

Wiktor Werner

Antropologia wiedzy; dylemat historyczności.

[w:]

Bożena Płonka–Syroka [red.] *Nauka i społeczeństwo w stulecie szczególnej teorii względności Alberta Einsteina (1905–2005)*, Warszawa 2006, s. 119 - 135

Poniższy tekst jest pomyślany jako nawiązanie do konferencji *Antropologia wiedzy – perspektywy badawcze dyscypliny*, która miała miejsce w Wrocławiu w listopadzie 2005 roku. Zadaniem tej konferencji było określenie ram badawczych i metodologicznego fundamentu młodej dyscypliny badawczej, jaką jest antropologia wiedzy. Uczestnicy konferencji w swoich opublikowanych później w pracy zbiorowej¹ referatach: określają antropologię wiedzy jako dziedzinę powstającą w punkcie styku (czy raczej ścierania się) różnych sposobów refleksyjności nad wiedzą i nauką.

Wojciech Wrzosek ukazuje w swoim tekście nieprzystawalność klasycznej i nieklasycznej historii nauki biorącą się z opozycyjnych założeń apriorycznych, stanowiących fundament myślowy obu modeli badawczych. Klasyczna historia nauki opiera się na klasycznym pojęciu prawdy jako przystawalności opisu do świata jaki istnieje poza wszelkim opisem. W tym ujęciu opisywanie historii nauki będzie „historią dążenia do prawdy”, co pociąga za sobą konieczność oddzielania kierunków właściwych od błędnych i odnoszenia wszystkich badanych opisów świata do opisu uznawanego za najbliższy prawdzie.

W nieklasycznej historii nauki, gdzie prawda jest pojmowana jako konstruowana kulturowo „idea prawdy”, opis świata jest związany jedynie z własnym historycznym kontekstem i nieprzystawalny do opisów powstałych w innych kontekstach, co wyklucza ich porównywanie do „jednej obiektywnej rzeczywistości”. Taka historia nauki koncentruje się na roli, jaką w swoich okolicznościach historycznych odgrywał dany opis świata, jak odpowiadał na różnorakie potrzeby ówczesnego społeczeństwa, władzy, elit religijnych itp. Taka historia nauki nie pomija kwestii „prawdy” i „obiektywności”, lecz traktuje je jako wyraz zapotrzebowania konkretnego społeczeństwa na opis, który będzie spełniał odpowiednio zdefiniowane kryteria, a nie uniwersalne metakryterium. Wnioskiem istotnym dla badaczy chcących zajmować się antropologią wiedzy jest konieczność określenia się jako zwolennicy jednego z dwóch ujęć prawdy².

Bożena Płonka – Syroka lokuje antropologię wiedzy w pobliżu nieklasycznej historii nauki określając jej wstępne założenia epistemologiczne jako:

1. Przyjęcie relatywistycznej koncepcji poznania (nieorzekania o prawdziwości/fałszu twierdzeń naukowych);

¹ B. Płonka-Syroka [red.] *Antropologia wiedzy. Perspektywy badawcze dyscypliny*, Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005.

² W. Wrzosek, *Klasyczna i nieklasyczna historia nauki. Dlaczego nie rozumiemy się nawzajem?* [w:] ibidem, s. 7-12.

2. Odrzucenie determinizmu w rozwoju nauki (wyznaczania głównych i pobocznych linii rozwojowych);
3. Odrzucenie teleologicznego podejścia, czyli projektowania przyszłości refleksji naukowej,

Oprócz tego antropologia wiedzy powinna kierować się następującymi założeniami ontologicznymi:

- 1) Każda wiedza jest względnie racjonalna;
- 2) Wiedza ma charakter dialektyczny (każdemu stwierdzeniu odpowiada stwierdzenie alternatywne);
- 3) Ludzka wiedza zawiera w sobie historyczno-kulturowy kontekst jej powstania³.

Leon Miodoński przedstawia kształtowanie się antropologii wiedzy w obszarze niemieckojęzycznym. W tej kulturze nowa dziedzina wiedzy wyrasta na podłożu filozoficznej tradycji „nauki o duchu” i siłą rzeczy przejmując wiele założeń „Geistwissenschaft”:

- 1) Traktowanie historii duchowej, historii kultury i nauk przyrodniczych jako jedności rozdzielonej przez XIX-wieczny (anglosaski) pozytywizm,
- 2) Interpretowanie historii nauki w kulturowym kontekście swojej epoki jako element charakterystycznej dla niej wiedzy;
- 3) Uwzględnianie wpływu sił społecznych na naukę i odwrotnie⁴.

Wiktor Werner rozważa możliwość praktykowania antropologii wiedzy bez konieczności przyjmowania w sposób jednoznaczny obiektywistycznego modelu poznania, czyli tradycji refleksowania nad nauką w kategoriach relacji podmiotowo-przedmiotowej między badaczem a rzeczywistością badaną. A także bez przyjmowania ostatecznie tradycji konstruktywistycznej, która znosi „świat badany” i „badacza” jako odrębne rzeczywistości. Jako stanowisko alternatywne poddana jest dyskusji antymetafizyczna i historiocentryczna perspektywa badawcza Roberta M. Younga, oparta na pięciu założeniach wstępnych:

- 1) Natura istnieje niezależnie od ludzkiego poznania, jednakże jako niezależny noumenon (w rozumieniu Kantowskim), nie zaś jako przedmiot ludzkiego poznania;
- 2) Przedmiotem ludzkiego poznania są kategorie myślowe, dzięki którym możliwa jest jakakolwiek percepcja jakiegokolwiek rzeczywistości;
- 3) Kategorie myślowe są społeczne i historyczne;
- 4) Natura ludzka jest historyczna i społeczna, taka jest też ludzka samowiedza;
- 5) Ludzka wiedza na temat świata jest społeczna i historyczna, a zatem historia społecznych interakcji jest matrycą wszelkiej ludzkiej wiedzy⁵.

³ B. Płonka-Syroka, *Od historiografii nauk przyrodniczych do antropologii wiedzy. Kształtowanie się nowej dyscypliny badań*. [w:] ibidem, s. 13-45.

⁴ L. Miodoński, *Kształtowanie się antropologii wiedzy jako samodzielnej dyscypliny naukowej w Niemczech*, [w:] ibidem, s. 47-52.

⁵ W. Werner, *Między Scyllą obiektywizmu a Charybdą subiektywizmu. Projekt antropologii nauki Roberta Maxwella Younga – próba analizy krytycznej*. [w:], ibidem, s. 53-66.

Leszek Kleszcz analizuje rodzaje badań nad metaforami a także ich rolę jako potencjalnego narzędzia antropologii wiedzy. W konkluzji zawarty jest projekt „metaforologii ogólnej” pojmowanej jako uniwersalne narzędzie badawcze wiedzy, czy generalnie językowego aspektu kultury:

- 1) Badania nad metaforami jako swoistą historię idei, czyli dzieje metaforycznych transmutacji pojęć organizujących myślenie o świecie;
- 2) Badania nad metaforami współistniejącymi w ramach jednego dyskursu, określanie ich powiązań, a więc ahistoryczna „analiza strukturalna” metafor;
- 3) Badania nad metaforami ukazujące ukryte sensy dyskursów czyli swojego rodzaju „dekonstrukcja”;
- 4) Badania nad procesem powstawania nowych metafor⁶.

