

Recenzje

Andrzej Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995.

Poznanie w perspektywie konstruktywizmu społecznego

Różne są rodzaje krytyki. Jedne mniej dotkliwe, inne niszczące, jedne działają natychmiast, inne drążą krytykowany przedmiot rozkładając go od środka. Są takie, które jeno korekcję mają na względzie i takie, po których nic nie może już pozostać tak jak dawniej. Są takie, które ślizgają się po powierzchni i takie, które „sięgają korzeni rzeczy”. Można krytykować pozostając w obrębie krytykowanych sposobów myślenia, można też wyjść poza nie i spojrzeć na dany dyskurs z zewnątrz. Książka Andrzeja Zybertowicza zalicza się do tego drugiego rodzaju krytyk, po których niewiele może pozostać tak jak dawniej. Zasady naukowej powściągliwości każą mi miarkować swe oceny, nie mogę się jednak oprzeć pokusie powiedzenia co następuje: książka *Przemoc i poznanie* jest jedną z najważniejszych prac w całej humanistyce polskiej ostatnich lat. To zaiste praca wielce znacząca przede wszystkim dzięki randze postawionych w niej pytań oraz sposobowi udzielania na nie odpowiedzi. Jakże rzadko czyta się książki naukowe, które mają swą wewnętrzną, spójną narrację, chciałoby się rzec — intrygę wciągającą czytelnika, zaskakujące pointy i rewelacyjne zmiany akcji. Język tej książki, który dla wielu może się okazać szokujący — tak bardzo jest czasami osobisty, literacki, nasycony metaforami — stanowi przykład tego, jak można pisać dziś analityczne dzieła naukowe nie pozbawione literackiego charakteru. Ciekaw jestem, czy wzbudzi ona dyskusję, na jaką zasługuje, czy okaże się książką tak zapładniającą, jak zapładniającą winna być, czy też może jej recepcja stanowić będzie potwierdzenie tez w niej zawartych, w tym i tej, która powiada, iż przyjęcie do wiadomości jej treści musiałoby łączyć się z koniecznością gruntownego przebudowania sposobu patrzenia na świat wielu filozofów i naukowców, z bolesną rewolucją światopoglądową prowadzącą do kolejnego odczarowania świata, polegającego tym razem na pożegnaniu się z filozofią i nauką jako substytutami religii.

Książka składa się z ośmiu rozdziałów, obszernego wstępu i zakończenia, a także aneksu w postaci luźnych uwag na tematy wiążące się z pracą. Już we wstępie autor wyklada karty na stół pisząc: „Główną hipotezę pracy sformułujemy następująco: przemoc odgrywa konstytutywną rolę w procesie tworzenia, upo-

wszechniania i funkcjonowania wiedzy w społeczeństwie i bez postawienia jej w centrum uwagi nie sposób przemian tych wyjaśnić” (s. 14). Tezę tę udaje się Zybertowiczowi następnie przekonująco uzasadnić. Nie na tym jednak wydaje mi się polegać główny jej walor. Dla mnie teza ta stanowi bowiem konsekwencję rzeczy bardziej cennej i istotnej, idzie mianowicie o wykazanie, iż dziedzina tradycyjnie pojmowanej epistemologii jest obszarem, w którym gra się w pewną grę kulturową, zamykając oczy na czynniki podważające jej sensowność. Słowem epistemologia jawi się w tej perspektywie jako dziedzina zmystyfikowana, obdarzana hurtowym zaufaniem, którego przy bliższym wejrzeniu nie jest po prostu w stanie spełnić, i to abstrahując całkowicie od szlachetnych intencji pracujących na jej polu myślicieli. W świetle pracy Zybertowicza widać wyraźnie, że tradycyjna epistemologia karmi się szeregiem mitów, które rozwiewają się natychmiast, gdy dokonać głębszego wglądu w jej milczące założenia i społeczne uwikłania. Nie chcę twierdzić, iż nikt przed autorem *Poznania i przemocy* nie próbował tezy powyższej uzasadnić. Sam Zybertowicz doskonale świadom jest tego, że atak na niepokalanie czy niewinność epistemologii (a szerzej całej filozofii) przeprowadzali już wcześniej myśliciele tej miary co Richard Rorty czy Hilary Putnam, stąd też obficie korzysta z ich dorobku i mądrze komentuje ich tezy. Podobnie czyni z szeregiem innych myślicieli, wobec których poczuwa się do długu, takich jak Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Ernest Gellner, David Bloor, Barry Barnes, Stephen Fuchs i Bruno Latour, Anthony Giddens czy, z autorów polskich: Jerzy Kmita, Anna Pałubicka, Edmund Mokrzycki. Swobodnie porusza się po ogromnej literaturze przedmiotu, przechodząc od filozofii do socjologii wiedzy, od antropologii kulturowej do politologii, od przytaczania wyników badań empirycznych do wyrafinowanych spekulacji filozoficznych. Toczy fascynujący dyskurs z przywołanymi powyżej myślicielami, za każdym razem prezentując własne oryginalne poglądy. Stoi zatem na barkach gigantów, lecz sięga wyżej niż niektórzy z nich.

