

Michał Rydlewski

**Kultura a relatywizm
w perspektywie kontrowersji
wokół teoriopoznawczych idei Ludwika Flecka.
Kilka uwag polemicznych do tekstu
Bogdana Dziobkowskiego
„Realizm wewnętrzny a relatywizm”**

Słowa kluczowe: Fleck, style myślowe, kolektywy myślowe, realizm wewnętrzny, relatywizm, etnocentryzm, konstruktywizm społeczno-kulturowy

**I. Z którego brzegu widać lepiej?
Idee Flecka w perspektywie odczytań filozoficznego
oraz socjologicznego**

Teoriopoznawcze idee Ludwika Flecka, do niedawna jeszcze nieznanne lub funkcjonujące w ezoterycznych kręgach poszczególnych dziedzin humanistyki, zaczynają zajmować miejsce, na jakie bez wątpienia zasługują. Coraz więcej jest odwołań do Flecka (zob. np. Woźniak 2000; Sikora 2007), a *Powstanie i rozwój faktu naukowego* doczekało się miana pozycji „klasycznej” (Sojak 2006: 287–302). To przesunięcie z myślowych peryferii do centrum dobrze wróży teorii stylów myślowych i kolektywów myślowych. Tym bardziej aktualne staje się pytanie o charakter popularyzacji idei Flecka. Padło ono już po ukazaniu się książki Wojciecha Sadego pod tytułem *Fleck. O społecznej naturze poznania* (2000) oraz recenzji tejże autorstwa Radosława Sojaka zamieszczonej w „Przeglądzie Filozoficznym” (Sojak 2001: 356–373). Szkoda, że dyskusja nie została podjęta właśnie wtedy.

Zasadnicza kontrowersja dotyczy – by użyć metaforyki zaproponowanej przez autora *Paradoksu antropologicznego* – tego, „z którego brzegu widać lepiej”:

filozoficznego czy socjologicznego. To znaczy, która interpretacja wydaje się ciekawsza, trafniej (w sensie nowej perspektywy pozwalającej dostrzec to, co do tej pory wydawało się ukryte) ukazująca wymiar funkcjonowania nauki rozumianej jako określona dziedzina wiedzy i praktyki.

Dyskusję nad trafnością odczytań twórczości Flecka można określić także w szerszej perspektywie jako ścieranie się obiektywistycznego modelu poznania, racjonalnej rekonstrukcji odkryć naukowych (reprezentowanej przez filozofię nauki) z konstruktywistycznym modelem poznania, socjologiczną rekonstrukcją odkryć naukowych (reprezentowaną przez nieklasyczną socjologię wiedzy).

Moim zdaniem, znacznie bardziej interesujące jest interpretowanie Fleckowskiej teorii poznania w perspektywie socjologii wiedzy. Zgadzam się ze wszystkimi argumentami Radosława Sojaka. Uważam, że interpretacja socjologiczna nie traci z pola widzenia nowatorstwa też Flecka, który poszedł w swoim myśleniu dalej, kulturowo głębiej, co czyni go ciekawszym od konwencjonalistów, wśród których sytuuje go Wojciech Sady. Kwestia ta wymaga uzasadnienia przez wskazanie na możliwe inne umieszczenie Flecka w szerszej perspektywie historii myśli humanistycznej.

II. Oryginalność porównawczej socjologii myślenia w perspektywie socjologii wiedzy

Rozpatrywanie porównawczej socjologii myślenia na terenie socjologii wiedzy ma swoje uzasadnienie w chęci lepszego wyartykułowania kilku istotnych kwestii (relatywizmu, teorii kultury, przemocy), wskazujących na oryginalność idei Flecka, jak i, co niezwykle ważne, głębsze przemiany w samej humanistyce zmierzające w stronę jej antropologizacji.

Moim zdaniem, refleksje autora *Powstania i rozwoju faktu naukowego* zdecydowanie wyprzedziły rozwój socjologii wiedzy w kierunku nieklasycznym. W tym sensie Fleck jest „ojcem założycielem” współczesnych ujęć nieklasycznych, powołanych do życia w połowie lat 70. XX wieku (Sojak 2004: 217; Zuber 2006: 247), który zainicjował i przemyślał wiele kwestii interesujących badaczy tego nurtu czterdzieści lat wcześniej. Co więcej, zrobił to w sposób oryginalny nawet z dzisiejszej perspektywy. Niestety, rację ma Radosław Sojak, że pozostaje wciąż Fleck raczej niemyłym świadkiem rozwoju *socjologii wiedzy naukowej*.

Warto podkreślić, że historycznie rzecz biorąc, nieklasyczne ujęcie socjologii wiedzy Flecka jest niemalże równoczesne z powstaniem socjologii wiedzy jako takiej (za paradygmatyczne dla tej dyscypliny uważa się *Problemy socjologii wiedzy* M. Schelera oraz *Ideologię i utopię* K. Mannheima, opublikowane odpowiednio w 1926 i 1929 roku). Można zaryzykować stwierdzenie, że gdyby idee Flecka szybciej zostały docenione, socjologia wiedzy wcześniej uzyskałaby większą samoświadomość i pozwoliłaby wyeksplikować paradoks leżący u jej narodzin, a pole-

gający na utożsamieniu (najczęściej *implicite*) społecznych uwarunkowań wiedzy z deformacją poznania, co z kolei milcząco zakłada, że możliwa jest wiedza nieuwarunkowana społecznie. Założenie takie sprzeczne jest z podstawową tezą tej dyscypliny głoszącą, że wiedza jest (właśnie) uwarunkowana społecznie (Niżnik 1983: 5–22). Ów „grzech pierworodny” socjologii wiedzy można ująć także nie tyle jako swojego rodzaju nieświadomość problemu, ile jako chęć ucieczki przed zarzutem relatywizmu (Sojak 2006: 287–302), co przejawiało się w traktowaniu wiedzy przyrodoznawczej jako wolnej od wpływu kultury bądź nietraktowaniu „ludzkiego zdrowego rozsądku” jako wiedzy powstałej w określonych warunkach historycznych, ale jakby był to świat sam w sobie.

Fleck jako jeden z pierwszych miał świadomość tej niekonsekwencji i jako pierwszy zaproponował ścieżkę myślenia, która z tym problemem wprost się mierzyła. Owa niekonsekwencja wynikała przede wszystkim ze zbytnej nabożności wobec przyrodoznawstwa, religijnego szacunku dla faktów przyrodoznawczych. W tym kontekście Fleck krytycznie odnosi się do tez L. Levy-Bruhla oraz W. Jerusalema (Fleck 1986: 77). Podobne myślenie było przedmiotem krytyki kulturalizmu Znanieckiego (Znaniecki 1988: 33–56). Moim zdaniem, można z powodzeniem włączyć dorobek Flecka do antyscjentystycznych tendencji w socjologii, które kształtowały się obok głównego nurtu pozytywistycznego.

W perspektywie historii socjologii wiedzy należy zauważyć, że nieklasyczne nurty socjologii wiedzy oddalają się od pojmowania jej jako rozwinięcia tradycji filozofii nauki, co związane jest z faktem, że filozofia nauki *mimo wszystko* stara się dostarczyć nauce obiektywnego, racjonalnego (w opozycji do socjologicznego) uzasadnienia (zob. np. Rorty 1994: 302–303).

Blżej jest nieklasycznym nurtom socjologii wiedzy do antropologicznych studiów nad systemami przekonań i do ontologicznych koncepcji amerykańskiego pragmatyzmu, dzięki czemu bez trudu przychodzi im przyswojenie definicji wiedzy jako tego, co społecznie za wiedzę uchodzi (Woroniecka 2006: 231–239), co z kolei jest wynikiem, rozpoczętego od wczesnych lat 80. XX wieku, zwrotu kulturowego, związanego niewątpliwie z recepcją idei z kręgu antropologii kulturowej.

W tej perspektywie granica pomiędzy etnologią a nieklasycznymi wariantami socjologii wiedzy naukowej jest sprawą konwencji (sztucznego podziału terenów badawczych), która, moim zdaniem, traci po prostu rację bytu. Ludwik Fleck to pierwsza postać, która jest tego świetnym przykładem, jego teksty *tylko* na zasadzie konwencji nie są uznane za literaturę antropologiczną, a teoria stylów myślowych i kolektywów myślowych za teorię kultury¹.

¹ Za stanowiskiem takim argumentuję w artykułach pod tytułem „W stronę teorii i historii kultury. Spojrzenie na teorię stylów myślowych Ludwika Flecka” (Rydlowski 2009: 113–132) oraz „W stronę teorii i historii kultury. Spojrzenie na teorię stylów myślowych Ludwika Flecka. Część II” (Rydlowski 2010, tekst w druku). Teorię stylów myślowych i kolektywów myślowych Ludwika Flecka

Kwestia odczytywania Flecka na gruncie socjologii wiedzy ma także jeszcze jedno uzasadnienie. Jednym z zarzutów wobec konstruktywistycznej socjologii poznania naukowego, który musiał się pojawić w sposób naturalny, dotyczącym szczególnie tzw. mocnego programu socjologii wiedzy, był brak jednolitej teorii kultury, na której opieraliby się badacze w swojej praktyce empirycznej. Późniejsi badacze starali się umieścić swoje idee w różnych ramach teoretycznych, na przykład etnometodologii, nad czym zastanawiał się już Barry Barnes (Zuber 2006: 240–264). Wydaje się mieć rację Olga Amsterdamska, która komentując tzw. mocny program socjologii wiedzy, twierdzi, że brak wskazówek metodologicznych co do tego, jak wiedza naukowa powinna być badana zarówno w kontekście kultury, jak i w kontekście społecznym, ogranicza atrakcyjność tego programu (Amsterdamska 1992: 136–155). Zarzut ów uświadamia, że rację miał Ludwik Fleck, który jako jeden z pierwszych opowiedział się za silniejszym związkiem poznawczej refleksji nad nauką z teorią kultury.

