

Ewa Bińczyk

Na obrzeżach konstruktywizmu - na obrzeżach myślenia

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (2), 49-57

2001

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Na obrzeżach konstrukttywizmu - na obrzeżach myślenia

„Myślenie – zanim zarysuje, naszkicuje przyszłość, powie, co należy zrobić, zanim zachęci lub tylko zaalarmuje, już w chwili narodzin jest samo w sobie działaniem - niebezpiecznym aktem”¹ – napisał Michel Foucault. Jako wierny Nietzscheanista projektował on genealogie podstawowych kategorii i reguł zachodniego myślenia. Nurt konstrukttywizmu społecznego jest w tymże właśnie duchu analizą najbardziej fundamentalnych rozróżnień kultury zachodniej, rozróżnień pojęciowych, będących zarazem rozróżnieniami normatywnymi. Konstrukttywizm jest odmianą dociekań genealogicznych, podważających oczywistości, wśród których jesteśmy zdomowieni. Filozofie w ten sposób zaprojektowane wzbudzają zrozumiałą opór, odczuwane są jako niebezpieczne. Konstrukttywizm rozmontowuje uniwersalność takich faktów naszego doświadczenia potocznego jak: świat jako instancja stawiająca opór, jednostka, ciało, ból, a nawet śmierć, albowiem konstrukttywizm wskazuje na ich historyczność. Projekt desakralizacji procesu poznania uderza przede wszystkim w mechanizm przyznawania pewnym sądom statusu konieczności w naszym społeczeństwie i świecie. To, co występuje w kulturze jako uniwersalne, faktyczne, rzeczywiste, z perspektywy konstrukttywizmu staje się rozróżnieniem utrwalonym społecznie, czymś historycznym w swej genezie. Taka koncepcja oznacza demontowanie fundamentów naszego świata. Konstrukttywizm oferuje zestaw metafor i sposobów myślenia o nas samych, które ze swej istoty wymagają porzucenia starych ścieżek artykulacji i postrzegania. Przyjęcie i konsekwentne prześledzenie tego modelu oznacza przekonfigurowanie znacznych obszarów własnego umysłu.

Celem tego eseju jest próba przemyślenia konstrukttywizmu od początku. Po pierwsze: na tle dyskusji, jaka już się odbyła wokół książki Andrzeja Zybertowicza,² czytelnej artykulacji konstrukttywizmu społecznego na gruncie polskiej humanistyki. Po drugie: na tle koncepcji bardzo bliskich konstrukttywizmowi. Mam tu na myśli głównie oferty ze strony: Brunona Latoura, Johna Lawa, Josefa Mitterera, Wilfrida Sellarsa, Richarda Rorty’ego, George’a Lakoffa i Marka Johnsona.

Najpierw proponuję przemyślenie samego jądra konstrukttywizmu: karkołomnej propozycji zniesienia dualizmu wiedza – świat. Następnie rzut oka na obrzeża, a więc na kwestię społecznego konstruowania jednostki i bólu, a także kilka uwag w materii reinterpretacji kategorii przemocy w obliczu tychże przemyśleń. Na zakończenie obraz konstrukttywizmu w planie metateoretycznym oraz kilka uwag o jego wartości jako stylu myślenia.

1. Druga strona dyskursu

Konstruktivistyczny model poznania, jak pisze Andrzej Zybertowicz: „znosi (a przynajmniej próbuje to uczynić)³” dualizm między wiedzą (językiem) a światem. Mówiąc

o eliminacji różnicy ontologicznej pomiędzy wiedzą i światem, książka Zybertowicza prezentuje „historię” krystalizowania się owej dychotomii w kulturze zachodniej. Zabieg zniesienia dychotomii pomiędzy wiedzą a światem może zostać krytykowany poprzez przywołanie faktu, iż mówienie o zniesieniu dualizmu, tak jak każde mówienie, musi zakładać jakiś typ dualizmu, choćby dualizm między mówieniem a tym, o czym się mówi. Projekt wyeliminowania dychotomicznego rozróżnienia pomiędzy mówieniem a tym, o czym mowa, wydaje się być niemożliwy do przeprowadzenia w obrębie języka, którego używamy. Konstrukttywizm jednakże nie zawiera takiego projektu. Postulat całkowitej eliminacji dualizmu zakładałby, iż możliwa jest kreacja nowych modeli myślenia całkowicie nowymi środkami i to przy zachowaniu zrozumiałości (kontaktu z czytelnikami). Są to wymagania zbyt wysokie, do których konstrukttywizm bynajmniej nie aspiruje.⁴ Jak pisze Richard Rorty: „Z konieczności przewrotu zrazu bronić trzeba tylko złymi argumentami, a potem dopiero może dojść do normalizacji języka, która zdoła go wyrazić”.⁵ Dlatego właśnie konstrukttywizm musi mówić dualizującym językiem, że chce ten język porzucić. Przynajmniej w punkcie wyjścia konstrukttywizm musi zakładać dualizm, jest to warunek jego „minimalnej wrażliwości empirycznej” na... nawyki myślowe Czytelnika. Mimo tego pewne sformułowania, którymi artykułowany jest konstrukttywizm, odczytywane są jako ustępstwa nie tyle na rzecz starego języka, ale starej dychotomii.⁶ Chodzi tu głównie o założenie rzeczywistości, która, choć nieznaną, to stawia opór i daje się poznawać.

