię kultury,
- nauki szczegółowe (np. historia sztuki, muzykologia) etc.

Trudność, ze względu na brak jasnych kryteriów podziału, mnogość nurtów oraz interdyscyplinarność projektów badawczych powodują zaliczenie danych badań czy badacza do psychologii kultury (i tym samym zwodniczość tego terminu). Należy tu zaznaczyć, iż psychologię kulturową buduje się poza Psychologią Głównego Nurtu, dla wielu utożsamianą z psychologią w ogóle, stąd proponujemy termin *off-road psychology* — psychologię budowaną poza uczęszczanymi szlakami, mierzącą się z niemierzalnymi „wertepami” ludzkiego umysłu. Dla autora tego tekstu jest to zdecydowanie dziedzina psychologii, pewnie w takim samym stopniu jak dla antropologa — to dziedzina antropologii kulturowej. Budują ją jednak także językoznawcy, psychiatry, filozofowie, pedagodzy, etnografowie, socjologowie itp. Już ten fakt potwierdza jej założenie wielości, wielowymiarowości, konsilencji, pluralizmu w budowaniu wiedzy i równoprawne patrzyenie z wielu perspektyw równocześnie, suplementarność/komplementarność ujęć tradycyjnemu odrębnych dziedzin, a nawet przyzwolenie na multilogiczność.

Poniżej przedstawimy zarys nurtów psychologii kulturowej, wyróżniając szerszym opisem te podejścia, które stanowią platformę do prezentowanej dalej, autorskiej propozycji, a w swej proveniencji najbliższe są naukom psychologicznym. Kryterium podziału stanowi centralna kategoria pojęciowa w danym nurcie, wyznaczająca perspektywę poznawczo-badawczą. Obecne w literaturze przedmiotu podziały psychologii kulturowych²³ można, rozszerzając we własną propozycję, przedstawić zatem następująco:

1. Podejście symbolistyczne czy interpretacyjno-semiotyczne — zainteresowanie nadawaniem znaczenia, interpretacją i konstruowaniem symboli społecznych. Podejście to w psychologii kultury definiuje samą kulturę jako wspólnie podzielane pojęcia, znaczenia, symbole i zwroty językowe. Są to konstrukty społeczne w tym sensie, że zostały one stworzone przez jednostki będące ze sobą w jakimś związku. Zatem symbole kulturowe są postrzegane jako organizujące zjawiska psychologiczne. Robią to poprzez określanie i kategoryzowanie informacji, a następnie kierowanie odpowiedzi w określony sposób. Siłą podejścia symbolicznego jest to, że oferuje ono specyficzny, spójny opis kultury. Kultura to wspólne symbole i pojęcia, które mają specyficzne znaczenie.
2. Teorie aktywności w ramach praktyki społecznej — nurt inspirowany pracami Lwa Wygotskiego i częściowo marksizmem, zakładający pierwotność aktywności społecznej wobec funkcji psychicznej. Zwolennicy tej teorii twierdzą, że psychologiczne zjawiska są formowane w miarę, jak ludzie angażują się w społecznie zorganizowane aktywności. Praktyczne, społecznie zorganizowane działania stanowią główne medium, poprzez które kultura ma wpływ na psychikę. Teoretycy tego podejścia starają

²³ C. Ratner, *Three Approaches To Cultural Psychology*, 1999 (maszynopis), na podstawie tego tekstu relacjonują trzy pierwsze podejścia.

się nadać większe znaczenie zaniedbywanym dotychczas rzeczywistym społecznym działaniom, włączając w to wyniki tych działań w formach społecznych warunków i systemów. Instytucje społeczne, ustalone zwyczaje polityczne, ich zdaniem, wprowadzają i uwieczniają sposoby percepcji i reakcji, które wymuszają pewne grupowanie przedmiotów, elementów i wartości. Każdy pomyślny proces ekonomiczny, wraz ze swoim skomplikowanym podziałem i uporządkowaniem pracy, materiałów i instrumentów, jest taką właśnie przedmiotową organizacją, decydującą o kształcie procesów psychicznych.

3. Podejście indywidualistyczne — nurt wywodzący się z personalizmu i fenomenologii, zainteresowany kulturą w nas, zakładający kreatywność jednostki w doborze elementów kulturowych, a nawet możliwość tworzenia „kultur personalnych”. Ten trend gloryfikuje indywidualną kreatywność w selektywnie przyswajanej kulturze i reprezentuje biegunowo przeciwne stanowisko do zwolenników Lwa Wygotskiego. Zwolennicy tego podejścia odrzucają postulat, jakoby to kultura miała możliwość organizowania psychologicznych funkcji. Zamiast tego kultura jest postrzegana jako zewnętrzny kontekst, którego jednostki używają i odtwarzają w miarę własnych potrzeb. To podejście definiuje kulturę jako wynik negocjacji, zachodzący przez interakcję jednostki i warunków społeczno-instytucjonalnych. W swoich negocjacjach, interpretacjach, wyborach i przeobrażeniach warunków instytucjonalnych, jednostki „konstruują” kulturę. Każda z nich tworzy własną, osobistą kulturę stworzoną z własnych doświadczeń.

C. Ratner zauważa, iż nurt ten występuje w trzech ujęciach, odśłonach:

a. kontekst symboliczny — autorka pomija cały społeczno-ekonomiczny kontekst swoich badań, argumentując: „Nie staram się analizować makrostruktur, determinujących ekonomiczne i społeczne nierówności, które są przyczyną biedy. Zamiast tego staram się ukazać, jak poszczególne formy nędzy i niedoli są doświadczane i jak są aktywnie kształtowane i przetwarzane przez ludzi, którzy je znoszą”²⁴. Jednostki tworzą swoją własną kulturę niezależnie od warunków. Kultura może być rozumiana za pomocą wyrażenia siebie przez jednostki bez żadnych dodatkowych analiz systemu społeczno-ekonomicznego. Autorka wierzy, że indywidualne działania jednostek są ponad przeszkodami ekonomiczno-społecznymi.

b. ko-konstruktywizm — stara się tu połączyć podejście symboliczne z indywidualistycznym, uznając za punkt wyjścia analiz jednostkę, która aktywnie dobiera elementy ze społecznie podzielanych znaczeń. „System wierzeń, który istnieje w obrębie kolektywnej kultury, nie ma takiego wpływu w sensie bycia kopiowanym bezpośrednio (lub pośrednio) przez jednostki. Stanowi on raczej pewnego rodzaju źródło, z którego jednostki czerpią, tworząc swoje własne struktury wierzeń i przekonań”²⁵. Utrzymuje się tutaj pogląd, że jednostki tworzą indywidualną kulturę wewnątrz kultury kolektywnej, a zatem kultura jest częściowo wspólna, a częściowo

²⁴ U. Wikan, za: C. Ratner, op. cit., s. 4.

²⁵ C. Lightfoot, J. Valsiner, za: C. Ratner, op. cit., s. 4.

- wo osobista. Skoro jednostki wnoszą swój wkład, można mówić o ko–konstrukcji kultury. Owe osobiste elementy kultury nazywane są idiosynkratycznymi produktami wytwarzanymi przez jednostki. Jak mówi J. Valsiner: „Jednostki tworzą swoje własne idiosynkratyczne (mające osobiste znaczenie) systemy znaków, rytuałów, przedmiotów osobistych, które tworzą ich indywidualną kulturę”²⁶. Ko–konstrukcja kultury Valsinera zawiera więc w sobie dwa całkowicie odrębne komponenty: bezosobowy komponent społeczny i niespołeczny komponent osobisty. Część kolektywna jest czymś „obcym”, podczas gdy część indywidualna czymś „własnym”. W modelu Valsinera wpływ społeczny jest postrzegany jako „wirusy kultury kolektywnej”, które są obciążone znaczeniami (pojęciami symbolicznymi) mającymi za zadanie zarazić i przeniknąć do systemu osobistych wierzeń (znaczeń). Jednak to, czy im się uda, zależy od tego, czy w danym momencie indywidualna kultura jest podatna na taką infekcję i czy zawiera psychiczne „antyciała” albo wierzenia sprzeczne, które blokują lub neutralizują „atak”. Innymi słowy, procesy indywidualne determinują wpływ, jaki życie społeczne ma na poszczególne osoby. Sami określamy, jego zdaniem, do jakiego stopnia życie społeczne ma na nas wpływ.
- c. somatyzm — autorzy traktują ciało ludzkie jako autonomiczny, samoregulujący się system lub rodzaj jednostki mediacyjnej. Uważają, że ludzki organizm jest samowystarczalnym systemem, którego wewnątrznie stabilizujący mechanizm po swojemu nicuje i przyswaja kulturę. Autorzy mówią tu o ciele, które mediuje z kulturą lub o ciele będącym źródłem kultury, przez „cielesny produkt znaczeń”. Obecnie należy tutaj dodać czwarte, brakujące w literaturze przedmiotu ujęcie, w postaci propozycji J. S. Brunera.
- d. „edukacjonizm” („późny”, po 1990 r., J. S. Bruner²⁷) — po zgłębianiu radykalnego behawioryzmu w latach 40. XX w. („przywrócenie umysłu” psychologii) i współtworzeniu rewolucji kognitywistycznej lat 50. i 60., zwraca swe zainteresowania w stronę mitu, tożsamości, zatem w stronę kontekstu kulturowego funkcjonowania umysłu i jednostki ludzkiej, a zwłaszcza w stronę procesu edukacji. Przełom stanowi książka z 1990 r. *Acts of Meaning*. Dzieli myślenie na paradygmatyczne i narracyjne, wyróżniając to ostatnie w swych badaniach. Pomimo zainteresowania zjawiskami ponadjednostkowymi, punktem odniesienia jest dla Brunera indywidualnie rozumiana i postrzegana osoba ludzka, zdolna tworzyć siebie i współtworzyć kulturę. Widać to wyraźnie już w pracy *Myth and Identity* (z 1960 r.), gdzie mit rozumiany jest jako rodzaj *tutora*, kierującego edukacją w celu strukturalizacji tożsamości jednostki (proces identyfikacji), która zwrótnie, uzewnętrzniając swe przeżycia (eksternalizacja) współtworzy społeczne narracje²⁸. Dalej koncepcję Brunera przedstawimy oczami świetnie interpretującego go C. Geertza. Ten ostatni pisze: „W centrum uwagi znalazło się teraz zaangażowa-

²⁶ J. Valsiner, A. Branco, C. Dantas, za: C. Ratner, op. cit., s. 4.

²⁷ J. Bruner, *Kultura edukacji*, przeł. T. Brzostowska–Tereszkiewicz, Kraków 2006.

²⁸ Por. A. Pankalla, *Psychologia mitu*, Warszawa 2000, s. 75–77.

nie jednostek w ustalone systemy podzielanych znaczeń, w wierzenia, wartości i sposoby ich rozumienia w tym miejscu społeczeństwa, w jakim jednostki te się znalazły. Przypisanie innym wierzeń, pragnień i uczuć, poczucie indywidualności — co Bruner nazywa «wejściem w znaczenie». Dla Brunera przełomowym «układem sprawdzającym» tego punktu widzenia jest edukacja. Jest ona złożonym procesem zmierzającym do dostosowania kultury do potrzeb jej członków i ich sposobów poznawania do potrzeb kultury²⁹.

Bruner krytykuje ideę, w której „dziecko jest postrzegane jako pozbawione, a nie jako poszukujące czegoś; traktowane jako istota pobierająca skądś kulturę, a nie konstruuje ją *in situ* z jego materiałów i interakcji znajdujących się bezpośrednio pod ręką³⁰. „Dla Brunera takim przełomowym czynnikiem umożliwiającym rozwój, rzeczą, która zestrąja umysł, jest kultura — «sposób życia i myślenia, który konstruujemy, negocjujemy, instytucjonalizujemy i w końcu (gdy wszystko to zostało już zrobione), dla lepszego samopoczucia, nazywamy to rzeczywistością»³¹. I dalej: „Drzwi, które Bruner, jak zawsze uczulony na praktyczne aspekty badań, chce otworzyć, to narracja. Opowiadanie sobie i innym historii o sobie i o innych jest «najbardziej naturalnym i najwcześniejszym sposobem, w jaki organizujemy nasze doświadczenie i wiedzę»³². Narracja to według niego sposób na nadanie światu sensu, to narzędzie umysłu służące wytwarzaniu znaczeń, to sposób myślenia i jednocześnie ekspresji kulturowej wizji świata.

„Dowodzić, że kultura jest wytwarzana społecznie i historycznie, że narracja stanowi podstawowy, u ludzi przypuszczalnie pierwotny, sposób poznania, że składamy tożsamość, w której żyjemy z materiałów znajdujących się pod ręką w naszym otoczeniu społecznym oraz rozwijamy «teorie umysłowości», by zrozumieć tożsamość innych, że działamy na środowisko nie bezpośrednio, ale na przeświadczenia o świecie, które posiadamy, że począwszy od narodzin wszyscy jesteśmy aktywnymi, namiętnymi «wytwórcami znaczeń» poszukującymi wiarygodnych historii i że umysł nie może być w żadnym sensie uważany za obiekt «naturalny czy nagi, z kulturą pojmowaną jako jakiś dodatek do niego» — taki pogląd jest czymś więcej niż tylko korektą wprowadzoną w locie³³.

Bruner uznaje ostatnie lata psychologii za nieporozumienie, dokładnie niezrozumienie tego, czym jest/powinna być psychologia. Jego zdaniem nauki kognitywne nie potrafią radzić sobie z „rozgardiaszem w procesie wytwarzania znaczeń”, a podejście neurobiologiczne proponuje jedynie radykalny redukcjonizm. Problem z projektem Brunera dla psychologów Głównego Nurtu, zdaniem Geertza, polega na tym, że jest zbyt szanowany w ich kręgu, by go zignorować. Z drugiej strony

²⁹ C. Geertz, *Zastane światło*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2000, s. 236.

³⁰ Ibidem, s. 238.

³¹ Ibidem, s. 239.

³² Ibidem, s. 240.

³³ Ibidem, s. 244.

jest jednak dla nich wywrotowy, traktując kulturę nie jako dodatek do mieszanki psychologicznej, ale jako pretekst do budowy nowej, silnej antropologii psychologicznej — psychologii kultury. I tę inkrustację problematyką kulturową psychologii nazywa Geertz „wprowadzeniem wielbłąda do namiotu” — w nieunikniony sposób zakłóci to święty spokój zadufanych psychologów Głównego Nurtu.

4. Teoria działań symbolicznych „szkoły Saarbrücken” — ta mało znana w Polsce koncepcja psycho-kulturowa, powstała w Uniwersytecie Saarbrücken w latach 60. i 70. XX w., jest autorstwa szwajcarskiego psychologa E. E. Boescha. Jej korzenie tkwią w konstruktywizmie Piagetowskim, teorii pola, teorii dynamicznej oraz symbolizmie psychoanalizy. Co ciekawe, nie odżegnuje się od behawioryzmu, psychologii postaci czy kognitywizmu, ale, jak twierdzi, stara się je integrować w jedną „perspektywę działaniową” (*actional perspective*³⁴). Jednak, co ważniejsze, łączy w doskonały sposób trzy powyższe nurty psychologii kultury — za podstawę swych zainteresowań bierze bowiem ludzkie działanie, które jest mediatorem między indywidualnym doświadczeniem a kontekstem sytuacyjnym i szerzej kulturowym. A jeśli dodamy, że za przedmiot swych dociekań wybrał zjawisko mitu i fantazmatu (patrz podejście narracyjne i archetypalne — poniżej), można tę koncepcję traktować jako nie tylko konsolidującą obszary podmiot-kultura, ale także integrującą kilka podejść teoretycznych psychologii kulturowych.

Boesch rozwijał swe stanowisko, zaczynając od zainteresowania działaniem strukturyzującym otoczenie, po działania symboliczne człowieka (tu widzi wyjątkowość istoty ludzkiej, podkreśla też jej zdolność do autorefleksji — od 1971 r.), aż po działania bezużyteczne, jak określa magię i sztukę (od 1983 r.). O idei kultury tak pisze: „Przyroda to nie antypody kultury; przyroda, jakiej doświadczamy, sama w sobie jest już kulturą. Człowiek «strukturyzuje» naturę i swoje otoczenie. Każdy fenomen osadza w specyficznym kontekście. W tym odzwierciedlają się jego prywatne problemy”³⁵. I dalej „Podobnie jak nieznanne odgłosy zwierząt, odbieramy obcy język najpierw jako repertuar dziwnych dźwięków, których nie rozumiemy i które nie mają dla nas żadnego znaczenia. Dopiero z czasem rozpoznajemy w nim wzorce i łączymy z nimi pojęcia. Tak zbliżamy się do obcej kultury”³⁶. „Kultura składa się ze wzorców, jawnych i ukrytych, z i dla zachowania nabytego, przekazywanego przez symbole, stanowiąc charakterystyczne osiągnięcie grup ludzi, włączając w to ich uosobienie w przedmiotach kultury materialnej; podstawowe sedno kultury składa się z tradycyjnych myśli, a zwłaszcza ze związanych z nimi wartości”³⁷.

A więc kultura jest strukturą i procesem o dynamicznym charakterze (w innym miejscu pisze o kulturze jako konstrukcji umysłowej — nikt jej nie widział ani nie zmierzył

³⁴ E. E. Boesch, *The Story of a Cultural Psychologist: Autobiographical Observations*, „Culture & Psychology” 1997, t. 3 nr 4, s. 257–275.

³⁵ E. E. Boesch, *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*, Berlin–New York 1991, s. 21.

³⁶ *Ibidem*, s. 22.

³⁷ *Ibidem*, s. 29.

— twierdzi³⁸), ale przede wszystkim polem działania jednostki, wypełnionym znaczeniami, które porządkują jego strukturę. Kulturowe pole działania składa się z elementów kultury materialnej: „Materialna zawartość kulturowego pola działania waha się od naturalnych elementów krajobrazu do wszystkich rodzajów przedmiotów kultury materialnej: domów, pól i ogrodów...”³⁹ i społecznej: „W ten sposób osoba urodzona i dorastająca w jakiejś kulturze stopniowo uczy się o wartościach, zasadach, wzorcach i symbolicznych właściwościach sugerowanych przez różne składowe pola działania i przez sposoby, w jakich one są powiązane. Składowe te, w dużym stopniu, są przekazywane przez ludzi, którzy stanowią inną, społeczną składową pola działania”⁴⁰. Zdaniem Boescha: „Kultura nie określa ściśle działania. Ogranicza ona kategorie celów i zachowań, ale pozwala człowiekowi na swobodę wyboru”⁴¹. Każde działanie jest zakorzenione w określonej sytuacji, ma miejsce w określonym kontekście. Ten kontekst istotnie określa nasze działanie: „Składowymi naszego doświadczenia są sytuacje, tj. przedmioty i działania w kontekście. Konteksty te nie są ograniczone do ustalonych konstelacji czy stałych związków strukturalnych. (...) Doświadczamy rzeczy w obrębie kontekstów działania i te mogą oczywiście różnić się zgodnie z rodzajem działania, w jakie się angażujemy”⁴². Kluczowe pojęcie „działania” dzieli na działania praktyczne, symboliczne i bezużyteczne (dwa ostatnie to działania referencyjne). Pod pojęciem „działania praktyczne” autor rozumie takie działania, które można pojąć doświadczalnie. „Prostymi przykładami działania zwyczajowego są chodzenie, jedzenie czy pisanie... wszystkie z nich wyraźnie przekształcają materialne aspekty rzeczywistości”⁴³. Działania referencyjne to takie, które „odbywają się w głowie” „działania urojone”, na przykład: opowiadanie historii. To działanie zawiera zarówno praktyczne składniki (czytanie, używanie języka), jak i składniki wyobrażone (stojący za tym cel, „konotacje”). Zdaniem samego Boescha, jak i jego ucznia L. H. Eckensbergera, jest to w większości psychologia refleksyjna, deskryptywna, odnosząca się do tradycji hermeneutyki, a więc psychologii rozumiejącej. Oskarżana jest zatem o subiektywizm i pomijanie związków przyczynowych oraz „świętej krowy między naukowymi ideałami psychologów”⁴⁴ — jednego z warunków naukowości psychologii, czyli możliwości przewidywania. Można ten zarzut traktować jako koszt, jaki musi płacić psychologia za inkrustowanie czy wszczępienie idei kultury w swe poczynania. Nie jest to jednak myślenie bliskie psychologom kulturowym, którzy stawiają sobie inne, bliższe naukom humanistycznym, warunki naukowości.

³⁸ Ibidem, s. 37–39.

³⁹ Ibidem, s. 33.

⁴⁰ Ibidem, s. 35.

⁴¹ Ibidem, s. 35–36.

⁴² Ibidem, s. 74.

⁴³ Ibidem, s. 96.

⁴⁴ L. H. Eckensberger, *Activity or Action: two Different Road Towards an Integration of Culture into Psychology*, „Culture & Psychology” 1995, t. 1, s. 67–80.

5. Podejście narracyjne — kultura rozumiana jest tu jako tekst (narracja), a tożsamość ludzka jako tekst osoby na swój temat (autonarracja). Wśród samych psychologów narracyjnych podkreśla się też ogólną, narracyjną zasadę działania umysłu ludzkiego, polegającą na sekwencyjnym porządkowaniu informacji w sposób znaczący dla jednostki lub traktuje narrację jako formę strukturyzującą doświadczenie (skrypt, schemat narracyjny lub szerzej poznawczy). Podstawową funkcją narracji jest nadawanie sensu zdarzeniom przez włączanie nowych danych w kontekst posiadanej przez człowieka wiedzy. „Narrację można tedy ujmować jako opowiadanie za pomocą jakiegokolwiek medium, zwłaszcza jednak w języku o serii zdarzeń temporalnych w taki sposób, aby ukazać znaczenie i wagę przedstawionej sekwencji — określoną historię albo intrygę narracji. Wyjaśnienia o strukturze narracyjnej zakładają sekwencję dwóch lub więcej jednostek informacyjnych (zdarzenia, stany mentalne, grupy ludzi, właściwie cokolwiek, co potrafimy intencjonalnie wyodrębnić) takich, że jeśli zmieni się porządek sekwencji, zmienia się także wyjaśnienie. Właśnie sekwencyjność odróżnia narrację od innych sposobów przedstawiania świata — od abstrakcyjnej «teorii», ulotności «uczucia», symultaniczności doznań zmysłowych, semantycznej zawartości «metafory» czy niewzruszoności «modelu». (...) Narracja to także nadawanie światu temporalności, forma reprezentacji skupiona na wyrażaniu koherencji w czasie. Narracyjność to nade wszystko uznanie, że zachowania ludzkiego nie można rozpoznać w oderwaniu od kontekstu, w jakim się pojawia. Chodzi tutaj zarówno o intencje, jakie przyświecają działającej osobie, ale także — co dla nas w tym momencie bardziej istotne — o społeczny kontekst jej działania. (...) W procesie socjalizacji/enkultuacji ludzie nabywają umiejętność rozumienia świata jako świata złożonego z sekwencji. Stąd zrozumieć jakiegokolwiek społeczeństwo to przede wszystkim przeniknąć do zbioru opowieści, które kształtują jego dramatyczny potencjał. Narracja jest tedy szczególną strukturą rozumienia, dzięki której ujmujemy zdarzenia naszego życia. Struktura ta rozwija się w czasie, jest dynamiczna i ma zdolność do nieustannego samokorygowania się⁴⁵. Szczególnym konceptem ujmującym sferę indywidualną i kulturową narracji jest idea mitu personalnego. Mit personalny (osobisty, prywatny, własny) to po prostu czyjaś historia, tworzona/tworząca się w trakcie życia człowieka i stanowiąca podstawowy element jego psychobiografii. To inaczej *leitmotiv*, poprzez który doskonale wyraża się nieświadomość jednostki i który prowadzi prosto do jej źródeł. Chcąc czy nie chcąc, wyznacza nasze postępowanie (także na zasadzie negacji), sposób odbioru rzeczywistości, myślenie, uczucia, relacje interpersonalne etc. Sam Keen, psycholog-mitoznawca, tak pisze, posługując się metaforą komputera: „mit jest (...) *software*, nieświadomą informacją, programem komputerowym, który rządzi naszym postrzeganiem rzeczywistości i zachowaniem⁴⁶. To rodzaj kulturowego DNA czy inaczej wzorca postrze-

⁴⁵ W. J. Burszta, W. Kuligowski, *Sequel. Przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa 2005, s. 223–224.

⁴⁶ S. Keen, *Historie, którymi żyjemy*, przeł. A. Pankalla, E. Paziak, „Albo albo. Problemy psychologii i kultury” 2000, nr 1, s. 10.

gania rzeczywistości i kreowania własnej tożsamości w jej ramach. Często stanowi wariacje na temat mitów kulturowych lub tworzy się na przecięciu — własne wizje/ cykle narracyjne dostępne w danym kręgu kulturowym, danym rejonie geograficznym, na przykład kulturze śródziemnomorskiej.

6. Podejście archetypalne — nurt postjungowski, podejście wywodzące się z idei C. G. Junga, jednak wybiórczo rozwijanych, ze szczególnym zwróceniem uwagi na idee podstawowe w postaci archetypu i mitu. Sposób myślenia tu obecny zaprezentujemy w postaci autorskiej (wraz z Z. W. Dudkiem) propozycji rozumienia założeń i zadań psychologii kultury, w odniesieniu do dwóch specyficznych obszarów manifestacji związku psyche–kultura: doświadczeń granicznych i transkulturowych, a przede wszystkim mitu. Psychologia Głównego Nurtu ignoruje niemierzalne w ramach metodologii operacjonalizmu jakości psychiczne lub je patologizuje. Można jej na tej podstawie postawić zarzut redukcji epistemologicznej, ontologicznej i metodologicznej. Treści psychologiczno–kulturowe, specyficznie ludzkie doświadczenia, mają charakter paradoksalny, są więc ze swej natury „niepsychometryczne” (np. doświadczenie idei Boga). Jeśli są traktowane jako „szum” kontaminujący twarde wyniki badań lub sprowadza się je do wskaźników statystycznych czy je patologizuje, tworzy się fałszywy obraz człowieka jako istoty „niekulturowej”. Wiedza o kulturowym doświadczeniu człowieka nie może być skutecznie i bezwzględnie zoperacjonalizowana, gdyż wymyka się ono metodzie, która żąda powtarzalności i wyklucza możliwość poznania pojedynczego zdarzenia (lub czyni takie poznanie bezsensownym).

Psyche zależy od kultury, kultura zależy od psyche. Patrzenie na zjawiska psychiczne i psychologiczne jako na wyizolowane z kultury jednostkowe fakty konserwuje racjonalistyczny dualizm podmiotu i przedmiotu. Zarówno psyche, jak i kultura są żywymi składnikami owej relacji (tzn. są tworzącymi relację podmiotami, a nie martwymi obiektami badań). To stanowisko można określić jako interakcjonizm.

Wyznaczanie psyche granic jest nieuzasadnione. Nie można podać jednoznacznych ani materialnych, ani fenomenologicznych granic przeżyciom psychicznym. Psyche jest dynamiczną strukturą, systemem otwartym, a jej stałym elementem przeżywania są doświadczenia graniczne (doświadczenie i przekraczanie uwarunkowań fizycznych i psychologicznie subiektywnych) i transkulturowe (doświadczenie uwarunkowań symbolicznych i psychologicznie obiektywnych).

Rzeczywistość psychiczna manifestuje się w czasie i przestrzeni. Psyche potrzebuje realnego czasu i przestrzeni, aby manifestować wewnętrzne możliwości (potencjał działania i rozwoju). Psychologiczny czas i psychologiczna przestrzeń nie mogą być zredukowane do wymiaru fizycznego, społecznego (konwencjonalnego) czy kulturowego (uniwersalnego).

Unikalną przestrzenią manifestacji psyche jest wyobraźnia twórcza jednostki i grupy. Wyobraźnia twórcza (wyobraźnia dynamiczna) jest polem eksperymentu, dziania się i doświadczenia społeczności i poszczególnych jednostek. Łączy potencjał spontanicznych i inspirowanych przez kulturę przeżyć granicznych i transkulturowych z możliwościami tradycji.

Psyche spełnia funkcję kulturotwórczą. Dynamicznych zjawisk kulturowych nie można sprowadzić ani do epifenomenu biologicznej aktywności mózgu, ani do obiektywnego procesu historycznego czy społecznego. Żywotność funkcji psyche (w wymiarze jednostkowym i zbiorowym) jest warunkiem sine qua non procesów kulturowych (twórczej aktywności kultury jako takiej).

Tradycja kulturowa jest narzędziem ekspresji i doświadczania psyche podobnie jak sfera ciała. Psyche jest zdolna twórczo władać ciałem (gesty, udział w rytuałach itp.) oraz społeczną tradycją (wzorce, obyczaje, normy grupowe, respekt dla autorytetów i tabu itp.). Psyche określa warunki komunikacji ze społeczeństwem i zdolna jest regulować stosunki z własną sferą fizyczną (pożywienie, zdrowie, aktywność, popędy, agresja). Totalną zależność psyche od sfery ciała jak też od tradycji należy uznać za wyraz jej niedojrzałości czy nawet objaw patologii (podobnie jak skrajną od tych sfer izolację).

Istotną część psyche manifestuje się bezpośrednio w kulturze. Udział psyche w procesach kulturowych i kulturotwórczych jest zjawiskiem naturalnym, a nie sztucznym. Psyche przynależy kulturze, stąd witalność psyche przekłada się na witalność kultury. Negatywny charakter tej relacji należy uznać za wyraz kryzysu kultury (jednostka jako źródło twórczości), choć w indywidualnych przypadkach nadmierne zaangażowanie patologicznej jednostki w kreowanie kultury zagraża destrukcją i tej jednostki, i pewnego obszaru kultury (kultura jako taka jest niezniszczalna, upadają jedynie jej martwe formy i niekomunikatywne treści).

Wyłączenie psyche z kultury istotnie ogranicza jej rozwój i może być dla niej destrukcyjne. Ograniczanie psyche jednostki różnych form doświadczania kultury (blokowanie doświadczeń granicznych i transkulturowych), w tym jej regulującego wpływu na procesy wewnętrznego dojrzewania, odbija się negatywnie na możliwości społecznej adaptacji, zdolności do autonomicznego funkcjonowania w zbiorowości i kulturze, jak też umiejętności pokonywania urazów, wewnętrznych ograniczeń, konfliktów i rozwiązywania sytuacji losowych. Kulturę należy rozumieć jako rezerwuár wzorców rozwoju psyche, jej konstruktywnego działania, samoregulacji i reintegracji w stanach dezintegracji, wewnętrznej patologii i zagrożeń w sytuacjach granicznych (odrzućenie, choroba, cierpienie, śmierć).

Sumowanie życiowych doświadczeń zbliża psyche do kultury, a o ich psychologicznej i egzystencjalnej wartości decyduje nie ilość, ale jakość. Doświadczenia graniczne (np. próby inicjacyjne) są nieuniknionym składnikiem rozwoju psyche, ale decydujące zmiany świadomości i tożsamości jednostki czy społeczności zależą od kluczowych doświadczeń transkulturowych (archetypowych).

Doświadczenie i doświadczanie to mikroświaty ludzkiej egzystencji. Tak zjawiska ponadjednostkowe, jak i doświadczenie subiektywne i indywidualne są przedmiotem zainteresowań psychologii kultury i są częściowo dostępne psychologicznemu badaniu (rozumieniu i interpretacji) jako tzw. prawda narracyjna, która kształtuje tożsamość człowieka, i jednocześnie jest ona kulturotwórcza. Wzorce tych narracji — prenarracje i ich preinterpretacje — są konstruowane i psychologicznie, i kulturowo.

Doświadczenie mitu kulturowego i personalnego to podstawowy przedmiot badań psychologii kultury, a działalność mitotwórcza człowieka to wyróżniająca go zdolność. W idei i zjawisku mitu, jak w soczewce, zbiegają się nasze dociekania psychologiczno–kulturowe, ponieważ poznanie logiki mitu, myślenia mitycznego, funkcji terapeutycznych mitu, jego kulturo– i tożsamościotwórczego oddziaływania dostarcza narzędzi przybliżających zrozumienie interakcji psyche i kultury.

7. Podejście transkulturowe/transwersalne — obydwa terminy tytułowe i ich rozumienie pochodzą z koncepcji Wolfganga Welscha i mają podkreślać — zawieszeniowy, przejściowy, akcydentalny, zmienny, przenikający, migotliwy charakter tak zjawisk kulturowych, jak i psychicznych (szczególnie w odniesieniu do tożsamości jednostkowej) czasów późnej, płynnej czy inaczej ponowoczesności. Ten sposób myślenia autorsko wykorzystuję poniżej, stąd nie omawiam go szczegółowo w tym punkcie.

Jak można było zauważyć, niektóre nazwiska i wybrane idee powtarzają się w dwóch podejściach (np. Bruner, narracyjność, mit personalny), co może świadczyć o tym, że nie są to diametralnie różne podejścia i więcej je łączy, niż dzieli. Można w nich nawet wyodrębnić, w większości wspólny, podstawowy sposób rozumienia relacji psyche–kultura:

- podejście do człowieka jako istoty kulturowej (*cultural being* — Boesch),
- zainteresowanie specyficznie ludzkim doświadczeniem **kulturowym** czy wyższymi — determinowanymi kulturowo — procesami psychicznymi,
- traktowanie umysłu i kultury jako dwu aspektów/wymiarów/komponentów (różnice w poszczególnych nurtach) tego samego fenomenu,
- założenie o współzależności i nierozłączności idei/sfery psyche i kultury (dialektyczność, symultaniczność, tworzą się nawzajem),
- przekonanie o niemożności zrozumienia psyche bez kultury [założenie istnienia zjawisk ponad-/poza-jednostkowych (pozapsychicznych) i transkulturowych] i *vice versa*,
- przeświadczenie, iż idea kultury jest istotna dla budowania teorii psychologicznej, a psychiczne mieści się w tym, co kulturowe (niekoniecznie odwrotnie!),
- kultura jako *antecedens*, przyczyna i jednocześnie jako *konsekwencja*, rezultat ludzkiej aktywności.

Metaforą oddającą dialektyczność badań psycho–kulturowych siedmiu wyżej wymienionych podejść jest perspektywa rozbieżna odwrócona obecna w ikonach, gdzie sens ikony zbiega się w oglądającym ją, a on sam jednocześnie znajduje tylko w niej zrozumienie siebie. Oznacza to, że punkt zbiegu perspektywy znajduje się w kontemplującym. Psyche dokonuje namysłu nad kulturą, ale i jest przez nią zagarniana — interpretowana. To kultura pozwala nam mówić o psyche, która z kolei warunkuje istnienie tej pierwszej. Obie zawieszane są nad światem jako „rzecz sama w sobie”, są potencjalnością, która realizuje się dopiero w połączeniu, wzajemnym zanurzeniu.

4. Synestezja. Doświadczenie graniczne i tożsamość psychescapes w perspektywie psycho-kulturowej

Wielość. We wprowadzeniu zaznaczyłem, iż nie satysfakcjonuje mnie relatywizm jako stanowisko teoriopoznawcze dla psychologii kulturowej. Komponując perspektywę psycho-kulturową, proponuję posługiwać się pojęciem „wielość”, które jest platformą dla naszego myślenia i sposobu uprawiania nauki. To nie postulat pożyczania narzędzi od postmodernistycznego badacza, lecz odpowiedź na dynamikę współczesnego postpoczwocznego świata. Wiele wskazuje, że obecnie pluralizm przyjął najbardziej radykalną postać. Istotne jest, by nie utożsamiać go z relatywizmem czy indyferencją. Co niesie ze sobą wprowadzana zmiana? Aby wychwycić jej znaczenie, przez chwilę zatrzymajmy się nad konsekwencjami patrzenia na świat okiem relatywisty. Czytelniejszy widok uzyskuje on w starciu z kontrwyobrażeniami racjonalisty, który to z absolutystycznym rozmachem „uwalnia” swe rytuały badawcze od niewygodnego kontekstu i czyni je prawami powszechnymi. Dla relatywisty wszystkie sądy i przekonania o świecie są w równym stopniu uprawomocnione, a informują nas ni mniej, ni więcej o słowniku, w jakim były tworzone, oraz o preferencjach i presupozycjach epistemologicznych samego badacza. Naszym zdaniem, relatywista wpada we własne sidła, odbierając sobie prawo do posługiwania się kategoriami prawdy i fałszu, a przede wszystkim nie stwarza pozytywnej przestrzeni dla przekładu czy też pracy na „ziemi niczyjej” położonej „wpomiędzy” naukami (dla nas naukami o kulturze i psychologicznymi). Współcześnie ruchliwość i różnorodność kulturowa intensyfikuje konieczność dialogu nie tylko „wpomiędzy” pandemicznymi wyobrażeniami symbolicznymi, ale i na poziomie życia oraz tożsamości pojedynczego człowieka. Obrona perspektywa lokuje nas w tradycji filozofii nauki po stronie pluralizmu. Wspieramy się na koncepcjach takich autorów, jak Platon, stoicy, św. Paweł, G. Leibniz, B. Bolzano, N. Hartmann, W. James, G. Frege czy K. R. Popper ze swym pluralizmem ontologicznym. W koniecznym uproszczeniu pluralizm wiąże się z przyjęciem mnogości bytów, a wielorakość oraz różnorodność traktuje jako cechy rzeczywistości. Nasze podejście odchodzi nieco od czystego pluralizmu ze względu na przekonanie o interakcyjności poszczególnych elementów. Co oznacza dla nauki wypowiedzanie się w języku „wielości”? Rezygnację z absolutystycznych dążeń, powszechnych praw, jednorodnych i dusznych systemów. Zgodę na pisanie niedokończonych dzieł oraz odejście od metanarracji, nadrzędności jednej prawdy naukowej. To wyraża potrzebę interdyscyplinarności, dymensjonalności wiedzy, rozmowy nauk, które w oddzieleniu poszukiwały swej tożsamości. Oznacza też prawomocność „gryzienia jabłka” rzeczywistości, z różnych stron i przez odmiennych degustatorów zaintrygowanych jego niepowtarzalnym smakiem, wielością możliwości opisu i poziomów rozumienia. W tę postawę wpisane jest również odejście od skończonych typologii, przesunięcie napięcia z poszukiwania praw ogólnych na idiografię, wyjście z laboratorium realności w światy subiektywnego doświadczenia.

Czy nasze opowiedzenie się za wielością nie jest w istocie kryptoabsolutystycznym zabiegiem uczynienia wielości metanarracją? Gdyby wielość stanowiła obecnie kwestię wyboru, to rzeczywiście odpowiedź na postawione pytanie byłaby twierdząca. Ustosun-

kowanie się do niej postrzegam jako konieczność, przedślad rozpoczynający współczesne spirale interpretacji. Oczywiście są miejsca, ludzie, ostatnie izolowane wzory kulturowe, których jeszcze nie objęła, ale potencjalnie dotyka każdego (choćby medialnie). Nie proponuję rozstrzygnięć ostatecznych, lecz traktuję ją w perspektywie ludzkiego doświadczenia i tworzonych narracji. A zarówno doświadczenie, jak i narracja testują paradoks, porządek multilogiczny, polisemiczność nadbudowane na spotkaniu człowieka z wielością oraz odmiennością. Kontekst kulturowy konstruuje słownik recepcji i rozumienia, jednak nie jest to kontekst jednorodny i obojętny na inne konteksty, ale zbudowany na praktyce wieloznaczności oraz wzajemnego przenikania. Różnorodność dostarcza często sprzecznych danych, zatrzymanie się na tym fakcie nie wnosi nic twórczego do rozwoju jednostek i kultur. Opowiadam się za potrzebą holizmu znaczeniowego, równocześnie mając świadomość, że nie wystarczy określić współrzędnych analizowanego zjawiska jako części systemu, w którym pojawia się (upatrujemy w tym praktykę wstępną), ponieważ dynamika współczesnego świata i przepływające kultury błyskawicznie dezaktualizują takie mapy znaczenia. Myślmy raczej o wyczuleniu na ruchome konteksty znaczenia i zainteresowaniu sposobami przyłączania się do siebie nawzajem różnorodnych kodów, gier językowych, symboli oraz technikami koniecznej mediacji czy translacji „wpomiędzy” nimi. Oczywiście, taki słownik znaczeń jest zawsze otwarty i tymczasowy. Dlatego współczesny człowiek, a szczególnie psycholog (transkulturowy), bardziej niż kiedykolwiek dotąd potrzebuje wypracowania praktyki poruszania się wśród różnorodnych i przygodnych wyobrażeń psycho–kulturowych.

Skojarzyć wielość z psychologią to dość ryzykowne posunięcie. O związku tym zazwyczaj mówi się negatywnym językiem rozszczepienia, dezintegracji czy kryzysu. Nawet w tradycyjnym pojęciu zmiany trudno lokować powodzenie, ponieważ poprzez dualizm czy rozdarcie prowadzi ona od jednej formy, wystawionej na próbę integracji, ku nowej stabilizacji. Nie ma to nic wspólnego z nieustannym doświadczaniem różnorodności kulturowej. Współcześnie obserwujemy zdecydowanie odmienny mechanizm, kiedy to „dokonujemy przejść” zanurzeni w wielości kodów symbolicznych, stylów życia, wzorców postępowania, praktyk kulturowych, a doświadczenie zmiany staje się najpowszechniejszym z doznań budujących całość naszego doświadczenia. Wielość jest przestrzenią, w jakiej porusza się perspektywa psycho–kulturowa, natomiast jej wewnętrzna architektonikę wyznacza idea *in-between*⁴⁷. Można powiedzieć, że to idea korespondencji nauk psychologicznych i nauk o kulturze (nawiązując terminologicznie do słynnej idei korespondencji sztuk Eugène’a Delacroix). „Wpomiędzy” określa nasze miejsce

⁴⁷ W dyskursie postmodernistycznym coraz więcej zjawisk kultury analizuje się wykorzystując semantykę „między”: 1. *between* — „między”, 2. *in-between* — „w” i „między”, „w pośród”, 3. *the in-between* — ta „międość” lub ta „pomiędość”. Przy pomocy tego zabiegu łączy się dotychczas rozmywane lub opozycyjnie traktowane pojęcia (typu nowoczesność/ponowoczesność, rzeczywistość/nierzeczywistość, obecność/nieobecność, linearność/symultaniczność, wewnętrzność/zewnętrzność) „przed retoryką binarności i zerwania” (por. E. Rewers, *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*, Poznań 2005, s. 161–178).

i relację z psychologią oraz naukami o kulturze. Jest propozycją stworzenia wspólnej gry językowej dla psychologów i kulturoznawców. Oddaje również styl, wyraża zmysł, poprzez który zbliżamy się do samego człowieka i kultury: psycho–kulturowy interfejs, czyli dialogowe, mediacyjne skomunikowanie obszaru psyche i kultury (a jest to mediacja bez obecności mediatora!).

Powyższe założenie obejmuje możliwość przepływu narracyjnego pomiędzy dwiema (i więcej) różnorodnymi jakościami psycho–kulturowymi. Ugruntowane jest patrzenie na współczesność kategoriami wielokulturowości i wyprowadzonej z niej transkulturowej dynamiki ww. jakości. Zainteresowaniem obejmujemy nie tylko procesy intraczący ekstrap psychiczne, ale przede wszystkim obszary transakcji, wymiany i translacji psycho–kulturowej. Zakładamy konstrukcjonizm psycho–kulturowy, poprzez który wyrażamy swoisty mechanizm przyciągania narracyjnego, tj. jednoczesnego tworzenia jednostkowych autonarracji (siebie i swej tożsamości) w oparciu o narracje ponadindywidualne (kulturowe) i tych ostatnich w oparciu o własne „nadwyżki narracyjne”. To nie tylko tworzenie wiedzy o sobie, ale intencjonalne kreowanie siebie oraz rzeczywistości, narracyjne konstruowanie rzeczywistości przez umysł i dzięki kulturze, w umyśle i kulturze. Kulturowo predeterminowane wzorce narracyjne (ich liczba nie jest określona, nie są też determinowane przez kulturę matkę) budują narracyjne „ja”, które zwrotnie, poprzez eksternalizację, tworzy kulturowe scenariusze. Tu, wychodząc poza zasadę Don Kichota (budowanie „ja” na kanwie znanych kulturowo narracji i testowanie ich w realnych sytuacjach), proponujemy mówić o „zasadzie Alejandro” (szaman plemienia Kofan prowadzący rytuał yagé, badany w ramach autorskiej „Wyprawy Kofan 98”⁴⁸) — sytuacjach wymiany psycho–kulturowej: budowaniu siebie poprzez „zasysanie” dostępnych kulturowo znaczeń (ukrytych w narracjach i „wyłuskiwanych” do budowy siebie) i konstruowaniu świata (kultury, rzeczywistości symbolicznej) w procesie komunikacji.

Doświadczenie graniczne. Nieustannie jesteśmy w sytuacji wymiany psycho–kulturowej. Doznanie różnorodności potencjalnie sprzyja powstawaniu węzłów/progów psycho–kulturowych, momentów nasyconych znaczeniem (jego kreowaniem, odczytywaniem i nadawaniem), silnych mediacji (często odbywających się przy pomocy amplifikatorów doświadczenia), które podmiot subiektywnie rozpoznaje i przeżywa jako doświadczenie graniczne. Rozumiemy je jako szczególne dla jednostki obszary subiektywnych doświadczeń. W nich tworzą się psycho–kulturowe realności, możliwe mikroświaty egzystencji. To sytuacje, stany wytężonego dyskursu psycho–kulturowego, w których dokonuje się skomunikowanie indywidualnych oraz ponadindywidualnych narracji (mit personalny — mit kulturowy — „żywy” mit), np. rytuały przejścia, stany międzynarracji — gubienia własnej tożsamości i okazja do jej reaktualizacji czy inaczej reautoryzacji mitu personalnego. Równocześnie jest to proces kulturotwórczy. Zarówno mity kulturowe, jak i personalne przypominają dziś raczej wielkie kolekcje niż listy zamknięte w butelce. Kulturę rozumiemy jako sieć znaczeń i symboli podle-

⁴⁸ Por. A. Pankalla, *Psychologia mitu*, Warszawa 2000.

gających interpretacji, nośnik wartości, które są źródłem wszelkiej (w tym sensotwórczej) działalności człowieka. Perspektywa wielości daje nam widok na różnorodność kulturową i informuje o zwielokrotnieniu matryc, w których mają początek transkulturowo snute narracje. Człowieka traktujemy tu jako *homo culturalis*, istotę relacyjnie zawieszoną „wpomiędzy” pierwiastkiem psychicznym a kulturowym, intencjonalnie poruszającą się w swym świecie znaczeń, tworzoną przez kulturę oraz generującą nowe jakości kulturowe poprzez własną niepowtarzalność i potencjał twórczy. Relacyjne „ja” to dla mnie byt „wpomiędzy”, myślący siebie i zabiegający o bycie bardziej. Psycho–kulturowe „ja” to symboliczne wahadło, drzwi wahadłowe, graniczny podmiot niebędący częścią żadnego ze światów. Dostrzegamy, że jego immanentną cechą jest właśnie zdolność do przekraczania granic (zarówno tych napotykanych, jak i stawianych sobie), pragnienie autotranscendencji, przechodzenia do nowych form swej osoby i dotykania unikalnych doświadczeń. Przenikanie się różnorodności kulturowej eksponuje obraz ludzkości, która nie jest „mitycznie naga”, ale tworzy imponujące historie w nieodpartym poczuciu nieposiadania własnego mitu czy też z tęsknoty za opowiadaniem siebie na coraz to nowe sposoby. Dialogowość, przenikanie, przejściowość czy „wmiędzybycie” pozwalają nam zbliżyć się w języku do wieloznacznej przestrzeni związków psyche z kulturą. To, co znajdujemy na tym obszarze jako ludzie (badacze!), to idee graniczne. Dla nas jedną z podstawowych idei granicznych jest idea mitu personalnego, historii, prawdy narracyjnej, którą tworzymy o sobie i świecie. Zatem „materią” naszych dociekań są narracje kulturowe i indywidualne, wraz z doświadczeniami zmiany narracji, czasami okazującymi się doświadczeniami granicznymi. Narracja rysuje się jako jedyna dostępna materializacja doświadczenia, prawda przedostatnia, dotykająca czystego doświadczenia życia, doświadczenia „rzeczy samych w sobie”, przechowywanego w niej i poprzez nią odtwarzanego, wprost niekomunikowalnego. W tym celu wykorzystujemy przede wszystkim narracyjną metodologię, a szerzej badania jakościowe.

Doświadczenie wielości i bycia „wpomiędzy”, bardziej niż cokolwiek innego, uświadamia nam, że jesteśmy istotami wartościującymi. Zakres oraz siła ciężenia takiej kondycji są tym większe, im silniejszy pierwiastek indywidualizmu w aktywności człowieka. Sam badacz również nie jest wolny od wartości i zabiegów waloryzacyjnych. Fakty naukowe, które tworzy, to nie prawdy obiektywne, lecz podlegające rozwojowi, kontaminowane przez podmiot poznający (i kolektyw badaczy), wtórne wobec badacza oraz oczekiwań społecznych, pochodne procesu komunikacji. Traktujemy wiedzę naukową jako sieć tymczasowych wypowiedzi o rzeczywistości, prowadzonych w danym stylu myślowym, wynikających z kontekstu kulturowego i psychobiograficznego. Przedmiot poznania w psychologii mówi nam najwięcej o naturze podmiotu poznającego. Solipsyzm? Nie ma hermetycznego wyodrębnienia dwu elementów relacji poznawczej. Stosunek poznawczy jest otwarty, nastawiony na totalność, przenikanie, wchłaniający to wszystko (i tylko to?), co mieści się w szczelinach interpretacji badacza.

Poprzez perspektywę psycho–kulturową o antyredukjonistycznym, antypsychologicznym, antynaturalistycznym i antyantyrelatywistycznym zapleczu pragnę objąć (i badać) doświadczenia zawieszane w wieloznacznej i dynamicznej relacji psyche–kultura.

Bliska mi psychologia kultury z różnic przesuwając akcent na różnorodność, z ludzi w kulturze na człowieka kulturowego i kulturę przenikającą go, z problemu uniwersalizm–determinizm kulturowy na transkulturowość, z badania zachowania i procesów poznawczych na doświadczanie. A z kultu metody (empiria, statystyka) robimy użytek do momentu, kiedy szybko kończy się, jak w każdym monopolu, jej siła działania. Najwięcej inspiracji w ramach samej psychologii czerpię z jednej strony z nurtów psychologii narracyjnej i fenomenologiczno–egzystencjalnej, psychosemiotyki, z drugiej — postjungowskich badań psycho–kulturowych oraz nowych projektów „wskroś–psychologicznych”.

Psychescapes. Moją perspektywę komponują zainteresowany związkami narracji z doświadczeniem, w tym przede wszystkim doświadczeniem granicznym, mitem personalnym oraz typem tożsamości, który określamy mianem *psychescapes*. Termin nawiązuje do słynnego *ethnoscapes* A. Appaduraia⁴⁹ — etnokrajobrazów przenikających obecną rzeczywistość i umysł ludzki. Pojęcie to traktujemy jako dopełnienie etnokrajobrazów. *Psychescapes* stanowią dla nas kulturowo wykształcane plastyczne możliwości — przedstawienia tożsamości o subiektywnym odniesieniu/przeznaczeniu. Przy ich pomocy wielokulturowy podmiot dookreśla się w wielości. Napotyka je na zewnątrz siebie podczas ruchu „wpomiędzy” światami kulturowymi, choć równocześnie wyrażają istotę jego wewnętrznego zróżnicowania. Z jednej strony stanowią rodzaj zagrożenia, iluzorycznego doświadczania siebie poprzez nakładanie obrazów nie poddanych doświadczeniu samego podmiotu, nie przeżytych przez niego, a zaledwie skonsumowanych w kulturze lub zbyt obcych, by dokonać ich interioryzacji (np. kiedy nie jesteśmy w stanie przyjąć jakiejś wartości moralnej, reprezentatywnej dla innego systemu symbolicznego, za „naszą”). Z drugiej strony — mogą też być źródłem transgresji, gdy na przykład zostaną usankcjonowane przez rytuał i/lub uprawomocnione przez osobę znaczącą. Konieczne staje się tu ich przeżycie, doświadczenie na własnej skórze, by później właśnie z niej, zaraz za ciasnej, twórczo się wydobyć. Na poziomie ogólnym *psychescapes* to wyrażenie specyfiki podwójnego ruchu jednostek i kultur, to proces spotykania się dwóch (przełamujących się lub nie) graniczności. Proces niedokończony, zbudowany z różnorodnych jakości, które potencjalnie są nośnikiem nowych kultur i tożsamości. Ich zjawiskowa natura nadaje tymczasowy wyraz pojęciom, które do niedawna wymagały stałości, bo przecież tradycja humanistyki nauczyła nas, że istotą kultury jest zaprzeczenie chaosowi, zazwyczaj utożsamianemu z naturą, wytworzenie przekazywalnych z pokolenia na pokolenie wzorów, a posiadać tożsamość znaczy być spójnym wewnątrz, mieć poczucie ciągłości, a nie rzadko bezpieczeństwa i przynależności do określonej historioprzestrzeni. W wymiarze subiektywnym *psychescapes* to jakby zatrzymanie w kadrze momentu mediacji pomiędzy psyche indywidualną i przepływającą kulturą. Natknięcie się na siebie tych, za każdym razem różnych, jakości jest niepowtarzalne ze względu na potencjalną unikalność pierwiastka psychicznego i nieprzewidywalność dynamiki wielokulturowego świata. Ten

⁴⁹ Dla Appaduraia etnokrajobraz to „ludzie żyjący w zmieniającym się świecie, który nas otacza” (por. A. Appadurai, za: W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 192).

krajobraz psycho–kulturowy to tożsamość budowana poprzez transgresyjną wędrówkę, podczas której niezbędna okazuje się taktyka osvajania bądź odrzucania hybrydycznie przyłączających się elementów. Interesujący dla badacza okazuje się nie tylko aspekt zmiany kulturowej czy psychologicznej, ale przede wszystkim spotkanie oraz wzajemne oddziaływanie na siebie i przenikanie się obu tych zmian.

I na koniec tytułowe chryzantemy: francuska firma kosmetyczna *Quest* postawiła sobie ambitne zadanie — znalezienie zapachu, który u wszystkich ludzi będzie jednoznacznie wywoływał pozytywne odczucia. Już na początku badań okazało się to niezmiernie trudne, bo wywołujący romantyczne skojarzenia w Anglii aromat chryzantem przywozdi we Francji (pewnie i w Polsce...) na myśl groby i żałobę. Łatwiej podobno o uniwersalnie negatywny zapach — firma ta wskazuje na zapach spalenizny, jednak osobiste obserwacje członków plemienia Huaorani zbiegających się z radością na smród opalanej z sierści małpy *chorongo* (zwiastun dobrego posiłku) przeczą i tym doniesieniom. Nie tylko jednak nasze doznania są zrelatywizowane kulturowo, a wręcz personalnie. Nawet do tychczas rozumiany jako bezwarunkowy, odruch wzdrygnięcia (regulowany przez stare struktury pnia mózgu) jawi się w badaniach D. Golemana z 2003 r.⁵⁰ roku jako podlegający intencjonalnemu, trenowanemu kulturowo — medytacja buddyjska, przykład lamy — zablokowaniu. Sygnalizujemy tym samym trudność w pomieszczeniu problematyki psycho–kulturowej w ramach absolutystycznego paradygmatu badawczego.

