

Marek Perek

Kulturoznawstwo z perspektywy filozofa nauki : Kilka historycznych uwag o "Drodze Środka" w naukowych poszukiwaniach form starości

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia nr 7,
93-122

2010

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.

Marek Perek

**KULTUROZNAWSTWO Z PERSPEKTYWY
FILOZOFA NAUKI.
KILKA HISTORYCZNYCH UWAG
O „DRODZE ŚRODKA” W NAUKOWYCH
POSZUKIWANIACH FORM STAŁOŚCI**

Filozofowi nauki dyscyplina zajmująca się kulturą jawi się jako dziedzina badawcza z całym dobrodziejstwem inwentarza metodologicznych przypadłości humanistyki. Wedle purystów „ortodoksyjnego” nurtu filozofii nauki aspiracje do osiągnięcia *sensu stricte* naukowego poziomu badań kultury najstosowniej należałoby przemilczeć. Korzenie powyższego przekonania tkwią w cieszących się wciąż sporą żywotnością ideach różnych odmian dwudziestowiecznego pozytywizmu (empiryzmu logicznego, fizykalizmu, scjentyzmu), które wpływają na metateoretyczne przekonania uczonych, w tym na podział dyscyplin na „prawdziwie” naukowe i pozostałe¹. Inni filozofowie nauki, którzy poważnie traktują to, co się wydarzyło w ich dyscyplinie i – szerzej – w nauce drugiej połowy ubiegłego wieku, mają świadomość doniosłości i zarazem złożoności dociekań nad statusem badań kultury. W próbach diagnozowania terażniejszości

¹ Emblematycznym wyrazem rozdziewu między naukami ścisłymi (na których skupia się uwaga ogromnej większości filozofów nauki) a (zazwyczaj ignorowaną) humanistyką była, dziś już „klasyczna”, praca C.P. Snowa *The Two Cultures*, mówiąca o dwóch odrębnych światach kultury humanistycznej oraz kultury naukowej, której podstawą i chlubą jest zmatematyzowane przyrodoznawstwo. Snow zwraca uwagę na tendencję wykluczania najwybitniejszych naukowców przyrodników z grona opiniotwórczych intelektualistów, które niejako *ex definitione* zaczęło być rezerwowane dla humanistów. Podnoszona przez Snowa potrzeba powołania trzeciej kultury, mającej rzucać mosty między światem humanistyki i nauki, jest po części realizowana przez badania interdyscyplinarne z zakresu subdyscyplin biologii, *computer science*, sztucznej inteligencji itp. Zob. *Trzecia kultura*, red. J. Brockman, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1996.

i przyszłości kulturoznawstwa można doszukiwać się podobieństw z historią nauk społecznych. Na pierwszy rzut oka usiłowania przedstawicieli kulturoznawstwa, zmierzające do uzyskania przez nie własnej tożsamości przedmiotowej i metodologicznej, zdają się przypominać drogę (z racji naturalnych powinowactw), jaką przeszła socjologia². Nie wydaje się jednak, aby metodologiczny postęp badań kulturowych mógłby się realizować przez proste kopiowanie rozwiązań, które przyczyniły się do uznania socjologii za odrębną i względnie dojrzałą dyscyplinę naukową – i to nie tylko z powodu złożoności i subtelności świata kultur. Stosowanie kontrolowanych eksperymentów i zaawansowanych narzędzi matematycznych (np. statystyki i technik symulacji komputerowych), które tak zmieniło wizerunek socjologii, mogłoby nadać badaniom kulturowym „polor” zaawansowanej naukowości. Jednakże tego typu aplikacje (zresztą owocnie wnoszone do humanistyki) wydają się już niewystarczające. Transplantacja określonych postaw i technik badawczych przyrodoznawstwa na obszar nauk społecznych wpłynęła na zmianę naukowej pozycji socjologii w czasach, kiedy obowiązywały pozytywistyczne przekonania na istotę badań naukowych. Dziś niektórym z nich przypisuje się etykietę „chybionych” lub „jednostronnych”. We współczesnych dyskusjach nad statusem badań kulturowych nie sposób też odsunąć na bok dokonań z kręgu współczesnej filozofii i nauk szczegółowych, określanych wspólnym mianem – *linguistic turn*. Ów dominujący w dwudziestym wieku sposób konceptualizowania poznania przez pryzmat uwarunkowań językowych jeszcze bardziej skomplikował już wcześniej złożony „węzeł gordyjski” epistemologicznych problemów poznania naukowego, odsłoniętych przez nowożytną myśl filozoficzną.

Najbardziej znanym przejawem nowych klimatów filozoficznych stała się krytyka „modernistycznego” optymizmu poznawczego, w tym nadmiernie wyidealizowanych standardów obiektywności i racjonalności nauki. Nowe argumenty filozoficzne nie wpłynęły jednak na postawy badawcze przedstawicieli nauki i niemalże zupełnie zostały zignorowane przez środowisko przyrodników³. Wydaje się, że główną „ofiara” filozoficznych analiz i krytyk stały się

² Początki socjologii jako dobrze zdefiniowanej nauki wiąże się zazwyczaj z pozytywistycznym programem Comte’a. Podobnie jak w historii badań kultury ów program należałoby traktować nie tyle jako początek drogi, co raczej kulminację długiej filozoficznej preegzystencji nauk społecznych.