Trzecia kwestia dotyczy roli przemocy. Fleck jako jeden z pierwszych wypuklił jej rolę w procesie poznawania, co wiąże się z jego koncepcją podmiotu. Podkreśla przemoc kolektywnego stylu myślowego, która działa na tak głębokim poziomie, że nie jest w ogóle percepowana i odczuwana jako coś sztucznego, przeciwnie, to dzięki jej uwewnętrznieniu możliwe jest widzenie czegokolwiek. Proces kolektywnej socjalizacji w zasadzie się nie kończy (bo wiedza się rozwija), co celnie zauważył Sojak. Zamiast umowy jest raczej jej pozór, co także wynika, jak sądzę, z niemo zakładanej przez konwencjonalistów przezroczystości, pełnego uświadomienia sobie wpływów społecznych, dzięki czemu zyskiwali poczucie, że działając niezależnie od wpływów społecznych, mogą „umówić się” co do pewnych wyborów konwencji. Z perspektywy Flecka to iluzja.

traktuję tam jako teorię kultury (z naciskiem na jej komunikacyjny wymiar), odnoszącą się raczej do społeczeństw, w których występuje wiele kolektywów, jak i wskazującą na drogę powstawania nowych. Porównawcza teoria poznania polega na sprawdzeniu i typologizacji różnych stylów myślowych w porządku historycznym, ażeby śledzić rozwój myślenia, to jest historycznych przemian stylów myślowych (Fleck 2007: 234). Nie w każdym społeczeństwie występuje taka sama liczba kolektywów myślowych. Ich liczba wzrasta wraz z procesami „odczarowania” w sensie weberowskim, racjonalizacji, podziału sfer kultury na niezależne od siebie, modernizacji, coraz większej świadomości jednostkowej, rozrostu wiedzy.

III. Kilka uwag polemicznych do tekstu Bogdana Dziobkowskiego „Realizm wewnętrzny a relatywizm”

Moim zdaniem, uprawnione wydaje się potraktowanie uwag autora tekstu „Realizm wewnętrzny a relatywizm” (Dziobkowski 2006: 27–46)² jako wpisujących się w odczytanie idei Flecka określonego mianem „filozoficznego”³.

Nie jest moim zamiarem kompleksowa polemika z autorem. Nie znam całości jego pracy doktorskiej, a jedynie jej wycinek w postaci artykułu. Chciałbym jedynie wskazać na te wybrane przeze mnie argumenty Dziobkowskiego, które w perspektywie odczytania socjologicznego wydają mi się nie do końca przekonujące. Nie zamierzam także przekonywać Bogdana Dziobkowskiego tezami Flecka, albowiem te po prostu go nie przekonały; moje uwagi mają na celu przekonać raczej tych, którzy jeszcze przekonani nie są.

Porównanie idei autora *Powstania i rozwoju faktu naukowego* z wizją realizmu wewnętrznego Putnama wydaje się trafne. Dziobkowski przywołuje w tym kontekście Elżbietę Kałuszyńską i Adama Groblera, którzy skojarzyli ze sobą te dwa projekty. Warto dodać do tej listy Andrzeja Zybertowicza, który zrobił to chyba jako pierwszy w pracy pod tytułem *Przemoc i poznanie* (1995: 132).

Dziobkowski w swoim artykule broni trzech tez: po pierwsze, Fleck był realistą wewnętrznym (autor odwołuje się do znanych ustaleń Hilarego Putnama), po drugie, realizm wewnętrzny jest relatywizmem, i po trzecie, relatywizm nie jest stanowiskiem uzasadnionym.

Swoje uwagi zawarłbym pod hasłem: kultura a relatywizm, albowiem w moim przekonaniu tego dotyczy spór odczytania filozoficznego *versus* socjologicznego. Kontrowersja ta jest dobrym przykładem różnego rozumienia pojęcia kultury i wynikających z tego konsekwencji co do traktowania Flecka jako relatywisty. Moim celem jest jedynie zwrócenie uwagi na pewien sposób rozumienia pojęcia kultury, które w sporze pomiędzy obiektywizmem a relatywizmem może zostać uznane za stanowisko, choć tylko w pewnej optyce kolektywu skłaniającego się do kulturalizmu (to chciałbym wyraźnie podkreślić), rezygnujące jednocześnie z jednego i drugiego. Będę argumentował na rzecz stanowiska, że „nie ma innej wierności niż wierność kulturze”: etnocentryzm jest nieunikniony.

Mój stosunek do tez Dziobkowskiego można by wyrazić następująco: po pierwsze, przyjmuję, że Fleck był realistą wewnętrznym, po drugie, nie zgadzam się, że realizm wewnętrzny jest relatywizmem, po trzecie, zgadzam się, że rela-

² Tekst Bogdana Dziobkowskiego stanowi fragment rozprawy doktorskiej napisanej w Zakładzie Filozofii Analitycznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem prof. dr. hab. Jacka Hołówki.

³ Autor tekstu, krytycznie odnosząc się do tez Flecka, szuka ich genezy w socjologii wiedzy, polskiej szkole filozoficzno-medycznej oraz scjentyzmie. O ile pierwsze dwie wydają się uzasadnione, pierwsza bardziej niż druga, o tyle trzeciej nie rozumiem.

tywizm nie jest stanowiskiem uzasadnionym, ale na rzecz takiego stanowiska chciałbym inaczej argumentować.

Rozumienie pojęcia kultury wydaje mi się dobrą drogą do określenia swojego punktu widzenia wobec tego ożywczego i jednego z najważniejszych sporów w historii myśli filozoficznej. Taką intuicję wyraził na przykład Jerzy Kmita, odnosząc społeczno-regulacyjną teorię kultury do poglądów Richarda Rorty'ego i Hilarego Putnama (Kmita 2007: 143–182).

Postacią, która wydaje mi się inspirująca i od której pochodzi powyższe zajmowane przeze mnie stanowisko, jest Stanley Fish. Ma to swoje uzasadnienie przede wszystkim w przekonaniu, że idee Flecka zbieżne są z wieloma ustaleniami Fisha, by wymienić tylko koncepcję jednostki jako uczestnika wielu kolektywów myślowych/wspólnot interpretacyjnych, wprawianej w ruch poprzez strategie interpretacyjne/styl myślowy, jednostki zawsze już gdzieś społecznie usytuowanej, niemogącej pozbyć się uwewnętrznionego przymusu myślowego i określonego widzenia. Taka koncepcja podmiotu poznawczego zdecydowanie uderza w mit samodzielności poznania, fetyszyzacji jednostki jako nośnika poznania, wykreowanego w dużej mierze przez filozofię⁴.

Kwestią najważniejszą jest przekonanie *explicite* wyrażone przez obu, że ich stanowisko rezygnuje, z jednej strony, z obiektywistycznego modelu poznania, z drugiej zaś, uchyla zarzut relatywizmu, albowiem staje się on niemożliwy do postawienia. Nie można spojrzeć znikąd, albowiem w perspektywie zarówno Flecka, jak i Fisha nie można osiągnąć perspektywy pozakolektywnej, można jedynie przejść z innego kolektywu do drugiego, nie mając najczęściej poczucia jakiegś sztuczności owego „gestalt switch”, co wynika w dużej mierze z zapomnienia procesu socjalizacji (nauki sytuacji). Interpretatorzy nie działają na własną rękę, ale jako przedstawiciele jakiegś instytucjonalnej wspólnoty, dlatego lęk przed relatywizmem jest nieuzasadniony, ponieważ nie jest to możliwy sposób istnienia (Fish 2002: 80). Znaczenia, jakie nadajemy rzeczywistości, twierdzi Fish, są *zarówno* subiektywne, jak i obiektywne: są subiektywne, ponieważ stanowią część partykularnego punktu widzenia, a przez to nie są uniwersalne. Są one także jednak obiektywne, ponieważ punkt widzenia, dzięki któremu powstają, jest publiczny i skonwencjonalizowany, nie zaś indywidualny i unikalny (Fish 2002: 96). Stanowisko to można określić mianem etnocentrycznego. W jego myśl

[...] wszystkie przedmioty są tworzone, nie [...] odkrywane, zaś tworzone są przez strategie interpretacyjne, które wprawiamy w ruch. Nie popycha to jednak w stronę subiektywizmu, ponie-

⁴ Zasygnalizuję jedynie, że koncepcja wspólnot interpretacyjnych Fisha, usocjologiczniona empirycznie lepiej opracowanymi tezami Flecka o kolektywie myślowym, stanowi dobre, nie-dualizujące narzędzie opisu pracy mechanizmów kultury (interesująca jest w tym aspekcie zmiana). Zbieżność poglądów obu badaczy zasługiwałaby na osobne omówienie. Zauważę jedynie, że obaj traktują to, co potoczne, zdroworoządkowe, oczywiste, codzienne, jako konwencjonalne, a nie esencjalne, nie ma możliwości obejścia się bez interpretacji.

waż środki do ich tworzenia mają charakter skonwencjonalizowany i społeczny. Tak więc, owo „ja” wykonujące wysiłek interpretacyjny, w którym wiersze, prace seminaryjne i listy [nazwisk] stają się częścią świata, jest pewnym „ja” społecznym, a nie jakąś izolowaną jednostką. Nikt z nas nie budzi się rano i (na francuską modłę) nie wynajduje na nowo poezji ani nie wymyśla systemu edukacyjnego, ani też nie postanawia porzucić serialności ze względu na jakąś inną całkowicie nowatorską formę zorganizowania. Nie robimy takich rzeczy, gdyż nie możemy, albowiem operacje umysłowe, których dokonujemy, są limitowane przez instytucje, w których już jesteśmy osadzeni. Instytucje te są względem nas wcześniejsze i tylko przez to, że jesteśmy ich częścią, a może przez to, że one są częścią nas, mamy dostęp do sfery publicznych i skonwencjonalizowanych sensów, jakie tworzą (Fish 2002: 91).