Reasumując, psychologia kulturowa jest znakiem tych czasów. Jest subdyscypliną psychologiczną, która i chce tworzyć wzorce postrzegania obecnej rzeczywistości, i jest jednocześnie efektem takiego a nie innego jej odbioru w transkulturowych, płynnych, migotliwych czasach. W Egipcie mawiają, co pasuje do ponadstuletniej historii tzw. psychologii naukowej, że kłoda, leżąc nawet sto lat w Nilu, nie będzie krokodylem. A ten papierowy tygrys — psychologia anankastycznie korzysta z już dawno nieaktualnej, naturalistycznej matrycy W. Wundta. Co więcej, matrycy, od której sam Wundt zdystansował się w swej *Völkerpsychologie* już w 1900 r., widząc przyszłość psychologii w badaniach historyczno–kulturowych. A ze swym operacjonalizmem, o którym Geertz pisze, że jako metodologiczny dogmat nigdy nie miał, szczególnie jeśli chodzi o nauki społeczne, większego sensu i w większości jest już martwy⁵¹, zaczyna przypominać żywy skansen.

W czasach szybkiego przenikania, gdy jak pokazują badania, logo Coca–Coli jest bardziej znane na świecie niż krzyż chrześcijański, Psychologia Głównego Nurtu, mówiąc słowami mego studenta, odkleja się od rzeczywistości jak znaczek na deszczu od koperty. A tego — z sympatii do dyscypliny i wykonywanej profesji, chciałbym z pomocą psychologii kulturowej uniknąć... Pomocne dla psychologa, naszym zdaniem szczególnie w tych płynnych czasach, będzie przyjęcie w badaniu idei wielości oraz perspektywy psycho–kulturowej, ze szczególnym zwróceniem uwagi na obszary badawcze dotyczące idei doświadczenia granicznego, mitu personalnego oraz typu tożsamości określanej wyżej mianem *psychescapes*.

⁵⁰ D. Goleman, *Destrukcyjne emocje. Jak możemy je przezwyciężyć?*, przeł. A. Jankowski, Poznań 2003.

⁵¹ Por. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 19.



Paweł Kamiński

Z „DZIECIŃSTWA” W „DOROSŁOŚĆ”, CZYLI NOWY „CZŁOWIEK” — „JĘZYK” I „RZECZYWISTOŚĆ” W NOWYM PARADYGMACIE ALFREDA KORZYBSKIEGO (1879–1950)

Działalność intelektualna Alfreda Korzybskiego była reakcją na otaczającą go rzeczywistość pierwszej połowy XX w., dlatego w celu zrozumienia postulowanej przez niego teorii nie można pominąć charakterystyki czasów, w jakich przyszło żyć polskiemu naukowcowi. Lata te (1879–1950) obfitowały w wiele wydarzeń o charakterze polityczno-ekonomicznym. Dotyczyły one nie tylko Polski czy Europy, ale i całego świata. Rozbiory i I wojna światowa (jej zasięg, siła i dynamizm) były wydarzeniami, które wstrząsnęły całym światem. W zaistniałej sytuacji konieczne było przyjęcie nowej perspektywy w myśli humanistycznej, w obrębie której zrewolucjonizowano by tradycyjne podejście do takich nauk społecznych jak polityka, ekonomia, socjologia czy etyka.

Rozważając zaistniały stan, Alfred Korzybski zauważył, że w toku rozwoju cywilizacji i nauki mamy do czynienia z pewnymi dyscyplinami, które rozwijają się gwałtownie (np. młoda wówczas psychiatria). Z kolei inne, takie jak matematyka i fizyka, które do niedawna rozwijały się wolno (ze względu na pewne uprzedzenia i dogmaty), na początku XX w., odrzuciwszy elementy wstrzymujące postęp, rozpoczęły swój gwałtowny rozwój. Jednak takie obszary myśli społecznej, jak psychologia, tradycyjna filozofia, socjologia, ekonomia polityczna czy etyka, rozwinęły się tylko nieznacznie w ciągu ostatnich dwóch tysięcy lat, jakby nie reagując na pojawienie się nowych faktów naukowych¹. Korzybski zauważył tutaj dwa tempa rozwoju: pierwszy, zgodny z porządkiem wzrostu arytmetycznego (1.), natomiast drugi z porządkiem wzrostu geometrycznego (2.).

(1.) GP: 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, 512, 1024 etc.

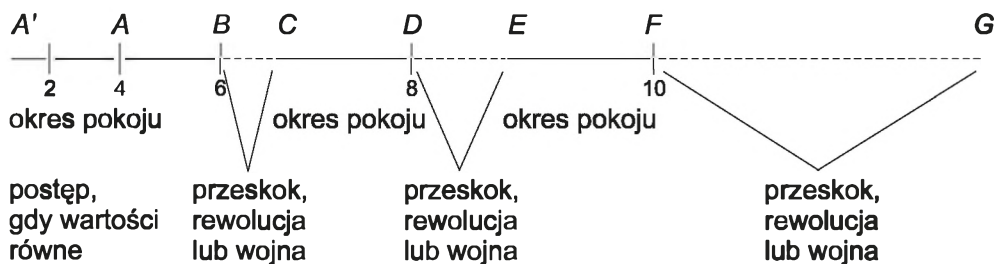
(2.) AP: 2, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18, 20 etc.

W postępie geometrycznym rozwijają się gwałtownie nauki nowe, ściśle (matematyka, fizyka, medycyna, psychiatria), które wyzwoliły się ze starych schematów myślenia i w obrębie których inaczej definiuje się człowieka, w przeciwieństwie do „pokrytych pa-

¹ A. Korzybski, *Science and Sanity*, New Jersey 1933, s. 94.

jęczyną” obszarów nauk humanistycznych (filozofia, psychologia, etyka), które płacząc się w różnych systemach metafizycznych, borykają się ze sformułowaniem funkcjonalnej definicji człowieka, która brałaby pod uwagę całościowy aspekt jego funkcjonowania w świecie — „organizm–jako–całość–w–środowisku”.

Dziedziny te (prawo, etyka, filozofia, nauki ścisłe, polityka, ekonomia, sztuki piękne, rzemiosło itd.) są ze sobą wzajemnie powiązane i wpływają silnie na dobrobyt ludzkości, formę kształtowanej przez nią rzeczywistości. Dlatego w celu utrzymania integralności owego złożonego kompleksu naszego społecznego życia ważne jest, aby tempo wzrostu po obu stronach było takie same. Gdy stan równowagi zostaje zachwiany — następuje wówczas okres rozprężenia, który przyjmuje formę społecznych konfliktów, rewolucji, wojen — ogólnie mówiąc wybuchów przemocy. Po takim okresie rozprężenia nastaje nowy porządek, ale nabadowany na wcześniej użytej sile oraz w aspekcie zróżnicowanego postępu nauk jest on skazany na kolejne okresy załamania równowagi.



Przyczyną rozziemia pomiędzy rozwojem owych dziedzin miał być fakt, że nabadowane one były wokół wielorakich i fałszywych identyfikacji, rozpoznań (w szczególności rozpoznań natury ludzkiej). A ponieważ dziedziny humanistyczne są człowiekowi bardzo bliskie — regulują życie społeczności, wpływają na kształt tworzonych instytucji — „zatrucie” ich fałszywymi identyfikacjami bywało w historii ludzkości katastrofalne w skutkach (rewolucje, wojny, gwałtowne i krwawe przewroty). Generowały one dogmaty, uprzedzenia, niezrozumienie i obawy, w konsekwencji uniemożliwiając bezstronne, obiektywne, naukowe podejście do sprawy.

Utрудnieniem w zrewolucjonizowaniu podejścia do owych dyscyplin jest język i nie-uświadomione pułapki (niektóre o charakterze psychopatologicznym), jakie stawia przed nami jego struktura. Badania wykazały, że język, jak i dyscypliny wokół niego nabadowane (tradycyjna psychologia, logika, ekonomia, socjologia, polityka i etyka) nie są strukturalnie podobne ani do świata, ani naszego układu nerwowego, ponieważ werbalnie rozdzielają to, czego empirycznie rozdzielić nie można². Uniemożliwiało to jakąkolwiek naukową refleksję, jednogłośną zgodę, a droga do dotychczasowych osiągnięć w obrębie owych dziedzin charakteryzowała się metodą prób i błędów, w wy-

² Por. A. Korzybski, *The Role of Language in Perceptual Processes*, New York 1951.

nie jest ani zjawiskiem nadnaturalnym, ani zwierzęciem, mimo że jest dosłownie częścią natury⁷. W zaistniałej sytuacji dla Korzybskiego było jasne, że aby mówić o wielkich sprawach człowieka, o jego duchowym, moralnym, fizycznym, ekonomicznym, społecznym i politycznym statusie, należało najpierw ustalić, czym człowiek jest, jaka jest jego prawdziwa natura i jakie są jej podstawowe prawa. Owe odpowiedzi dostarczyć miał język nauki.

Człowiek

Podjęcie polskiego naukowca do wyżej postawionego problemu miało być podejściem naukowym, matematycznym, inżynierskim (pisze o tym we wstępie do *Manhood of Humanity* z 1921 r. — obiektywnym i nieemocjonalnym. Uważał on, że filozofia matematyczna, nie spekulatywna i nie metafizyczna, lecz rygorystycznie naukowa, może mieć udział w kształtowaniu się etyki. Wierzył, że rygorystycznie naukowe myślenie umożliwi nam dotarcie do prawdziwej koncepcji tego, czym człowiek naprawdę jest, odkrywając tym samym charakterystykę ludzkiej natury i źródła naturalnej etyki. Ta, jako nauka, miałaby badać i tłumaczyć ludzką naturę oraz obowiązki, jakie nakłada ona na człowieka. Widoczne stanie się wówczas, że żyć prawo i etycznie to żyć zgodnie z prawami ludzkiej natury. I dopiero wtedy, gdy już uświadomimy sobie, że człowiek jest istotą naturalną, jest dosłownie częścią natury, zobaczymy, że prawa ludzkiej natury — jedyne możliwe zasady działania etycznego — nie są pochodzenia nadnaturalnego ani zwierzęcego, tak samo jak prawo grawitacji czy inne naturalne prawo. Myślenie matematyczne ma nam umożliwić dotarcie do owych prawd, ponieważ człowiek jest istotą naturalną, jego umysł naturalną instancją, a rezultaty rygorystycznego myślenia są faktami naturalnymi — naturalnym ujawnieniem praw natury⁸. Próba unaukowania rozważań dotyczących człowieka miała na celu przywrócenie należnego mu w naturze miejsca: „Idealna definicja człowieka byłaby definicją sformułowaną w oparciu o te same kategorie, którymi w naukach szczegółowych usiłujemy opisać świat wokół nas. Zaleta takiej definicji polegałaby na tym, że sformułowana za pomocą tych samych pojęć, pod względem logicznym utrzymałaby człowieka w świecie, którego część stanowi”⁹. Co ciekawe, w późniejszych latach ten sam cel przyświecał również przedstawicielom cybernetycznych rozważań nad umysłem, którzy w reakcji na postkantowską tradycję usiłowali przywrócić umysłowi ludzkiemu przynależne mu w naturze miejsce [np. Gregory Bateson, *Umysł i natura* (1979)].

Korzybski wierzył, że należy rozpocząć od całkowicie nowego, funkcjonalnego sformułowania definicji człowieka z wynikającymi z niej implikacjami, które wiążą się z uznaniem go za „organizm–jako–całość–w–środowisku”, włączając w to nasze neuro–semantyczne i neuro–lingwistyczne stany jako środowisko.

⁷ Por. A. Korzybski, *Manhood of Humanity*, New Jersey 1921.

⁸ Ibidem, s. 9.

⁹ A. Korzybski, *Fate and freedom*, „The Mathematics Teacher” 1923, t. 16, nr 5, s. 1–38.

Po ustaleniu, czym człowiek jest i jaka jest jego natura, reszta miała przyjść łatwo, ponieważ etyczny, społeczny, ekonomiczny i polityczny status człowieka powinien być zgodny z prawami jego natury. Wówczas cywilizacja będzie cywilizacją ludzką — stabilną i pokojową.

Aby wyrazić sytuację, w jakiej znajduje się człowiek poszukujący istoty samego siebie, pozwolę sobie zacytować za Korzybskim dr Alexis Carrel: „By podążać dalej, człowiek musi się stworzyć od nowa. A nie obędzie się to bez cierpienia, ponieważ jest on jednocześnie marmurem i rzeźbiarzem”¹⁰. Wyraz podobnej konsternacji, choć w innej terminologii (ale też i bardziej w duchu rozważań Korzybskiego) daje John Pinel w napisanym przez siebie podręczniku biopsychologii, formułując niejako cel neuronauk: „Paradoksalnie, neuronauka (naukowe badania nad układem nerwowym) mogą okazać się ostatecznym wyzwaniem dla mózgu: Czy mózg posiada zdolność zrozumienia czegoś tak złożonego jak on sam?”¹¹.

Funkcjonalna analiza, wolna od mitologicznych i zoologicznych założeń, pokazała, że ludzi, z ich najbardziej rozwiniętym układem nerwowym, najlepiej charakteryzuje unikatowa umiejętność jednostki lub pokolenia do rozpoczęcia w miejscu, w którym poprzednie skończyło. Korzybski nazwał tę umiejętność „wiązaniami-w-czasie” (*time-binding*)¹². Michael Tomasello (1999 r.) to samo zjawisko nazywa „procesem kumulatywnej ewolucji kultury”¹³. Według niego właśnie ten proces (o podstawach biologicznych) jest odpowiedzialny za znaczne zmiany w zachowaniu człowieka w bardzo krótkim ewolucyjnie czasie, które zadecydowały o jego poznawczym zwycięstwie nad innymi populacjami *homo*. Ów mechanizm to po prostu przekaz społeczny czy kulturowy, odpowiedzialny między innymi za szeroki wachlarz zdolności poznawczych i wytworów, jakimi może pochwalić się człowiek współczesny. Zgadza się on również z Korzybskim, gdy podkreśla funkcję czasu jako kategorii odgrywającej w tym procesie znaczną rolę (wg Korzybskiego czas, który postępuje w porządku arytmetycznym, umożliwia rozwój człowieka w postępie geometrycznym¹⁴) i pisze: „(...) tradycje kulturowe i wytwory człowieka akumulują modyfikacje w czasie w sposób, jakiego nie znajdziemy u żadnego innego gatunku zwierząt. Proces ten nazywa się kumulatywną ewolucją kulturową”¹⁵. Obaj również zgadzają się, że umiejętność ta może być osiągnięta tylko przez klasę życia posługującą się symbolami (wg Korzybskiego są one środkiem do „wiązania-w-czasie”). Umiejętność ta wspomaga i opiera się na inteligencji, środkach komunikacji itd. Na tym przynależnym człowiekowi z natury poziomie współzależności takie rozumienie „człowieka” prowadzi do poczucia odpowiedzialno-

¹⁰ A. Carrel, *Man the unknown*, New York 1935, s. 274.

¹¹ J. P. Pinel, *Biopsychology*, Needham Heights 2000, s. 2.

¹² Por. A. Korzybski, *Manhood of Humanity*, New Jersey 1921.

¹³ Por. M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. J. Rączaszek, Warszawa 2002, s. 13.

¹⁴ Por. A. Korzybski, *Manhood of Humanity*, New Jersey 1921.

¹⁵ M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. J. Rączaszek, Warszawa 2002, s. 11.

ści, obowiązku w stosunku do innych i przyszłości, a co za tym idzie do pewnego typu moralności¹⁶. Nowe spojrzenie na ludzi jako „wiążącej–w–czasie” klasy życia, wolne od starych upośledzających mitologicznych lub zoologicznych założeń, jest jednym z zasadniczych kroków poczynionych w kierunku nowej oceny wyjątkowej roli człowieka w świecie. Zachęca to i prowokuje do lepszego zrozumienia nas samych, nie tylko w relacji ze światem, ale także z nami samymi.

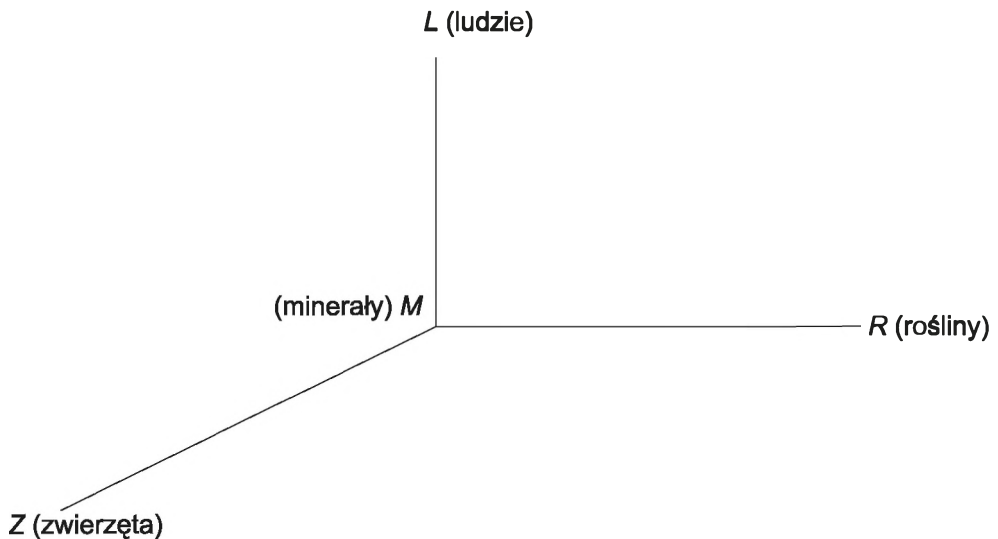
Aby lepiej zrozumieć naturę ludzką, zdolność człowieka do posługiwania się językiem, środkami symbolicznymi, należy uzmysłowić sobie, jakie miejsce zajmuje człowiek w naturze.

Różne klasy życia mogą być, zdaniem Korzybskiego, reprezentowane przez trzy współrzędne. Minerale i związane z nimi procesy nieorganiczne zajmowałyby zerowy (0) wymiar „życia” jako klasa nieożywiona — tutaj reprezentowana przez punkt *M*.

Rośliny, z ich „autonomicznym” wzrostem, byłyby reprezentowane przez jednowymiarową linię *MR* (*chemistry-binding* — „wiązanie–związków–chemicznych”).

Zwierzęta, z „autonomiczną” możliwością wzrostu i poruszania się w przestrzeni, byłyby reprezentowane przez dwuwymiarową płaszczyznę *RZM* (*space-binding* — „wiązanie–w–przestrzeni”).

Ludzie, z „autonomiczną” możliwością wzrostu, aktywnością w przestrzeni oraz aktywnością w czasie, reprezentowani są przez trójwymiarową strukturę *MZRL* (*time-binding* — „wiązanie–w–czasie”).



¹⁶ Por. A. Korzybski, *What I believe*, [w:] idem, *Manhood of Humanity*, New Jersey 1950.

Takiej reprezentacji nie powinno rozumieć się dosłownie. Ma ona jedynie pomóc w zrozumieniu różnic pomiędzy klasami i uświadomieniu sobie, że mylenie wymiarów jest fundamentalnym błędem. Linia posiada jeden wymiar, natomiast płaszczyzna — dwa. Płaszczyzna zawiera w sobie linię i wszystkie jej jednowymiarowe własności, ale posiada również inne, dwuwymiarowe własności i to właśnie one są dla niej charakterystyczne i czynią ją tym, czym jest — płaszczyzną, a nie linią. Analogicznie zwierzęta mają pewne własności roślin, np. rosną, ale posiadają także inne cechy, takie jak autonomiczność poruszania się — cechy wyższego wymiaru albo wyższego typu. To właśnie one czynią zwierzęta zwierzętami, a nie roślinami. Tak też i ludzie mają pewne właściwości zwierząt (autonomiczność poruszania się), ale oprócz tego prezentują jeszcze inne własności: zmysł etyczny, logiczny, kreatywność, postęp — własności wyższego poziomu. To właśnie czyni człowieka człowiekiem, a nie zwierzęciem. Kiedy to już sobie uświadomimy, wtedy może powstać nauka o człowieku (*science of man*), nauka o naturze ludzkiej¹⁷. Tylko wtedy będziemy w stanie uniknąć niewyobrażalnego zła wynikającego z traktowania ludzi jako zwierząt, które wiążą jedynie przestrzeń (*space-binders*), czy roślin wiążących związki chemiczne (*chemistry-binders*). Możliwe wówczas stanie się wypracowanie etyki, ekonomii — nauki i sztuki ludzkiego życia — wspartych na prawach ludzkiej natury, ponieważ opartych na pojęciu ludzkości jako „wiążącej-w-czasie” klasy życia skazanej na niekończący się rozwój zgodny z możliwościami ludzkiej natury¹⁸.

Ludzka inżynieria

Korzybski, głęboko przekonany za sprawą teoretycznych rozważań i empirycznych danych, wierzył, że sformułowanie teorii ludzkiej umiejętności „wiązania-w-czasie” rzuci światło na nasze rozumienie ludzkiej natury i pomoże zaprojektować perspektywę na przyszłość, okres „dorosłości człowieka”. Nowa funkcjonalna definicja ludzi jako „wiązących-w-czasie” niesie ze sobą daleko idące naukowe, psychologiczne, moralne i etyczne konsekwencje. Tłumaczy ona również to, jak ludzie byli zdolni do wytworzenia nauki i cywilizacji i jakie miejsce w tym wszystkim zajmuje język, którym komunikujemy sobie nawzajem znaczenia z różnych poziomów abstrakcji, bo „wiązanie-w-czasie” to współpraca zanurzona w konwencji użycia symboli.

Dzięki takiej definicji możliwym staje się wypracowanie etyki, ekonomii — nauki i sztuki ludzkiego życia — wspartych na prawach ludzkiej natury, rozumieniu ludzkości jako „wiążącej-w-czasie” klasy życia skazanej na niekończący się rozwój zgodny z możliwościami ludzkiej natury, a nie jak do tej pory ekonomii opartej na zasadzie „przetrwa najlepiej przystosowany”.

Systemem społecznym i ekonomicznym nabudowanym na pojmowaniu człowieka jako zwierzęcia, a co za tym idzie na zasadzie „przetrwa najlepiej przystosowany”, rzą-

¹⁷ Por. A. Korzybski, *Manhood of Humanity*, New Jersey 1921.

¹⁸ Ibidem, s. 13.

dzi egoizm, zachłanność oraz siłowe rozwiązywanie konfliktów. Wynika to z pewnej różnicy pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem. Zwierzę musi żyć, żeby móc działać. Powoduje to, że egoizm stawiany jest przed altruizmem. Działanie takie uprawomocnione jest w przypadku zwierząt, bowiem umierają one w kontekście braku pożywienia, gdy zanika jego naturalne źródło (zwierzę nie umie produkować żywności ani jej przetwarzać). Inaczej ma się sprawa w przypadku ludzi. Ludzie poprzez umiejętność „wiązania-w-czasie” są przede wszystkim twórcami, zatem ich liczba nie jest kontrolowana przez pożywienie w takim sensie jak u zwierząt, ale przez to, ile jesteśmy w stanie tego pożywienia wyprodukować (materializacja energii „wiązania-w-czasie”). Człowiek dlatego musi najpierw działać, by mógł żyć. Niezrozumienie tego jest przyczyną zła naszych etycznych i ekonomicznych systemów. Gdyby ludzie mieli żyć w całkowitej zgodzie z animalistyczną koncepcją człowieka, produkcja (rezultat umiejętności „wiązania-w-czasie”) natychmiast by ustała. W rezultacie ok. 90% populacji zginęłoby z głodu. Liczebność obecnej populacji jesteśmy w stanie utrzymać na takim jak teraz poziomie tylko dlatego, że jesteśmy czymś więcej niż tylko zwierzętami.

Aby ludzkość mogła produkować, musi być prowadzona przez naukę stosowaną — technologię. Dlatego tak zwane nauki społeczne (etyka, psychologia, prawo, ekonomia) muszą uwolnić się ze średniowiecznych systemów metafizycznych, muszą stać się „bardziej naukowe”, „stechnologizowane”¹⁹. Korzybski zatem proponuje sformułowanie nauki o człowieku, którą nazywa Ludzką Inżynierią (*Human Engineering*). Miała to być nauka i sztuka ukierunkowywania energii ludzkości ku jej postępowi. Aby zapewnić jego nieograniczony wzrost, Korzybski postulował utworzenie nowej instytucji (Departament Koordynacji lub Współpracy) koordynującej i monitorującej społeczną realizację umiejętności „wiązania-w-czasie”. Taki ruch instytucjonalny miałby być początkiem nowej cywilizacji. Jego celem miałyby być zachęcanie i pomoc oraz ochrona takich przedsięwzięć jak rolnictwo, finanse, manufaktura czy dystrybucja — wszystko to pomaga realizować energię „wiązania-w-czasie”.

Departament taki składałby się z następujących sekcji:

1. Sekcja matematycznej socjologii czy humanologii, składająca się z przynajmniej jednego socjologa, biologa, inżyniera i matematyka. Zajmowałiby się oni Inżynierią Ludzką, promując postęp naukowy, dostarczając oraz nadzorując wykładnie wartości i podstaw humanologii dla systemu edukacji.
2. Sekcja matematycznego ustawodawstwa, składająca się z jednego prawnika, matematyka, inżyniera. Ich zadaniem byłoby proponowanie zmian legislacyjnych będących zgodnymi z prawami „wiążącej-w-czasie” natury ludzkiej.
3. Sekcja edukacyjna, składająca się z 2 lub 3 nauczycieli, jednego socjologa, inżyniera oraz matematyka. Pracowałiby oni nad projektami edukacyjnymi, trzymali pieczę nad podręcznikami oraz metodami stosowanymi w szkołach.
4. Sekcja współpracy, składająca się z inżynierów, chemików, ludzi zajmujących się produkcją, księgowych, menedżerów biznesowych, prawników i innych specjalistów

¹⁹ Ibidem, s. 41.

- w odpowiednich dziedzinach. Sekcja ta byłaby „Przemysłowym Czerwonym Krzyżem”, udzielając porad skłonny do współpracy społeczeństwom.
5. Sekcja współpracy bankowej, składająca się z ekspertów finansowych, socjologów, matematyków. Zadaniem byłoby budowanie współpracy między bankami.
 6. Sekcja promowania, składająca się z inżynierów badających na bieżąco ostatnie fakty naukowe, zbierających dane, interpretujących je. Dostępne byłyby one dla całego społeczeństwa, a nie jedynie dla jednostki (równy podział wiedzy). Koordynowałaby ona pracę produkcyjną.
 7. Sekcja rolnicza.
 8. Sekcja współpracy z zagranicą, pracująca nad współpracą i wymianą wiedzy.
 9. Sekcja handlu.
 10. Sekcja informacyjna, zajmująca się edycją dzienników podających rzetelne, nieukoloryzowane fakty, ze specjalnym suplementem relacjonującym postęp w Inżynierii Ludzkiej.

Pomimo tego, że trudno obecnie brać na poważnie postulaty Alfreda Korzybskiego, szczególnie dotyczące utworzenia wyżej wymienionych instytucji, to jednak przyznać należy, że problematyka polityczna, z którą obecnie się borykamy, podszyta jest gdzieś wyrażanymi nie *explicite* założeniami dotyczącymi tego, za kogo uważa się człowiek, jakie miejsce przypisuje sobie w świecie i jakie jest jego podejście do nauki oraz języka, który gdzieś na poziomach niewypowiedzianych stanowi matrycę naszych myśli, a co i za tym idzie zachowań i działań, również politycznych.

Język

Swoją krytykę systemu Arystotelesowskiego Korzybski zaczął od obnażenia metafizyki języka angielskiego. Zdaniem polskiego filozofa największą nieadekwatnością była wiara w unikatowość podmiotowo–predykatywnych form reprezentacji. Zakładało się wówczas, że każdy rodzaj relacji w świecie może być wyrażony za pomocą owej struktury. Dla polskiego myśliciela stało to w sprzeczności z faktem, że o wiele ściślej odzwierciedlające rzeczywistość metody opisu owych relacji w świecie wypracowywane były przez matematykę i naukę, które korzystały z innego języka zapisu niż naturalny.

Powołując się na prace Bertranda Russella i Alfreda Whiteheada, doszedł on do wniosku, że struktury podmiotowo–predykatywne wynikają z przypisywania „cech” i „jakości” naturze, podczas gdy te nie istnieją w niej samej, tylko generowane są przez nasz układ nerwowy.

Głównym czasownikiem, poprzez który odbywa się strukturalizacja Arystotelesowskiej perspektywy w myśleniu, jest czasownik „być”. Korzybski wskazuje za Russellem cztery różne użycia tego czasownika:

1. Jako czasownik posiłkowy: „Pada deszcz” (*It is raining*).
2. Jako „jest” istnienia: „Ja jestem”.
3. Jako „jest” predykcji: „Róża jest czerwona”.
4. Jako „jest” tożsamości: „Róża jest kwiatem”.

Z użyciem czasownika „być” w dwóch pierwszych przypadkach nie ma żadnych problemów. Jednak dwa ostatnie użycia mogą być źródłem wielu nieszczęść. Bowiern mówiąc „Róża jest czerwona”, zaprzeczamy wszystkiemu, co wiadome było w 1950 r. o układzie nerwowym i strukturze świata empirycznego. W naturze nie ma „czerwieni”. Są tylko różnej długości fale promieniowania, a nasza reakcja na owe fale jest reakcją indywidualną. Daltonista dostrzec może zamiast „czerwieni” „zieleni”, a ślepy na kolory odcienie „szarości”. Dlatego właściwiej byłoby powiedzieć „Widzę różę jako czerwoną”.

Z drugiej strony „jest” tożsamości popycha nas na prymitywny poziom ewaluacji, jeśli nie uświadomimy sobie identyfikacji, jakie wiążą się z użyciem tego czasownika. Strukturalnie poprawniej powiedzieć by należało: „Klasyfikuję różę jako kwiat”. Zgodne byłoby to z faktem, że klasyfikacja dokonana została przez właśnie nasz układ nerwowy. Korzybski przekonany był, że „jest” tożsamości w znacznym stopniu wpływa na nasze reakcje neuro-ewaluacyjne i prowadzić może do tragicznych w skutkach rozpoznań, identyfikacji.

Następnie Korzybski zwrócił uwagę na podstawę dwuwartościowej orientacji logiki formalnej Arystotelesa, którą jest tak zwana gramatyka filozoficzna, przytoczona za Jevensonem²⁰:

1. Cokolwiek jest, jest — prawo tożsamości.
2. Nic nie może jednocześnie być i nie być — prawo sprzeczności.
3. Wszystko musi albo być, albo nie być — prawo wyłączonego środka.

Za pierwszym prawem kryje się założenie, że wartość logiczna jest dla danego przedmiotu, twierdzenia, przekonania zawsze taka sama. Jest to właśnie podstawa prawa identyczności, utożsamiania ze sobą poziomów językowych, werbalnych ze zjawiskami z poziomów cichych, niewerbalnych. Prawo tożsamości definiuje się jako „absolutną tożsamość pod każdym względem”. Wiadomo było już wówczas dzięki perspektywie zarysowanej przez młodą wówczas fizykę kwantową, że doświadczalnie nie spotka się w świecie niekończących się procesów (czyli na poziomach cichych) totalnej tożsamości. Prawo drugie wyraża, że danemu sądowi przysługuje zawsze ta sama wartość logiczna, natomiast prawo trzecie implikuje założenie, że wartość logiczna danego twierdzenia opisywana jest w sposób skończony i ostateczny.

Perspektywa ta każe przypisywać każdemu twierdzeniu wyłącznie dwie możliwe, opozycyjne wobec siebie wartości logiczne. Strukturalizuje to system intelektualny, w którym wiedza porządkowana jest na zasadzie pary jednoznacznych przeciwieństw (duży — mały, dobry — zły itd.). Kreuje się w ten sposób łatwy do manipulowania, ale zdecydowanie uproszczony i ubogi obraz świata, w którym wartości przypisywane są w kategoriach czarno-białych, z pominięciem całej gamy odcieni szarości. Właśnie w myśleniu ustrukturyzowanym w takich kategoriach Korzybski dopatrywał się źródła patologii ludzkich zachowań.

²⁰ Por. A. Korzybski, *The Role of Language in Perceptual Processes*, New York 1951.

W obliczu zaistniałej sytuacji impasu intelektualnego Polak dokonał rewizji wspomnianego systemu Arystotelesowskiego. Poszukiwał on struktury języka, która byłaby, ogólnie rzecz biorąc, kompatybilna z otaczającą nas rzeczywistością. Miała to być struktura zgodna z odkryciami nowoczesnej nauki, której celem miało być wypracowanie języka najbardziej przylegającego do opisywanej rzeczywistości.

Z omawianych przez Korzybskiego w *Science and Sanity* procesów abstrakcji wiemy, że to, co stwierdzamy o procesach z poziomów milczących, nie-wypowiadalnych, nie jest „tym”. Możemy usiąść na obiekcie zwanym „krzesło”, ale nie możemy spocząć na dźwiękach, które wydajemy z siebie, ów przedmiot nazywając. Jednym z ważniejszych celów systemu nie-Arystotelesowskiego jest rozróżnienie owych poziomów, które w systemie Arystotelesowskim zostały utożsamione między innymi poprzez użycie czasownika „jest” tożsamości²¹.

Każdy język odzwierciedla strukturę świata założoną przez tych, którzy w owym języku wzrosli. Innymi słowy, struktura języka, którym się posługujemy, jest przez nas nieświadomie projektowana na rzeczywistość. Empirycznym poszukiwaniem struktury świata i budowaniem nowych języków jej opisu zajmuje się nauka. Dlatego cała teoria Einsteina powinna być właśnie uważana za taką próbę sformułowania języka o strukturze współgrającej z faktami empirycznymi znanymi w danym czasie. U Korzybskiego zmiany w werbalizacji swoich sformułowań, od pierwszej a na drugiej książce kończąc, ukazują fascynujące studium rozwoju językowego rygoru. Nazywał on to testowaniem strukturalnych implikacji terminów, jego „językową świadomością”. Zresztą jak mówił Poincaré: „Wszystko, co naukowiec de facto tworzy, to język, w którym się artykułuje”²².

Polski naukowiec, formułując swój nie-Arystotelesowski system, zajął się przede wszystkim referencyjną funkcją języka naturalnego. Zanegował on stanowisko realistyczne, które utożsamia przedmiot ze słowem „idea”, a zaproponował pojęcie języka jako „mapy”, wewnętrznej reprezentacji poznawczej, która jest czymś innym niż sam świat przedmiotowy — „terytorium”.

Skoro więc język nie odzwierciedla dokładnie rzeczywistości, traci swoją ważność opozycja prawda — fałsz jako opisująca relację, w jakiej on do niej stoi. Jednak między mapą a terytorium musi istnieć jakiś związek. Korzybski przyjął, że jedynym stałym elementem w rozważanych kwestiach może być struktura łącząca mapę i terytorium. Właśnie ta strukturalna zgodność języka i świata pozajęzykowego stanowi jedyną wartość ludzkiej wiedzy. O prawomocności mapy w stosunku do terytorium mówimy wtedy, gdy potwierdzona jest ona poprzez działanie, eksperyment.

Korzybski zaproponował organizację wiedzy o sobie i świecie, którą określił mianem orientacji wielowartościowej (*multi-valued orientation*), która postuluje wprowadzenie nieskończenie wielu wartości logicznych oraz posługiwanie się pojęciem prawdopodo-

²¹ Zainteresowanych dokładnym omówieniem konsekwencji związanych z użyciem form podmiotowo-orzecznikowych odsyłam do *Science and Sanity* (1933).

²² M. Kending, *A memoir: Alfred Korzybski & His work*, Lakeville 1950; <http://time-binding.org/institute/mk-memoir.htm>.

bieństwa. W tej orientacji pojęcia „prawda” i „fałsz” mają charakter skrajnych punktów wymiaru opisującego różne pośrednie wartości logiczne. Dlatego też logika dwuwartościowa stanowi tylko pewną uproszczoną wersję systemu nie–Arystotelesowskiego.

Formułując swoje prawa, które później stały się podstawami teoretycznymi semantyki ogólnej, Korzybski zorientował się, że przypominają one w formie Arystotelesowskie prawa gramatyki myśli, będąc jednoczesnym ich wchłonięciem i rozbudowaniem. Owe założenia nie–Arystotelesowskiego systemu mogą być przytoczone za pomocą analogii relacji między mapą a terytorium:

1. Mapa nie jest terytorium.
2. Mapa nie reprezentuje całego terytorium.
3. Mapa jest samo–zwrotna.

Mapa jest tworem symbolicznym, jest zakodowaną reprezentacją terytorium, które jest faktyczne, dlatego ich statusy ontyczne są różne, nieprzystające do siebie w sposób tak oczywisty, jak przewidywał to system Arystotelesowski. Mapa jest przybliżeniem, z konieczności pomijającym wiele szczegółów terytorium, zawiera symboliczne skróty wyrażające uogólnienie wiedzy. Nie ma w niej nic z kompletności, a można mówić o niej jedynie w kategoriach operacyjności, sprawdzalności. Między mapą a terytorium nie istnieje żaden konieczny, fizyczny związek. Oznacza to, że można tworzyć mapy tego samego terytorium, korzystając z różnych zestawów symboli, uwzględniając często odmienne szczegóły²³. Założenia te zastosowane do języka brzmią następująco:

1. Słowo nie jest tym, co reprezentuje.
2. Słowo nie reprezentuje wszystkich „faktów”.
3. Język jest samo–zwrotny w takim sensie, że w języku możemy mówić o języku.

Jeżeli zgodzimy się, że słowa nie są rzeczami, o których mówią, oraz że nie ma czegoś takiego jak obiekt w absolutnej izolacji, wtedy zauważymy, „że jedynym ogniwem pomiędzy obiektywnym i werbalnym światem jest struktura, co prowadzi do wniosku, że jedyny składnik wszelkiej «wiedzy» jest strukturalny”²⁴. (Mapa jest użyteczna tylko wtedy, gdy między nią a terytorium występuje podobieństwo struktury). Gdy istnieje podobieństwo między strukturą rzeczywistości a jej opisem, wówczas dla potencjalnie racjonalnej jednostki świat empiryczny staje się „racjonalny”, co oznacza tyle, że projektowana przez strukturę mapy charakterystyka da się zastosować do świata empirycznego. Jeśli chcemy być racjonalni i cokolwiek rozumieć, musimy poszukiwać owej struktury. Każde stwierdzenie odnoszące się do jakiegokolwiek procesu z poziomów niewypowiadalnych może być zanalizowane w kategoriach relacji i struktury. Co więcej, skoro jedyny możliwy element wiedzy i nauki jest strukturalny, czy tego chcemy, czy nie, by cokolwiek wiedzieć, musimy poszukiwać owej struktury albo przynajmniej jej istnienie założyć²⁵.

²³ Por. A. Skibiński, *Symboliczne ramy poznania — rzecz o semantyce ogólnej Alfreda Korzybskiego*, Poznań 1999.

²⁴ A. Korzybski, *Science and Sanity*, New Jersey 1933, s. 20.

²⁵ Ibidem.

Struktura języka jest potencjalnie znana, w przeciwieństwie do struktury rzeczywistości, której odkrycie stało się głównym celem nauki. Naszą jedyną procedurą w postępie naukowym jest dostosowanie struktur werbalnych (zwanymi teoriami) do struktur empirycznych i sprawdzenie, czy nasze werbalne przewidywania podlegają weryfikacji empirycznej. Tak o empirycznej weryfikowalności systemu Newtonowskiego pisał Albert Einstein: „Podstawowe zasady Newtona były tak zadowolające z punktu widzenia logiki, że impuls do ich zmiany musiał powstać dopiero pod presją faktów, uzyskanych w drodze doświadczenia”²⁶. I dalej: „Chciałbym zaznaczyć, że teoria ta (teoria względności) nie powstała w drodze spekulacji, lecz że odkrycie swe zawdzięcza całkowicie dążeniu do możliwie najlepszego dostosowania teorii fizycznej do zaobserwowanych faktów. (...) Jednym z najistotniejszych w ogóle rysów teorii względności jest jej dążenie do ostrzejszego uwydatniania stosunków, zachodzących pomiędzy pojęciami ogólnymi a faktami, których możemy doznawać”²⁷. Wydaje się, że to właśnie o ten moment chodziło Francisowi Baconowi, gdy zarzucał Arystotelesowi zbyt szybkie przechodzenie od twierdzeń postrzeżeniowych do ogólnych. Sam Bacon postulował tworzenie twierdzeń o średnim stopniu ogólności, umieszczając się niejako w orientacji ekstensjonalnej i występując przeciwko intensjonalności Arystotelesa. Właśnie *idola fori* miały być rezultatem oddalenia się w myśleniu od faktów, od świata empirycznego. Dokładny opis tego mechanizmu znajdujemy u Korzybskiego w teorii procesów abstrakcji. Podsumowując jednym zdaniem, dla Korzybskiego wiedza ma charakter formalny, nie treściowy i zawarta jest w relacji pomiędzy językiem a rzeczywistością.

Nie da się nie dostrzec w rozważaniach Korzybskiego dziedzictwa pozytywizmu logicznego, szczególnie jeśli chodzi o kwestie dotyczące struktury przenikającej zarówno świat naszego języka, myśli, jak i Kantowski świat obiektów niedostępnych nam jako *Ding an sich*. Doskonale zauważyć tu można inspiracje Korzybskiego *Traktatem logiczno-filozoficznym* Ludwiga Wittgensteina, gdzie znaleźć można teoretyczną wykładnię, na której wsparł się polski filozof w trakcie budowania koncepcji podobieństwa struktur. To właśnie Wittgenstein pisze w *Traktacie...*: „Tym, co wszelkiemu obrazowi (...) i rzeczywistości musi być wspólne, by mógł ją w ogóle (...) odwzorowywać, jest forma logiczna, czyli forma rzeczywistości”²⁸ albo „Płyta gramofonowa, myśl muzyczna, zapis nutowy, fale akustyczne — wszystko to pozostaje do siebie w owym wewnętrznym stosunku odwzorowania, jaki zachodzi między językiem i światem”²⁹.

Z kolei o relacji między słowem a rzeczą, które ono opisuje (słynne „mapa to nie terytorium”), Wittgenstein pisze: „Przedmioty mogą tylko nazywać. Znaki je reprezentują. Mogą tylko mówić o nich, wypowiedzieć ich nie mogą. Zdanie mówi jedynie, jaka rzecz jest, a nie czym jest”³⁰.

²⁶ A. Einstein, *Mój obraz świata*, przeł. S. Łukomski, Warszawa 1935, s. 215.

²⁷ Ibidem, s. 230.

²⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2002, § 2.18.

²⁹ Ibidem, § 4.014.

³⁰ Ibidem, § 3.221.

Korzybski dopuszczał pozytywne rozwiązanie problemu upodobnienia struktury języka do opisywanej rzeczywistości. W tym celu sięgnął po metody opisu matematycznego, które nazwał narzędziami ekstensjonalnymi (indeksy, indeksy łańcuchowe, daty, łącznik itd.). Zainteresowanych tym formalnym zabiegiem odsyłam do *Science and Sanity* (1933) lub *The Role of Language in Perceptual Processes* (1948).

W sformułowaniu funkcjonalnej definicji człowieka główną przeszkodą był język. Kryje on pod sobą pewną metafizykę, którą przypisuje rzeczywistości. Odzwierciedla on bowiem strukturę świata założoną przez tych, którzy w owym języku wzrosli, a którą nieświadomie projektujemy na rzeczywistość tak, jak jest to w przypadku prymitywnych mitologii przypisujących światu struktury antropomorficzne. Organizowało to percepcję świata ludzi posługujących się danym językiem, wpływając na ich zachowanie (reakcje semantyczne).

Arystoteles i jego następcy przyjęli strukturę języka naturalnego jako pewnik i sformułowali jego filozoficzną gramatykę, którą na nasze semantyczne nieszczęście nazwali „logiką” — „prawami myśli”. Z „gramatyką filozoficzną” Arystotelesa ściśle związane są również dwa inne ważne nazwiska, których sformułowania składają się na szeroko rozumiany paradygmat Arystotelesowski, a mianowicie Euklides, który jako pierwszy zbudował system „logiczny”, zwany „geometrią”, oraz Newton, który podsumowując sformułowania poprzedników, stworzył podstawy makroskopowej mechaniki. Owe trzy systemy osadzone są na tej samej metafizyce wyznaczonej przez strukturę języka, w którym zostały sformułowane. Często nie uzmysławiamy sobie, jak olbrzymi wpływ wywiera struktura języka na zachowanie ludzi w danym języku ukształtowanych. Wśród ludów prymitywnych o jednowartościowym, „przed-logicznym myśleniu” „świadomość abstrakcji” jest praktycznie zerowa. Wpływ wywierany na jednostkę przez coś wewnątrz jej ciała jest projektowany na zewnątrz, często uzyskując magiczny charakter. „Idea” działania czy obiektu jest identyfikowana z samym działaniem, obiektem.

Dzięki semantyce ogólnej Korzybskiego wiemy, że w gramatyce języków indoeuropejskich nie ma niczego, co wymagałoby od użytkowników rozróżnienia pomiędzy słowami a ich desygnatami. Wyrażając to w kategoriach analogii do mapy i terytorium, można powiedzieć, że nie ma w gramatyce języków indoeuropejskich niczego, co wymagałoby od użytkowników rozróżnienia pomiędzy mapą a terytorium. Są tu one utożsamiane, a owo ciche założenie przylegalności mapy do terytorium stanowi podstawę do przekonania, że nasze neurolingwistyczne mapy są obiektywną, „doskonałą wiedzą” o terytorium. Gdy jednak zdecydujemy się odrzucić owo utożsamienie, wraz z gramatyką języków indoeuropejskich upadają również obecne formy naszej indoeuropejskiej logiki, matematyki, nauki, filozofii, religii oraz państwowości. Możliwe wówczas staje się ustalenie miejsca człowieka w naturze, a co za tym idzie wypracowanie pewnej etyki czy, mówiąc szerzej, kształtu rzeczywistości, jej wymiaru społecznego, w którym współdziałanie ludzi byłoby zgodne z ich naturą oraz realizowałoby człowieczą umiejętność „wiązania-w-czasie”.

Karol Fjałkowski

WYBRANE WSPÓŁCZESNE PROJEKTY METODOLOGICZNEJ JEDNOŚCI NAUK I PERSPEKTYWY ICH REALIZACJI

Myśl Oświecenia cechował charakterystyczny entuzjizm wobec nauk matematyczno–przyrodniczych i „filozofii pozytywnej”. Naukę uważano za najwyższy wytwór rozumu, dzięki któremu, wyswobodziwszy się z przesądów religii i metafizyki, będzie on zdolny do rozwiązywania wszelkich problemów życia ludzkiego — indywidualnego i społecznego. Człowieka, społeczeństwo i kulturę traktowano jako integralną część świata przyrodniczego, rządzącego się „prawami natury”. Wierziono w nieograniczoną poznawalność tych praw przy pomocy rozumu i, w konsekwencji, w poznawalność świata metodą matematyczno–przyrodniczą. Ale entuzjizm ów i wiara zaczęły szybko mijać. Sceptycyzm narastał nie tylko wobec scjentyzmu jako postawy egzystencjalnej, ale również wobec fundamentalnych założeń filozofii pozytywnej o obiektywnej poznawalności koniecznych związków w świecie. Zakwestionowano dogmaty pozytywizmu, że wszystkie nauki mają tę samą naturę i że dla wszystkich wzorem jest przyrodoznawstwo¹. I tak wśród postulatów „inności” przedmiotowej i metodologicznej „wybiły się na odrębność” nauki humanistyczne i społeczne, które zaczęły żyć własnym życiem, własnymi problemami i sposobami ich podejmowania.

W drugiej połowie XX w. pojawili się uczeni, dla których krytyka pozytywistycznego modelu nauki i metodologiczne wyodrębnienie się nauk humanistycznych i społecznych są nie tyle błędne, co wręcz merytorycznie niezrozumiałe. Twierdzą oni, że izolacja nauk humanistycznych i społecznych od przyrodoznawstwa, wbrew deklaracjom twórców rozłamu, nie przyniosła tym naukom niczego dobrego. Wręcz przeciwnie — doprowadziła ona do stagnacji i dalszego, trudnego do przezwyciężenia rozbicia metodologicznego, które w konsekwencji przyniosło wystąpienia przeciwko nauce w ogóle, takie jak postmodernizm. Według współczesnych propagatorów jedności wiedzy, wyodrębnienie nauk o człowieku z przyrodoznawstwa jest sztuczne, a przede wszystkim wielce szkodliwe, a powrót do ideałów filozofii pozytywnej — naturalny, a przede wszystkim bardzo

¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 2002, t. 3, s. 139.

poznawczo obiecujący. Ich poglądy nie mają charakteru akademickiej filozofii nauki, a raczej erudycyjnych refleksji na podstawie własnej praktyki badawczej.

Niniejszy artykuł ma dwa cele. Pierwszym jest systemowa prezentacja projektów jedności nauki, zarysowanych w pracach czołowych przedstawicieli współczesnej biologii i psychologii ewolucyjnej, a także tych tendencji w naukach humanistycznych i społecznych, które, choć bez nawiązywania do idei konsilencji, wykazują zasadniczą zbieżność z programem przyrodników. Opracowania dokonano w oparciu o trzy najbardziej, jak się wydaje, reprezentatywne dla omawianej szkoły myślenia publikacje: *Konsiliencję* Edwarda O. Wilsona², *Tabula rasa* Stevena Pinkera³ oraz *The Psychological Foundations of Culture* Johna Tooby'ego i Ledy Cosmides⁴.

Z prezentowanym stanowiskiem epistemologicznym wiąże się problem śmiałych rozszczeń etycznych i metafizycznych jego reprezentantów. Również bowiem przez współczesnych entuzjastów Oświecenia i scjentyzmu, zagadnienia aksjo–normatywne zaliczane są do wiedzy osiągalnej poprzez poznanie naukowe⁵. Pomimo oczywistych trudności (przede wszystkim zagrożenia pewną arbitralnością interpretacji) w artykule podjęto próbę pominięcia światopoglądowych polemik i apologii zawartych w omawianych pracach i skupienia uwagi jedynie na treściach ściśle związanych z tematem opracowania. Za przyjęciem tej niełatwej perspektywy przemawiała ważna okoliczność natury poznawczej. Otóż splecenie treści naukowych z ich rzekomymi implikacjami metafizycznymi u Richarda Dawkinsa, Edwarda O. Wilsona i innych spowodowało, że przytłaczająca większość odniesień i omówień ich publikacji dotyczy raczej scjentyzmu niż socjobiologii lub przyjmuje podobną, metodologicznie wadliwą perspektywę pomieszania obu płaszczyzn refleksji⁶. W rezultacie dotkliwie brakuje profesjonalnych analiz kluczowych tez socjobiologii i psychologii ewolucyjnej, a także związanej z nimi argumentacji na rzecz jedności nauk, które powinny spotkać się z merytorycznym odzewem ze strony przedstawicieli dyscyplin humanistycznych i społecznych. Próba zwrócenia uwagi na tę lukę w literaturze, a także w dydaktyce, stanowi drugi cel artykułu.

„Ostatni mur”

Punktem wyjścia wszystkich niemal omawianych koncepcji jest wspomnienie przeszłości. O ile Wilson czyni to, aby jasno przyznać się do oświeceniowo–pozytywistycz-

² E. O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, przeł. J. Mikos, Poznań 2002.

³ S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, przeł. A. Nowak, Gdańsk 2005.

⁴ J. Tooby, L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture*, [w:] *The Adapted Mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, J. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (red.), New York 1992, s. 19–136; <http://www.psych.ucsb.edu/research/cep/papers/pfc92.pdf>.

⁵ Dotyczy to przede wszystkim Wilsona, który syntezę swoich poglądów z pogranicza nauki i filozofii przedstawił w *O naturze ludzkiej* (przeł. B. Szacka, Poznań 1998), ale dość natrętne deklaracje w kwestiach pozanaukowych występują we wszystkich omawianych tekstach.

⁶ Np. J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, Lublin 2002.

nych korzeni swoich poglądów oraz przybliżyć najbardziej inspirujące go postacie F. Bacona i J. A. Condorceta, o tyle Tooby i Cosmides⁷ oraz Pinker⁸ przywołują momenty z historii nauki szczególnie ważne dla idei jedności wiedzy. Pokazują, jak przez wieki trwał proces „zamykania kolejnych przepaści” i „obalania kolejnych murów” pomiędzy sferami rzeczywistości i sposobami ich poznawania. I tak:

- Galileusz i I. Newton znieśli podział na sfery podksiężycową i nadksiężycową, wykazując, że jeden zbiór praw rządzi ruchem wszystkich ciał we Wszechświecie.
- W 1628 r. W. Harvey, badając układ krwionośny, dowiódł, że ludzkie ciało działa zgodnie z prawami mechaniki i hydrauliki.
- W 1828 r. F. Wöhler, dokonując analizy chemicznej moczu, wykazał, że „siły witalne” to reakcje zwykłych związków chemicznych, składających się z pierwiastków pospolitych również w świecie nieożywionym.
- W latach 1830–1833 w *Principles of Geology* Ch. Lyell przełamał podział na rzekomo statyczną teraźniejszość i twórcze procesy geologiczne, które miały zachodzić w głębokiej przeszłości, kształtując Ziemię, i ugruntował pogląd (aktualizm geologiczny) głoszący, że obecna postać skorupy ziemskiej jest wynikiem procesów fizykochemicznych, podobnych do obserwowanych dzisiaj, ale działających w przeszłości w czasie geologicznym.
- W *O powstawaniu gatunków* (1859 r.) Ch. Darwin wyjaśnił całą zmienność i różnorodność form życia umiejscowionym wśród praw fizyki mechanizmem doboru naturalnego.
- W 1873 r. J. Maxwell sformułował równania opisujące zjawiska elektromagnetyczne, które połączyły wiele zasadniczo różnych zjawisk elektrycznych i magnetycznych w jeden system.
- Dodać można, że w połowie XX w. T. Dobzhansky i E. Mayr pogodzili makroskopową, ekologiczno–populacyjną perspektywę biologii ewolucyjnej z mikroskopowym światem zjawisk biochemicznych i genetyką, tworząc tzw. syntetyczną teorię ewolucji⁹.

Tooby i Cosmides ujmują ten proces w postaci łączenia w jedną „przestrzeń przyczynowości” (*landscape of causation*) obszarów: przyrody nieożywionej, życia, człowieka i umysłu, i za kluczowy moment tej historii uznają pracę Darwina¹⁰, w której po raz pierwszy połączenie tych obszarów jednym systemem zależności przyczynowo–skutkowych zostało naukowo uzasadnione. Kontynuują, że w ostatnich dekadach XX w. „powstanie komputerów i w ślad za nimi współczesnej kognitywistyki, dokończyło konceptualną unifikację światów umysłu i przyrody przez ukazanie, jak w fizycznych systemach mogą zawierać się informacja i znaczenie. (...) Wymienione odkrycia przeniosły życie, umysł i człowieka — trzy obszary wcześniej pozostające

⁷ J. Tooby, L. Cosmides, op. cit., s. 19–20.

⁸ S. Pinker, op. cit., s. 53–54.

⁹ Zob. E. Mayr, *To jest biologia. Nauka o świecie ożywionym*, przeł. J. Szacki, Warszawa 2002.

¹⁰ Co do centralnej roli Darwina i jego teorii ewolucji dla jedności nauki zgadzają się wszyscy omawiani autorzy, o czym będzie mowa niżej.

wylączone z obszaru nauki i mistyfikowane z powodu tego wyłączenia — do naukowo opisywalnej przestrzeni przyczynowości¹¹.