³ Postawę ostentacyjnej ignorancji, a nawet maskowanej kurtuazją ironii, co do wartości współczesnego filozoficznego namysłu nad nauką, dobrze ilustrują poglądy S. Weinberga – jednego z najwybitniejszych fizyków współczesnych. Píše on, podobnie jak kilka wieków temu Bacon, że praca naukowców przypomina raczej „tropiące psy”, a nie „sokołą” perspektywę filozofów. Ta ostatnia metodologicznie okazuje się jałowa, gdyż „z wysokości filozofii nie widzimy drogi prowadzącej do prawdy”. Równie mało znaczący jest, jego zdaniem, dorobek filozofii nauki, która „w najlepszym wypadku stanowi politurę na historii odkryć naukowych”. Kpi sobie też ze

dyscypliny humanistyczne w tym sensie, że zniechęcały one do odważnych poszukiwań metodologiczno-epistemologicznych (skoro uznane nauki okazały się tylko pozornie „naukowe”, to jakie są szanse na „naukowość” niedojrzałych dyscyplin humanistycznych?). Jeśli zatem poszukuje się odpowiedzi na pytanie, jak (naukowo) badać kultury, trzeba najpierw przeanalizować argumentacje, które w swych skrajnych sformułowaniach negują możliwość badań naukowych w ich starym rozumieniu. Taką postawę badawczą przyjmuje Jerzy Kmita w swojej pracy *Konieczne serio ironisty*⁴. Zawarte w niej pytania i idee są główną inspiracją do napisania powyższego tekstu. Pod eseistycznym tytułem i szkicowym stylem narracji dzieła kryje się poważna problematyka metodologiczno-filozoficzna. Autor formułuje podstawowe pytania, jakie przy dzisiejszym stanie nauki i filozofii należy postawić, rozważając uwarunkowania badań kulturowych. Uwzględnia on przy tym rozległą perspektywę historyczną, która pozwala sięgnąć do filozoficznych korzeni omawianych kwestii, dziś zapomnianych lub zamaskowanych z punktu widzenia współczesnej samoświadomości metodologicznej⁵.

Z bogatej problematyki *Koniecznego serio ironisty* niżej zostanie rozwinięte jedynie zagadnienie związane z rolą języka i historii jako czynników komplikujących (uniemożliwiających) dyskurs naukowy – kluczowych dla kulturoznawstwa. Ogniskuje się ono w dyskusjach nad postulat (warunkiem) pewności wiedzy naukowej, na który zgadzają i krytycy, i obrońcy jako „definitywny” wyróżnik poznania naukowego. Od początku filozoficznej refleksji nad poznaniem postulat pewności wiedzy jest sprzęgnięty z motywem „stałości”. Aby osiągnąć wiedzę pewną, trzeba ustalić, czyli doszukiwać się różnych form i przejawów stałości zarówno w tym, co badane, jak i w samym badającym. Możliwość realizacji powyższego postulatu należy do podstawowych warunków wszelkich badań naukowych, także kultury, a próby jego rozstrzygnięcia generują cały splot pytań ontologicznych, epistemologicznych i metodologiczno-heurystycznych. Sięgnę do samych początków i przypomnę kontekst problemowy (wyjściowe pytania i tradycje intelektualne wykorzystane

skrajnego skrzydła relatywistów, wypominając im błąd, że nie rozdzielają oni społecznego charakteru praktyki naukowej od jej finalnego rezultatu – teorii naukowych, których nie wolno redukcować do kontekstów społecznych i historycznych. Podobnie, jak nie można zawęzić rekonstrukcji wejścia na Everest jedynie do analiz społecznej struktury ekspedycji alpinistów. Zob. S. Weinberg, *Sen o teorii ostatecznej*, tłum. P. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Warszawa 1997, s. 135–151.

⁴ J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*, Wydawnictwo WAM, Poznań 2007.

⁵ Szkicowy charakter dzieła pozwala autorowi skupić się na węzłowych problemach, wyznaczających gnozeologiczny fundament własnego programu badań kultury, wyłożonego w pracy G. Banaszkiwicz, J. Kmita, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

w skonstruowaniu odpowiedzi), w którym Platon i jego kontynuatorzy poszukiwali rozwiązania tego, jak naukowo badać *jakąkolwiek* rzeczywistość. Przypomina on pytania i wątpliwości filozoficzne, które Kmita (i każdy odpowiedzialny uczony świadomy sytuacji we współczesnej humanistyce) bierze pod uwagę, szukając odpowiedzi na pytanie, jak naukowo badać *wyjatkowy* fragment rzeczywistości – kulturę.

Platońska „droga środka”. Pod pewnym względem dzieje poznania naukowego zatoczyły swoje koło. Znowu stawiane są stare pytania i trzeba się zmierzyć, jak w antycznych początkach poznania naukowego, ze współczesnymi odmianami relatywizmu. Abstrahując od odmienności kontekstów historyczno-kulturowych, nie sposób nie dostrzec, że polemiki między skrajnymi fundamentalistami moderny i radykalnymi relatywistami ponowoczesności mają coś z antagonizmu między „naiwnym” fundamentalizmem Parmenidesa i radykalnym antyfundamentalizmem Protagorasa i Gorgiasza. Wykorzystam powyższą paralelę do pokazania, że kierunek, w jakim podąża myśl Jerzego Kmity, bliski jest drodze, którą wiele wieków temu wyznaczył Platon i nazwał „drogą pośrednią” („drogą pomiędzy czystym bytem i niebytem, pośrodku między mędrcami i nierozumnymi”), by wynalazek refleksji filozoficznej przekształcić w dyskurs naukowy. Lokując postawę poznawczą Platońskiej „drogi środka” we współczesnych realiach filozoficznych, można by ją wyrazić w postanowieniu, aby wystrzegać się *Scylli* i nieuzasadnionego optymizmu absolutystycznych roszczeń rozumu głoszonych przez fundatorów nowożytnej nauki i filozofii, ale też uniknąć rozbicia o *Charybdę* skrajnych przejawów współczesnego relatywizmu (historycznego, kulturowego, językowego), w świetle których erozja pozytywistycznych standardów poznania naukowego jest wystarczającym argumentem, by zrównać możliwości poznawcze nauki z innymi typami poznania⁶. Nazwana przez Platona „droga środka” jest aluzją do trzech dróg z poematu Parmenidesa (drogi „prawdy wspaniale przekonywującej niewzruszone oblicze”, drogi błędnych „mniemań śmiertelnych”, drogi absolutnego fałszu o „niebędącym”). Platoński sposób kroczenia „drogą środka” nie jest jednak zwykłym stanowiskiem kompromisowym, lokującym się między skrajnościami – jakimś teoriopoznawczo-umiarkowanym „trochę”, stojącym między „wszystko, albo nic”. W tym tekście „droga pośrednia” jest symbolicznym