Jakub Mirkiewicz w swoim artykule szuka dla antropologii wiedzy możliwości zastosowania różnorodnych metod refleksji obecnych w filozofii, występujących tu pod wspólną nazwą „analizy filozoficznej”, czyli trójaspektowej (geneza, struktura i kontekst) analizie pojęć i metafor obecnych w badanym dyskursie. Wyposażona w to narzędzie antropologia wiedzy koncentrować się będzie na zagadnieniach spójności i niespójności wewnętrznej opisów świata, ich przystawalności do różnie definiowanej rzeczywistości (obiektywnej lub społeczno-kulturowej). Takie związanie antropologii wiedzy z metodami filozoficznymi może także uniezależnić ją do historii idei, nie uzależniając jednak od filozofii nauki⁷.

Tadeusz Srogosz akcentuje natomiast związki antropologii wiedzy z historią nauki uprawianą w związku z teorią historii i filozofią nauki. Antropologia wiedzy powstaje w tym ujęciu z krytyki faktograficznej historii nauki, która unikając odniesień do filozofii nauki i socjologii wiedzy staje się pewną formą biografistyki czy kronikarstwem życia naukowego. Antropologia wiedzy, chociaż jest bardzo silnie związana z nieklasycznym, filozoficznym ujęciem historii nauki, może jednak w przyszłości uniezależnić się od niej i określić własną specyfikę badawczą. Autor tekstu sugeruje, że zagadnieniem wartym zbadania przez antropologów wiedzy jest przede wszystkim kwestia relacji wiedzy potocznej z wiedzą naukową⁸.

Jaromir Jeszke wskazuje na różnicę między antropologią wiedzy a historią nauki, polegającą na skoncentrowaniu się tej pierwszej na myśleniu potocznym w różnych jego przejawach oraz obecności wiedzy potocznej w dyskursach niepotocznych. Historyk nauki zajmuje się głównie procesem powstawania wyspecjalizowanych sposobów myślenia o świecie i opisywania go, a więc teorii, paradygmatów i doktryn naukowych. Jego narzędzia badawcze opisują wiedzę w kategoriach spójności, weryfikowalności i uzasadnialności, które nie przystają do perspektywy badawczej antropologa wiedzy. Jeszke zauważa jednak, że obydwa dyskursy mogą spotkać się na płaszczyźnie pojęcia „paradygmatu” Jerzego Kmity, dzięki któremu można

⁶ L. Kleszcz, *Metafora między filozofią a antropologią wiedzy*, [w:] ibidem, s. 67-88

⁷ J. Mirkiewicz, *Analiza filozoficzna jako metoda badawcza antropologii wiedzy*, [w:] ibidem, s. 89-106.

opisywać przenikanie się myślenia potocznego z myśleniem wyspecjalizowanym i ich współuczestniczenie w budowaniu opisów świata⁹.

Lektura wzmiankowanych powyżej tekstów nasuwa na myśl problem, którego przedyskutowanie wydaje się być istotne dla ustalenia wspólnej płaszczyzny, na której będą mogli spotykać się uczeni prowadzący badania w dziedzinie „antropologii wiedzy”. Problemem tym jest relacja antropologii wiedzy do historii nauki. W tym ujęciu nie jest to kwestia wyboru tematu badań charakterystycznego dla historii bądź antropologii wiedzy (gdyż obie te dziedziny aspirują do przedmiotowej uniwersalności i mogą badać każdą wiedzę w każdej kulturze), lecz zagadnienie historycznego lub ahistorycznego modelu badań nad wiedzą oraz korzyści i straty badawcze związane z każdym z nich.

Dylemat: Czy badać ludzką wiedzę w sposób historyczny, jak to wynika z tradycji klasycznej i nieklasycznej historii nauki, historii idei oraz historii mentalności, czy wreszcie według różnych wzorców ahistorycznych? nie jest nowy i powraca niemalże w każdym pokoleniu badaczy wybierających między historycznym ujęciem jakiejś rzeczywistości a jego aktualnie najmodniejszą alternatywą. Przeciwwagą dla historycznego spojrzenia na kulturę i różne zjawiska kulturowe była już fenomenologia, strukturalizm, funkcjonalizm, psychoanaliza i psychologia głębi oraz różnego rodzaju antropologie. Niestety nie można tych dylematów rozwiązać standardowym „szkolnym” kompromisem, mówiącym że perspektywa historyczna (czasowa) jest równie ważna jak ahistoryczna (nie uwzględniająca zmienności zjawisk) i w badaniach należy uwzględniać i jedną i drugą. Taka bowiem konkluzja jest równie prawdziwa, co nieprzydatna. Każdy badacz i dowolnie liczny zespół badawczy dysponują jedynie ograniczoną ilością „energii poznawczej”, na którą składają się czas, środki materialne, chłonność percepcyjna oraz możliwość ekspresji twierdzeń. Tak jak nie można wszystkiego i w każdym aspekcie poznać, tak nie można wszystkiego i w każdym aspekcie wyrazić. Zawsze trzeba zatem dokonać wyboru negatywnego, stwierdzić: to i tamto jest mniej istotne, a to i tamto nie dotyczy naszego problemu. Kwestia rozkładu energii poznawczej jest więc jednocześnie wyborem badawczej optyki i decyzją o odrzuceniu nieskończenie wielkiej ilości ważnego materiału, którego nie jesteśmy w stanie przyswoić na rzecz skończonej ilości najważniejszej dla nas informacji, którą jesteśmy w stanie przeanalizować i zaabsorbować.

Oczywiście są możliwe i istnieją najrozmaitsze kompromisy pomiędzy ahistoryczną oraz historyczną perspektywą badawczą, w kulturze europejskiej niemożliwa byłaby zresztą perspektywa czysto ahistoryczna, a spojrzenie wyłącznie historyczne także nie jest łatwo osiągalne. Jednak kompromisy, choć konieczne, zawsze są kosztowne ze względu na wspomniane ograniczenia w możliwościach badawczych. Każda zaabsorbowana niepotrzebna

⁸ T. Srogosz, *Postępowanie badawcze historyka nauki (w stronę antropologii wiedzy)*, [w:] ibidem, s. 107-120.

⁹ J. Jeszke, *Między historią nauki a antropologią wiedzy*, [w:] ibidem, s. 121-130.

informacja kosztuje określoną ilość energii, która powinna być wykorzystana do analizy informacji niezbędnej dla pogłębienia naszego opisu świata¹⁰.

Pytanie kiedy „opłaca się” korzystać z perspektywy historycznej, a kiedy należałoby sięgnąć do ahistorycznej staje się w tym ujęciu jednym z podstawowych pytań metodologicznych antropologii wiedzy.