Ale równocześnie „narastał popyt na, i produkcja, urządzeń koncepcyjnych i uzasadnień służących odwiedzeniu nauk przyrodniczych od ludzkich sfer społecznej i psychicznej, stopieniu implikacji monizmu i darwinizmu, i odtworzeniu wygodnego dystansu pomiędzy naukami humanistycznymi a światem przyrodniczej przyczynowości. (...) Pomimo kilku ważnych wyjątków nauki społeczne w większości trzymały się z dala od krystalizującego się procesu naukowej integracji¹². Przypomniawszy „izolacjonistyczne” manifesty É. Durkheima¹³, A. L. Kroebera¹⁴, R. H. Lowiego i G. P. Murdocka¹⁵, Tooby i Cosmides podkreślają: „Nauki społeczne są nie tylko nietypowe w swojej świadomej postawie intelektualnej autarkii, ale także, co ważne, względnie bezpłodne jako nauki. (...) Po więcej niż stuleciu nauki społeczne wciąż dryfują, z wielką masą na wprost przetrwanych obserwacji, nie do pogardzenia zestawem empirycznych uogólnień, i dla kontrastu z pękiem nieugruntowanych teorii na średnim poziomie uogólnienia, wyrażonych w gmatwaniu nieprzystających do siebie aparatów pojęciowych¹⁶”.

Wszyscy omawiani autorzy są zgodni, że „coraz lepiej widać przyczyny tego stanu rzeczy¹⁷”. Tooby i Cosmides oświadczają: „Odłączenie (ich) od reszty nauk zostawiło dziurę w tkaninie naszej zorganizowanej wiedzy w miejscu, gdzie powinny znajdować się nauki społeczne. (...) Uważamy, że klęska braku postępu została spowodowana niepowodzeniem nauk społecznych w zakresie odkrywania ich logicznych powiązań z resztą gmachu nauki — to znaczy — przyczynowego umiejscowienia przedmiotu swoich zainteresowań wewnątrz większej sieci wiedzy naukowej¹⁸”. Ich zdaniem postęp uniemożliwia dominacja tzw. Standardowego Modelu Nauk Społecznych (ang. skrót SSSM) — zestawu w większości błędnych apriorycznych założeń o umyśle, społeczeństwie i kulturze, które można streścić następująco¹⁹:

- Tym, co organizuje i kształtuje treść ludzkiej egzystencji, jest „niezależny od jednostki”, „nadorganizmalny” byt nazywany „kulturą”,
- Przyczyną sprawczą różnic w myśleniu i zachowaniu między przedstawicielami różnych kultur jest oddziaływanie różnych „kultur” na „czyste tablice” i „plastyczną modelinę” jednostkowych ludzkich umysłów,

¹¹ J. Tooby, L. Cosmides, op. cit., s. 20.

¹² Ibidem, s. 21.

¹³ Zob. É. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Warszawa 2007.

¹⁴ Zob. A. L. Kroeber, *Istota kultury*, przeł. P. Sztompka, Warszawa 2002.

¹⁵ Zob. G. P. Murdock, *The Science of Culture*, „American Anthropologist” 1932, t. 34, nr 2, s. 200–215. Można by w tym kontekście wspomnieć analogiczne inicjatywy humanistów: W. Diltheya, W. Windelbanda i H. Rickerta — zob. W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 3, s. 139–146.

¹⁶ Ibidem, s. 23. Bardzo podobnie sytuację „nie najlepiej radzących sobie” nauk społecznych widzi Wilson — zob. *Konsiliencja*, r. 7.

¹⁷ E. O. Wilson, *Konsiliencja*, s. 277.

¹⁸ J. Tooby, L. Cosmides, op. cit., s. 23.

¹⁹ Ibidem, s. 25–30.

— „Natura ludzka” — powstała w drodze ewolucji architektura neuropsychiczna — jest jedynie receptywna na procesy „uczenia się” i nie odgrywa żadnej istotnej roli organizującej życie człowieka. Tym bardziej „biologia”, identyfikowana z fizjologią.

Według Wilsona, możliwości przewidywania skutków społecznych wyborów gospodarczych i politycznych nauki społeczne starają się osiągnąć „na ogół odzegnując się od wszelkich związków z naukami przyrodniczymi”²⁰. Wysiłki „wielu czołowych myślicieli nauk społecznych (...) niweczą wewnętrzne podziały i brak jednoczącej, uniwersalnej wizji”²¹. (...) Twórcy nauk społecznych i ich bezpośredni następcy (...) chcieli odizolować powstające dyscypliny od wpływów biologii i psychologii, które niewątpliwie stały wówczas na zbyt niskim poziomie, by można było sensownie wykorzystywać ich osiągnięcia. (...) Jednak wraz z końcem ery pionierów teoretycy nauk społecznych popełnili błąd, nie włączając do swoich zainteresowań biologii i psychologii. Pomijanie kwestii korzeni natury ludzkiej przestało być zaletą nauk społecznych”²².

Monumentalna *Tabula rasa* to analiza mechanizmu trwania nauk humanistycznych i społecznych w metodologicznej izolacji w realiach środowiska naukowego Stanów Zjednoczonych. Podstawową przyczynę problemu Pinker upatruje w „niepoprawności politycznej” samego wyłaniającego się z nauk przyrodniczych pojęcia natury ludzkiej. „Oficjalna teoria” natury ludzkiej, „a raczej pogląd, że natura ludzka w zasadzie nie istnieje”²³, opiera się jego zdaniem na trzech intelektualnych filarach:

1. Doktrynie „czystej tablicy” — wywodzącej się od Locke’a i głoszącej, że „ludzki umysł nie ma żadnej przyrodzonej struktury, a zatem może zostać zapisany dowolnymi treściami przez społeczeństwo lub przez nas samych”²⁴.
2. Doktrynie „szlachetnego dzikusa” — wywodzącej się od Rousseau i odzwierciedlającej „przekonanie, że w naturalnym stanie ludzi cechuje bezinteresowność, łagodność i beztrósk, a plagi, takie jak chciwość, lęk czy przemoc, są wytworem cywilizacji”²⁵.
3. Doktrynie o „duchu w maszynie” — wywodzącej się ze starożytnego wyobrażenia o duszy, wzmocnionego pojęciem *res cogitans* Kartezjusza i głoszącej, że człowiek składa się z substancjalnie odrębnych: ciała i umysłu, że ciało znajduje się w przestrzeni i podlega prawom mechaniki, a umysł nie, że w „maszynie” ludzkiego ciała „mieszka” jakiś odrębny, niematerialny duch lub dusza, będący siedliskiem myśli, uczuć, świadomości, godności, wolnej woli, a być może i nieśmiertelności²⁶.

²⁰ E. O. Wilson, *Konsiliencja*, s. 277.

²¹ Ibidem, s. 279.

²² Ibidem, s. 279–280.

²³ S. Pinker, op. cit., s. 19.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 23.

²⁶ Ibidem, s. 26–28.

Pinker wyczerpująco analizuje, jak kolejne odkrycia naukowe podważają owe idee i jak mimo to trwają one w dyskursie społecznym i naukowym, z przyczyn dalekich od merytorycznych. Skutkiem traktowania natury ludzkiej jako tabu jest zdaniem autora nie tylko zahamowanie rozwoju nauk o umyśle i społeczeństwie, ale i brak przygotowania do zmierzenia się z coraz bardziej palącymi problemami współczesności²⁷. Podsumowując swoje przypomnienie chronologii rozwoju wiedzy w kierunku metodologicznego ujednoczenia postrzegania świata, Pinker stwierdza, że „w krajobrazie nauki ostał się tylko jeden mur. (...) Oddziela on czystą tablicę stworzoną przez biologię od treści zapisanych na niej przez doświadczenie i kulturę, szlachetnego dzikusa od zepsutych instytucji społecznych, maszynę podporządkowaną niezmiennym prawom fizyki od ducha, który cieszy się wolnością wyboru i może swobodnie ulepszać samego siebie”²⁸. To mur, który „oddziela materię od umysłu, to, co namacalne, od tego, co nieuchwytnie, to, co fizyczne, od tego, co duchowe, biologię od kultury, naturę od społeczeństwa, a nauki przyrodnicze od nauk społecznych i humanistycznych”²⁹. I zaraz dodaje: „Jednak i ten mur łąda moment legnie w gruzach”³⁰.

„Konsiliencja. Jedność wiedzy”

Edward O. Wilson jest autorem idei konsiliencji nauk. Zapożyczony od Williama Whewella termin konsiliencja (*consilience*) to jednocześnie spójność (*coherence*) i „zbieganie się wiedzy dzięki łączeniu faktów i opartych na nich teorii empirycznych z różnych dziedzin w jedną wspólną teorię wyjaśniającą”³¹. Wilson wyznaje metafizyczny pogląd, że możliwa jest konsiliencja wykraczająca poza nauki przyrodnicze i obejmująca wszystkie najważniejsze dziedziny wiedzy, w tym nauki społeczne i humanistyczne (a także etykę). W ujęciu Wilsona, perspektywa jedności wiedzy umożliwia już dziś odbycie intelektualnej podróży wzdłuż naturalnych powiązań istniejących pomiędzy naukami, opisaną możliwie szczegółowo w *Konsiliencji*, a składającej się z następujących etapów:

1. Powszechnej konsiliencji nauk przyrodniczych, dzisiaj, zdaniem Wilsona, właściwie już osiągniętej.
2. Badania umysłu — psychiki ludzkiej, w kategoriach neurobiologicznych — jako materialnego organu żywego organizmu, o budowie zakodowanej w informacji genetycznej. Ujęcie psychologii rozwoju i różnic indywidualnych w kategoriach epi-genetycznych — wieloetapowej, złożonej ekspresji informacji genetycznej w danych warunkach środowiskowych.

²⁷ Ibidem, s. 13.

²⁸ Ibidem, s. 54.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ E. O. Wilson, *Konsiliencja*, s. 16–17.

3. Badania kultury jako wypadkowego wytworu indywidualnych ludzkich umysłów żyjących i działających społecznie, budowa matematycznych modeli opisujących koewolucję genetyczno–kulturową społeczeństw ludzkich. Na oznaczenie hipotetycznej jednostki informacji kulturowej — przez analogię do genu — Richard Dawkins ukuł termin „mem”³², który szeroko się przyjął. Definiuje się go w kategoriach psychologii poznawczej jako elementarną jednostkę funkcjonalną przechowywaną w pamięci semantycznej³³. Kultura badana jest podobnie jak psychika — jako powstała w drodze doboru naturalnego adaptacja do warunków środowiskowa przyrodniczego i społecznego, w jakich zachodzi dobór naturalny cech transmitowanych dziedzicznie i kulturowo. Według Wilsona: „Nauką, która ma najwięcej do powiedzenia w próbach wyjaśnienia biologicznych podstaw natury ludzkiej”³⁴, jest socjobiologia — która odwołując się do całego spektrum dyscyplin biologii — od genetyki po ekologię — stara się z perspektywy teorii ewolucji przewidzieć formy ludzkich zachowań społecznych o oczekiwanej największej wartości przystosowawczej w sensie Darwinowskim. „Przewidywania te są następnie weryfikowane za pomocą danych etnograficznych i zapisów historycznych oraz wyników specjalnie zaprojektowanych badań terenowych”³⁵. Do głównych koncepcji biologii ewolucyjnej, którymi z powodzeniem posługuje się socjobiologia w formułowaniu trafnych hipotez, należą³⁶: dobór krewniaczy, inwestycja rodzicielska, różnice pomiędzy płciami w strategii doboru partnera, dążenie do uzyskania wysokiego statusu w hierarchii społecznej, terytorializm, wymiana społeczna (altruizm odwzajemniony) i związane z nią problemy: wykrywanie oszustów, relacja „swój–obcy”, przyjaźń i inne strategie zmniejszania ryzyka interakcji³⁷.
4. Badania zjawisk społecznych, gospodarczych i politycznych z perspektywy nauk społecznych, poszerzonej o ewolucyjną psychologię i biologię. W związku z umiejscowieniem człowieka w Królestwie Zwierząt — teoria socjologiczna widziana z punktu widzenia porównawczej antropologii społecznej, ta z kolei jako element społecznych zainteresowań prymatologii, i ostatecznie — socjobiologii.
5. Wyjaśniania w tak szerokim kontekście przyczyn powstania, form oraz treści takich wytworów człowieka jak sztuka, etyka i religia. Tu pomocne mogą być np. naturalistyczne interpretacje archetypów.

W swoim programowym tekście Tooby i Cosmides bardziej szczegółowo i „tech-

³² Stąd próby konstrukcji modeli koewolucji genetyczno–kulturowej nazywane są niekiedy „metyką”.

³³ Ibidem, s. 206.

³⁴ Ibidem, s. 255.

³⁵ Ibidem. Szerzej na temat metod weryfikacji hipotez ewolucyjnych dotyczących człowieka w: D. M. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, przeł. M. Orski, Gdańsk 2001, s. 79–86.

³⁶ E. O. Wilson, *Konsiliencja*, s. 256–261.

³⁷ Zob. D. M. Buss, op. cit.

nicznie” opisują kluczowy moment inkorporacji antropologii do „gmachu wiedzy przyrodniczej”. Twierdzą, że postępy w wielu dziedzinach, takich jak biologia ewolucyjna, kognitywistyka, ekologia behawioralna, psychologia, antropologia społeczeństw łowiecko-zbierackich, antropologia społeczna, antropologia fizyczna, prymatologia i neurobiologia odsłoniły pierwszy raz naturę zjawisk studiowanych przez nauki społeczne i powiązania tych zjawisk z odkryciami reszty nauk. Pozwala to na konstrukcję nowego modelu — Zintegrowanego Modelu Przyczynowego (ang. skrót ICM) — który zastąpi SSSM. Ma on połączyć nauki społeczne z resztą nauk przez uznanie, że kultura jest produktem powstałym w toku ewolucji mechanizmów psychicznych jednostek żyjących społecznie. „Kultura i zachowanie społeczne ludzi są w skomplikowany sposób zmienne, ale nie dlatego, że ludzki umysł jest wytworem społecznym, „czystą tablicą” albo zewnętrznie programowanym komputerem o uniwersalnych funkcjach, który nie posiada bogatej, powstałej w toku ewolucji struktury. Przeciwnie, ludzka kultura i zachowania społeczne są tak bogate i zmienne, ponieważ są wytwarzane przez niezwykle skomplikowany wypadkowy zestaw programów funkcjonalnych, które wykorzystują i przetwarzają informacje ze świata, łącznie z informacjami dostarczanymi intencjonalnie, jak i nie, przez innych ludzi”³⁸.

Wiele miejsca autorzy poświęcają wyjaśnieniu roli biologii ewolucyjnej jako właściwej dziedziny nadrzędnej dla antropologii w strukturze nauk przyrodniczych³⁹: „Rzecznicy ICM akceptują (wynikający z teorii ewolucji) fakt, że (...) umysł ludzki zawiera (m.in.) mechanizmy obliczeniowo odpowiedzialne za wytwarzanie i regulację zjawisk kulturowych i społecznych. Mechanizmy te są adaptacjami (...) i wyewoluowały w celu rozwiązywania problemów adaptacyjnych charakterystycznych dla naszej łowiecko-zbierackiej przeszłości⁴⁰. (...) Jeśli ten pogląd jest prawdziwy, prawa biologii ewolucyjnej mają podstawowe znaczenie dla zrozumienia ludzkiej myśli i działania. To procesy ewolucyjne są „architektem”, który „poskładał” (...) naszą strukturę psychologiczną i fizjologiczną. Charakterystyka tych procesów jest zapisana we właściwościach organizacyjnych ich „konstrukcji”. Dlatego zrozumienie zasad rządzących ewolucją jest niezbędnym sojusznikiem w przedsięwzięciu zrozumienia ludzkiej natury i nieocenionym narzędziem w odkrywaniu i opisie charakterystycznej dla naszego gatunku kolekcji mechanizmów przetwarzania informacji, które w sumie tworzą ludzki umysł. Złożona budowa tych mechanizmów jest głównym kanałem przyczynowym, którym nauki przyrodnicze przenikają i kształtują treść nauk społecznych.

³⁸ J. Tooby, L. Cosmides, op. cit., s. 24.

³⁹ Błędy w pojmowaniu tej kwestii są w publicystyce naukowej tak nagminne, że część biologów i psychologów ewolucyjnych otwiera swoje publikacje m.in. dementowaniem najbardziej irytujących z nich — zob. D. M. Buss, op. cit., s. 40–44 i R. Dawkins, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa 2003, s. 19–30 z przypisami. Niestety, nawet autor o tak znaczącym dorobku na polu filozofii nauki jak abp J. Zyciński, polemizując z socjobiologami, w *Bogu i ewolucji* wykazał brak zrozumienia ich kluczowych tez.

⁴⁰ I dziedziczone trwają nadal w umysłach ludzi, którzy otoczyli się rolniczą i miejską cywilizacją błyskawicznie z punktu widzenia tempa zachodzenia zmian ewolucyjnych.

Tak więc doniosłość biologii ewolucyjnej (dla budowy ICM) nie polega na tym, że jesteśmy „tacy jak” inne gatunki⁴¹, bo oczywiście nie jesteśmy. Każdy gatunek ma swoje własne wyróżniające go właściwości wynikające z unikalnej historii ewolucyjnej. Biologia ewolucyjna jest fundamentalnie właściwa dla studiów nad ludzkim zachowaniem i myślą, ponieważ nasz gatunek jest produktem przyrodniczego procesu ewolucji. (...) Jakkolwiek niezwykle mogą być nasze cechy z zoologicznego punktu widzenia, (...) potrzebujemy wyjaśnienia, jak te cechy powstały w świecie naturalnej przyczynowości podczas naszej historii ewolucyjnej. Wyjaśnienia takie konstruowane są na podstawie:

1. Zasad, które rządzą procesem ewolucyjnym, takich jak dobór naturalny i dryf genetyczny.
2. Anatomii i neuroanatomii kopalnych małp będących naszymi przodkami.
3. Konkretnych pradawnych środowisk, w których żyły, i losowych zdarzeń historycznych, które napotkały hominidy podczas swojej historii ewolucyjnej⁴².

Pinker natomiast wyróżnia cztery dyscypliny naukowe, które stanowią pomost pomiędzy biologią a kulturą, pomiędzy naukami przyrodniczymi a humanistycznymi i społecznymi, których postępy nieuchronnie „zapisują czystą tablicę, degradową szlachetnego dzikusa i wypędzają ducha z maszyny”⁴³:

1. Nauka kognitywna (kognitywistyka, *cognitive science*) — czyli nauka o umyśle i poznaniu. Pokazuje ona, jak:
 - świat umysłowy można umiejscowić w świecie fizycznym za pomocą takich pojęć jak informacja, obliczenia i sprzężenie zwrotne;
 - umysł nie może być czystą tablicą, bo czyste tablice nie potrafiłyby niczego zrobić (np. na skutek zjawiska tzw. eksplozji kombinatorycznej i innych problemów związanych z niespecyficznością algorytmów rozwiązywania problemów⁴⁴);
 - nieskończona różnorodność zachowań może być wynikiem działania skończonej liczby kombinatorycznych programów umysłowych, z czego wynika m.in., że:
 - pod powierzchnionym zróżnicowaniem kulturowym mogą się kryć uniwersalne mechanizmy umysłowe — np. gramatyka generatywna Chomskiego,
 - umysł jest systemem o budowie modułowej, wynikającej w znacznej mierze z uwarunkowań genetycznych.
2. Nauka o funkcjonowaniu układu nerwowego (*neuroscience*), a zwłaszcza neuropsychologia poznawcza, badająca „wbudowanie” poznania i emocji w struktury mózgu.
3. Genetyka behawioralna — nauka o wpływie genów na zachowanie.
4. Psychologia ewolucyjna — zajmująca się ludzkim umysłem w perspektywie filogenetycznej⁴⁵ i jego funkcjami adaptacyjnymi.

⁴¹ Niestety, do ugruntowania tego typu poglądów przyczynili się po części niektórzy biolodzy, publikując popularnonaukowe książki o tytułach i treściach mających niekiedy więcej wspólnego z sensacją i marketingiem niż z rzetelną i aktualną wiedzą biologiczną, np. *Naga małpa* D. Morrisa (przekł. T. Bielicki, J. Koniorek, J. Prokopiuk, Warszawa 2000) czy *Trzeci szympan* J. Diamonda (przekł. J. Weiner, Warszawa 1996).

⁴² J. Tooby, L. Cosmides, op. cit., s. 49–50.

⁴³ S. Pinker, op. cit., s. 54–93.

⁴⁴ Zagadnienie to obszernie omawiają J. Tooby, L. Cosmides, op. cit., s. 93–114.

⁴⁵ Wyjaśniona cytatem z Tooby’ego i Cosmides powyżej.

Pinker próbuje też rozwiać obawy „wielu ludzi, dla których idea jedności nauki (konsilencji) jest zasłoną dymną” dla „sprowadzenia wszystkiego do czarnej gadaniny o neuronach, genach i popędach”, czyli dla „redukcjonizmu”⁴⁶. Autor proponuje odróżnienie „dobrego” redukcjonizmu od „złego”. „Zły” redukcjonizm, zwany także zachłannym lub destrukcyjnym, polegałby na próbie wyjaśniania zjawisk w kategoriach ich najprostszych elementów lub jedynie w kategoriach elementów prostych. Wilson przytacza „znaną mantrę metodologii nauk”, że wyjaśnienia oferowane przez fizykę są warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym wyjaśnień naukowych wyższego rzędu. Np. nieusuwalny element przypadkowości występujący w budowie konkretnej biologicznej komórki — i to samo dotyczy budowy cząsteczek, z której się składa — oraz zbyt wysoki stopień złożoności procesów wymiany chemicznej komórki z otoczeniem w zasadzie przekreślają perspektywę wyjaśnienia natury jakiejkolwiek komórki przy użyciu jedynie praw fizyki i chemii⁴⁷.

Natomiast „dobry” redukcjonizm, zwany też hierarchicznym, nie polega na zastępowaniu jednej dziedziny wiedzy inną, ale na łączeniu ich ze sobą: dana dyscyplina nauki bierze pod mikroskop „klocki” i otwiera „czarne skrzynki”, z których inna buduje swoje teorie⁴⁸. Np. geograf wyjaśnia kształt linii brzegowej Ameryki Południowej teorią dryfu kontynentów. Aby poznać przyczyny ruchów tektonicznych, musi jednak udać się do geologa, który odwoła się w swoim wyjaśnieniu do ruchów rozgrzanej magmy. Aby się dowiedzieć, w jaki sposób magma osiąga wysoką temperaturę, geolog musi udać się do fizyka. Osamotniony geograf nie byłby w stanie wyjaśnić dryfu kontynentów, a osamotniony fizyk byłby bez szans na przewidzenie kształtu linii brzegowej Ameryki Południowej⁴⁹.

Hierarchiczny redukcjonizm i dążenie do konsilencji są w naukach przyrodniczych na porządku dziennym. Np. nauki medyczne opierają się na spójnym fundamencie biologii molekularnej i biologii komórki, lekarze w poszukiwaniu przyczyn makroskopowych zjawisk patologicznych schodzą coraz niżej w głąb struktur żywych i korzystają nierzadko z poziomu chemii biofizycznej, a badacze starają się osiągnąć zgodność teorii na wszystkich poziomach organizacji biologicznej, od organizmu do cząsteczki⁵⁰. Jak to ujmuje Wilson⁵¹, nauka to pewien zbiór powiązanych ze sobą operacji intelektualnych, pewna kultura odkrycia, przynosząca najsukcesowniej jak dotąd metodę poznania rzeczywistości. Najsilniejszym argumentem za ideą konsilencji jest, według niego, pragnienie ekstrapolacji tej skuteczności, jaką osiągnęły nauki przyrodnicze, na wszystkie dziedziny wiedzy⁵².

⁴⁶ S. Pinker, op. cit., s. 108–109.

⁴⁷ E. O. Wilson, *Konsilencja*, s. 104–105.

⁴⁸ S. Pinker, op. cit., s. 109.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 109–110.

⁵⁰ E. O. Wilson, op. cit., s. 276.

⁵¹ *Ibidem*, s. 71.

⁵² *Ibidem*, s. 17.

Na spotkanie socjobiologii i psychologii ewolucyjnej

Z perspektywy nauk przyrodniczych człowiek jawi się jako produkt długotrwałego mechanizmu doboru naturalnego, który wyselekcjonował fizjologiczne, anatomiczne i psychiczne adaptacje naszego gatunku, służące przetrwaniu i rozmnażaniu w środowisku, w którym powstały. Ewolucyjne adaptacje *Homo sapiens* na tle adaptacji innych zwierząt szczególnie wyróżniają się dwojako:

1. Dominującym źródłem presji selekcyjnej („motorem doboru naturalnego”) co najmniej przez ostatnie 2–3 miliony lat naszej historii ewolucyjnej nie było środowisko przyrodnicze, ale społeczne.
2. Nastąpiło szczególne uelastycznienie i ukierunkowanie psychicznych umiejętności uczenia się i pamięci długotrwałej. Część zasobów pamięci i sposobów zachowania się jest nastawiona na zrozumienie i naśladownictwo wiedzy i zachowania innych członków społeczności. Umożliwiło to transmisję kulturową doświadczeń i umiejętności i ich kumulację w czasie.

Z ewolucyjnej, Darwinowskiej antropologii wyłania się następujący model działań człowieka w kulturze i społeczeństwie:

1. Indywidualni ludzie
2. organizują się w różnego typu określone grupy według różnych określonych reguł,
3. aby podjąć działania w celu zaspokojenia plejady swych stanów somatycznych i psychicznych motywujących w kierunku określonych zachowań,
4. w określonych uwarunkowaniach przyrodniczych, demograficznych, społecznych i historycznych,
5. i kierując się tym, co postrzegają jako „wiedzę” o rzeczywistości ludzkiego organizmu, przyrody i społeczeństwa.

Nieco wbrew pełnym dezaprobaty głosom socjobiologów przegląd literatury „z drugiej strony ostatniego muru” wydaje się wskazywać, że powinowactwo do takiego opisu społeczno–kulturowej kondycji człowieka zgłosiłoby sporo szkół reprezentujących różne nauki społeczne.

Już Bronisław Malinowski przedstawił „naukową teorię kultury”, pokrywającą się w znacznym stopniu z powyżej zarysowaną i obejmującą większość jej istotnych elementów: funkcjonalny pogląd na kulturę jako zestaw reguł organizowania instytucji służących zaspokajaniu psychicznych i biologicznych potrzeb przy użyciu dostępnych środków⁵³. Oczywiście podstawowym wymiarem zbiorowych działań w celu zaspokajania potrzeb są stosunki ze środowiskiem naturalnym, a więc gospodarka. Stąd naturalne pokrewieństwo ekologii behawioralnej człowieka z neofunkcjonalizmem i neoewolucjonizmem w antropologii kultury, a więc z ekologią kulturową⁵⁴ (antropologią ekologiczną), zajmującą się:

⁵³ B. Malinowski, *Naukowa teoria kultury*, [w:] B. Malinowski, *Dzieła*, t. 9, przeł. A. Bydłoń, A. Mach, Warszawa 2000, s. 33–144.

⁵⁴ A. Posern–Zieliński, *Ekologia kulturowa*, [w:] *Słownik etnologiczny*, Z. Staszczak (red.), Warszawa–Poznań 1987, s. 71–74.

- funkcjonowaniem danej populacji ludzkiej jako elementu danego ekosystemu,
- społecznym procesem podejmowania decyzji o strategii adaptacji do środowiska,
- „wiedzą”, normami i wartościami decydującymi o strukturach poznawczych członków grupy i przez to o ich aktywności w ramach społeczności⁵⁵ i środowiska⁵⁶.

Z antropologią ekologiczną wiąże się materializm kulturowy. To sformułowany przez Marviną Harrisa⁵⁷ pogląd o decydującym znaczeniu uwarunkowań technologiczno–ekonomicznych i demograficzno–ekologicznych w procesie funkcjonowania i ewolucji kultury⁵⁸.

Ujęcia antropologiczne, być może ze względu na tradycyjny przedmiot badań — *ethnos* społecznie niezłożony⁵⁹, pomijają bardzo ważne aspekty związane ze strukturą społeczną właśnie. Z rozpoznania podstawowego znaczenia ekologiczno–gospodarczego aspektu funkcjonowania społeczeństwa wyrasta socjologia Maksa Webera, dla którego klasy — wyróżniane według ekonomicznych kryteriów posiadania i zawodu⁶⁰ — są kluczowymi elementami funkcjonalnymi społeczeństwa. W *Gospodarce i społeczeństwie* analizuje on dynamikę ludzkich działań jako współdziałanie porządków: gospodarczego i społecznego, technologicznego i normatywno–światopoglądowego. Aspekt społecznej dystrybucji „wiedzy” i norm podejmują Peter L. Berger i Thomas Luckmann w klasycznym *Společnym tworzeniu rzeczywistości*⁶¹.

Najszerszą perspektywę na społeczne działanie w swoim interesie przy określonych zasobach ekologiczno–technologicznych i moralno–światopoglądowych daje ekonomia, a konkretnie jeden z nurtów ekonomii neoklasycznej — tzw. nowa ekonomia instytucjonalna⁶². Jest to szeroka perspektywa metodologiczna, powstała ze spostrzeżenia o przydatności narzędzi analizy ekonomicznej do wyjaśnienia wielu zjawisk społecznych. Powstają w jej ramach ekonomiczne teorie:

⁵⁵ Zob. B. Wojciszke, *Teoria schematów społecznych. Struktura i funkcjonowanie jednostkowej wiedzy o otoczeniu społecznym*, Wrocław 1986.

⁵⁶ To z kolei antropologia kognitywna (tzw. etnonauka) ujmująca kulturę jako rzeczywistość ideacyjną, a więc istniejącą realnie jedynie jako sądy, normy i sposoby ich organizacji w umysłach członków społeczności. To właściwie nauka bliźniacza memetyki — zajmują się dwoma aspektami tych samych zjawisk: memetyka bada przyczyny dominujących konfiguracji memów w danej grupie, etnonauka — ich przejawy, zwłaszcza w języku.

⁵⁷ Uczonemu tego kilkakrotnie wspominają Tooby i Cosmides jako chlubny przykład antropologa niezłomnego wobec dominacji SSSM.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 73.

⁵⁹ Por. E. Nowicka, *Świat człowieka — świat kultury*, Warszawa 2005, s. 20.

⁶⁰ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 228.

⁶¹ Zob. P. L. Berger, T. Luckmann, *Společne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983.

⁶² Zob. J. Godłów–Legiędź, *Nowa ekonomia instytucjonalna: nowe spojrzenie na istotę gospodarowania i rozwój*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Oeconomica” 2003, nr 169 s. 59–78.

- genezy i kształtu „moralności i prawodawstwa” (J. M. Buchanan, G. Tullock, R. Posner)⁶³,
- wpływu formalnych⁶⁴ i nieformalnych⁶⁵ instytucji (D. C. North), społecznej dystrybucji praw własności (A. Alchian, H. Demsetz) oraz kosztów transakcyjnych (R. H. Coase, O. E. Williamson) na efektywność gospodarki⁶⁶,
- roli grup interesu (M. Olson) w procesie politycznym w państwie demokratycznym i państwowej regulacji ekonomicznej (G. Stigler i S. Peltzman)⁶⁷.

Najbardziej kompleksową i rozbudowaną koncepcją dynamiki społeczno–kulturowej dostępną w literaturze wydaje się metoda zastosowania osiągnięć nowej ekonomii instytucjonalnej w historii gospodarczej, autorstwa Douglassa C. Northa⁶⁸. Autor ten proponuje opis dziejów społeczno–gospodarczych w kategoriach niezbyt odbiegających od schematu wspólnego wszystkim zaprezentowanym poglądom: działalności grup interesu na swoją korzyść przy ograniczeniach poznawczych, światopoglądowych, społeczno–instytucjonalnych i zasobowych⁶⁹. North proponuje uporządkowany system analizy dynamiki społecznej, ekonomicznej i kulturowej, już w założeniach bardzo szeroko interdyscyplinarny⁷⁰, pozwalający w ogólnych zarysach przebyć podobną do Wilsonowskiej „intelektualną podróż” od pierwotnych społeczności łowiecko–zbierackich po Traktat o Unii Europejskiej.

Omówione projekty jedności nauk spotykają się z umiarkowanym zainteresowaniem przedstawicieli nauk humanistycznych, którzy przyjęli do wiadomości krytykę programu pozytywistycznego, jaka została przeprowadzona w XX–wiecznej filozofii nauki. Są one jednak nadal formułowane przez uczonych w różnej mierze nawiązujących do dziedzictwa pozytywizmu, stanowiąc wyraz ich głębokich przekonań poznawczych, a zarazem związanych z nimi nadziei nie tylko na poznanie, ale i na ulepszenie świata dzięki uczyntwieniu jego obrazu bardziej racjonalnym.

⁶³ Zob. J. Wilkin, *Teoria wyboru publicznego — homo oeconomicus w sferze polityki*, [w:] *Teoria wyboru publicznego. Wstęp do ekonomicznej analizy polityki i funkcjonowania sfery publicznej*, J. Wilkin (red.), Warszawa 2005, s. 9–29.

⁶⁴ Zob. R. Piasecki, *Znaczenie rozwiązań instytucjonalnych dla rozwoju gospodarczego krajów słabiej i średnio rozwiniętych*, [w:] *Nowa ekonomia instytucjonalna. Aspekty teoretyczne i praktyczne*, S. Rudolf (red.), Kielce 2005, s. 59–63.

⁶⁵ Zob. K. Kostro, *Nieformalne instytucje w życiu gospodarczym*, „Studia Ekonomiczne” 2004, nr 1–2, s. 71–94.

⁶⁶ Zob. Z. Staniek, *Uwarunkowania i wyznaczniki efektywności systemu instytucjonalnego*, [w:] *Szkice ze współczesnej teorii ekonomii*, W. Pacho (red.), Warszawa 2005, s. 125–180.

⁶⁷ Zob. J. Rączka, *Dlaczego państwo reguluje rynki — pozytywne teorie regulacji ekonomicznej*, „Ekonomista” 2002, nr 3, s. 413–424.

⁶⁸ Zob. K. Fjałkowski, *Instytucjonalna teoria zmiany społeczno–ekonomicznej w historii gospodarczej Douglassa C. Northa*, [w:] *Spółczesność i gospodarka w badaniach historycznych — dokonania i perspektywy*, E. Kościak, T. Głowiński (red.), Wrocław 2006.

⁶⁹ Zob. D. C. North, *Understanding the Process of Economic Change*, Princeton 2005, Chapter I: „An Outline of the Process of Economic Change”; <http://press.princeton.edu/chapters/s7943.html>.

⁷⁰ Por. J. Godłów–Legiędź, op. cit., s. 66.

Według Zdzisławy Piątek „istnieje fundamentalna jedność nauki jako ewoluującego społecznego systemu poznania”, charakteryzującego się takimi cechami konstytutywnymi jak krytycyzm, swoboda myśli i wypowiedzania opinii, bezinteresowność, dążenie do obiektywizmu poznania i kumulatywność⁷¹. Jednak Leszek Kołakowski, omawiając fundamentalne idee filozofii pozytywistycznej, wymienia element o wiele głębszy — „wiarę w zasadniczą jedność metody wiedzy”. Kołakowski wyjaśnia: „Sens tej zasady (...) dopuszcza rozmaite interpretacje, niemniej idea sama jest w doktrynach pozytywistycznych stale obecna. W najogólniejszej swojej postaci chodzi tu o przeświadczenie, że sposoby zdobywania wiedzy wartościowej są zasadniczo takie same we wszystkich dziedzinach doświadczenia. (...) Nie ma tedy powodu przypuszczać, że jakościowe odrębności nauk poszczególnych są czymś innym aniżeli objawem pewnego stadium historycznego nauki, wolno natomiast spodziewać się, że postęp dalszy prowadzić będzie do stopniowego znoszenia różnic (...)”⁷².

Wilson zdaje sobie sprawę, że „wiara w możliwość osiągnięcia konsilencji obejmującej wszystkie najważniejsze dziedziny wiedzy” jest „jedynie metafizycznym światopoglądem, podzielanym jak na razie przez niewielką grupkę badaczy i filozofów”⁷³. Jednak prezentacja współczesnych projektów jedności nauki byłaby niepełna bez wzmianki o entuzjazmie i optymizmie przenikającym prace ich orędowników. „Najgłębszym źródłem atrakcyjności tezy o konsilencji — pisze Wilson — są zawrotne perspektywy poznawcze, jakie otwiera przed badaczami, oraz — przy założeniu nawet najskromniejszych sukcesów — znaczenie, jakie mogą mieć nowe odkrycia naukowe dla lepszego zrozumienia kondycji ludzkiej”⁷⁴. „Jakie korzyści przynosi nam połączenie społecznego i kulturowego poziomu analizy z poziomem psychologicznym i biologicznym? — pyta Pinker. — Wymieńmy te najważniejsze: radość fascynujących odkryć (...) i niezwykłą przyjemność związaną z głębszym niż dotąd zrozumieniem wielu zjawisk. (...) Mamy tu do czynienia z różnicą między zbieraniem znaczków a pracą detektywa, między niezrozumiałym żargonem a głębokim wglądem, między twierdzeniem, że coś po prostu jest, a wyjaśnieniem, dlaczego jest właśnie takie, jakie jest (...)”⁷⁵.

⁷¹ Z. Piątek, *Chybiona krytyka paradygmatu nauki nowożytnej we współczesnej filozofii*, „Roczniki Antropologii Wiedzy” 2004, r. 1, s. 103–126.

⁷² L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 2004, s. 16.

⁷³ E. O. Wilson, *Konsilencja*, s. 17.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ S. Pinker, *op. cit.*, s. 112.

Elżbieta Mrozek

PERSPEKTYWA POZNAWCZA KONTEKSTU TWORZENIA W NAUCE W UJĘCIU ALINY MOTYCKIEJ

Nauka jest procesem tworzenia wiedzy¹.

Istotą wiedzy naukowej jest ciągłe tworzenie nowych konceptualizacji rzeczywistości, a następnie uprawomocnianie ich poprzez powszechnie przyjętą metodę. Filozofia nauki, jako metarefleksja nad różnymi aspektami procesu naukowego, do niedawna programowo unikała teoretycznego namysłu nad jednym z nich. Sprawiało to, że cały kompleks problemów, zdawałoby się fundamentalnych dla teorii poznania — proces generowania nowej wiedzy, specyfika mechanizmów myślenia twórczego zachodzącego w umyśle uczonego — przez długi czas był pomijany. Prawdopodobnie dlatego, że przyjęty przez tradycyjną filozofię nauki standard racjonalności, a wraz z nim instrumentalizm pojęciowe, z jednej strony nie był w stanie uchwycić procesu powstawania nowych idei, z drugiej marginalizował ten problem z powodu jego rzekomej irracjonalności i subiektywności, czyli tzw. „zanieczyszczeń podmiotowych”, których badanie przekazywano w ręce psychologii poznawczej.

Najbardziej znamienne w tej kwestii jest rozróżnienie neopozytywisty Hansa Reichenbacha, który wyznacza „dwa rozłączne obszary badań”², mianowicie kontekst odkrycia i kontekst uzasadniania. „Pierwszy określa dziedzinę psychologii (...), drugi epistemologii”³. Odmawianie wartości poznawczych i możliwości racjonalnej rekonstrukcji wiedzy w obszarze kontekstu odkrycia przeniosło automatycznie kwestie związane z powstaniem nowej wiedzy naukowej poza obszar zainteresowań filozofii nauki.

Przy takim podziale kompetencji badawczych nie da się jednak objaśnić istoty przewrotu rewolucyjnego, jaki dokonał się na początku naszego wieku za sprawą m.in. Alberta Einsteina oraz twórców fizyki kwantowej. Także twierdzenie o niezupełności i zawodności formalnych systemów matematycznych Kurta Gödla wykazało „nie-

¹ J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1980, s. 118.

² E. Pietruska-Madej, *Odkrycie naukowe. Kontrowersje filozoficzne*, Warszawa 1990, s. 11.

³ Ibidem.

możliwość ujęcia wiedzy w jeden spójny system”⁴. Wszystkie te doniosłe wydarzenia teoretyczne postawiły pod znakiem zapytania dotychczasowe rozumienie podstawowych wartości poznawczych, takich jak racjonalność, prawda, obiektywność⁵. Przewrót teoretyczny w naukach fizykalnych określił sytuację problemową ($T_1 - T_2$), z którą na różny sposób mierzyły się filozoficzne koncepcje nauki. Do najbardziej żywotnych i często podejmowanych w związku z powyższym kwestii należą: dynamiczne, historyczne ujęcie nauki i związane z tym próby wypracowywania różnych modeli jej rozwoju, kwestia wzrostu wiedzy i charakter samej zmiany naukowej, badanie teorii jako całości ustrukturalizowanych i diachronicznie uporządkowanych.

Na gruncie współczesnej filozofii nauki propozycja teoretycznej perspektywy poznawczej wypracowana przez Alinę Motycką⁶ zasługuje na szczególną uwagę, gdyż podejmuje szereg problemów i dylematów, które pojawiły się w obecnym stanie tej dyscypliny. Celem niniejszej pracy jest szkicowe przedstawienie perspektywy widzenia nauki i zachodzących w niej procesów poznawczych w ujęciu tejże autorki. Wykazany zostanie ewolucyjny sposób dojścia do koncepcji kontekstu tworzenia, która wypracowywana była w toku wieloletnich analiz i rzetelnych rekonstrukcji współcześnie najbardziej wpływowych i powszechnie znanych filozoficznych obrazów nauki. Podczas rekonstrukcji zarówno epistemologicznych, jak i metodologicznych aspektów różnych filozoficznych koncepcji nauki przez Alinę Motycką zostały poruszone najistotniejsze zagadnienia „aktualnego stanu filozofii nauki”. Pokazane są także niedociągnięcia, braki, luki i nieuprawnione przejścia we wnioskowaniach. Postawione są znaki zapytania przy nierozwiązanych problemach. W ten sposób kształtowała się płaszczyzna badawcza kontekstu tworzenia, która jest odpowiedzią na kryzys filozofii nauki. Propozycja Aliny Motyckiej wypracowana w „późniejszych pracach” to spojrzenie na naukę i procesy tworzenia wiedzy z perspektywy siatki pojęciowej psychologii głębi Carla G. Junga, a więc jest to też określony projekt epistemologiczny.

Wykształcanie się płaszczyzny badawczej kontekstu tworzenia w nauce

Przedstawię teraz istotne koncepcje filozofii nauki, które wpłynęły na formowanie się perspektywy poznawczej kontekstu tworzenia. Pierwszym krokiem do wykształcenia się nowego pola badań było zanegowanie statycznej wizji nauki, co otworzyło możliwość teoretycznej refleksji nad historycznym aspektem procesu naukowego. Za pionie-

⁴ B. Płonka-Syroka, wykład pt. *Propedeutyka antropologii wiedzy*. Por. też: eadem, *Od historiografii nauk przyrodniczych do antropologii wiedzy*, [w:] eadem (red.), *Antropologia wiedzy. Perspektywy badawcze dyscypliny*, Wrocław 2005, s. 13–46.

⁵ Por. A. Motycka, *Filozofia nauki a problem założeniowości w nauce*, [w:] eadem (red.), *Wiedza a założeniowość*, Warszawa 1999, s. 32.

⁶ Prof. Alina Motycka obecnie kieruje Zakładem Teorii Poznania i Filozofii Nauki w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie.

ra tzw. zwrotu ku historycyzmowi⁷ należy uznać konwencjonalistę Pierre'a Duhema, który odmówił ustaleniom naukowym „absolutnej trwałości i pewności”⁸.

Uczeni, którzy podjęli problem rozwoju nauki, lecz starali się normatywnie zrationalizować „mechanizmy działające w procesie naukowym”, to Karl R. Popper i Imre Lakatos. Pod wpływem ich rozwiązań wprowadzono „nastąpiło załamanie się pozytywistycznego poglądu na wiedzę”⁹, lecz wbrew intencjom tych filozofów racjonalność nauki postawiona została pod znakiem zapytania¹⁰. Wypreparowywanie z realnego stanu nauki pewnych normatywnych i idealnych modeli jej rozwoju pozostaje nadal w granicach kontekstu uzasadniania. Dlatego przedmiotem dociekania Aliny Motyckiej jest to, „czego człowiek naprawdę dokonuje w toku badania naukowego, a nie refleksja nad abstrakcyjnym pojęciem tego, czym powinna być nauka w myśl jakiejś apriorycznej koncepcji wiedzy”¹¹.

Następnym etapem badań nad nauką jest tzw. kontekst odkrycia. W tej perspektywie zauważa się już wszystkie czynniki społeczno–kulturowe wpływające na historyczny rozwój wiedzy. „Rodzi się cały szereg kwestii związanych z sytuacją nauki jako instytucji społecznej”¹². W tym podejściu bada się zewnętrzne „okoliczności, w jakich powstaje nowa teoria” (m.in. socjologiczne, dawniej uważane za tzw. pozanaukowe). Nurt ten bierze pod uwagę także „czynniki powodujące w nauce zmianę o charakterze rewolucyjnym”¹³. W filozofii nauki nazywa się go radykalnym. Należą do niego m.in.: Stephen E. Toulmin i Thomas S. Kuhn. Inną nazwą tego filozoficznego prądu jest „drugi wariant uhistorycznienia filozofii nauki”¹⁴.

Podsumowując wpływ powyżej omówionych koncepcji na kształtowanie się pola badań kontekstu tworzenia, należy podkreślić, że ich istotnym osiągnięciem jest wypracowanie dynamicznej wizji nauki, co wiąże się z próbami wyjaśnienia mechanizmów jej rozwoju. Punktem wyjścia kontekstu tworzenia jest właśnie dynamiczna wizja nauki.

Kolejnym etapem, zbliżającym filozoficzną refleksję nad nauką do wypracowania perspektywy ujmującej formowanie się nowej wiedzy, są prace Henriego Poincarégo¹⁵, fizyka konwencjonalisty, w których analizuje on własne intuicyjne „ośniewania”. Wyznacza w ten sposób płaszczyznę badawczą, która kieruje się ku podmiotowym aspektom

⁷ A. Motycka, *Relatywistyczna wizja nauki. Wprowadzenie: filozoficzny spór o naukę*, Wrocław 1984, s. 164.

⁸ Ibidem, s. 168.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Por. A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wrocław 2003.

¹¹ L. Geymonat, *Filozofia a filozofia nauki*, Warszawa 1966, s. 95, cyt. za: A. Motycka, *Relatywistyczna...*, s. 177.

¹² A. Motycka, *Relatywistyczna...*, s. 180.

¹³ Ibidem, s. 183.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ H. Poincaré, *Nauka i hipoteza*, przeł. H. Horwitz, Warszawa 1908; idem, *Nauka i metoda*, przeł. L. Silberstein, J. Mortkowicz, Warszawa 1911; idem, *Wartość nauki*, przeł. L. Silberstein, Warszawa 1908.

procesu naukowego, czyli mechanizmom twórczym, a tym samym przygotowuje implicite pole badań należące już do kontekstu tworzenia. „Poincaré w początkach XX w. już nawoływał do badań nad mechanizmem twórczości poznawczej poprzez dotarcie «do najwewnętrzniejszej istoty umysłowości ludzkiej» i właśnie do stawiania pytań o genezę poznania”¹⁶.

Istotne dla dalszej części rozważań jest to, że uczony ten zauważył, iż naukowcy dokonujący odkryć w wyborze teorii kierują się nie tylko regułami logicznymi i zasadami indukcji, lecz jeszcze czymś innym. Tą władzą poznawczą jest intuicja lub inaczej „niezawodny instynkt”, „nieokreślona świadomość”, „wczuwanie się” w problem itp. Henri Poincaré pojmował intuicję „jako nieuchwytną świadomość głębokiej struktury, która to struktura (czy konstrukcja) stanowiłaby istotną wartość «gmaczu» danej dyscypliny, nauki, teorii. Nauka skazana na logikę, bez tej intuicji i bez «zmysłu uogólniania» byłaby bezsilna, czyli niemożliwa”¹⁷. Jeśli chcemy zatem zrozumieć naukę w jej aspekcie dynamicznym, czyli zgłębić mechanizmy jej rozwoju, należy wziąć pod uwagę intuicję, gdyż jak zostanie wykazane w dalszej części tej pracy, jest to główne „narzędzie inwencji”¹⁸, nieodzowne w procesie tworzenia wiedzy. To właśnie konwencjonalizm poszerzył perspektywę badawczą nad nauką, wprowadzając koncepcje myślenia twórczego, i na jej gruncie próbował tłumaczyć mechanizm odkrycia.

Ewolucja poglądów Aliny Motyckiej

Twórczość Aliny Motyckiej podzielić można na dwa okresy. Pierwszy etap rozwoju dotyczy krytycznych rekonstrukcji filozoficznych koncepcji nauki. Zaklasyfikujemy tu publikacje ukazujące się od lat osiemdziesiątych aż do wyraźnej zmiany standardu badań, w momencie wysunięcia własnej propozycji teoretycznej w książce pt. *Nauka a nieświadomość* (1998)¹⁹, której to kontynuacją i doprecyzowaniem jest pozycja pt. *Rozum i intuicja w nauce* (2005). W dwóch wymienionych pracach przyjęte zostały założenia teoriopoznawcze i instrumentarium pojęciowe wypracowane przez Carla G. Junga. Autorka skupia się na „podmiotowej charakterystyce procesów badawczych” oraz na „opisie zachowań poznawczych uczonego kształtujących tzw. postawę twórczą w nauce”²⁰. Mimo że kontekst tworzenia jest od-

¹⁶ A. Motycka, *Ideał racjonalności. Szkice o filozoficznych rozdrożach nauki*, Wrocław 1986, s. 307.

¹⁷ *Ibidem*, s. 309.

¹⁸ *Ibidem*, s. 312.

¹⁹ Datę oddzielającą dwa standardy badań przyjęłam tu jako moment publikacji książki *Nauka a nieświadomość* w 1998 r., choć problematyka kontekstu tworzenia występuje już we wcześniejszych artykułach np. A. Motycka, *Po co filozofom nauki archetypy Junga?*, [w:] *Pogranicza epistemologii*, J. Niżnik (red.), Warszawa 1992; eadem, *Archetypy i kryzysy*, „Kultura i społeczeństwo” 1992, nr 3–4; eadem, *Między filozofią a historią nauki*, [w:] *O nauce i filozofii nauki. Księga poświęcona pamięci Jerzego Giedymina*, K. Zamiara (red.), Poznań 1995.

²⁰ A. Motycka, *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*, Wrocław 1998, s. 5.

powiedzią na problemy, które pojawiły się w toku analiz filozoficznych koncepcji nauki, zakres badawczy, jak i samo spojrzenie na naukę z perspektywy kontekstu tworzenia poszerza się o głębokie przemyślenia nad rolą nauki w kulturze, kryzysowym stanem współczesnej cywilizacji zachodnioeuropejskiej oraz destrukcją podmiotu Kartezjańskiego poprzez kategorię nieświadomości. Także wypracowany model przemian w nauce (cykliczna reaktualizacja) wykracza poza schematyczne ujęcie prawidłowości następowania po sobie naukowych paradygmatów, stając się objaśnieniem ogólnokulturowej zmiany. Zasygnalizowane powyżej kwestie wymagają jednak osobnego rozpatrzenia. W pracy tej skoncentruję się na zagadnieniach związanych z filozofią nauki.

Rozwój poglądów Aliny Motyckiej na naukę i metody jej badania zaczął się od teoretycznej refleksji nad relatywistycznymi koncepcjami nauki (*Relatywistyczna wizja nauki. Analiza krytyczna koncepcji T. S. Kuhna i S. E. Tolumina*, 1980, *Relatywistyczna wizja nauki. Wprowadzenie: filozoficzny spór o naukę*, 1984). W pierwszych publikacjach²¹ autorki poddane zostały krytycznej analizie dwie obecnie powszechnie znane wizje nauki Thomasa S. Kuhna i Stephena E. Tolumina. Następnym krokiem było rozpatrzenie standardu racjonalności na gruncie filozofii nauki (*Ideał racjonalności. Szkice o filozoficznych rozdrożach nauki*, 1986). Praca habilitacyjna (*Główny problem epistemologiczny filozofii nauki*, 1990) to podsumowanie poprzednich analiz i postawienie zagadnienia, które jednak, z uwagi na brak odpowiednich założeń teoriopoznawczych we współczesnych filozoficznych koncepcjach nauki, znajduje rozwiązanie dopiero w drugim etapie badawczym (kontekst tworzenia). Dlatego w pracy tej będę używać terminów: wczesne i późne stadium badawcze Aliny Motyckiej, które rozdziela data publikacji książki *Nauka a nieświadomość* w 1998 r.

Punktem wyjścia filozoficznej refleksji nad nauką Aliny Motyckiej była analiza krytyczna koncepcji Thomasa S. Kuhna i Stephena E. Tolumina, wpisująca się w tzw. nurt radykalny, którego przedstawicielami oprócz wyżej wymienionych autorów są: Norwood R. Hanson, Paul K. Feyerabend, Michael Polanyi, Joseph Agassi²². Twierdzenia tych badaczy nauki mają dużą siłę destruktywną względem twierdzeń tradycyjnej filozofii nauki opartej na pozytywistycznej tradycji. Poruszane kwestie oscylują wokół aktualnych polemik, jakie miały miejsce w środowisku filozoficznym po wydaniu w 1962 r. *Struktury rewolucji naukowych* — jak np. paradygmatyczna wizja nauki, relatywizm, społeczno-kulturowe uwarunkowania tworzenia wiedzy. Nurt radykalny prezentuje podejście historyczne, a zatem pojawiają się próby uchwycenia przemian w nauce. W tej perspektywie badań nad nauką kładzie się nacisk na socjologiczne badania grupy zawodowej jako istotnego nośnika wartości naukowych, a tym samym ważnego czynnika, który należy uwzględnić

²¹ W pracy tej biorę pod uwagę pierwsze publikacje książkowe. Wcześniej ukazały się dwa artykuły w opracowaniu zbiorowym. A. Motycka, *Jak wedle Imre Lakatos a nauka wzrastać powinna oraz Stephena E. Tolumina filozoficzna refleksja o nauce*, [w:] *Relacje między teoriami a rozwój nauki*, W. Krajewski, E. Pietruska-Madej, J. Żytkow (red.), Wrocław 1976.

²² Por. A. Motycka, *Relatywistyczna...*, s. 5.

przy rekonstrukcji okoliczności powstawania wiedzy. Wypracowane zostaje diachroniczne ujęcie nauki, pojawiają się takie terminy jak rewolucja, kryzys, niewspółmierność, anomalie, konkurencja i wybór kolejnego paradygmatu. Model zmiany naukowej proponowany przez Thomasa S. Kuhna nie uwzględnia ciągłości, kumulacji i liniowego postępu. Obaj przedstawiciele nurtu radykalnego podejmują jednak próby wypracowania określonego schematu rozwoju nauki w historii oraz określenia charakteru zmiany naukowej. Podstawową konsekwencją epistemologiczną tego etapu teoretycznego rozwoju Aliny Motyckiej, która zostanie rozwinięta w następnym stadium badawczym (kontekst tworzenia), jest przedstawienie gnoseologicznego sensu paradygmatu związanego z teorią percepcji *Gestalt*. Polega to na tym, że widzenia nie rozpoczynamy od rozpoznawania pojedynczych elementów, lecz od razu od ustrukturalizowanej całości, wobec której dopiero poszczególne części nabierają znaczenia (układają się w wizualny kształt). Oznacza to, że sposób widzenia zjawisk zależy od struktury teoretycznej, poprzez którą odbywa się interpretacja materiału doświadczenia i porządkowania go według jej założeń. Zmiana naukowa, ujęta w świetle tych wytycznych, odbywa się w umyśle naukowca i polega na nagłej (olśnieniu) reorganizacji detali zagadnienia w uporządkowaną całość. Paradygmatyczna koncepcja poznania odrzuca pozytywistyczne wyobrażenia o indukcyjnej metodzie dochodzenia do wiedzy naukowej. Zagadnienie to będzie powracać. „W świetle takiego poglądu na poznanie upadają tezy tradycyjnej filozofii nauki o nagich faktach, czystym doświadczeniu, o empirycznej podstawie nauki i języku czystej percepcji, a także o wydzieleniu terminów teoretycznych i obserwacyjnych”²³.