Przytoczmy teraz jedną z tez zawartych już we wstępie recenzowanej pracy. Oto na stronie 17 czytamy: „Przeciwstawiam się stanowisku realistycznemu głoszącemu, że twierdzenia teorii naukowych są prawdziwe lub fałszywe na mocy tego, jaki świat jest — jeśli świat ten jest pojmowany jako bytowość poza-kulturowa. Twierdzę, że nie istnieje żadna możliwość ustalania takiej prawdziwości/fałszywości poza obszarem reguł ustalonych kulturowo i w odniesieniu do przedmiotów poznania wprzódby choćby mgliście kulturowo nie pre-definiowanych”. Nie będę ukrywał, iż teza ta jest bardzo bliska mojemu widzeniu spraw. Tym bardziej ucieszył mnie znakomity sposób, w jaki została ona przez Zybertowicza uargumentowana. Podobnie jego wykład nieklasycznej socjologii wiedzy, a zatem takiej, która nie uznaje żadnych terytoriów nie podlegających jej jurysdykcji, charakteryzuje się wysoką perswazyjnością i zasługuje moim zdaniem na baczność uwagi. Moją wielką sympatię budzi umiejętność dopowiadania rzeczy do końca, stawiania kropek nad „i”, którą może się pochwalić autor *Przemocy*

i poznania. Mało kto poważiłby się na przykład na sformułowanie sądu, że „wszystkie rodzaje wiedzy są głęboko uwikłane w — i zainfekowane przez — konteksty kulturowe, w jakich funkcjonują” (s. 22), albowiem przyjęło się powszechnie uważać, iż są takie dziedziny dociekań, które owym kulturowo-społecznym wpływom się wymykają. Ja jednak zgadzam się z Zybertowiczem, iż zarówno nauka (i to każda z jej dziedzin!), jak i filozofia, a także inne obszary wiedzy są wypełnione wpływami kultury, zależne od kontekstu społecznego, w jakim funkcjonują, że nie tylko ich forma, ale i treść nie dają się oddzielić od tego, co zasadom danego dyskursu *pozornie* obce i dłań zewnętrzne. W tej perspektywie wszelka autonomiczność dziedzin wiedzy i kultury staje pod znakiem zapytania, autonomiczność taka, jak na przykład ta wyobrażana sobie przez przedstawicieli różnych scjentystycznych nurtów filozofii i filozofii nauki, ale także i socjologii czy psychologii, przede wszystkim jednak nauk przyrodniczych, które w szczególności karmią się *mitem* bezinteresownego i wolnego od wpływów zewnętrznego świata badania. Zgadzam się zatem z Andrzejem Zybertowiczem, gdy ten pisze, że „wiedza i społeczeństwo są od siebie wzajem nierozdzielne” i że „ład naszych wyobrażeń jest zarazem naszym ładem społecznym” (s. 22). Słusznie powiada on, iż „pragnąc uprawiać teorię poznania, musimy uprawiać zarazem — choćby w załączkowej postaci — teorię społeczną” (s. 94). Nie da się zatem utrzymać klasycznego podziału na to, co czyste, nieskalane, święte i wieczne, czyli naukę i wzorujące się na niej inne aktywności poznawcze, w tym specyficznie pojmowaną filozofię, i całą resztę — nieczysty świat za ścianą laboratorium czy sali wykładowej.