Zdaniem Fisha, „zawsze istnieje tekst (tak jak zawsze istnieje zwykły świat), ale to, co w nim jest, może podlegać zmianom i wobec tego na żadnym poziomie nie poprzedza interpretacji i nie jest od niej niezależne” (Fish 2002: 34). Amerykański literaturoznawca ma świadomość, że:

Wielu odnajdzie w ostatnim zdaniu i w całej argumentacji, której jest ono konkluzją, nic innego jak tylko wyrafinowaną wersję relatywizmu, którego się obawiają. Nic nie da, powiadają, mówienie o normach, standardach, które są zależne od kontekstu, ponieważ oznacza to jedynie legitymizowanie nieskończonej wielości norm i standardów; pozostajemy wciąż bez jakiegokolwiek sposobu rozszkodzenia pomiędzy nimi i pomiędzy konkurującymi ze sobą systemami wartości, których są one funkcją. Krótko mówiąc, mieć wiele standardów, to nie mieć żadnego w ogóle. Na jednym poziomie kontrargument ten jest nieodparty, lecz na innym jest w ostateczności nietrafny. Jest on nieodparty jako ogólny i teoretyczny wniosek: uzależnienie norm od kontekstu lub zaplecza instytucjonalnego z pewnością wyklucza istnienie normy, której ważność byłaby rozpoznawalna przez każdego, bez względu na jego sytuację. Jest nietrafny, albowiem nie ma to jednak zastosowania do żadnej poszczególniej jednostki, ponieważ jeśli każdy jest gdzieś usytuowany, to znaczy, że nie ma nikogo, dla kogo nieobecność jakiejś asytuacyjnej normy miałaby jakiegokolwiek praktyczne konsekwencje – w tym sensie, że owego kogoś postępowanie czy też wiara w zdolność działania zostałyby postawione pod znakiem zapytania. Tak więc o ile generalnie jest prawdą, że posiadanie wielu standardów równa się nieposiadaniu żadnego w ogóle, to nie jest to prawdą dla kogokolwiek w szczególności (albowiem nie ma nikogo, kto byłby w stanie mówić „generalnie”) i dlatego jest to prawda, o której można powiedzieć „nic nie szkodzi” (*it doesn't matter*) (Fish 2002: 77)⁵.

Mówiąc nieco innym językiem, tym, co nas ogranicza, jest kultura; nie może być mowy o względności, dowolności, raczej należy podkreślić rolę przemocy i pewnego zdeterminowania nawet wówczas, gdy wydaje się nam, że działamy unikalnie. Jako pierwszy podkreślił to właśnie Fleck. Obawa przed chaosem myślowym, utratą założeń komunikacyjnych wydaje się w tej perspektywie nieuzasadniona.

⁵ Tak oto tę kwestię komentuje Andrzej Szahaj: „Zwolennikom obiektywizmu nie przeszkadza postrzegać tak rozumianego etnocentryzmu jako kolejnej wersji relatywizmu: Z ich bowiem punktu widzenia uznanie działania zniewalającej mocy kultury czyni nasze roszczenia poznawcze oraz aksjologiczne relatywnymi wobec niej, pozbawiając je niejako automatycznie zdolności do neutralnego aksjologicznie i bezinteresownego poznawczo uchwytowania samego bytu, ujawniania całej Prawdy w akcie czy to intuicyjnego wglądu w naturę rzeczy, czy to metodycznego badania filozoficznego bądź naukowego” (Szahaj 2002: 25).

Postawę „lęku przed relatywizmem” często znamionuje określenie „jedynie kulturowe”, za którym kryje się zdroworozsądkowe przekonanie, że to, co kulturowe, nie może być w pełni rzeczywiste, że pod społeczną sztucznością stanowiącą swojego rodzaju cienką powierzchnię, kryje się twarda, obiektywna rzeczywistość, do której można mieć pozakulturowy dostęp. Z takim stanowiskiem będę polemizował.

Bogdan Dziobkowski, przywołując polemikę Flecka z Tadeuszem Bilikiewiczem i stając po stronie tego drugiego, zdaje się podzielać jego przekonanie, że nauka o historycznym i socjologicznym rozwoju stylów myślowych prowadzi do relatywizmu. Dla Dziobkowskiego relatywistą jest każdy, kto rezygnuje z mówienia o prawdzie jako zależnej od świata, od jego takości. Prawda jest jedna i należy do świata – i nie można przenosić jej w inne rejony (na przykład społeczne). Każdy taki zabieg jest jednoznaczny z popadnięciem w relatywizm. Autor artykułu „Realizm wewnętrzny a relatywizm” uważa, że nic tak trafnie nie charakteryzuje relatywisty jak twierdzenie, że ontologię należy zastąpić epistemologią (Dziobkowski 2006: 35). Moim zdaniem, oddzielenie od siebie ontologii i epistemologii nie ma sensu, to, co uznajemy za twarde kawałki rzeczywistości, jest uważane za takie na mocy uznania sposobów poznania za obiektywne, a wyznaczniki tego pozostają zawsze związane z określonym kontekstem społecznym. Za stanowiskiem takim znakomicie argumentował między innymi Andrzej Zybertowicz w *Przemocy i poznaniu* czy Jerzy Kmita w *Kulturze i poznaniu*. Słowem, żeby powiedzieć coś o świecie, trzeba porzucić pytanie „co jest w świecie?”, ale pytać: „jak poznajemy?”, pamiętając przy tym, że nie robimy tego dowolnie. Związanie ze sobą ontologii i epistemologii wcale nie musi prowadzić do paraliżu poznawczego czy komunikacyjnego, jeśli tylko pozbedziemy się postawy traktowania kultury jako „jedynie kultury”. To, co społeczne, jest twardym gruntem, po którym stąpamy. To, że prawda nie jest transcendentna, wcale nie musi zakładać jej nieobecności, jeśli rozumieć to, co kulturowe, jako rzeczywiście istniejące (po udanym procesie konstrukcji faktycznie widzimy to, co zostało skonstruowane), a samą kulturę jako zbiór interpretacji będących strukturą ograniczeń.

W polemice pomiędzy Fleckiem a Bilikiewiczem jednym z przykładów jest zdanie „normalna ręka ludzka ma pięć palców”. Fleck, jak każdy relatywista, zdaniem Dziobkowskiego, podważa istnienie fundamentalnych i prostych twierdzeń, przeciwstawia się uniwersalizmowi, twierdząc, że nie istnieją przekonania akceptowane przez wszystkich ludzi niezależnie od okoliczności. W tym sensie relatywistą można nazwać każdego, kto proponuje coś myślowo nowego (zbyt nowego w przekonaniach danej społeczności), niezgodnego z powszechnie przyjętym obrazem świata, co jednocześnie wyklucza możliwość jakiegokolwiek (radikalnej) zmiany.

Replika Bilikiewicza na słuszny, moim zdaniem, pogląd Flecka, że jest to zdanie stylowe (Fleck przywołuje świadectwa etnograficzne dotyczące tzw. ludów

pierwotnych nieposiadających podobnych do naszych pojęć w tym zakresie), wskazuje, że analizę tego typu „zdań prostych, stwierdzanych naocznie” Bilikiewicz uważa za banalizowanie teorii stylów myślowych. „Nie powinno się pojęcia stylu myślowego tak daleko pod tym względem zakresu rozciągać”, twierdzi (Bilikiewicz 2007: 287–289). Moim zdaniem, uwaga Bilikiewicza o banalizowaniu uświadamia, że nie rozumie on poziomu głębokości kulturowej analizy Flecka, a przecież, jak podkreślał ten ostatni, naturalność określonego widzenia warunkowanego określoną wiedzą to punkt wyjścia dla teorii stylów myślowych. Zaryzowałbym nawet stwierdzenie, że analiza tego typu przykładów, należących do wiedzy potocznej, stanowi o zrozumieniu, o co tak naprawdę Fleckowi chodzi. Daje on temu wyraz już na początku *Powstania i rozwoju faktu naukowego*, zauważając, iż często teoria poznania popełnia zasadniczy błąd, biorąc pod uwagę jedynie pewne i godne badania, bardzo stare fakty życia codziennego (które znalazły się tam dzięki procesowi zapomnienia społecznego procesu konstrukcji) lub klasycznej fizyki (Fleck 1986: 23). W tym sensie uważam, że zrozumienie teorii kolektywów i stylów myślowych jest równoznaczne ze zrozumieniem, czym jest myślenie potoczne rozumiane jako styl myślowy⁶.