W takim razie doświadczenie traci rolę ostatecznego arbitra w nauce, a w związku z tym empiryczna baza nauki jedynie „stanowi okazję do konstruowania faktów”²⁴. Obraz świata nie jest odkrywany, lecz naukowo konstruowany. Struktury intelektualne, które umysł wnosi do doświadczenia, są historycznie wymienialne. Prawda zatem, jako cel postępowania naukowego, została usunięta. Prowadzi to, jak zauważa autorka, do „historycznego relatywizmu poznawczego”²⁵.

Według Aliny Motyckiej propozycja ujęcia nauki przez nurt radykalny zawiera pewne braki. Mankamenty te w następnych etapach ewolucji poglądów autorki zostaną „uzupełnione”. Chodzi mianowicie o to, że dla Thomasa S. Kuhna i Stephena E. Tolumina „proces tworzenia i konstruowania teorii sprowadza się do stwierdzenia, że paradygmaty są wymyślane. Nie mają w tej sprawie więcej nic do powiedzenia. (...) W zasadzie nie wiadomo także, dlaczego kryzys wyłania się i narasta”²⁶. Thomas S. Kuhn „pozostawia tę kwestię bez odpowiedzi”²⁷. Nie wypracowano również adekwatnego schematu rozwoju nauki, wbrew intencji autorów — co podkreśla Motycka — nie zostały przezwyciężone „kłopotliwe problemy” tradycyjnej filozofii nauki.

²³ Eadem, *Relatywistyczna...*, s. 115.

²⁴ *Ibidem*, s. 120.

²⁵ *Ibidem*, s. 166.

²⁶ *Ibidem*, s. 184.

²⁷ *Ibidem*, s. 22.

Następna publikacja autorki analizowanej przez mnie koncepcji jest ogólnym filozoficznym wprowadzeniem w podjęte powyżej zagadnienia. Nurt radykalny postawił przeciw dotychczasowym koncepcjom nauki szereg tez destruktywnych. Przedstawia je kolejno jako krytykę podstawowych założeń tradycyjnej wizji nauki. 1. Krytyka empirycznych podstaw nauki, a więc pojęciowa artykulacja obszaru doświadczenia jest paradygmatyczna²⁸. 2. Krytyka indukcjonizmu jako tradycji interpretacyjnej, według której indukcja to prawomocna metoda dochodzenia do wiedzy i model nauki. Taki scjencyistyczny pogląd na doświadczenie opatrzony został krytycznym mianem „obserwacjonizmu”²⁹. 3. Przejęta od Karla R. Poppera negacja procedury weryfikacji jako metody wartościowej w nauce oraz podkreślenie obalenia „dogmatów empiryzmu” przez Willarda V. O. Quine’a. 4. Zarzut kierowany pod adresem tradycyjnej filozofii nauki, która formułowała kryteria naukowości w wiecznych, absolutnych, uniwersalnych i ahistorycznych terminach³⁰. Pogląd ten wyrastał z przekonania, „że prawdziwa wiedza musi być ostatecznie oparta na niezmiennych ahistorycznych właściwościach, relacjach lub zasadach”³¹. 5. Zamiast wyjaśnienia doświadczenia proponuje się odwzorowywanie paradygmatycznego wzorca jako obrazu pracy naukowca w etapie nauki instytucjonalnej.

W związku z powyższymi zarzutami wypracowane zostało diachroniczne ujęcie nauki, wykluczające kumulatywizm i przyjmujące tezę o niewspółmierności (brak logicznego zawierania się teorii starych w nowych). „W argumentacji tradycyjnej istnieje logiczna luka, która: a. sprawia złudzenie logicznego wynikania starej teorii z nowej; b. ukrywa przemianę rewolucyjną, sztucznie wmontowując w to miejsce wynikanie (lub zawieranie się) logiczne”³².

Przeświadczenie to, związane z przekonaniem o kumulatywnym i ciągłym wzroście wiedzy, doprowadzało do deformowania historycznego obrazu nauki i usprawiedliwiało ahistoryczne podejście do wiedzy. Dlatego nurt radykalny odcina się od tradycyjnego sposobu uprawiania filozofii nauki, proponując badanie kontekstu odkrycia (społeczno-kulturowe okoliczności tworzenia wiedzy). Problemy postawione w *Strukturze rewolucji naukowych* okazały się przełomowe, „badania nad nauką poszerzyły się o następujące płaszczyzny: historyczną, socjologiczną, psychologiczną i kulturową”³³. Jednak analiza procesu badawczego w nauce startuje z poziomu gotowych hipotez. Autorka analizowanej przeze mnie perspektywy podkreśla ten brak i gdy formułuje własne dyrektywy badawcze, postuluje dotarcie do „najwewnętrzniejszych głębin umysłu ludzkiego”, aby przedsięwziąć, w wyniku jakich procesów psychicznych powstają nowe idee.

Przeprowadzona przez Alinę Motycką metanaukowa refleksja nad pojęciem racjonalności w nauce ujawnia i rewiduje pewne ukryte, ogólne założenia przyjmowane w fi-

²⁸ Ibidem, s. 47.

²⁹ Ibidem, s. 84.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 89.

³² Ibidem, s. 141.

³³ A. Motycka, *Rozum i intuicja w nauce*, Warszawa 2005, s. 113.

lozoficznych koncepcjach nauki. Autorka dochodzi do wniosku, że „obiegowe pojęcie racjonalności wymaga zmiany”, gdyż w sposób nieuprawniony tradycyjna filozofia nauki utożsamiała racjonalność z logicznością³⁴. „Racjonalność nauki utożsamiana z logicznością separuje treści nauki (logiczny system) od kontekstu, w którym realizuje się proces badania naukowego, rozwój pojęć naukowych wydaje się autonomiczny, wypreparowany z wpływu czynników, które przekraczają ramy formalno–logicznej analizy”³⁵.

Pytanie o status wiedzy racjonalnej wymaga współcześnie wypracowania historycznego ujęcia racjonalności. Negacja klasycznego spojrzenia na naukę „wiąże się z przejściem od statycznego obrazu nauki do prób dynamicznego jej ujęcia”³⁶. Racjonalność, jak zauważa Motycka, zgadzając się z Edmundem Husserlem³⁷, jest podstawową wartością europejskiej tradycji kulturowej. Lecz jak każde zjawisko kulturowe ma ono historyczny rodowód. „Historyczność podejścia zakłada świadomość końca tego, co ma początek”³⁸. Już na pierwszym etapie badawczym u autorki pojawia się świadomość, iż naukowy standard racjonalności może być zmienny.

Krytyka tradycyjnego, statycznego ujęcia nauki łączy się z analizą różnych propozycji filozoficznych stawiających problem, jak badać przemiany w nauce. „Zgodnie z metodologią I. Lakatosa naukę badać należy z punktu widzenia naukowych programów badawczych. Zdaniem T. S. Kuhna naukę opisywać trzeba poprzez jej paradygmaty. S. E. Tolumin widzi w niej następowanie ideałów przyrodniczego porządku. (...) Propozycją L. Laudana jest, aby na naukę patrzeć jako następujące po sobie i występujące obok siebie tradycje badawcze. Wszystkie wymienione tu propozycje to próby spojrzenia na naukę w jej historii — co też jest symptomem współczesnych, krytycznie do tradycji nastawionych koncepcji”³⁹.

Jednak powyższe sposoby ujęcia nauki w jej aspekcie dynamicznym nie rozwiązują, jak pokazuje autorka, wielu narastających problemów „natury metodologicznej i filozoficznej, związanych z ujęciem nauki w jej diachronii”⁴⁰. Doprowadza to do podważenia wartości poznawczych (wiedzy naukowej) i wiąże się również z brakiem wizji podmiotu poznania. Słabość filozoficznego ujęcia zjawiska nauki (rozwoju nauki) wynika właśnie m.in. z braku koncepcji podmiotu „takiej, która sprostałaby dzisiejszym zadaniom i potęgującym się trudnościom na pozostałych obszarach refleksji filozoficznej. (...) Ten ostatni mankament szczególnie fatalnie obciąża konkretne propozycje owych koncepcji i wszelkie podejmowane w nich próby rozwiązywania tzw. kłopotliwych kwestii z zakresu filozofii nauki”⁴¹. Innym symptomem „kryzysowej filozofii nauki” jest sytuacja

³⁴ Por. eadem, *Relatywistyczna...*, s. 88.

³⁵ Ibidem, s. 91.

³⁶ Ibidem, s. 36.

³⁷ Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987.

³⁸ A. Motycka, *Ideał racjonalności...*, s. 45.

³⁹ Ibidem, s. 106.

⁴⁰ Ibidem, s. 109.

⁴¹ Ibidem, s. 118.

T1 — T2, którą Karl R. Popper i Thomas S. Kuhn rozpatrują z poziomu gotowych hipotez. Wynika to z nieumiejętności zrekonstruowania procesu dochodzenia do teorii. „Jest nieporozumieniem dość rozpowszechnione mniemanie, jakoby koncepcja T. S. Kuhna zorientowana była na kontekst tworzenia w nauce. (...) Przeciwnie, obszar ten stanowi nie mniejszą tajemnicę dla T. S. Kuhna, jak i dla K. R. Poppera”⁴².

Motycka podkreśla, że opis czynności naukowca przedstawianej od poziomu gotowych hipotez przyczynił się do dystynkcji na dwa obszary badawcze: kontekst uzasadniania i odkrycia. Wykluczenie tego ostatniego z filozoficznej refleksji nad nauką wynikało raczej z braku wiedzy na temat „dojścia do hipotezy”.

Interpretacja XX-wiecznych odkryć będzie pełnić istotną rolę w konstruowaniu założeń koncepcji kontekstu tworzenia. „Rewolucje w nauce — twierdzi autorka — przynioszą zmiany o charakterze ogólnofilozoficznym”⁴³, a zatem także wpływają na filozoficzne koncepcje nauki. Przełom w naukach fizykalnych doprowadził do tego, że analityczny, mechanistyczny sposób tłumaczenia przyrody ustąpił miejsca „całościowym, organicznym, ustrojowym, syntetycznym”⁴⁴ procedurom objaśniającym. Dlatego też obecna sytuacja problemowa nauki ujawnia „potrzebę nowych dyrektyw, odmiennych reguł, wykazuje brak założeń”⁴⁵ (dotychczasowe zostały obalone), którym to potrzebom i brakiom wyjdzie naprzeciw koncepcja kontekstu tworzenia. Obraz świata wypracowany przez osiągnięcia nauk nowożytnych zdezaktualizował się i potrzebna jest jego nowa interpretacja, czyli zmiana sposobu tłumaczenia zjawisk. Zauważyli to już filozofujący uczeni, którzy przyczynili się do przełomu teoretycznego w pierwszych dekadach ubiegłego wieku, m.in. Max Planck, Albert Einstein, Niels Bohr, Erwin Schrödinger. „Fizyka klasyczna ze swoim mechanistycznym poglądem na świat wypracowała określony sposób tłumaczenia zjawisk. Były to procedury prawie wyłącznie analityczne, mające za zadanie dzielenie przedmiotu badanego na możliwie najdrobniejsze składniki zgodnie z przeświadczeniem, że na wiedzę o rozłożonej w ten sposób całości złoży się suma wiedzy o poszczególnych częściach”⁴⁶.

Jedną z konsekwencji wpływających z interpretacji XX-wiecznych odkryć może być dyrektywa metodologiczna, by badać całości ustrukturyzowane (systemowe ujęcie), którą według Motyckiej można zastosować do badania nauki jako diachronicznie następujących po sobie całości poznawczych (np. paradygmatów).

Pytanie o status wiedzy racjonalnej wymaga także rozpatrzenia, czy działalność naukowców jest w pełni racjonalna w różnych aspektach procesu badawczego. Jeśli utożsamimy racjonalność z prawdziwością, naukowością i logicznością, to okazuje się, że nie można ująć w powyższych terminach zarówno tego epizodu z dziejów nauki, który autorka określa mianem rewolucyjnej zmiany w nauce, jak i zrekon-

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, s. 233.

⁴⁴ Ibidem, s. 228.

⁴⁵ Ibidem, s. 65.

⁴⁶ Ibidem, s. 227.

struować sposobu dochodzenia do nowych teorii. Motycka w ten sposób pokazuje, że założenia tradycyjnej filozofii nauki uniemożliwiają opis tych zjawisk. Dlatego, jak zobaczymy, w późniejszym etapie teoretycznego rozwoju, wysuwając własną propozycję badawczą, autorka przyjmie założenia wykraczające poza ramy scjentyistycznej i pozytywistycznej tradycji interpretacyjnej. „Znane środki logiki i empiryczne standardy zawodzą tam, gdzie mamy do czynienia z dynamiką rewolucyjnego przejścia od jednej teorii naukowej do drugiej. Ale też inne są te problemy, które wiążą się z ujęciem dynamiki przejścia, przewrotów, narodzin hipotez. Kontekst tworzenia w odróżnieniu od kontekstu uzasadniania nie podlega tym prawom logiki, w których świetle można by orzec o nauce, że jest racjonalna. Podobnie nieskrępowana gra wyobraźni i fantazji uczestnicząca w procesie twórczym nie poddaje się rygorom obowiązującym przy uzasadnianiu”⁴⁷.

Jak wynika z poprzednich analiz, dotychczasowy standard racjonalności, po pierwsze, nie pozwolił na wyłonienie się i rekonstrukcję takiego procesu badawczego, w wyniku którego mogą powstawać nowe teorie paradygmatyczne. Po drugie, nieuzasadnione jest, twierdzi Motycka, „przeniesienie wymogu racjonalności na obszar, który po prostu wymyka się — jak na razie — racjonalnemu opisowi”⁴⁸ (co nie znaczy że jest on irracjonalny). Racjonalności wypracowanej na gruncie określonej tradycji filozoficznej „obecnie było penetrowanie tego, co umownie nazywa się obecnie kontekstem odkrycia”⁴⁹.

Jeśli przyjmiemy tezę o ewolucji w poglądach Aliny Motyckiej, to zobaczymy, że na pierwszym etapie teoretycznego rozwoju wyłania się nowy obszar badawczy, do którego nie stosuje się dotychczasowe pojęcie racjonalności. W związku z tym pojawiają się następujące pytania, na które w toku dalszej działalności badawczej autorka formułuje własne odpowiedzi. Jakich standardów badawczych używać, aby opisać działania uczonych w *interregnum*? Jaka „struktura pojęciowa do opisu tych działań”⁵⁰ pasowałaby najlepiej? Jaki powinien być fundament ideowy, na którym można wznosić naukę? Motycka odrzuca realizm naiwny, scjentyzm, „obserwacjonizm”, pozytywizm⁵¹.

W ten sposób autorka analizowanej przeze mnie koncepcji dochodzi do konkluzji, że kryzys w filozofii nauki wiąże się z brakiem adekwatnego epistemologicznego wyjaśnienia sytuacji T1 — T2. „Ogólną przyczyną kryzysu jest wspólny brak w filozoficznych założeniach tych koncepcji takiej wiedzy epistemologicznej, która zadowalająco tłumaczyłaby typową dla XX w. nauki sytuację zmiany naukowej między dwiema rywalizującymi teoriami (sytuację T1 — T2)”⁵².

Toteż kolejna jej praca koncentruje się na analizie stanu współczesnej filozofii nauki pod kątem „badania w niej filozoficznej reakcji na sytuację T1 — T2”. Problem ten do-

⁴⁷ Ibidem, s. 37.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, s. 38.

⁵¹ Por. ibidem, s. 23.

⁵² Ibidem, s. 130.

tyczy epistemologicznego pytania o wymianę struktur poznawczych. Wiąże się to „ze zmianą obiegowego obrazu nauki jako zaksjomatyzowanego systemu dedukcyjnego na obraz nauki progresującej”⁵³. Obecna sytuacja problemowa tej dyscypliny filozoficznej ma swój początek w przewrocie rewolucyjnym w naukach fizykalnych. To właśnie „sytuacja T₁ — T₂”, jak pisze Motycka, zdezaktualizowała zarówno tradycyjną filozofię nauki, jak i przyjmowane przez nią założenia filozoficzne, lecz przede wszystkim „epistemologiczną teorię wiedzy i poznania”. Analiza aktualnego stanu filozofii nauki wykazuje jednak, że pomimo „wypracowania strukturalnego pojmowania całości (inne spojrzenie na relację część–całość) oraz takiej charakterystyki procesu poznawczego w nauce jak jego historyczność i wiążące się z tym pojęcie zmiany”⁵⁴ filozoficzne koncepcje nauki nie dysponują rozwiązaniem sytuacji T₁ — T₂.

Drugi etap teoretycznego rozwoju Aliny Motyckiej odznacza się wyraźną zmianą standardów badawczych. Autorka analizowanej przeze mnie koncepcji, wysuwając własną propozycję teoretyczną, ma już świadomość braków współczesnej filozofii nauki, a także w toku analiz wypracowała określone narzędzia do konstrukcji filozoficznej koncepcji nauki. Toteż punktem wyjścia kontekstu tworzenia jest rewizja dotychczasowych założeń ogólnoteoriopoznawczych i przejście podwalin epistemologicznych z psychologii głębi Carla G. Junga. Poszerza to z pewnością pole analiz nad nauką, rozwiązuje postawione powyżej na drodze ewolucji badawczej problemy, lecz także przesądza o dalszych ich szczegółowych rozstrzygnięciach.

Kontekst tworzenia w nauce

Perspektywa poznawcza kontekstu tworzenia daje wiele możliwości współczesnej filozofii nauki. Pokazuje przede wszystkim nowy obszar badawczy. Obejmuje on następujące zagadnienia: procesy wiedzotwórcze, czyli tworzenie nowych idei; postawę poznawczą uczonego w sytuacji „odkryciogennej”⁵⁵; analizy innych władz poznawczych niż rozum, takich jak intuicja, wyobraźnia, fantazja; badanie roli metafory we wstępnej fazie poznania; problem funkcji procesów afektywnych; obejmuje też kwestie założeń metafizycznych oraz rolę mitu w nauce. Koncepcja kontekstu tworzenia dotyczy także, moim zdaniem, tzw. „odpodmiotowych” sposobów uzasadniania i uprawomocniania wiedzy. Kontekst uzasadniania natomiast stosuje się do formalnej analizy już gotowej wiedzy.

Alina Motycka, przyjmując schemat rozwoju nauki wypracowany przez T. Kuhna w *Strukturze rewolucji naukowych*, uzupełnia go, lokalizując obszar badawczy kontekstu tworzenia w okresie przejścia pomiędzy jednym paradygmatem a drugim. Jest to czas *interregnum*, w którym stara teoria wobec powiększającej się liczby anomalii wykazuje niewydolność poznawczą, wyczerpanie się mocy eksplanacyjnej, natomiast nowa teoria

⁵³ A. Motycka, *Główny problem epistemologiczny filozofii nauki*, Wrocław 1990, s. 5.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 257.

⁵⁵ E. Pietruska-Madej, *Odkrycie...*, s. 144.

jeszcze się nie wykształciła (sytuacja T_1 — T_2). Ta konstytutywna dezaktualizacja teorii paradygmatycznej, a wraz z nią usankcjonowanych wzorów praktyki badawczej i wyjaśniania rzeczywistości, zmusza uczonych do odrzucenia wysoko cenionych do tej pory teorii naukowych oraz do przewartościowania tradycyjnych procedur doświadczalnych i poszukiwania nowych. Zatem prace badawcze wyznaczone założeniami teoretycznymi w stadium nauki normalnej (instytucjonalnej) odznaczają się profesjonalizacją i specjalizacją. Ponadto trzeba tu zaznaczyć, że do analiz gotowej wiedzy powstającej w obrębie pewnych ram odniesienia, stosuje się kontekst uzasadniania. Natomiast działania uczonych w *interregnum*, dlatego że zachodzą w pewnej „próżni epistemologicznej”, wymagają zastosowania zupełnie innych umiejętności i władz poznawczych.

Do objaśniania dynamicznych procesów w *interregnum* autorka analizowanej przez mnie koncepcji proponuje zastosować teorię chaosu⁵⁶, mówiącą o układach niestabilnych w relacji z otoczeniem, gdyż związana jest ona ze zmiennością, dynamizmem, nieprzewidywalnością, niestabilnością, nieodwracalnością oraz losowością zjawisk i procesów. Nowy model matematyczny objaśnia „fraktalną strukturę dynamiki układów chaotycznych”⁵⁷, uwzględnia ich kompleksowość. Chaotyczne dynamizmy pod wpływem nasilających się fluktuacji osiągają punkt graniczny (układ poza progiem stabilności), po przekroczeniu którego dążą do samoorganizowania się — wykształcają się w ten sposób nowe właściwości. Wobec tego początkowa utrata równowagi — chaos — staje się w takich układach jednym z istotnych czynników twórczych, multiplikujących wybór konstruktywnych rozwiązań.

Inny środek opisu specyfiki zjawisk zachodzących w okresie międzyparadygmatycznym pochodzi z psychologii głębi. Analizując postawę twórczą uczonego, można, zdaniem Motyckiej, zastosować kategorie wypracowane przez Carla G. Junga. Są to: nieświadomość, archetyp, idea, mit, wyobrażenia, fantazja, regres oraz chaos. Jeśli teraz spojrzymy — a ten punkt widzenia jest charakterystyczny dla kontekstu tworzenia — na naukę jako na układ podmiotowo–przedmiotowy, to zjawisko chaosu wiąże się tak samo z rozwojem i samoregulacją, zarówno jeśli chodzi o układ złożony w biologii lub chemii, jak i o ludzki organizm i psychikę. Naukowiec musi umieć znieść sytuację, którą ilustruje Albert Einstein: „jak gdyby usunięto grunt spod stóp”⁵⁸. Wynika stąd, że stany twórcze przyszłego odkrywcy łączą się z tzw. „zasadniczym napięciem” psychicznym i emocjonalnym, przypominającym sytuację zagrożenia życia, a więc „sytuację graniczną”. Chaotyczność w rozumieniu Carla G. Junga jest pewną, uaktywnianą w specjalnych

⁵⁶ Rola chaosu w uzyskiwaniu *novum* w nauce przez A. Motycką ilustrowana jest następującymi tezami: „1. Gdy układ generuje chaos, to chaos będzie generował wzorce nowego porządku. 2. Chaos oferuje więcej możliwości wyboru niż porządek. 3. Chaos jest twórczy (kreatywny). 4. Chaos jest istotny dla wzrostu. 5. Dynamiczne złożoności (chaotyczności) nie powielają przebytej drogi, czyli nie powtarzają się w sposób przewidywalny” (A. Motycka, *Nauka...*, s. 35–53).

⁵⁷ *Ibidem*, s. 45.

⁵⁸ A. Motycka, *Nauka...*, s. 45.

sytuacjach zdolnością psyche do patologizowania (dezintegrowania) sytuacji, aby w ten sposób w tej samej psychice aktywizować archetypy — nowe wzorce ładu i porządku.

Zdaje się, że można postawić następującą tezę. Perspektywa poznawcza kontekstu tworzenia wypracowana została przez Alinę Motycką w celu wyjaśnienia głównego problemu epistemologicznego filozofii nauki, czyli sytuacji T1 — T2. Zagadnienie to jest kluczowe w omawianej przeze mnie koncepcji. Dotyczy ono przewrotu naukowego oraz następowania po sobie struktur poznawczych (np. paradygmatów). Autorka przy konstruowaniu własnej filozoficznej koncepcji nauki przyjmuje założenia teoriopoznawcze wynikające z przyjęcia kategorii nieświadomości kolektywnej Carla G. Junga. W ten sposób kładziony jest nacisk na „podmiotową charakterystykę procesów badawczych”.

Podstawową konsekwencją przyjęcia takich założeń epistemologicznych jest przedstawienie schematu zachowań twórczych w sytuacji kryzysowej w nauce: chaos — regres — idea. Pamiętamy, że ani tradycyjne, ani radykalne koncepcje nauki nie dysponowały takim wglądem. „Panująca teoria dostarcza uczonym poczucia ładu w rozumieniu świata”⁵⁹, który to w okresie międzypradygmatycznym — z powodu narastającej liczby anomalii — załamuje się. Dla eksperta w danej dziedzinie może być to synonimem braku kompetencji, gdyż nie są to okoliczności, w których rozporządza się uprawomocnioną i gotową wiedzą. Dotychczasowa postawa ekstrawertyczna z powodu frustracji i niemożności zrozumienia przedmiotu zewnętrznego przekształca się w introwertyczną. Zmiana dystrybucji energii psychicznej oraz napięcie towarzyszące tym przemianom („zasadnicze napięcie” psychiczne i emocjonalne — sytuacja graniczna), wzrost emocji — ożywia warstwę nieświadomości zbiorowej. „Budzą się archetypy”, z których w pierwszej fazie poznania — poprzez intuicję (organ psyche nieświadomej) czerpana jest idea, wyrażona w mglistej, wieloznacznej formie metafory, z której później w procesie racjonalnej obróbki powstaje nowa teoria paradygmatyczna. Trzeba tu podkreślić, że sytuacja problemowa w nauce (dezaktualizacja obowiązujących dotychczas treści) wyznacza specyfikę procesów poznawczych. Zwiększająca się liczba anomalii wprowadza pewną chaotyczność, mnożą się próby rozwiązań, nie ma możliwości teoretycznego uprawomocnienia wiedzy, więc istotnym rysem tego przełomowego epizodu w nauce jest relatywizm, sceptycyzm i nihilizm teoretyczny. Uczony, poszukując nowych rozwiązań, odwraca się od zastanego świata nauki i przyjmuje postawę regresywną, introwertyczną. „Toteż regres — twierdzi Motycka — jako konieczny przy każdym takim akcie twórczym powrót do wzorca, wydaje się na stałe wmontowanym ogniwiem schematu twórczego”⁶⁰. Umożliwia on dostęp do treści archetypowych, metaforycznie można powiedzieć, że gwarantuje powrót do źródła („matrycy psychicznej”) w celach odnowienia.

Kartezjańska wizja podmiotu poznania ograniczająca go do świadomości, zostaje w koncepcji kontekstu tworzenia zastąpiona Jungowskim modelem psyche. W ten sposób poszerza się wyobrażenie o tym, kto poznaje w nauce, o inne własności strukturalne

⁵⁹ Eadem, *Między filozofią...*, s. 104.

⁶⁰ Eadem, *Nauka...*, s. 65.

(nieświadomość zbiorowa), lecz także o własności funkcjonalne, a zatem takie władze poznawcze, jak intuicja, wyobraźnia, fantazja itp.

Konstrukcja podmiotu poznania zależy od przyjętych założeń na gruncie określonej koncepcji nauki (indukcjonizm, konwencjonalizm, dedukcjonizm hipotetystyczny). Neopozytywizm np. nie uznaje roli emocji w procesach wiedzotwórczych⁶¹. Inny model osoby poznającej, jej uposażenia i funkcji zmienia też charakter epistemologii. Po pierwsze, zauważa Motycka, że zachowania poznawcze uczonego w okresie międzyparadygmatycznym, a więc „w dobie kryzysu naukowego są diametralnie odmienne, angażują inne władze poznawcze, uruchamiane przez inne funkcje aktywności poznawczej niż te, które przejawiają swą aktywność w kontekście uzasadniania”⁶². Przyjmowany dotychczas w filozofii nauki model umysłu typu *tabula rasa*, umysł zwierciadło jako receptywny pojemnik na dane zmysłowe, wyrastał z tradycji filozofii empiryczno-pozytywistycznej i indukcyjnej. Współczesne nurty strukturalizmu, gestaltizmu, badań lingwistycznych oraz osiągnięcia psychologii głębi, poprzez zmianę podstawowych założeń filozoficznych, zmieniły jednak „wizerunek podmiotu poznania naukowego”⁶³. Kontekst tworzenia wyciąga teoriopoznawcze konsekwencje z zanegowania empirystycznej tezy dotyczącej koncepcji umysłu ludzkiego wyrażonej w formule *tabula rasa*. W tej perspektywie dociekań nad nauką dostrzega się w podmiocie struktury warunkujące czy „kategoryzujące materiał faktograficzny”⁶⁴.

Konstrukcja osoby poznającej w kontekście tworzenia opiera się na modelu psyche wypracowanym na gruncie psychologii głębi. „Psyche składa się z dwóch dopełniających się, ale przeciwstawnych obszarów: świadomości i nieświadomości. Nasze ja ma udział w tych dwóch sferach”⁶⁵. Obie warstwy przejawiają wobec siebie działanie kompensacyjne. Świadomość jest wytworem późniejszego różnicowania, nastawiona jest na przystosowanie do zewnętrznej rzeczywistości i jest porównywana do małej wyspy unoszącej się na oceanie nieświadomości. Ta ostatnia dzieli się na warstwę indywidualną, zawierającą osobowe wspomnienia i treści wyparte oraz warstwę zbiorową. Treści nieświadomości kolektywnej, archetypy, są według C. G. Junga ponadindywidualne, ponadkulturowe i intersubiektywne. Stanowią one odziedziczone gatunkowo struktury mózgowo, składające się z treści będących nawarstwieniem typowych, niezależnych od różnic historycznych, etnicznych i innych — właściwych ludzkości od jej czasów pierwotnych — reakcji na powszechne ludzkie sytuacje, np. lęk, niebezpieczeństwo, walka, stosunek między płciami, narodziny, śmierć itd. Nieświadomość występuje w formie niezróżnicowanej, przymusowej i instynktownej. Kategorie najgłębszej warstwy psychicznej są wrodzonymi,

⁶¹ Eadem, *Rozum...*, s. 179.

⁶² Ibidem, s. 186.

⁶³ Por. ibidem, s. 185.

⁶⁴ Ibidem, s. 152.

⁶⁵ J. Jacobi, *Psychologia C. G. Junga. Wprowadzenie do całości dzieła*, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1993, s. 17–18.

dziedzicznymi predyspozycjami umysłowymi wyznaczającymi twórcze możliwości ludzkiej fantazji⁶⁶. Motywy archetypowe w świadomości przejawiają się w języku obrazowym, symbolicznym i mitycznym. „Treści nieświadomości można pojmować nie tylko jako fundament (świadomości), lecz także jako zdolność twórczą. Nieświadomość zbiorowa, chociaż nie istnieje sama w sobie, dziedziczona jest jako możliwość (w formie pamięciowych obrazów, czyli z anatomicznego punktu widzenia — w strukturze mózgu). Nie ma wrodzonych wyobrażeń, ale są wrodzone możliwości tych wyobrażeń. Możliwości te działają jako kategorie fantazji lub też jako aprioryczne idee, z których nie sposób zdać sprawy bez konkretnego doświadczenia”⁶⁷.

W zarysowanym powyżej modelu psyche, przyjmowanym na gruncie kontekstu tworzenia w nauce, zawartość gnoseologiczna podmiotu poznającego to wrodzona aprioryczna wiedza, inaczej „gatunkowe oblicze”⁶⁸, dziedzictwo przeszłości w postaci typowych reakcji ufundowanych na instynkcie. Podsumowując, rozstrzygnięcia, dotyczące wizji podmiotu poznania zależą od tego, na gruncie jakiej „filozoficznej koncepcji nauki będzie on postawiony”⁶⁹. Alina Motycka, przedstawiając tak skonstruowaną wizję podmiotu, próbuje rekompensować niedociągnięcia dotychczasowych, analizowanych przez nią w pierwszym etapie teoretycznego rozwoju, filozoficznych koncepcji nauki.

Jednak najciekawsze kwestie, które otwiera perspektywa poznawcza kontekstu tworzenia w nauce, dotyczą teorii poznania. „Refleksja ta ma głównie charakter epistemologiczny, gdyż istotą nauki jest jej poznawczy charakter”⁷⁰. Epistemologia kontekstu tworzenia dotyczy analizy i refleksji nad naturą oraz przebiegiem naukowych procesów twórczych, występujących w okresie *interregnum*, czyli w momencie wymiany teorii paradygmatycznej (inaczej: diachroniczne następowanie po sobie struktur poznawczych, sytuacja T₁ — T₂). Bada ona, jakie władze poznawcze oraz jakie procesy psychiczne występują w momencie tworzenia nowych idei.

Skoro nie ma tzw. empirycznej bazy nauki, a przyrost zasobu wiadomości nie postępuje od faktów ku teoriom, w jaki sposób dokonuje się rozwój wiedzy? Otóż Alina Motycka, biorąc pod uwagę wypowiedzi twórców przewrotów naukowych takich jak np. Werner Heisenberg, Albert Einstein, wysuwa wniosek, że początkiem każdej teorii są idee. Według psychologii głębi idee pochodzą z nieświadomej części psyche i opierają się na wrodzonych formach instynktownych, a więc archetypach. Te z kolei, będąc apriorycznymi możliwościami myśli, „stają się dostępne świadomości w sposób oglądowy jako obrazy i symbole”⁷¹. Idea jednak jest racjonalnym i abstrakcyjnym wyrazem treści archetypowej. „Każda idea sprowadza się do archetypu i jako treść archetypowa

⁶⁶ A. Motycka, *Nauka...*, s. 151.

⁶⁷ Ibidem, s. 149.

⁶⁸ Ibidem, s. 81.

⁶⁹ A. Motycka, *Rozum...*, s. 179.

⁷⁰ Z. Chojnicki, *Filozofia nauki. Orientacje, koncepcje, krytyki*, Poznań 2000, s. 6.

⁷¹ A. Motycka, *Nauka...*, s. 35.

wiąże się z myśleniem irracjonalnym, angażującym irracjonalną (tj. introwertyczną) percepcję oraz irracjonalną (tj. introwertyczną) intuicję⁷².

Zatem początek teorii naukowej wywodzi się z nieświadomości zbiorowej, mimo że uzyskiwany jest przez podmiot poznania poprzez drogę introspekcyjną (introwertyczną), zdawałoby się czysto subiektywną, przekracza osobowość poszczególnego człowieka⁷³ i z powodu tego, jak twierdzi Motycka, uzyskuje walor obiektywny.

Proces wiedzotwórczy, którego rezultatem jest *novum* w nauce (nowa hipoteza, teoria paradygmatyczna), składa się z dwóch etapów. Początkiem jest „mglista, niejasna i niedomknięta definicyjnie”⁷⁴ idea. Dopiero drugie stadium to racjonalna obróbka tych treści, dążąca do określonego stopnia formalizacji. Najbardziej znamieną wypowiedź dotyczącą porządku procesu poznawczego w nauce należy do Alberta Einsteina. „Początkiem każdej teorii fizycznej nie są wzory, lecz myśli i idee. Idee te muszą następnie przybrać matematyczną postać teorii ilościowej umożliwiającą porównanie z doświadczeniem”⁷⁵.

Z tego wynika, że „ściśłość, jasność i precyzja pojęciowa”⁷⁶ jest wtórną procedurą, która nie powinna być traktowana jako „cel sam w sobie”. Dlatego naukowiec, którego zamierzeniem jest nowa treść, nie może zaczynać procesu badawczego od jednoznacznie określonych definicji. Zatem porządek procesu poznania jest następujący: jakościowy opis zjawisk (idea) przechodzi w ilościowe ujęcie koncepcyjne (definicja)⁷⁷. Autorka analizowanej tu koncepcji twierdzi, że faworyzowanie jedynie ściśle formalnego opisu przebiegu tworzenia nowej wiedzy wywodzi się z przekonania o niepodważalnej i „absolutnej prawdziwości modelu poznania matematycznego”⁷⁸. Założenie to zostało jednak podważone na początku XX w. przez dokonania wybitnych matematyków: Kurta Gödla, Alfreda Tarskiego, Alonza Churcha, Löwenheima–Skolema oraz Georga Cantora⁷⁹. Z tego przekonania wyrasta także metodologiczna dyrektywa, dotycząca dystynkcji obszaru poznawczego w nauce na tzw. kontekst odkrycia i kontekst uzasadniania⁸⁰. Jednak

⁷² Ibidem, s. 12.

⁷³ Ibidem, s. 16.

⁷⁴ A. Motycka, *Rozum...*, s. 79.

⁷⁵ A. Einstein, L. Infeld, *Ewolucja fizyki*, Warszawa 1959, s. 300, cyt. za: A. Motycka, *Rozum...*, s. 78.

⁷⁶ A. Motycka, *Rozum...*, s. 84.

⁷⁷ „Heisenberg podkreśla, że w opisie przyrody zawsze z konieczności stosowane są słowa i pojęcia niezdefiniowane w sposób ścisły; że nigdy nie można wiedzieć z góry, w jaki sposób i w jakiej mierze prawomocność stosowania tych lub innych pojęć zostanie zmieniona, ograniczona (np. wskutek rozszerzania się zakresu wiedzy); że wreszcie nawet dysponując systemem ściśle powiązanych (a więc ściśle zdefiniowanych z uwagi na związki wzajemne) pojęć wchodzących w skład systemu aksjomatów i definicji, nie znamy dokładnie granic stosowalności tych pojęć” (W. Heisenberg, *Po nad granicami*, przeł. K. Wolicki, Warszawa 1979, s. 259, cyt. za: A. Motycka, *Rozum...*, s. 83).

⁷⁸ Ibidem, s. 79.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Por. ibidem, s. 80.

ograniczenie filozoficznej refleksji nad nauką do dyskursywnych procedur sprawdzających i analizujących gotową wiedzę zamyka możliwość badań procesów poznawczych (wiedzotwórczych) w ich całościowym wymiarze.

Aby dotrzeć do treści nieświadomości, potrzebne są takie władze poznawcze, które działają niejako „wewnątrz” podmiotu, to znaczy ich funkcja pozwala dotrzeć do „źródeł wiedzy tkwiących we wrodzonych, naturalnych własnościach umysłu człowieka”⁸¹. Fundamentalnym dla epistemologii kontekstu tworzenia, zdaniem Motyckiej, „wiedzotwórczym procesem poznawczym” jest intuicja. Omawiając ten mechanizm dochodzenia do nowych idei, autorka przyjmuje, że należy założyć istnienie komplementarnych władz gnoseologicznych człowieka: dyskursywnej inteligencji i intuicyjnej percepcji. Motycka twierdzi, że te dwie władze poznawcze mają swój własny obszar zastosowania, jak też specyficzne ograniczenia. „Wielki fizyk-intuicjonista Poincaré podał uwspółcześioną wersję takiego przekonania: intuicja jest podstawą dla odkryć, natomiast logika stanowi środki, dzięki którym ich obecność jest dowiedziona”⁸². Toteż analityczne, liniowe operacje rozumu doskonale sprawdzają się, jej zdaniem, w porządkowaniu i czynnościach weryfikacyjnych, wykonywanych na już gotowej wiedzy, czyli na poziomie kontekstu uzasadniania. Z kolei kompleksowy, nieseregowy (niesekwencyjny) i całościowy sposób przetwarzania informacji adekwatnie charakteryzuje procesy wiedzotwórcze, zachodzące w okresie międzyparadygmatycznym.

Konstytutywne cechy intuicyjnego sposobu przetwarzania informacji to: bezpośredniość poznania, całościowe (globalne), wielostronne ujęcie zdarzeń i obiektów, różne od analitycznego, język jakości zmysłowych, nagłość pojawienia się rozwiązania problemu, a jednocześnie trudność we wskazaniu przesłanek. „Filozofia zachodnia od najdawniejszych czasów największe zdolności poznawcze przypisywała myśleniu analitycznemu, rozumowi”⁸³. Mimo to wykorzystanie intuicji jako władzy poznawczej deklarowali najwięksi myśliciele (św. Augustyn, René Descartes, Henri Bergson), a także naukowcy (Henri Poincaré, Albert Einstein). Trudności metodologiczne, a także związane z tym lekceważenie tego kompleksowego mechanizmu poznawczego, wiążą się z przekonaniem o braku adekwatnej artykulacji przebiegu tego zjawiska. Nadal uważa się, że intuicję można charakteryzować jedynie negatywnie: „że jest nieświadoma, nie da się ująć w słowach, jest nielogiczna i nieciągła, a także subiektywna”⁸⁴.

Intuicja opisywana przez Alinę Motycką jest organem psyche nieświadomej oraz jedną z czterech głównych funkcji poznawczych wyszególnionych przez Carla G. Junga takich jak intelekt, uczucie, percepcja i intuicja. „Intuicja (łac. *intuitio* — oglądanie, przyglądanie się) jest zdolnością poznawczą do takich aktów, które natychmiast i spontanicznie (od razu, nagle) dostarczają efektów poznawczych bezpośrednich, całościowych, apodyktycznie oczywistych źródłowo, całkowicie jasnych. Akt poznaw-

⁸¹ Ibidem, *Rozum...*, s. 350.

⁸² A. Kolańczyk, *Intuicyjność procesów przetwarzania informacji*, Gdańsk 1991, s. 8.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

czy intuicji jest więc momentalny, jednolicie prosty, koniecznościowo nieomylny. Tak charakteryzowany akt pojmuję się już to jako wgląd czysto zmysłowy (naoczny, oglądowy) postrzeganego przedmiotu (lub ich konfiguracji), już to jako intelektualny ogląd rozumiejący; a również jako cząstkową intuicję albo jako absolutną oczywistość intelektualną⁸⁵.

Ta władza poznawcza opisywana jest także przez innych autorów. Według A. Kolańczyka charakteryzuje się holistycznym, całościowym sposobem ujmowania zjawisk. Wynika to z „przetwarzania wielu komplementarnych modalności równocześnie, dzięki czemu występuje wielostronne, wieloaspektowe, kompleksowe «widzenie» obiektu”⁸⁶. Według G. Underwooda intuicję można opisać również jako syntetyczne ujęcie konfiguracji obrazów przestrzennych, dostępnych drogą introspekcyjną. Poznaniu temu przysługuje także walor bezpośredniości, lecz również silna, emocjonalna pewność dotycząca jego rezultatu wraz z „nagłym” olśnieniem. Owa natychmiastowość pojawienia się rozwiązania łączy się z niemożnością zapośredniczenia świadomą analizą przesłanek (trudność w ich wyodrębnieniu i zwerbalizowaniu⁸⁷).

Podstawową kwestią — twierdzi Alina Motycka — jaką współcześnie powinna rozważyć filozofia nauki, jest epistemologiczne pytanie o wzrost wiedzy, a także o charakter zmiany naukowej. Dlatego z punktu „widzenia” kontekstu tworzenia badanie takiej instancji poznawczej jak intuicja jest istotne. Epistemologiczna wartość intuicyjnego wglądu polega na całościowym ujęciu obiektu, natychmiastowości wyniku i bezpośredniej jego prezentacji, połączonej z apodyktyczną pewnością co do uzyskanych treści. Określona wiedza jako rezultat tego niedyskursywnego aktu wiedzotwórczego występuje z mocnym przekonaniem o jej słuszności, ponieważ intuicja jest nieświadomym procesem poznawczym. Oznacza to, według Motyckiej, że posiada on własną dynamikę, jest potencjalnie ukierunkowany, inteligentny, a więc celowy⁸⁸. Przekraczając świadome rozumienie rzeczy, podaje on taki schemat porządkowania zjawisk, który otwiera nową perspektywę. Rola intuicji w naukowych procesach twórczych sprowadza się także do „wglądu” i polega na „wczuciu się” w sytuację problemową. Następuje wtedy, według autorki, projekcja treści archetypowych. W okresie *interregnum*, czyli dezaktualizacji dotychczasowego paradygmatu, uczoney uzyskuje nową perspektywę badawczą, na początku w formie mglistej i niesprecyzowanej idei (najczęściej ujętej metaforycznie, np. „świat to maszyna”), na drodze intuicji. Ów „wzorzec” porządkowania materiału doświadczenia występuje najpierw przed jego formalnym ujęciem i doprecyzowaniem tych treści. Zatem uprzedniość paradygmatu w sensie gnoseologicznym do paradygmatu w sensie metodologicznym oznacza uprzedniość idei (którą „dostarcza” intuicja)

⁸⁵ A. Motycka, *Rozum...*, s. 141.

⁸⁶ A. Kolańczyk, *Intuicyjność...*, s. 11.

⁸⁷ Por. *Utajnione poznanie. Poznawcza psychologia nieświadomości*, G. Underwood (red.), przeł. R. Balas, A. Słabosz, Gdańsk 2004.

⁸⁸ A. Motycka, *Rozum...*, s. 222.

względem teorii. „Uczony najpierw w twórczym akcie intuicji uzyskuje ideę, potem dopiero zaczyna wykorzystywać ją, uruchamiając procedury rozumu przy budowie kolejnej partii teorii naukowej”⁸⁹.

Epistemologia kontekstu tworzenia, posiłkująca się kategorią nieświadomości, proponuje, według Motyckiej, inny model wyjaśniający wzrost wiedzy naukowej niż indukcjonizm. Krytyka na gruncie filozofii nauki tego ostatniego stanowiska (m.in. Karl R. Popper) „przyczyniła się w stopniu znaczącym do demistyfikacji słynnego indukcyjnego schematu opisującego postępowanie badawcze uczonego (zbieranie, opis i klasyfikacja tzw. nagich faktów oraz wysnuwanie wniosku indukcyjnego jako naukowej hipotezy podległej weryfikacji)”⁹⁰, dlatego autorka uważa swoje stanowisko za uzasadnione.

Kolejną ważną kwestią, którą tłumaczy perspektywa poznawcza kontekstu tworzenia przyjęta przez Motycką, jest charakter zmiany naukowej. W historii nauki miały miejsce takie epizody, podczas których jedna teoria była zastępowana inną (np. Newton — Einstein). Zmiany tej nie można określić jak „linowy proces kumulacyjny”⁹¹. Thomas S. Kuhn w *Strukturze rewolucji naukowych*, posiłkując się gestaltowską hipotezą wglądu⁹², zaproponował skokowy, rewolucyjny model rozwoju nauki. Alina Motycka, wychodząc od tej charakterystyki w swych wczesnych publikacjach, przeszła w późniejszym etapie badawczym do konkluzji, że przyrost wiedzy wynika z intuicyjnego (natychmiastowego, całościowego) wglądu w sytuację problemową. „Odkrywanie nowego w poznaniu dokonuje się przez czynności myślowe przekształcające strukturę tak, że nową postać uzyskuje się jako natychmiastowe rozwiązanie problemu (nagle spontaniczne ujęcie relacji), czyli poprzez tzw. wgląd (*insight*)”⁹³.

Z teoriopoznawczej analizy roli intuicji w nauce wynika zatem, że rezultat tego wiedzotwórczego procesu dany jest w formie mglistej, metaforycznej idei, stanowiącej pierwsze stadium nowej teorii paradygmatycznej. Ponadto rewolucyjny, skokowy charakter zmiany naukowej wyznaczony jest specyficznym rodzajem przebiegu tego procesu poznawczego, którego rezultat na poziomie świadomości jawi się jako natychmiastowe i całościowe rozwiązanie problemu lub inaczej „wgląd”.

Na gruncie archetypowej koncepcji wiedzy, prezentowanej przez Motycką, istotnym procesem wiedzotwórczym jest także wyobraźnia aktywna, z którą wiąże się fantazja twórcza. „Istotną rolę we wszystkich aktach twórczych odgrywa rodzaj wyobraźni ugruntowanej wzorcami podstawowymi (archetypami). Mówi się tu o archetypowej podstawie lub wręcz wyobraźni archetypowej. W takiej archetypowej perspektywie manifestują się

⁸⁹ Ibidem, s. 159.

⁹⁰ Ibidem, s. 243.

⁹¹ Ibidem, s. 165.

⁹² „Badania nad postrzeganiem i myśleniem gestaltysty ujmowali w kategoriach figury jako całości odcinającej się od tła. Całość taka jest wyraźna i zamknięta mocą swej immanentnej dynamiki. Dlatego tej koncepcji porządku świata zjawiskowego wypełnionego konfiguracjami nie tłumaczą mechaniczne prawa składania wrażeń (A. Motycka, *Rozum...*, s. 169).

⁹³ Ibidem.

treści i wyobrażenia w symbolicznej formie obrazów lub wyobrażeń pierwotnych, stanowiących podstawę wszelkich aktów twórczych. Takie pierwotne obrazy leżą u podstaw — zdaniem Junga — wszelkich aktów myślowych, wszelkich naszych poglądów — nawet naukowych⁹⁴. Powyższe ujęcie autorka w pełni akceptuje jako racjonalne.

Treści nieświadomości prezentują się w sposób obrazowy, symboliczny i mityczny. Dlatego właśnie wyobraźnia jako władza poznawcza, posługująca się w znacznej mierze kategoryzacją konkretną, obrazową, jest w stanie uchwycić wstępną, jeszcze mglistą i niejasną prezentację archetypu, z której następnie w procesie racjonalizowania powstanie teoria naukowa (paradygmat). W okresie *interregnum* uczonej nie dysponuje gotowym programem badawczym, regułami postępowania, normami, założeniami i dyrektywami metodologicznymi. Pozostaje mu własna wyobraźnia. Wobec dezaktualizacji dotychczasowej teorii paradygmatycznej, chaosu panującego w nauce podczas *interregnum*, naukowiec przyjmuje „postawę regresywną”. W ten sposób energia psychiczna przenoszona jest „do wewnątrz”, co umożliwi uruchomienie, ożywienie wyobraźni archetypowej. Specyficzny język wyobraźni (obrazowy, symboliczny, mityczny) dotyczy „starszego pokładu”, głębokich struktur psychicznych, toteż według Aliny Motyckiej ma on wymiar ogólnoludzki i „jest bardziej pierwotny niż rozum dyskursywny”⁹⁵. Dlatego treści wyobraźni docierają do świadomości za pomocą intuicji, która komunikuje postrzeżenia introspekcyjne w sposób natychmiastowy jako już gotową całość. Pojawieniu się treści wyobraźniowych (archetypowych) towarzyszą też silne emocje (wzruszenie, zachwyt, natchnienie)⁹⁶, które wartościują te treści pozytywnie. Z perspektywy poznawczej kontekstu tworzenia epistemologiczna wartość wyobraźni jako kreatywnej aktywności psychicznej polega na tym, że dostarcza ona uczonemu wstępnej perspektywy — inaczej takiej obrazowej konfiguracji, z której następnie na drodze racjonalnej obróbki wyłoni się idea, na której w dalszej kolejności tej procedury zostanie zbudowana teoria naukowa (paradygmat).

Rola metafor w nauce jest kolejnym interesującym zagadnieniem, poszerzającym zdaniem Motyckiej pole badań tradycyjnej epistemologii. Istotnym wkładem w rozumienie tej kwestii są badania z zakresu językoznawstwa kognitywnego⁹⁷, które wykazały, że jest to pewna operacja na pojęciach, umożliwiająca rozumienie jednego rodzaju rzeczy w terminach innej. Przykładem może być rozumienie argumentowania w kategoriach wojny, walki (np. „zbił wszystkie moje argumenty”⁹⁸). „Metafory wzbogacają kategorie semantyczne o zmysłowy kontekst doświadczeń, pozornie z tymi znaczeniami niezwiązanych”⁹⁹. Pozwala to wnioskować, że ten szczególny rodzaj przyporządkowania znaczeń wymaga umiejętności twórczych. Alina Motycka podkreśla, że ten środek poznania należy uznać za istotny mechanizm wiedzytwórczy. „Metafora pojawia się naj-

⁹⁴ A. Motycka, *Nauka...*, s. 61.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 62.

⁹⁶ A. Motycka, *Rozum...*, s. 330.

⁹⁷ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski, Warszawa 1988.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 43.

⁹⁹ A. Kolańczyk, *Intuicyjność...*, s. 37.

częściej wtedy, gdy człowiek zmuszony jest przekazać treści, których nie można wyrazić (jeszcze) gotową strukturą pojęć¹⁰⁰. Jej rola poznawcza w okresie międzyparadygmatycznym, w którym uczone działa jakby pozbawiony wzorca „widzenia”, polega na tym, że nowe jeszcze, nieokreślone i mgliste idee wyrażane są najpierw metaforycznie i „mają charakter metafizyczny”¹⁰¹. Dlatego Motycka nazwa metaforę quasi–modelem, wstępnie dostarczającym perspektywy ujmowania zjawisk. W XVII w. taką metaforą, najogólniej zapowiadającą przyszłe racjonalne specyfikacje teorii, było określenie świata jako maszyny. Biorąc pod uwagę twórczą rolę metafory w myśleniu o świecie „podkreśla się, że wprowadza ona nowe relacje między pojęciami w systemie zastanych powiązań”¹⁰².

Następną instancją psychiczną biorącą udział w naukowych procesach twórczych są emocje. Edmund Husserl, wspominając o metodzie odkryć, napisał: „Przeczcucie jest emocjonalnym drogowskazem wszelkich odkryć”¹⁰³. Rola emocji w naukowym procesie poznawczym jest szczególna. Po pierwsze, nowe idee paradygmatyczne, będąc pochodzenia archetypowego, uzyskiwane są intuicyjnie jako określone treści wyobraźni. Emocje umożliwiają przepływ intuicji, a więc „przebicie się” tych treści z nieświadomości do świadomości¹⁰⁴. „Przede wszystkim idei towarzyszyć musi pewna energia materialna w formie reakcji uczuciowej ze strony podmiotu, która niejako wychodzi idei naprzeciw. Ta reakcja uczuciowa jest niezbędna jako droga przekazu; odgrywa więc rolę pośredniczącą”¹⁰⁵. Po drugie, w okresie kryzysu naukowego, występuje „podwyższony stan wrażliwości emocjonalnej”, który jest jednak niezbędny dla uruchomienia postawy twórczej. Negatywne reakcje afektywne wynikają w tym wypadku z „utruty poczucia zakorzenienia i bezpieczeństwa”¹⁰⁶, która związana jest z dezaktualizacją obowiązującej teorii paradygmatycznej. Także symptomatyczne dla nauki będącej w stanie kryzysu jest pojawianie się coraz to nowych anomalii, których nie da się już wyjaśnić na gruncie przyjętego ogólnie wzorca badań naukowych. Towarzyszy temu — jak zauważają historycy nauki — „zasadnicze napięcie emocjonalne” u naukowców, którzy widzą, że stan ich dyscypliny znajduje się w nieładzie, chaosie. „Kopernik, oceniając stan astronomii ptolemejskiej, stwierdził, że uczeni sami z sobą popadają w sprzeczność; Pauli oświadczał, iż wolałby być aktorem filmowym niż fizykiem w dobie kryzysu; Einsteina przytłaczało wrażenie, że świat się zawala (mowa jest o świecie fizyki) i grunt usuwa mu się spod nóg; Heisenberg odczuwał, że wala się podstawy fizyki”¹⁰⁷. Dlatego chaos w nauce, wywołujący u uczonych negatywne emocje, skłania też ich, zdaniem Motyckiej, do „odwrócenia się” („regres jest drogą

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ A. Motycka, *Nauka...*, s. 117.