Jak pisze Josef Mitterer w książce *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*,⁷ zakładanie tzw. drugiej strony dyskursu, czyli rzeczywistości poza dyskursem (językiem, wiedzą), automatycznie ów dyskurs rozdwaja. Ów zabieg rozdzielenia rodzi większość podstawowych problemów filozoficznych. Zdaniem Mitterera, zachodzi to także w przypadku tzw. agnostycyzmu, kiedy to utrzymuje się, iż ewentualne przedmioty poza opisami nie są żadnymi instancjami rozstrzygającymi. Autor ten proponuje rozwijanie niedualizującego sposobu mówienia, gdzie przedmiot opisu i opis stanowią jedność w tym sensie, że ów przedmiot jest opisem zastanym, wykonaną już wcześniej częścią ciągłego procesu opisywania. W duchu myślenia niedualizującego nie zakłada się tożsamości przedmiotu, ponieważ kontynuowanie opisu jest modyfikowaniem przedmiotu. Otóż w ten właśnie sposób można rozumieć założenie „oporu rzeczywistości”, a także warunek „minimalnej wrażliwości empirycznej” w konstrukttywizmie społecznym Andrzeja Zybertowicza. „Minimalna wrażliwość empiryczna” teorii oznacza, iż musi być ona otwarta na to, co postrzegane jest jako przyroda. Tak zwana „przyroda” lub szerzej: „rzeczywistość” posiada status „materialnego” podłoża teorii. Cechą owego podłoża jest niemożność wypreparowania go z kultury, albowiem ma ono wpływ tylko jako twór już kulturowo przefiltrowany, kulturowo współtworzony. Kontynuując ten tok rozumowania, można powiedzieć, iż tak zwany opór świata byłby dla konstruktywisty oporem metafor i rozwarstwień, które uległy skonwencjonalizowaniu; byłby to opór innych ludzi podtrzymujących owe normatywne rozróżnienia. Konstrukttywizm społeczny to model myślenia, w którym w ramach rzeczywistości kulturowej wyróżniamy między innymi tzw. naturę, w ten sposób, iż pewnym obiektem kulturowym przysługuje specyficzny status i specyficzne reguły mówienia o nich.

W krytykach konstrukttywizmu operuje się nagminnie figurą retoryczną pojedynczego konstruktywisty, który samotnie winien kreować fakty *ex nihilo*. Polemizując z konstrukttywizmem, badacze zapytują, dlaczego człowiek nie potrafi

konstruować faktów w sposób dowolny (takich, jak własna śmierć lub przedmioty codziennego użytku).⁸ Tymczasem na gruncie konstruktywizmu nie ma miejsca na imputowaną mu dowolność konstruowania (ani tym bardziej na konstruowanie w pojedynkę), ponieważ wcześniejsze reguły i rozwarstwienia, jako że są społecznie zinstytucjonalizowane, nie dopuszczają bynajmniej rozwinieć dowolnych. Normy społeczne stawiają opór o różnym stopniu nasilenia, dlatego możemy mówić o faktach kulturowych o różnej elastyczności. Opór stawiany przez normy i instytucje społeczne w konstruktywizmie nazywany jest „materialnymi kosztami konstruowania”. Wydaje się przeto, że sugerowanie rozpasanej dowolności konstruowania płynie w dużej mierze z ignorancji socjologicznej. Socjologia wszak uczy, iż instytucje społeczne nie są bynajmniej nieograniczenie plastyczne.

Próba zniesienia dualizmu między wiedzą a światem rodzi pytanie, czy w konstruktywistycznym modelu druga strona dyskursu nie istnieje, czy też nasz dyskurs o niej po prostu niczego nie mówi? Możliwe wydaje się takie ujęcie tego problemu, iż „świat” czy też „druga strona dyskursu” to dla dyskursu jego własny postulat, figura retoryczna powoływana jako instancja rozstrzygająca w sporach. Funkcjonowaniu dyskursu towarzyszy założenie, że odnosi się on do rzeczywistości pozadyskursywnej. Taka perspektywa oznaczałaby i to, iż drugiej strony dyskursu nie da się porzucić, ale nie ze względu na istnienie świata na zewnątrz, lecz ze względu na to, iż postulowanie świata (produkowanie tego pozoru, iż mówi się o tamtej stronie) jest niezbędną cechą mówienia, języka, wytwarzania wiedzy (a zwłaszcza wiedzy wytwarzanej przez naukę i obdarzanej statusem obiektywności).