Z kolei Dziobkowski tak oto komentuje tę kwestię: „Wskazane przez Flecka różne stanowiska na temat ‘normalnej ręki ludzkiej’ są przykładem różnic werbalnych, a nie różnic co do sposobu widzenia świata” (Dziobkowski 2006: 41). Autor zakłada tym samym, że różnice werbalne⁷ nie są różnicami w widzeniu świata, to jest, że niezależnie jakim językiem się posługujemy, rzeczywistość w nim opisana jest tą samą. Jest jedna rzeczywistość niezależna od języka. Ktoś, kto nie posiada pojęć „palca”, „liczby” „normalnej ręki”, i tak będzie widział normalną ludzką rękę jako posiadającą pięć palców. Jest to naoczny fakt, o którym mówi Bilikiewicz.

Moim zdaniem, taki pogląd jest jak najbardziej stylowy, owe „naoczne” fakty są faktami określonego stylu myślowego. Pogląd stylowy zdaje się wprowadzać perspektywę niestylową, w moim przekonaniu nieosiągalną. Pogląd Dziobkowskiego ma długą historię w myśli zachodniej (proces konstruowania widzialności można prześledzić), a ugruntowany został przez klasycznych filozofów danych zmysłowych, którzy myśleli o danych treściach zmysłowych jako faktach, niez-

⁶ Na międzynarodowej konferencji poświęconej Fleckowi, „Lęk przed wiedzą albo kryzys rzeczywistości”, która odbyła się w maju 2009 roku w Lublinie, wygłosiłem referat pt. „Myślenie potoczne jako styl myślowy w perspektywie teorii kolektywów myślowych Ludwika Flecka. Zdrowy rozsądek jako wiedza pozornie niezmienna”. Moim celem było przywrócenie refleksji nad tą niedocenioną częścią teoriopoznawczych idei Flecka. Rozszerzona wersja tekstu ukaże się w tomie pokonferencyjnym.

⁷ „Werbalne”, czyli słowne (późn. łac. *verbalis*). Jak podaje *Słownik wyrazów obcych i wyrazów obcojęzycznych*, „werbalizm” oznacza: „objaśnianie, nauczanie czysto słowne, nie poparte doświadczeniem” (Kopaliński 1999: 535).

kładających procesu uczenia się, nabywania ich. Przekonanie takie stało się częścią zdrowego rozsądku.

Bogdan Dziobkowski twierdząc, że „różnice werbalne nie są różnicami w widzeniu świata”, zakłada milcząco, jeśli dobrze rozumiem, dwie kwestie. Po pierwsze, że widzenie jest zawsze takie samo. W tym sensie utrzymując, że „normalna ludzka ręka ma pięć palców”, zakłada, jak sądzę, że naturalność widzenia to kwestia fizjologii zmysłu wzroku, jedność percepowanego świata zdeterminowana jest biologicznie. Po drugie, że pomimo różnic pomiędzy pojęciami, jakimi się posługujemy w opisie świata, to właśnie niezależny od nich zmysł wzroku jest instancją, która mówi, co w świecie jest, a czego nie ma. Zgodnie z założeniem realizmu metafizycznego uznaje Dziobkowski, że świat przez nas postrzegany i opisywany jest uniwersalnie podzielany przez wszystkich innych ludzi we wszystkich społecznościach. Uznaje ogólnoludzki sposób postrzegania rzeczywistości, przy czym sposób ten zbieżny jest z respektowanym w jego własnej kulturze.

Interesującą książką, która przeczy tezie Dziobkowskiego, jest Andrzeja P. Kowalskiego *Myślenie przedfilozoficzne* (2001). Wyłania się z niej niezwykle interesujący obraz kultur archaicznych. W perspektywie doświadczenia przedfilozoficznego nie występuje postrzeganie nakierowane na ujmowanie zjawisk czysto fizycznych czy materialnych w dzisiejszym rozumieniu, nie można zatem mówić o percepcji w terminach filozofii empirycznej. To, co dla nas jest zjawiskiem fizycznym, w myśleniu opartym na kategorii metamorfoz było przedmiotem doświadczenia interpretowanego zgodnie z panującym zespołem wyobrażeń zbiorowych. „W doświadczeniach dawnych Indoeuropejczyków nie natrafiamy na przykłady obecności sfery czystej zmysłowości”, „najdawniejsze poglądy na temat postrzegania wzrokowego nie tworzą spójnego systemu odpowiadającego założeniom współczesnych teorii fizjologicznych” (Kowalski 2001: 83–91, 58).

Pogląd Dziobkowskiego mógł zostać wygłoszony jedynie we wspólnocie myślowej, która, wskutek procesu „odklejania” się słów od świata, uznała, że słowo przestało być częścią bytu. Stało się to w historycznym momencie, kiedy przestaliśmy polegać na naszym myśleniu w kategoriach metamorfoz magicznych. Jeśli przyjąć ten opis kultur archaicznych, to różnice werbalne były jak najbardziej różnicami w widzeniu⁸, bo słowa nie działały tam w oderwaniu od sfery praktyki i tego, co było „widziane jako dziejące”.

⁸ Słowo jest częścią bytu, nie jest od niego oddzielone, nie ma podziału na czyste widzenie i referencyjny język odnoszący się do rzeczywistości. W doświadczeniu uczestnika kultury archaicznej nie dochodzi do percepcji przedmiotów w czystej zmysłowości, „partycypacja mistyczna” prowadzi do powstawania obrazów, wyobrażeń mających swoją specyficzną aurę na przykład wykorzystującą nieostre rozróżnienie na to, co ożywione, i na to, co martwe. O co dokładnie chodzi, można zobrażować przykładem przytoczonym przez L. Levy-Bruhla dotyczącym fajki; Kowalski zauważa, że dla Indian fajka wypełniona żarem jest przedmiotem ożywionym, natomiast „ta sama” fajka (cudysłów Kowalskiego podkreśla, że operujemy tutaj naszym wyobrażeniem fajki, które bez względu na to, czy jest w niej żar czy go nie ma, w sposób bezwarunkowy uważana jest za ten sam przedmiot martwy)

Widzialność nie jest sferą niezależną, postrzegającą to, co w świecie faktycznie jest i należy jakoby do jego natury, ale związana jest z myśleniem, zawsze kulturowo uwarunkowanym, działającym na tak głębokim poziomie, że opozycja rzecz–interpretacja traci na swojej sile, albowiem żeby „coś” zobaczyć, to coś musi być już zinterpretowane (Ludwik Fleck i Stanley Fish są instruktywnymi przykładami).

Wyda mi się, że Dziobkowski twierdząc, że różnice werbalne nie są różnicami w widzeniu świata, zakłada także, że jedno słowo (w danym języku) odnosi się do jednego (tego samego) obiektu w obiektywnym świecie (fajka to fajka, niezależnie od języka). Zakłada więc sytuację późną kulturowo i wcale nie uniwersalną.

Poza tym relacja semantyczna związana jest z procesem pierwotnej socjalizacji, czyli uczenia przyszłego członka wspólnoty w konkretnych sytuacjach znaczeń danego słowa czy dokładniej – jego poprawnego używania w danym kontekście. Owe konteksty często po prostu ze względu na swoją naturalność nie są traktowane jako jakieś konteksty w ogóle. Uczenie języka nie może obyć się bez przemocy właśnie dlatego, że znaczenia słów nie są dane, ale trzeba ich się nauczyć, aby widzieć to, co się widzi. Pogląd Dziobkowskiego wynika więc z zapomnienia procesu nabywania kultury i sugeruje, że moglibyśmy nie mówić (bądź mówić inaczej) i widzieć świat tak samo.

Pojawia się następujące pytanie: jak mielibyśmy sprawdzić, że widzimy to samo? Udowodnienie musiałoby odbyć się na jakiejś pozajęzykowej drodze. Skąd więc ta pewność, że wszyscy widzimy pięć palców? Skłaniałbym się do przekonania, że stanowisko Dziobkowskiego jest kulturową imputacją. I chociaż mam świadomość trudności udowodnienia sądu przeciwnego, który jest mi bliższy, że różnice werbalne są różnicami w widzeniu świata, to wydaje mi się, że w pewnej optyce myślenia o kulturze związek ten daje się zauważyć⁹. Jak inaczej wytłumaczyć różnice w rycinach anatomicznych, które były przedmiotem uwag Flecka? Idąc tropem zaproponowanym przez Dziobkowskiego, musielibyśmy uznać, że zmieniły się nasze zmysły.

Autor artykułu „Realizm wewnętrzny a relatywizm” odpowiedziałby zapewne, że niezależnie od tego, jak myśleli i jak widzieli członkowie społeczności archaicznych, i tak ich normalne ludzkie ręce miały pięć palców. To, że biologiczny styl myślowy dotyczy wszystkich ludzi (co jest klasyfikacją mogącą ulec zmianie, wtedy zdanie „normalna ludzka ręka ma pięć palców” będzie fałszywe), nie

pozbawiona żaru, byłaby przez nich uznana za rzecz martwą, a nawet za rzecz niebędącą już fajką. Jak celnie zauważa Kowalski, znana prowokacja M. Foucaulta z podpisanym obrazem Magritte'a przedstawiającym fajkę „to nie jest fajka”, nie mogłaby być adresowana do Indian, bo w ich wyobrażeniach nie występował nawyk identyfikowania rzeczy zgodnie z utartymi w naszej kulturze kanonami ustanawiania wspólnej przestrzeni dla słów, pojęć i obrazów (Kowalski 2001, s. 13).