¹⁰² Ibidem, s. 113.

¹⁰³ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sikorek, Warszawa 1993, s. 19.

¹⁰⁴ Por. A. Motycka, *Rozum...*, s. 32.

¹⁰⁵ A. Motycka, *Nauka...*, s. 17.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ A. Motycka, *Rozum...*, s. 92.

do idei¹⁰⁸) od tej sytuacji i poszukiwania rozwiązań w innych obszarach, np. przez odwoływanie się do myślenia mitologicznego, metafizycznego¹⁰⁹. Odejście od realiów aktualnej sytuacji w nauce jest również pewną formą „zamiany postawy ekstrawertycznej (skupiającej zainteresowanie uczonego na tzw. przedmiocie zewnętrznym) na postawę introwertyczną”¹¹⁰. Odrzucenie podstawowych założeń teoretycznych w kontekście tworzenia, jak pamiętamy, porównywane jest także do „sytuacji granicznej”. W takim momencie naturalnie uaktywnia się intuicja, która „czerpie z treści archetypowego pokładu nieświadomości zbiorowej”¹¹¹ nowy wyraz idei. Powyżej została omówiona negatywna funkcja emocji, która poprzez niepewną sytuację problemową w nauce skłania uczonych do postawy twórczej, czyli regresywnej. Natomiast pozytywna rola emocji w procesie poznawczym związana jest, według Motyckiej, z sytuacją odkrycia. Porównywalnie „silne stany uczuciowe towarzyszą tym uczonym, których proces twórczy doprowadza do uzyskania nowej idei jako podstawy przyszłej teorii otwierającej drogę wyjścia z kryzysu naukowego”¹¹². Autorka przedstawianej w tej pracy koncepcji przytacza w tym miejscu relacje stanu emocjonalnego Alberta Einsteina, uczonego, który dokonał przełomu koncepcyjnego, tzn. znalazł nową ideę. „Stan uczuć dający zdolność do takich osiągnięć podobny jest do stanu człowieka religijnego lub zakochanego”¹¹³.

Wobec tego można powiedzieć, że jest to specyficzny afekt, porównywalny też do „wzniesłego zachwyty”¹¹⁴, który pojawia się po emocjonalnym napięciu, wywołanym sytuacją kryzysową w okresie międzyparadygmatycznym, jako intuicyjne „oślnienie”.

Podsumowując, wszystkie wymienione powyżej władze poznawcze: intuicja, wyobrażenia, emocje są charakterystyczne dla kontekstu tworzenia w nauce, gdyż dotyczą takiej aktywności twórczej, w wyniku której uzyskiwane jest *novum* w nauce. Z podanych filozoficznych analiz różnych instancji poznawczych wynika także, że „wiedza naukowa nie jest wyłącznie dziełem rozumu, a podmiot poznający w nauce — jedynie rzeczą myślącą”¹¹⁵. „Wiedza naukowa jako efekt procesu poznawczego jest dziełem intuicji i rozumu. Jednak twórczy akt poznawczy w nauce (bez którego nie byłoby wzrostu wiedzy naukowej), przynoszący w efekcie *novum* twórcze, jest dziełem wyłącznie intuicji”¹¹⁶.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 202.

¹⁰⁹ „Kopernik odwracał się od chaosu panującego wówczas w astronomii ptolemejskiej w stronę głębokiego antyku aż do poglądów starożytnego Arystarcha; Newton silnie związany był z myślą hermetyzmu i pismami różokrzyżowców; bardzo głębokie były związki Einsteina z myślą filozoficzno–metafizyczną; grupa uczonych — przyszłych twórców mechaniki kwantowej, nim przystąpiła do etapu formalizacji teorii, toczyła długie dyskusje i polemiki o tematyce ogólnofilozoficznej” (A. Motycka, *Rozum...*, s. 218).

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem, s. 221.

¹¹² Ibidem, s. 324–325.

¹¹³ Ibidem, s. 325.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibidem, s. 189.

¹¹⁶ Ibidem.

Perspektywa poznawcza kontekstu tworzenia jest próbą rozwiązania „piętrzących się trudności”, pojawiających się na gruncie filozofii nauki, które odnotowane zostały we wcześniejszych publikacjach Aliny Motyckiej. Teoretyczną drogę do koncepcji kontekstu tworzenia w nauce przedstawiłam w tej pracy jako ewolucję poglądów o wyraźnie wyodrębnionych dwóch standardach badawczych. Do rozprawy habilitacyjnej autorka rzetelnie zrekonstruowała i krytycznie analizowała, posługując się jasnym i przejrzystym stylem, wybrane koncepcje nauki pod względem konkretnych problemów (m.in. empiryczna baza nauki, metoda indukcji, prawda, wyjaśnienie, racjonalność) — określając w ten sposób aktualny stan filozofii nauki. Podsumowaniem badań w pierwszym okresie twórczości jest wniosek, iż we współczesnej refleksji metanaukowej nie występuje epistemologiczne wyjaśnienie istoty przewrotu rewolucyjnego w naukach fizykalnych, jaki miał miejsce na początku XX w. Zagadnienie to, uznane przez autorkę za główny problem epistemologiczny, związane jest z diachronicznym następowaniem po sobie struktur poznawczych, czyli uwzględnieniem „historycznego wymiaru nauki”. Filozofia nauki z racji tego, że nie posiada takiego teoriopoznawczego wytłumaczenia sytuacji $T_1 - T_2$, znajduje się, zdaniem autorki, w stanie kryzysu. Żadna z przeanalizowanych przez nią filozoficznych koncepcji nauki nie odpowiada na następujące pytania badawcze: „Jak wzrasta wiedza?”; „Jak struktury poznawcze następują po sobie?”; „Na czym polega zmiana naukowa?”; „Dlaczego w nauce występują kryzysy i rewolucje?”; „Jak uczeni tworzą teorie naukowe?”. Toteż w drugim okresie twórczości autorka, uznając wcześniej filozofię nauki za niesamodzielną dyscyplinę, postuluje przyjęcie brakujących założeń epistemologicznych z innej dziedziny. Do interpretacji zjawiska rewolucji naukowej oraz przy objaśnieniu zachowań poznawczych uczonego w okresie międzyparadygmatycznym wykorzystane zostają przez nią założenia teoriopoznawcze przejęte z psychologii głębi. Struktura wypowiedzi przy formułowaniu koncepcji kontekstu tworzenia staje się luźniejsza, dotychczasowy tok wywodu staje się miejscami bardzo ekspresyjny i retoryczny, problematyka poszerza się o analizę nauki na gruncie kultury zachodnioeuropejskiej. Konstrukcja filozoficznej koncepcji nauki określona jako kontekst tworzenia, opiera się na przeciwstawieniu odhumanizowanego scjentyistycznego, oświeceniowego, technicznego modelu nauki i intelektualnego poznania — nauce, która w określonym czasie historycznym zwanym przez autorkę *interregnum* przechodzi do porządku mityczno-metafizycznego. Konstrukcja podmiotu poznania oraz instancji gnoseologicznych wyznaczona została Jungowską strukturą pojęć, takich jak nieświadomość, intuicja, archetyp, idea, mit. Wprowadzenie tej siatki pojęciowej, która wyznacza określony wzorzec „widzenia” powyżej wspomnianych zagadnień, spowodowane jest, jak podkreśla autorka, procesem „enancjodromi” (procesem przewyciężenia przeciwieństwa) w stosunku do standardu badań tradycyjnej filozofii nauki (pozytywistycznej i indukcyjnistycznej orientacji badawczej). Prowadzi to do dualnego przeciwstawienia: rozumu i intuicji, intelektu i emocji, prawdy naukowej i prawdy metafizycznej, pojęcia i obrazu, idei i przejawu (paradygmatyczne rozwinięcie), analizy i syntezy, woli świadomej i determinizmu nieświadomości, części i całości, ładu i chaosu, zróżnicowania oraz jedności. Koncepcja kontekstu tworzenia waloryzuje pozytywnie drugi człon wyżej wymienionych przeciwieństw.

Chciałabym obecnie dokonać oceny omówionych szkicowo poglądów Aliny Motyckiej z punktu widzenia antropologii wiedzy, oddzielnie od perspektywy filozoficznej przedstawionej powyżej.

Wizja świata, jaką prezentuje Alina Motycka (referowana przeze mnie w dalszej części wywodu w konwencji subiektywnej racjonalności), nadaje status ontyczny obiektywnego, realnego istnienia nieświadomości zbiorowej, archetypom, ideom (racjonalne opracowanie archetypu). W momencie kryzysu w nauce, który według relacji uczonych zebranych przez autorkę jest sytuacją graniczną, następuje, jej zdaniem, „odblokowanie” podświadomości indywidualnej naukowców. Ożywiona emocjonalność badaczy otwiera ich na treści transmitowane z nieświadomości zbiorowej, poprzez intuicyjny wgląd (*insight*). Dopiero teraz uczeni racjonalnie specyfikują uzyskane w ten sposób mgliste i niejasne treści, inaczej idee. Proces „udzielania” gotowej wiedzy ma charakter ukierunkowany i celowy. Przekaz informacji z głębszej, zbiorowej warstwy psyche przekracza, według Motyckiej, świadome rozumienie rzeczywistości przez ego naukowców. Powyższy kompleks twierdzeń można porównać do Platońskiej wizji rzeczywistości oraz do standardu racjonalności niemieckiej nauki romantycznej¹¹⁷. Z takich założeń czerpali moderniści, neoromantycy i filozofujący fizycy zajmujący się teorią chaosu i fizyką kwantową. Autorka omawianej koncepcji, tworząc określoną wizję świata, nie przywiązuje wagi do wspomnianych analogicznych, historycznych stanowisk. Powyżej szkicowo zrekonstruowane rozważania o nauce opierają się jedynie na źródłach filozoficznych, wobec czego wydaje się, że można by ich autorce postawić zarzut, który kieruje się w stronę Thomasa S. Kuhna, Paula K. Feyerabenda i większości pozostałych XX-wiecznych filozofów nauki — że o nauce wypowiadają się ludzie, którzy nigdy nie zajmowali jej praktyczną stronę.

Charakterystyka procesu twórczego w nauce jest systemem o charakterze eklektycznym, w którym autorka przejmując sytuację problemową (określoną przez nurt radykal-

¹¹⁷ Założenia teoriopoznawcze programu romantycznego referuje B. Płonka-Syroka: „1. człowieka nie można wyodrębnić z poznawanego przezeń świata. Obserwowane przez niego procesy nie istnieją niezależnie od obserwatora, lecz są przejawem tej samej idei odwzorowanej w świecie i umyśle człowieka (zasada identyzacji); 2. poznanie ma charakter zbiorowy i dokonuje się za pomocą *sensorium communis*, zwanego także *Seelenleben*. Dokonuje się ono w ten sposób, że duchowe władze poznawcze ludzkości dochodzą za pomocą dedukcji do pojęcia ogólnej idei, która jest poznawana. Poszczególne jednostki ludzkie uzyskują dostęp do *Seelenleben* tylko w specjalnym stanie świadomości, który można określić jako wgląd. Dopiero znajomość idei ogólnej może pozwolić na właściwe zrozumienie jej przejawów; 3. oparcie poznania (...) na ewidencji obserwacji i doświadczeniu nie może prowadzić do sformułowania teorii, które mogłyby być uznane za prawdziwe i naukowe, ponieważ poznanie empiryczne dociera tylko do przejawów idei, nie zaś do nich samych, zaś indukcyjna metoda analizy obserwacji nie jest wiarygodna; 4. przedmiotem poznania winny być idee jako byty realnie istniejące, nie zaś ich przejawy (zjawiska); 5. poznanie naukowe docierające do istoty poznawanych idei jest poznaniem prawdziwym i jest niezależne od obserwacji oraz wniosków wyciąganych na podstawie obserwacji przez indywidualne podmioty poznające” (B. Płonka-Syroka, *Medycyna niemiecka nurtu niematerialistycznego 1797-1848 i polska recepcja jej teorii i doktryn w dziewiętnastym stuleciu*, Warszawa 1999, s. 234-236).

ny) z jednej tradycji (filozofia nauki), natomiast próbuje ją rozwiązać, czerpiąc z innej (psychologia głębi). Uważa za interesujące pytania badawcze stawiane przez zwolenników pierwszej z tradycji (głównie Thomasa S. Kuhna i Stephena E. Tolumina) i konstatuje, że tym filozofom nauki nie udało się owych problemów rozwiązać. Odpowiedzi na te pytania można natomiast, zdaniem Motyckiej, uzyskać odwołując się do gotowego schematu pojęć proponowanego przez jungizm i jego XX-wiecznych komentatorów, wprowadzających do dyskursu filozoficznego wybrane elementy współczesnej fizyki (teorie chaosu, fizykę kwantową).

Autorka, podejmując próby skonstruowania modelu o charakterze interdyscyplinarnym nie doбира, czerpanych przez nią z dwóch różnych dziedzin, elementów według współczesnego stanu badań i standardu racjonalności dyscypliny, do których się odwołuje. Powoduje to, iż przejmując z nich poglądy, które nie są akceptowane przez współczesnych specjalistów jako racjonalne i metodologicznie uprawnione. W dzisiejszej psychologii poglądy Carla G. Junga obrosły obszerną literaturą krytyczną i wewnątrz środowiska naukowego nie są obecnie traktowane jako racjonalne. Podobne wnioski, wyprowadzane przez autorkę ze standardu współczesnej fizyki, byłyby trudne do zaakceptowania przez uprawiających tę dyscyplinę specjalistów.

Dobrze, jeżeli twórca interdyscyplinarnego modelu poda przesłanki, wedle których dokonał takiej a nie innej interpretacji, czego autorka omawianej koncepcji niestety nie czyni. W obrębie danej dyscypliny istnieje bowiem wiele różnych interpretacji i należy uzasadnić kryteria wyboru jednej z nich. Z perspektywy antropologii wiedzy złożone modele interpretacyjne o charakterze interdyscyplinarnym powinny być najpierw poddane analizie wewnątrzdyscyplinarnej wykonanej przez specjalistów z określonych dyscyplin, zanim zostaną uznane za podstawę systemów czerpiących z wielu z nich.

Należy pamiętać jednakże, że powyższe zarzuty sformułowane są z wnętrza odmiennego stylu myślowego. Alina Motycka nie jest scjentystką i nie podaje kryteriów falsyfikacji swojego modelu, ponieważ występuje przeciwko scjentystycznej wizji nauki, nie podaje zakresu i sposobu falsyfikacji swojego modelu, tworzy bowiem koncepcję nauki o charakterze filozoficznym, której celem jest uwypuklenie niedostrzeganych dotychczas problemów i stworzenie nowego pola badawczego. Konstrukcja podmiotu poznania na gruncie kontekstu tworzenia zawiera przeniesione z psychologii głębi terminy, co przesądza o sposobie ujęcia sytuacji odkrycia. Powstaje w ten sposób model wyjaśniający o charakterze subiektywnym — zważywszy na bezwzględność, stanowczość i kategoryczność stylu — jawiący się autorce jak obiektywna rzeczywistość. Z perspektywy antropologii wiedzy na podjętej przez autorkę próbie charakterystyki procesu twórczego w nauce ciąży więc pewne piętno, piętno niewspółmierności ze współczesnym (dominującym dziś w nauce akademickiej) standardem racjonalności, z dominującym dziś stylem myślowym. Nie znaczy to jednak, że koncepcja kontekstu tworzenia nie zwraca uwagi na szereg istotnych w filozofii nauki, a pomijanych często problemów, a niewspółmierność ze współczesnym standardem racjonalności naukowej niekoniecznie wyklucza rzetelność badań nad innymi niż rozum władzami poznawczymi.



Joanna Żak-Bucholc

OD MYTHOSU DO LOGOSU I Z POWROTEM – NOWE OPISANIE ŚWIATA W NEW AGE

„Mieszkańcy Etiopii wierzą, że ich bogowie mają płaskie nosy i są czarni, a znowu mieszkańcy Tracji, że mają błękitne oczy i są rudzi. Gdyby woły i konie lub lwy posiadały ręce i mogły nimi malować (...), toby konie malowały wizerunki bogów podobne do koni, a woły do wołów” — pisze grecki mędrzec Ksenofanes¹. Autor tych słów był jońskim Grekiem, dodajmy zatem od razu, że jońska filozofia przyrody narodziła się tam, gdzie dochodziło do spotkania z innymi kulturami, mianowicie w koloniach greckich (VII–VI w. p.n.e.) — w Milecie w Azji Mniejszej, na południowych krańcach Półwyspu Apenińskiego, na Sycylii. Ta konfrontacja kulturowa zaowocowała wzmożeniem myślenia refleksyjnego i krytycznego, a jedną z przyczyn było doświadczenie, że „inni” wierzą w innych bogów, tak samo mocno jak „my”. Konsekwencją tego stało się przeświadczenie, że wyobrażenie bogów to tylko kwestia umowy, mniemania, nie zaś prawdy absolutnej. Ale jest jeszcze coś. Weźmy na przykład mitologem Podpory Świata, który to motyw znajdziemy w mitologiach wszystkich pewnie ludów świata. Pewien badacz pytał „tubylca” (był nim akurat Hindus, ale nie to jest istotne), na czym opiera się świat, i uzyskał odpowiedź, że na grzbiecie słonia (kosmogonicznego, rzecz jasna); „a ten słon” indaguje dalej natręt — „na grzbiecie żółwia”; „a na czym spoczywa ten żółw” — nie ustępuje badacz, ten prawdziwy Europejczyk — „na następnym żółwiu”; „no a tamten” — „ach, Sahib, pod nim już do końca są żółwie” — nie wytrzymuje w końcu badany². Nie przytaczam tej nieco anegdotycznej rozmowy bynajmniej po to, by ośmieszyć „tubylczy” punkt widzenia ani by wykazać wyższość poznania racjonalnego nad mitycznym, lecz po to, by tym lepiej ukazać, co z tym problemem uczynili Grecy. Wszak m.in. kwestia podpory świata zajmowała pierwszych filozofów przyrody, z Talesem na czele, który co prawda nie powoływał się na mityczne słonie, sądził za to, że Ziemia unosi się na podobieństwo statku, podtrzymywana przez Wodę. Tymczasem

¹ Cyt. za: K. Popper, *Mit schematu pojęciowego: w obronie nauki i racjonalności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 48.

² Cyt. za: W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań 1992, s. 127.

uczeń Talesa, Anaksymander, wyraził rewolucyjne, jak się miało okazać, twierdzenie, że nie ma żadnej rzeczy podtrzymującej Ziemię, a pozostaje ona w tym samym miejscu nie z powodu „podpory”, ale dlatego, że jest jednakowo oddalona od wszystkich innych „rzeczy”. Oto co, analizując grecką filozofię, pisze K. Popper: „Ta śmiała idea umożliwiła powstanie idei Arystarcha i Kopernika, a zawiera też załączek myśli Newtonowskiego pojęcia sił. Jak doszło do jej powstania? (...) Wyłoniła się z czysto logicznej krytyki Talesowego mitu. Krytyka jest prosta: jeśli wyjaśnimy położenie i stałość Ziemi we wszechświecie, mówiąc, że podtrzymuje ją ocean, tak jak statek podtrzymuje woda, zmuszeni jesteśmy — powiada krytyk — wyjaśnić położenie i stałość oceanu. To jednak oznaczałoby, że mamy znaleźć jakąś podporę oceanu i z kolei dalszą podporę tej podpory. Prowadzi to oczywiście do cofania się w nieskończoność. Jak możemy tego uniknąć?”³. Właśnie tak jak uczynił to Anaksymander, a uczynił coś na kształt przecięcia węzła gordyjskiego. Nie wikłał się w dalsze rozważania obrazu podpory podpory itd. *ad regressum* (casus żółwia na słoniu), lecz od razu inaczej postawił problem. I posłużył się nowym narzędziem — myśleniem krytycznym. Rozpoczął się proces, który w uproszczeniu można by nazwać „przejęciem od mythosu do logosu” (przy czym logos utożsamiany jest z rozumem, by tak rzec — etymologicznie).

Można zilustrować ten sposób porządkowania dziejów przez przytoczenie koncepcji Augusta Comte’a, który wyróżnił trzy fazy ewolucji zgodnie z zakładanym prawem rozwoju umysłowego ludzkości: teologiczną, metafizyczną i pozytywną. „W pierwszej ludzkość tłumaczyła zjawiska, odwołując się do duchów, w drugiej — do abstrakcyjnych pojęć. W pierwszej rządziła się uczuciami, w drugiej — intelektem. Zarówno intelekt, jak i uczucia wytwarzają fikcje: fikcje wytworzone przez uczucia stanowią mitologię, a wytworzone przez intelekt metafizykę. Mitologia i metafizyka kolejno władają ludzkością i dopiero po wyzwoleniu się od nich mogła wejść w dalszą fazę rozwoju”⁴. Dodajmy — dalsza faza łączona jest z panowaniem rozumu i poznania naukowego (owa „wiedza pozytywna”). Tym samym mit został odesłany do lamusa i utożsamiony z fikcją i nieprawdą. Dziś zwraca się uwagę, jak czyni to np. badaczka analizująca stare mity z perspektywy tzw. duchowości feministycznej, Bella Debrida, że w starożytnej Grecji (skąd oczywiście pojęcia logosu i mythosu się wywodzą) mythos to po prostu opowieść, historia; pierwotnie znaczenie tego słowa nie sugerowało, czy opowieść jest prawdziwa, czy fałszywa. Im bardziej wczesna postać racjonalnego i naukowego myślenia nabierała znaczenia, a logos rozumiano jako rzeczową i historycznie sprawdzoną relację, tym bardziej przeciwstawiono ten pierwszy termin mythosowi, który w coraz większym stopniu zaczynał oznaczać wymyśloną opowieść⁵.

Dziś na te pojęcia patrzy się już inaczej. Jest to zapewne jedna z konsekwencji zespołu zjawisk (lata 50. XX w., choć trudno tu o konkretne datowanie) na gruncie nauk

³ K. Popper, op. cit., s. 51.

⁴ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1990, t. 3, s. 19.

⁵ B. Debrida, *Drawing from Mythology in Women’s Quest for Selfhood*, [w:] *The Politics of Women’s Spirituality*, C. Sprentak (red.), New York 1982, s. 142.

społecznych, które zwykle określać się mianem przełomu antymodernistycznego. Zakwestionowane zostały podstawowe pojęcia jak obiektywizm, racjonalność, pojęcie absolutnej prawdy naukowej; erozji uległa tzw. teoria reprezentacji (opis naukowy reprezentuje rzeczywistość, do której ten opis się odnosi). Od tego czasu nie ustają spory, zarówno wśród filozofów, jak i przedstawicieli nauk poszczególnych, tych zwłaszcza, których badania dotyczą świata ludzkiego, zatem socjologii czy antropologii kulturowej. Oś sporu przebiega między zwolennikami obiektywizmu a kontekstualizmu czy też konwencjonalności poznania⁶. W orbicie zainteresowań znalazł się też język — jako narzędzie opisu naukowego. Był on zresztą obiektem zainteresowań filozofii właściwie od początku jej narodzin, traktowany, mówiąc najogólniej, jako „twór” autonomiczny wobec — z jednej strony myślenia, z drugiej — świata, do którego się odnosił. Owszem, zastanawiano się np., czy związek między „rzeczą” a nazwą jest naturalny czy konwencjonalny, ale nic ponadto. O początku nowożytnej refleksji nad tymi kwestiami można mówić dopiero od połowy XVIII w., od Oświecenia, kiedy to zwrócono uwagę na zależność istniejącą pomiędzy myśleniem a językiem (a przecież dotychczas oba te aspekty traktowano rozłącznie) — i to już była niemal rewolucja. Zauważono, że nie ma myślenia niesymbolicznego, a język jest niczym innym jak systemem, czy też układem zbliżonym do systemu symboli (albo znaków, w tym miejscu nie interesują mnie różnice między tymi pojęciami). Myśl tę kontynuował J. G. Herder, dopowiadając, że w ogóle nie może być mowy o myśleniu poza językiem; była ona też obecna w refleksji W. von Humboldta (właściwie można powiedzieć o nim, że był twórcą czy jednym z twórców językoznawstwa jako nauki)⁷.

Nie ma chyba konieczności referować tu koncepcji znaku F. de Saussure’a (oraz jej kontynuatorów i krytyków), to rzecz bowiem ogólnie znana⁸. W tym miejscu idzie mi o konsekwencje tej koncepcji — o dystans ustanawiany między „rzeczą” a jej reprezentantem (słowem, obrazem, dźwiękiem) i o rozróżnienie pomiędzy nimi. Powiada się, że gdzie świadomość tego rozróżnienia jest mniejsza, jawiąc się jako związek naturalny, mamy do czynienia z typem myślenia magiczno-mitycznego. Gdzie jest większa wiedza o konwencjonalności tego związku, o konieczności rozróżnienia między tymi płaszczyznami, powinniśmy spotkać się z myśleniem naukowym, empiryczno-racjonalnym⁹. Nie jest jednak tak, jak chcieli badacze spod sztandaru ewolucjonizmu, że jeden sposób myślenia wygasł i zastąpił go drugi, a jeśli pojawiają się jakieś symptomy tego pierwszego, to tylko jako „przeżytki”.

⁶ M. Buchowski, *Odbóstwienie nauki: racjonalizm a postmodernizm*, „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Krytyka” 1995, nr 1–2, s. 35–53.

⁷ Zob. np. W. Humboldt, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, przeł. E. Kowalska, Warszawa 2002; J. G. Herder, *Wybór pism*, oprac. i przeł. T. Namowicz, Wrocław 1987.

⁸ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1961.

⁹ Są to kwestie zajmujące zwłaszcza, choć naturalnie nie wyłącznie, antropologów kultury, im właśnie poświęcona jest, szczególnie w początkowej partii, książka: J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Kraków 2000.

W toku postmodernistycznej „rewolucji” pod obstrzałem znalazł się także przekaz naukowy. Wielu pytało: Czy nauka nie tworzy własnej mitologii, jak chciał np. J. Derrida nazywając ją „białą mitologią”¹⁰? Albo P. Feyerabend¹¹ stwierdzający, że nauka jest o wiele bliższa mitom, niż godzi się to uznać jakakolwiek filozofia naukowa, a nawet — że jest najbardziej współczesną, najbardziej agresywną i najbardziej dogmatyczną instytucją religijną¹². J. Derrida, C. Geertz i inni ukazali pozatekstowe zaplecze tekstu naukowego, retorykę, perswazyjność¹³. Można też powiedzieć o mityzowaniu opisywanej „rzeczywistości”, przedmiotu opisu — np. w etnologii polskiej generacja badaczy (np. C. Robotycki i S. Węglarz)¹⁴ ukazała w latach 80. XX w., jak w pismach badaczy dokonywała się mityzacja chłopów i kultury ludowej albo owych ludów „pierwotnych”. Należy też napomknąć o pewnych Wielkich Metaforach, przyjmowanych przez badaczy niejako mimochodem i rzutujących rzecz jasna na efekt ich prac. Ot, na przykład wszechświat jako Maszyna albo wszechświat jako Organizm, który to termin wraz z obrazem świata, jaki ewokuje, wszedł na długo na teren nauk społecznych — kulturę postrzegano jako organizm właśnie, mówiono też np. o organizmie państwowym¹⁵. A to przecież tylko przybliżenie: oznaczenie, nie znaczone. W dodatku sam termin odnoszony do mikroskali (por. organizm zwierzęcy) przeniesiono na makroskalę i życie społeczne — zupełnie jak w myśleniu mitycznym, gdzie tak często dochodzi do utożsamienia porządków mikro- i makrokosmosu. W scjentyście nastawionej nauce istniało przeświadczenie, że można odkryć prawdziwą rzeczywistość — wystarczy odpowiedni klucz albo kod czy język — innymi słowy spotykamy się tu z metaforą Wielkiej Księgi, którą należy umieć odczytać, a cały jej „komunikat” stanie się dla nas jasny. To z kolei przywołuje kolejny obraz-metaforę: mianowicie Zwierciadło. W literaturze pięknej Stendhal orzekł, że powieść (realistyczna) to zwierciadło przechadzające się po gościńcu, w nauce analogicznie orzeczono, że język opisu naukowego adekwatnie uj-

¹⁰ J. Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, przeł. J. Margański, [w:] J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.

¹¹ P. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, przeł. S. Wiertelwski, Wrocław 1996.

¹² Za: J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata*, Kraków 2007, s. 21. Autor nadmienia dalej o najważniejszych punktach w dyskusji: o konwencjonalności metodologii naukowych, o ich podatności na zmiany mód i tendencji (Amsterdamski), o tym, że definicje naukowe często mają charakter perswazyjny i są nadmiernie obciążone emocjonalizmem (Pawłowski) oraz subiektywnymi preferencjami uczonych (Sowa), a myślenie uczonego przenika myślenie potoczne i zdroworoządkowe (Hołówka).

¹³ C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak, S. Sikora, Warszawa 2000.

¹⁴ C. Robotycki, S. Węglarz, *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa” 1983, nr 1–2, s. 3–8. Zob. też np. *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, W. Burszta, J. Damrosz (red.), Warszawa 1994.

¹⁵ Zob. np. J. Derrida, op. cit.; *Dokąd zmierza współczesna humanistyka*, T. Kostyrko (red.), Warszawa 1994, zwłaszcza s. 110–111; W. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994; A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury*, Toruń 2004. Zob. również np. H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, zwłaszcza część trzecią poświęconą językowi.

muje „rzecz” opisywaną, innymi słowy, że język odbija rzeczywistość. Tylko że badania nad lustrem (językiem) ukazały, że nie jest on „przezroczysty” wobec rzeczywistości¹⁶.

Wszystkie te kwestie siłą rzeczy zaprzętały również antropologów kultury. Dyskutowano tu np. (by nie mnożyć przykładów) tzw. hipotezę Sapira–Whorfa, która głosi w skrócie, że każdy z języków porządkuje rzeczywistość w sposób dla siebie specyficzny, wpływając na kulturę, obraz świata i życie społeczności, która się nim posługuje¹⁷. Innymi słowy: w każdym języku inaczej zakodowywane są podstawowe elementy kierujące ku temu, co postrzegamy. I to zarówno na poziomie leksyki, słownika, jak i gramatyki, czyli reguł rządzących sposobem budowania wypowiedzi językowej. Na przykład w językach indoeuropejskich rozróżniamy wiele czasów gramatycznych — i to pozwala nam na oddzielenie przeszłości, teraźniejszości, przyszłości; ale w innych językach tak nie jest, np. lud Indian Hopi posługuje się jedną kategorią czasu i to pojmowanego inaczej niż u nas — czas nie jest linearny, jest raczej czymś, co aktualizuje się od wydarzenia do wydarzenia (badania Whorfa)¹⁸. Przykłady można by mnożyć. Jak widać, rozdzielone aspekty: świat–myślenie–język nie są tak autonomiczne wobec siebie, jak wcześniej sądzono. Dlaczego to tak istotne? Okazuje się bowiem, że świat, jaki się jawi w sensie poznawczym, jawi się w taki sposób, na jaki pozwala język opisu.

Jednocześnie antropologiczne badania nad mitem, magią itd. dobitnie wykazały, że człowiek w każdej kulturze „wytwarza” mity, jeśli tylko przyjmie tłumaczenie tego terminu nie w sensie opowieści o bogach i herosach, ale raczej w oparciu o cechy formalne i na sposób ewokowania „rzeczywistości przedstawianej”. W konsekwencji dziś nie jest już tak mocno podkreślany nieprzekraczalny rozdział między myśleniem typu mitycznego a myśleniem naukowym. Już wielki antropolog kultury C. Lévi–Strauss postawił ten problem (badając mitologie ludów „egzotycznych”, nie Greków) w swej książce *Myśl nieoswojona*, dowodząc, że nie ma żadnej przepaści między tymi formami myślenia, a raczej różnica stopnia¹⁹. Inni badacze jeszcze bardziej podkreślili uniwersalizm myślenia mitycznego, wciąż żywego — także współcześnie. Nie miejsce tu, by choćby tylko zarysować rozmaite koncepcje rozumienia mitu, mnie chodzi raczej o ogólne konotacje, które wiążą się z tym słowem. Tak więc: mit utożsamiany (por. wyżej) z nieprawdą; a ten sposób użycia słowa „mit” funkcjonuje na dobre w obiegu społecznym. Mit — jako opowieść o bogach i bohaterach, rodzaj prawzorca — ujęcie to jest wyraźne zwłaszcza u M. Eliadego²⁰. Wreszcie

¹⁶ Logos z mythosem współistnieją — nawet w przybytku logosu, co nie zmienia faktu, że istnieje jednak różnica między nimi, bo w nauce obowiązują: metodologia, instrumentarium, procedury weryfikacyjne itd. Niektórzy badacze są jednak skłonni uważać, że tekst naukowy jest w zasadzie czymś na kształt tekstu literackiego. Zob. np. w obszarze antropologii kulturowej: J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Dzurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajdeman, Warszawa 2000.

¹⁷ W. Burszta, *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław 1986, s. 33–50.

¹⁸ Idem, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, zob. r. 3 *Język i myślenie o świecie*, s. 59 i n.

¹⁹ C. Lévi–Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.

²⁰ „Mit staje się mitem tylko wtedy, gdy objawia egzystencję i działalność Istot nadludzkich, zach-

mit czy lepiej: myślenie typu mitycznego — jako (bywa, że uważane za starsze) podłożę psychiczne wszystkich ludzi, istniejące w umysłach na równi z logocentrycznymi konceptualizacjami²¹. Jak podsumował to zagadnienie czołowy polski antropolog kultury W. Burszta: „Dziś wiemy już — także dzięki badaniom antropologii kultury — że mit rozumiany jako określona «głębsza» forma świadomości, posiada swoją społeczną funkcję o charakterze ponadczasowym²²”.

Wszystkie te uwagi prowadzić mają ku rozważaniom na temat specyfiki kulturowego nurtu zwanego New Age, obecnego w kulturze europejskiej i amerykańskiej od lat 70. ubiegłego wieku — ogniskują się w nim wszystkie wyżej zarysowane problemy oraz sensory naddane — charakterystyczne dla Nowej Ery²³. Na początek powiedzmy o determinującej kolejne idee koncepcji dotyczącej ogólnego obrazu świata — otóż myśliciele New Age postrzegają świat holistycznie, jak sieć pozostających w relacji zmiennych, współzależnych i opartych na wspólnej podstawie — duchowej czy energetycznej. Postmodernistyczny relatywizm uzupełniony jest tu przeświadczeniem, że świat jest „w procesie” ustawicznych przemian, których nagromadzenie powoduje przełomy w epokach historycznych — najbliższy przełom to przejście od Ery Ryb do Ery Wodnika (kod astrologiczny). Te przełomy są wynikiem praw kosmicznych, a wraz ze zmianami epoki następuje zmiana podstawowych i panujących w nich światopoglądów, a także wzorców percepcji, a co za tym idzie — opisów rzeczywistości. A skoro owe schematy umysłowe, paradygmaty, kody są zmienne historycznie, a także geograficznie, i skoro nie ma języka nieprzezroczystego, to dlaczego nie sięgnąć explicite do nieprzezroczystych środków wyrazu — wielkich metafor z obszaru mitu albo terminów symbolicznych z systemów światopoglądowych Orientu?

wujących się w sposób wzorcowy (...)” pisze Eliade w książce *Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994. Zob. też np. M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, a także A. Rega, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001.

²¹ O tym, jak funkcjonowało słowo „mit” w dyskursie humanistyki europejskiej, wiele już napisano, zob. np. W. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 116 i n. Zob. też: A. Pankalla, *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*, Warszawa 2000. Warto też dodać, że w ramach New Age sposób rozumienia mitu najbliższy jest, jak się zdaje, stanowisku J. Campbella i C. G. Junga (mit jako wyraz najgłębszych pokładów biopsychicznych czy zbiorowych archetypów).

Problematyka dotycząca myślenia mitycznego, wiele lat w tradycji europejskiej myśli naukowej nazywanego prelogicznym, przedfilozoficznym, to wielki temat i nie sposób przedstawić rozmaitych stanowisk, nie wypada jednak nie wspomnieć o doniosłej roli antropologów kultury, którzy z racji szczególnej materii, jaką się zajmowali, poświęcili mu specjalnie wiele uwagi. Przegląd różnych stanowisk, w tym antropologów: L. Levi-Bruhla, C. Lévi-Straussa, M. Maussa znajduje się w pracy A. Kowalskiego, *Myślenie przedfilozoficzne*, Poznań 2001.

²² W. Burszta, *Różnorodność...*, s. 116.

²³ Z nowszych prac na temat New Age zob. A. Zamojski, *New Age, filozofia, religia i paranauka*, Kraków 2002; A. E. Kubiak, *Jednak New Age*, Warszawa 2005; J. Żak-Bucholc, *Przemienić świat i siebie. New Age i transformacja świadomości w „Nie z tej Ziemi” i „Czwartym Wymiarze”*, Wrocław 2007.

Spotkanie z „innością”, innymi kulturami, systemami pojęciowymi, językami to codzienny chleb antropologii i dlatego to w jej łonie narodził się nurt relatywizmu kulturowego, ale to też przypadek New Age — jego bowiem specyfika to łączenie rozmaitych tradycji w całość i sięganie do tego materiału, który jest — oczywiście na innej zasadzie — bliski antropologii, zatem do „innych” kultur czy tradycji duchowych. Co więcej, wielu ze zwolenników Nowej Ery, już choćby słynna M. Ferguson, wprost przywołuje antropologię kultury jako ten obszar wiedzy, który ukazuje relatywność kulturowych porządków, a co za tym idzie, niemożność orzekania, że są kultury lepsze i gorsze, lepsze i gorsze „opisy świata”, a także, poprzez konfrontację z „innym”, „obcym” pomaga dostrzec własne, kulturowe uwikłania²⁴. Dla ludzi New Age to istotne, bowiem wyzwolenie się z kulturowych i osobistych uwarunkowań, w konsekwencji zaś osiągnięcie oświecenia czy transformacji świadomości — to punkty centralne jego przekazu (jak w myśli Wschodu, kontrkulturze lat 60. i teozofii — które stanowią dlań najważniejsze zapewne inspiracje, oprócz nurtu psychologii humanistycznej i transpersonalnej oraz pewnych teorii „nowej nauki” — mechaniki kwantowej, hipotezy Gai, zasady antropicznej, teorii chaosu).

Można przypisać new age’owym autorom poczucie relatywizacji po stronie opisu — ale nie jest oczywiste, jak rozumieją status rzeczywistości. W opisach autorów New Age często dostrzec można rys, który wskazuje na esencjalizm — operuje się bowiem takim sposobem rozumienia kosmosu i człowieka, który przybiera formę „mitu wszechobejmującego”, tj. odnoszącego się do wszystkich ludzi, bez względu na różnice kulturowe (zapewne uważając, że są one wynikiem karmicznego prawa; New Age zaadoptował bowiem wschodnią naukę o reinkarnacji i karmie, choć na swoistych zasadach). Wszyscy zatem, mówiąc w skrócie, są przejawem działania tej samej Świadomości Kosmicznej (różnie nazywanej). I jednocześnie — z wielu prac autorów Nowej Ery da się wyczytać przeświadczenie, że Prawda istnieje w świecie jako tzw. Prawda Wieczysta, zmieniają się tylko sposoby jej wyrażania, wzorce jej odbioru, przy czym ludzie New Age podkreślają, że owa Prawda nie jest przedmiotem wiary, lecz wiedzy, nieutożsamianej jednak z wiedzą opierającą się wyłącznie na poznaniu rozumowym. Innymi słowy — to trochę jak w przypadku Ksenofanesa, który wszak wierzył w Jednego Boga, choć „opisywalnego” na różne sposoby. Warto również zwrócić uwagę, że sytuacja „spotkania z innością”, w pewnej mierze podobna do przypadku Greków mieszkających w koloniach, spowoduje jednak w New Age skutki całkowicie odmienne. Uzupełnić wypada, że to „spotkanie z innością” w odniesieniu do ludzi Nowej Ery ma najczęściej charakter zapośredniczony — wynika z adaptacji przekazów, niepomierne rzadziej z doświadczenia pobytu „tam”.

Koryfeusze Nowej Ery, opisując świat, sięgnęli do zasobów mitycznych w specjalny sposób i w rozmaitych formach. Oczywiście nie oni pierwsi korzystali z figur i mitycznych symboli — czynią to i czynili także np. filozofie i pisarze (postać Antygony, Kreona, Edypa, Ikara, Fatum). To oczywistość. O ile jednak, w moim przeświadczeniu, często dzieje się tak w dość izolowany sposób — dana postać, np. Ateny, funkcjonuje jako ale-

²⁴ Za: P. Macura (wybór i tłumaczenie), *New Age*, Kraków 1993, s. 37 i n.

goria, a wpisywana jest w kontekst niemitologiczny, o tyle koryfeusze New Age i szerzej tzw. „nowej duchowości” lub „nowej świadomości” tworzą względnie zwarte narracje opisujące świat — na sposób mitologiczny. Pierwsze nasuwające się pytanie brzmi — dlaczego? Pamiętać należy, że wśród badaczy panuje zgoda (o którą doprawdy trudno w przypadku tak szerokiego zjawiska, jakim jest New Age!) co to tego, iż jest on właściwie przedłużeniem kontrkultury, a ściślej nurtu hipisowskiego, z lat 60. ubiegłego wieku. A ta kontestowała europejską i amerykańską kulturę. Jak pisze autor zajmujący się tematami new age'owymi od ponad dwudziestu lat, Wojciech Józwiak, poprzedzająca ruch Nowej Ery kontrkultura hipisów opierała się na trzech elementach: przekazie azjatyckich religii, własnym doświadczeniu wewnętrznym oraz fascynacji Człowiekiem Pierwotnym (pisownia oryginalna). Wszystkie one łączą się z odkryciem i włączeniem Innego, Obcego²⁵. Innymi słowy, swoista „egzotyczność” to specyfika kontrkultury i New Age.

Sięganie zatem do takich rozwiązań, które sytuują się w pozaeuropejskiej kulturze głównego nurtu, było świadomym zamiarem i wyrazem buntu. Jeśli tę pierwszą utożsamiano *explicite* bądź *implicite* z królestwem logosu, to szukając dlań opozycji, sięgano po język mythosu. Obudowując to swoistą wykładnię — chodzi o proces ewolucji świadomości i o dokonujący się przełom, w którym znaczenie mythosu powinno być na nowo odkryte (choć nie regresywnie) i zintegrowane z efektami zdolności logocentrycznych, przy założeniu oczyszczenia tych ostatnich ze szkodliwych przerostów, jak absolutyzacja Rozumu, nacisk na porządek wyłącznie przyczynowo-skutkowy, postawa hierarchiczna i dominująca. To zresztą, jak warto zauważyć, swoisty paradoks — spotkanie Greków z innością zaowocowało odejściem od mitu do filozofii, mówiąc w wielkim skrócie; konceptualne spotkanie z Innym w przypadku New Age — podważeniem absolutnej rangi wiedzy naukowej i specyficznym powrotem do mitycznego uniwersum.

New Age, na co zwraca uwagę wielu badaczy (np. N. Drury), wiele zawdzięcza myśli C. G. Junga²⁶. Można by rzec, że był prekursorem ważnego dla alternatywnych nurtów „odkrycia” człowieka pozaeuropejskiego, już niepostrzeżanego jako Dzikus, ale jako alternatywa dla naszej — uważanej za chorą — cywilizacji (Rousseau należy pozostawić na boku). Tu zresztą pojawia się specyficzny dla osób zajmujących się badaniem Nowej Ery problem (wszak do Junga sięga również np. nurt psychologii transpersonalnej) — jest to kwestia linii granicznych, w tym wypadku między New Age a wyżej wymienionym nurtem. Często rozwiązuje się ją na zasadzie różnicy stopnia „zintelektualizowania” czy wyrafinowania, a nie istoty (choć są też różnice w rozumieniu poszczególnych idei, np. karmy, nie chcę jednak komplikować tematu): to, co na wysokim poziomie nazywa się psychologią transpersonalną, na niższym nazywa się New Age (Drury)²⁷. Pamiętając o tych różnicach, pragnę przedstawić reprezentatywny, jak się wydaje, przykład rozumienia funkcji mitu pochodzący z tomu pokonferencyjnego corocznych konferencji — z VIII Forum Inspiracji Jungowskich, (Warszawa, 1 marca 2003 r.), organizowanych

²⁵ W. Józwiak, *Wiedza nie całkiem tajemna*, Białystok 2004, s. 20.

²⁶ N. Drury, *Psychologia transpersonalna. Ludzki potencjał*, przeł. H. Smagacz, Poznań 1995, s. 38.

²⁷ *Ibidem*, s. 141.

przez redakcję kwartalnika „Albo albo. Problemy Psychologii i Kultury”, który wyszedł spod pióra Aliny Motyckiej.

Motycka zadaje pytanie, które zresztą zajmuje także innych badaczy — np. J. Campbella — o potrzebę mitu²⁸. Autorka zauważa proces spychania świadomości mitycznej, szczególnie od czasów Oświecenia, na pozycję reliktu kulturowego. Prowadzona z punktu widzenia racjonalistyczno–scjentystycznego krytyka mitu (rozumianego jako efekt myślenia wyobrazeniowego, wyrażającego ludzkie lęki i emocje; por. też wyżej klasyfikację Comte’a) przewiduje zanikającą rolę mitu w miarę wzrastania potęgi myślenia naukowego, pozostającego pod władzą rozumu. Jednak dwa równoległe zjawiska — zaawansowane badania nad mitem z jednej strony, z drugiej bardziej krytyczna postawa wobec możliwości rozumu naukowego (por. wyżej) wyznaczyły inną opcję traktowania roli mitu w kulturze²⁹. Taką mianowicie, jak wynika z tekstu autorki, iż myślenie naukowe nie jest w stanie ogarnąć całości bytu, zatem uzupełnieniem dlań mogłyby się stać symbole mityczne i ich rozszyfrowywanie, jako te, które odsłaniają sens całości. By ogarnąć wszystkie warstwy składające się na jednostkę ludzką i według słów autorki — „niekompetencję nauki w tym zakresie”, zastąpić ją można (a nawet trzeba) rozszyfrowywaniem symbolicznej treści mitu. I dalej — człowiek będąc częścią całości, nie może, tylko na drodze rozumu, objąć całości w sposób pełny. W konsekwencji — także opisywać tej całości jako Jedni, czyli wyrazić jej w języku, bo przekracza to możliwości języka. Człowiek nie może zająć zewnętrznego punktu widzenia (Boskiego) i ogarnąć Całości z pozycji Absolutu, ale o tej całości wypowiadać się może — w porządku myślenia mityczno–metafizycznego (w mitach, w koncepcjach metafizycznych)³⁰. „Antynomiczność (stanowienie części całości i jednoczesna niemożność orzekania o niej na drodze rozumu — przyp. autorki) kondycji ludzkiej egzystencji skazuje więc człowieka na mit (...)”³¹. Autorka dalej przedstawia pogląd na zjawisko oddzielenia mitu od nauki w kulturze europejskiej i na sytuację kryzysu w nauce (związanego z obumarciem starego paradygmatu pozytywistycznego czy modernistycznego), który wymusza na uczonych zmianę sposobu myślenia i choćby tymczasowe sięgnięcie do treści pochodzenia mityczno–metafizycznego. Ten proces sięgania po mit nazywa autorka mitologizacją.

²⁸ Zob. J. Campbell, *Potęga mitu*, przeł. I. Kania, Kraków 1994; idem, *Kwestia bogów*, przeł. P. Kołyszko, Warszawa 1994; idem, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Poznań 1997.

²⁹ A. Motycka, *Kulturotwórcza rola mitu*, [w:] *Symbole Europy*, Warszawa 2004, s. 93.

³⁰ Idea Całości była jedną z konstytutywnych dla niemieckiej nauki końca XVIII i pierwszej połowy XIX w., opozycyjna wobec Oświecenia, a oparta na podstawach niematerialistycznych, spirytualistycznych. Z tego źródła czerpała m.in. H. Bławatska. Zob. B. Płonka–Syroka, *Niemiecka medycyna romantyczna*, Warszawa 2007, L. Miodoński, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przelomu romantycznego — analiza wybranych problemów*, Wrocław 2001.

³¹ A. Motycka, op. cit., s. 96. Więcej o tym pisze autorka w książce *Rozum i intuicja w nauce*, Warszawa 2005. Dodajmy — książce wydanej przez wydawnictwo Eneteia, związane z periodykiem „Albo albo”, nurtem transpersonalnym i orientacją Jungowską — autorka postrzega mit zgodnie z nią — tj. jako wyraz treści archetypowych.

Zresztą — konsekwencją widzenia mitu jako przekazu odnoszącego się do Całości byłaby możliwość opisania właśnie jako mitu np. koncepcji marksistowskiej albo darwinizmu — czyli wszystkich nieczęstokowych „wielkich narracji”, czy nie to miał na myśli Derrida?

Jednym słowem — mit jest potrzebą egzystencjalną, a jego rola jest nie tyle, lub nie tylko poznawcza, ale sensotwórcza. Wielu autorów z kręgu „nowej świadomości” pisze o tym wprost, nawet wtedy gdy ich autorski wykład ma cechy projektu społeczno-kulturowego i nie przedstawia się czytelnikom jako opis odkrywający Prawdę, jak u bardziej „ezoterycznie” zorientowanych autorów. Przykładowo: A. Brodziak piszący na łamach pisma new age’owego „Nie z tej Ziemi”, profesor pracujący w Śląskiej Akademii Medycznej, w tekście pt. *Fantazmat najsilniejszy, czyli rozważania nad sensem istnienia*, powiada o dostrzegalnej zależności między wizją kosmosu a osobistym odczuciem sensu życia — te zależności są coraz bardziej widoczne, m.in. w koncepcjach „z kręgu New Age” (autor pisze o łączeniu kosmologicznych wierzeń z fizyką cząstek subatomowych, o synchroniczności Junga, o mechanizmie kosmicznym, w który wpisany jest człowiek, mający zdobyć świadomość siebie). I konkluzja: „Wynika więc z tego, że poczucie sensu można odzyskać dzięki wysiłkowi myślowemu prowadzącemu do powiększenia obszaru (horyzontu) świadomości” oraz: „Od świadomości, skąd przybyłeś, kim jesteś i jakie jest twoje osobiste zadanie, zależy Twoje samopoczucie dzisiaj”³².

Tak więc koryfeuszom Nowej Ery w sięganiu do mitycznego opisu świata, do arsenału mitycznych figur, do mitologicznego „języka” pomaga, by tak rzec, klimat epoki, w tym „skrócenie dystansu” między myśleniem mitycznym a naukowym. Często świadomie dystansują się od dyskursu opartego wyłącznie na racjonalizmie, co jest swoistą formą polemiki z nim, i kształtują swój przekaz intencjonalnie „zainicjowany” w narracje z innego czasu (starożytność) i innych przestrzeni (kultury pozaeuropejskie albo „wyparte” tradycje europejskie, jak alchemia, gnostycyzm, hermetyzm). W dodatku często postrzegają Rozum, racjonalizm, intelektualizm jako przejaw pewnego etapu w ewolucji — Etapu Ego, który powinien zostać przekroczony. Jak pisze A. Klizowski, rosyjski buddysta i teozof: „Rozwój intelektu nie tylko dotarł do swych granic, ale je przekroczył i posuwanie się naprzód tego procesu grozi dalszym wzmaganiem się zła (...)”³³. Interesujące, że budowanie takich ewolucyjnych schematów jest wspólne dla New Age i... pozytywizmu, który to paradygmat w ramach Nowej Ery pragnie się zwalczać (por. wyżej Comte). Co prawda, schematów, który da się wyabstrahować z przekazów autorów „nowej świadomości”, miałby nie tyle kształt prostej, co spirali — powiada się bowiem, że wznoszenia się na etapy rozwojowe dokonuje się poprzez syntezę „oczyszczonych” cech poprzedniego etapu z nowymi.

³² A. Brodziak, *Fantazmat najsilniejszy, czyli rozważania nad sensem istnienia*, „Nie z tej Ziemi” 1993, nr 8, s. 18.

³³ A. Klizowski, *U progu Epoki Ducha*, Warszawa 2006, s. 56.

Te etapy ewolucji nie pozostają bez związku z wizją kosmologiczną. Kosmos widziany jest tu jako wielowarstwowa struktura (zresztą — jak w starych mitologiach i nurtach okultystycznych i ezoterycznych). I tak, by poprzestać na kilku przykładach, do których zresztą autorzy new age'owi sięgają wprost — w kosmologiach wielkich kultur starożytnych Mezopotamii czy Indii obraz ten został konceptualnie niebywale rozwinięty (choć obecny jest w wielu kulturach świata). Taki obraz uniwersum przedstawiany był jako *imago mundi*, np. w formie mitycznej indyjskiej góry Meru, buddyjskich stup lub słynnych zikkuratów³⁴. Sfer — korelowanych w systemach babilońskich również z obiegiem planet — było najczęściej 9 lub 7, tymczasem w późniejszych dominujących wizjach (chrześcijaństwo) przeważał trzystrefowy układ: Niebo, Piekło, Ziemia³⁵. Ogólnie mówiąc, uniwersum było hierarchiczne, złożone z wielu płaszczyzn, mających — w pewnych specjalnych okolicznościach, np. w okresach przejść — przekraczalne granice, przez które mogą przenikać składniki o różnej „gęstości”; ale może się to dokonywać tylko zgodnie z ustalonymi „u zarania” prawami Ładu Świata i Przeznaczenia. Łatwo zauważyć, że analogonem Ładu Świata jest w „mitologii” Nowej Ery Prawo Kosmiczne, w tym karmiczne³⁶.

Rzecz jasna, New Age nie jest prostą kontynuacją starożytnych koncepcji — przeciwnie, abstrahując już, czy w ogóle istnieją jakiegokolwiek proste kontynuacje od jakiegoś rzeczywistego „pierwszego” pojawienia się danej idei, rozumienie poziomów kosmosu uległo zmianie w stosunku do starożytnego uniwersum. Na przykład autor książki *Końca świata nie będzie*, L. Zawadzki, dzieląc wizję wielopłaszczyznowości i odpowiedniości kosmo- i antropologii, pisze, że kosmos tworzy warstwy, które nazywa „tortem kosmicznym” — od niższej do wyższej, rozumiane są one jednak jako zróżnicowane pod względem „poziomu skali wibracji” energii, od wibracji grubej do subtelnej. A „Człowiek jest emanacją pierwiastka uniwersalnego i w swej głębi zawsze pozostaje Synem Bożym. (...) Ciało zbudowane jest według zasady kosmicznej. Zawiera wszystkie elementy i całą doskonałość konstrukcji wszechświata”³⁷.

Jak już nieraz sygnalizowałam — New Age, zwłaszcza w tym nurcie, który bywa określany mianem Okultystycznej Nowej Ery (New Age wszak jest mocno wewnętrznie skomplikowany i zróżnicowany; inny nurt w jego obrębie zwany jest Nauką Nową Erą albo Wodnikiem Naukowym), wiele czerpie z teozofii, warto zatem przytoczyć słowa jednej z najważniejszych osób tej tradycji i założycielki Towarzystwa Teozoficznego

³⁴ K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1981, s. 52.

³⁵ Choć nie od rzeczy będzie wspomnieć o wielowarstwowej konstrukcji uniwersum w *Boskiej komedii* Dantego. Renesansowy hermetyzm, alchemia, magia naturalna operowały takim właśnie obrazem świata. W przysłowiowym „siódmym niebie” też może tkwić jakiś „przeżytek” tych koncepcji. Koncepcja wielowarstwowego uniwersum żywotna była w nurtach religijno-magicznych, szamanistycznych. W niektórych nurtach (gnostycyzm) miało to związek z koncepcją zanikającą obecności bóstwa, którego emanacja traci na doskonałości, im niżej, ku materii, schodzi.