Tak właśnie pojmuje naukę Obiektywistyczny Model Poznania, któremu Zybertowicz przeciwstawia Konstruktywistyczny Model Poznania. Jego rozważania na ten temat są na tyle rozbudowane i precyzyjne, iż ich pełne streszczenie tutaj jest niemożliwe. Powiedzmy tylko bardzo ogólnie, że o ile Obiektywistyczny Model Poznania charakteryzuje się wiernością wobec tradycyjnych mitów poznawczych głoszących niezależność rzeczywistości od poznania oraz zależność prawdziwości bądź fałszywości wiedzy od natury świata, niezależność faktów od kultury i procedur poznawczych, ściśle oddzielenie podmiotu i przedmiotu poznania, neutralność aksjologiczną poznania, wyróżnioną poznawczo i aksjologicznie pozycję nauki, o tyle Konstruktywistyczny Model Poznania głosi, na odwrót, konieczność uwzględnienia kulturowej natury całej poznawanej rzeczywistości, negocjacyjno-konsensualny charakter prawdy, w tworzeniu którego natura świata nie odgrywa roli pierwszoplanowej („badacze ustalając *poprawną* interpretację teoretyczną nie prowadzą jedynie dialogu, negocjacji z naturą — przez obserwacje i eksperymenty — ale także (lub przede wszystkim...) negocjują między sobą” (s. 98)); odgrywa zaś ją przemoc w jej różnorodnych formach, wzajemny związek podmiotu i przedmiotu poznania, niemożność rozdzielenia faktów i norm, ideologiczność wszelkiego poznania, wspólną nauce i innym dziedzinom kultury naturę zależności poznawczych i efektów światopoglądowych. W odniesieniu do

tych ostatnich kwestii autor *Przemocy i poznania* pisze: „konstruktywizm twierdzi, że faktem jest to, iż wiedza postrzegana jako obiektywna nie jest neutralna. Ani społecznie, ani indywidualnie, ani moralnie, ani materialnie. (...) Konstruktywizm stara się pokazać, w jakich warunkach, przy realizacji jakich wartości i przy ograniczonych zasobach podmiotów, konieczne jest to, co jawi się jako konieczne” (s. 112, 113).