⁶ W swych argumentacjach i Platon, i Kmita (J. Kmita, *Konieczne serio ironisty...*, s. 103) wypuklają „piętę Achillesową” każdego konsekwentnego relatywizmu (bezmyślnego, ukrytego czy wyszukanego), który swym ostrzem musi zwrócić się przeciwko sobie w pytaniu, jaki jest poznawczy status własnego stanowiska. Negując możliwość obiektywnego poznania, relatywizm antyczny i postmodernistyczny, za jednym zamachem uderza w prawomocność standardów poznania naukowego oraz (rykoszetem) w poznawczą wiarygodność własnego stanowiska, w zwrótnym argumencie na podobieństwo paradoksu kłamcy.

określeniem płodnej figury heurystycznej, pierwszy raz zastosowanej przez założyciela Akademii i później wielokrotnie użytej w poznaniu naukowym, której celem jest taka przebudowa starej sytuacji problemowej o strukturze dylematu (albo jedna możliwość, albo jej przeciwieństwo), aby przyjęła postać trylematu, gdzie w nowym układzie trzecia, „pośrednia” możliwość przewyżcza ograniczenia lub aporie (gnozeologiczne lub metodologiczne) występujące w starym sformułowaniu problemu i – w konsekwencji – pozwala wypracować rozwiązania, które włączają w dyskurs naukowy nowe terytorium, poprzednio leżące poza nim, równoległe wnosząc refleksję nad uwarunkowaniami poznania na nowy poziom.

Osiągnięcie naukowego poziomu znajomości rzeczy wymaga ustanowienia kryteriów, którym muszą sprostać zarówno przedmiot, jak i podmiot badań. Dlatego też i Platon, i Kmita dociekają uwarunkowań po obu stronach procesu poznawczego. Platon kładzie raczej większy nacisk na ustalenie, jak natura przedmiotu (zewnętrznej rzeczywistości) determinuje jakość wiedzy, którą możemy o nim osiąść. U drugiego autora punkt ciężkości przesunięty jest na determinanty podmiotowe z dwóch dopełniających się powodów. Po pierwsze jest to wyraz nowożytniej tendencji prymatu zagadnień epistemologicznych, która od czasów Kartezjusza i jego idei *cogito* nakazuje zbadać w pierwszym rzędzie, jak poznawcza kondycja człowieka wyznacza zakres i jakość wiedzy zdobywanej o zewnętrznym świecie. Po drugie Kmita ma na uwadze badanie kultury – obiektu, wobec którego jest się szczególnie trudno poznawczo zdystansować (bo niepodobna przyjąć w pełni pozakulturowego, pozahistorycznego punktu widzenia), więc utrzymanie właściwych nauce standardów obiektywności okazuje się jeszcze bardziej kłopotliwe niż w innych dziedzinach. Poniżej przedstawię, jak obaj myśliciele konceptualizują zdolność dyskursu naukowego do *u s t a l a n i a*, czyli do dostrzegania i wyrażania stałych elementów (cech, relacji, form itp.) w materiale badawczym, które właśnie przez swoją *s t a ł o ś ć* reprezentują ład niewidoczny w prostej percepcji – treść wiedzy pewnej o tym, co zmienne.

Każda nauka, każda na swój sposób, musi uporać się z dwoma wymiarami *n i e - s t a ł o ś c i* we własnym obszarze badań: z miejscem i z czasem. Pierwszy objawia się jako wielość, różnorodność i niejednorodność współwystępujących na nim obiektów, drugim jest ich indywidualna lub globalna zmienność w czasie. Ustanawianie stałości w różnorodnej wielości jest charakterystycznym motywem w nauce począwszy od Talesa i zazwyczaj sprowadza się do znajdowania *s t a ł y c h* kategorii taksonomicznych lub do *u j e d n o l i c a n i a*, czyli redukcji wielości do jedności (zasad, substratów, elementów). W tym tekście pomijam ów

fundamentalny wymiar poszukiwań stałości w nauce⁷ i ograniczam się do szkicowego przypomnienia najważniejszych osiągnięć w odkrywaniu i artykułowaniu coraz bardziej wyszukanych form stałości w najprostszym rodzaju zmiany – zmiany miejsca. Będą one historycznym punktem odniesienia w problemie, który rozważa Kmita – mianowicie, że kultury uczestniczą w zmianie zwanej historią.

Platoński dowód możliwości wiedzy pewnej (*episteme*). Platon pchnął filozoficzny dyskurs w łożysko, w którym poznanie naukowe toczy się do dziś. Filozofię cechuje intelektualna różnorodność, wielość szkół i kierunków dociekań, które razem tworzą złożoną mozaikę często przeciwstawnych nurtów. Platońskie ustanowienie warunków, jakie musi spełniać wiedza naukowa (*episteme*), należy do niewielkiego zbioru założeń (czy raczej elementarnych przedzałożeń), których nigdy poważnie nie zanegowano, a jedynie reinterpretowano i modyfikowano⁸. Platońska odpowiedź na pytanie, jak jest możliwa wiedza pewna, jest rozproszona w różnych dialogach i zawiera rozstrzygnięcia, które wraz z rozwojem filozofii i jej dziedzin zostały porozdzielane na zagadnienia ontologiczne, epistemologiczne i metodologiczne. Łączy je motyw argumentacyjny występujący we wszystkich wymienionych warstwach dociekań Platona. Oddzielne toposy i linie argumentacyjne prowadzą do konkluzji: jeśli nie ma stałości (określonych form czy przejawów stałości) w badanym i w badającym – to poznanie staje się niepewnym mniemaniem (*doxa*) o znikomej wartości. Powyższe twierdzenie pojawia się w kontekście Platońskiej polemiki z dwoma wpływowymi stanowiskami „antyfundamentalistycznymi”, relatywizmem sofistycznym (wiele jego dialogów nieprzypadkowo nosi imiona głośnych sofistów) i wariabilizmem Heraklita. Relatywizm sofistów podważa możliwość wolnej od domieszek podmiotowych ekspresji prawdy. W rzeczywistości Protagorasa każda rzecz, zjawisko i działanie sprowadza się do czegoś subiektywnego, czyniąc z indywidualnego podmiotu miarę prawdziwości⁹. Rela-

⁷ Jedynie napomknę o tym przy Platonie, dla którego Parmenidesowa antynomia między jednością i wielością była jedną z głównych aporii do przewyciężenia.