Postulat świata jako niezależnej instancji rozstrzygającej w sporach należy do centralnych pryncypiów kultury zachodniej. Dzięki skonstruowaniu takich reguł myślenia i mówienie zaistniała i uprawomocniła się szansa na to, by w sporach nie zawsze wygrywała strona silniejsza. Instancja rozstrzygająca, świat, niezależny od naszych pojęć, ale odczytywany przez jednostkę posługującą się owymi pojęciami, sprzyja, rzecz jasna, procesowi wyodrębniania się jednostki. Możliwość odwołania się do świata obdarza jednostkę racją w dyskusji, uprawomocnia jej ewentualny opór wobec strony fizycznie przeważającej w społecznych walkach. Dualistyczne rozróżnienia pomiędzy światem i wiedzą funkcjonowały jako warunek dialogów toczonych między ludźmi. Zaś postawa otwarcia na dialog jest fundamentem instytucji społeczeństwa demokratycznego, które umożliwiło fenomen praw jednostki i jej emancypacji w kulturze Zachodu. Wyrugowanie schematów konstruowania uprawomocnień, w którym świat jest niezależną instancją rozstrzygającą, może otworzyć przestrzeń dla zjawisk społecznych etycznie niebezpiecznych i nieprzewidywalnych, takich jak destabilizacja demokratycznych instytucji społecznych, zwiększenie podatności jednostek na manipulację. Jeżeli toczący się w naszej kulturze dialog (wiedza) nie mówi o świecie, ale polega na tym, iż to my sami ze sobą rozmawiamy według przygodnych reguł, które sami stworzyliśmy, obwarowaliśmy normami i instytucjami, to tym bardziej jesteśmy odpowiedzialni za kształt tego dialogu, wolny dostęp do niego i za jego kontynuację. Jak pisze Rorty: „filozof powinien przede wszystkim poczuwać się do odpowiedzialności za trwanie konwersacji Zachodu”.⁹ Troska o podtrzymywanie wielogłosowego, tolerancyjnego dialogu jest zrozumiała, o ile nie mamy już nadziei na sformułowanie uniwersalnych uprawomocnień instytucji, na których nam zależy. Odpowiedzialność staje się wartością kluczową, gdy przyjmujemy, iż myśl nie sięga na zewnątrz, a tylko się wewnętrznie rekonfiguruje. Metamorfozy myśli to przecież równoczesne zmiany rzeczywistości społecznej. Jeżeli

prawo każdego człowieka i każdej wspólnoty do artykułowania własnego dyskursu funkcjonuje jako wartość i równocześnie brak jest instancji ograniczających czy wykluczających pewne narracje za nas, to ciężar odpowiedzialności etycznej spoczywa na nas, na uczestnikach społecznego dialogu. Unikanie odpowiedzialności nie jest możliwe mimo wyraźnej ku temu tęsknoty. Nie da się ukryć – historia kultury jest także historią kreowania odpowiedzialności za nas samych, w stronę autorytetów, absolutów i „uniwersalnych” instancji rozstrzygających, takich między innymi jak „rzeczywistość”, czyli druga strona dyskursu.

Francuski badacz, przedstawiciel tzw. społecznych studiów nad nauką,¹⁰ Bruno Latour pisze, iż spór pomiędzy naturalizmem realizmem a konstruktywizmem toczy się w jednym wymiarze, rozpostartym pomiędzy dwoma biegunami: przyrodą oraz społeczeństwem. Naturalizm wyjaśnia oba bieguny w terminach przyrodniczych, różnego rodzaju socjologizmy zaś – w społecznych. Latour nazywa redukcjonistyczne sposoby myślenia myśleniem asymetrycznym, krytykując zarazem ich nieadekwatność, sam zaś proponuje nowe myślenie symetryczne będące właściwie nową ontologią.¹¹ Wysuwa on oryginalną koncepcję stanowiącą próbę zniesienia dychotomii podmiot/przedmiot oraz dającą się uzgodnić z monizmem konstruktywizmu społecznego. Koncepcja Latoura, a także *actor-network theory*, reprezentowana między innymi przez Johna Lawa są, podobnie jak konstruktywizm społeczny, próbami skonstruowania metaforyki i języka pracującego w obliczu zawieszenia pewnych fundamentalnych dychotomii. Chodzi tu o dychotomie konstytuujące epokę modernizmu – dychotomie, które odzwierciedla tzw. relacja epistemologiczna.¹² Przedstawmy je pokrótce.