Niestety odpowiedź nie jest ani łatwa, ani oczywista i w gruncie rzeczy pozostaje subiektywną decyzją każdego badacza bądź zespołu. W namyśle nad tym dylematem może jednak pomóc swoisty *calculus* korzyści, kosztów i strat, przygotowany na podstawie oglądu wybranych aspektów różnych polemik historyczno-ahistorycznych rozgrywających się w ubiegłym wieku¹¹.

Po pierwsze problem wiedzy historycznej i jej żywotności (wrażliwości na aktualne zapotrzebowania społeczne).

Każda wiedza jest oczywiście współczesna w tym sensie, że powstaje w swojej współczesności a nie we własnej przeszłości. Jednak wiedza historyczna w swoim wydaniu „krytycznym”, „obiektywistycznym” i faktograficznym deklaruje własną nieaktualność: krótko mówiąc „chce być martwa”. Na tą cechę ówczesnej naukowej (lub raczej aspirującej do naukowości) historiografii zwrócił uwagę Friedrich Nietzsche w pamiętnym eseju *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*. Historia nie jest tam jednak wrogiem życia „sama w sobie”, lecz przyjęte przez historyków kryterium obiektywności, przyjmujące że wiedza „pewna” to wiedza bierna, nie wchodząca w interakcje z aktualnymi gramami kulturowymi, nie budząca żadnych emocji, niepotrzebna. To kryterium stało się podstawą rozgraniczenia historii od polityki i socjologii i nadal jest obecne w jej potocznym oglądzie. Na martwość historiografii wpływał nie wybór tematu badań, gdyż antropologia, socjologia, politologia i psychologia sięgały również do danych historycznych, lecz sposób ich badania, polegający na ucieczce od nawiązań do współczesności i niechęci dla refleksji teoretycznej. Namysł teoretyczny, czyli u Nietzschego duch, sens: idea scalająca fakty historyczne i wplatająca je „w służbę życia”, a zatem aktualne potrzeby społeczeństwa (oczywiście także potrzeby poznawcze), jest przez historyków „faktografów” odrzucany na rzecz metody negatywnej, polegającej na sporządzaniu katalogu wydarzeń, powiązanych jedynie chronologią – taki sposób badania dziejów jest dla niemieckiego filozofa martwy, gdyż poznawczo jałowy: nie opisuje świata, lecz wylicza jego elementy.

Nietzsche wyróżnia trzy sposoby praktykowania historii. Sposób „antykwaryczny” promuje zajmowanie się przeszłością dla niej samej, jako przejaw wdzięczności „za istnienie”. Jest hołdem składanym własnemu państwu, miastu, narodowi, religii. Może być przydatny dla

¹⁰ Ta ekonomia nie ma zastosowania we wszystkich dyskursach i tematach badawczych.

¹¹ W tym artykule zaprezentowana zostanie jedynie uproszczona wersja tego rachunku, wersja pełna będzie tematem przygotowywanej książki.

związania ludzi z miejscem, ze społeczeństwem i narodem, jednak degeneruje się, gdy odwraca się od współczesności, pojmując ją z perspektywy tysiącleci jako mało znaczącą iluzję.

Sposób krytyczny rozprawia się z mitami i legendami historycznymi – jest niebezpieczny dla człowieka, który przecież „żyje” swoimi mitami, legendami, lecz czasem bywa pożyteczny, gdy niszczenie ma posłużyć budowie nowej rzeczywistości, gdy niszczenie wyzwala człowieka do nowego lepszego życia, tak jak odcięcie się w XVII i XVIII w. purytanów, kwakrów i baptystów od historii Europy dało im siłę do budowy Nowego Świata.

Sposób monumentalny może być dla „Życia” bardzo pożyteczny, bowiem jego zadaniem winno być zachęcanie ludzi do wielkości przez ukazywanie i unieśmiertelnianie czynów „godnych pieśni”. Wbrew pozorom nie chodzi tu jedynie o wielkość na polu walki czy w świecie polityki, lecz każde godne i przepojone ideałami życie – historia monumentalna powinna znajdować i upamiętniać wszelkie przejawy wielkości by poświęcenie, na których zostały zbudowane, nie zostało zaprzepaszczone. Jednak przerost historii monumentalnej jest niezwykle groźny: w rękach ludzi bezwzględnych i zuchwałych prowadzi do wybuchów nienawiści, eskalacji przemocy. Tworzy niebezpieczne wrażenie, że właśnie w przemocy kryje się wielkość¹².

Współcześnie do pracy *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia* wraca Hayden White. W eseju *Brzemie historii* odnosi się bardzo surowo do historii jako dyskursu opisującego świat, powołując się przy tym na Nietzschego jako na jednego z najbardziej zajadłych krytyków myślenia historycznego. Pomija jednak afirmatywną wobec historii część wywodu niemieckiego filozofa. White wskazuje również na postrzeganie historii w kulturze XIX- i XX- wiecznej Europy. Według niego, Gide, Ibsen i Camus przedstawiają historyków jako ludzi niezdolnych do poznawczej pasji, duchowej wzniosłości, czy nawet głębszej zadumy. Małość nie jest jednak cechą immanentną badaczy dziejów, lecz konsekwencją poświęcenia się historii – nauce paraliżującej życie, uniemożliwiającej wzrost, skazującej na ciągłą twórczą niemożność, gdyż historyk zawsze będzie wiedział za mało, by opowiedzieć jakkolwiek świat¹³.

Nie negując trafności diagnozy White’a, wskazującego na słabości dominującego w dyskursie dziejopisarzkim sposobu poznania i opisywania (czyli: konserwatyzm, prowizoryczne usytuowanie „pomiędzy” nauką i sztuką, anty-teoretyczność, schematyzm, nadmierną szczegółowość), chciałbym uzupełnić przegląd literackich obrazów historyków o przykład pozwalający dostrzec w praktyce historiograficznej cechy żywotne, twórcze i piękne.

Żywotność historii jest osnową powieści Michaiła Bułhakowa *Mistrz i Małgorzata*. Wydarzenia paschalne przeplatają się z życiem mieszkańców XX- wiecznej Moskwy, ich obecność i tam, i tu ma związek z książką pisaną przez Mistrza – historyka, który poświęcił się dla opisanía losów Jezui Ha-Nocri. Mateusza Lewity, Judy z Kiriatu a przed wszystkim Poncjusza Piłata. Dzieło zsyła na Mistrza zarówno dobro (miłość Małgorzaty), jak i zło (ludzka zawiść, zdradę i

12 F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, [w:] tenże, *Niewczesne rozważania*, Kraków Zielona Sowa 2002, s. 61-121.

13 H. White, *Brzemie historii*, [w:] tenże, *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków, Universitas 2000, s. 39-76.

chorobę) – Mistrz żeby zakończyć pracę musi stać się człowiekiem pełnym: doświadczyć największego szczęścia i nieszczęścia. Zakończeniem Dzieła jest jego przemiana: z opowieści o Świecie w Świat sam w sobie. Dzięki pracy Mistrza Piłat zostaje odkupiony, a sam historyk odnajduje spokój, może stać się własną historią. Jego praca zostanie doceniona przez dwóch ważnych czytelników: samego Jezusa i jego mroczne przeciwieństwo – szatana. Obaj potrzebują Historii, każdy z innych powodów. Dla Jezusa jest ona narzędziem odkupienia, czasem danym człowiekowi dla poprawy, przestrzenią nadziei, w której żywi (Mistrz) mogą naprawić błędy żyjących jedynie w historii (Piłat).