⁸ Mam tu na myśli samo sformułowanie warunków, nie zaś to, czy w faktycznie daje się je bezproblemowo spełnić w badaniach, jak podnosili przedstawiciele różnych orientacji sceptycznych.

⁹ Relatywizm sofistów nie był stanowiskiem *sensu stricte* teoretycznym (naukowym). Wyrażał jedynie argumentację, że wśród aktywności intelektualnej znajduje się *teoria* (kontemplacyjnie osiągnięta wiedza), która ma znaczenie w życiu publicznym *polis* pod postacią praktycznej dzielności (*arete*), której oni są w stanie nauczać. Zwrot ku sprawom praktycznym wymagał jednak teoretycznego zaplecza, bo *polis*, tak jak kosmos, musi mieć jakąś swoją naturę (*physis*), aby możliwa była o niej *t e o r i a*. Sofisci wnieśli rewolucyjne wówczas założenie, że światem ludzkich kultur nie kieruje jakaś uniwersalna natura, lecz że jest ona rezultatem konwencjonalnych ustanowień. Sokrates i Platon, świadomi różnorodności kulturowej ludzkich wspólnot, dowodzili przeciwnie, że istnieje pewien uniwersalny, a nawet absolutny rdzeń, skoncentrowany wokół rozumności człowieka. W drugiej połowie XX w. pojawiły się niebłahe argumenty, że te eurocentryczne roszczenia uniwersalnej racjonalności są nieuzasadnione. Między innymi

tywizm Heraklita głosi wieczny przepływ i radykalną zmienność wszystkiego. W wariabilizmie każdy obiekt traci swoją wewnętrzną jedność, bo rozpada się na wielość (diachroniczną sekwencję) zmiennych stanów względnych, rozmywając własną tożsamość i tym czyniąc każdą rzecz nieuchwytną, niepoznawalną. „A więc, czy można określić jego istotę prawidłowo, jeśli wciąż przemija, najpierw jest tym, później czymś innym z wewnętrznej konieczności staje się, podczas gdy mówimy, czymś innym, przechodzi i nigdy nie jest taki sam?”¹⁰

Dla odparcia obu relatywizmów i sformułowania własnych pozytywnych rozwiązań Platon wykorzystuje osiągnięcia czterech tradycji: sokratejskiej, eleackiej, orficko-pitagorejskiej i pluralistów wśród filozofów przyrody¹¹. Prześledźmy główny argument, w którym Platon w przebiegły sposób podważa poglądy sofistów. Konfrontuje on w nim tezę Protagorasa, że człowiek (indywidualny) jest miarą wszystkich rzeczy, która ma status obserwacyjnego uogólnienia, z twierdzeniem nie mniej „empirycznie” ugruntowanym, mianowicie że są ludzie mądrzy i szlachetni oraz tacy, którzy są głupi i źli. Drugie twierdzenie jest w sprzeczności z zasadą *homo mensura*. „Skoro istnieje mądrość i głupota, to nie jest po prostu możliwe, aby Protagoras mówił prawdę, bo w rzeczywistości jeden człowiek nie byłby rozumniejszy od drugiego, gdyby to, co się każdemu wydaje, miało być prawdą”¹². Platon zauważa, że w Protagorasowym świecie „prawd indywidualnych” mądrość i jej przeciwieństwo – głupota nie mogły być uznane za trwałe (a nie zmieniające się lub stochastycznie „porozrzucane” po indywidualach) cechy ludzkich zachowań przyjmowane przez ogół ludzi¹³. „Trwałość” mądrości u określonych ludzi jako twierdzenie, w któ-

z tych powodów mogłem wyżej pisać, że rozważania nad „naukowością” nauki zatoczyły swoje koło.

¹⁰ Platon, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, 439b.

¹¹ Tradycja sokratejska, najbardziej eksponowana w jego dialogach, jest wykorzystywana w dialektycznych ustaleniach jednoznacznej (i stałej) zawartości pojęć i ich wzajemnych relacji (tzw. drugie żeglowanie). Eleatyzm, dowodzący mocnych tez o naturze bytu, i rozwiązania pluralistów próbujących przezwyciężyć aporie „jedność-wielość”, „stałość-zmienność”, są dla Platona źródłem pomysłów wykorzystanych w jego najbardziej wpływowym projekcie – teorii idei. Z kolei pewne idee pitagorejskie są punktem wyjścia dla jego przekonań metafizycznych (w pełni ujętych w ramach nauk niepisanych – *dogmata agrafa*). Najbardziej rozwinięte teorie pluralistów (Empedoklesa, Anaksagorasa, Demokryta) jawią się Platonowi jako rozwiązania połowiczne, których wady przewyżcza dopiero jego własne stanowisko, zakładające istnienie rzeczywistości ponadzmysłowej.

¹² Tamże, 385e.

¹³ Wspomniana przebiegłość antysofistycznego argumentu polega na tym, że są tylko dwie drogi zareagowania na sprzeczność między Protagorasową zasadą *homo mensura* i zdaniem „są mądrzy i głupi”. Albo pierwsze twierdzenie jest fałszywe, albo drugie. Wyżej pokazano wariant, w którym wykazuje się, że to zasada jest fałszywa. Do jakich wniosków dojdziemy, jeśli dla ratowania prawdziwości zasady *homo mensura* zanegujemy prawdziwość zdania „są głupi i mądrzy”? Wówczas uderzamy w samo jądro „ideologii” sofistów, mianowicie w to, że są oni dysponentami

re trudno zwątpić, uderza też w heraklityjski relatywizm. „Zaobserwowanie” mądrości jako czegoś trwałego jest możliwe – zdaniem Platona – tylko pod warunkiem, że rzeczy istnieją tak samo dla wszystkich w jednakowy sposób. Mądrość jako objaw trwałej cechy (stałego, a nie przypadkowo właściwego zachowania się stosownie do okoliczności) implikuje istnienie trwałych elementów w świecie. „Rzeczy same w sobie mają jakąś trwałą istotę, nie ze względu na nas czy za naszą przyczyną, istotę niezależną od skoków naszej wyobraźni”¹⁴. Mówiąc inaczej, trwałość w świecie (w tym argumentie – stała powtarzalność okoliczności wiążących *ceteris paribus* dane przyczyny z danymi skutkami) jest warunkiem istnienia mądrości jako trwałej własności podmiotu trafnego rozpoznawania owych stałych związków¹⁵.