Latour wskazuje, iż około XVII wieku zostały skonstruowane w kulturze zachodniej dwa bieguny, rozumiane jako swego rodzaju czyste i transcendujące siebie nawzajem, bieguny te to przyroda oraz społeczeństwo. Różnica ontologiczna pomiędzy nimi jest dla niego czymś sztucznym. Porzucając ontologię opartą na dualizmie tego, co naturalne, i tego, co społeczne, Latour kreśli własną monistyczną ontologię sieci – całości wiążących elementy ludzkie (*human*) i nie-ludzkie (*non-human*), podmiotowe i przedmiotowe. Za Michelelem Serresem Latour nazywa te całości *quasi-objektami*, wskazuje, iż nie są one ani społeczne, ani przyrodnicze czy naturalne – myślenie w terminach uwydatniających różnice ontologiczne między naturą a społeczeństwem jest bowiem w ramach koncepcji Latoura nieadekwatne. *Quasi-objekty* są wytworami praktyki: naukowej, technologicznej, eksperymentalnej i historycznej. Proponuje on rozważanie ich także pod kątem stopnia stabilności. Im wyższy stopień stabilności uzyskują hybrydalne całości, o których pisze Latour, tym bardziej stają się one obiektywne. Społeczne studia nad nauką zajmują się badaniem stanów przyrody/socjoeczeństwa w fazie ich wyłaniania się, gdy są jeszcze niestabilne (np. pompy powietrznej Roberta Boyle’a czy mikrobów Pasteura). Pisząc, iż staliśmy się *non-modern*, Latour ma on na myśli to, iż wiemy, że dychotomiczne rozróżnienia ontologiczne na to, co naturalne, i to, co społeczne, nie były konieczne. Co więcej, nigdy nasz świat nie był tak naprawdę modernistyczny, ponieważ na poziomie codziennej praktyki dychotomiczne rozróżnienie: przyroda – społeczeństwo nigdy nie miało miejsca i zawsze wyłaniały się nowe hybrydalne całości. Latour proponuje nie rozdzielać przedmiotów i podmiotów, a w zamian używać intencjonalność rzeczom, socjalizować materię i redefiniować to, co ludzkie (*human*).¹³ W podobnym tonie kreśli swoją koncepcję *semiotyki rzeczywistości materialnej* John Law.¹⁴ Podważa on w niej dychotomie pomiędzy strukturą a działaniem, tym, co ludzkie i nieludzkie. Podkreśla, iż w jego projekcie chodzi nie tyle o zniesienie powyższych dychotomii, ile o

ujęcie ich jako efektów, skutków – czegoś, co nie jest dane w porządku rzeczy. Użyta przez Lawa metafora sieci wskazuje na to, iż aktorzy, przedmioty oraz ich tzw. cechy esencjalne wyłaniają się jako efekty wewnątrz sieciowych relacji (podobna zasada funkcjonowała w teorii dyskursów Michela Foucaulta). Sieci posiadają różne stopnie stabilności, a to, co nazywamy obiektywnością, pojawia się w efekcie silnego ustabilizowania się pewnych fragmentów sieci.

We współczesnej humanistyce ma miejsce prawdziwa batalia przeciwko dychotomiom, wiedza (język) – świat, kultura – natura. Ukazanie przygodności i historyczności owych dychotomii stawia pod znakiem zapytania całą zachodnią ontologię i epistemologię.

2. Społeczne konstruowanie jednostki

W obrębie konstruktywizmu społecznego takie uniwersalne fakty doświadczenia potocznego jak ciało, ból, jednostka, wrażenia zmysłowe ujmowane są jako fakty społecznie konstruowane, jako historyczne instytucje, dobrze rozpowszechnione metafory. Narracja biologiczno – medyczna, na skutek procesów medykalizacji znacznych obszarów współczesnej kultury, monopolizuje sposoby myślenia o ciele, jednostce itd¹⁵. Zakorzenie dyskursu biologii i medycyny w sferze doświadczenia potocznego utrudnia recepcję też o historyczności ciała, bólu, jednostki.