Zainteresowanie szatana historią ma profesjonalny charakter. Jest on, jak sam się do tego przyznaje, historykiem:

„jaka jest pańska specjalność? – zapytał Berlioz.

– Jestem specjalistą od czarnej magii.

– Masz tobie! – coś załomotało w głowie Berlioza.

– I... zaproszono pana do nas jako specjalistę? – lekko zająknąwszy się zapytał redaktor.

– Tak, jako specjalistę – potwierdził profesor i wyjaśnił: – W waszej bibliotece narodowej znaleziono oryginalne rękopisy Herberta z Aurillac, z dziesiątego wieku. Poproszono mnie, żebym je odcyfrował. Jestem w tej dziedzinie jedynym specjalistą na świecie.

– A! Więc jest pan historykiem? – z szacunkiem i z ogromną ulgą zapytał Berlioz.

– Jestem historykiem – potwierdził uczonec i dodał ni w pięć, ni w dziewięć: – Dziś wieczorem na Patriarszych Prudach wydarzy się nadzwyczaj interesująca historia”¹⁴.

Szatan jest historykiem idealnym nie tylko dlatego, że może swobodnie przemierzać czas i przestrzeń. Potrafi również transmutować różne rodzaje historii. Gdy Woland opowiada Iwanowi i Berliozowi dzieje Jozui, nie potrafią oni rozróżnić historii (wydarzeń) od historii (opowieści o wydarzeniach), dogmatyczne odrzucenie tej naoczności przez Berlioza złości szatana, przemienia on więc tym razem historię (opowieść) w historię (wydarzenie) opowiadając Berliozowi, jak będzie wyglądać jego śmierć. W podobny sposób żartuje sobie z nieuczciwego kierownika bufetu. Są to jednak sztuczki dające mdłe pojęcie o umiejętnościach piekielnego historyka.

Historia wg Wolanda objawia się w pełnej krasie na szatańskim balu. Gości szatana „szubieniczników i potępieńców”, można uznać za modelowe postacie historyczne: jednocześnie żywe i umarłe. Żywe dzięki swej obecności, martwe, gdyż niezdolne do zmiany swojego usytuowania. Upiory przybywające na Sadową 2a są konsekwencją własnej historii, na którą nie mają już żadnego wpływu. Jednak żyjący mają wpływ na nich: Małgorzata pomaga Friedzie samym swoim współczuciem, zainteresowaniem – jednak musi to uczynić bezinteresownie, a nawet wbrew nadziei na korzyści. Okazując litość człowiekowi, który

14 M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. Irena Lewandowska i Witold Dąbrowski, Zakład narodowy im Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa - Kraków – Gdańsk – Łódź, 1990, s. 19.

istnieje tylko jako postać, okazuje się godną uczennicą swojego Mistrza: zmienia to co zdawało się być niezmiennie, zmywa klątwę przeszłości z pokrzywdzonej dziewczyny.

Nagrodą Małgorzaty jest odzyskanie Mistrza. Woland ponownie daje popis umiejętności manipulowania rzeczywistością historyczną. Wnikając w łańcuchy przyczyn i skutków zmienia terażniejszość, nie pozostawiając zbyt wielu śladów po swojej interwencji. Zabiera także Mistrza i Małgorzatę z ich dotychczasowej historii do historii, jaką sami dla siebie wymarzyli. Interwencje szatana są jednak niezauważalne, pomimo swojej spektakularności, policyjne śledztwo ginie w gąszczu sprzecznych relacji i nieprawdopodobnych wydarzeń. Jedynym trwałym śladem po obecności Wolanda jest zmiana jaka dotyka Iwana. Goniąc piekielnego „konsultanta” trafia do szpitala, gdzie spotyka Mistrza, to spotkanie odmienia go, porzuca propagandową poezję na rzecz historii. Kontynuuje w ten sposób dzieło Mistrza – żywi ludzie mają obowiązek badać tych, którzy są obecni w życiu jako postacie historyczne. Przeszłość potrzebuje terażniejszości¹⁵. Życie potrzebuje historii także by się w niej dopełnić, by sprostać własnemu przeznaczeniu, by je odnaleźć.

Odpowiedzi na tak wyrażone „pragnienie historii” stara się udzielić historia nieklasyczna: historia idei, historia społeczna, antropologia historyczna i historia mentalności. Nie muszą one powielać błędów klasycznej faktografii; jednak wynika to z ich fuzji z perspektywą ahistoryczną, w tym momencie bardzo opłacalną. Dzięki przejęciu przez Szkołę Annales wielu elementów nauk społecznych, głównie socjologii, ekonomii, psychologii społecznej a także przyrodznawstwa: główne geografii i ekologii, gdzie perspektywa historyczna służyła głównie za tkankę łączną mozaiki pojęć ahistorycznych, możliwe stało się dostrzeżenie przeszłości w terażniejszości i terażniejszości w przyszłości, a w konsekwencji odejście od podziału na przeszłość – terażniejszość – przyszłość na rzecz jednego kryterium: czasowości. Historia przestając być „pomnikiem przeszłości”, a stając się według słów Marca Blocha „nauką o człowieku w czasie”¹⁶ porzuca te elementy własnej historyczności, które ją ograniczają i tym samym zbliża się do „aktualnych” nauk o człowieku.

Po drugie idiograficzność i nomotetyczność.

Czy historia może być w ogóle nauką nomotetyczną? W zasadzie sama definicja nomotetyczności została tak sformułowana by wykluczyć historiografię i historyczne myślenie jako dyskurs opisujący świat w kategoriach „praw ogólnych”. Prawo ogólne powinno bowiem mieć uniwersalny i ponadczasowy charakter, słowem powinno się nie zmieniać – nie być bytem historycznym¹⁷. Nomotetyczne mogą być takie nauki, które są w stanie zignorować zmienność świata i odnaleźć w

15 Filozoficznymi interpretacjami tego stwierdzenia zajmuje się M. Bugajewski: por. tenże, *Czy przeszłość jest beneficjentem historiografii. Preliminaria* [w:] G. A. Dominiak, J. Ostoja-Zagórski, W. Wrzosek [red.] *Gra i konieczność Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2005, s. 61-66.

16 M. Bloch, *Pochwała historii*, Warszawa 1962, s. 57.

niej trwały „niezmienny rdzeń”. Zmienność świata z perspektywy nomotetycznej fizyki ma być pozorna, tak jak pozorny jest kierunek upływu czasu w zdeterminowanym wszechświecie Newtona¹⁸. Pytanie o prawa w dziejach to zatem pytanie o to co w nich niezmiennie, niehistoryczne, o takie elementy świata, czy istniejące w nim relacje, których czas nie dotyczy.