Platoński projekt ustanowienia wiedzy pewnej (naukowej) wyłania się z twórczego przekształcenia poglądu Parmenidesa, że tylko o bycie (jako czymś trwale istniejącym i niezmiennym) jest możliwa wiedza prawdziwa; o niebyciu (jego przeciwieństwie) mamy czystą ignorancję, gdyż o nieistniejącym nie sposób orzec coś pozytywnego. Najpierw jednak Platon przewycięża eleacką tezę o jedności (pojedynczości) bytu, gdyż jest to warunek zbudowania bogatszych relacji między bytem i wiedzą, niż te wyrażone w tezach Eleaty. W ontologii Parmenidesa nie tylko prawda, ale i jedność, i stałość są nierozzerwalnymi atrybutami bycia. Ich przeciwieństwa – wielość i zmienność – lokują się po stronie nie-bycia i fałszu. Ów model ontologiczny można odczytać jako dysjunktywną dychotomię: albo byt prawdziwy, stały i jeden, albo fałszywy byt, nie-byt, mnogi i zmienny. Platon „przywraca” wielość i zmienność do świata bycia, wychodząc z założenia, że niebyt z bytem nie musi być skazany jedynie na relację przeciwieństwa. Tego, co jakoś będące, jest wiele, ponieważ nie-bytem jest każde *inne* niż byt (a nie tylko jego biegunowe przeciwieństwo). Stąd możliwa jest też zmienność (jedna z egzemplifikacji niebycia bytem) – „coś” będące inaczej niż bycie (nieustanne i stałe) bytu samego. Trzymając się metafory trzeciej drogi, „drogi środka”, można powiedzieć, że Platon przekształca eleacki dylemat (albo pewna wiedza o by-

jakiejs wyjątkowej mądrości, tak cennej i lepszej od innych, że za jej uzyskanie trzeba słono płacić. Powyższe rozumowanie odślania zwykle maskowaną przez zwolenników relatywizmu implikację, że relatywizowanie prawdy dotyka też tych, którzy to stwierdzenie głoszą.

¹⁴ Tamże, 385e.

¹⁵ Platon w gruncie rzeczy nie traktuje Heraklityjskiej tezy o powszechnej zmienności jako twierdzenia o naturze rzeczywistości (prawdziwego lub nie), lecz raczej ujmuje ją jakby była przekonaniem teoriopoznawczym, że to, co zmienne, jest niepoznawalne. Może on sobie na to pozwolić, ponieważ rozpatruje problem z perspektywy „drugiego żeglowania”, w którym przyjmuje się, że trzeba wyjść poza „pierwsze żeglowanie” filozofów przyrody, zawężających poznanie do doświadczenia zmysłowego, i szukać „trwałego” fundamentu rzeczywistości nie w innych, ukrytych przed zmysłową percepcją, bytach fizycznych jak atomy, lecz w świecie ponadzmysłowym.

cie – jednym, albo jej czysta negacja o niebycie) w rozbudowaną „drogę pośrednią” przez wprowadzenie do bycia wielości i (wśród niej) zmienności. W biegunowym związku między bytem (jednym) i jego przeciwieństwem – niebytem (który nawet nie jest jeden) nie ma miejsca na „coś pomiędzy”. W nowym układzie teoretycznym Parmenidesowe przeciwieństwa – czysty byt i czysty niebyt – zostają rozdzielone i przekształcone w skrajne terytoria graniczne rzeczywistości Platońskiej, wewnątrz których występuje wielość bytów o zróżnicowanym sposobie bycia; wśród nich Platońskie idee (zmodyfikowane, zwielokrotnione i zróżnicowane byty eleackie) i zmysłowe fenomeny filozofów przyrody. Tak oto Platon powoła całą drabinę istnień o rosnącym stopniu doskonałości swego bytowania; od pramaterii i czterech elementów po liczby idealne i pierwsze pozabytowe zasady – Jedno i Diadę¹⁶.

Ontologiczne przeciwieństwo bytu i niebytu uzasadnia gnozeologiczną tezę Protagorasa o analogicznej relacji między prawdziwą wiedzą o bycie i pełną ignorancją o niebędącym niebycie. Podobnie hierarchiczne zróżnicowanie bytów w modelu ontologicznym Platona znajduje (*per analogiam*) swoje odbicie w konceptualizacji relacji „byt – wiedza o bycie”. Ścisłej biorąc, stratyfikacja sposobów bycia służy Platonowi za kryterium różnicowania „jakości” poznania. „Jakżeby poznawać coś, co nie istnieje? Więc to nam wystarcza i tak trzymamy, choćbyśmy to z wielu stron rozpatrywali; że cokolwiek doskonale istnieje, to się też doskonale da poznać, a co nie istnieje, to w żadnym sposobie nie jest poznawalne”¹⁷. Biorąc w nawias ważne w czasach antycznych niuanse kategorii doskonałości, ów fragment wyraża myśl, że to, co możemy wiedzieć o czymś (coś pewnego), zależy od swoistej natury tego, którego staramy się poznać. To ważne przeświadczenie metateoretyczne wciąż obowiązuje w nauce. Poczynając od Platona, klasyfikuje się jakość wiedzy w zależności od tego, czego dotyczy, a począwszy od *Organonu* Arystotelesa różnicuje się narzędzia, które po-