Konstruktywizm lansowany przez Zybertowicza ma wyraźnie *monistyczny* charakter. Dobrze ilustruje to następujący cytat: „Na gruncie konstruktywizmu odrzuca się założenie o istnieniu dwu odrębnych jakościowo światów: jakiegoś świata poznawanego o określonych, istniejących wcześniej i niezależnie od poznania właściwościach, świata będącego przedmiotem wiedzy, oraz samej wiedzy, która do świata poznawanego się przybliża; światów, z których jeden (wiedza) jakby ściga drugi (przedmiot). Dopóki pozostajemy na gruncie wiedzy pojęciowej, nie mamy do dyspozycji żadnych środków, by dotrzeć do jakiejś «czystej», «prawdziwej» rzeczywistości, usytuowanej przed lub poza kategoriami naszej wiedzy” (s. 101). Wymienione powyżej cechy Konstruktywistycznego Modelu Poznania składają się na obraz poznania, który odbrażawia naukę. W perspektywie owego modelu, z mocą kreowanego przez autora *Przemocy i poznania*, nauka traci swą pozycję ostatecznego arbitra całej kultury, fundamentu, na którym wszystko inne się wspiera, wzorca „jedynie słusznego” odnoszenia się do świata. Jej sukces propagandowy wynika przede wszystkim z tego, iż udaje się jej dostarczać sądów i twierdzeń o niezwyklej skuteczności technologicznej. Jak słusznie jednak zauważa Zybertowicz, wyciąganie z owej skuteczności wniosków epistemologicznych jest zabiegiem nieuprawnionym. Jedno jest pewne: nauka odnosi sukces ponieważ odnosi sukces, czy jednak za owym sukcesem stoją jakiegokolwiek racje epistemologiczne (czy właściwie epistemiczne) tylko Pan Bóg raczy wiedzieć. W tej perspektywie wiara w poznawczą adekwatność nauki jest właśnie *wiarą*: wyborem światopoglądowym, którego nie da się niekołowo uzasadnić. Inaczej ma się rzecz z konstruktywizmem, którego wyjaśnienie sukcesu nauki da się empirycznie zoperacjonalizować. Jak pisze Zybertowicz: „Konstruktywizm analizuje... empirycznie, w jaki sposób to, co — kulturowo, praktycznie — zastygłe, wyznacza obszar tego, co postrzegane jest jako obiektywne. Przechodząc do języka socjologii powiemy, że zastygłe, postrzegane jako rzeczywiste, staje się to, co zostało w taki lub inny sposób zinstytucjonalizowane. Uznawanie danego zbioru przekonań za wiedzę obiektywną, prawdziwą, wiarygodną, obowiązującą, bądź za subiektywną, fałszywą, niepewną lub bez znaczenia, to fakt społeczny i podlega on wyjaśnianiu przyczynowemu w trybie socjologicznym” (s. 111). Autor recenzowanej pracy bardzo przekonująco pokazuje, iż szeroko akceptowane przekonanie o jakiejś absolutnej obiektywności poszczególnych aspektów świata wynika z *lokalnych* uwarunkowań kulturowych, w tym i z faktu, że metafory kształtujące nasz świat dla nas „umierają w pewnym momencie na dosłowność”, by użyć

określenia Richarda Rorty'ego, którego program filozoficzny, czy raczej jego wybrane elementy, Zybertowicz *nota bene* znakomicie realizuje. Słowem nasz świat jest *połem martwych metafor*, czemu zawdzięcza swą względną, kulturową obiektywność. Tworzenie zaś, upowszechnianie, a następnie zapominanie metaforyczności pojęć to procesy społeczne, wśród których wcale nie małą rolę, jak zauważa Zybertowicz, pełni przemoc.

W ten sposób zamyka się koło naszych dociekań. Uznanie bowiem poznania i wiedzy za element gry kulturowej, uznanie, że świat, w którym istniejemy, nie jest „naturalny”, jako że jego kształt jest efektem społecznych działań konstrukcyjnych, każe doszukiwać się jakichś prawidłowości nimi rządzących. Jedna z nich może być związana z oddziaływaniem przemocy. Jej uwzględnienie może pomóc wyjaśnić, dlaczego pewne sposoby kategoryzowania świata zyskują status obiektywności, a inne traktowane są jako dewiacyjne. Przemoc stanowi zatem nie tylko jeden z możliwych sposobów ludzkiego działania, ale — podkreśla autor — także jedno z podstawowych narzędzi wyznaczających reguły, według których konstruowanie świata następuje. W grę nie wchodzi, oczywiście, jedynie przemoc fizyczna, lecz także wszelkie jej symboliczne odmiany. Tej głównie sprawie poświęcony jest szósty rozdział recenzowanej pracy, wymownie zatytułowany *Wszędobylska przemoc*. Zamiast go streszczać, wyliczę po prostu tytuły paragrafów: *Jak formował się pierwotny consensus semantyczny: przemoc u źródeł kultury, przemoc w procesach socjalizacji; O przemocy, która odradza komunikację; Roma Locuta, Causa Finita — O roli władzy w zapobieganiu regresowi do nieskończoności; Opowieść Foucaulta: przemoc w procesie konstrukcji/reprodukcji świata i wiedzy; Przemoc jako arbiter w zderzeniach gier kulturowych; Granice konstruowania i poznawczej efektywności przemocy; Dynamika przemocy i ład u normatywnego; Podsumowanie: przemoc a dyskursy*. Rozdział ten, jak wszystkie inne, pełen jest błyskotliwych analiz, celnych, lapidarnych, wręcz aforystycznych stwierdzeń i oryginalnych tez poznawczych. Formuluje w nim Zybertowicz wiele interesujących wniosków, tu przytoczmy jedynie ten, który odnosi się do nauki. Za Stephanem Fuchsem, pokazuje, że rozstrzyganie sporów naukowych nie różni się zasadniczo od sposobów kończenia debat politycznych lub moralnych (s. 175–176). Jeszcze raz okazuje się, iż w nauce nie ma tego, czego od tak dawna w niej poszukujemy: jakiegoś wolnego od ludzkich zależności, prawie anielskiego sposobu rozstrzygania niezgodności opinii i przekonań mocą tej czy innej cudownej Metody uodparniającej naukę na wpływy grzesznego otoczenia.