Dopóki w ten sposób definiowano prawa, dopóty próby wyjaśniania wydarzeń historycznych przy pomocy praw musiały opierać się na apodyktycznej redukcji zmienności i różnorodności do niezmienności i jednolitości. Czyniono to głównie przy pomocy zakładania, że ludzki sposób myślenia i działania jest niezmienny, a historiografia może być w związku z tym filozofią, etyką, antropologią, politologią, psychologią, socjologią i ekonomią wykładaną na historycznych przykładach, a zatem wedle słów Jerzego Topolskiego antyhistorycznym historyzmem: dyskursem łączącym elementy myślenia historycznego z silną obecnością ahistorycznych pojęć uniwersalistycznych i ujednocających¹⁹.

Nie można także zapominać, że w wieku XX doszło do przedefiniowania pojęcia prawa i uniwersalności. Nowa definicja nomotetyczności zbliża wydatnie przyrodoznawstwo do historycznych nauk o kulturze. Zbliżenie nastąpiło tak na płaszczyźnie „wiedzy o świecie”, jaki i „wiedzy na temat wiedzy o świecie”.

Postrzeganie praw jako przenikających każdy czas i każdą przestrzeń odpowiada myśleniu o nauce wieku XVIII i pierwszej połowy XIX, lecz od początku ubiegłego stulecia fizycy, biolodzy, kosmolodzy i chemicy coraz rzadziej mówią o uniwersalności formułowanych przez siebie praw,

W aspekcie ontologicznym (wiedzy o świecie) ewolucjonistycznie zorientowana biologia i kosmologia Wielkiego Wybuchu zwracają uwagę na rolę wydarzeń niepowtarzalnych i jednostkowych w kształtowaniu świata. Przyrodoznawstwo staje się nauką historyczną, restytuuje się jako „historia naturalna”, gdy odrzuca beczasowe universum Isaaca Newtona i Linneusza i wkracza w niezdeterminowany świat mechaniki kwantowej i darwinizmu.

Ewolucjoniści opisują naturę na sposób historyczny: nie ma już świata stałych niezmiennych gatunków, świata którego zmienność jest pozorna i nieistotna, lecz świat dynamicznych, ciągłych i nieregularnych zmian. Hipotezę Darwina, zakładającą jedynie powolne i regularne zmiany, Huxley uzupełnia o koncepcją nagłych przyspieszeń ewolucji: skoków mutacyjnych. Systematyka Linneusza zostaje zachowana, lecz zyskuje inny wymiar: z rozbioru logicznego staje się tablicą genealogiczną pełną charakterystycznych dla historiografii niedomowień, białych plam, luk, wątpliwości, brakujących ogniw itp. Niewzruszona pewność, że to co było będzie także zawsze ustępuje idei niezdeterminowanej zmienności, przyszłość nie

17 R. L. Lyman, M. J. O'Brien, *Nomothetic Science And Idiographic History In Twentieth-Century Americanist Anthropology*, „Journal of the History of the Behavioral Sciences”, 2004, Tom 40(1), s.77–96

18 P. Coveney, R. Highfield, *Strzałka Czasu*, Zysk i Ska, Poznań 1997, s. 25.

19 J. Topolski, *Świat bez historii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998, s. 109.

jest już oczywista staje się zagadką, której rozwiązania człowiek zaczyna szukać w przeszłości, kryjącej przyczyny nieobecnych jeszcze skutków.

Bezczasowy, gdyż nie podlegający zmianom w czasie wszechświat Newtona zmienia się w świat, który ma swój początek w Wielkim Wybuchu i ma swoją historię, która go w sposób nieustanny formuje. Kosmolog nie może wzorem nowożytnego astronoma obserwować stałych i niezmiennych obrotów ciał niebieskich – musi uwzględniać zjawiska niepowtarzalne, wyjątkowe, a zatem historyczne. Wszelka regularność i powtarzalność jest już dla niego nie prawem uniwersalnym, lecz wycinkiem zmiennych dziejów wszechświata²⁰. Upływ czasu, będący u Newtona odwracalny, gdyż taki charakter mają wszelkie wzory opisujące funkcjonowanie świata, tutaj pojawia się w postaci nieubłaganej termodynamicznej strzałki czasu. Zmiany energetyczne są jak kulturowe zjawiska historyczne nieodwracalne gdyż nie można zneutralizować ich konsekwencji: rozproszona energia powróci samodzielnie do stanu skupienia.

Ta metamorfoza przyrodoznawstwa działa inspirująco na tych przedstawicieli nauk historycznych, którzy nie porzucili nadziei na nomotetyczność własnych dyscyplin. Definicja nomotetyczności, akcentująca uniwersalność i niezmiennosc, nie była im przychylna, nowa definicja praw jako „generalnych tendencji” dających się wyróżnić w chaosie wydarzeń niepowtarzalnych, niepodobnych do siebie i przeczących sobie wzajemnie, stwarza im nowe szanse. Podstawą nowego zbliżenia humanistyki i przyrodoznawstwa jest kategoria historyczności.

Tradycja anglosaska oferuje nam wiele sposobów interpretowania dziejów z perspektywy praw, dominuje w niej jednak opcja naturalistyczna. Kultura jest w tym ujęciu kontynuacją i elementem ewolucji naturalnej. Nie ma zatem bariery między biogenezą, antropogenezą i historią kultury.

Sposób konstruowania opisu świata opiera się na przesunięciu kategorii i pojęć z dyskursu nauk przyrodoznawczych do dyskursu nauk społecznych i historycznych.

Przeniesienie może mieć charakter intuicyjny, swobodny, ale może opierać się również na świadomie konstruowanej analogii. Konstruowanie analogii wymaga tak badań empirycznych jak i refleksji teoretycznej, podczas gdy „potoczny” export kategorii odbywać się może bez pośrednictwa tej refleksji. Pewne wybrane elementy z np. teorii ewolucji są przemieszczone do świata kultury, inne zaś ignorowane. Pytanie: „Dlaczego właśnie te a nie inne kategorie zaczerpnięte np. z teorii ewolucji pasują do rzeczywistości społecznej?” pozostaje zazwyczaj bez odpowiedzi.

Tak np. John William Draper w swojej *History of the Conflict Between Religion and Science*²¹ (*Historia konfliktu religii i nauki*) scala metaforę wojny z ewolucjonistyczną formułą

20 W. H. McNeill, *Passing Strange: The Convergence of Evolutionary Science With Scientific History*, „History&Theory” 40 (February 2001), 1-15.

21 Korzystam z tekstu ósmego wydania: *History Of The Conflict Between Religion And Science* New York D. Appleton And Company 1897 zdigitalizowanego przez: Electronic Text Center at the University

„selekcji naturalnej” opisując „konflikt” nauki i religii z perspektywy Darwinowskiej „walki o byt” i „przetrwania najlepszych”²².