⁹ Teoria Flecka może być dobrym wprowadzeniem do teorii widzenia, a *Patrzeć, widzieć, wiedzieć* można uznać za początek antropologii wizualnej. Fleck wyprzedził tam rozróżnienie na „patrzeć” i „widzieć”, które legło u podstaw refleksji tej subdyscypliny antropologii, która wskazuje raczej na wielość osobnych widzialności.

oznacza, że jest obiektywny i nie ma takiego myślowego punktu, z którego można by przypisać mu ponadczasową ważność. Fakt widzenia normalnej ludzkiej ręki jako pięciopalczastej wynika, w moim przekonaniu, ze zniewalającej mocy kultury, w której upowszechnił się biologiczny styl myślowy.

Dobrym przykładem potwierdzającym fałszywość tezy Dziobkowskiego mogą być studia z zakresu estetyki. W języku ludzi średniowiecza nie było słowa, które znaczyłoby tylko i wyłącznie estetyczny ogląd krajobrazu, albowiem człowiek średniowiecza nie odseparował siebie jeszcze z przestrzeni jako osobnego bytu (szerzej patrz: Guriewicz 1976: 43–95). „Wobec braku dystansu między człowiekiem i otaczającym go światem nie mógł się jeszcze wówczas wytworzyć estetyczny stosunek do przyrody, ‘bezinteresowne’ zachwywanie się nią. Będący organiczną częścią świata, podporządkowany rytmowi przyrody człowiek nie potrafił jeszcze spojrzeć na otaczający go świat z boku” (Guriewicz 1976: 53). W średniowieczu stosunek człowieka do przyrody nie był stosunkiem podmiotu do przedmiotu, ale polegał raczej na odnajdywaniu siebie w świecie zewnętrznym, postrzeganiem wszechświata jako podmiotu. Analizując kategorie „makrokosmosu” i „mikrokosmosu”, poprzez które człowiek średniowiecza percepuje rzeczywistość, Guriewicz stwierdza, że „człowiek odnajduje we wszechświecie te same cechy, jakie sam posiada” (Guriewicz 1976: 58). To w czasach nowożytnych utrwaliło się przekonanie o pojmowaniu przyrody jako świata empirycznego. Autor *Kategorii kultury średniowiecznej* podaje w wątpliwość, czy termin „natura” można adekwatnie oddać słowem „przyroda” w jego współczesnym znaczeniu. „Przyroda w średniowiecznym rozumieniu jest tworem bożym” (Guriewicz 1976: 58). Człowiek średniowiecza miał tendencję do „mieszania” tego, co idealne, z tym, co materialne, dlatego jego widzenie było inne (co przekonywająco pokazał Fleck na przykładzie właśnie średniowiecznych rycin medycznych).

Moim zdaniem, żeby wiedzieć, jak myśleli, a także jak widzieli ludzie kultur przesiąkniętych światopoglądem magicznym, kultur synkretycznych, cenniejsze jest badanie języka (przekonywająco pokazał ten związek Andrzej P. Kowalski) i próba rekonstruowania sfery widzialności, a nie metafizyczne zakładanie, że ta jest wszędzie taka sama i rejestruje zawsze „naoczne” fakty. Istnieje wiele faktów, które nam wydają się „naoczne”, niezapoeśredniczone przez jakąkolwiek wiedzę i uczenie się, by wymienić tylko przykład fotografii (istnieją ludzie, którzy nie wiedzą, na którą stronę fotografii powinni patrzeć, jak ją trzymać, nie mówiąc już o tym, co powinni „tam” zobaczyć, albowiem nigdy nie byli tego uczeni) czy zmiennego wyczulenia na widzenie twarzy związanego z narodzinami indywidualizmu w kulturze europejskiej (Guriewicz 2002: 250–256; Courtine, Haroche 2007).

Kwestią, która umyka w rozumowaniu Dziobkowskiego, jest wieloznaczność czy, mówiąc nieco inaczej, synkretyczność znaczenia. Odnosi się on do kwestii wieloznaczności, kiedy omawia relatywizm semantyczny występujący u Flecka, dyskredytując ją już na początku, twierdząc, że wieloznaczność nie zakłada nie-

przekładalności. Uważam, że myślenie Dziobkowskiego jest wytyczone przez kwestię wiary, że różnice werbalne nie są różnicami w widzeniu świata.

Moim zdaniem, jeśli rozumiemy wieloznaczność tak, jak chce Dziobkowski, stracimy z pola widzenia fakt, że wcześniejsze przekonania kulturowe nie cechują się tak daleko idącym podziałem różnych sfer kultury, jak ma to miejsce od czasów nowożytnych. Fleck podaje wiele przykładów z historii kultury (m.in. „łono”, „ciepło”, „ciężar”). Synkretyzacja różnych kontekstów powoduje, że nie możemy powrócić w naszej świadomości (odczarowanie już się dokonało) i znaleźć dzisiejszy odpowiednik, albowiem takowy nie istnieje, gdyż zmienił się styl myślowy, a w konsekwencji zmieniła się empiryczna rzeczywistość.

Prawdopodobnie to, co dla nas, współczesnych, jest przyjemnością odczuwaną jako seksualna, nie była taką dla społeczeństw opartych na magicznym sposobie myślenia, choć wykonujemy ten sam zestaw czynności. Sfera seksualności jeszcze się nie zautonomizowała (miało na to wpływ wiele procesów o charakterze kulturowym), jest ona związana z myśleniem magicznym, w którym kobiece łono jest jednocześnie *tym* światem i *tamtym* światem (*zaświatem*), albowiem posiada kontakt z siłami pozaziemskimi (stamtąd przychodzą dzieci). W związku z czym akt seksualny (by użyć naszego pojęcia) był doświadczeniem jakościowo innym (być może określenie orgazmu jako „małej śmierci” ma coś wspólnego z tego rodzaju myśleniem). Empiryczna rzeczywistość był inna, bo inna była wiedza. Kto mógłby osiągnąć taki punkt widzenia, z którego mógłby powiedzieć, jaka jest „prawdziwa”, „empiryczna” rzeczywistość doświadczanego kobiecego łona? Byłaby to perspektywa bezstylowa, która nie jest możliwa do osiągnięcia.

Niepotraktowanie na serio wieloznaczności utrudnia percepcję zmian kulturowych, bo zakłada, że możemy różnie o tym świecie mówić, ale istnieje jakiś opis, który pasuje do niego bardziej, jest bazowy. Moim zdaniem, Fleck ma rację: nie można terminu „łono” przetłumaczyć, można go jedynie czynić bardziej zrozumiałym, śledzić zmiany kulturowe, które spowodowały, że termin ten wydaje nam się niezrozumiały. Nie pomoże wymienianie poszczególnych znaczeń obecnych wtedy i przełożenie je na dzisiejsze pochodzące z różnych stylów, bo nie mówimy po prostu o tym samym¹⁰.

Kolejny „naoczny” przykład, chciałbym, aby potraktowany został jako komentarz do częstego zarzutu o samoodniesienie¹¹ oraz tego, jak wpisuje się w to

¹⁰ W tekście „Prawda w koncepcji stylów myślowych Ludwika Flecka” Wojciech Regeńczuk celnie zauważa, że współczesny anatom nie mógłby stwierdzić, czy zdanie mówiące o funkcjach łona jest prawdziwe czy też fałszywe, jedyne, co mógłby powiedzieć, to to, że jest ono niezrozumiałe w jego stylu myślowym (Regeńczuk 1998: 159). „Chcąc być w zgodzie z Fleckiem nie można twierdzić, że dana myśl jest prawdziwa w jednym stylu myślenia, a w innym nie. Takie stanowisko byłoby równoznaczne z relatywizmem. Fleck natomiast twierdzi, że o prawdziwości myśli można orzekać, mówiąc jednocześnie o stylu myślowym tej myśli” (Regeńczuk 1998: 159).

¹¹ Na marginesie zauważę jedynie, że powoływanie się na Rorty’ego w tym zakresie przez Dziobkowskiego jest pomyłką. Cytowany przez autora fragment jest wyrwany z kontekstu wypowiedzi.

kwestia relatywizmu i etnocentryzmu. Moim zdaniem, geneza zarzutu samoodniesienia wynika z postawy „jedynie kulturowe”, bo odróżniającej wpływy społeczne od prawdy i założenia, że ma się dostęp do obiektywnej rzeczywistości.

Jak zauważa Adam Chmielewski, filozoficzna debata nad relatywizmem była zainicjowana przez odkrycie relatywności przekonań, względności obyczajów, rozbieżności światopoglądowych: „u źródeł sporu o relatywizm leży empiryczna – i w znacznej mierze socjologiczna w naturze – obserwacja otaczającego nas świata” (Chmielewski 1997: 30).