Jasne jest, że owa demitologizacja nauki, której poszczególne etapy referuje w swej pracy Zybertowicz, nie wszystkich musi cieszyć, tym bardziej, że na tle innych praktyk społecznych nauka jest akurat tą, która dostarcza nam najwięcej wzorów pokojowego rozstrzygania sporów. Gdy się już jednak dokonała, to warto ją wziąć pod uwagę, aby nie dać się zwieść wciąż obowiązującym zakłębom o nauce jako superarbitrze i bezstronnym świadku naszych zmagania ze światem i losem. Nie oznacza to wcale, jak słusznie podkreśla Zybertowicz, natychmias-

towej degradacji nauki i jej wytworów. To nam nie grozi, albowiem czar jej technologicznej użyteczności w kulturze takiej jak nasza (prawie całkowicie już odczarowanej), nakierowanej na redukcję cierpienia tu na Ziemi, a nie jego uświęcanie (tak jak to dawniej bywało), i zaspokajanie wszelkich potrzeb, które tylko zaistnieją w ludzkiej wyobraźni, prawdopodobnie będzie nam towarzyszył tak długo, jak długo kultura ta pozostanie sobą. Odbóstwienie nauki i sprowadzenie z nieba na ziemię, przyczynia się jednak z pewnością do poddania jej skuteczniejszej kontroli.

W kolejnym fragmencie (rozdz. VII) Andrzej Zybertowicz w sposób rewelacyjny ukazuje, jak „podmiot, odróżnialna od świata wiedza pojęciowa oraz przedmiot poznania są pewnymi niekoniecznymi rezultatami przemian społeczno-kulturowych, są efektami pewnej konstrukcji społecznej, tak myślowej (w tym językowej), jak i praktycznej, a nie obiektywnymi, niezależnymi od kultury faktami ontologicznymi” (s. 210). W tej perspektywie cała epistemologiczna „gra” ze światem, przyjmowana w filozofii od bardzo dawna jako coś całkowicie naturalnego, a nawet koniecznego, jawi się jako historyczny wynalazek, *przygodny* rezultat wielu większych i mniejszych przemian w kulturze europejskiej, osadzenia się w niej wielorakich *przesądzeń* co do natury świata i relacji doń człowieka. To samo dotyczy nauki nowożytnej. Stanowi rezultat splotu wielorakich, przygodnych okoliczności, *mutacji kulturowych* upowszechnionych dzięki sprzyjającym warunkom społecznym. W tym kontekście trafnością uderza sąd Zybertowicza, że: „Wytworzyć przedmiot poznania naukowego, to m.in. wytworzyć *społeczne przekonanie*, że w ogóle cokolwiek jest do poznania” (s. 215). Wszystko zatem mogło być inaczej, taki morał da się wyczytać z dociekań autora *Przemocy i poznania*. Nie było żadnej wewnętrznej konieczności w narodzinach epistemologii, filozofii i nauki. Zrozumieć to, co się stało, można badając momenty narodzin poszczególnych mutacji kulturowych, a następnie, co ważniejsze, przyczyny i mechanizmy ich upowszechniania się. Można by rzec, iż status konieczności rozstrzygnięcia kulturowe zawdzięczają naszej nieumiejętności zrozumienia wszystkich niezwykle skomplikowanych czynników, które doprowadziły do ich utrwalenia. Oczywiście, retrospektywnie, można zjawiska te ideologizować, doszukując się w nich ręki Boskiej opatrności, bądź działania chytrego rozumu, żelaznych praw historii czy jakiegś innej nieprzygodnej instancji, można jednak, tak jak czyni to Zybertowicz, pokazywać konkretne, uchwytnie historycznie i socjologicznie mechanizmy, dzięki którym kulturowe mutacje, nowe metafory i wynalazki kulturowe upowszechniają się, zyskując stopniowo status konieczności czy oczywistości. Każdy uważny czytelnik książki Zybertowicza dostrzeże interesujące rezultaty, jakie strategia ta przynosi wtedy na przykład, gdy w grę wchodzi ukazanie mechanizmu rozpadu pierwotnego Słowoświata (celne określenie Zybertowicza), który to rozpad otworzył drogę do wewnętrznego poszatkwania kultury i ustalenia relacji pomiędzy tym, co obecnie różne,