W połączeniu z omówionym wyżej postulatem zniesienia dualizmu między wiedzą i światem koncepcja społecznego konstruowania jednostki jest w konstruktywizmie czymś więcej niżli tylko zestawem nowych metafor czy interpretacji. Przemyślenie zagadnienia społecznego konstruowania jednostki wymaga przeprowadzenia modyfikacji dotychczasowych reguł funkcjonowania naszych umysłów, co jest procesem o nieodwracalnych konsekwencjach. Jak pisze Maciej Forycki: „Dokonuje się tu interwencji, która wyklucza powrót do stanu pierwotnego, ponieważ będąc swego rodzaju autowiwisekcją osobowości wymaga destrukcji aksjomatów własnej mentalności”¹⁶. Koncepcje takich badaczy jak Wilfrid Sellars, Daniel Dennett, Lakoff i Johnson, Wojciech Kalaga pozwolą dookreślić przestrzeń myślową, w której teza o społecznym konstruowaniu jednostki może zostać rozpatrzona. Analizy niektórych z wymienionych wyżej badaczy nie cofają się przed kwestią społecznego konstruowania takich „bazowych” doświadczeń człowieka jak introspekcja, odczuwanie bólu czy odczuwanie innych wrażeń zmysłowych. Oswojenie się z tego rodzaju koncepcjami redukuje absurdalność przypisywaną na pierwszy rzut oka konstruktywizmowi. Za Richardem Rortym można powiedzieć, że to stary słownik, którym dysponujemy, ogranicza nasze rozumienie tych kwestii. To właśnie ciasne ramy tego słownika i sprzężonych z nim metafor powodują, że konstruktywizm odrzucany jest jako paradoksalny.

Społeczny proces tworzenia jednostki jako różnej od otoczenia, jednostki jako subiektywności zdolnej do wewnętrznego doświadczenia ciała i wrażeń zmysłowych (w tym bólu) wymaga, co dla konstruktywisty oczywiste, wielu rozwarstwień kulturowych i jest procesem niesłychanie złożonym. Szkic społecznej historii owych rozwarstwień zawiera rozdział siódmy książki Zybertowicza. Rozdział ten opisuje między innymi proces „odklejania” się języka od świata, który postępuje od magicznego myślenia synkretycznego ku wynalezieniu w kulturze fikcji, pisma, autonomii jednostki, prawdy. W efekcie krystalizowania się tychże rozróżnień język nabiera statusu mapy, która odzwierciedla świat. Za Wilfridem Sellarsem warto podkreślić, iż właśnie język odgrywa fundamental-

ną rolę w procesie konstruowania jednostki na drodze socjalizacji.¹⁷ Sellars opisuje kryształowanie się tzw. rzeczywistości wewnętrznej (sfery „uprzywilejowanego dostępu” dla wrażeń, jak napisze potem jego uczeń Richard Rorty) jako efekt opanowywania reguł językowych. Opanowywanie owych reguł używania języka zachodzi w sytuacjach „społecznej tresury”, o których pisał Ludwig Wittgenstein. Według Sellarsa, dziecko, które zaczyna posługiwać się językiem, jest następnie uczone milczenia, „tresuje” się je, by hamowało swe nawyki komentowania. Sfera myślenia pojawia się jako nowa sfera doświadczenia; dziecko prowadzi ciche monologi, uczy się introspekcji, autodeskrypcji.

Według Sellarsa wszystko to jest efektem socjalizacji. Przed tym procesem dziecko nie posiada stanów mentalnych w naszym rozumieniu. Rzecz ma się podobnie z przeżyciami zmysłowymi (między innymi bólem).¹⁸ Według Sellarsa tzw. subiektywne wrażenia zmysłowe nie są żadnymi tajemniczymi bytami o odrębnym statusie ontologicznym; są one bytami postulowanymi przez język. Idąc tym tropem rozumowanie wiedzie do wniosku, iż są sfery doświadczeń powołane do istnienia w obrębie naszej kultury za sprawą pewnych cech i funkcji języka.

Tezy Sellarsa nie są dalekie od koncepcji innego współczesnego filozofa, Daniela Dennetta, który w swej książce *Natura umysłów*,¹⁹ podobnie jak Sellars posiłkuje się ustaleniami „późnego” Wittgensteina. Dennett poleca też książkę *Metafory w naszym życiu*, przywoływanych przez mnie niżej, Lakoffa i Johnsona. Według Dennetta dopiero nauczanie się języka jest warunkiem wstępnym do tego, by można było odczuwać swą indywidualną świadomość, posiadać myśli we własnym umyśle, posiadać nastawienia intencjonalne. Dzieci, mówiąc do siebie, początkowo nie rozumieją swych słów, dopiero potem powstaje coś, co Dennett nazywa „częściowo rozumianym komentarzem”. Pisze on: „Wszystko to razem sugeruje, że myślenie – nasz rodzaj myślenia – musiało poczekać, aż pojawi się mówienie, które z kolei musiało poczekać, aż pojawi się możliwość trzymania czegoś w tajemnicy”.²⁰ Z analiz Dennetta wynika, iż jednostkowe doświadczenia subiektywne i umysł człowieka zdolny do intencjonalnego odnoszenia się są pochodną procesu uczenia się języka, fundamentu procesu socjalizacji.