Zgadzam się z powyższą uwagą, przy tym jednak zastrzeżeniu, że to, co empiryczne, rozumiem jako wynik działalności społecznej. Dzięki kilku starożytnym historykom, niektórym myślicielom oświecenia oraz narodzinom dyskursu etnologicznego w łonie kultury zachodniej upowszechniło się przekonanie, że ludzie mają kultury. Nie umiemy zdystansować się na tyle do swojej wiedzy, żeby innych ludzi nie postrzegać bez tego bagażu. Nie umielibyśmy np. postrzegać ich jako zwierząt, co było udziałem kolonizatorów (Levi-Strauss 1960: 73). Kultura jest wynalazkiem antropologów i wcześniej ludzie nie widzieli siebie w kategoriach kultury. Dobrym przykładem na potwierdzenie tej tezy jest książka Tzvetana Todorova *Podbój Ameryki. Odkrycie Innego* (Todorov 1996), w której widać dokładnie, że porozumienie pomiędzy Europejczykami a Indianami jest niemożliwe, albowiem jedni nie potrafili dostrzec kulturowej inności drugich. Dzisiaj, jak powiedziałby Fleck, wystarczy spojrzeć. Czy to znaczy, że wcześniej nie było kultury? Jeśli była, to gdzie?

Fleck chce uniknąć mówienia o rzeczywistości „samej w sobie”, albowiem takie pytania nie mają dla niego sensu, są źle postawione, nie mówią o niczym realnie istniejącym (nasi europejscy przodkowie nie percepowali w kategoriach kultury). Obiektywistyczną odpowiedzią na tego typu pytania jest najczęściej stwierdzenie, że kultura (lub inna analizowana kategoria) już tam była, tylko oni jeszcze tego nie widzieli/wiedzieli. Tego typu argumenty są, moim zdaniem, po prostu epistemologicznie bezużyteczne: mówią w znaczeniowej próżni, działają wstecz, zakładają naszą kulturowo wypracowaną kategorię kultury jako powszechnie obowiązującą (problem imputacji), co utrudnia lub wręcz uniemożliwia rozumienie innych kultur i swojej własnej. Prowadzi ono konsekwentnie do uznawania innych za w jakiś sposób myślowo upośledzonych. Idąc dalej tym tropem, dojdzie się do niemożności wytłumaczenia, dlaczego pewne naoczne fakty (w rozumieniu Bilikiewicza) nie były percepowane, jak na przykład naoczny przecież fakt posiadania kultury. Ten rodzaj myślenia, wspólny dla obiekty-

dzi (nie mówiąc już o całości poglądów amerykańskiego neopragmatysty). Faktycznie jest tak, że gdyby „potraktować rozróżnienie pomiędzy tworzeniem a odnajdywaniem poważnie”, uwikłalibyśmy się w poważne problemy. Problem w tym, że autor *Filozofii a zwierciadła natury* nie traktuje tego poważnie, nie godzi się na takie ujęcie problemu, o czym pisze zdanie powyżej przywołanego przez Dziobkowskiego fragmentu.

wistycznego modelu poznania oraz zdrowego rozsądku, jest odpowiedzialny za kreację niezmienności: to, co się zmienia, to „jedynie” historyczne opisy i kulturowe kategorie. Owo poczucie niezmienności warunkuje przekonanie, że to akurat my osiągnęliśmy jakiś pozakulturowy dostęp do rzeczywistości.

Podsumowując, pojęcie kultury samo jest kulturowe. Nie mamy innych narzędzi do poznawania jak tylko nasze własne kategorie, zawsze będziemy poruszali się w obszarze, który myślowo stworzyliśmy, na terenie nagromadzonych tradycji myślowych, interpretacji, historycznych narracji, w które wpisują się zarówno metafory odkrywania, jak i kreowania.

Zgadzam się z Richardem Rortym, że prawda nie może być na zewnątrz, tak jak na zewnątrz jest świat, albowiem nie może ona egzystować w oderwaniu od ludzkiego umysłu (zdania nie mogą być na zewnątrz). Świat jest na zewnątrz, nie ma tam jednak opisów świata (Rorty 1996: 21). Dobrym przykładem, obrazującym, o co dokładnie chodzi, jest fragment rozważań Michała Buchowskiego, komentującego kwestię relatywizmu w rozumieniu E. Gellnera. Sprawa dotyczy historii, którą przedstawia Gellner. Jej bohaterem jest Jean Paul Sartre, który jako lewicowy intelektualista francuski zaprzeczał w latach 50. XX w. istnieniu sowieckich gułagów, mających być, jego zdaniem, „funkcją historycznie warunkowanych interesów politycznych wyznawców kapitalizmu”. Gellner stwierdza, że „jest to po prostu bzdura: gułagi istnieją albo nie. Ich istnienie daje się stwierdzić, niezależnie od opinii politycznej badacza”. Zdaniem Buchowskiego, istnienie gułagów nie budzi w nikim z nas żadnych wątpliwości (pogląd Sartre’a uważa za „dziwaczny” w kontekście politycznym Europy). Jednak, jak zauważa autor *Zrozumieć Innego*, sposób, w jaki postrzegamy zjawisko fizycznego przymusu pracy w określonych warunkach, jest jednak określony pojęciowo, kulturowo i społecznie (Buchowski 2004: 161).

Ludzie pracują i umierają wszędzie. Sposób, w jaki ich praca i ewentualna krzywda jest postrzegana, różni się jednak w poszczególnych kulturach. Egipcjy faraonowie, rzymscy starożytni senatorowie, a nawet osiemnastowieczni amerykańscy posiadacze niewolników nie widzieli niczego złego w często zabójczym ich wykorzystywaniu. Znaczenie niewolnictwa, więźniów politycznych, obozów pracy i śmierci, praw człowieka, ukształtowane zostało w procesie ich społecznej konstrukcji. Jeśli Cheops lub Ramzes mieliby okazję natknąć się na gułagi, to nie widzieliby w nich nic złego (choć na pewno zaskoczyłby ich zimny klimat). Thomas Jefferson, autor Karty Praw będącej do dzisiaj rudymenem wolności społeczeństwa amerykańskiego, zdziwiłby się jedynie, że w łagrach trzyma się białych ludzi. Innymi słowy, nie w tym rzecz, twierdzi Buchowski, także zajmujący stanowisko nieuniknioności etnocentryzmu, by zaprzeczać istnieniu gułagów, trzeba jednak mieć świadomość, że upłynęło wiele czasu, zanim zaczęliśmy opisywać zjawiska podobne do obozów pracy w języku napiętnowującym je jako zaprzeczenie podzielanych przez nas wartości. Nie znaczy to jednak,

zdaniem Buchowskiego, że nasz język opisuje fenomen gułagów w sposób ostateczny i obiektywny. Gułagi są rzeczywistością, ale ich opis to pochodna naszych „przypadkowych” pojęć. Powiedzieć, że są pewne fakty opisywane za pomocą naszych kategorii, nawet fakty, co do których podejrzewać możemy, iż są bardzo powszechne i empirycznie uniwersalne, to nie to samo co mówić, że rzeczy z natury swojej są takie, jakie je widzimy (Buchowski 2004: 161–162).

Do kwestii samoodniesienia, z perspektywy, którą przedstawiam, można zatem ustosunkować się następująco: stwierdzenie, że każdy sąd jest stronnicy, także jest stronnicy, stąd stwierdzenie, że w każdych okolicznościach wypowiadamy sądy stronnicy, wcale niczego nie znosi. Znosiłoby, gdyby wypowiadający te słowa zakładał, że to właśnie on usytuowany jest w Boskim Punkcie Widzenia. Już sama chęć, by wyjść poza kulturę, jest kulturowa. Zarzut samozwrotności, zdaniem Fisha, błędnie pojmuje naturę podejścia antyfundamentalistycznego:

[...] nie idzie w nim o to, że nie ma żadnych fundamentów, lecz o to, że czymkolwiek by one były (a zawsze są jakieś), zostały ustanowione na drodze perswazji, to znaczy w trakcie argumentacji i kontrargumentacji odbywającej się na bazie przykładów i dowodów, które same są kulturowe i kontekstualne. Zatem antyfundamentalizm jest tezą dotyczącą tego, jak fundamenty powstają, i w przeciwieństwie do założeń, według których fundamenty nie powstają, lecz po prostu są, założeń zakotwiczących wszystko to, co jest, oraz myśl w czymś leżącym ponad historią i kulturą, utrzymuje on, że fundamenty są zawsze lokalne i czasowe, zawsze podatne na wyzwania płynące od innych lokalności i innych czasów. Podatność ta rozciąga się oczywiście także na samą tezę antyfundamentalizmu i dlatego też jej twierdzenie nie pociąga za sobą sprzeczności, jak byłoby wtedy, gdyby jej przedmiotem było stwierdzenie niemożności istnienia fundamentów (177).

Co do zarzutu samoodniesienia wobec samego Flecka, który, jak się wydaje, traktował swoją teorię w sposób realistyczny (rację ma tu Wojciech Sady), bardziej empiryczny niż model poprzedni, to można powiedzieć, że nie musi to stanowić, paradoksalnie, zarzutu, albowiem Fleck dział jak realista. To znaczy, że jego perspektywa wydawała mu się (jak każdemu innemu) właściwą metodą opisu świata (funkcjonowania nauki), bo widział zgodnie ze swoimi przekonaniami. Poza tym, że nie można poddawać analizie wszystkiego naraz, milczące założenia mogą być dopiero analizowane *ex post*.