³⁶ Obszerniej na ten temat piszę w cytowanej już książce.

³⁷ L. Zawadzki, *Końca świata nie będzie*, Warszawa 1991, s. 60–61. Pobrzmiewają tu również echa hermetyczne i gnostyckie.

(Nowy Jork, 1875), H. Bławatskiej: „Filozofia nasza mówi, iż tak jak istnieje siedem zasadniczych energii w przyrodzie i siedem sfer, czyli płaszczyzn lub «planów» istnienia, tak istnieje też siedem stanów świadomości, w których człowiek może żyć, myśleć, czuć, pamiętać, istnieć”³⁸.

A że te treści są ciągle obecne i przyswajane również jako wiedza potoczna, świadczą na przykład takie wypowiedzi z badań kwestionariuszowych D. Czai: „Po śmierci dusza może coś pamiętać z poprzedniego wcielenia, szczególnie to, co stanowi istotę jej spełnienia. (...) Ziemię otaczają pierścienie energetyczne — ten przy ziemi jest najbardziej materialny, ten zewnętrzny najmniej. Dusza po śmierci wstępuje do jednego z nich. Im bardziej człowiek był otwarty, wolny, tym większa szansa na wejście do zewnętrznej sfery”³⁹.

Z kolei problem, jak mityczne obrazy są na nowo interpretowane, tym razem w wersji buddyjskiej, obrazuje następująca wypowiedź: „Na przykład w przypadku kosmologii buddyjskiej mówi się o centralnej górze Meru (por. wyżej), która byłaby osią świata, otoczonej czterema kontynentami, i wokół której krążyłoby Słońce oraz Księżyc. Można z pewnością odrzucić ten opis jako przestarzały, ale postępując w ten sposób, przeszłoby się obok symbolicznego znaczenia, według którego góra Meru odpowiada naszemu rdzeniowi kręgowemu, cztery kontynenty — czterem kończynom, Słońce i Księżyc — oczom i tak dalej. Ten poziom interpretacji służy pokazaniu związku między naszym ciałem a Wszechświatem, wychodzi poza ramy prostej kosmologii po to, by stać się narzędziem medytacji”⁴⁰. Tak też zdają się rozumieć stare, mityczne obrazy ludzie New Age — jako zespoły symboli znaczące teraz „coś innego” niż w pierwotnych kontekstach, ale wyrażające w istocie tę samą wizję świata, w której holizm, wzajemne związki wszystkich rzeczy grają niebagatelną rolę.

New Age podziela także wizję ludzkiego indywiduum jako tworu wielopłaszczyznowego; częstokroć sięga się w celu jej uprawomocnienia do starych przekazów, np. egipskich lub indyjskich. Ale znowu „podkłada” nowe treści: powiada się w nim o płaszczyznach fizycznej, eterycznej, astralnej, instynktownej, mentalnej, intelektualnej, duchowej. Zresztą — nazwy są nie zawsze takie same u poszczególnych autorów, różnice dotyczą zwłaszcza tych odwołujących się do psychologii pofreudowskiej (zazwyczaj używa się tu takich terminów jak: ego, Wyższe „Ja”, Self); ważna jest teraz sama konstrukcja — wielopoziomowa. Oczywiście nie jest to koncepcja kulturowa wywodząca się z dominujących w Europie tradycji, zasadzających się na dualistycznym obrazie psyche-soma (utwierdzonej przez krytykowany przez New Age kartezyjizm)⁴¹.

³⁸ Cyt. za: B. Dobroczyński, *Czy Helena Pietrowna Bławatska wymyśliła New Age?*, [w:] *Kobiety i religie*, K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.), Kraków 2006, s. 433.

³⁹ D. Czaja, *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków 2006, s. 312.

⁴⁰ M. Ricard, T. Xuan Thuan, *Nieskończoność w jednej dłoni. Od wielkiego wybuchu do oświecenia*, przeł. z jęz. franc. D. Bury, Katowice 2004, s. 346. Jeden z rozmówców jest buddystą, drugi fizykiem, ten ostatni potwierdza, że obraz świata wyłaniający się z fizyki kwantowej jest holistyczny, wzajem powiązany itd.

⁴¹ Tytułem uzupełnienia dodam, że idea odpowiedniości między kosmosem a antroposem może być wyrażana przy pomocy rozmaitych kodów symbolicznych, różnie zobrazowana, np. w formie

Przy czym, w wykładni tej wyraźne jest budowanie odpowiedniości między makro- i mikroświatem. Pisze A. Klizowski: „To, że człowiek jest odbiciem Wszechświata i jest on Mikrokosmosem, czyli małym Wszechświatem, wiadome było największym mędrcom już dawno i dawno już nauczali oni, iż klucz do poznania Wszechświata znajduje się w człowieku”⁴². To „odbicie” dotyczy również tożsamości między wielowarstwową konstrukcją kosmosu i człowieka, co ma swoje określone konsekwencje poznawcze.

Wielopłaszczyznowe „ja” korelowano z płaszczyznami rzeczywistości także w ramach psychologii — od lat 60. XX w., głównie w ramach psychologii transpersonalnej. Warto wspomnieć o badaniach nad stopniami czy stanami świadomości ludzkiej prowadzonych m.in. przez J. Lilly’ego i S. Grofa⁴³. Porównywano stany narkotycznego „odlotu” (pamiętać należy o psychodelicznym wymiarze kontrkultury tamtych lat) ze stanami mistycznymi, sięgano po pisma ezoteryczne, a wielu badaczy dawało jakiś autorski wykład, na bazie preferowanych przez siebie nauk duchowych. Ogólnie można powiedzieć, że mapy, tabele, diagramy dotyczące świadomości porządkowano „wstępująco”, hierarchicznie, od świadomości „normalnej” po poziom uniwersalny, nierzadko korelując poziomy z „analogicznymi” (?) pochodzącymi z rozmaitych tradycji duchowych. Stopnie porządkowano wedle opisywanych odczuć adepta, a charakteryzowały się one stopniowym zanikiem ego — aż po odczucie opisywane jako „kosmiczna jedność” (innym popularnym, plastycznym sposobem przedstawienia pełnej Jaźni była mandala). I tak np. Lilly, który oparł się na naukach Gurdżijewa, stworzył system korelacji, syntetyzując odpowiednie poziomy „ja” z systemem czakramów z tradycji hinduskiej i kabalistycznymi poziomami bytu⁴⁴. Dlatego też w ramach tego punktu widzenia możliwe staje się przeświadczenie, że w miarę jak adept wstępuje na wyższe stopnie świadomości, odsłania się przed nim „wyższa” wiedza z danego, odpowiadającego temu stopniowi, obszaru „zewnętrznego”.

Znany psycholog transpersonalny Ken Wilber używa hinduskiego terminu Atman na oznaczenie kosmicznego pierwiastka, który działając w świecie, tkwi u podstaw przemian dotyczących ludzi, zatem kulturowych. Wilber opisuje przez ten pryzmat tradycje mityczno-symboliczne, a także dokonuje zabiegu opisanego ludzkiej osobowości w nawiązaniu doń. Jak się okazuje, korelaty „ja” odnoszą się nie tylko do przestrzeni (wielowarstwowy kosmos), ale i czasu (etapy kulturowe odpowiadają płaszczyznom „ja”). W rozdziale *Powstawanie osobowości swej pracy Eksplozja świadomości* pisze: „(...) Isto-

mitycznych obrazów kosmosu jako megalantroposu, gdzie różne części (znanego wówczas) personifikowanego kosmosu odpowiadały porządkowi ludzkiego ciała. Albo jako odpowiedniość odzworowania tego, co na górze (niebiańskie, lepsze, bardziej intensywne, prawdziwie rzeczywiste), w dolnym, ziemskim świecie. O koncepcjach duszy, związku dusza-ciało, poczynszy od greckich i judejskich źródeł (zatem w tradycjach dominujących, choć pojawia się tu np. Plotyn i kabała) traktuje praca antropologa kultury D. Czai, op. cit.

⁴² A. Klizowski, op. cit., s. 80.

⁴³ N. Drury, op. cit., s. 101. Zob. S. Grof, *Obszary nieświadomości. Raport z badań nad LSD*, przeł. A. Szyjewski, Kraków 2000.

⁴⁴ Ibidem, s. 104.

ta ludzka jest wielowarstwowym indywiduum, składającym się z materii, energii pranicznej, umysłowości przynależności grupowej, ego, duszy i ducha (dodam, że to też etapy w czasie, w ewolucji świadomości i kultur). W idealnym układzie każdy z tych poziomów spełnia swoją funkcję w systemie wymiany z odpowiednimi poziomami kosmicznego porządku⁴⁵. To swoista „homologia holograficzna”. Nowy kod na oznaczenie starej zasady o tożsamości mikro- i makroświata.

Ludzie New Age często powołują się na Karla Pribrama⁴⁶, który stworzył teorię umysłu jako hologramu, wedle której świat nie istnieje w takiej postaci, jak go postrzegamy, nasz umysł bowiem po odebraniu wrażeń zmysłowych rzutuje je jako obraz (jak w hologramie) na zewnątrz. To, co istnieje, to energia i forma, „ale sposób, w jaki my rozumiemy sens wszechświata, zależy od naszej świadomości i poziomu, do którego się ona rozwinęła”⁴⁷. Przy czym hologram przywołuje także skojarzenia, że w każdej części objawia się całość — tak więc nasze ludzkie indywidualne świadomości odbijają stan kosmicznej świadomości, jednocześnie każda indywidualna świadomość mieści w sobie pełnię świadomości kosmicznej.

Przy czym warto zauważyć, że taka koncepcja pociąga za sobą określone konsekwencje poznawcze — człowiek poznając siebie, swoje „ja” na wielu poziomach, równocześnie poznaje świat „zewnętrzny”. A proces poznawczy odbywa się za pomocą rozmaitych płaszczyzn, nie tylko na drodze rozumu. Także twórcza intuicja, iluminacyjny wgląd, pozamyślowe postrzeganie mogą przybliżyć do poznania. W tym kontekście ważna jest właśnie koncepcja osoby ludzkiej — wielopoziomowa i złączona z makrokosmosem, a nie zasadzająca się na dychotomii ciało–dusza albo ciało–rozum, w której tylko te ostatnie zdolne byłyby do czynności poznawczych. W konsekwencji całym spektrum „przyrządów” można partycypować w procesie odbioru i poznawania świata — wszystkie są prawomocne, a zależne tylko od stopnia rozwoju osobniczej świadomości poznającego.

Jak zatem widać, w swojej wykładni autorky Nowej Ery sięgają wprost do obrazowania mitycznego, np. w konstruowaniu obrazu kosmosu. Sama zresztą koncepcja wielkich epok świata, a do niej wszak nawiązuje sama nazwa ruchu, jest znamienita dla wielu mitologii świata. Uniwersum symboliczne New Age nie jest również pozbawione istnienia zestawu herosów — „herosów ducha”, bohaterów kulturowych, czyli zrealizowanych duchowo osób

⁴⁵ K. Wilber, *Eksplozja świadomości*, przeł. K. Przechrta, E. Kluz, Zabrze 1997, s. 211–212. Nazywa to „projektem Atmana”. Nietrudno odgadnąć inspirację tej interpretacji w staroindyjskich tekstach *Upaniszady*, w jednej z nich pojawia się słynna formuła „tat tvam asi” — „ty jesteś Tym”, co odnosi się do zasadniczej tożsamości między Atmanem a Brahmanem (duchem w świecie a duchem w człowieku). To zresztą cytat często przywoływany przez ludzi New Age.

⁴⁶ Zob. np. B. Griffiths, *W poszukiwaniu najwyższej świadomości. Zachodnia nauka i wschodni mistycyzm ku wizji nowej rzeczywistości*, przeł. K. Chodziński, Kraków 1994, s. 31 i n.; J. White, *Świt Ery Wodnika. Spotkanie Ducha i nauki*, przeł. M. Waclaw, Bydgoszcz 1996, s. 41–53.

⁴⁷ B. Griffiths, op. cit., s. 34. Pribram, jak podaje Griffiths, wraz ze znanym fizykiem D. Bohmen stworzył tzw. holograficzną teorię rzeczywistości. Konkluzje wydają się bliskie sposobowi rozumienia świata w wielu wschodnich szkołach filozoficznych, co z kolei przywołuje konstatację F. Capry, znane z *Tao fizyki*, przeł. P. Macura, Kraków 1994.

— mistrzów, awatarów, którzy pełnią rolę wzorców, a jednocześnie świadectwa ludzkich możliwości. Także to, że autorzy New Age posługują się takimi narzędziami opisu jak: homologia, analogia, obraz (a nie tylko np. wywód dyskursywny), by wskazać zależności między elementami uniwersum, sytuuje kulturę Nowej Ery w pobliżu narracji mitycznych, nawet jeżeli wodnikowi autorzy sięgają po instrumentarium terminologiczne należące do nauki.

To prawda, że mityczne postacie uległy interioryzacji, uważane są za np. C. G. Jungiem za archetypy. Mitologia Nowej Ery jest, by tak rzec, mitologią „drugiego stopnia” — przestrzeni wewnętrznej, przywoływane obrazy wchodzą w ramy uniwersum symboli i metafor, nie „bytów”, służą też za środek opisu. Co więcej, nawiązując do starych mitologicznych opowieści i symboli, „podkłada się” pod nie charakterystyczne dla tego nurtu koncepcje i terminy (ulubione to: energia, świadomość czy wibracja).

Myśliciele new age’owi sięgają do mitycznego uniwersum symboli między innymi dlatego, że ostatecznej rzeczywistości nie można zdefiniować, a wszak to ona jest obiektem ich poznawczych dążeń. John White w rozdziale *Ku nauce świadomości* swej książki *Świt Ery Wodnika* pisze, że np. świadomość (jeden z najistotniejszych terminów New Age, już to utożsamiany z Duchem, już to z energią, co zresztą jest powodem wielu różnic między poszczególnymi koncepcjami w ramach New Age) sama w sobie jest pierwotna w stosunku do treści, jakie zawiera, i nie może być wytłumaczona tak, jak owe treści są tłumaczone dzięki różnym gałęziom nauki. Jest zatem niedefiniowalna, bo nie można wytyczyć jej granic, a w konsekwencji nienazywalna — chyba że takimi nieostrymi terminami jak Tao, Atman, Duch czy Bóg⁴⁸. Dzieje się tak z powodu ułomności języka przystosowanego, jak sądzą myśliciele New Age, do Etapu Ego, z charakterystycznymi dla niego cechami, jak przerost intelektu i racjonalizmu, skłonność do dualizacji, dzielenie całości na osobne elementy itp.

Istnieje oczywista korelacja między zasadniczą koncepcją uniwersum a językiem opisu — gdy świat postrzegany jest jako stały, a byty jako osobne i dane, pojawia się skłonność do kategoryzowania i prób uchwycenia w języku definicji tego, co jest, z akcentem na „jest”, ale świat dynamiczny, procesualny i relacyjny, wymusza nie tyle kategoryzowanie, co obrazowanie, bo trudno znaleźć ostre granice, potrzebne, by wyodrębnić kategorie — wszystko płynie, faluje, „staje się” raczej, niż „jest”. Dlatego sięga się po obraz, czy wieloznaczeniowy symbol. Znany u nas badacz mitów J. Campbell powiada o symbolach: „Symbole są jedynie nośnikami znaczenia; nie można ich mylić z ich treścią, czyli tym, do czego się odnoszą. Bez względu na to, jak atrakcyjne czy imponujące mogą się wydawać, zawsze pozostaną tylko wygodnymi środkami przekazu, dostosowanymi do naszego pojmowania”⁴⁹. Symbol, obraz, mit wskazują na nienazywalną Rzecz poza sobą. Odsyłają — nie nazywają. Język referencyjny, znak „przyklejony” na rzecz to produkt intelektu, ale sfera archetypowa wyrażana może być tylko dzięki symbolom, ponieważ nie są one adresowane do sfery intelektu, lecz głębszych pokładów psyche (pamiętajmy o wielowarstwowej budowie świadomości).

⁴⁸ J. White, op. cit., s. 53.

⁴⁹ J. Campbell, *Bohater...*, s. 177.

Stąd też wynika zapewne specyficzny klucz interpretacyjny stosowany wobec starych mitologicznych przekazów. Całe ciągi analogii i porównań wyłaniające się z mitologii — gdzie powiada się np.: bóg jest jak byk, góra, burza, albo: bogini jest wodą, rzeką, górą — nie miały bynajmniej wprowadzać nadmiaru znaczeń, i co za tym idzie zamieszania w głowach słuchaczy, ta wielość miała prowadzić — paradoksalnie — do uświadomienia sobie za każdym razem, że niewyraźalne w istocie „To” nie jest tym „obiektem” przywołanym dla potrzeb opisu lub opowieści, że jest za każdym razem Gdzie Indziej, ale — że choć nie jest tym konkretnym: postacią, osobą, rzeczą — jest poza nimi i w nich wszystkich jednocześnie. Mityczne bóstwa posiadały moc „wchodzenia” w rozmaite postaci, zmieniania kształtu, zwielokrotniania. Cykle, przemiany, przekraczanie granic kształtu i sfer — to kategorie, w których postrzegano świat i bogów. To była „filozofia” ruchu — nie statycznych „bytów”; ciągłych przemian — nie niezmiennego trwania. To, co my interpretujemy jako nieostre, niewyraźne i niekoherentne, nie jest bynajmniej brakiem precyzji, tylko wynikiem określonego patrzenia na istotę funkcjonowania świata (ale to nie znaczy, że nie widziano i nie pożądaną stałości — idea „centrum” obecna w tamtych kulturach jest tego najlepszym dowodem). Przemiany form, procesualność można — tak jak odpowiedniość mikro- i makrokosmosu — podawać w rozmaitych kodach. Tak tłumaczą mity badacze tacy jak Campbell, którzy są bliscy autorom i sympatykom New Age. W tej wykładni figury mityczne są symbolami energii kosmicznych przenikających świat, które „odkładają się” w systemie biopsychicznym ludzi (stąd wynikać ma podobieństwo między mitologiami świata). Sięga się po nie, bo to ważne archetypy, zepchnięcie ich, jak to miało miejsce w przypadku zbyt racjonalizowanej kultury Zachodu, grozi ich powrotem w psychice i kulturze w formie zwyrodniałej. A także dlatego, że ogólnie obrazy świata w systemach mitycznych (gdy traktować je nie-referencyjnie), w systemach filozoficznych Wschodu i w „nowej nauce” postrzegane są jako podobne.

„Współczesna psychologia mitu musi więc korzystać z wiedzy i doświadczenia kultur tradycyjnych, które zachowały kompleksowy obraz człowieka i świata w swojej mitologii. Ciało, umysł, społeczeństwo, przyroda, kosmos stanowią tu powiązaną całość” — pisze polski autor bliski nurtowi transpersonalnemu, Z. W. Dudek⁵⁰. Inna sprawa to, czy rzeczywiście ze starych mitologii da się bezdyskusyjnie wyczytać taki holistyczny obraz świata? Można mieć spore wątpliwości. Już abstrahując od tego, że obszar to ogromny i należałoby dookreślić, o jaką mitologię, jakiego ludu, kiedy powstałą chodzi. Tyle że w istocie nie idzie wcale o to, jakie są „naprawdę” mityczne przekazy, ale co się z nich obecnie pragnie odczytać. Ryzykując zbitkę wyrazową, można by powiedzieć, że mamy do czynienia z „mityzacją mitów”, dokonywaną na rzecz pewnego rodzaju „nowej mitologii”⁵¹.

⁵⁰ Z. W. Dudek, *Wstęp*, [w:] A. Pankalla, *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*, Warszawa 2000, s. 12.

⁵¹ Może warto w tym miejscu wspomnieć o jednej z inicjatyw dotyczących „powrotu” mitu, mającej na celu opowiedzenie mitów na nowo — projekt literacki *Mity*, w którym uczestniczy wielu

Zatem raz jeszcze: mityczny „język” symboliczny jako narzędzie opisu wydaje się new age’owym autorom lepiej przystający do świata percypowanego jako Jedność i relacyjnie powiązana Całość, będąca „w procesie”, niż np. jednoznaczna definicja. Ale dzieje się tak nie tylko ze względów poznawczych, ale także, może nawet bardziej, sensotwórczych.

New Age syntetyzuje nie tylko elementy z rozmaitych tradycji, ale także dychotomie stojące u podstaw euro-amerykańskich konceptualizacji, dualizmy wyrażające się w szeregach: ciało–umysł, rozum–intuicja, wewnątrz–zewnątrz, kobiecość–męskość, wreszcie nauka–mit/mistyka. I dąży do zniesienia ich kategorialnej opozycyjności. Na gruncie New Age opowiada się o świecie poprzez wzorec spectrum albo continuum, nie — opozycji.

Mityczne obrazy zatem nie znaczą oczywiście tego samego, co w pierwotnych kontekstach, są nasycane swoistymi dla Nowej Ery treściami, mają walor heurystyczny zarówno ze względu na naturę świata widzianą oczami „nowej świadomości”, jak i dla projektu społecznych zmian, które New Age chce ewokować i określać. Przywoływane (powiedziałabym, w celach pedagogiki społecznej) całościowe ujęcia mają uczyć odpowiedzialności za planetę, ekologię i Innego.

New Age zatem to swoista mitologia nadająca sens, ale również swoista strategia opisywania takiego wymiaru świata, do którego nie sięga nauka, strategia zasadzająca się na idei „kolejności” porządków rzeczywistości i jej opisów oraz ich komplementarności⁵². Ale też umotywowane jest to ewolucyjnym schematem, wedle którego skończył się czas „zimnego” racjonalizmu, redukującego inne — duchowe — wymiary człowieczeństwa. Wreszcie, to również strategia pozwalająca „oswoić” świat, nadająca ludzkim działaniom kierunek i cel, a są nimi, by wymienić najgłówniejsze: transformacja świadomości, zmiana stosunku do przyrody, zmiana relacji społecznych.

Reasumując, mit w New Age przywoływany jest na rozmaite sposoby i w rozmaitym celu. Cała „wielka narracja” wodnikowa ma cechy mitologii; mythos, jak i mistyka pojawiają się w porządku paradygmatycznym, jako uzupełnienie dla racjonalizmu i intelektu, co jest (podobno) wynikiem praw ewolucji i zmian wzorców odbioru i opisu uniwersum.

Mityczne narracje przywołuje się również np. w przypadku opisu rozwoju osobowości albo zaburzeń przez psychologów głębi i transpersonalistów — służą często jako opis drogi pacjenta, przeszkód itd., porównywanych do perypetii bohaterów mitycznych jako archetypowych przykładów, albo też opisuje się typ osobowości poprzez pryzmat danej mitycznej postaci. Powiada się tu także wręcz o „mitoterapii”. Początek dla zaprowadzenia takich analogii można znaleźć u C. G. Junga, któremu New Age wiele zawdzięcza⁵³. Jego uczeń, postać wielce popularna w okresie kontrkultury, E. Fromm,

ludzi pióra z całego świata, w tym Olga Tokarczuk, jako reprezentantka Polski, zob. O. Tokarczuk, *Anna In w grobowcach świata*, Kraków 2006.

⁵² Por. A. Motycka, op. cit. Zresztą tak zdają się postrzegać również naukę i religię myśliciele katolicki; religia sięga tam, gdzie myśl naukowa się zatrzymuje.

⁵³ Zob. np. C. G. Jung, *Symbole przemian*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1998. Zob. też np. P. Skog-

powiada o Jungu: „Wykorzystał więc mity, pomysłowo i błyskotliwie, jako klucz do zrozumienia nieświadomości; w ten sposób zbudował pomost między mitologią i psychologią znacznie bardziej systematycznie i na mocniejszych podstawach niż wszyscy jego poprzednicy”⁵⁴.

Przywołuje się je dla potrzeb deskryptywnych, nawet wtedy, gdy autor świadom, że jest to „zaledwie” konstrukt kulturowy, sięga po mityczny i mistyczny zestaw symboli, jako że pragnie przemiany społecznego świata, nawet jeśli to ma być „tylko” przemiana symboliki, z czym łączy się jeszcze jeden motyw — operacyjne wprowadzanie symboliki mitycznej. Najwyraźniej dzieje się tak w przypadku nurtu feministycznego w ramach lub blisko New Age — gdy dąży się do zmian np. symboliki związanej z duchowością — z „patriarchalnej”, obecnej w dominujących religiach monoteistycznych, na związaną z postaciami wielkich bogiń⁵⁵, jak Gaja czy Tiamat. Ta pierwsza korelowana jest z ziemską ekumeną jako samosterownym systemem wzajemnych powiązań, ta druga widziana jest jako personalizacja twórczego chaosu i zasady żeńskiej. Analizy dyskursu „patriarchalnego” mają wtedy walor dekonstrukcyjny, obrazując opresję kobiet dokonującą się przy pomocy określonego „języka”, z przewagą czy wręcz przerostem symboli męskich. Ponadto cechy łączone z kobiecością są odnoszone na plan społeczny jako pożądane, np. kooperacja w miejsce rywalizacji, opiekuńczość, empatia. Prehistoryczne i historyczne społeczeństwa, określane jako matrylokalne i matrylinearne, postrzegane są jako wzorcowe dla nowej epoki, interpretowane są bowiem jako holistyczne, pełne rewerencji dla Życia, egalitarne. Najbardziej widoczne jest to w pracach M. Gimbutas, której koncepcja Starej Europy jest obecna w dyskursie nurtu zwanego w USA i Europie Zachodniej „duchowością feministyczną”⁵⁶. Co więcej, cechy tradycyjnie łączone z kobiecością uważane są za niezbędne dla przetrwania życia dla planecie, New Age i „nowa świadomość” wyrosły bowiem z przeświadczenia o kryzysie cywilizacyjnym i jako alternatywa wobec dominującej ideologii Zachodu pozwalającej na eksploatację planety, wyzysk, militarizm.

Mityczne figury i symbole są również używane jako korelaty szeregów znaczeniowych — wtedy, gdy daną kwestię omawia się jednocześnie w porządku hipotez z dziedziny nauki, jak i w porządku mythosu, szukając analogonów terminów naukowych w obrazach symbolicznych obecnych w różnych mitologiach lub całościowych, ekwiwalentnych opisów tej samej rzeczywistości. Dobrym przykładem takich zabiegów mających na celu oświetlenie problemu z rozmaitych perspektyw, jest praca powstała jako wynik

mann, *Kobiecość w rozwoju*, przeł. P. Bilig, Warszawa 2003; J. S. Bolen, *Boginie w każdej kobiecie*, przeł. M. Junkiels, Warszawa 2006; J. Wais, *Gilgamesz i Psyche. Z antropologii przemiany duchowej*, Warszawa 2001.

⁵⁴ E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przeł. J. Karłowski, Poznań 1999, s. 254.

⁵⁵ Zob. np. U. King, *Women and Spirituality*, The MacMillan Press Ltd, London 1993 (drugie wydanie), albo K. Zappone, *The Hope for Wholeness. A Spirituality for Feminists*, Twenty-Third Publications, 1995.

⁵⁶ Zob. np. M. Gimbutas, *The Living Goddesses*, University of California Press 2001, *The Language of the Goddess*, Thames & Hudson 2001.

rozmów prowadzonych w słynnym ośrodku Esalen w Kalifornii, przez matematyka Ral-pha Abrahama, znawcę szamanizmu i etnomedycyny Terence'a McKenney, oraz Ruper-ta Sheldrake'a, biochemika i twórcę hipotezy tzw. pól morfogenetycznych *Zdążyć przed apokalipsą. Nauka i mistyka na drodze do resakralizacji świata*. I tak np. matematyczna teoria chaosu skorelowana zostaje z postacią mezopotamskiej bogini chaosu Tiamat⁵⁷. Widać tu doskonale, że chodzi o harmonizację dwóch porządków opisu. A jest to jeden z „mitów założycielskich” New Age⁵⁸.

Czy jednak terminy naukowe znaczą to samo, co w pierwotnych kontekstach — pytanie jest raczej retoryczne, oczywiście nie. Niech wystarczy jeden przykład ukazujący konsekwencje pewnych teorii czy hipotez wypracowanych na gruncie badań naukowych, a następnie zaadaptowanych na grunt Nowej Ery: „Zdrowie i choroba regulowane są przez świadomość sięgającą poziomu mechaniki kwantowej, gdzie materia i energia są wymienne, zgodnie z wzorem Einsteina $E = mc^2$, gdzie umysł i ciało stanowią jedno”⁵⁹. Nie trzeba być fizykiem, by zauważyć, że termin „energia” jest tu zastosowany wedle całkowicie innego klucza. Nie jest jednak tak, że New Age jest „wypaczoną nauką” czy paranauką, choć ten termin zadomowił się już dobrze w kulturowym obiegu. Według mnie jest po prostu „czymś innym” — przekazem o innej poetyce, rodzaju mitologii i *common sense*.

Krytycy New Age często postrzegają go w kategoriach „powrotu” — już to gnozy, już to magii. Sama w tytule użyłam pokrewnego terminu (dość prowokacyjnie). Poświęciłam ten tekst relacji mit–New Age, analogicznie mogłabym skwitować problem, mówiąc o powrocie mitu — a jednak ze źródłowych badań wynika jasno, nie jest to prosty powrót. Po pierwsze — adaptowanie mitycznych figur i symboli dokonuje się wedle swoistego, wodnikowego kodu, po drugie nawiązanie do mitologii to intencjonalna próba budowania „nowego języka” właściwego dla wyższego etapu ewolucji — Ery Wodnika, Epoki Ducha (versus Era Ryb, Etap Ego), nowa jakość mająca mieć, poprzez syntezę logosu i mythosu, nauki i mistyki, moc odwzorowywania albo konstruowania (w zależności od autora) po nowemu jawiącej się rzeczywistości. Ale i więcej, gdy zważyć na egzystencjalny wymiar — nadawać jej sens (por. wzmiankowana wyżej resakralizacja świata, przyjazny kosmos) i kierunek, wskazujący potrzebę zmiany ludzkiej świadomości, a w konsekwencji — kontestowanego świata społecznego.

⁵⁷ R. Abraham, R. Sheldrake, T. McKenna, *Zdążyć przed apokalipsą*, przeł. S. Studniarz, Bydgoszcz 1995.

⁵⁸ Zob. R. Weber, *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*, przeł. K. Środa, Warszawa 1990, D. Bohm, J. Krishnamurti, *Wolność od czasu. Trzynaście dialogów*, przeł. A. Sobota, Wrocław 1994; M. Ricard, T. Xuan Thuan, op. cit.

⁵⁹ M. Błaszczyszyn, *Zdrowie doskonałe*, „Nie z tej Ziemi” 1996, nr 6, s. 44.



Stawomir Barć

TECHNIKI DOCIERANIA DO BYTU W FILOZOFII ZACHODNIEJ I BUDDYZMIE

W *Fedonie* Platon pisał:

*Więc kiedyż — mówi tamten — dusza dotyka prawdy? Bo jeżeli próbuje oglądać coś z pomocą ciała, widać, że ono ją wtedy w błąd wprowadza. — Prawdę mówisz. — Więc czyż nie w rozumowaniu, jeżeli w ogóle gdziekolwiek objawia się jej coś z tego, co istnieje?*¹

Tak oto zaczyna się historia rozumu i jego reguł — dodajmy — historia rozumu europejskiego. W samym zaraniu refleksji filozoficznej — właśnie jako re-fleksji — widać od-dzielenie, separację. Jest to naturalne i potrzebne, choćby dla wykazania swoistości tak przedmiotu, jak i metod rodzącego się nowego spojrzenia na świat, spojrzenia, które ma być różne zarówno od religii (a zatem ufności, wiary, poddania), jak i od potocznego oglądu świata, bazującego na zmysłach i zdrowym rozsądku. Skąd to przeświadczenie o wyższości rozumu nad zmysłami? Dlaczego właśnie rozumowanie, a nie doświadczanie zmysłami ma nam dać lepszy dostęp do rzeczywistości? W buddyjskiej wizji świata nie ma tak gwałtownego podziału na rozum i zmysły. Dla filozofii europejskiej zaś przez wiele wieków była to dystynkcja powszechnie funkcjonująca zarówno wśród racjonalistów, jak i empiryków. Z jakich to powodów zmysły stały się przedmiotem krytyki rodzącej się greckiej filozofii? Przyczyn jest wiele, ograniczę się do — moim zdaniem — najważniejszych. Z jednej strony mają one charakter etyczny, z drugiej epistemologiczno-metafizyczny. Heraklit powiadał, że złym świadectwem są oczy i uszy dla ludzi mających dusze barbarzyńców. To wątek etyczny, pokazujący zależność postrzegania zmysłowego od innej władzy, zapewne wyższej — duszy.

¹ Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Krition, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 383.

Ta ostatnia jest czymś odmiennym od zmysłów, ma też udział w logosie kosmicznym, wedle którego wszelkie przemiany ognia z góry w dół i z dołu w górę mają miejsce. Domniemywać możemy, iż dla dusz nie-barbarzyńskich, czyli etycznie dobrych, zmysły są dobrym świadectwem. Jedność Dobra i Prawdy byłaby zatem utrzymana. Jednak u następców Heraklita coraz wyraźniej widać przesunięcie akcentów: moment etyczny staje się coraz mniej istotny (w filozofii nowożytnej niemal zupełnie odizolowany od problematyki epistemologicznej i metafizycznej, próby swoistego scalenia podjął się dopiero Kant), filozofia jawi się jako czysto teoretyczna konstrukcja, gdzie centrum stanowi metafizyka i epistemologia. Rozum nabiera autonomii do tego stopnia, iż Sokratejski związek dobra z prawdą zostaje niejako zapoznany, dominantę zaczyna stanowić druga strona tego związku, a zatem prawda, czysta epistemologia. Rzecz niemożliwa u Sokratesa stała się możliwa (jeśli nie *explicite*, to *implicite*) w kolejnych pokoleniach adeptów filozofii. Rozum usytuował się w tym, co niezmienne — w logice, matematyce, w prawach fizyki świata widzialnego. Nic dziwnego, iż zmienny świat zjawisk dostępny zmysłom wydawać mu się musiał już to iluzoryczny, już to niedający się poznać. Jak można poznać we właściwym sensie tego słowa przedmiot, który się nieustannie zmienia? Ten dylemat stawia przed nami Platon. I rozwiązuje go tak: świat widzialny jest przedmiotem mniemań, nie zaś wiedzy, jeśli wiedza ma być możliwa, to jej przedmiotem musi być coś niezmiennego, w co utrafić może jedynie rozum, dusza rozumna. Ta ucieczka w niezmienność świata idei jest w pewnym stopniu analogiczna do uzyskania oświecenia i *nirwany* w buddyzmie. W obu przypadkach mamy do czynienia z rozpoznaniem tego świata jako niedoskonałego, zmiennego i przemijającego oraz szukaniem innej sfery bytu, innej, lepszej rzeczywistości, o której moglibyśmy powiedzieć, iż jest naszym domem. W filozofii europejskiej akcent położony jest na epistemologię, na czysto teoretyczny moment umożliwiający lub uniemożliwiający nam adekwatny opis zmiennego świata podpadającego pod zmysły. W buddyzmie punkt wyjścia jest ściśle etyczny (praktyczny) — jest nim rozpoznanie (wszakże nie intelektualne!) powszechności cierpienia i związanych z tym niedogodności istnienia. Wszystko, co następuje potem, to próba pokazania technik radzenia sobie z cierpieniem, łącznie z radykalnym przekroczeniem świata *samsary*. Ostatecznie i cierpienie, i *samsara* są iluzoryczne, a *nirwana* niczym się nie różni od *samsary*. Podwojenie na świat i ja, na dobro i zło, na prawdę i fałsz, istotę i zjawisko jest wynikiem niewiedzy, ale rozpoznanie tego nie jest dziełem rozumu. Często pisze się o buddyzmie tak, jakby był on nasączony dużą dawką racjonalności. Jakby Budda Siakjamuni doszedł do oświecenia, używając rozumu. Otóż jest to błędna perspektywa. Jedyne, co uruchomił, chcąc osiągnąć wiedzę o przyczynach cierpienia i środkach zaradczych na ten stan rzeczy, to medytacja w pozycji lotosu. Ciało odgrywa tu bardzo ważną rolę! W filozofii zachodniej zupełnie nieistotne jest, jaką pozycję ma ciało, którego użytkownik chce poznać i poznać jakiś przedmiot, wyjąwszy sytuacje, w których mamy do czynienia ze zwykłą percepcją zmysłową. Jest to kolejny przykład tego, jak bardzo w tej tradycji oddziela się obie sfery — ciało i duszę czy też ciało i świadomość. Medytacja pod drzewem Bo nie polegała jednak na aktywności umysłu dyskursywnego, ale na jego wygaszeniu,

na uciszeniu tego nieustannego od tu do tam, w które jest on uwikłany, na opróżnianiu się z myśli, na pozbywaniu się coraz to kolejnych warstw złudzeń, składnikiem których jest też wiedza racjonalna. Trzeba odrzucić wszystko, żeby wszystko zrozumieć. Trzeba dotrzeć do wielkiej ciszy, mieć — jak powiada zen — pusty umysł, by widzieć przenikliwie. Trzeba pozbyć się złudzenia nie tylko co do form przedmiotów przed naszymi oczami, ale przede wszystkim największego złudzenia, korzenia wszelkiej iluzji poczucia własnego ja, jako odrębnego od świata punktu—duszy, przyglądającego się spektaklowi.

Rozpoznanie przemijalności rzeczy zamieszkujących świat widzialny (*samsarę*) jest wspólne dla tak odmiennych postaci jak Heraklit, Parmenides, Platon, Arystoteles, Epikur, Plotyn, Budda, by poprzestać na starożytnych. To, co ich różni, to interpretacja owej przemijalności, sposoby odnoszenia się do niej. Filozofia europejska (wyjąwszy nurty mistyczne) wskazała na rozum (dotyczy to w dużym stopniu również empiryzmu, który skądinąd jest najmniej filozoficzny) jako źródło prawdy i wiedzy. Tylko czerpanie z tego źródła da nam dostęp do rzeczywistości takiej, jaka jest ona w sobie; niezmiennej, niepodległej czasowi, pięknej, doskonałej. Wiedział o tym Parmenides, Platon, Pitagoras, Plotyn, Heraklit. Taktyka Buddy jest zupełnie inna: ani zmysły, ani rozum, ani wiara nie są w stanie odsłonić nam owej pierwotnej rzeczywistości, świata sprzed podziału na tu i tam, teraz i potem, ja i nie-ja. Trzeba radykalnego pozbycia się form, za pomocą których w codziennym życiu odnosimy się do świata. Trzeba puścić umysł i ciało. Uwolnienie od tych form (przede wszystkim od rozumu) jest warunkiem dotarcia do siebie samego, a zatem i do świata, z którym od zawsze stanowiliśmy jedność.

W *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegel powiada: „Jak człowiek spogląda na świat, tak świat spogląda na niego; jeśli spogląda on na świat w sposób zmysłowy czy też rezonujący, to przedstawia mu się on jedynie w sposób zmysłowy i w nieskończenie różnorodnych i rozproszonych związkach; tylko o tyle, o ile patrzy on na niego rozumnie, przedstawia mu się on w sposób rozumny”².

I tym oto wyznaniem zastawia na filozofów pułapkę. Sposób dania przedmiotu przesądza o tym, co z tegoż przedmiotu wyłowimy, co ujrzymy, a co pozostanie ukryte. O tej korelacji pisał szczegółowo Edmund Husserl³. To prawda. Ale właśnie jako prawda zaczyna nas przygniatać swoją formą. Rozumem docieramy do tego, co rozumne. Zmysłami do tego, co zmysłowe. Intuicją do tego, co intuicyjne. Zapewne tak. Ale czyż w poznaniu metafizycznym nie chodzi o to, by odsłoniło nam się możliwie najwięcej, jeśli nie wszystko? A jeśli tak, to czy proste dodanie — jak powiedziałby Bergson⁴ — owych punktów widzenia, da nam ową całość, o którą nie tylko Hegel zabiegał? Buddyzm pró-

² G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 45.

³ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, §41–47, 55 oraz *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, *Medytacja trzecia — Problematyka konstytucji. Prawda i rzeczywistość*.

⁴ Por. H. Bergson, *Mysł i ruch (Wstęp do metafizyki, Intuicja filozoficzna, Postrzeżenie zmiany). Dusza i ciało*, przeł. P. Beylin, K. Błęszyński, wstęp P. Beylin, Warszawa 1963, s. 99–132.

buje innej drogi, czegoś, co nazwać by można widzeniem bez punktu widzenia (w buddyzmie jest mowa o człowieku „bez pozycji”). Uśmiechem kota bez kota — jak w *Alicji z Krainy Czarów*⁵. Chodzi o to, co na pierwszy rzut oka wydaje się niemożliwe. O uwolnienie się z miary i sposobu w poznawaniu przedmiotów. Pięknie pisał o tym w swoich *Kazaniach* mistrz Eckhart, najbardziej buddyjski mistyk Zachodu. Współczesna filozofia patrzy na takie próby w najlepszym wypadku z uśmiechem pobłażliwości.

Filozofia od początku swojego istnienia przeczuwała, iż Byt odsłania się tym, którzy bardzo tego pragną i którzy użyją odpowiednich metod. Kwestią zasadniczą stało się odnalezienie dróg wiodących do Bytu, pokazanie technik, które najprecyzyjniej udostępniają nam rzeczywistość taką, jaka jest w sobie i niejako czeka na nasze z nią spotkanie. Obiektywistyczny pogląd na świat Greków zakładał, iż niezależnie od nas istnieje jakiś zbiór przedmiotów (materialnych, ewentualnie idealnych), a zadaniem filozofa jest jak najbardziej adekwatne ich opisanie, wyjaśnienie pochodzenia i relacji, w jakie ze sobą wchodzą. Tej więzi z Bytem nie byli w stanie zachwiać nawet sceptycy, którzy przyczynili się do rozwoju problematyki metodologicznej i epistemologicznej, ale nie zdominowali swoim głosem filozofii przez Greków uprawianej. Paradoksalnie rzecz można o sceptykach negujących możliwość zbudowania mostów między podmiotem a Bytem, iż posługiwali się w swych sceptycznych tropach tym samym rozumem, który generował system Platona czy Arystotelesa. Już wtedy, w początkach filozofii zrodziło się przekonanie, iż droga wiodąca ku Bytowi wybrukowana jest pojęciami. Czymże jest myślenie, jeśli nie grą pojęć, subtelnym przechadzaniem się rozumu (dyskurs, czyli chodzenie od tu do tam) po ścieżkach z pojęć utkanych? Sokrates i Platon utrwalili model filozofowania, w którym pierwsze skrzypce grają pojęcia i dzielące je przepaści lub łączące je mosty. Deleuze i Guattari piszą: „Próżno szukać, tak jak Hegel czy Heidegger, ratio analitycznego i koniecznego, wiążącego filozofię z Grecją. Ponieważ Grecy są ludźmi wolnymi, jako pierwsi ujęli Przedmiot w związku z podmiotem: byłoby to, powiada Hegel, pojęcie. Ponieważ jednak przedmiot nadal jest kontemplowany jako «piękny», przy czym jego związek z podmiotem nie został jeszcze określony, trzeba czekać na następne stadia, ażeby związek ten sam został poddany refleksji, a następnie wprowadzony w ruch lub zakomunikowany. Jest jednak faktem, że Grecy wymyślili pierwsze stadium — wychodząc od niego, wszystko rozwija się w obrębie pojęcia. Orient z pewnością myślał, lecz myślał przedmiot w sobie jako czystą abstrakcję, pustą uniwersalność, identyczną z prostą jednostkowością; brakowało mu związku z podmiotem jako konkretną uniwersalnością lub uniwersalną jednostkowością. Orient nie zna pojęcia, ponieważ wystarcza mu niczym niezapośredniczone współlistnienie najbardziej abstrakcyjnej pustki i najbardziej trywialnego bytowania. Trudno jednak stwierdzić, co odróżnia przedfilozoficzne stadium Orientu od filozoficznego stadium Grecji, ponieważ myślenie greckie nie uświadamia sobie związku z podmiotem, który zakłada, nie umiając jeszcze poddać go refleksji”⁶.

⁵ Por. L. Carroll, *Alicja w Krainie Czarów i Po drugiej stronie lustra*, przeł. Robert Stiller, Warszawa 1990, r. 6 — *Prosiak i pieprz*.

⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, s. 106–107.

A zatem Grecy sprawili, iż filozofia ma postać pojęciową. Przechadzanie się po takim krajobrazie siłą rzeczy musi być intelektualne. Myślenie, dedukcja, operowanie pojęciami nabrało wyróżnionego statusu epistemologicznego. W czasach nam współczesnych dominuje pogląd, iż do Bytu w ogóle nie ma dostępu, że całe przedsięwzięcie polegające na zbudowaniu mostów między nami a przedmiotami było nieporozumieniem i naiwnością opartą na fałszywych przesłankach. Jednak zanim to się stało, dominował inny model. Jeśli „prawdziwa” rzeczywistość ma formę niezmiennych idei, bytów pozaczasowych i zmysłowo niedających się ująć, to zrozumiałe jest, iż najlepszym medium, poprzez które możemy dotknąć tej rzeczywistości, jest rozum. Ten zaś karmi się pojęciami. I wprawdzie sam Platon uznaje, iż poznanie pojęciowe nie jest jedynym, a nawet nie jest najlepszym sposobem poznawania istoty rzeczy, to filozofowie w ogromnej większości poszli za tym oto wskazaniem — do Bytu dociera się poprzez pojęcia. Platon w *Liście VII* wyróżnia pięć sposobów, na jakie przedmiot może być nam dany. Za najdoskonalszy uznaje ten, w którym przedmiot ujawnia się sam, bez pośrednictwa czegoś innego. Jednak filozofowanie z istoty swej jest zakotwiczone w pojęciowości i nie można lekceważyć czterech pozostałych sposobów, na jakie może być nam dany przedmiot naszego poznania. Powiada Platon bowiem: „Bo jeżeli ktoś jakoś nie uchwyci owych czterech ujawnień tego wszystkiego, nigdy całkowicie wiedzy piątego ujawnienia nie stanie się uczestnikiem”⁷.

Platona uznać można za wyraziciela prawdy powszechnie niemal obowiązującej w filozofii Zachodu. Niezależnie od tego, czy mieć będziemy do czynienia z racjonalizmem czy empiryzmem, z nominalizmem czy realizmem, z transcendentalizmem czy immanentyzmem, filozofowie zgodni są co do tego, iż ich żywiołem jest myślenie wyrażane w języku. Formą filozofii jest myślenie, a zatem operowanie pojęciami. Komunikowanie innym rezultatów własnego myślenia winno być intersubiektywnie zrozumiałe i powtarzalne w zasadzie w nieskończoność. Stąd upodobanie filozofów do tego, co ogólne, do definiowania, do uzyskania powtarzalności własnych doświadczeń, percepcji, a nade wszystko sądów. Pojawiający się od czasu do czasu mistycy wyłamywali się z tego schematu, za co też przyszło im płacić cenę w postaci marginalizacji ich dorobku. Doświadczenie mistyczne, które ukształtowało się w obrębie chrześcijaństwa ma charakter elitarny, jest naznaczone ezoteryczną aurą wyjątkowości i dostępne tylko dla wybranych, głównie za sprawą niezbadanej łaski Bożej. Jest więc w jawnej opozycji do przyjętych najpierw w filozofii, później zaś na gruncie tworzących się nauk szczegółowych standardów tzw. racjonalności, czy — szerzej — procedur poprawnych poznawczo. Dodać do tego trzeba brak kontroli społecznej nad tak pojętym doświadczeniem, a zrozumiałe stanie się zmarginalizowanie go przez zachodnią filozofię. Powody, dla których mistycyzm niemal zawsze traktowany był podejrzliwie i dwuznacznie, jeśli nie wrogo, doskonale opisał Leszek Kołakowski (choćby w pracy *Jeśli Boga nie ma*). Nie czas jednak tutaj na przytaczanie jego ciekawych analiz.

⁷ Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 53.

Doświadczenie *samadhi* i *satori* jest w buddyzmie dostępne zasadniczo każdemu, trzeba tylko lub aż pracować, pracować, pracować. Oświecenie jest efektem długotrwałej zazwyczaj praktyki, na którą składa się ośmioraka ścieżka. Ponieważ w buddyzmie nie ma Boga osobowego, doznanie oświecenia jest czymś, co wypracowujemy sobie własnym wysiłkiem, nie zaś nagrodą przytrafiającą się nam od „litościwego” bóstwa.

Dyskurs filozofii zachodniej rozpięty jest zatem między tak i nie, między prawdę i fałsz, między tautologię i sprzeczność. Wittgenstein powiadał, iż tautologia i sprzeczność to niejako ramy, w których ulokowane jest nasze myślenie⁸. Kto nie przyjmuje tych ram, sam wyrzuca się poza obręb kultury europejskiej. Takie oto — kontynuując metaforykę Wittgensteina — są reguły gry językowej i każdy, kto chce być w niej czynnym graczem, musi się do nich dostosować. Trzeba też zaznaczyć, że ramy te nie przesądzają w sposób twardy efektu poznawczego z ich pomocą uzyskanego. Jak wiemy, systemy metafizyczne czy etyczne są bardzo różnorodne, mimo iż od strony formalnej większość z nich porusza się w obrębie tych samych zasad logicznych. Logika i język stają się drabiną, po której chcemy wspinać się, by sięgnąć Bytu. Otóż właśnie tę drabinę buddyzm odrzuca. Widać to najwyraźniej w buddyzmie Zen. Chce nas postawić twarzą w twarz ze sobą samym, ogołocić z wszelkich przyzwyczajień, wiedzy, upodobań, całej tej rupieciarni, tak bardzo potrzebnej do życia codziennego, a tak bardzo utrudniającej zobaczenie siebie i świata takim, jakie są w istocie. Rozum idzie w parze z technicznym podejściem do rzeczywistości, z podporządkowywaniem jej sobie. Człowiek Zachodu zdomowił się w pomiarze najdrobniejszych wycinków rzeczywistości. Póki jest to czynność na skalę rzemieślniczą, do celów czysto życiowych, codziennych — to jest jeszcze znośne. Gorzej, gdy tę samą miarę pragnie się przyłożyć do kwestii metafizycznych. Matematyzacja nauki dała złudne poczucie zrozumienia rzeczywistości i panowania nad nią. Matematyka stojąca jak anioł stróż przy nas sprawia, że czujemy się pewniejsi w naszych poznawczych poczynaniach. Lew Szestow pisał: „Właśnie dlatego, że rozum powołany został do przewodzenia człowiekowi w jego empirycznym istnieniu, do ochrony tutaj, na ziemi, przed nieszczęściami, pozostaje on z istoty swej niezdolny do przewodzenia mu w jego metafizycznych tułaczkach. Cieśli, kowalowi, kucharzowi, lekarzowi, mężowi stanu rozum może powiedzieć, co jest dobre, a co niedobre. Ale to, co dobre i niedobre dla kucharza i kowala, dla lekarza albo budowniczego, wcale nie jest tym, co dobre i niedobre w ogóle, jak przekonywał w swoich rozważaniach Sokrates, a za Sokratesem także Platon. (...) W wymiarze metafizycznym nie ma ani kucharzy, ani ich dobra i zła. Tam panuje duch, co do którego nie mamy nawet prawa przypuszczać, że interesuje się on jakimikolwiek normami. Przecież normy te powstały wśród kucharzy i dla kucharzy zostały stworzone. Dlaczego przenosi się tę całą empirię do miejsc, do których uciekamy, ażeby ukryć się przed empirią? Cały kunszt filozofii powinien być skierowany na to, ażeby wyzwolić nas od dobra i zła kucharzy i cieśli, tzn. odnaleźć tę granicę, poza którą kończy się władza powszechnych pojęć. Ale filozofia nie mogła wyrzec się teoretyzującego Sokratesa”⁹.

⁸ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.

⁹ L. Szestow, *Na szalach Hioba*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 212–213.

To usytuowanie się na poziomie pojęć stanowi o specyfice filozofii europejskiej, ale też płaci ona za to sporą cenę. Hegel — filozof niezwykle „upojęciowiony”, świadom jest owego rozdarcia, w jakim znajduje się filozof — pojęcia są naszym żywiołem, a jednocześnie widać, jak stanowią coś, co trzeba przekroczyć: „W istocie filozofia jest właśnie tą nauką, która ma uwolnić człowieka od nieskończonej mnogości skończonych celów i zamiarów i uczynić go w stosunku do nich obojętnym”¹⁰.

Wyróżniona pozycja słowa w filozofii greckiej wzmocniona została przez chrześcijańską wizję świata, w której za sprawą Boskiego Słowa powołany zostaje do istnienia świat. Jednocześnie chrześcijaństwo osłabiło pozycję rozumu, choć przybierając postać „filozofii chrześcijańskiej” najczęściej starało się nie wykopywać zbyt wielkich przepaści między porządkiem wiary a porządkiem rozumu. Inna sprawa, iż próby pogodzenia obu porządków z reguły wyglądały dość żałośnie. Bardziej przekonujące jest wyznanie Tertuliana niż sztuczki dokonywane przez św. Tomasza w celu uzgodnienia wiary i rozumu. To niezwykle połączenie wiary i rozumu w kulturze europejskiej zdominowanej przez chrześcijaństwo uczyniło dwuznacznym zarówno wiarę, jak i rozum. Widać to wyraźnie w większości systemów filozoficznych, nawet bowiem te uznane za racjonalne przenicowane są elementami zupełnie rozumowi obcyymi. Kartezjańskie dowody na istnienie Boga mają charakter paralogiczny raczej niż logiczny, dialektyka Hegla rozsądza ramy logiki dwuwartościowej, zasady racji dostatecznej Leibniza nie znajdziemy w podręcznikach logiki, Platon dopuszcza obok logicznej analizy pojęć także intuicję, Sokrates w kluczowych momentach dysput powołuje się na nieeksplikowalny racjonalnie wewnętrzny głos. Przez długie wieki rozum podszyty był tym, co nierozumne, a nawet rozumowi przeczące. Często zapomina się, iż dla prekursora racjonalizmu nowożytnego rozum miał swoje stosunkowo ściśle wyznaczone granice. Przypisywanie Kartezjuszowi poglądu, jakoby wszystko dało się opanować rozumem, jest błędne, metodyczny sceptycyzm i odrzucenie całej wiedzy sygnalizowane w *Medytacjach* przecież równoważone są takimi przykładowo deklaracjami: „Należy tu rozróżnić trzy rodzaje kwestii: pierwszy rodzaj to te, które uznajemy za prawdę mocą samej wiary, jak tajemnice Wcielenia, Trójcy i podobne; drugie to takie, że wprawdzie należą do wiary, ale mogą być także osiągnane dzięki przyrodzonemu rozumowi, i do tych prawowierni teologowie zaliczają kwestię istnienia Boga oraz odrębności (*distinctio*) duszy od ciała; i w końcu te, które żadną miarą nie należą do wiary, lecz wyłącznie do ludzkiego rozumowania, jak kwadratura koła, poszukiwana przez chemików sztuka otrzymywania złota i tym podobne. Otóż tak jak nadużywają słów *Pisma Świętego* ci, którzy niewłaściwie je wyjaśniając, chcą w ten sposób wyprowadzić z nich te ostatnie kwestie, tak też pomniejszają jego autorytet ci, którzy podejmują się wyłożenia pierwszych kwestii przy pomocy argumentów zaczerpniętych z samej filozofii (...)”¹¹.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 147.