Na społeczne źródła doświadczenia tzw. oporu świata i społeczne źródła doświadczenia przeżyć wewnętrznych zwracają też uwagę George Lakoff i Mark Johnson.²¹ Jak wskazują ci autorzy, tzw. doświadczenie ma spójną strukturę zastanych gestaltów, gotowych zespołów metafor. Rozumienie i doświadczenie jest „wpadaniem” w owe całości. Są to gotowe oferty kultury, pewne jej konfiguracje, którym przypisuje się odpowiedni status (np. obiektywności). Francuska myśl poststrukturalistyczna jest bardzo bliska temu sposobowi myślenia, co wyraża się między innymi w tezach, iż „ja” rodzi się wraz z wejściem w porządek symboliczny (Jacques Lacan), albo że konstytuują je dyskursy władzy (Michel Foucault).

Ciekawe ujęcie (na podstawie koncepcji Charlesa S. Peirce’a poznania siebie jako znaku), proponuje Wojciech Kalaga: „W świadomości kultury Zachodu pojęcie całości wiąże się z radykalną dychotomią wnętrza i zewnątrz, ugruntowaną przez tradycję filozofii greckiej. Tymczasem zarysowana tutaj koncepcja podmiotu jako tekstu nie wymaga fikcji dychotomicznego pojmowania świata (...)”.²² Według Kalagi konstruktywizmy zachowują dualizm ukryty w tym sensie, iż postulują zawsze jakieś istnienie, które myśli o sobie, że jest „ja”, „podmiotem”, „jednostką”. Owo założone istnienie nie podlega konstrukcji; konstrukcji podlegają tylko jego sposoby myślenia o sobie, postrzegania siebie. Jako alternatywę Kalaga proponuje myślenie o człowieku znoszące dualizm, w ramach którego to sposobu myślenia *homo textualis* jest pewnym ruchem interpretacyjnym. To,

iż spontanicznie umieszczamy ów ruch interpretacyjny w ciele, jednostce, mózgu, sferze subiektywności – są to już nawyki interpretacyjne oferowane przez dominujące w kulturze sposoby kategoryzowania. Podobnie konstruktywizm społeczny Andrzeja Zybertowicza także zawiera ideę społecznego konstruowania jednostki nieasekurowaną ukrytym dualizmem.²³

W świetle założenia o społecznym konstruowaniu sfery przeżyć subiektywnych (w tym bólu) zdaje się upadać teza Zybertowicza o przemocy jako uniwersalnym języku komunikacji oraz teza o tym, iż przemoc stoi u źródeł pierwotnego consensusu będącego punktem wyjścia dla społecznego porozumiewania się.²⁴ Zaistnienie sytuacji przemocy wymaga jednak braku zgody (społecznie skonstruowanej już) jednostki o odpowiednim wyposażeniu, tak by mogła ona postrzec daną sytuację jako zagrażającą. Warunkiem efektywności przemocy jest także możliwość odczucia bólu. Aby komunikacja poprzez przemoc była możliwa, musi wcześniej dojść do całej serii odpowiednich kulturowych rozwarstwień (konstrukcji) kategorialnych, zwłaszcza wiodących do skonstruowania autonomicznej jednostki. Przemoc nie jest zatem najpierwotniejszym źródłem consensusu i społecznej komunikacji. Tezy konstruktywizmu społecznego Zybertowicza wymagają zatem dointerpretowania. Przemoc nie stanowi *a priori* uniwersalnego języka komunikacji, ale w pewnej grze kulturowej (pre-kulturowej?) jako taki uniwersalny język została ona skonstruowana i jako taka uległa zinstytucjonalizowaniu. Ze względu na społeczne zuniwersalizowanie się (upowszechnienie) przemocy może ona „odgrywać konstytutywną rolę w procesie tworzenia, upowszechniania i funkcjonowania wiedzy w społeczeństwie”.²⁵

3. Podsumowanie

Konstruktywizm jest otwarty na przemyślenie samego siebie i innych modeli poznania (staje się wtedy metafuturem mieszczącym dane modele poznania wewnątrz siebie). Konstruktywizm jest autorefleksyjny. Będąc przygodnym modelem i niekonieczną konstrukcją, zawiesza fakt swej niekonieczności w momencie, w którym rości sobie pretensje do tego, by opisywać procesy językowego konstruowania i powstawania różniczeń kategorialnych. Konstruktywizm opisuje w trybie obiektywizującym mechanizmy wyłaniania się relacji epistemologicznej, dychotomii pojęciowych (np. fikcji i prawdy), jednostki. W obrębie reguł narracji, której się on dobrowolnie (?) podporządkowuje, nie ma miejsca na inny tryb opisu niżli ten obiektywizujący. Równocześnie konstruktywizm mówi, iż owe reguły obiektywizujące są arbitralnymi założeniami brzegowymi narracji. Na gruncie konstruktywizmu jednakże podkreśla się, iż nie ma założeń niearbitralnych (co dotyczy każdego modelu poznania), podobnie jak nie ma możliwości rozwijania teorii pozbawionej założeń empirycznie niesprawdzalnych i niepoddawanych dyskusji. Konstruktywizm „przyznaje się” do swych punktów wyjścia i przesądzeń leżących na jego obrzeżach, uznaje ich przygodność oraz przygodność samego siebie.