Dziobkowski odrzuca realizm wewnętrzny ze względów pragmatycznych. Jego zdaniem, w praktyce naukowej realizm metafizyczny (dominujący w filozofii siedemnastego wieku) jest korzystniejszy do przyjęcia: realizm wewnętrzny prowadzi do stagnacji w rozwoju nauki, z kolei realizm metafizyczny służy rozwojowi nauki.

Pogląd ten jest warty uwagi, albowiem trafna wydaje mi się intuicja co do pragmatycznej wartości obu modeli. Zgadzam się z Dziobkowskim w tym zakresie. Kontrowersja pomiędzy powyższym poglądem autora artykułu „Realizm wewnętrzny a relatywizm” a moim punktem widzenia polega na tym, że on zakłada trafność opisu świata co do jego natury, rozstrzygając spór na korzyść realizmu metafizycznego, natomiast moim zdaniem kwestię pragmatycznej wartości realizmu metafizycznego można wytłumaczyć inaczej, mianowicie nie tyle

jego adekwatnością co do natury świata, co niejako psychologiczną potrzebą fałszywej świadomości w nauce.

Zgadzam się z Michałem Buchowskim, że możemy uprawiać naukę bez metafizycznego przekonania, iż nasze odkrycia i teorie odzwierciedlają naturę. Jego zdaniem, wystarczy przyjąć, że nauka służy określonym celom w najlepszy ze znanych nam sposobów. W tym sensie nie musimy spekulować nad tym, czy nasze założenia chwytają istotę rzeczywistości (Buchowski 2004: 152–153).

Problem w tym, że pogląd autora znakomitej książki *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, z którym się w pełni solidaryzuję, jest raczej zdaniem wygłoszonym w kolektywie świadomego siebie etnocentryzmu, a nie wspólnoty naukowej, która nie chce (nie może?) zrezygnować z ontologizacji swoich twierdzeń. Kwestia wyrażona przez Buchowskiego dotyczy możliwości odczarowania (w sensie weberowskim) nauki, bez czynienia jej przy tym szkody¹².

Problem ten komentował między innymi Andrzej Szahaj (Szahaj 1996: 65–67; 1998: 7–17). Odnosząc się do poglądów Jerzego Kmity, zauważa, że być może scjentyzm jest nieuchronnie fałszywą świadomością nauki, ideologią, która pozwala jej trwać i rozwijać się. Upowszechnienie postaw antyscjentystycznych mogłoby mieć destrukcyjny wpływ na naukę i zagrozić tej formie jej istnienia, która związana jest z nowożytną kulturą europejską (Szahaj 1996: 66). W tym kontekście można postawić pytanie: co trzeba by zmienić w kulturze, ażeby taka świadomość nie była potrzebna? Czy i do jakiego stopnia nauka może zostać odczarowana? Odpowiedzi (kontrowersyjnej, ale wydaje mi się nieuniknionej) upatrywałbym za Richardem Rortym w konsekwentnym zaniku transcendencji, co wynika przede wszystkim z faktu, że obiektywistyczny model poznawczy nauki kontynuuje religijne przekonanie (historyczna analiza H. Blumenberga, na którego powołuje się Rorty), że świat ma „swoistą wewnętrzną naturę”, w którą wejrzeć może kapłan, fizyk, poeta (Rorty 1996: 19–45).

W innym miejscu Szahaj zauważa, że wiara w obiektywną prawdę ma wymiar motywacyjny dla socjalizacji nowych badaczy. Jednak założenie, że nie można uprawiać nauki (czy filozofii) bez obiektywnej prawdy, jest arbitralne. Bardzo ważna wydaje mi się uwaga autora „Zniewalającej mocy kultury” (inspirowana stwierdzeniem Edmunda Mokrzyckiego: „nauka ma niewiele do powiedzenia na temat problemu prawdy w nauce, nie jest to bowiem jej problem”), iż rzeczywista działalność naukowa odbywa się na co dzień bez światopoglądowego zaplecza związanego z filozoficznymi pojęciami prawdy i rzeczywistości (Szahaj 1998:

¹² Kwestia praktyk naukowych zasługiwałaby na dużo szerszy komentarz. Za cenne można by uznać w tym kontekście poddanie naukowej praktyki większej kontroli: to już nie nauka (rozumiana jako bezwarunkowe dobro) dyktowałaby jako głos samej rzeczywistości, co warto robić, a czego nie, ale społeczeństwo, stąd nauka mogłaby się stać, przynajmniej w jakimś zakresie, bardziej odpowiedzialna etycznie (szerzej patrz np.: Bińczyk 2007).

13–14). Niezwykle warte uwagi wydają mi się więc w tym zakresie studia laboratoryjne dotyczące praktyk naukowych.

Dziobkowski, odrzucając realizm wewnętrzny na korzyść realizmu metafizycznego, podaje przykład dwóch różnych interpretacji, jakie miały miejsce po ukazaniu się dzieła Mikołaja Kopernika *O obrotach sfer niebieskich*. Zauważa, że „spór pomiędzy zwolennikami Kopernika a zwolennikami Ptolemeusza toczył się nie o to, jaki świat jest, lecz o to, która z teorii jest bardziej użyteczna praktycznie, która pozwoli obliczyć przyszłe pozycje planet”. Wniosek taki wyciąga na podstawie przedmowy Osjandera do dzieła Kopernika, który twierdzi, że „hipotezy te nie muszą być prawdziwe ani nawet prawdopodobne; już to wystarczy, że umożliwiają rachunek zgodny z obserwacją”. Autor artykułu „Realizm wewnętrzny a relatywizm” zauważa, że w sytuacji, kiedy mamy dwa równorzędne opisy, realista wewnętrzny przestanie się tą sprawą interesować, albowiem nie ma dla niego znaczenia, która wizja wygra, skoro i tak nie ma jednej obiektywnej rzeczywistości. Inaczej, a zdaniem Dziobkowskiego prawidłowo, postąpi realista metafizyczny, który wierzy w „absolutne” umebłowanie świata. „Mając dwie teorie, które z jednej strony mają taką samą moc predykacyjną, ale z drugiej strony dostarczają niezgodnych ze sobą opisów świata, tak długo będzie zajmował się obiema, będzie konstruował eksperymenty krzyżowe, aż rozstrzygnie, która z nich jest prawdziwym obrazem jedynego, obiektywnego świata”.

Nie wydaje mi się, żeby ten argument („mocny pragmatyczny argument”, jak nazywa go Dziobkowski) był faktycznie tak bezdyskusyjny, jak uważa autor. Przykład z historii nauki, który podaje, nie jest kwestią poza interpretacją, a odczytanie przedmowy Osjandera jest osadzone w kontekście, który może ulec zmianie, co spowoduje inne niż „literalne” odczytanie. Można podać odmienną wersję: spór dotyczący teorii Kopernika jest jak najbardziej sporem o rzeczywistość. Jak zauważa Emil Namer, Osjander doskonale rozumiał obawy Kopernika, iż popularyzując swoją teorię, narazi się na zarzut herezji i ośmieszenie ze strony uczniów Arystotelesa i Ptolemeusza. „Toteż sądził [Osjander], że dobrze czyni, poprzedzając dzieło przedmową, aby wyjaśnić, że przedstawiona teoria stanowi jedynie hipotezę, przeznaczoną do ułatwienia obliczeń astronomicznych, a nie próbę wyjaśnienia rzeczywistości fizycznej. Wobec tych, którzy już zaczęli występować przeciwko nowej herezji, był to ostrożny unik. Pozwoliło to dziełu Kopernika uniknąć przez długi czas cenzury kościelnej” (Namer 1985: 24, 112–114). Z tej perspektywy nie są to dwa równorzędne opisy. Ta, jak się ją często określa, instrumentalistyczna interpretacja Kopernika zaproponowana przez Osjandera sugeruje, że choć teorie mogą być oceniane w kategoriach prawdy i fałszu, to uznaje się to za fakt nieistotny – wystarczy, że teorie sprawdzają się w praktyce (Newton-Smith 1991: 42)¹³. W opublikowanej w 1584 roku, czterdzieści lat po śmierci

¹³ Autor tekstu także odczytuje komentarz Osjandera „literalnie”.

Kopernika, *Uczcie popiołów* Giordano Bruno twierdził już, że w systemie heliocentrycznym nie chodziło o matematyczne przypuszczenia, ale o fizyczną rzeczywistość (Namer 1985: 12).

Z rozważań Dziobkowskiego wyłania się obraz praktyki naukowej, która z socjologicznego punktu widzenia po prostu nie istnieje. Autor zakłada w opisanym sytuacji, że badacz – realista metafizyczny jest zupełnie oderwany od kontekstu społecznego; zachowuje się niczym obiektywna waga: waży w obu dłoniach teorie i rozstrzyga, która jest prawdziwa. Jest to obiektywistyczna iluzja, co zresztą pokazał przekonywająco nie tylko Fleck. Z punktu widzenia historii nauki tak nigdy nie było i nie jest. Eksperymenty krzyżowe także doczekały się ciekawej krytyki (zob. Duhem 1991: 103–111). Perspektywa Dziobkowskiego ponownie kreuje wyobrażenie bezstylowe: że istnieje takie myślowe miejsce, z którego wybieramy styl myślowy odpowiadający rzeczywistości. Jeśli zgodzić się z Fleckiem i Fishem, to nie ma takiego punktu widzenia – owo domniemane miejsce także jest miejscem jakiegoś stylu.