a co wcześniej było tym samym (zob. znakomite analizy procesu „odklejania się Słowa od Świata”, narodzin Fikcji i sakralizacji Prawdy w rozdz. VII). Dzięki owej strategii widać więcej, a przede wszystkim inaczej, choćby przez to, że to, co oczywiste takowym być przestaje — choćby wieczność epistemologicznej relacji przedmiot–podmiot, odrębność Ja wobec Świata, różność Świata i Słowa, faktyczność Prawdy itd. Odczarowaniu ulegają Wielkie Narracje tradycyjnie organizujące nasze myślenie o poznaniu i nauce, a dzięki temu możemy dostrzec to, co starannie było przez nie zasłonięte — na przykład ową wszechobecność przemocy w procesach poznawczych gier kulturowych, ukazywaną przez autora recenzowanej tu pracy. Jego rozważania, jak sam o tym pisze: „winny nas uczulić na *historyczność* (podkr. AS) tych kategorii, które zazwyczaj traktujemy jako uniwersalne” (s. 270).

Na zakończenie jeszcze tylko kilka słów o ostatniej części książki Andrzeja Zybertowicza. Traktuje ona o starym problemie różnic w statusie poznawczym humanistyki i przyrodoznawstwa. Jednak i tym razem ten tradycyjny problem zostaje postawiony w sposób nowatorski. Zamiast doszukiwać się przyczyn tych różnic, jak to się zazwyczaj robi, w jakichś wewnętrznych cechach przyrodoznawstwa i humanistyki, autor *Przemocy i poznania* konsekwentnie poszukuje ich w odmiennym, *społecznym* kontekście funkcjonowania. Zybertowicz pyta: „Dlaczego idee generowane przez jedną z gałęzi instytucji pod nazwą «nauka» osiągają specjalną, wyróżnioną pozycję w obrębie kultury jako całości, uzyskują status *tej właściwej* wiedzy, wiedzy obiektywnej, podczas gdy idee proponowane przez gałąź inną, tj. przez humanistykę, są notorycznie uznawane za subiektywne jedynie interpretacje?” (s. 273). Odpowiedź, jakiej udziela, da się w wielkim skrócie i uproszczeniu streścić następująco: źródłem przekonania, iż wiedza nauk przyrodniczych jest wiedzą lepszą, „właściwą”, wiedzą posiadającą status obiektywności, jest technologiczna efektywność sądów w jej obrębie formułowanych. Z owej efektywności wyciąga się pewne wnioski epistemologiczne; jest zatem tak, że wiedzę traktuje się jako prawdziwą czy obiektywną, pozwala bowiem nam radzić sobie z otoczeniem, nie zaś na odwrót. Cały jej epistemologiczny czar wynika więc ze skuteczności. Czaru tego pozbawiona jest humanistyka, albowiem społeczeństwo nie pozwala na sprawdzenie technologicznej mocy jej sądów. Píše Zybertowicz: „kultura społeczeństwa jako całości funkcjonuje w taki sposób, iż nie pozwala, by koncepcje humanistyki wypróbowywano na obszarze praktyk poza-poznawczych w podobny sposób, jak dzieje się to z teoriami przyrodoznawstwa. Kultura nie przyzwala, by produkowane przez nauki społeczne słowo (słowa) mogło stać się ciałem, czyli stałym elementem praktyki społecznej na wzór tego, co dzieje się z wiedzą przyrodoznawczą” (s. 290). Nie będę wchodził w szczegóły fascynującej opowieści Zybertowicza o tym, dlaczego kultura bardziej boi się humanistyki niż przyrodoznawstwa, powiem tylko, iż z jego dociekań wynika wyraźnie, że wbrew pozorom to humanistyka może okazać się bardziej niebezpieczna niż nauki przyrodnicze. Bomby kulturowe konstruowane przez humanis-