Istotą konstruktywistycznego sposobu myślenia o wiedzy i społeczeństwie jest traktowanie wszelkich uprawomocnień jako artefaktów kulturowych. Konstruktywizm dynamizuje reguły budowania uprawomocnień na wszystkich poziomach, dynamizuje je jako podlegające analizie, a nie uniwersalnie zastygłe. Dzięki temu dyskutując o obszarach i regułach kultury dotąd zsakralizowanych i unieruchomionych, pozwala w planie analitycznym oraz empirycznym na bardziej owocne rozpoznawanie mechanizmów zmiany społecznej oraz mechanizmów przebudowy świata.

W wersji Zybertowicza konstruktywizm jako styl myślenia stawia w centrum kategorię przemocy, stanowi narzędzie lokalizacji mechanizmów wykluczenia, które pojawiają się już na poziomie myślowym. Myśl stanowi najpierwotniejszą arenę wykluczeń. Konstruktywizm jest tu ćwiczeniem wyobraźni: pokazuje, iż na skutek upowszechnienia się pewnych rozwarstwień pojęciowych niektóre fragmenty kultury są deprecjonowane, tłamszone. Każda interpretacja, próbując coś wydobyć – zasłania coś innego, dlatego istotne jest, by dialog interpretacji nie był arbitralnie zamykany. Jak podkreśla Andrzej Szahaj²⁶, konstruktywizm mówi też o płynności fundamentów, na których stoi kultura, ponieważ każde zatrzymanie kultury w postaci norm czy opisów jest zawsze tymczasowe. Konstruktywizm jest pomyślany jako próba wykreowania narracji niezawłaszczającej, otwartej na nowe metafory, a zarazem – co jest kluczowe – na nowe consensusy z Innymi. Rzecz jasna, ów sposób myślenia nie jest wolny od dylematów etycznych, ale, co istotne – wysiłek ich lokalizowania jest wewnątrz immanentnie wpisany. Radykalizm konstruktywizmu wyraża się jego wrażliwością na ewentualne mechanizmy konstrukcji na wszystkich poziomach, także w obszarze moralności.

Przypisy

¹ Michel Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry (frgm. Les mots et les choses)*, przeł. Tadeusz Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, 6, s. 220.

² Zob. recenzje książki: *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń, UMK 1995; Andrzej Szahaj, *Poznanie w perspektywie konstruktywizmu społecznego*, „Przegląd Filozoficzny” 1996, 2, s. 138–147; Marek Ziółkowski, *Czy da się przemoc obiektywizm w poznaniu?* „Kultura i Społeczeństwo” 1997, 2, s. 138–141; Tomasz Woźniak, *O wszechmocy przemocy*, „Studia Socjologiczne” 1998, 1, s. 155, 167; Andrzej Grzegorzczak, *Etyka oddziaływania, czyli podstawy pedagogiki*, „Kultura Współczesna” 1998, 2–3, s. 174–176; Kaniowski Andrzej, (bez tytułu), „Kultura Współczesna” 1998, 2–3, s. 179–192; Andrzej Szahaj, *O aktach filozoficznej wiary w naukę, strasznej herezji i nierozsądnej nadziei*, „Kultura Współczesna” 1998, 2–3, s. 168–174; Barbara Tuchańska, *Czy rzeczywiście poznajemy w „dialektycznym splocie” przemocy i konsensu?*, „Kultura Współczesna” 1998, 2–3, s. 176–179; Maria Solarska, *Człowiek między przemocą a poznaniem*, „Opcje” 1998, 3, s. 119–121; Maciej Forycki, *Konstruktywizm przemagający... kilka uwag na marginesie filozofii Andrzeja Zybertowicza*, „Przegląd Bydgoski” 1998, 9, s. 65–71; Agnieszka Lenartowicz, *W poszukiwaniu zasady*, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1999, 3, s. 199–203; Elżbieta Kałuszyńska, *Pytania do konstruktywisty, czyli nieskromne uwagi na marginesie książki Andrzeja Zybertowicza Przemoc i poznanie*, „Filozofia Nauki” 1999, 1–2, s. 83–102.

³ Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 59.

⁴ Zauważa to w swej recenzji Forycki, pisząc o zależności konstruktywizmu od ideologii realizmu: „Postulat zerwania z przesiąkniętymi realizmem kulturą i językiem jest jednak, do czasu aż konstruktywizm nie wykształci ich substytutów, niemożliwy do spełnienia”, Forycki, *Konstruktywizm przemagający...*, s. 67.