¹¹ R. Descartes, *Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym piśmie*, przeł. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 80.

Racjonalność nie jest czymś raz na zawsze danym w niezmienionej postaci. Warto przypomnieć, iż Kościół, zetknąwszy się z poglądami Galileusza, zareagował racjonalnie, w takim znaczeniu jaki wówczas ów termin posiadał. Jak pisze Feyerabend, komentując proces Galileusza: „Eksperci stwierdzili, że owa doktryna jest «głupia i absurdalna z punktu widzenia filozofii» lub, używając terminologii współczesnej, stwierdzili, że jest nienaukowa. Orzeczenie to wydano bez odwoływania się do wiary lub doktryny kościelnej, lecz wyłącznie opierając się na aktualnym stanie nauki. Podzielało je wielu wybitnych uczonych (jednym z nich był Tycho Brache) — było ono poprawne, gdyż opierało się na faktach, teoriach oraz standardach tamtych czasów”¹².

Sytuację teoretyczną, w jakiej znalazł się Galileusz, można porównać do sytuacji mistyków, którzy notorycznie nie spełniają wymogów racjonalności czy naukowości. Dlatego też próby przełożenia własnego doświadczenia mistycznego na zrozumiały dla większości komunikat językowy wyglądają rozpaczliwie i dają asumpt przeciwnej stronie do jego wyszydzania.

Logika sama w sobie nie jest czymś złym, jakimś kagańcem, który sobie nakładamy, by okiełznać drzemiącego w nas szaleńca. Kłopoty zaczynają się wtedy, gdy zaczynamy wmawiać sobie, iż jest ona jedynym lub najlepszym środkiem udostępniającym nam świat, jedynym kluczem otwierającym drzwi Bytu.

Strategie, jakich używano, by opisać swoje doświadczenie rzeczywistości, były bardzo różne. Jaki związek ma kiwanie palcem pytanego o naturę rzeczywistości Kratyłosa z suchymi wywodami Spinozy; co łączy chrześcijańskiego Tertuliana z chrześcijańskim Anzelmem; jak ma się precyzyjny umiar Arystotelesa do spekulacji Hegla?

Przypadek Hegla jest zresztą dość szczególny. Jego filozofia próbuje zerwać z tradycją sięgającą Parmenidesa, pokazać, iż byt może zejść się z niebytem w stawaniu się. Hegel pokazuje, iż pojęcia, jakimi posługują się filozofowie, są ich pułapką, próbuje wlać w nie nowe sensy, uelastyczyć, niemniej czyni to, tkwiąc w nich, jakby nie mógł lub nie chciał się z nimi rozstać. Z buddyjskiego punktu widzenia wszystkie dystynkcje, w jakich tkwi filozofia, to tylko pasmo słów... słowa, słowa, słowa. Czyż nie jest to tak wyszydzana przez Hegla specyficzna dialektyka, która nie jest niczym innym jak systemem kołysania się, uprawianą przez roztańczony, rezonujący podmiot, zabawą podmiotu z przedmiotem? W buddyźmie chodzi nie tylko o ucieszenie tego zgiefku komunikacyjnego, owego skrzeczenia żaby na wiosennym polu — jak ujął wypowiedanie słów Dogen — jeden z największych mistrzów zen, ale też o ucieszenie mowy wewnętrznej. Zobaczmy, jak w kulturze Zachodu panicznie boimy się pomysłu, który sprowadza naszą mowę do wydawania dźwięków, niczym zwierzęta. Zafascynowany Japonią Barthes pisał: „Kiedy mówi nam się, że to plusk żaby otworzył Basho na prawdę Zen, można się spodziewać (a jest to ciągle jeszcze nazbyt zachodni sposób mówienia), że Basho odkrywa w tym plusku zapewne nie motyw «iluminacji», symbolicznej nadwrażliwości, lecz raczej kres języka: istnieje moment, kiedy język milknie (moment uzyskany za cenę intensywnych ćwiczeń), i to jest właśnie cięcie bez echa, które ustala

¹² P. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, przeł. S. Wiertelwski, Wrocław 1996, s. 130–131.

jednocześnie prawdę Zen i krótką, pustą formę haiku. (...) Cały Zen, którego haiku jest jedynie częścią literacką, objawia się w ten sposób jako rozbudowana praktyka zmierzająca do zatrzymania języka, do przełamania pewnego rodzaju radiofonii wewnętrznej, która rozlega się w nas nieustannie, także podczas snu (być może z tego właśnie powodu nie pozwala się ćwiczącym zasypiać), do opróżnienia, do otepienia, do wyciszenia nieustępliwej paplaniny duszy; i być może to, co w Zen nazywa się *satori* i co ludzie Zachodu mogą przetłumaczyć za pomocą słów niejasno związanych z kulturą chrześcijańską (iluminacja, objawienie, intuicja), jest tylko panicznym zawieszeniem języka, bielą, która zaciera w nas panowanie Kodów, złamaniem tej wewnętrznej recytacji, która tworzy naszą osobę (...)”¹³.

To właśnie przykucie do słów jako nośnika prawdy jest naszą jaskinią. Nie potrafimy, nie chcemy lub po prostu boimy się z niej wyjść. Iluzoryczność, w jakiej tkwimy, wydaje nam się schronieniem, proces wyswobodzenia się z niej jest bolesny. Pisał o tym pięknie Platon. W filozofii współczesnej dominuje pogląd, iż zrzucenie bagażu słów, teorii, preferencji aksjologicznych jest niemożliwe. Nie można stanąć oko w oko z przedmiotami. Nie ma zatem takiego gruntu pozateoretycznego, z którego spoglądalibyśmy na świat i na siebie samych. Filozofia współczesna poszła tropem wyznaczonym przez Hume’a, Kanta, nie zaś Bergsona czy Husserla, nie wspominając już mistyków. Ci, którzy sadzą inaczej, uznawani są za naiwnych marzycieli. I jeszcze jedno — słowa, tak jak myśli — mają swój nośnik, swój spełniacz. Ego poznające jako różne od aktów przezeń spełnianych jest tą krainą, która najtrudniej ulegała odczarowaniu. Swoisty kult podmiotu w filozofii nowożytnej jest dokładnym przeciwieństwem buddyjskiej nauki o nieistnieniu ego. Jeśli chcę znać odpowiedź na pytanie, co jest największą przeszkodą w poznaniu świata, w osiągnięciu oświecenia na gruncie nauki Buddy, to sprawa przedstawia się tak oto — tą przeszkodą jest ego, a właściwie nasze iluzje, w których tworzymy sobie poczucie ego jako oddzielonego, swoistego punktu metafizycznego, z którego spoglądamy na świat. Jednym z nielicznych filozofów europejskich, który widzi tę kwestię trochę podobnie jak buddyzm, jest Maurice Merleau-Ponty. Oto czytamy: „Ale żeby to otwarcie nastąpiło (otwarcie na Byt, przyp. S. B.), żebyśmy zdecydowanie opuścili sferę naszych myśli, żeby nic nie wciskało się między nas a niego, należałoby odpowiednio do tego oczyścić Byt–podmiot ze wszystkich majaków, którymi napełniła go filozofia. Jeśli mam być w ek-stazie, w świecie i w rzeczach, to nic nie może we mnie zatrzymywać mnie z dala od nich, żadne «przedstawienie», żadna «myśl», żaden «obraz», a nawet nie to uznanie mnie za «podmiot», «umysł», «Ego», przez które filozof pragnie mnie absolutnie odróżnić od rzeczy, a które staje się z kolei zwodnicze, ponieważ jak każde określenie, wpada ono w pozytywność, wprowadza we mnie złudę realności i każe mi wierzyć, że jestem *res cogitans* — rzeczą bardzo szczególną, nieuchwytną, niewidzialną, ale w każdym razie rzeczą. Jedynym sposobem zapewnienia mi dostępu do rzeczy samych byłoby w tym wypadku zupełne oczyszczenie mojego pojęcia podmiotowości: nie istnieje nawet «podmiotowość» czy «Ego», świadomość nie ma żadnego «lokatora»,

¹³ R. Barthes, *Imperium znaków*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 2004, s. 141–143.

należy ją całkowicie uwolnić od wtórnych apercpcji, które czynią z niej rewers ciała, właściwość jakiejś «psychiki» i należy odkryć ją jako «nic», «pustkę», która jest zdolna do przyjęcia pełni świata czy raczej, która jej potrzebuje, by wytrzymać swoją jałowość¹⁴.

Bez tego oczyszczenia z pokładów iluzji nie dotrzemy do siebie takich, jakimi jesteśmy po prostu, tu i teraz, przekraczając czas i przestrzeń.

Sutra serca głosi, iż forma jest pustką, a pustka formą, a kiedy w umyśle nie ma przeszkód, żaden lęk nie istnieje, zaś całkowicie poza złudnymi myślami — oto jest *nirwana*.

Za słów nie zobaczymy ani tego, kim jesteśmy, ani tego, co nas otacza, ani tym bardziej tego, że jedna i druga strona tej relacji w istocie jest Jednym. Doświadczenie uzyskiwane stopniowo w trakcie ciężkiej pracy, jaką jest *zazen*, jest tak odmienne od tego, które jest naszym udziałem w codziennym życiu, gdy używamy rozumu i zmysłów, że opisanie go w formie zrozumiałego komunikatu jest zasadniczo niemożliwe. Nie da się komuś, kto nie jadł arbuza, przekazać za pomocą słów jego smaku. Jedyne, co można zrobić, to dać mu arbuza do ręki i zachęcić do spróbowania, do doświadczenia go całym sobą. O ile jednak dla filozofów greckich refleksja nad językiem i jego rolą w poznawaniu świata nie stanowiła centrum problematyki filozoficznej, o tyle, wraz ze wzrastającą świadomością metodologiczną, stała się ona częścią eksponowanej do niedawna problematyki epistemologicznej. Widać to wyraźnie w tak odmiennych strategiach jak nurt analityczny i postmodernizm.

Jak to się stało, że z fundującego filozofię europejską projektu dotarcia do podstawowych struktur Bytu — z filozofii pierwszej — pozostały ruiny, na gruzach których sfrustrowani filozofowie akademiccy dokonują nikomu niepotrzebnych przesubtelnych analiz języka i metajęzyka, porównują systemy pojęciowe filozofów epoki klasycznej, bo przecież nie są już tak naiwni, by porównywać jakąś teorię z rzeczywistością pozateoretyczną? Czy tego typu działalność uwolni nas od lęków i cierpienia; czy sprawi, że nasze życie będzie szczęśliwe? Takie pytania uznawane są w naszej kulturze za naiwne, z punktu widzenia buddyjskiego są fundamentalne. Jak dokonał się ten ruch od wielkich do małych narracji? Czy świadczy to o naszej przeczności i krytyczności, czy o znużeniu i stopieniu uczuć metafizycznych. Złożyło się na to wiele przyczyn i pełna ich ekspozycja byłaby za obszerna w ramach tego tekstu. Wspomnę więc o kilku kluczowych motywach.

Po pierwsze: początkowa ufność w rozum dość szybko (zauważyli to już starożytni sceptycy) została osłabiona i zneutralizowana, napotykać na swej drodze antynomie, w które wikła się logicznie funkcjonujący rozum. Można było więc wnosić (i korzystali z tego mistycy, ale też po prostu ludzie wierzący w Boga czy bóstwa), że rozum nie ogarnia wszystkich przedmiotów i wszelkich aspektów świata i ludzkiej egzystencji.

Po drugie: mimo stosowania tego samego narzędzia systemy metafizyczne okazywały się odmienne, czasem zaś wchodzące ze sobą w sprzeczność.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Warszawa 1996, s. 62–63.

Po trzecie: zaczęto więc szukać przyczyn tego stanu rzeczy (niepowodzeń metafizycznych) w złym doborze środków poznawczych. W ten sposób wypiętrzone problematykę epistemologiczną kosztem metafizycznej, uznając, że ma być ona przygotowaniem do rozstrzygnięć metafizycznych. Wkrótce okazało się jednak, iż nie da się zbudować mostów między zamkniętym w sobie ego a światem. Jeszcze u Kartezjusza mamy do czynienia z otwarciem się na Byt, choć droga to wybitnie okrężna, wymagająca Boga i jego dobroci. Hume uznał, iż kwestia metafizycznego statusu impresji jest nierozstrzygalna, Kant zaś zamknął ten szlak, uznając, iż formy i kategorie, w jakich tkwimy, odgradzają nas skutecznie od Bytu, takim jakim jest sam w sobie (jeśli to ostatnie sformułowanie ma w ogóle sens). Próby (jakże różnorodne) odwrócenia tej sytuacji przez Bergsona, Koło Wiedeńskie czy Husserla nie zyskały szerszego uznania.

Przywiązanie do rozumu trwało więc nadal, podsyćcane nowożytnymi osiągnięciami nauk szczegółowych. Zmieniono nie narzędzie, tylko przedmiot obróbki. Narzędzie, zamiast być nakierowane metafizycznie, zwróciło się ku analizie siebie jako narzędzia. To trochę tak jak w anegdocie, którą przywołał Husserl. Dostał on w dzieciństwie scyzoryk. Postanowił, iż zanim go użyje, musi go porządnie naostrzyć. Ostrzył go tak metodycznie i tak długo przygotowywał do właściwego zadania, że ostrze po prostu znikło, zanim zaczęło cokolwiek ciąć. Metodologia jawi się z tej perspektywy jako przekleństwo współczesnej filozofii. Już mistrz Eckhart mówił o tym, by Bóg uwolnił nas od miary w poznaniu rzeczy, a Cioran czyni ironiczną uwagę, że nie warto zbyt długo marudzić pod drzewem poznania. Filozofia jednak nie chce słuchać tych głosów i właśnie pod tym drzewem marudzi (choć trzeba też przyznać, iż ostatnio jakby coraz mniej).

Buddyzm jest w tym względzie ascetyczny. Budda Siakjamuni nie był wrogiem ani metafizyki, ani refleksji poznawczej, sądził jednak, iż w naszym krótkim życiu mamy inne, ważniejsze zadania do wypełnienia, ważniejsze od nie bardzo konkluzyjnych i mało praktycznych rozważań na tematy metafizyczne. Filozof przypomina kogoś, kto raniony strzałą, zamiast ją opatrywać i troszczyć się o swoje zdrowie i życie, od razu pyta: kto strzelił, dla czego, jakie miał motywy, jaki był tor lotu strzały, jak szybko leciała itd. Póki nie odetniemy korzeni uludy, czyli niewiedzy, póty krążyć będziemy w świecie *samsary*. Ale tego odcięcia nie dokonamy za pomocą rozumu. Przede wszystkim trzeba zneutralizować myślenie. Kiedy mamy do czynienia z myślami, skazani jesteśmy na błędzenie między asercją a negacją, odsyłani od tu do tam, zanurzeni w niekończących się dystynkcjach, pogłębiających tylko przepaść między nami a światem. Bywało, iż klasycy filozofii Zachodu byli bardzo bliscy owej buddyjskiej wizji świata (Heraklit, Kratyls, Cioran, a przede wszystkim Mistrz Eckhart), jednak większość uprawiała niekończące się spory dotyczące istnienia lub nieistnienia Boga, metafizycznego statusu uniwersaliów, pierwotnych i wtórnych własności przedmiotów, subiektywnego i obiektywnego zasięgu ludzkiej wiedzy, prawdy itd. George Berkeley we wstępie do *Traktatu o zasadach poznania* pisał: „Ponieważ filozofia to nic innego niż badanie mądrości i prawdy, więc słusznie można by oczekiwać, iż ci, co poświęcili jej najwięcej czasu i trudu, powinni zażywać większego spokoju oraz cieszyć się większą pogodą ducha, jak również większą jasnością i oczywistością poznania i mniej ulegać niepokojom powątpiewań niż

inni ludzie. Tymczasem widzimy, że nieoświecona masa ludzka, która chadza szerokim gościńcem prostego zdrowego rozsądku, kierując się nakazami Natury, żyje najczęściej łatwo i spokojnie. Tym ludziom nic z tego, co zwyczajne, nie wydaje się niewytłumaczalne lub trudne do zrozumienia. Nie uskarżają się na jakiś brak oczywistości zmysłów i nie grozi im zgoła niebezpieczeństwo, iżby popadli w sceptycyzm. Zaledwie jednak oddalimy się od zmysłów i instynktu, by pójść za światłem jakiejś wyższej zasady, by rozumować, rozmyślać i zastanawiać się nad naturą rzeczy, od razu powstaje w naszych umysłach tysiące skrupułów dotyczących tego, co przedtem wydawało się nam całkowicie zrozumiałe. (...) Ostatecznie jestem skłonny sądzić, że przeważną część, jeśli nie wszystkie, z tych trudności, którymi dotąd zabawiali się filozofowie, a które zagradzały drogę do poznania, zawdzięczamy wyłącznie sobie samym: naprzód wzniciłszy tumany kurzu, a potem uskarżamy się, że nie widzimy”¹⁵.

Bardzo trafnie ujął krzątanie filozofów Berkeley, cóż z tego, skoro nie wyciągnął z tego żadnych wniosków dotyczących własnej pracy. W buddyzmie to właśnie niespokojny umysł jest tym, co wznieca kurz, co przysłania widok na świat. Jedna z anegdot buddyjskich opowiada o dwóch mnichach, niemogących dojść do porozumienia w kwestii tego, co sprawia, że flaga, którą widzą, porusza się. Jeden z nich powiedział, że przyczyną tego ruchu jest wiatr, drugi powiedział, że to flaga się rusza i dlatego powstaje wiatr. Słyszący to mistrz odparł; ani flaga się nie porusza, ani wiatr, to tylko wasz umysł się porusza.

Technika docierania do Bytu jest w buddyzmie, mówiąc w wielkim skrócie, taka: żeby zobaczyć przyczynę cierpienia, stanowiącego zasadniczy rys świata samsarycznego (odpowiednik świata widzialnego w filozofii Platona), trzeba zrozumieć, iż nasza własna niewiedza jest jej generatorem. A to zobaczyć można, osiągając *satori*. W języku nie daje się wyrazić, czym jest w istocie owo doświadczenie docierające do pustki, a jednocześnie do formy, do jedności, a jednocześnie wielości. Oczyszczanie *ego* z całych pokładów złudzeń jest podstawową techniką wprowadzaną w życie w trakcie *zazen*. Podmiot musi niejako zdemolować sam siebie, swoje *ego*, musi postrzec, że nie ma oddzielonego od świata tego, kto spostrzega, a wówczas zobaczy, iż nie ma również tego, co spostrzegane. Pustka jest formą, a forma pustką — powiada *Sutra serca*, stanowiąca centrum *zen*. Filozofia Zachodu przeczuwała od samego początku, iż pod wielością kryje się Jedno (bez Jednego nie istniałoby wiele — twierdził Platon), że poza Heraklitejską rzeką wiecznie przepływających, zmiennych zjawisk istnieje coś trwałego (sam Heraklit upatrywał tej rzeczywistości w Logosie); przeczuwano, iż oprócz świata podległego czasowi, rozpadowi i cierpieniu, istnieje jeszcze inny porządek (motywnie neodmiennie obecny w chrześcijaństwie). To wszystko prawda. Ale też prawdą jest, że odsłanianie tej rzeczywistości nieuwarunkowanej, owego Jednego, powierzano rozumowi w filozofii lub wierze w religii. Bywało, iż porządek rozumu, a zatem porządek epistemologiczny przechodził w porządek ontologiczny. Dlaczego to bowiem rozum ma być tym wyróżnionym narzę-

¹⁵ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego, Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. J. Leszczyński, Warszawa 1956, s. 7–9.

dziem sięgającym Bytu? Odpowiedź nasuwa się sama; dlatego, iż to sam Byt jest rozumny, zatem porządek epistemologiczny jest li tylko odwzorowaniem porządku bytowego. Widać to szczególnie w tzw. metafizykach realistycznych. Filozofia nowożytna zaczęła odstępować od tego paradygmatu. Zaznacza się to już u Kartezjusza, u Hume'a zostaje pogłębione, Kant zaś dokonuje ostatecznego rozdziału Bytu od sposobu jego ujawniania się, dla tak a tak uposażonego podmiotu transcendentalnego. Skoro tak, to przestaje obowiązywać model poznania jako wsłuchiwanie się w mowę Bytu. Na zdetronizowany w ten sposób autarkiczny Byt wkracza podmiot, który od tego momentu sam jest i sceną, i aktorem, i reżyserem całego widowiska. Poznanie staje się konstruowaniem, projektowaniem, odpodmiotowym narzucaniem siatek interpretacyjnych na wymagającą usensownienia, amorficzną rzeczywistość. Zatem poruszamy się w warstwie wyłącznie teoretycznych modeli. Pociąga to za sobą z jednej strony coraz odważniejsze ujmowanie filozofii jako rodzaju działalności artystycznej — widać to choćby w sposobach postmodernistycznych narracji, z drugiej zaś strony w filozofii analitycznej (minimalistycznej w intencjach!), gdzie dominuje rozbudowany logicznie aparat umożliwiający obróbkę jedyne go przedmiotu zainteresowania — języka.

Dla filozofii problemem powracającym a nierozstrzygalnym było pytanie o to, kto rządzi w relacji podmiot–przedmiot. Do czasów nowożytnych przeważało mniemanie, iż to Byt rządzi sposobami docierania do niego, od Kartezjusza zaczyna się to zmieniać i obecnie panuje dość powszechne przekonanie, iż jest odwrotnie, bądź że sam paradygmat generujący podobne pytania jest nieaktualny.

I tak oto od poszukiwania odpowiedzi na najważniejsze pytanie filozofii pierwszej doszliśmy do filozofii miałkiej, nawet nie drugiej, zaprzątniętej pięciorzędnymi pseudo-problemami, których rozwiązanie w nijakim stopniu nie przyczyni się do zrozumienia nas samych i morza cierpienia, w którym jesteśmy zanurzeni. Tego jednak filozofowie wiedzieć nie muszą. Wołanie Husserla o powrót do rzeczy samych nie oparło się czasowi, a przede wszystkim modzie filozoficznej, która szyje ubrania na miarę własnych, miernych dziś wzorów piękna, prawdy i dobra.

Buddyzm pokazuje, iż jest możliwość dotarcia do siebie samego. Doświadczać i tylko doświadczać — spokojnie i cicho — tego uczy *zen*. Jeden z największych mistrzów *zen* Bodhidharma twierdzi: „Jeżeli użyjesz swojego umysłu do poznawania rzeczywistości, nie zrozumiesz ani umysłu ani rzeczywistości. Jeśli będziesz poznawał rzeczywistość bez używania swojego umysłu, zrozumiesz jedno i drugie. Ci, którzy nie rozumieją, nie rozumieją rozumienia. A ci, którzy rozumieją, rozumieją nierozumienie. Ludzie, którzy dojrzeliby do prawdziwej wizji, wiedzą, że umysł jest pusty. Przekraczają zarówno rozumienie, jak i nierozumienie. Brak tych obu — rozumienia i nierozumienia — jest prawdziwym rozumieniem”¹⁶.

Bardzo mocno akcentuje się w myśli buddyjskiej nieprzywiązywanie się do przedmiotów, ale i teorii, mniemań, sądów, opinii itd. Jeśli są one iluzoryczne, to po cóż zaśmiecać sobie nimi umysł? Nie oznacza to jednak braku szacunku dla tych przedmiotów.

¹⁶ Bodhidharma, *Kazania*, przeł. M. Fostowicz–Zahorski, Wrocław 1997, s. 45.

Człowiekowi Zachodu trudno jest zrozumieć, że i do mądrości, jak do wszystkiego trzeba mieć dystans. Bodhidharma pisał: „Jest powiedziane w sutrach: «Nieodpuszczanie mądrości jest oznaką głupoty». Kiedy umysł nie istnieje, rozumienie i nierozumienie są jednakowo prawdziwe. Kiedy umysł istnieje, rozumienie i nierozumienie są jednakowo fałszywe”¹⁷.

Charakterystyczne jest, iż z punktu widzenia filozofii europejskiej istnieje w buddyzmie bardzo mocne połączenie między metafizyką, epistemologią i etyką. Cel jest bardzo praktyczny — chodzi o radykalne wyzwolenie się z cierpienia, z koła narodzin w *samsarze*. Sami stwarzamy owo cierpienie, powodowani niewiedzą, z której rodzi się pożądanie, lgnięcie do przedmiotów, chcenie i niechcenie. Dwudziesty ósmy patriarcha — Bodhidharma, który przeniósł buddyzm z Indii do Chin, powiedział: „Kiedy nie ma złudzeń, umysł jest krainą buddów. Kiedy istnieją złudzenia, umysł jest piekłem. Ludzie śmiertelni stwarzają ułudę i używając własnego umysłu, by stworzyć umysłową rzeczywistość, nieustannie odnajdują się w piekle. Bodhisattwowie widzą poprzez ułudę. I nie używając umysłu dla tworzenia umysłowej rzeczywistości, nieustannie znajdują się w krainie buddów. Jeśli nie używasz umysłu, by tworzyć umysł, każdy umysłowy stan jest pusty i każda myśl jest spokojna. Wędrujesz z jednej krainy buddy do drugiej. Kiedy swoim umysłem tworzysz umysł, każdy jego stan jest zakłócony i każda myśl jest w ruchu. Wędrujesz z jednego piekła do drugiego. Kiedy rodzi się myślenie, istnieje dobra i zła karma, niebo i piekło. Kiedy myślenie nie powstaje, nie ma niczego z tych rzeczy”¹⁸.

W buddyzmie wszystko, co najważniejsze, rozgrywa się poza językiem, w ciszy *zendo* (pomieszczenie do praktyki *zazen*). Trzeba doświadczać siebie i w trudnej walce ze sobą samym i własnymi słabościami, wyobrażeniami, teoriami i nawykami docierać do własnej twarzy sprzed narodzenia się swoich rodziców (jak powiada jeden z *koanów*). Jedyne kontekst, w jakim pojawia się termin „wiera”, sprowadza się do wiary we własne siły, w to, że można osiągnąć oświecenie. Nic poza tym. Powiada się, iż należy „zabić Buddę”, to znaczy nie ufać ślepo jego nauczaniu, sprawdzać je na każdym kroku własnej i tylko własnej praktyki. Oświecenia nikt nam nie podaruje, możemy je osiągnąć własną pracą, pracą wymagającą wyrzeczeń, z tym największym na czele — odrzuceniem własnego, dualizującego wszystko *ego*.

¹⁷ Ibidem, s. 46.

¹⁸ Ibidem, s. 48.

Piotr Stasiewicz

KRYTYKA DWUDZIESTOWIECZNEJ NAUKI W POWIEŚCIACH I ROZPRAWACH STANISŁAWA LEMA

Trzymajcie się z dala od człowieka, który pracował w pocie czoła nad rozwiązaniem jakiejś zagadki, rozwiązał ją i stwierdził, że nie jest mądrzejszy niż przedtem (...). Przepętnia go bowiem mordercza pogarda dla ludzi, którzy są równie głupi jak on, ale nie doszli do swej głupoty równie ciężką pracą.

Kurt Vonnegut, *Kocia kołyska*¹

Obejmująca ponad pół wieku spuścizna piśmiennicza Stanisława Lema dzieli się wyraźnie na dwie części — literacką i eseistyczno-filozoficzną². Co więcej, obie te części są mniej więcej równe, jeśli natomiast przyjrzeć się ostatnim trzydziestu latom działalności Lema dorobek nieliteracki zdecydowanie przeważa w twórczości pisarza, który ostatnią swą powieść wydał 19 lat przed śmiercią. Lema zresztą szalenie drażniło, iż — szczególnie w Polsce — jego dorobek filozoficzny jest bardzo niedoceniany, jeśli nie lekceważony, a on sam funkcjonuje w świadomości odbiorców przede wszystkim jako pisarz science fiction. Od lat 60. w różnych tekstach twórcy *Kataru* daje się zauważyć rosnącą niechęć do literatury fantastycznonaukowej, czego owocem była *Fantastyka i futurologia*, opasła dwutomowa analiza fatalnego, zdaniem autora, poziomu intelektualnego literatury bezpodstawnie opatrującej swoje mętne dywagacje określeniem „naukowa”. Od lat 70. Lem skupia się na formach quasi-literackich bądź też pisze powieści — takie jak *Katar* — które fantastyką nie są.

¹ Cyt. za: K. Vonnegut, *Kocia kołyska*, przeł. L. Jęczynek, Warszawa 1991, s. 199.

² Z wydanych w ostatnich latach książek poświęconych myśli Stanisława Lema warto wymienić przede wszystkim: M. Leś, *Stanisław Lem wobec utopii*, Białystok 1998; J. Jarzębski, *Wszechświat Lema*, Kraków 2003; M. Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*, Wrocław 2006. Niniejszy szkic opiera się na ustaleniach zawartych w tych pracach.

Blizsze przyjrzenie się „klasycznemu” dorobkowi Lema jako pisarza fantastycznonaukowego rzuca jednak istotne światło na problematykę jego powieści, które pozornie zdają się należeć do głównego nurtu eksploracyjnej science fiction. Wątpliwości narastają, kiedy czyta się te utwory w kontekście późniejszych eseistycznych tekstów Lema pisanych w ostatnich latach życia. Z jednej strony bowiem powieści takie jak *Solaris*, *Niezwyyczajony*, *Głos Pana* czy *Kongres futurologiczny* reprezentują odmianę fantastyki nazywaną *hard science fiction* — „twardą fantastyką naukową”. W powieściach tego rodzaju umieszczona w bliższej lub dalszej przyszłości fabuła staje się okazją do wprowadzenia do utworu mniej lub bardziej profesjonalnie potraktowanej problematyki naukowej lub społecznej, przede wszystkim z naciskiem na nauki ścisłe. Przywołane powyżej powieści Lema z lat 60. zdają się spełniać wszystkie wymagania „twardej” odmiany fantastyki — bohaterami tych tekstów są naukowcy lub kosmonauci–naukowcy, osią akcji jest zawsze pewien problem natury naukowej, spore partie powieści wypełniają teoretyczne dywagacje naukowe lub szczegółowe zapisy dokonywanych przez bohaterów eksperymentów. Warto przy tym zauważyć, że kluczowe dla fantastyki Lema powieści powstały w bardzo szczególnym momencie historycznym, to znaczy między pierwszym załogowym lotem w przestrzeń kosmiczną a lądowaniem człowieka na Księżycu.

Abstrahując od politycznego uwarunkowania nauki tamtych czasów i propagandowego znaczenia tych sukcesów zarówno dla ZSRR, jak i Stanów Zjednoczonych, lata 60. XX w. wydawały się okresem, który otwierał przed człowiekiem nieograniczone możliwości rozwoju technologicznego i naukowego. Oto jeden z największych mirażów fantastyki — podróż kosmiczna i lądowanie na innym niż Ziemia ciele niebieskim — stały się faktem. Od razu zaczęto używać buńczucznego sformułowania „podbój kosmosu”. Przecież jeszcze na początku stulecia nie brakowało naukowców, którzy matematycznie dowodzili technicznej niemożliwości podróży w kosmos. Tak więc bariery lat 60. miały wkrótce spektakularnie upaść.

Zasada ta działała również w drugą stronę — nie tylko my, ludzie, mieliśmy wyruszyć na podbój nowych galaktyk, ale też spodziewaliśmy się odwiedzin z innych światów. Zagadnienie to miało dwa oblicza: popkulturowe — objawiające się społeczną histerią na punkcie UFO, ale również i naukowe — w kosmos wysyłano sygnały mające informować Wszechświat, że Ziemię zamieszkuje inteligentna cywilizacja, ale i za pomocą specjalistycznej aparatury oczekiwano analogicznego sygnału, najlepiej będącego odpowiedzią na nasz. Dziś z perspektywy 40 lat atmosfera optymizmu i niemal infantylnego przekonania o nieuchronności kontaktu z pozaziemskimi cywilizacjami może śmieszyć. Dziś wiemy już, że krótkość ludzkiego życia nie pozwala na kosmiczne wyprawy poza System Słoneczny, a nawet w jego obrębie wydają się one problematyczne. Poszukiwanie kontaktów z innymi cywilizacjami zastąpione zostało dziś przez poszukiwanie śladów życia — i to przede wszystkim najbardziej elementarnych jego form — w obrębie naszego Układu Słonecznego. Dziś, kiedy wiemy już, że na Wenus nie ma Wenusjan, a na Marsie małych zielonych ludzików, a prawdopodobieństwo istnienia na księżycach Jowisza i Saturna nawet najprymitywniejszych bakterii bliskie jest zeru, powieści Lema powstałe w epoce kosmologicznego hurraoptymizmu jawią się w zupełnie nowym świetle.

W dekadzie wydania *Solaris*³ nie dostrzeżono właściwej wymowy tych powieści i nie wynikało to jedynie z faktu, że fantastyki naukowej z zasady nie traktowano w PRL-u poważnie. Oddziaływanie tych powieści za granicą utrudniały nieudane przekłady, co dotyczyło w szczególności przekładów na języki zachodnioeuropejskie. Tak czy owak podjął Lem w swych powieściach pisanych w epoce największego triumfalizmu nauki dwudziestowiecznej temat w tym kontekście kontrowersyjny — naukowych porażek. Powieści *Solaris* i *Niezwyknięty*⁴ traktują o kontakcie z inną cywilizacją, realizują więc jeden z najchętniej eksploatowanych motywów science fiction, a jednak Lemowskie utwory dalekie są od typowych dla omawianego gatunku uproszczeń i schematów. Obcy w *Solaris* i *Niezwykniętym* nie atakują nas, nie przybywają w pokoju, po prostu istnieją i milczą. Niemożność kontaktu z inną formą kosmicznego istnienia, wymiany informacji — co szczególnie wyeksponowane jest w *Solaris* — angażuje gigantyczne siły ziemskiej nauki, które skierowane zostają do analizowania problemu tajemniczego oceanu wypełniającego odległą od Ziemi planetę. W wyniku tych wysiłków powstaje nawet zupełnie nowa gałąź wiedzy, „solarystyka”. Problem w tym jednak, że solarystyka, choć wydała plon w postaci ironicznie opisanej w powieści monstrualnej biblioteki zapełnionej pracami naukowymi powstałymi na przestrzeni kilkudziesięciu lat, żadnej wiedzy nie oferuje. Solarystyka informuje jedynie o tym, czego o inteligentnym oceanie ludzkość nie wie i czym on nie jest, czym natomiast jest, co sobie „myśli” i jak się z nim porozumieć, nie wiadomo. W powieści Lema jednoznacznie pada zarzut: winnym braku jakiegokolwiek wymiany informacyjnej między dwiema formami kosmicznego istnienia jest niski poziom poznawczy ludzkiej nauki.

W powieści–eseju *Głos Pana*⁵ przedstawiona zostaje sytuacja odwrotna. Oto, całkiem zresztą przypadkiem, odebrany został sygnał nadawany skądś z przestrzeni kosmicznej, sygnał na tyle regularny i niosący ze sobą taki ładunek informacji, iż oczywistym jest, że został nadany celowo i to przez wysoko technologiczną cywilizację pozaziemską. Problem z sygnałem z gwiazd jest tylko jeden, ale za to zasadniczy — powołany w tym celu sztab kilkudziesięciu najwybitniejszych ziemskich naukowców nie potrafi tego sygnału odczytać.

Głos Pana jest bodaj centralną pozycją w dorobku Lema, bowiem właśnie w tej powieści utrzymanej w formie refleksji i dywagacji genialnego matematyka, profesora Piotra Hogartha, uczestnika projektu naukowego *His Master's Voice*, wyciągnięte zostają przeciwko ludzkiej nauce najcięższe działa i w dużej mierze zakwestionowana zostaje poznawcza kondycja ludzkiego rozumu i narzędzi, jakimi się on posługuje. Późniejsze teksty Lema — szczególnie te pisane pod koniec życia — przynoszą jedynie pogłębienie i aktualizację postawionych w tej napisanej w 1967 r. powieści tez.

Podstawowe założenie Lema, wywiedzione wprost z empirycznej myśli oświecenia, głosi, że świat jest informacją. Nauka, jak stwierdza Lem w jednym z esejów ze zbioru

³ S. Lem, *Solaris*, Warszawa 1961.

⁴ Idem, *Niezwyknięty i inne opowiadania*, Warszawa 1964.

⁵ Idem, *Głos Pana*, Warszawa 1968.

Tajemnica chińskiego pokoju, jest natomiast informacją o informacji. Życie to przetwarzanie informacji. „Głównym zajęciem ludzkości od jej powstania było przetwarzanie informacji w głowach, dzięki wpływaniu informacji z otoczenia do tych głów i wypróbowywanie, co z tą mózgowo ewentualnie przekształconą informacją można począć. Techniki nasze powstały z ewolucji informacyjnej, ale cała biosfera, całe życie na Ziemi (...), to też ewolucja informacji, przebiegająca w gatunkach i rządzona prawidłowościami doboru naturalnego i selekcji (...)”⁶.

Warto od razu zwrócić uwagę na stale obecne w myśleniu Lema przeciwstawienie ludzkiej technologii zrodzonej w wyniku naukowego przetwarzania informacji i ewolucji, która jest samoprzetwarzającą się informacją: „Osobliwością informacji aktywnej biologicznie jest naturalnie to, że ona, usadowiona na biologicznych nośnikach (...), stanowi taki dziwny alfabet, który «sam siebie wynalazł», «sam siebie układa w zdania — chromosomy i genomy», a co najważniejsze, sam siebie buduje w organizm, jakby leżące odłogiem kupy piasku i cegieł umiały «same z siebie» zbudować dom”⁷.

Ewolucja to więc informacja doskonała, doskonale czytelna i nieustannie przez miliony lat się doskonaląca. Człowiek, produkt owej ewolucji, sam będąc zbiorem informacji, próbuje też odczytywać świat jako informację, z nieporównanie gorszym jednak rezultatem⁸.

O tym, że wiedza rodząca się z absorbowanych z zewnątrz ludzkiego umysłu informacji jest ułomna, wiadomo od dawna. Kartezjański bunt przeciwko „ułudzie zmysłów” i poszukiwanie w zakamarkach rozumu wiedzy idealnej i doskonale sprawdzalnej, opartej na matematyce, był pierwszym spektakularnym wystąpieniem przeciwko nieuchronnej ograniczoności poznania. O kilkadziesiąt lat późniejsza antykartezjańska riposta brytyjskich empirystów, obalając tezę o wiedzy obiektywnej i doskonałej, pogłębiła przekonanie, że poznać można jedynie niewielki fragment otaczającego nas świata. Skrajne konsekwencje z poglądów empirystycznych wysnuje Kant, głosząc, że nie poznajemy „rzeczy samych w sobie”, lecz jedynie nasze o nich wyobrażenia zrodzone dzięki takim a nie innym właściwościom naszego umysłu.

W to poznawcze zwątpienie wpisuje się Lem swoim *Głosem Pana*. Niedoskonałość naszego naukowego oglądu rzeczywistości polega przede wszystkim na przyjmowanym apriorycznie skrajnie antropocentrycznym oglądzie świata. Automatycznie zakładamy,

⁶ Wszystkie cytaty za: S. Lem, *Tajemnica chińskiego pokoju*, Kraków 1996, s. 244.

⁷ S. Lem, *Tajemnica...*, s. 244.

⁸ W interesujący sposób zarysowuje ten problem Jerzy Jarzębski, interpretując ten nurt Lemowskiej myśli: „Nie koniec tu zdziwień filozofa: silnie zakorzeniony w myśli europejskiej schemat neoplatonicki, podług którego duch ludzki stoi nieporównanie wyżej na drabinie bytów od prymitywnego ciała, ulega tu znamienemu odwróceniu: to właśnie ciało — produkt doskonalącego się genetycznego kodu — objawia zawrotną komplikację i «mądrość», do której daleko jeszcze raczkującemu umysłowi jednostki ludzkiej. Jeśli coś tu zdumiewa, to raczej masywna dysproporcja pomiędzy wyrafinowaniem biologicznych urządzeń, które sterują każdym życiem, a niezmiernym mozołem, jakiego trzeba, by na tym podłożu zrodziła się jakoś tam, kulawo, rozumiejąca świat i siebie samą świadomość”. Cyt. za: J. Jarzębski, *Rozum ewolucji i ewolucja rozumu*, [w]: S. Lem, *Tajemnica...*, s. 9–10.

że cechy, jakie przypisujemy światu, są ich obiektywnymi cechami, a ludzki zmysłowo-rozumowy sposób poznania jedynie możliwym. Lecz kiedy naukowcy z projektu *His Master's Voice* odbierają dziwny neutrinowy szum z przestrzeni kosmicznej, niosący obfity materiał informacyjny, ludzkie możliwości analizy rzeczywistości ulegają poważnej redukcji. By zobrazować skalę problemu, Lem, słowami profesora Hogartha, przyrównuje ludzką naukę w starciu z ogromem wiedzy do sytuacji „mrówek, które spotkały w swej wędrówce nieżywego filozofa”, i każe mu rozpocząć opowieść o projekcie *His Master's Voice* słowami „To jest historia mrówki”⁹.

Te destrukcyjne sądy opiera Lem na trzech podstawowych twierdzeniach, które w różnych wariantach i w oparciu o coraz bliższe naszej współczesności obserwacje przewijają się w jego książkach pisanych od lat 60. Szczególne nasilenie chłodnego stosunku do osiągnięć naukowych zauważalne jest w trzech ostatnich eseistycznych książkach pisarza *Tajemnicy chińskiego pokoju* z 1996 r., *Bombie megabitowej* z 1999 r. i *Okamgnieniu* z 2000 r. Te trzy kluczowe tezy Lema to:

1. ujemny skutek przyrostu informacji,
2. zakorzenienie człowieka w kulturze,
3. wątpliwy obiektywizm nauk ścisłych.

Już w powstałej w latach 60. powieści *Głos Pana* jej narrator, Profesor Hogarth, wyowiada znamienne słowa: „Nie ma złudzeń. Obawiam się, że nie zostanę usłyszany, ponieważ nie istnieją już autorytety uniwersalne. Rozpad czy też rozkład specjalistyczny posunął się dostatecznie daleko, aby odpowiedni fachowcy odmawiali mi kompetencji, ilekroć wkroczę na ich tereny. Już dawno powiedziano, że specjalista to barbarzyńca, którego ignorancja nie jest wszechstronna”¹⁰.

Wiedza przyrasta pod względem ilościowym w oszałamiającym tempie. Przy czym jej dokonujący się co roku geometryczny przyrost wcale nie wiąże się z budowaniem całościowych spójnych systemów wiedzy, nie ma tu mowy o wyjaśnianiu tajemnicy istnienia świata. Nowe odkrycia i teorie rodzą nowe problemy, które z kolei należy zbadać, i tak bez końca. Lem już w 1967 r. zwracał uwagę, że poziom szumu informacyjnego przekracza możliwości percepcyjne jednostki, człowiek chcący poznać świat staje się powoli ofiarą swej wiedzy, gdyż ów świat niesie ze sobą więcej informacji, niż człowiek może przyswoić. „Arsenał środków pojęciowych, jakimi mogła mnie obdarzyć epoka, wydawał mi się chwilami zatrzważająco ubogi. Wiedza nasza stała się rozmiarem olbrzymia tylko wobec człowieka, nie wobec świata. Pomiędzy rozprężającą się w kumulatywnej eksplozji czołówką technik eksperymentalnych a biologią człowieka powstaje na naszych oczach niepokonanie rozrastający się rozziw, który rozdziela ludzkość na front zbieraczy wiadomości i jego odwoły oraz na płodne tłumy, obdarzone równowagą dzięki napełnieniu mózgow papką informacyjną, tak samo prefabrykowaną, jak papka pokarmowa dla trzewi”¹¹.

⁹ S. Lem, *Głos Pana*, Kraków 1984, s. 37.

¹⁰ Ibidem, s. 32.

¹¹ Ibidem, s. 152.

Owo zjawisko w epoce przyspieszającej gwałtownie informatyzacji i dzięki udoskonaleniu w latach 80. i 90. XX w. technologii przetwarzania i magazynowania informacji skrajnie się nasiliło, osiągając, zdaniem Lema, poziom krytyczny. Powoduje to, że ogół społeczeństwa staje się na postęp naukowy i informacyjny doskonale obojętny, wykorzystując środki służące gromadzeniu i przesyłaniu informacji (dziś: komputery) przede wszystkim jako źródło rozrywki. Lem, będący w połowie lat 90. bardzo ostrym krytykiem rodzącego się wówczas powszechnego dostępu do internetu, komentował w tym duchu doniesienia o pojawieniu się w uniwersyteckich sieciach internetowych (takie wtedy dominowały) treści pornograficznych. To rzekome zbrukanie medium, służącego pierwotnie do błyskawicznej wymiany informacji między naukowcami, stało się dla Lema swoistym *signum temporis* i zapowiedzią sytuacji obecnej, w której 99% internetowej informacji podporządkowane jest rozrywce, a nie pomnażaniu czystej wiedzy.

To przyspieszenie informacyjne wywiera również negatywny wpływ na samą naukę. Amerykańskie *publish or vanish* skutkuje przyrostem informacyjnym dla samego przyrostu informacyjnego, wzbogacając globalny naukowy szum o tysiące pseudoodkryć, wtórnych rozpraw naukowych i plagiatów¹². Ogólnospołeczny pęd do rozrywki, a z drugiej strony niepoznawalna już dla przeciętnego człowieka specjalizacja wiedzy, skutkuje niemal całkowitą marginalizacją wiedzy naukowej z punktu widzenia życia społecznego. Jak zauważa Lem: „Każdy początek okazywał się sensacją, czy był to fonograf, czy telefon, czy pierwszy podoceaniczny kabel łączący Europę z Ameryką, czy balon, czy samolot. Wszystkie owe kolejno odkrywane elementy rozszerzającej się technosfery człowieka posłużyły potem szybko do usprawnienia zarówno ekonomicznych, jak i wojennych wyczynów ludzkości. Obecnie uczeni, a w szczególności badacze mikroświata, zwłaszcza kwantowego, nie cieszą się ani powszechnym uznaniem, ani rozpościerającą się szeroko sławą. Dziś media sławią raczej gwiazdy ekranu”¹³.

Kolejny, obecny przez dziesięciolecia w myśli Lema, motyw krytycznej analizy współczesnej nauki, jest zarazem najbardziej oryginalnym i najbardziej dyskusyjnym z jego twierdzeń. Twórca *Solaris* atakuje bowiem funkcjonalność podziału na tak zwane nauki humanistyczne i ścisłe. Podział ten zasada się, jak wiadomo, między innymi na różnych polach zainteresowań badaczy uprawiających te dziedziny wiedzy. Naukowcy–humaniści badają wytwory kultury, w minimalnym tylko stopniu posiłkując się wiedzą ścisłą, naukowcy „ściśli” zaś badają świat zewnętrzny wobec ludzkiej duchowości, obiektywnie dany, materialnie mierzalny i opisywalny. Owa matematyczność naukowego opisu najszerszej rozumianego przyrodoznawstwa — w obiegowej opinii — ma dawać naukom ścisłym gigantyczną przewagę nad humanistyką. Wiedza fizykalna jest bowiem doskonale sprawdzalna, obiektywna w opisie świata, bada prawa Natury, których nie stworzył człowiek, co w oczywisty sposób dodaje jej walorów naukowości w porównaniu z humanistyką, skażoną subiektywnymi teoriami i ideologiami lub po prostu widzimisię

¹² Zobacz szersze omówienie tego twierdzenia w: S. Lem, *Okamgnienie*, Kraków 2000, s. 39.

¹³ *Ibidem*, s. 103.

konkretnego badacza. Zdarzają się ostatnio coraz częściej ostre wystąpienia przyrodoznawców, którzy chętnie pozbawiliby humanistów statusu naukowców¹⁴.

Lem tej naukowej dychotomii wypowiada zacieklą walkę. Wiara w możliwość istnienia całkowicie obiektywnego poznania świata wydaje się mu bowiem ułudą. Nie jest to oczywiście pogląd nowy, nowa jest wszelako argumentacja. Zarzuty kierowane pod adresem humanistów przez przyrodoznawców o rzekomo zbytnią kulturowość ich działalności pozbawione są racji, a to dlatego, że nauki ścisłe w równym stopniu zanurzone są w kulturze, co humanistyka. Przekonanie o możliwości obiektywnego oglądu świata, całkowicie akulturowego oglądu rzeczywistości, jest ułudą, mirażem i złudzeniem. Człowiek zakorzeniony jest w kulturze, lecz nie jest to jego tytuł do chwały, dający mu przewagę nad światem zwierząt, lecz wynik swoistej słabości człowieka, osobliwego zбочenia ewolucyjnego, jakiemu uległ nasz gatunek. „Człowiek nie jest zwierzęciem, które wpadło na pomysł kulturyzacji. (...) Człowiek jest jako zwierzę niedostateczny. Istotą człowieka jest kultura — nie dlatego, że tak się pięknoduchom podoba. Słowa te oznaczają, że skutkiem antropogenezy było odjęcie człowiekowi dziedzicznych, zadanych ewolucyjnie z góry form zachowania. Zwierzęta dysponują odruchowością, (...) tego rodzaju automatyzmów człowiek jest pozbawiony po prostu. Skoro proces ewolucyjny usunął zeń takie wewnętrzne masy działania, człowiek był na stworzenie kultury swą biologią skazany. (...) Ludzka biologia jest niedostateczna, by mogła określić zachowania człowieka «właściwe». (...) Człowiek wytworzył instytucje, czyli uzewnętrznione struktury wartości i celów, które przekraczają jednostkę i pokolenia”¹⁵.

Ta biologiczna nieuchronność kultury skutkuje tym, że człowiek, zdaniem Lema, nie jest w stanie oderwać się od swej kulturowości nawet na polu nauk ścisłych. Dla twórcy *Głosu Pana* przyrodoznawstwo jest tak samo skażone kulturą, jak humanistyka. Ludzki model oglądu świata nie jest więc wcale ani obiektywny, ani doskonały. Świat

¹⁴ Interesującym przyczynkiem do dyskusji na ten temat były niedawno wypowiedzi ponad 160 czytelników forum internetowego wydania „Gazety Wyborczej” w wątku *Czy humanista to naukowiec?* (zob. <http://forum.gazeta.pl/forum/72,2.html?f=32&w=4912550>). Post zagajający dyskusję, która toczy się na typowym dla forów internetowych poziomie, autorstwa niejakiego alexa brzmiał: „Mam na myśli tzw. wydziały humanistyczne (filologie itp.). Wiadomo, że cel ich istnienia jest gó...e edukacyjny: kształcą się nauczycieli, dziennikarzy, pracowników wydawnictw itd. Czy ludzi zatrudnionych tam na etatach pracowników naukowych można nazwać naukowcami? Prowadzą oni na pewno jakąś działalność kulturotwórczą, nierzadko pożyteczną, ale czy w konkretny sposób wpływają na rozwój nauki? Moim zdaniem humaniści na uczelniach to po prostu wysoko wykwalifikowani nauczyciele, a prowadzone przez nich badania to najczęściej wprawki, trening umiejętności itd. — ot, taka praca mózgowicą, dobrze robi na szare komórki. Większości tych «badań» mogłoby nie być albo mogłyby być przeprowadzane poza uczelnią (o ile komuś by się chciało)”. Wypowiedzi użytkowników wspomnianego forum poświadczają, że w perspektywie społecznej przedstawiciele nauk humanistycznych coraz częściej nie są postrzegani jako „prawdziwi” naukowcy. Równie interesujących dowodów na społeczną niechęć do humanistów — moli książkowych dostarczają wypowiedzi w wątku *Co humanista robi w pracy*, zob. <http://forum.gazeta.pl/forum/72,2.html?f=245&w=38535620&s=0>.

¹⁵ S. Lem, *Tajemnica...*, s. 272.

nie musi być takim, jakim go widzimy. A co najważniejsze, ludzki model nauki nie musi być jedynym i ostatecznym modelem poznania fizykalnego świata, jaki jest możliwy. Zdaniem Lema nauka nie jest jedynie oglądem rzeczywistości, lecz także — interpretacją rzeczywistości. Człowiek interpretuje świat za pomocą kategorii, o których sądzi, że są obiektywne, dane, a w rzeczywistości są one efektem działania kultury. Dlatego też, dowodzi autor *Okamgnienia*, niektóre sfery fizykalnego świata są dla nas naukowo nieobserwowalne, kłócą się bowiem z naszymi przyzwyczajeniami kulturowymi. „Sądzimy już, że wiemy, co zachodzi wewnątrz atomu, lecz docieramy jeno do analogii, które są jakąś wypadkową naszego treningu kulturowego (tj. historycznego momentu) oraz przeświadczenia, że jak jakiś sonar odbieramy echo od realnie i jednoznacznie istniejących zjawisk czy też «rzeczy». To też miałyby nam pośrednio tłumaczyć, czemu nasza logika zostaje narażona na okropny szwank już wobec klasycznych zachowań interferencji elektronów, które urągają «zdrowemu rozsądkowi», ponieważ nasze «albo tak» (...) — «albo owak» (...) elektron, który jest sobie raz cząstką, a raz falą, to nasze albo — albo unieważnia»¹⁶. Opisujące zjawisko narasta, twierdzi Lem, im bardziej obserwowane przez naukę zjawiska dalekie są od obecnej w naszej fizycznej empirii codzienności. Szczególnie dotyczy to zjawisk mikroskopowych, które w największym stopniu gwałcą nasze kulturowe wyobrażenia o podstawowych kategoriach materialnego świata.

Problem ten staje się źródłem fabularnego pomysłu powieści *Głos Pana*: do odczytania gwiazdowego kodu nie dochodzi nie tylko z powodu braku odpowiedniości między stopniami rozwoju cywilizacji, co w takim wypadku jest ulubionym wybiegiem pisarzy science fiction. Lem sugeruje, że taki kontakt może być w ogóle niemożliwy z powodu odmiennych dróg, jakimi musiały pójść w swym rozwoju fizyki poszczególnych cywilizacji. „Stan doskonałej czystości «akulturowej» zasadniczo osiągnąć się nie daje. Wyobrażenie, jakoby posyłając do innej cywilizacji w kopercie wzory atomowe, można było wyrugować z takiego «listu» wszelkie przymieszki kulturowe — to wyobrażenie opiera się na iluzji. Tę przymieszkę można poważnie zmniejszyć, lecz nikt nigdy, w całym Kosmosie, nie może jej usunąć do zera»¹⁷.

Tezy te prowadzą prostą drogą do ostatniego z przywoływanych wcześniej twierdzeń Lema. Otóż dowodzi on po wielekroć, że ostateczną przyczyną nieobiektywności nauki i tego, że nie jest ona w stanie odkryć wszelkich tajemnic istnienia, są ograniczenia narzucane przez kategorie, które służą nam do analizy fizycznego świata. Ten wyraźny ślad kantyzmu w myśli polskiego pisarza nie sprowadza się tylko do tego, że klasyczne Kantowskie kategorie przestrzeni i czasu zostały przez ogólną teorię względności Einsteina odarte z obiektywizmu. Kant zakładał, że stale istnieją w umyśle, lecz niekoniecznie muszą przejawiać się w rzeczach, które poznajemy. Dziś wiadomo już, że przestrzeń i czas zależą od układu odniesienia i w pewnych teoretycznie wyobrażalnych sytuacjach dla dwóch osób mogą dawać się odczuć zupełnie inaczej. Tak zwany paradoks bliźniąt, którego naucza się dziś powszechnie w szkole, stał się jednym z ulubionych motywów

¹⁶ S. Lem, *Tajemnica...*, s. 75.