tów wzbudzają większy strach niż bomby atomowe tworzone przez inżynierów i fizyków, z tej m.in. przyczyny, że „czysto werbalna zmiana definicji sytuacji może deligitymizować stare instytucje, podważać związane z nimi autorytety i interesy. Jasne jest, że każda lub niemal każda próba wcielenia w życie jakiejś bardziej ogólnej teorii społecznej równałaby się podważeniu dotychczas obowiązujących definicji sytuacji, czyli zakorzenionych w tkance społecznej, w różny sposób normatywnie sankcjonowanych znaczeń społecznych” (s. 315). Słowem : „Zmiany społecznie ustanowionych znaczeń nie są niewinną zabawą” (s. 348).

Nie bez znaczenia jest, iż w rozwoju wiedzy przyrodoznawczej pomaga mechanizm rynku nastawionego na systematyczne wysysanie nowych rozwiązań technicznych (upowszechnianie innowacji), budowanych w oparciu o wiedzę przyrodoznawczą (s. 322–333). Rynek jest taką specjalną instytucją, która umożliwia uniwersalizację — poprzez instytucjonalizację pewnych form ludzkiego działania — obrazów świata związanych z różnymi teoriami. To rynek umożliwił to, co jawi się nam jako kulturowa inwariantność nauki. Rynek jako instytucja wytwarza swoisty metapoziom dla funkcjonowania nauki, metapoziom instytucjonalnego przymusu lub tylko nacisku społecznego dla respektowania pewnych konwencjonalnych reguł (korzystam ze sformułowań Sabiny Magierskiej w dyskusji nad mocnym programem socjologii wiedzy¹). Ważniejszy jest jednak inny aspekt tej sprawy: oto słusznie zauważa Zybertowicz, iż niesłychany rozwój nauk przyrodniczych oraz techniki korzystającej z ich efektów był możliwy tylko dlatego, że wcześniej przyroda utraciła w kulturze europejskiej nimb świętości, czegoś tajemnego i ważnego dla naszego życia duchowego. Owa ludzka obojętność dla przyrody otworzyła pole nieograniczonej prawie manipulacji i ingerencji w jej tkankę. Takiego przyzwolenia nigdy nie uzyskały nauki humanistyczne, a w szczególności społeczne, albowiem nie wypracowaliśmy (na szczęście!) w kulturze europejskiej takiej obojętności dla życia wspólnotowego, jaką udało się nam (niestety?) stworzyć wobec przyrody. W tym też sensie humanistyka tak naukowa, jak naukowe stało się przyrodoznawstwo, okazała się (znowu na szczęście!) niemożliwa i to wcale nie dlatego, że brak jej jakiejś pewnej Metody czy że zrzesza badaczy „gorszej jakości”, lecz po prostu dlatego, że jak dotąd przynajmniej społeczne koszty jej unaukowienia okazały się dla nas za wysokie. „Naukowa humanistyka nie oznaczałaby, że po prostu wiedzielibyśmy wiele więcej o świecie społecznym. Nieuchronnie oznaczałaby, że stalibyśmy się kimś innym” (s. 352). I z tą tezą autora *Przemocy i poznania* wypada się zgodzić. Tu jednak otwiera się przestrzeń dla pytania: dlaczego nie chcemy stać się kimś innym? Wraz z nim otwiera się też przestrzeń dla dociekań o charakterze etycznym. Jakie wartości wybieraliśmy dotąd niejako instynktownie stawiając tamę „unaukowieniu humanistyki”? Czy każde stanie się „kimś innym” musiałoby oznaczać pogorszenie naszego losu? Zybertowicz nie odpowiada wprost na te pytania. Istnieje