¹⁶ Powyżej zarysowano jedynie „nerw” rozumowania Platona, którego właściwe zrozumienie wymaga uwzględnienie w e r y s t y c z n e g o pojmowania prawdy (zob. np. C.H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, Dordrecht 1973, s. 331–370), a przede wszystkim nauk niepisanych o pierwszych zasadach, Jednym i Diadzie. Dopiero w ich świetle widać odmienną Platońską konceptualizację dwóch fundamentalnych opozycji ontologicznych: będące–niebędące (*onta, ouk onta*) i jedność–wielość (*en, polla*). Parmenidesowe „jest” i „nie-jest” wiąże relacja przeciwieństwa. „Jest” jest jedno, więc wielość – przeciwieństwo jedności – musi być po stronie „nie-jest”: byt jest jeden, wielość nie istnieje. Platon przewycięża aporie eleackie, umieszczając wielość po stronie bytu, natomiast Jedno (zasadę bytową, a nie jedność) po stronie niebytu. Niebyt to nie (pojedyncze) przeciwieństwo (jednego) bytu, lecz różne i zwielokrotnione (nie-)bycia, czyli „bycie” czymś innym od jednego (konkretnego) bycia. Stąd jest możliwe wiele (ontycznie różnych) sposobów bycia, wśród nich bycie zjawiskowe. Jednocześnie na danym piętrze bycia występuje wielość tego, co na nim bytuje w określony ontycznie sposób. Są dwie zasady pozabytowe, dziesięć liczb idealnych, wiele idei, nieskończoność bytów matematycznych.

¹⁷ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, „Alfa-Wero”, Warszawa 1994, 476 E.

zwalają do niej dotrzeć lub ją wyrazić. Współczesną interpretacją tej metazasady jest obowiązująca klasyfikacja nauk z jej hierarchiczną budową¹⁸.

Przedstawię teraz w uproszczeniu, jak Platonska drabina bytów (stratyfikacja sposobów bycia) generuje hierarchiczne rozwarstwienie wiedzy, uważam bowiem, że wyłania się z niej jeden z najtrwalszych schematów kanonu poznania naukowego. Jakościowe zróżnicowanie poznania u Platona dzieli się na cztery zasadnicze poziomy, stosownie do czterech jakościowo różnych sposobów bycia. Najwyższa wiedza, tak wyjątkowa, że dla jej bezpieczeństwa – niespisana (*dogmata agrafa*), mówi o dwóch zasadach transcendujących istnienie: Jednym i Diadzie Niezróżnicowanej, które generują całą rzeczywistość, w tym, pierwsze w porządku ontycznym, liczby idealne. Drugi poziom reprezentuje, po części ezoteryczna, wiedza dialektyczna, opisująca złożoną strukturę świata idei, którą członkowie Akademii przyswajali w długoletnim cyklu kształceniowo-wychowawczym. Wiedza o bytach matematycznych stanowi trzeci, najniższy stopień wiedzy pewnej (*episteme*). Była to wiedza egzoteryczna, posiadanie której stanowiło warunek (zapisany na bramie Akademii) zdobycia wyższych stopni wtajemniczenia. Pod nią sytuowała się już jakościowo niższa wiedza, bo o świecie ziemnych bytów przyrodniczych. O nich można było mieć wyłącznie niepewną *doxa*, pozwalającą jedynie na przednaukowe „opowiadanie historii”. Absolutny kres wyznaczała wspomniana wyżej, pusta przedmiotowo ignorancja o niebycie, o tym, co faktycznie niebędące. Można zauważyć, że eleacka dychotomia wiedzy prawdziwej o czystym byciu i fałszu (ignorancji) o niebyciu przekształca się u Platona w trzy jakościowo odrębne obszary wiedzy. Pierwszy to *episteme* – wiedza pewna, opisująca wprawdzie obiekty o różnej doskonałości bytowej, ale wszystkie łączy pozaczasowa stałość¹⁹. Drugim, środkowym terytorium, jest suma niepewnych mniemań (*doxa*)

¹⁸ Platonsko-arystotelesowska perspektywa epistemologiczna przyjmuje współcześnie postać dwóch reguł uważanych za samooczywiste. Pierwsza głosi, że jakościowe różnice między naturami badanych obiektów prowadzą do jakościowych różnic w wiedzy, jaką możemy o nich zdobyć. Druga zasada, będąca pochodną pierwszej, mówi, że swoistość metody badań (prowadzących do możliwej do osiągnięcia wiedzy) zależy od specyfiki przedmiotu badań. W metodologicznych aspiracjach kulturoznawstwa druga reguła ma pierwszorzędne znaczenie. Nikt raczej nie wątpi, że swoista odrębność metodologiczna kulturoznawstwa musi być pochodną specyfiki jej przedmiotu – kultury.

¹⁹ Stawianie pierwszych zasad w jednym szeregu z ideami nie może zastępować ontycznej przepaści, która je dzieli. Samo mówienie o sposobie bycia Jedna i Diady łatwo nabiera cech oksymoronu, ponieważ zasady wszelkiej bytowości same nie są bytami, lecz „czymś” bardziej elementarnym niż byt; „czymś”, co warunkuje i generuje wszelką bytowość. Nauki niepisane zawierają wiedzę o ich „naturach” i funkcji byto-stwórczej, która ujęta jest z koniencji za pomocą słów – metafor pochodzących ze świata bytów posiadających istnienie.

o świecie bytów zmiennych, która graniczy ze skrajnym obszarem fałszu i ignorancji o tym, co w rzeczywistości nie istnieje.