¹⁷ Idem, *Głos...*, s. 175.

dwudziestowiecznej fantastyki. Ale Lem idzie w swej późnej publicystyce dalej, kwestionuje samo narzędzie, jakim Einsteinowski przewrót został dokonany — matematykę.

„Otóż teraz, po tylu latach, koncepcja, która «odmatematyzowuje» Naturę i «matematyzuje» myślowe procesy człowieka, narobiła szumu i można ją głośnić. Podczas kiedy, jak piszą nowożytni kacerze w nauce, matematyczność Natury, podlegająca naszym procedurom formalnym, stanowi jak gdyby «głębką tajemnicę», zadziwiającą zbieżność «tego, jaki Kosmos jest» i tego, «jak dokładnym odbiciem Kosmosu może być matematyka», okazuje się naszym ludzkim błędem»¹⁸.

To neokantowskie podejście Lema przypisuje więc matematyce taką samą funkcję, jaką miały dla niemieckiego filozofa przestrzeń i czas — jest ona w umyśle, lecz my zakładamy, że jest ona cechą świata. Epistemologia Kanta skupiała się na nadrzędnym, niepoznawalnym jego zdaniem problemie, jakim jest świat naprawdę po odrzuceniu ludzkich pojęć myślowych. Kantowska *ding an sich* nigdy nie miała być poznana. Lem transponuje tę zasadę na fizykę, która będąc roszczącą sobie prawo do bycia nauką absolutną, nie wyjaśnia jednak świata w całości: „Zresztą przyjęło się w naukach ścisłych twierdzenie, że one ukazać mogą, co z czym i jak, nie pozwalając poszukiwać odpowiedzi na pytania o «istotę» czegokolwiek»¹⁹.

Lem wylicza szczegółowo wiele problemów, które nauka wyjaśnia w ten właśnie sposób: wiemy, kiedy Wszechświat powstał, jak się rozszerza, obserwujemy pozostałości po Wielkim Wybuchu, ale czym on jest, na podstawie tych danych powiedzieć nie możemy. Wiemy, jak działa ewolucja, badamy kod genetyczny człowieka, istoty samego procesu jednak nie rozumiemy — samoredplikująca się informacja, będąca jednocześnie bytem, jest dla nas zagadką. Wszyscy doświadczamy świadomości, możemy badać różne jej procesy, zakłócać jej działanie farmakologicznie, ale czym jest owa świadomość, nie wiemy. Nie potrafimy jej odtworzyć ani tym bardziej zaszczyć jej maszynie. Przedstawiona tu redukcja pojęciowa — od Wszechświata do ludzkiej świadomości — wyznacza tok myślenia Stanisława Lema. Podstawową barierą, jaka dzieli nas od poznania istoty świata, jesteśmy my sami. Końcowe rozdziały *Głosu Pana* zawierają apel, będący echem delfickiego *gnothi seauton*: „należało zbadać człowieka najpierw, w tym tkwiła cała priorytetowość”²⁰. Słowa te powracają w napisanej 33 lata później książce *Okamgnienie*. Mimo monstrualnego przyrostu wiedzy o świecie zewnętrznym człowiek o sobie samym wie wciąż za mało, aby formułować całościowe koncepcje dotyczące świata, którego jest częścią: „Pamiętamy, mówimy, piszemy i rozumiemy, lecz nie wiemy, jak to się dzieje. Wystarczy człowiekowi spojrzeć na samego siebie, ażeby spostrzegł, jak skromna jest domena jego cielesności podległa autokontroli. (...) Jednym słowem, tytuł starej książki Carrela *Człowiek — istota nieznaną*²¹ jest nadal aktualny”²².

¹⁸ S. Lem, *Tajemnica...*, s. 72–73.

¹⁹ Ibidem, s. 243.

²⁰ Idem, *Głos...*, s. 198.

²¹ Książka Alexisa Carella *l'Homme, cet inconnu* została wydana w 1935 r.

²² S. Lem, *Okamgnienie*, Kraków 2000, s. 108.



Mariusz Maciej Leś

OD EKSTRAPOLACJI DO SPEKULACJI. „ROZMIĘKCZANIE” NAUKI W SCIENCE FICTION

Narodziny science fiction są ściśle związane z nauką i jej rolą w kształtowaniu zbiorowej wyobraźni. Historia tego związku nasycona jest jednak problemami.

Science fiction, jaką dziś znamy, ma dwa główne źródła. Jedno z nich jest ogromne, ale rozproszone, drugie natomiast małe, ale skupione i bardzo prężne. Pierwsze z nich to literatury narodowe, w których w XIX stuleciu i na początku XX w. część twórców szybko zareagowała na przyspieszony rozwój nauki i techniki. Rozpoczął się czas przyspieszonej wymiany hipotez, awansu myślenia modelowego, próbowania konkurencyjnych sposobów interpretowania rzeczywistości na tle naukowych i filozoficznych teorii. Pojawił się Herbert G. Wells, Jules Verne, Karel Čapek, Kurd Lasswitz, Jerzy Żuławski i wielu innych. W Polsce rozwój takiej literatury fantastycznej możemy obserwować na bogatym materiale, określanym w pierwszym rzędzie przez rodzime struktury historycznoliterackie (Mickiewicz jako romantyczny wizjoner, Prus jako pozytywista, Żuławski jako młodopolańczyk itd.)¹, a w drugim dopiero omawianych w kontekście literatury europejskiej. Drugie źródło to twórczość amerykańskich pisarzy publikujących w latach 20.–40. ubiegłego wieku w tanich czasopiśmie zwanych „pulp magazines”. Źródło to było od początku związane z programową polityką wydawniczą jako zespół grup literackich animowanych przez wydawców i redaktorów (zwłaszcza Hugo Gernsbacka w „Amazing Stories”, Johna Campbella w „Astounding” oraz Horace’a L. Golda w „Galaxy”), wspierany przez instytucję „fandomu”, czyli pisarzy i miłośników ich twórczości (fanów). Stworzone przez Gernsbacka logo „SF” okazało się na tyle ekspansywne, że wtórnie zjednoczyło wymienionych wcześniej pisarzy pod jednym sztandarem². Wydaje się więc, że kiedy mówimy o konwen-

¹ Por. A. Niewiadomski, *Literatura fantastycznonaukowa*, Warszawa 1992.

² Ustanawianie źródeł pod pretekstem potrzeby poszukiwania definicji będzie później uprawiane z wieloma sukcesami: do twórców SF, obok Verne’a, zaliczano Wellsa, Edgara Poe, Mary Shelley i innych. Zob. np. E. S. Rabkin, R. Scholes, *Science fiction: Science, History, Vision*, London–Oxford–New York 1977, s. 6. Jak twierdzą autorzy, w XIX w. istniała już konwencja SF, choć jeszcze nie ochrzczone na tym imieniem: „yet unbaptized genre of science fiction”, s. 14. Charakterystyczna pod tym wzglę-

cji science fiction, spójnej i zarazem ewoluującej, w pierwszym rzędzie należy się odnosić do amerykańskiej teorii i historii tej literatury³.

Fakt istnienia podwójnego źródła fantastyki naukowej pozostanie jednym ze źródeł jej dynamiczności. SF może szukać swych źródeł w literaturze romantycznej, pozytywistycznej czy modernistycznej. Popularne jest także uproszczenie: przy akcentowaniu amerykańskiego pochodzenia SF przypisuje się jej najczęściej masowość i koniunkturalność, natomiast przy usuwaniu tego źródła na margines (jako dawcę terminu zaledwie) konwencja wydaje się zyskiwać na głębi. Tak czy inaczej, podstawowym problemem science fiction pozostaje zestawienie masowej popularności z odwagą poruszania kluczowych kwestii zachodniej cywilizacji. Odrzucona przez większość akademickiej krytyki, pod zarzutem iluzorycznej łatwości obchodzenia się z problemami współczesności, literatura fantastycznonaukowa potrafi rozegrać swój — niemalże Bachtinowski — status opozycyjności wobec literatury oficjalnej i uznanej przez środowiska opiniotwórcze.

Piętno dydaktyzmu, usługowej popularyzacji nauki oraz trywialności naznaczyło historię konwencji fantastycznonaukowej. Funkcjonowała ona raczej jako socjoliteracki fenomen, a nie zbiór jakości literackich. Stąd wzięło się też ciągle wahanie między buńczuczną autoafirmacją na przekór negatywnym ocenom⁴ a chęcią przypodobania się zewnętrznej krytyce. Ci, którzy wyszli z „getta” (jak Ray Bradbury), a szczególnie ci, którzy

dem jest afirmująca antologia *Droga do SF* pod redakcją Jamesa Gunna, ukazująca ewolucję literatury imaginacyjnej, od historii o Gilgameszu, poprzez twórczość Edgara Poe, do m.in. Kurta Vonneguta, jako nieskończoną krystalizację konwencji fantastycznonaukowej. Krytycy antologii zarzucali jej m.in. nielogiczność tytułu: trzy ostatnie tomy pokazywały przecież twórczość stricte fantastycznonaukową, a nie drogę do niej. Gunn wydawał się zatem idealizować ostateczną postać konwencji i odsuwać jej spełnienie w nieokreśloną przyszłość. J. Gunn, *Droga do science fiction*, t. 1–4, przeł. C. Bogdański, Warszawa 1985–1988.

³ Ryszard Handke, pisząc o rodzimych początkach interesującej nas konwencji, chętniej używa terminu *fantastyka naukowa*, natomiast gdy przedstawia amerykańską science fiction, preferuje właśnie ten termin. R. Handke, *Polska proza fantastycznonaukowa. Problemy poetyki*, Wrocław 1969.

⁴ Oczywisty przykład to rozbudowany system nagród w środowisku pisarzy i fanów SF. Natomiast Brian W. Aldiss pisze dumnie: „To, co niegdyś nazywane było «fantastycznonaukowym polem», stało się teraz wielkim miastem. Nie znajdziesz nawet źdźbła trawy. Na miejscu dawnej łąki wyrosła metropolia Fantagród (*Sfville*); możemy być usprawiedliwieni, gdy ukazujemy dumę z naszego miasta”. B. W. Aldiss, *What Should a SF Novel Be About?*, [w:] *The Shape of the Fantastic*, O. H. Saciuk, M. Tymn (red.), New York 1990, s. 221 (wszystkie przekłady z języka angielskiego, jeśli nie zazaczyłem inaczej, pochodzą ode mnie — M. M. L.). Dbalność o własny dorobek i poczucie wspólnoty dorobku całego ruchu science fiction pozwala uznanym pisarzom na przyjęcie roli nauczycieli pisarskiego fachu. Funkcja ta wyrasta zresztą z żywotnej praktyki warsztatów pisarskich. Do publikacji typu, „jak napisać dobrą powieść fantastyczną”, należą np. książki Ursuli Le Guin *Steering the Craft* (1998) oraz Jamesa Gunna *The Science of Science Fiction Writing* (2000). Ta ostatnia ujawnia ambicje teoretyczne uznanego wydawcy i historyka konwencji.

odcinali się od związków ze środowiskiem i konwencją (jak Stanisław Lem), traktowani są przez fandom z przedziwną mieszaniną niechęci, podejrzliwości i podziwu.

Wróćmy do początków krystalizacji konwencji. Hugo Gernsback już w pierwszej roboczej próbie zdefiniowania nowego typu twórczości (w 1926 r.), nazwanej jeszcze *scientific fiction*, objawił typowe zachowanie entuzjasty. Według Gernsbacka *scientific fiction* to „pełna uroku opowieść (*romance*) zmieszana (*intermingled*) z naukowymi faktami i profetyczną wizją”⁵. Ta krótka definicja zawiera istotne informacje. Po pierwsze, odwołuje się do literackiej tradycji *romance* — dużej formy prozatorskiej, która w odróżnieniu od *novel* (w anglojęzycznej terminologii) nie ma pretensji poznawczych i zawsze pozostawała obojętna wobec zadań realizmu, na plan pierwszy wysuwając akcję o luźnych połączeniach przyczynowo–skutkowych⁶. Zwróćmy uwagę na niejasne „*intermingled*”. Literatura przygody połączona z naukowym faktem. Połączenie to nie jest jednak solidne. Późniejsza ewolucja konwencji potwierdzi, że ta deklaracja „ojca założyciela” nieintencjonalnie wskazała na napięcia, zamiast projektować spójny projekt pisarsko–wydawniczy.

Definicja sformułowana przez Gernsbacka przypisuje SF dwa zadania: popularyzację nauki oraz przewidywanie przyszłości. Właśnie ekstrapolacja stała się wówczas wspólnym mianownikiem metodologii naukowej i fantastycznonaukowej. John Campbell, redaktor „Astounding”, rozwinął program Gernsbacka w kierunku zdyscyplinowanej aktywności poznawczej zwanej „eksperymentem myślowym”. Ocena z punktu widzenia rzetelności i zgodności z teoriami naukowymi szła w parze z kryterium trafności profetycznych wizji, które często weryfikowała sama rzeczywistość. Literatura fantastycznonaukowa była wówczas jedynym miejscem istnienia i funkcjonowania rozbudowanych wizji przyszłości. Zapotrzebowanie na tego typu myślenie okazało się na tyle duże, że zamazało fikcyjny status tych wizji. Science fiction nie potrafiła jednak sprostać piętrzącym się zadaniom, wciąż na rozdrożu między literaturą i nie–literaturą oraz między trywialnością i powagą. W tej sytuacji największe sukcesy tak pojmowanej SF wiązały się z krótkodystansowym przestrzeganiem przed mocą energii atomowej i groźbą jej użycia jako broni masowej zagłady⁷. Pisarze chętnie posługiwali się ostrzegawczym tonem, chętnie też przyjmowali laury pierwszeństwa w przewidywaniu konkretnych wynalazków (najsłynniejsze: Arthur C. Clarke — satelita w 1940 r., Stanisław Lem — „rzeczywistość wirtualna” w opowiada-

⁵ Cyt. za: L. Fiedler, *The Criticism of Science Fiction*, [w:] *Coordinates: Placing Science Fiction and Fantasy*, E. S. Rabkin, R. Scholes, G. E. Slusser (red.), Carbondale 1983.

⁶ J. A. Cuddon, *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, Fourth Edition, London 1999, s. 158, hasło *Romance*.

⁷ A. L. Berger, *The Triumph of Prophecy: Science Fiction and Nuclear Power in the Post-Hiroshima Period*, „Science Fiction Studies” 1976, nr 2, s. 143: „Autorzy publikujący w czasopiśmie grozowych znaleźli się po wybuchu pierwszej bomby atomowej w Hiroszynie w dwuznaczonej sytuacji. Z jednej strony uznano ich za proroków, których wizje potwierdził rozwój zdarzeń. Niektórzy rozpoczęli nawet nowe kariery jako autorzy książek popularnonaukowych lub rządowi konsultanci i uczestnicy sponsorowanych akademickich kursów na temat społecznej i technologicznej zmiany”.

niu *Ze wspomnień Ijona Tichego I* oraz w *Summa technologiae*). Szybko zrezygnowali z tej strategii, odwołując się do niej tylko w razie sukcesów⁸.

Nie przywiązujemy się do koncepcji Gernsbacka. Czymś bowiem musi się nauka od fikcji różnić. Otóż, z założenia ta ostatnia opiera się na umowie społecznej, zakładając — tak u pisarza, jak u czytelnika — świadomość uczestnictwa w osobliwej kulturowej instytucji.

Nauka i fantastyka naukowa różniły się w sposób oczywisty w zadaniach i sposobach funkcjonowania w kulturze. Silniejsze więzi łączą SF z nauką w wymiarze światopoglądowym i modelowym niż funkcjonalnym. Dużo łatwiejsze do zauważenia są zależności powierzchniowe (nie: powierzchowne): obecność naukowej stylistyki, terminologii i form wykładu. Styl kryje jednak głębsze pokłady dyskursu naukowego, który wprowadza predefiniowane wartości, wchodzące w konflikt z fikcjonalno-narracyjno-fabularnym melanzem literackości.

Już Kingsley Amis we wczesnej monografii *Nowe mapy piekła* (*New Maps of Hell*) traktuje dyskurs naukowy jako chwyt uprawdopodobniający, jeden z wielu, ale konstytutywny właśnie dla SF. Amis ukuł definicję odsuwającą na dalszy plan ewentualne niezgodności fikcji z teoriami naukowymi: „Science fiction jest klasą narracji prozatorskiej przedstawiającą sytuacje, które nie mogłyby się zdarzyć w świecie, jaki znamy, ale są hipotetycznie postulowane na podstawie jakiegoś odkrycia naukowego lub technicznego, albo pseudonaukowego lub pseudotechnicznego, pochodzenia ziemskiego lub pozaziemskiego”⁹. Musimy spróbować wyjaśnić, co się ukrywa pod „pseudonauką” i „pseudotechniką”. Chodzi zapewne nie tyle o deprecjonowanie fantastyki naukowej jako sprzecznej z ustaleniami nauki (choć w innym miejscu Amis pisał o „pseudonaukowym bełkocie”¹⁰), ile o podkreślenie daleko idącej obojętności wobec naukowej weryfikacji, a tym samym o uznanie mocy formularnego naukowego dyskursu. Odpowiednia tonacja, składnia, terminologia są w stanie symulować naukowość. Nasuwają się kolejne pytania: czy „grzechy” przeciw nauce dyskwalifikują utwory SF? Czy krytyk literacki powinien brać je pod uwagę, oceniając dzieło literackie? W jakim stopniu przeciętny krytyk byłby w stanie ocenić rzetelność naukowego przygotowania pisarza? W wyniku impasu wywołanego przez takie pytania science fiction zaczęła więc tracić na dwóch polach: nieścisłości i uproszczenia zrażały do niej większość środowiska naukowego, zaś na polu literackim dyskwalifikowało ją zaniedbywanie jakości tradycyjnie poddawanych tu ocenie, czyli stylu, nowatorstwa kompozycji i skomplikowanych strategii narracyjnych.

Poniekąd w reakcji na takie niebezpieczeństwa wśród wydawców, pisarzy i fanów, w latach 50. i 60. ubiegłego wieku pojawiła się potrzeba oczyszczenia science fiction z podobnych wątpliwości poprzez powrót do źródeł, ortodoksyjnej „twardej” (*hard science*

⁸ Mimo postępującej niechęci pisarzy do podejmowania zadań prognostycznych literatura fantastycznonaukowa długo bywała postrzegana jako „powieść o przyszłości”. Zob. np. J. Trzynański, *Próba poetyki science fiction*, [w:] *Z teorii i historii literatury*, K. Budzyk (red.), Wrocław 1963.

⁹ K. Amis, *Nowe mapy piekła*, [w:] *Spór o SF*, R. Handke, L. Jęczmyk, B. Okólska (red.), Poznań 1989, s. 13.

¹⁰ *Ibidem*, s. 16.

fiction¹¹. Gdy James Gunn wskazuje na następujące cechy światopoglądu (*worldview*) SF, określa zarazem granice centrum konwencji: 1. założenie poznawalności świata¹², 2. postępową, ewolucyjną, linearną wizję historii (wpływ teorii Darwina), 3. zależność od założonej tezy: materiał świata przedstawionego organizowany jest ze względu na jego reprezentatywność wobec założonego systemu światowego, dominacja ogółu nad szczegółem, 4. nastawienie na ostateczność, maksymalizm, początek i koniec, a nie fragment, 5. nastawienie na fabularność, dzięki mechanicystycznej, przyczynowo–skutkowej i ewolucyjnej wizji historii¹³. Mimo że w szczegółach twierdzenia Gunna rażą uproszczeniami, wydają się rzeczywiście określać tendencje tkwiące w założeniach science fiction, a zwłaszcza odzwierciedlają obiegujące odczucia rozbieżności pomiędzy swoistością literatury science fiction i *mainstreamem*. Centrum, trzon SF (Gunn używa słowa *heart*, wykorzystując brzmieniowe podobieństwo do *hard*) jest idealizowane najczęściej dla zachowania tożsamości atakowanej przez demonizowany *mainstream* („głównym nurtem” staje się w tej opozycji właściwie nie–SF, czyli wszystko, co SF nie jest). Obok światopoglądu istnieje również „metoda” science fiction, o której również wspomina Gunn. Wyrażenie „metoda” sugeruje paraliterackość, zakładając, że znacznie więcej dzieje się w SF poza sferą stylistyki i zasobem technik narracyjnych. Do „metody SF” wliczałyby się zastosowanie charakterystycznych technik budowania świata przedstawionego mających swe źródło w myśleniu naukowym, takich jak eksperyment myślowy oraz ekstrapolacja¹⁴.

Odsuwanie się od tak pojętego trzonu konwencji nie musi być jednak rezultatem błędów lub niedouczenia. Może być rezultatem wyboru. Na tle wyrazistego *hard* zaczęło się kształtować niesprecyzowane *soft science fiction*. W oczach zwolenników *hard* SF świadomy wybór wariantu *soft* graniczy ze zdradą konwencji, ponieważ wariant *soft* czyni jednoznaczne ukłony w stronę rozmytego i „nijakiego” *mainstreamu*. *Hard* pojawiło się zatem w momencie zagrożenia utratą tożsamości. To ruch dośrodkowy, naznaczony wyraźną nostalgią powrotu do źródeł. Nie łączy się on już jednak wyraźnie z preten-

¹¹ Terminu tego jako pierwszy użył P. Schuyler Miller w 1957 r., potem wszedł on na stałe do słownika krytycznego związanego z SF. G. Westfahl, *Cosmic Engineers: A Study of Hard Science Fiction*, Westport 1996, s. 2.

¹² J. Gunn, *The Science of Science Fiction Writing*, Lanham 2000, s. 81: „SF, podobnie jak sama nauka, opiera się na założeniu, że wszechświat jest poznawalny, nawet jeśli w ogromnej części jest nieznany. Poznawalny wszechświat nie pozostawia miejsca na nadnaturalność”.

¹³ „Głównonurtowa beletrystyka powieściowa zminimalizowała bądź odrzuciła fabułę jako «przypadkową» (*mere accident*), gdy wciąż pozostaje ona w sercu science fiction”, ibidem, s. 87.

¹⁴ Por. P. A. Pecorino, *Philosophy and Science Fiction*, [w:] *The Intersection of Science Fiction and Philosophy. Critical Studies*, R. E. Myers (red.), Westport 1983, s. 3–14. David N. Samuelson wymienia trzy podtypy „przedłużenia” (*extension*) rzeczywistości autora i czytelnika w dziele fantastycznonaukowym: ekstrapolację, transformację oraz spekulację. *Hard SF* najchętniej korzysta z pierwszego z nich, choć autor artykułu do dyspozycji tej konwencji oddaje również pozostałe podtypy. Zauważa zresztą, że *hard science fiction* najlepiej służy zobrazowaniu istoty konwencji fantastycznonaukowej. D. N. Samuelson, *Modes of Extrapolation. The Formulas of Hard Science Fiction*, „Science Fiction Studies” 1993, nr 2.

sją do autentycznej profetyczności, zdecydowanie za to wzmocnił odczucie hybrydyczności dyskursu fantastycznonaukowego. Dyskurs naukowy uczestniczący w konwencji w ramach dynamicznej wizji retorycznej walczy o swój autorytet w kształtowaniu systemowych wizji świata, wpisanych w konstrukcje narracyjne. Stopniowe „rozmiękczenie” science fiction to wypadkowa wielu procesów. Prześledźmy kilka z nich.

Po pierwsze, w latach 50. amerykańska SF zaczęła koncentrować się na kwestiach społecznych (m.in. za sprawą Horace’a L. Golda, redaktora „Galaxy”), tworząc odłam konwencji zwany *social science fiction*¹⁵. SF coraz śmielej przyznawała się do utopijnej przeszłości, a klasyczne antyutopie są często włączane do kanonu SF. Po drugie, w latach 60. „nowa fala” (w tym kontekście najczęściej wspomina się brytyjskie pismo „New Worlds” oraz antologię *Niebezpieczne wizje* pod redakcją Harlana Ellisona) zorientowana na przełamywanie obyczajowego tabu, na szczegół, a nie syntezę, rozbiła klasyczną postać fantastyki naukowej. Swój udział w tym rozbijaniu miała twórczość kobieca, w tym feministyczna.

Sygnalem zmian było także pojawienie się terminu *speculative fiction*¹⁶. W miejsce ekstrapolacji — spekulacja. Możliwość ponad koniecznością. SF zaczyna funkcjonować jako odpowiedź na zmienność jako główny rys cywilizacji Zachodu. Efekty zmian ob-

¹⁵ Mówić nawet można o zbliżeniu *social theory* i *science fiction* w obliczu dość oczywistego faktu, że SF zawsze tworzy spójne obrazy wyobrazonego społeczeństwa z określonej perspektywy, a teorie odważnie wzbogacały się o analizy aspektów komunikacyjnych i fikcjonalnych (mechanizmów wyobcowania), których modeli dostarczała od dawna literatura: „Ostatnie zmiany w naturze spójności elementów społeczeństwa zwróciły uwagę na literackie mechanizmy jako źródła zarówno konstruowania nowych światów, jak też ich krytykowania. Najbardziej zjadliwe formy obu tych bestii (*The most virulent forms of both these beasts*) można odnaleźć w science fiction, w źródle, które zyskało niezwykłą popularność w naukach społecznych”. Autorzy usiłują wyjaśnić tę popularność, stawiając te dwie dziedziny obok siebie, twierdzą bowiem, że „nauki społeczne podważają zdroworozsądkowe odczucie nas samych oraz «tu i teraz» w tej samej przestrzeni, w której ustalamy te truizmy. Dobra SF także to potrafi”. Kolejny punkt zbieżny odnajdziemy w „nowej” albo „nowej nowej” teorii literatury (*nouvelle critique*), z której korzystają współczesne teorie społeczeństwa. *Science fiction* intensyfikuje *fiction*: „SF uwypukla podstawową cechę wszelkiej powieściowej twórczości: konieczność konstruowania nowego na gruzach starego. (...) SF wykorzystuje możliwości i ograniczenia gatunku powieściowego”. G. Lightfoot, S. Lilley, *Writing Utopia*, [w:] *Utopia and Organization*, M. Parker (red.), Oxford 2002, s. 156–158.

¹⁶ B. Stableford, *The British and American Traditions of Speculative Fiction*, [w:] *Contours of the Fantastic*, M. K. Langford (red.), New York 1990. Przesunięcie tematyczne w stronę zainteresowania społeczeństwem i kondycją człowieka wymagało poprawek w karcie konwencji, były to jednak poprawki poprzez skreślenia, pod którymi widać skreślone. Poza tym odnawianiem konwencji poprzez wewnętrzne podziały i dynamizowanie wewnętrznej energii pod powierzchnią logo „SF” (skrót *speculative fiction* wciąż jest popularny), poza zmiennością ukrywaną pod maską stałości, często pojawiały się głosy wieszczące rychłą śmierć *science fiction*, ale właśnie „takiej, jaką znamy”. E. Hewitt, *Generic Exhaustion and the „Heat Death” of Science Fiction*, „Science Fiction Studies” 1994, nr 3; R. Luckhurst, *Many Deaths of Science Fiction: A Polemic*, „Science Fiction Studies” 1994, nr 1; I. Asimov, *Miano naszego gatunku*, [w:] idem, *Magia i złoto. Eseje*, przeł. J. Kowalczyk, Poznań 2000, s. 344.

serwowane mogą być dopiero po jakimś czasie, wyobrażenie o przyszłości zaś w dużej mierze tworzy naszą terażniejszość. SF, jeśli rozpatrywać ją w aspekcie futurystycznym, starzeje się niezwykle szybko, jeśli natomiast uznać jej zakorzenie w terażniejszości, symboliczne poszerzenie jej percepcji w konfrontacji z otchłanią możliwych przyszłości, konwencja zyskuje na uniwersalizmie: „Science fiction mogła zaistnieć jako forma literacka wtedy, gdy istoty ludzkie wyobraziły sobie przyszłość, szczególnie taką, w której nowa wiedza, nowe odkrycia i zmiany różniły się radykalnie od obecnej codzienności”¹⁷. Ważniejsze staje się wówczas nie tyle przewidywanie przyszłości, co hermeneutyczny proces badania obecnego stanu rzeczy poprzez wyobrażenie przyszłości. Ten punkt widzenia stanie się atrakcyjny dla dominującego w amerykańskich badaniach SF zachodniego marksizmu, o czym przyjdzie jeszcze wspomnieć.

Drugiego śladu „rozmiękczenia” należy szukać w porażce profetycznej fantastyki naukowej. Niemalże w tym samym momencie, kiedy SF próbowała otrząsnąć się ze swych pozaliterackich obciążeń popularyzatorskich i prognostycznych, karierę rozpoczęły literatura popularnonaukowa i futurologia. Futurologia w dużym stopniu skazana była na powtórzenie *mutatis mutandis* historii konwencji fantastycznonaukowej. Z SF łączy ją niepewność tożsamości i miejsca wśród innych pokrewnych czy sąsiednich dziedzin. Czy futurologia jest nauką, a futurolog naukowcem? Jak można badać coś, czego jeszcze nie ma? Tego typu pytania pojawiały się od samych narodzin „studiów o przyszłościach”. Właśnie ta nazwa dziedziny — *futures studies* (właśnie w liczbie mnogiej) — zwyciężyła i dzisiaj stosowana jest w obszarze anglojęzycznym powszechnie. Futurologia rozwinęła zmysł obronny¹⁸ w odpowiedzi na ciągłe ataki ze strony „poważnych” nauk empirycznych. Monografie dziedziny zwykle zaczynają się od rozległych prób jej zdefiniowania. To znak proteuszowej natury i niepewnego statusu.

Podstawami naukowej prognostyki zachwiało pokrewieństwo z planowaniem, a zwłaszcza nieumiejętność (niemożność?) oddzielenia planowania od przewidywania. Zaangażowanie w doradztwo przy opracowaniu dokumentów planistycznych¹⁹, a na-

¹⁷ E. S. Rabkin, R. Scholes, *Science fiction: history, science, vision*, New York 1977, s. 7.

¹⁸ Dyskurs metafuturologiczny często charakteryzuje się defensywnością, musi się bowiem rozprawić nawet nie tyle z zastanym piśmiennictwem krytycznym, ile z obiegowymi opiniami. W książce Bella często pojawia się zwrot „just opposite is the case” („w rzeczywistości jest całkiem przeciwnie”), natomiast w kluczowym akapicie dwa razy pojawia się słowo *believe*: „Is it proper to speak of «futures studies» at all? Have futurists as yet achieved the characteristic features of a profession or a discipline? Is there a sufficient body of futures work to consider it a distinctive «futures field»? I believe the answers are «yes». Yet the present status of futures studies may be precarious and its future as a separate and distinct field may fail to materialize as fully as some futurists believe”. W. Bell, *Foundations of Future Studies. Human Science for a New Era*, New Brunswick–London 1997, t. 1, s. 58.

¹⁹ Sław Krzemień–Ojak w encyklopedycznym przeglądzie historii i metod prognostyki: „Wiara w poznanie przyszłości zrodziła nadzieję, nadzieja — koniunkturę czy wręcz modę: mnożyły się prognostyczne kadry, ośrodki, periodyki, wydawnictwa, szerzył zwyczaj korzystania z doradztwa futurologów przy opracowywaniu rządowych i międzynarodowych dokumentów planistycznych”,

wet propagowanie konkretnych wizji politycznego rozwoju²⁰ doprowadziło do sytuacji wieloznacznych pod względem etycznym i oskarżeń o koniunkturalizm. Dlatego tak wielki nacisk kładzie się ostatnio na etyczny wymiar studiów nad przyszłościami. Wendell Bell cały drugi tom swej monografii²¹ poświęca temu problemowi. Futurologia wydaje się nawet zmierzać do wytworzenia nowej formy racjonalistycznej świeckiej etyki: „Najbardziej podstawowym zadaniem futurologii (*futures studies*) jest podtrzymanie i usprawnienie wolności oraz dobrobytu ludzkości. (...) Zatem, na najbardziej ogólnym planie celem futurologa okazuje się wkład w poprawianie świata, tak by stał się lepszym miejscem do życia, wspieranie ludzi w korzystaniu z życiodajnych dobrodziejstw Ziemi. Celem futurologii jest odkrycie lub wynalezienie, zbadanie i ocena, wreszcie proponowanie możliwych, prawdopodobnych i preferowanych przyszłości”²².

W efekcie futurologia stopniowo wycofuje się z zadań prognostycznych. Jim Dator we wstępie do reprezentatywnej antologii „studiów nad przyszłościami” pisze: „Niczego w społeczeństwie, poza tym co zupełnie trywialne, nie można przewidzieć”²³. Nazwa *futures studies* wskazuje na wielość przyszłości, a właściwie jej obrazów²⁴. Coraz częściej futurologowie przyznają zatem, że rzeczywistą dziedziną ich badań nie może być przyszłość jako taka, lecz tylko konkretne wyobrażenia o niej. Odkrywanie lub tworzenie wariantów przyszłości wiąże się z kolei z ich oceną. W końcu futurolog przyznaje się do tego, że sam tworzy obiekt swoich badań. Uświadamia sobie, że badać przyszłość to raczej ją projektować, a w każdym razie, że są to dwie strony tego samego działania.

W SF, jeśli traktować ją en bloc, od początku dominowała wariantywność przyszłości. Nie jedna słuszna wizja, lecz potencjalnie nieskończona ich liczba. Wizje zależne są od przyjętych założeń, od przyjętych punktów widzenia. Najistotniejszym rysem konwencji okazała się jej radykalność. Posługiwanie się konstrukcjami o globalizującym wymiarze, łatwość ich przekształcania, konsekwentne wypełnianie fikcyjnymi bytami szczątkowych nawet hipotez. Na epistemologiczny radykalizm — atrakcyjny z punktu widzenia neomarksistowskiej *critical theory* — jako wyróżnik SF wskazuje np. Carl Freedman²⁵. Radykalizm objawia się przede wszystkim w ścisłym powiązaniu podstawowych kategorii materialnych, duchowych i intelektualnych. Zmierzenie

S. Krzemień–Ojak, *Prognostyka*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, W. Kwaśniewicz (red.), Warszawa 2000, t. 3, s. 216.

²⁰ World Future Studies w broszurze z 1980 r. za jeden z celów swego działania uznaje „encouraging the democratization of future-oriented thinking and acting”; W. Bell, op. cit., s. 94.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 73.

²³ *The Knowledge Base for Futures Studies*, R. A. Slaughter (red.), t. 1: *Foundations*, Hawthorn (Australia) 1996, s. 19.

²⁴ Słowa Jima Datora ze wstępu do antologii: „Futures studies does not — or should not — pretend to study the future. It studies ideas about the future (what I usually call «images of the future»)”, ibidem, s. 19.

²⁵ C. Freedman, *Critical Theory and Science Fiction*, Hannover–London 2000, s. 4.

ku radykalności rozwiązań światotwórczych blokowało jednak postępowanie w rozwoju form literackich, w których SF wykazywała się — jak już wspomniałem — daleko posuniętą wstrzemięźliwością. Krytycy związani ze środowiskiem i najczęściej sami będący czynnymi twórcami konwencji wskazywali na nieprzystawalność do oceny literatury SF tradycyjnych narzędzi krytycznych, stosowanych przy wartościowaniu literatury głównego nurtu. Obniżanie przez głównonurtowych krytyków „niedociągnięć kompozycyjnych”, przy jednoczesnym pomijaniu swoistości poetyki SF, nie powinno mieć ich zdaniem miejsca.

Kolejnym czynnikiem przyczyniającym się do wzmocnienia *soft science fiction*, być może najistotniejszym, jest postępująca erozja „twardej” odmiany konwencji w następstwie załamywania się ideałów obiektywności nauk ścisłych i podporządkowania ich „miękkim” dziedzinom, takim jak socjologia czy retoryka.

Wróćmy na chwilę do prapoczątków science fiction, by lepiej zrozumieć to zjawisko. Za pierwsze dzieło dające impuls do rozwoju późniejszej konwencji uważa się powieść *Frankenstein* Mary Wollstonecraft–Shelley²⁶. Trudno dziś przecenić wpływ tej powieści na koloryt i jakość wizji, które na długo zdominowały zbiorową wyobraźnię. Podejmowała ona stare, „dostojne” tematy, kontynuowała mit prometejski, epatowała romantycznym sztafajem, niosła jednak ze sobą nową jakość, która zapoczątkowała nowoczesną konwencję: obok warstwy humanistycznej i psychologicznej pojawiła się fascynacja naukowym i pseudonaukowym dyskursem, możliwościami nauki, bliskością wynalazków i technologią ich realizacji. *Frankenstein* to romantyczny buntownik i demoniczny szaleniec, ale też ambitny naukowiec wchodzący w konflikt ze współczesną skostniałą biologią i medycyną. Geniusz narodził się w ramach struktury, dokonał jednak rewolucji. Ta relacja wyznacza ciągłość rozwoju nauki dzięki przesunięciom wewnątrz niej samej, na tyle już ukształtowanej, że zdolnej we własnej dynamice trwać dzięki rewolucjom. Przeróżające okazało się jednak to, że dynamika ta tworzy wzory na przecięciu najistotniejszych problemów etycznych. Łatwo zaakceptować fakt, że opowieści o nauce i naukowcach — zwłaszcza te wczesne — niosą ze sobą dużą dawkę moralizatorstwa. Często opierają przy tym swe fabuły na wzorach mitycznych i jeszcze częściej tworzą rozpoznawalne scenariusze kulturowe powielane w rozmaitych realizacjach.

Scenariusz *Frankensteina* zdominował społeczne postrzeganie biologii i zobrazował niepokój związany z jej dokonaniem. Jakkolwiek naiwne mogą wydawać się poszczególne realizacje scenariusza (zwłaszcza ze ściśle naukowego punktu widzenia), nie sposób zaprzeczyć, że społeczne postrzeganie nauki opiera się w dużej mierze właśnie na nich. Sedno rzeczy nie leży w możliwych przekłamaniach na linii pomiędzy rzetelną nauką uprawianą w zaciszu laboratoriów a efektowną twórczością literacką i filmową. Nie warto nawet naigrawać się z naiwności tzw. przeciętnego widza. Gra idzie o wyższą stawkę. Nauka wciąż znajduje (właśnie „znajduje”, a nie „szuka”) swoje miejsce w kulturze, a „odkrywa się” jako swoisty dyskurs, niesformnie i uparcie sytuujący

²⁶ B. Aldiss, *O pochodzeniu gatunku: Mary Shelley, [w:] Spór o SF*, s. 39.

się poza kulturą. Wydawać by się mogło, że relacja jest jednostronna, że z wyzyna nauki spływają do śmiertelników jedynie szczątki naukowych koncepcji, bez jakiegokolwiek sprzężenia zwrotnego.

Science fiction nigdy nie była literackim ramieniem nauki, ale miejscem ukrytej społecznej debaty, w której nauka redukowana jest do dyskursu obdarzonego mniejszą bądź większą mocą. Naukoznawstwo, obok literatury popularnonaukowej, sięga ostatnimi czasy po literaturę SF nie tylko w poszukiwaniu egzemplów, ale jak do źródła obrazów, wyobrażeń o nauce. Jon Turney, autor *Śladów Frankensteinia*, tak określa swe założenia: „W swojej książce przedstawiam opowieści, jakie snuliśmy na temat działalności biologów w ciągu ostatnich dwóch wieków. Przyglądając się relacjom, które zyskały najszerszy krąg odbiorców w danym czasie, można napisać swego rodzaju *an oblique* historię nauki. (...) Moja analiza dotyczy raczej tego, jak nienaukowcy rozumieli i interpretowali to, co wydawało im się, że się stało. Opieram się na przesłance, że nawet nieprawdziwe wyobrażenia naprawdę są istotne, że na ostateczny kształt nauki i techniki wpływa także częściowo wizerunek tych osiągnięć, który istnieje poza stronami raportów laboratoryjnych i czasopism naukowych. Jeżeli chcemy zrozumieć pochodzenie języka, w którym prowadzona jest obecna debata, musimy przyrzeć się nie tylko wewnętrznemu rozwojowi nauki, ale także historii postrzegania nauki w kulturze masowej”²⁷.

Tematyczna *Eaton Conference*²⁸ (1983) wskazała na dominację retorycznego ujęcia nauki i jej obecności w SF²⁹. Zamiast zasypania przepaści pomiędzy nauką a literaturą oraz wykształcenia jednego kryterium wartościowania, uczestnicy konferencji uczynili ją bardziej wyrazistą dzięki nowym — niezwykle efektownym — narzędziom opisu. Dziesięć lat później tematowi *hard SF* poświęcono numer „Science Fiction Studies”. We wstępie David M. Samuelson zauważył interesujący podział wśród uczestników wspomnianej konferencji: „Pisarze SF obstawali przy naukowej faktografii i ścisłości, natomiast akademicy profesorowie postrzegali «twardość» jako zjawisko tylko retoryczne”³⁰. Czy to tylko kwestia wyraźnej mody w teoriach literatury?

Właśnie na tym poziomie, kiedy nauka musi uczestniczyć w społecznej debacie, wchodząc w konfrontację z wieloznacznym „naturalnym” językiem, od którego z tak wielkim wysiłkiem próbowała się odseparować, a zwłaszcza kiedy poszczególne dyscy-

²⁷ J. Turney, *Ślady Frankensteinia. Nauka, genetyka i kultura masowa*, przeł. M. Wiśniewska, Warszawa 2001, s. 10. Wyd. oryg.: *Frankenstein's Footsteps. Science, Genetics and Popular Culture*, New Haven — London 1998.

²⁸ Nazwa cyklu konferencji poświęconych science fiction pochodzi od nazwiska słynnego fanakolekcjonera z wykształceniem medycznym — J. Lloyd Eaton (ur. 1902 r. w Berkeley). Kolekcja liczy ponad 100 tysięcy woluminów.

²⁹ Materiały z konferencji zostały opublikowane w tomie: *Hard Science Fiction*, G. E. Slusser (red.), Carbondale 1986.

³⁰ D. M. Samuelson, Introduction. On Hard Science Fiction, „Science Fiction Studies” 1993, nr 2, s. 145. Retoryczna „twardość” ściśle związana była w pierwszej kolejności z konwencją literacką, a nie odwołaniem do empirii. J. Huntington, *Hard-Core Science Fiction and the Illusion of Science*, [w:] *Hard SF*, s. 47.

pliny docierają do swych granic i wkraczają na pole interdyscyplinarne, pojawiają się całkiem nowe reguły gry. Szczególną popularność (wprost proporcjonalną do wzbudzanych kontrowersji) zdobyła teoria paradygmatów Thomasa Kuhna. Paradygmatów jest wiele, a każdy z nich chce stanowić ostateczną wykładnię struktury rzeczywistości. Nad nimi unosi się jednak fatalistyczny los, o którym opowiada Kuhn. Na najwyższym poziomie nauka okazuje się po prostu historią paradygmatów, ich zmienności, karier i upadków³¹.

W teorii Thomasa Kuhna język nauki jest konwencją, której celem jest przede wszystkim utrzymanie „na szczycie” konkretnej wspólnoty naukowej i określającego ją paradygmatu. Ponad poszczególnymi naukowymi paradygmatami znajduje się schemat budowania światopoglądów i ich przekraczania w „rewolucjach naukowych”. Na tym poziomie dominują narzędzia retoryczne: „Dyskusje nad wyborem teorii nie przypominają (...) dowodów logicznych czy matematycznych. Źródłem niezgody jest zwykle albo odmienny zestaw podstawowych przesłanek, albo inne reguły wprowadzania z nich wniosków. Dlatego przy wyborze jednej z kilku rywalizujących teorii uczeni nie mogą udowodnić swoim adwersarzom wyższości jednej teorii nad drugą, nie mogą zmusić nikogo do jej zaakceptowania. (...) Jedyną możliwością, z jakiej uczeni korzystają, jest odwoływanie się do perswazji naukowej, do takich ogólnie podzielanych wartości, jak prostota, płodność, dokładność, szerokość ujęcia, wierność danym itd.”³²

³¹ Pionierem analizy dyskursu naukowego z tego punktu widzenia jest Ludwik Fleck (1896–1961). Pierwszeństwo Flecka zauważane jest również w piśmiennictwie zachodnim, por. np. R. Harré, *Some Narrative Conventions of Scientific Discourse*, [w:] *Narrative in Culture. The Uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy and Literature*, C. Nash (red.), New York 1994, s. 81 i n. Oczywiście, pierwszeństwo to uznał wcześniej również sam Kuhn w przedmowie do swej *Struktury rewolucji naukowych*. Por. też T. Kuhn, *Droga po strukturze*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2003, s. 258. Równoległe wobec tych koncepcji, w zupełnie innych kręgach rozwijała się „socjologia wiedzy” rozpatrująca w ujęciu Karla Mannheim’a opozycyjne systemy pojęć i wartości — utopii i ideologii — w odniesieniu do relacji społecznych.

³² K. Jodkowski, *Wybór teorii według Kuhna*, [w:] W. Sady, Fleck. O społecznej naturze poznania, Warszawa 2000, s. 128. Takie nastawienie wobec nauki stało się już niemal obiegowe. Wiedza naukowa traci zdecydowanie walor obiektywizmu, „zależna od hipotetycznych teorii” (charakterystyczna tautologiczna emfaza); W. Stoczkowski, *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, przeł. R. Wiśniewski, Warszawa 2005, s. 373. Stoczkowski pisze zresztą mocniej: twierdzi, że przejście z paradygmatu w paradygmat bliższe jest religijnemu nawróceniu niż decyzji racjonalnej, s. 374. Zob. także: R. Barthes, *Od nauki do literatury*, [w:] idem, *Mit i znak*, oprac. J. Błoński, Warszawa 1970; S. Fish, *Retoryka*, przeł. A. Szahaj, [w:] idem, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, Kraków 2002 (fragmenty poświęcone teorii Kuhna na s. 441–444); J. Losee, *Wprowadzenie do filozofii nauki*, przeł. T. Bigaj, Warszawa 2001 (Losee nie wspomina niestety o Ludwiku Flecku); R. Dunbar, *Kłopoty z nauką*, przeł. P. Amsterdamski, Gdańsk–Warszawa 1996 (tu rozdział *Umysł społeczny*). Dunbar wiele miejsca poświęca uzależnieniu sukcesu naukowego od marketingu. Nawiązuje do koncepcji społeczeństwa otwartego Karla Poppera. Pisze o socjologii wiedzy i negocjacjach w nauce.

W ujęciach mniej radykalnych wskazuje się na wspólne płaszczyzny różnych obszarów wiedzy przy założeniu, że uzgadnianie wiedzy odbywa się właśnie dzięki używaniu technik i konwencji narracyjnych³³. Nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy Kuhn ma rację, ale ochoczo poddajemy jego teorię ocenie w świetle jej własnych kryteriów³⁴. Przyrost wiedzy — sfunkcjonalizowanej dla potrzeb całego społeczeństwa — odbywa się zatem ze szczególnym uwzględnieniem konwencji tkwiących w naturze języka jako takiego oraz w ramach złożonych konstrukcji językowych zorientowanych pragmatycznie. Retoryka i narracyjność wydają się właściwym środowiskiem racjonalizacji wiedzy. Wśród pierwszorzędných cech takiego spojrzenia — w ramach społecznego („popularnego”) postrzegania nauki — należałoby wymienić:

1. odrzucenie wizji ciągłości i ewolucyjnej koncepcji rozwoju nauki (przyrostu wiedzy) na rzecz nieciągłości: „analogowe” zastępowane jest przez „cyfrowe”, nauka rozwija się skokowo, poprzez wymianę wykluczających się paradygmatów (Kuhn) czy falsyfikację niesprawnych hipotez (Karl Popper);
2. odkrywanie modalności wiedzy oraz jej hierarchiczności (dedukcyjność zamiast indukcyjności w teorii Karla Poppera): wiedza organizowana jest zawsze na poziomie wyższym niż ten aktualny, nie da się ogarnąć i zamknąć bez uruchomienia nadrzędnej, nieogarnionej perspektywy opisu; zgodnie z popularnym, wspomnianym już twierdzeniem Gödla z 1931 r. niemożliwe jest udowodnienie spójności systemu w ramach tegoż systemu;
3. dominację perspektywy holistycznej, w dwojakim wymiarze: a. paradygmat lub hipoteza potencjalnie całościowo porządkują rzeczywistość, nadając znaczenie elementom niższego rzędu (składnikom, przypadkom szczególnym itp.), b. w wymiarze kompleksowości — zrozumienie oznacza odnalezienie wszelkich możliwych kontekstów;
4. relatywizację do języka: nie ma jednego z natury czystego, neutralnego języka opisu, im większa doniosłość przedsięwzięcia, tym bardziej wątpliwy jest jego rodzimy dyskurs;
5. oparcie systemowych wizji naukowych na wstępnych założeniach, dogmatach, modelach³⁵, wokół których skupiają się scenariusze „prawidłowego” wyjaśniania zjawisk; wstępne założenia wynikają z niepisanej umowy wiążącej grupę naukowców (konwencjonalizm) tworzących dominującą teorię.

Retoryka, funkcjonująca wcześniej jako narzędzie, zespół chwytów służących propagowaniu nadrzędnych tez, zyskała pewien stopień autonomii: „Przez całe wieki retoryka była podporządkowana filozofii i naukom ścisłym, po części dlatego,

³³ Np. R. Harré, op. cit.

³⁴ Użyłem, świadom nadużycia, zaimka „my”. Usprawiedliwienie znajduję w fakcie, że książka, która z lubością stosuje ten chwyt w odniesieniu do wielu innych ludzi nauki, stała się bestsellerem: J. Horgan, *Koniec nauki, czyli o granicach wiedzy u schyłku ery naukowej*, przeł. M. Tempczyk, Warszawa 1999; tytuł oryginału: *The End of Science. Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*, Reading 1996.

³⁵ J. Losee, op. cit., s. 165.

że te ostatnie były postrzegane w potencjale definiowania rzeczywistości, podczas gdy retoryka nie zmierzała ku takim prawdom, lecz poprzez opinie, ku celom pożądanym przez retora. (...) Teraz jednakże, intelektualiści kwestionują zasadność naukowych i filozoficznych podstaw i paradygmatów³⁶. Teorie naukowe funkcjonują na nowych zasadach: nawet jeśli niektóre z nich są bliższe prawdy, muszą się jednocześnie przyznać, że kryteria służące ocenie tej bliskości produkują one same. Przy coraz większych możliwościach współczesnej nauki stopniowo przyzwyczajamy się do zwiększania nacisku na jej społeczny wymiar. Nauka wydaje się zatem humanizować. Im głośniej mówi się o jej bezduszości, tym wyraźniejszy staje się ten proces³⁷.

Niezwykle interesujące uwagi przynosi artykuł Boba Hodge'a i Roberta Wooga *Beyond Reason and Hysteria*³⁸. W „czarnej dziurze społecznej nieświadomości nauki” niewiedza i podatność tłumu na emocje mogą łatwo zrodzić histerię. Rząd (politycy, a nie naukowcy) zawsze staje przed wyborem odpowiednich strategii komunikacyjnych. Autorzy apelują o włączenie do „postmodernistycznej teorii i socjologii nauki” popularnych dyskursów o nauce³⁹, a zwłaszcza ich skłonności do wyrażania nastrojów paranoicznych. Jak zobaczymy później, „kulturowa” paranoja znakomicie współgra z dystopijnym ujęciem problematyki władzy i procesem samorozumienia wpisanym w teorię systemów i teorię informacji. Twórczość fantastyczna dążyłaby w tej koncepcji do pośredniej ekspresji tłumionego „niewyraźnego” (*unspeakable*)⁴⁰ w miejsce „linearnego i hierarchicznego” modelu komunikacji.

Przekształcenia fantastyki naukowej oraz jej teoretyczna samoświadomość zmierzają w określonym kierunku: na pierwszy plan wysuwa się zainteresowanie technologią informacji, jej gromadzeniem i przekazywaniem. Nagi autorytet naukowego dyskursu, uzurpujący sobie prawo do ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości, bezpowrotnie traci swoją dawną rangę. Prawdziwym bohaterem SF nie jest ludzkość, nie przyszłość, nie nauka, lecz ludzka wiedza zdolna do powoływania do życia wyobrażonych konstrukcji.

Wiedza to nie statyczny system, lecz sposób przekazywania i istnienia informacji. Technologia to algorytm wytwarzania — kod. Ciekawie przedstawia się kariera słowa

³⁶ S. R. Yarbrough, *After Rhetoric. The Study of Discourse Beyond Language and Culture*, Carbondale 1999, s. 16–17.

³⁷ Z dystansem do tego zjawiska odnosi się Wiktor Stoczkowski, zauważając ryzyko awansu pseudonauki i okultyzmu na gruncie „nowomowy skodyfikowanej przez relatywistyczny nurt nauk społecznych”. W. Stoczkowski, op. cit., s. 374–375.

³⁸ B. Hodge, R. Woog, *Beyond Reason and Hysteria: Towards a Postmodern Model of Communication and Control in Science*, „Social Semiotics” 1999, nr 3, s. 375. Autorzy artykułu biorą za punkt wyjścia histerię związaną z „mad cow disease” („chorobą szalonych krów”).

³⁹ Do podobnych wniosków na podstawie eksperymentów na grupach kontrolnych doszedł Benjamin R. Bates: *Public culture and public understanding of genetics: a focus group study*, „Public Understanding of Science” 2005, nr 1.

⁴⁰ Ibidem, s. 383.

technologia. Nie oznacza ono już nauki o technikach, zaczyna oznaczać sam proces. Przesunięcie dokonuje się zatem w kierunku absolutyzacji algorytmu. *Techno-logos* oznacza nieprzeniknioną równoległość słowa, zrozumienia i kreacji. Odkrycie tego węzła ludzkiej wiedzy wskazuje na absolutyzację działania, opanowania otaczającej rzeczywistości poprzez powtarzanie, powielanie schematycznych formuł.

WYKAZ AUTORÓW

dr hab. Iwona Alechnowicz

Instytut Filozofii Uniwersytetu Opolskiego

mgr Piotr Antoniewicz

Instytut Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego (doktorant)

mgr Bogdan Balicki

Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego (doktorant)

dr Sławomir Barć

Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego

mgr Karol Fjałkowski

Instytut Ekonomii Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu

dr Agata Hensoldt

Instytut Filozofii Uniwersytetu Opolskiego

dr Agnieszka Hensoldt

Instytut Psychologii Uniwersytetu Wrocławskiego

mgr Paweł Jarnicki

Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego (doktorant)

mgr Paweł Kamiński

Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego (doktorant)

dr Leszek Kleszcz

Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego

dr Adam Krawiec

Instytut Historii Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu

dr Waldemar Kwiatkowski

Katedra Historii Medycyny i Etyki Lekarskiej Uniwersytetu Medycznego w Łodzi

dr Mariusz Maciej Leś

Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu w Białymstoku

mgr Kaja Marchel

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego (doktorantka)

mgr Elżbieta Mrozek

Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego (doktorantka)

dr Andrzej Pankalla

Instytut Psychologii Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu

- dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWr, prof. AM
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, Zakład Humanistycznych Nauk Wydziału Farmaceutycznego Akademii Medycznej we Wrocławiu
- prof. dr hab. Andrzej Radomski
Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
- prof. dr hab. Krzysztof Rotter
Instytut Filozofii Uniwersytetu Opolskiego
Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi
- mgr Bartosz Ryż
Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego (doktorant)
- dr Piotr Stasiewicz
Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku
- dr Krzysztof Szlachcic
Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego
- mgr Dawid Ślusarczyk
Instytut Muzykologii Uniwersytetu Jagiellońskiego (doktorant)
- dr Wiktor Werner
Instytut Historii Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu
- mgr Joanna Żak-Bucholc
etnolog