Sposobem budowania holistycznej, systemowej analogii przyrodoznawstwa i nauk o kulturze jest wykorzystanie metaperspektywy filozoficznej. Na pograniczu przyrodoznawstwa i humanistyki funkcjonowało i funkcjonuje wiele dyskursów wywodzących się z filozofii nauki i usiłujących stworzyć wspólną płaszczyznę dla wszelkiej wiedzy o człowieku.

Dla realizacji tego celu wykorzystywano aktualnie najbardziej generalne i empirycznie pojemne kategorie poznawcze nadające się do opisywania wszelkiego rodzaju fenomenów i występujące w różnych opisach świata, jak np. idea postępu. Ufundowane na tej kategorii były prace *Primitive Culture* (1871) Edwarda Burnetta Tylora, czy *Ancient Society* (1877) Henriego Lewisa Morgana²³. W kulturze nowożytnej idea postępu była jednym z pojęć fundamentalnych, co oznacza niemalże jej wszechobecność. Można ją odnaleźć w pismach Bodina, Francisa Bacona, Kartezjusza, Montesquieu, Voltaire’a, Turgota, encyklopedystów, Rousseau, Chastellux, przedstawicieli szkockiego Oświecenia, niemieckich romantyków, słowem wszędzie²⁴. W II połowie XIX wieku usiłowano podnieść postępowość do rangi kategorii teoretycznej, powstało wówczas wiele filozoficznych prac poświęconych jej obecności w kulturze, z których największą renomę zdobyło dzieło Herberta Spencera *Progress: Its Law and Cause* (1857). Jego publikacja zbiegła się w czasie z wydaniem przez Darwina pracy *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life* (1859), która na nowo zdefiniowała pojęcie ewolucji i zmian ewolucyjnych, posługując się ówczesną naukową terminologią i materiałem empirycznym jako dowodem. Wielu czytelników, zwłaszcza historyków, filozofów, antropologów mogło uznać, że obie te książki są „o tym samym” i w konsekwencji zaczęto odczytywać koncepcje ewolucji „przez pryzmat” idei postępu. To metaforyczne połączenie odrębnych pojęć nadało scjentystycznej „powagi” narracjom mówiącym o „postępie” i „postępowości” oraz przygotowało grunt dla późniejszych zastosowań koncepcji ewolucji w różnych opisach świata społeczno-kulturowego.

Wielu ewolucjonistów sprzeciwiało się jednak wybiórczemu przenoszeniu kategorii ewolucji do humanistyki. Wśród nich znajdował się współtwórca teorii ewolucji i architekt jej medialnego sukcesu, Thomas H. Huxley. Oprócz prac nad propagowaniem i rozwijaniem hipotezy ewolucyjnej prowadził studia filozoficzne. Interesowały go zagadnienia świeckiej (filozoficznej) etyki i kwestie racjonalnej organizacji społeczeństwa. Wiele publikacji Huxleya wydanych po 1864

of Virginia Library, wersja elektroniczna z oryginalną paginacją,
<http://www.lib.virginia.edu/indexes/authent.html>

²² Na ten temat por. W. Werner, *Wokół metafory wojny*. „Pro Libris. Lubuskie Pismo Literacko-Kulturalne.” Nr. 1(6) Zielona Góra 2004, s. 69 – 82 oraz tenże, *John William Draper i Andrew Dickson White wobec wojny nauki z religią. Rola metafory historiograficznej*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2004, R. 49: nr 1s. 7-27.

²³ J. Fracchia And R. C. Lewontin, *Does Culture Evolve?* “History & Theory”, 1999, Tom. 38 nr. 4, s. 52-79

²⁴ Na ten temat por. klasyczną pracę J. B. Bury *Idea Of Progress An Inquiry Into Its Origin And Growth*, Blackmask New York 2002,

roku poświęconych było zastosowaniom koncepcji ewolucji w naukach społecznych. W swoim entuzjazmie dla nauk przyrodniczych Huxley zdawał sobie jednak sprawę z potencjalnych zagrożeń, jakie mogą wynikać z przenoszenia praw przyrody bezkrytycznie na grunt społeczny. W przeciwieństwie do wielu tzw. „społecznych ewolucjonistów” i tzw. „malthusian” nie był zafascynowany praktyczną interpretacją Malthusa według którego należy utrzymywać wysoką śmiertelność wśród najniższych grup społecznych gdyż ich liczebność może stanowić biologiczne zagrożenie dla „lepiej dostosowanych”, „zdrowszych” elit. Uważał także, że język i kultura nie mają nic wspólnego z rasą i wyraźnie dystansował się od wszelkich form rasizmu. Był zdania, że „zasada ewolucji” może być przyjęta do badań etnologicznych - jednak wyłącznie na zasadzie paralelizmu metodologicznego, a nie rzeczowego. Przez większość swojego życia Huxley podzielał pogląd o wzorcowej roli przyrodznawstwa dla wszelkich nauk o człowieku. Z czasem jednak silniej zwrócił się w stronę filozofii, by z jej perspektywy ogarnąć człowieka jako byt duchowy i biologiczny zarazem. W swojej ostatniej pracy (wydanej po śmierci) *The Natural History of Christianity*²⁵ ewolucjonizm Huxleya nie był kalką procesów naturalnych w kulturze, lecz raczej ogólną zasadą rozwoju i zmienności²⁶.

Huxley stworzył pojęciowy fundament pod wiele współczesnych dyskursów tworzących globalną, systemową analogię między naturą a kulturą i opisujących te zjawiska przy pomocy praw: socjobiologię Wilsona, ewolucjonistyczną etologię Lorenza, biosemiotykę Łotmana i wreszcie neodarwinizm (uniwersalny darwinizm). Ten ostatni jest dla nas najbardziej interesujący z perspektywy jego zastosowania w antropologii wiedzy gdyż silnie akcentuje rolę przekazu informacji/wiedzy dla procesów kulturowych.

Celem tego artykułu nie jest oczywiście propagowanie neodarwinizmu jako metodologii antropologii wiedzy. Niemniej aby krytycznie przeanalizować tę koncepcję jako prominentną propozycję nomologicznego wyjaśniania przemian w ludzkiej wiedzy potrzebna jest jego „życzliwa”²⁷ interpretacja.

Założenia neodarwinizmu prezentowane są w książce Richarda Dawkinsa *The Selfish Gene*²⁸ (*Samolubny gen*). Dawkins przenosi działanie praw ewolucji (selekcji naturalnej i doboru) z jednostek na ich składowe: geny wychodząc z założenia, że jednostki się nie reprodukują, lecz czynią to ich geny. Kulturową analogią dla genów są memy: jednostki informacji mające formę pojęć, zachowań, wzorców kulturowych, twierdzeń na temat świata, idei naukowych, sposobów budowania domów, czyli wszelkich przejawów ludzkiej wiedzy²⁹. Informacja kulturowa rozprzestrzenia się dzięki analogicznym prawom jak informacja

25 Huxley zarówno w tytule jak i w duchu tej pracy nawiązuje do dzieła Dawida Hume'a *The Natural History of Religion*.

26 W. Werner, Skandal ewolucji, idea ewolucji. O medialnym i ideologicznym aspekcie dyskusji wokół hipotezy ewolucyjnej. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, (2004) 2005 R. I, s. 57-70.