Galileusz, który, zdaniem Dziobkowskiego, był „tradycyjnie rozumianym realistą”, przez swoich współczesnych nie był tak traktowany, był uosobieniem relatywisty (Namer 1985: 72, 170). Galileusz działając, wykonując konkretne czynności empiryczne, nie powtarzał sobie w myślach: „jestem realistą, jestem realistą”. On działał jak realista. Problem w tym jedynie, że każdy działa jak realista, bo każdy zakłada, że otaczająca go rzeczywistość nie rozpadnie się z dnia na dzień. Określenie „realisty” jest nadawane *ex post* i nie mam wątpliwości, że zawsze uda się stworzyć prosty obraz dochodzenia do prawdy.

Nie mogę się zgodzić z Dziobkowskim, kiedy twierdzi, że jeśli pojawiają się dwa równorzędne opisy – o ile w ogóle mogą się pojawić – to realista wewnętrzny „przestanie się tą sprawą interesować”, albowiem nie ma dla niego znaczenia, która „wizja” wygra, skoro i tak nie ma jednej obiektywnej rzeczywistości.

Po pierwsze, wyczuwam w tym myśleniu niezwykle ważny zarzut wobec konstruktywistycznego modelu poznania jako nieodpowiedzialnego etycznie („wszystko ujdzie”). Faktycznie jest tak, że myślenie raczej o konstruowaniu niż odkrywaniu to rewolucja myślowa, nie sądzę jednak, że musi stąd wynikać jakieś zagrożenie etyczne. Fakt, iż nie ma obiektywnych standardów dobra, nie znaczy, że nie ma ich w ogóle (po raz kolejny myślenie typu „jedynie kulturowe”). Można się zastanowić, który model poznania jest lepszy z etycznego punktu widzenia (miałbym kilka argumentów na korzyść konstruktywistycznego).

Po drugie, to, że realista wewnętrzny jest podejrzliwy wobec poznania obiektywnej rzeczywistości, wcale nie zakłada, że neguje rzeczywistość jako taką. Ma ona dla niego po prostu inny niż obiektywny charakter, co wcale nie oznacza, że jest mniej realna niż ta traktowana obiektywnie (ponownie traktowanie kultury jako „jedynie kultury”). Za tym przekonaniem kryje się przeświadczenie, że każdy, kto neguje obiektywną rzeczywistość, nie chce niczego o świecie powie-

dzieć. Wręcz przeciwnie, chodzi po prostu o inną perspektywę: o historyczne prześledzenie, dlaczego wygrała ta, a nie inna interpretacja. O świadomość, że moglibyśmy być inni, niż jesteśmy, i co innego uważać za obiektywne (jej konsekwencje to znakomity temat).

Bibliografia

- Amsterdamska, Olga. 1992. „Odmiany konstruktywizmu w socjologii nauki”. W: *Pogranicza epistemologii*. Red. J. Niżnik, Warszawa, Instytut Filozofii i Socjologii PAN: 136–156.
- Bilikiewicz, Tadeusz. 2007. „Odpowiedź na replikę Ludwika Flecka”. W: *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*. Red. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz. Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN: 287–289.
- Bińczyk, Ewa. 2007. *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*. Kraków, Universitas.
- Buchowski, Michał. 2004. *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*. Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Chmielewski, Adam. 1997. *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt*. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Courtine, Jean-Jacques, Haroche, Claudine. 2007. *Historia twarzy. Wyrażanie i ukrywanie emocji od XVI do początku XIX wieku*. Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
- Duhem, Pierre. 1991. „Teoria fizyczna a doświadczenie. Problem experimentum crucis”. W: *Pierra Duhema filozofia nauki*. Red. K. Szlachcic. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego: 103–111.
- Dziobkowski, Bogdan. 2006. „Realizm wewnętrzny a relatywizm”, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 3: 27–46.
- Fish, Stanley. 2002. *Interpretacja, retoryka, polityka. Zbiór esejów*. Red. A. Szahaj. Kraków, Universitas.
- Fleck, Ludwik. 1986. *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*. Lublin, Wydawnictwo Lubelskie.
- Fleck, Ludwik. 2007. „Zagadnienie teorii poznawania”. W: *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*. Red. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN.
- Guriewicz, Aron. 1976. *Kategorie kultury średniowiecznej*. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Guriewicz, Aron. 2002. *Jednostka w dziejach Europy (Średniowiecze)*. Gdańsk–Warszawa, Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Kopaliński, Władysław. 1999. *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*. Nowe wydanie. Warszawa, Muza.

- Kowalski, Andrzej Piotr. 2001. *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*. Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Kmita, Jerzy. 2007. „Rorty i Putnam wobec relatywizmu kulturowego”. W: *Późny wnuk filozofii. Wstęp do kulturoznawstwa*. Poznań, Bogucki Wydawnictwo Naukowe: 143–182.
- Levi-Strauss, Claude. 1960. *Smutek tropików*. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Namer, Emile. 1985. *Sprawa Galileusza*. Warszawa, Czytelnik.
- Newton-Smith, W.H. 1991. „Obserwacja (teoria i prawda)”. W: „Literatura na Świecie” 5: 32–56.
- Niżnik, Józef. 1983. „Słowo wstępne”. W: P. Berger, T. Luckmann. *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy: 5–22.
- Regeńczuk, Wojciech. 1998. „Prawda w koncepcji stylów myślowych Ludwika Flecka”. „Kwartalnik Filozoficzny” 2: 153–172.
- Rorty, Richard. 1994. *Filozofia a zwierciadło natury*. Warszawa, Spacja.
- Rorty, Richard. 1996. *Przygodność, ironia, solidarność*. Warszawa, Spacja.
- Rydlowski, Michał. 2009. „W stronę teorii i historii kultury. Spojrzenie na teorię stylów myślowych Ludwika Flecka”. W: „Etnografia Polska” t. 53, z. 1–2: 81–132.
- Rydlowski, Michał. 2010. „W stronę teorii i historii kultury. Spojrzenie na teorię stylów myślowych Ludwika Flecka. Część II” [w druku].
- Sady, Wojciech. 2000. *Fleck. O społecznej naturze poznania*. Warszawa, Prószyński i S-ka.
- Sikora, Marek. 2007. *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*. Poznań, Wydawnictwo Nauk. Instytutu Filozofii UAM.
- Sojak, Radosław. 2001. Recenzja z: Wojciech Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 3: 365–373.
- Sojak, Radosław. 2004. *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*. Wrocław, Monografie FNP.
- Sojak, Radosław. 2006. „Czy spór o relatywizm można rozwiązać empirycznie?”. W: P. Bytniewski, M. Chałubiński (red.), *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, t. 1. Lublin, Wydawnictwo UMCS: 287–302.
- Szahaj, Andrzej. 1996. *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Wrocław, Monografie FNP.
- Szahaj, Andrzej. 1998. „Filozofia i jej problemy jako elementy kultury”. W: Richard Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN: 7–17.
- Szahaj, Andrzej. 2002. „Zniewalająca moc kultury”. W: Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Wybór esejów*, Kraków, Universitas: 13–28.
- Todorov, Tzvetan. 1996. *Podbój Ameryki. Problem Innego*. Warszawa, Aletheia.

- Woroniecka, Grażyna. 2006. „Socjologia interpretatywna a socjologia wiedzy”. W: P. Bytniewski, M. Chałubiński (red.), *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*. Lublin, Wydawnictwo UMCS: 231–239.
- Woźniak, Tomasz. 2000. *Propaganda scjentystyczna. Funkcje społeczne przekazów popularnonaukowych*. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN.
- Znanecki, Florian. 1988. *Wstęp do socjologii*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zuber, Marcelina. 2006. „Współczesna nieklasyczna socjologia wiedzy”. W: P. Bytniewski, M. Chałubiński (red.), *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*. Lublin, Wydawnictwo UMCS: 240–246.
- Zybertowicz, Andrzej. 1995. *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń, Wydawnictwo UMK.

Culture and Relativism

– A Controversy about Fleck’s Epistemology with Reference to Bogdan Dziobkowski’s ‘Internal Realism and Relativism’

Key words: *Fleck, thought style, thought collective, internal realism, relativism, ethnocentrism, socio-cultural constructivism*

The article focuses on the controversy concerning epistemological ideas of Ludwig Fleck. The controversy pins those interpreters who hold that Fleck is to be presented in terms of philosophy of science against such who claim he should be analyzed in terms of sociology of knowledge. The author agrees with the latter side, and points out that the sociological reading of Fleck does not detract from his originality but additionally shows him as holding views that are widespread among American pragmatists and anthropologists. A theory of thought styles and thought collectives can be treated as a non-classical version of sociology of knowledge. By proposing this view this article is at the same time a polemic with Bogdan Dziobkowski (cf. ‘Realizm wewnętrzny a relatywizm,’ this journal.....), as its author claims that the ethnocentric stance is inevitable. One cannot distance oneself from one’s own convictions. This view is similar to opinions expressed by Stanley Fish whose position is close to Fleck’s internal realism. The conclusion derived from these investigations says that the claims of objectivism and relativism can both be rejected, but only if one assumes the position of culturalism or social constructivism.