Hierarchiczny trójpodział wiedzy, który wyłonił się z głębokich rozważań metafizyczno-epistemologicznych, wciąż jest zachowany w kanonie poznania naukowego i przyjął postać zbanalizowanego podziału na: a) wiedzę ściśle naukową (nauki fizyczne, techniczne, biologiczne), b) wiedzę co najwyżej aspirującą do poziomu wiedzy naukowej ze względu na niższe standardy pewności (znaczna część nauk społecznych, humanistyka) i c) wiedzę pseudonaukową (fałszywą lub absurdalną z naukowego punktu widzenia, bo głoszącą istnienie bytów lub związków, które rzetelny dyskurs naukowy wyklucza). Ów antyczny schemat pozwala zobrazować kierunki wyznaczające rozwój (zmiany) w poznaniu naukowym. Trójpodział o wyrazistej aksjologii wciąż obowiązuje od czasów platońskich, zaś zmiany w nauce, utożsamiane z postępowaniem poznawczym, zachodzą w wyniku przesunięć dwóch wewnętrznych granic rozdziału: między *episteme* i *doxa* oraz między *doxa* i *pseudos* (ignorancją i fałszem). Niżej zajmę się przemieszczaniem pierwszej granicy, ponieważ w połączeniu z metaforą „drogi środka” pozwala ona zobrazować mechanizm rozwojowy poznania naukowego w poszukiwaniu praw w świecie fizycznym (zjawiskowym). Otóż realizował się on w przełomowych momentach w ten sposób, że w obszarze *doxa*, opisującym świat rzeczy zmiennych, odkrywano i wyodrębniano niewielkie enklawy *episteme*, ponieważ udawało się wyartykułować przedtem niedostrzegane, lokalnie obowiązujące formy stałości ukryte w zmiennym. Eksploracja zmienności rzeczy stała się główną osią badań świata *fizis*, objawiającą się (wciąż kontynuowanym) rozrastaniem obszaru *episteme* wewnątrz *doxa* zjawisk przyrodniczych.

Pierwszy i najistotniejszy krok w tym kierunku eksploracji poznawczej dokonał Arystoteles, ponieważ dowiódł on możliwości s f o r m u ł o w a n i a wiedzy pewnej o zmiennym, ponieważ miała ona fundament matematyczny (geometryczny). Miało to związek z odkryciem stałości w prostych przejawach ruchu, które wyrażono językiem twierdzeń geometrycznych. Przypomnę najważniejsze pomysły Stagiryty, na których jest zbudowana jego teoria regularności niewielkiego podzbioru wszystkich ruchów, dziś już zapomnianych i niedocenianych²⁰. Wpisują się one w schemat poszukiwania „drogi środka” i wykazują

²⁰ W treściach *Fizyki* Arystotelesa widzi się zazwyczaj przednaukową wersję rozważań o zmiennym *fizis*, z której wyłoniło się nowożytne przyrodoznawstwo za sprawą Galileusza, Kartezjusza, Newtona, którzy wychodząc od jej krytyk, stworzyli radykalnie odmienny sposób badania natury. W tej „linearnej” wizji dziejów nauki zapomina się, że szczegółowe regularności fizyczne (na których skupia się Galileusz i jego następcy) dla Stagiryty są wątkiem marginalnym *Fizyki*. Głównym celem jego dociekań było przewyciężenie ontologicznych i epistemologicznych aporii platoizmu, co wymagało radykalnego odejścia od założeń filozofii mistrza. Kwestia, jak jest możliwa wiedza pewna o wybranych obszarach zmienności, jest fragmentem – bynajmniej nie central-

interesujące podobieństwo z podejściem do problemu historyczności kultur w klasycznych nurtach antropologii kulturowej.

Arystotelesowskie ustanowienie nauki o zmiennym. Eleacką antynomię stałości i zmienności (stałość jest związana z bytem i prawdą, zmienność z niebytem i fałszem) następcy Parmenidesa przezwyciężyli za pomocą niezwykle wpływowego schematu eksplanacyjnego „ukrytej instancji”, którym w tłumaczeniach religijnych i wyjaśnieniach naukowych uzasadnia się obserwowany ład świata²¹. Zgodnie z nim zmienne byty zmysłowe uzyskują uzasadnienie swojej bytowości i wyjaśnienie dostrzeganych własności przez powołanie się na wyższą instancję o mocach sprawczych, która stanowi fundament ontyczny rzeczywistości zmysłowej, sama jednak jest ukryta przed bezpośrednią percepcją, żeby zaś sprostać warunkom narzuconym na podstawie ontyczną generującą trwały porządek rzeczywistości zjawiskowej musi być w swej naturze samostanna i trwale niezmienna. Tą figurą myślową posłużyli się Empedokles, Anaksagoras, Demokryt, powołując do istnienia wieczne i niezmiennie byty: pierwiastki, *homoimerie*, atomy. Tę samą drogę wykorzystał też Platon, który trwały fundament ładu widział poza światem fenomenów – w transcendentnych ideach. Podobnie czyni też Arystoteles. Jednakże jego przezwyciężenie antynomii między zmiennością i stałością zawiera oryginalne *novum* powodujące, że jego dyskurs o ruchu opisany w *Fizyce* charakteryzuje walor poznawczy nieobecny u poprzedników nawet w jakiejś rudymenarnej formie. Stagiryta doszukał się bowiem stałości nie tylko w instancji będącej ontycznym źródłem zjawiskowej zmienności (są nim u niego stałe immanentne istoty bytów naturalnych, Nieruchomy Poruszyciel i Inteligencje), ale w zmienności samej. Odkrycie form stałości w ruchu nazywam ustanowieniem nauki (*episteme*) o zmiennym, ponieważ umożliwiło to w ścisły, matematyczny sposób wyrażenie tego, co może być stałe w ruchu poza jego nieprzerwaną zmiennością. Z eksploracji tego niewielkiego pola, które jest drobnym fragmentem Arystotelesowskiej filozofii przyrody, wyrosnie w przyszłości matematyczne przyrodoznawstwo. Wagę dokonań Arystotelesa można docenić dopiero z perspektywy późniejszych sukcesów nauk ścisłych, ponieważ dla Stagiryty były uzupełniającą argumentacją, wspierającą główny nurt dyskursu ontologiczno-epistemologicznego – jego nieustającej dyskusji z filozofią mistrza. Gdyby Arystoteles

nym – tego bardzo złożonego przedsięwzięcia. Ale to właśnie w nim, jak będę starał się pokazać, tkwią idee, które później twórczo rozwiną fundatorzy nowożytnej nauki.