¹ „Bruliony Filozoficzne”, t. 1, z. 2, 1995, s. 127.

jednak w jego fascynującej książce wyraźny aspekt etyczny, który sygnalizują te choćby słowa autora: „sakralizacja obiektywistycznie rozumianej wiedzy i prawdy utrudnia wyłanianie się i społeczne życie innych, alternatywnych form uprawomocnienia łańdów społecznych” (s. 363). Tu zdaje się leżeć sedno rzeczy. Całkowicie zgadzając się z Andrzejem Zybertowiczem, powiedziałbym tak: absolutyzowanie jakiegokolwiek sfery kultury, przyznawanie jej statusu superarbitra wobec sfer innych stanowi potencjalne źródło społecznego zniewolenia. Słowa te stosują się także, a dziś trzeba może powiedzieć — przede wszystkim, do nauki. I rzecz nie w tym, aby rezygnować z jej dobrodziejstw, lecz raczej, aby nie nadawać jej samej statusu na jaki nie zasługuje: źródła odpowiedzi na wszystkie pytania, stojące poza dobrem i złem maszyny produkowania „jedynie słusznych” przekonań. Nauka i jej obrazy filozoficzny oraz społeczny nie są wolne od rozstrzygnięć i konsekwencji etycznych. W tym sensie nic, co dotyczy nauki, nie powinno zostać wyłączone spod społecznej dyskusji. Jestem głęboko przekonany, że książka Andrzeja Zybertowicza, oprócz wszystkich innych, doskonale spełnia funkcję budzenia wrażliwości na te aspekty naszej sytuacji, które zyskując status oczywistości i konieczności wymknęły się ze sfery naszej etycznej czujności. Bez wątpienia autor nie wyczerpał potencjału interpretacyjnego, analitycznego ani nawet perswazyjnego, jaki wiąże się z zastosowaniem kategorii przemocy do badań nad wiedzą — czy ogólniej — nad kształtem społecznego świata. Wskazał jednak tropy, podjęcie których głęboko może (czy nawet: musi) przemodelować nie tylko nasze rozumienie świata, ale i siebie samych.

Recenzował *Andrzej Szahaj*

Filozofia. Podstawowe pytania, pod red. E. Martensa i H. Schnädelbacha, przełożyła Krystyna Krzemienio-wa, Warszawa 1995, 769 stron.

Kompleks Empedoklesa

Filozofia od czasu swych narodzin jest największym problemem filozoficznym. Możliwe, iż owa problematyczność jej statusu, przedmiotu i metody jest immanentnym źródłem jej żywotności — zadziwiającej zdolności do przezwyciężania „kryzysów” załamujących jej nierzadko (we własnym przynajmniej mniemaniu) triumfalny pochód przez dzieje.

To, co zwykliśmy z braku lepszego określenia nazywać filozofią, tak jak myślenie, które jest jego „środowiskiem naturalnym”, działa według tego, co wie o sobie — zgodnie z tym, jak siebie pojmuje. Dlatego adekwatna i systematyczna samowiedza była i jest dla filozofii, przynajmniej od czasów Kartezjusza, kwestią