27 Zgodnie z terminologią poznańskiej szkoły humanistycznej „życzliwość” oznacza tu wstępne założenie o sensowności i racjonalności prezentowanej koncepcji.

28 Richard Dawkins, *The Selfish Gene*. Oxford, Oxford University Press 1976/1989

29 G. R. Steele, *Universal Darwinism and the Methodology of Social Science*, „Journal of Evolutionary and Social Systems” 1996, T. 19(4), s. 381-403.

genetyczna: wymaga żywych nosicieli, choć możliwe są również stany inkubacyjne. Wiedza przejawiająca się we wszystkich fenomenach kultury nastawiona jest na własne przetrwanie, adaptuje się do świata, w którym funkcjonuje. Gdy jest to korzystne dla przetrwania dąży do „czystych form” do prostoty swoich epifanii, w innej sytuacji kulturowej gwarantem rozprzestrzenienia się jest komplikacja, wzrost wewnętrznej złożoności. Ta sama zasada rządzi opozycją uniwersalizmu i specjalizacji

Genetyka operuje trzema podstawowymi kategoriami wielkości: gen – jednostka – gatunek. Przekazywaną informacją są geny, ich nosicielami organizmy. Organizm mający „dobre” geny dysponuje cechami, które pomagają mu przetrwać i osiągnąć sukces reprodukcyjny. Zbiorem organizmów mających podobny genotyp jest gatunek. Sukces każdego osobnika wchodzącego w skład gatunku wzmacnia go.

Memetyka operuje analogiczną hierarchią: *mem* (przekazywalna informacja) *trait*, (wiedza jednostki wynikająca z jej preferencji: zbiór memów), *paradigm* (wiedza podniesiona do rangi wzorca: obowiązująca w zbiorowości)³⁰.

Człowiek jest „nosicielem” memów: informacji kulturowej, którą przyjmuje lub odrzuca. Odrzuca tą informację, która nie realizuje jego potrzeb. Informacja wybrana, zaakceptowana może zagwarantować mu sukces (społeczny, ekonomiczny, militarny, emocjonalny, duchowy). Sukces nosiciela powoduje, że informacja według której myślał i działał jest zachowywana i przekazywana. Memy są przekazywane wprost (przez nauczanie lub nakazy), przez naśladownictwo, bądź w oderwaniu od kontaktów międzyludzkich, przez stany inkubacyjne (takimi przetrwalnikami memów są instrukcje, podręczniki itp.)³¹. W ten sposób tworzy się paradygmat, czyli powszechny wzorzec działania w oparciu o określoną (sprawdzona w swej skuteczności) informację.

Analogia z genetyką ma swoje oczywiste ograniczenia. Osobnik może przekazywać swoje geny wyłącznie w ramach swojego gatunku. Informacja genetyczna nie przemieszcza się między gatunkami. Wprawdzie kontynuatorzy Dawkinsa wykorzystują Kuhnowską koncepcję o nieprzystawalności paradygmatów by ukazać, że informacje (memy) nie mogą przechodzić zupełnie swobodnie między paradygmatami. Niemniej ewentualne blokady informacyjne nie są analogią dla zdecydowanie silniejszej blokady genetycznej. Memy mogą być przenoszone między paradygmatami drogą translacji, a w obrębie natury możliwość translacji genów istnieje jedynie hipotetycznie i w związku z aktywnością człowieka³².

30 W. Benzon, *Culture as an Evolutionary Arena*, „Journal of Evolutionary and Social Systems”, 1996, tom.19(4), s. 321-362.

31 T. Barbiero, M. Hadad, *Cultural Evolution and the Scarcity Problem*, „Journal of Social and Evolutionary Systems” 1996, T.19(4), s.405-415.

32 Stosowana tu definicja paradygmatu nawiązuje do myśli Kuhna. Paradygmaty są nieświadomiane i nieprzystawalne co oznacza, że obieg informacji między nimi jest blokowany. Por. W. Benzon *op. cit.*, s. 330-332.

Powyższa koncepcja została wykorzystana do przeprowadzenia wielu badań z zakresu szeroko pojętej „historii idei” i „historii wiedzy”³³, dostarcza eleganckich i retorycznie uwodzących narzędzi badawczych, lecz skrywa też problemy, które chciałbym tu rozważyć:

- Memetyka pomija problem świadomości i świadomego wyboru, nie jest to jej wada, lecz cecha konstytutywna, za którą kryje się założenie, że wybory jednostki są nieprzewidywalne, ale wybory zbiorowości rządzą się określoną, choć nieuświadomianą logiką. Jednostka może wybrać dla siebie źle, społeczeństwo nie jest w stanie. Zatem ta analogia zawodzi (może zawodzić) w badaniu jednostek. Pytanie czy antropologia wiedzy może uciec od badania zagadnień jednostek i jednostkowych wyborów?
- Adaptacja w przyrodzie jest realizowana dla danego osobnika w jeden podstawowy sposób, który nie ulega zmianie w ciągu jego życia. Zmiany w genotypie zachodzą bowiem bardzo wolno. Człowiek może w ciągu swojego życia zmieniać kulturowe wzorce myślenia i działania nawet kilkadziesiąt razy, zmiana ta ponadto nie wymaga „nakładu sił i środków”, tak jak w przypadku zmiany formy adaptacyjnej w gatunkach zwierzęcych, nic też nie wymaga konsekwencji w realizacji wybranego wzorca. W jaki zatem sposób stwierdzić, czy istnieje jakakolwiek korelacja między wyborem sposobu działania (memu) a sukcesem/porażką jednostki, skoro efekty różnych wyborów mogą się wzajemnie znosić?
- Kwestia sukcesu adaptacyjnego w zakresie jednostki (nosiciela memów) jest w dużym stopniu kwestią jego parametrów oceny swojej sytuacji. Jakie mogą być generalne kryteria określające czy ktoś odniósł sukces lub porażkę, skoro w kulturze sukces jest mierzalny na bardzo wiele sposobów w tym bardzo indywidualnie jako odczuwanie przyjemności/błogości/szczęścia? Jak określić, czy czyjeś wybory sposobów działania/myślenia uszczęśliwiły go, skoro osobiste odczucia mogą pozostać niewypowiedziane w żaden sposób?
- Jeżeli uznamy za podstawowy przedmiot badań nie człowieka, lecz informację: memy i przyjmujemy zasadę, że celem informacji jest jej trwanie, to marginalizujemy kwestię, czego dotyczy dana informacja gdyż wtedy przechodzimy na płaszczyznę ludzką. Człowiek tworzy informację nie tylko po to, by ta informacja istniała, lecz by przekazać jakiś świat. Z poziomu memów nie ma znaczenia, jaki świat opisują – skoro ich sensem jest samo trwanie i multiplikacja. Memetyka różnicuje informację jedynie pod względem związanych z nią strategii przetrwania i reprodukcji.