⁵ Richard Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. Michał Szczubiałka, Warszawa, Wydawnictwo Spacja 1994, s. 57.

⁶ E. Kałuszyńska, *Pytania do konstruktywisty...*, s. 95–97.

⁷ Josef Mitterer, *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa, Oficyna Naukowa 1996, zob. też interesującą recenzję książki Mitterera: Krzysztof Abriszewski, „Ruch Filozoficzny” 1999, 3–4, s. 403–408.

⁸ E. Kałuszyńska, *Pytania do konstruktywisty...*, s. 93, 95, jak pisze autorka: „Konstruktywista ma gorzej. Użyje tych ogromnych środków przemagających, zmontuje rzeczywistość i masz babo placek! Rzeczywistość paskudna.”

⁹ E. Rorty, *Filozofia a zwierciadło...*, s. 349.

¹⁰ Na polskim rynku pojawiły się ostatnio tłumaczenia prac z bardzo już rozbudowanego obszaru społecznych studiów nad nauką, wyrastającego z klasycznej, a-empirycznej socjologii i wiedzy (co pokazuje Radosław Sojak, zob. idem, *Socjologia wiedzy chce pozostać nieświadoma*, „Studia Socjologiczne” 1996, 4, s. 25 – 49; idem, *Wyważanie drzwi uchylonych*, „Studia Socjologiczne” 1998, 1, s. 137 – 153). Konstruktoryzm społeczny nawiązuje w szerokim zakresie do badań empirycznych oraz historycznych prowadzonych właśnie w dziedzinie społecznych studiów nad nauką, zob. Harry Collins i Trevor Pinch, *Golem, czyli co trzeba wiedzieć o nauce*, Warszawa, Wydawnictwo CiS 1998; Steven Shapin, *Rewolucja naukowa*, przeł. Stefan Amsterdamski, Warszawa, Prószyński i S-ka 2000.

¹¹ Zob. Bruno Latour, *One More Turn after the Social Turn*, in: *The Social Dimension of Science*, ed. Ernan McMullin, Notre Dame, University of Notre Dame Press 1992, s. 272–294 i idem, *We Have Never Been Modern*, New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore, Harvester Wheatsheaf 1993.

¹² „Gdy podmiot zakłada niezależne odeń istnienie przedmiotu i dąży do uzyskania prawdziwego obrazu tego przedmiotu, między tymi dwoma rodzajami bytów występuje relacja epistemologiczna” – pisze A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 73. Warto podkreślić, że relacja epistemologiczna zakłada autonomię podmiotu, czyli instancji poznającej, a ponadto wymaga zaistnienia społecznego przekonania, iż istnieją poznawalne przedmioty obdarzone odrębnym statusem ontologicznym.

¹³ B. Latour, *One More Turn...*, s. 292.

¹⁴ Zob. John Law, *After ANT: Complexity, Naming and Topology*, in: *Actor Network Theory and After*, ed. John Hassard, Oxford, Blackwell Publishers 1999, s. 1–15.

¹⁵ Problem wpływu medykalizacji na samoobraz współczesnego człowieka stoi w centrum zainteresowań badawczych Michela Foucault, zob. idem, *Narodziny kliniki*, przeł. Paweł Pieniążek, Warszawa, Wydawnictwo KR 1999. O koncepcji Foucault i szerzej, na temat konstruktoryzmu w socjologii zdrowia i choroby zob. Barbara Uramowska-Żyto, *Zdrowie i choroba w świetle wybranych teorii socjologicznych*, Warszawa, HiS 1992.

¹⁶ M. Forycki, *Konstruktoryzm przemagający...*, s. 68.

¹⁷ Zob. Arkadiusz Chrudziński, *Wilfrida Sellarsa krytyka „mitu danych”*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, 1, s. 73–94.

¹⁸ W obliczu tego, co pisze Sellars, doświadczenie bólu także podlegałoby procesowi społecznej konstrukcji. Jeśli tak, to konstruktoryzm nie musi zakładać żadnych realistycznych ontologii ciała, bólu. (Konieczność takiego założenia wytyka konstruktoryzmowi Tomasz Woźniak, *O wszechmocy...*, s. 157).

¹⁹ Daniel Dennett, *Natura umysłów*, przeł. Witold Turopolski, Warszawa, Wydawnictwo CiS 1997.

²⁰ D. Dennett, *Natura umysłów...*, s. 151.

²¹ George Lakoff, Mark Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. Tomasz P. Krzeszowski, Warszawa, PIW 1988.

²² Wojciech Kalaga, *Homo textualis: podmiot – interpretacja – etyka*, „Kultura Współczesna” 1999, 1, s. 36–51.

²³ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 224–237.

²⁴ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 163.

²⁵ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 14.

²⁶ A. Szahaj, *Poznanie w perspektywie...*, s. 138–147.