³³ Por. np.: M. H. Nitecki, D. V. Nitecki [red.], *Evolutionary Ethics*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993; John H. Beckstrom, *Darwinism Applied: Evolutionary Paths to Social Goals*, Westport, CT: Praeger Publishers, 1993; D. Gatherer, *The Evolution of Music-A Comparison of Darwinian and Dialectical Methods*, „Journal of Evolutionary and Social Systems”, 1997, T. 20(1), s. 75-92; C. N. Degler, *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*, New York: Oxford University Press, 1991; L. B. Steadman, C. T. Palmer, *Religion as an Identifiable Traditional Behavior Subject to Natural Selection*, „Journal of Evolutionary and Social Systems” 1995, T. 18(2), s.149-164

- Ta perspektywa może prowadzić do fatalistycznego przekonania, że istnieje to, co powinno istnieć. Jego konsekwencją może być ogląd historii nauki jako drogi dojścia do stanu obecnego.
- Podstawą memetyki jest metafizyczne założenie, że byt jest lepszy niż niebyt. Egzystencja w tym ujęciu sama w sobie jest dobrem i celem. Konsekwencją tego założenia jest stwierdzenie, że natura świata jest stała i niezmienna i opiera się na pragnieniu bycia. Fakt, że coś istnieje uchodzi za dowód, że ma istnieć i do istnienia dąży.

Przedstawione tu problemy³⁴ wskazują na ograniczenia memetyki, które są także ograniczeniami innych dyskursów, szukających praw i generalizacji. Generalizacja i wyznaczanie zasad ogólnych jak do tej pory opierały się na jakiejś metafizyce, na apodyktycznym orzeczeniu „tak jest, było i będzie”. Deklaracje relatywistyczne praktyków antropologii wiedzy wskazują, że istnieje tendencja by od takiej metafizyki się uwolnić.

Jednak relatywistyczne założenia mogą oddalić tę dyscyplinę nie tylko od historii nauki hołdującej klasycznej definicji prawdy i pozytywistycznym koncepcjom warsztatowym, lecz również od wszelkich dyskursów dążących do generalizacji swoich danych w prawa (nawet lokalne i względne), a zatem: socjologii, ekonomii, językoznawstwa a także wielu szkół antropologii i archeologii. Do pewnego stopnia relatywistyczne założenia badawcze utrudniają również stosowanie wszelkich logicznych narzędzi badawczych służących do stanowienia praw, a więc: indukcji (generalizacji), wnioskowania z analogii, klasyfikacji. Jeżeli konsekwentnie uznamy założenia relatywistyczne, to nie mamy podstaw, by dostrzec jakichkolwiek podobieństw ani analogii między stanami historycznymi a współczesnymi. Wszelkie podobieństwa są np. w myśl Wojciecha Wrzosek elementem mentalnej i kulturowej imputacji, pochodzą od podmiotu badającego, a nie są cechą badanego przedmiotu³⁵.

Relatywistyczne założenia badawcze nie pozwalają nam np. twierdzić, że Galileusz ze strachu przed spaleniem na stosie wyrzekł się koncepcji heliocentrycznej jeżeli twierdzilibyśmy to na podstawie psychologicznej analogii. Fakt, że piszący biografię Galileusza Jan Kowalski odczuwałby strach przed śmiercią w męczarniach i aby jej uniknąć wyznałby, że Ziemia jest nieruchoma dotyczy Kowalskiego, a nie żyjącego w innych okolicznościach historycznych Galileusza. Przekonanie, że tak samo jak my bał się śmierci i bólu jest już odwołaniem się do idei nieziennej natury ludzkiej.

Nie można lekceważyć poznawczej konsekwencji przyjmowania założenia o fundamentalnym wpływie aktualnej sytuacji kulturowej na kształt opisu świata. Jeżeli bowiem istnieje tylko wiedza współczesna, a wszelkie postacie i wydarzenia historyczne są pojęciami aktualnymi, konstruowanymi współcześnie pod wpływem aktualnych potrzeb, według aktualnych

³⁴ Waga zastrzeżeń sformułowanych pod adresem neodarwinizmu może skłonić do konkluzji, że jego zastosowanie w antropologii wiedzy wymagałoby od badacza wiele krytycyzmu i elastyczności.

³⁵ W. Wrzosek, *Historia. Kultura. Metafora. Narodziny nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995, s. 13-16.

wzorców, to jaki charakter mają różnice między Asklepiosem, Avicenną, Paracelsusem i Carlem Gustavem Carusem?

Historia i historyczność może stracić w tym ujęciu wewnętrzną złożoność i stać się zbiorem nieodróżnionych postaci, idealnie dyspozycyjnych wobec aktualnych potrzeb takim słownikiem osób i motywów historycznych, uporządkowanych według apodyktycznie i współcześnie przyjętego klucza (np. klucza alfabetycznego), gdzie Parmenides z Elei sąsiaduje z Antoinem Parmentierem gdyż takie są współczesne wymogi porządkowe³⁶.

Oczywiście w swej najbardziej radykalnej formie relatywizm neutralizuje nie tylko pojęcie rzeczywistości historycznej, ale nawet sam siebie jako metodę badawczą, gdyż nawet przekonanie o korelacji między rzeczywistością językową a mentalną opiera się na analogii własnego myślenia z cudzym (zakładam, że mogę interpretować napisane słowa jako pomyślane, gdyż sam muszę pomyśleć, żeby napisać) jednak stosowany w rozsądnych granicach zakreślanych przez pragmatyzm poznawczy pomaga stwierdzać, jak wiele naszych poglądów opiera się na swobodnym, intuicyjnym przeniesieniu potocznego sposobu myślenia i odczuwania na postacie historyczne.

Pragmatyzm badawczy, który można nazwać również badawczą Realpolitik, zasadza się na przekonaniu, że należy badać te fenomeny, których badanie:

- 1) Jest możliwe (to znaczy umożliwia formułowanie twierdzeń syntetycznych);
- 2) Jest uzasadnione aktualnym stanem wiedzy (opiera się na pojęciach już istniejących nie tworząc nowych tylko na własne potrzeby);
- 3) Jest potrzebne (nawiązuje do istniejących i ważnych problemów poznawczych, egzystencjalnych bądź estetycznych);
- 4) Wyniki z przeprowadzonych badań mogą uzyskać społeczną akceptację (są poznawczo bądź egzystencjalnie użyteczne dla rozwiązania istniejących problemów)³⁷.

Jest to oczywiście metoda, którą nie rozwiązuje dylematu historyczności, jaki stoi przed praktykami antropologii wiedzy, lecz umożliwia ujrzenie go w nowym świetle i przenosi dyskusję z płaszczyzny metafizyki na poziom konkretnych rozwiązań metodologicznych oraz ich potencjalnych konsekwencji.

36 Oczywiście zdaję sobie sprawę z tego, że tablica chronologiczna równie apodyktycznie unifikuje rzeczywistość historyczną.

³⁷ Na ten temat por. W. Werner, *Realpolitik w historii nauki. Perspektywa badawcza Roberta Maxwella Younga- próba krytyki*. [w:] Grzegorz A. Dominiak et al., op. cit, s. 183-193