²¹ Redukcję poziomu zjawiskowego do ukrytej przed percepcją instancji wykorzystywano pierwotnie do zrozumienia wielości, czyli mnogości i różnorodności. Zarówno w wyjaśnieniach mityczno-magicznych, jak i filozoficzno-naukowych sprowadzano określoną wielość do jednoznacznej ją zasady. Przeniesienie powyższego schematu na wyjaśnienia zmienności nastąpiło wówczas, gdy odkryto, że współobecność istnienia i zmiany prowadzi do *aporii*.

ograniczył swoje rozważania jedynie do ogólnych rozstrzygnięć filozoficznych, stworzyłby co najwyżej spójniejszą od innych filozofię przyrody, porządkującą w systemowy sposób taksonomię świata przyrodniczego z podaniem przyczyny jego uporządkowania²². Matematyczne ujęcie form stałości w ruchu otworzyło drogę do wyodrębnienia w dziedzinie przyrodniczego *doxa* dwóch enklaw *episteme*: fizyki kosmosu i fizyki naturalnych ruchów sfery podksiężycowej.

Nowa teoria ruchu nie powstała w wyniku wnikliwszych obserwacji zjawiskowej zmienności. Była rezultatem heurystycznie płodnego przeniesienia na nowy obszar badawczy osiągnięć matematycznych zwanych nauką o kontinuum. Rozproszona w trzech księgach *Fizyki* nauka o kontinuum jest najbardziej zaawansowaną matematycznie teorią w dziełach Stagiryty, której tematyczną kontynuację można znaleźć we współczesnej topologii²³. Przedstawię jedynie jej wyjściowe definicje i najważniejsze twierdzenia, będące teoretyczną podstawą do nowatorskiego wyrażenia pierwszych form stałości (regularności) występujących w ruchach. Punktem wyjścia nauki o kontinuum są metamatematyczne rozstrzygnięcia dotyczące wewnętrznej struktury linii – prototypu kontinuum geometrycznego. Zgodnie z definicją Arystotelesa kontinuum jest najsilniejszym rodzajem wewnętrznego zespolenia, silniejszym niż pozbawiona przerw „ciągłość”. Coś ma strukturę kontinuum, jeśli granice elementów zespolonych tworzą jedność, a nie tylko się stykają²⁴. W oparciu o matematyczne osiągnięcia Eudoksosa z Knidos Stagiryta podaje drugą, równoważną definicję, że obiekt o strukturze kontinuum jest nie-

²² Koncepcja współistnienia (*synolon*) formy substancjalnej i materii jako immanentnego substratu rzeczy zmiennych lepiej tłumaczy, jak można istnieć i jednocześnie się zmieniać, niż na poły poetycka metafora Platowska „zapożyczania istnienia”. Kategorie możności i aktu przekonywająco przewyżczają eleacką tezę, że powstające nie może powstać z niebytu. Jego nauka o celu i naturze rzeczy przez wieki była uważana za lepsze wyjaśnienie regularności zjawisk przyrodniczych i ogólnej harmonii świata, niż mechaniczna ślepa konieczność Demokryta i antropomorficzna teleologia Platowskiego Demiurga.

²³ Choć greckie *synesis* i łacińskie *continuum* tłumaczone jest polską „ciągłością”, to jednak nazywanie tej części rozważań Arystotelesa nauką o ciągłości może być mylące. Wprawdzie Stagiryta wychodzi od potocznego rozumienia ciągłej (spójnej) budowy przedmiotów fizycznych oraz włączonej przez Heraklita w dyskurs filozoficzny ciągłości procesualnej (pozbawionej przerw), ale właściwym tłem jego rozważań jest kryzys w matematyce antycznej, związany z odkryciem niewspółmierności przez pitagorejczyków i próbami jego złagodzenia (np. przez Teajteta i Eudoksosa). Jego następstwem było rozdzielenie arytmetyki o charakterze dyskretnym (punktowym) od geometrii, będącej nauką o wielkościach ciągłych. Stąd pewna część nauki o kontinuum ma charakter metamatematyczny i wiąże się z kwestiami podjętymi dopiero w topologii i teorii mnogości z przełomu XIX i XX w. (np. w koncepcji zbiorów gęstych i wszędzie gęstych oraz w Cantorowskiej hipotezie *continuum*).

²⁴ Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1968, 227a.

skończenie podzielny²⁵. Dla nowej teorii ruchu najistotniejsza jest ta część wywodów Arystotelesa, w której wykazuje on, że strukturę geometrycznego kontinuum można odnieść do obiektów niebędących przedmiotami geometrii – a mianowicie do czasu i ruchu. Mówiąc współczesnym językiem – Stagiryta dowodzi (a nie bezrefleksyjnie zakłada), że jednolita natura „płynięcia” czasu oraz procesualny porządek wybranej klasy ruchów są izomorficzne z wewnętrzną strukturą odcinka. Dowód prawomocności przeniesienia kontinuum do świata fenomenów miał kapitalne znaczenie dla przyszłości ścisłego przyrodoznawstwa, ponieważ uzasadniał, że kategorię struktury (budowy wewnętrznej), rozumianej jako statyczny (pozasobowy) układ stosunków przestrzenno-geometrycznych, można w ścisłym sensie (a nie tylko metaforycznym) odnosić do zmiany czasu i zmiany miejsca. Zwrot „struktura zmiany”, który dla Platona byłby nagannym językowo oksymoronem (bo na mocy zasady tożsamości stałe jest stałe, a zmienne jest zmienne), stał się dzięki wywodom Arystotelesa prawomocnym pojęciem naukowym do wyrażania regularności tego, co zmienne (w ruchu). Udało mu się wykazać, że w „dzianiu się” niektórych ruchów jest ukryta stała zachowana struktura analogiczna do geometrycznego kontinuum. Dzięki temu Arystoteles będzie mógł wyrazić językiem bezczasowej geometrii w sposób ścisły najprostsze formy stałości ruchu. Idąc tym tropem, uda się w epoce nowożytnej odkryć i wyrazić kolejne formy stałości w nowych obszarach *fizis*. Współcześnie zaś będzie się poszukiwać prostych regularności zmian wśród fenomenów kulturowych i w procesach rewolucyjnych przemian w nauce²⁶.

Arystotelesowskie regularności ruchu nie były poznawczo nowatorskie w swej treści fizycznej – przełomowe było ich metamatematyczne uzasadnienie oraz artykulacja w postaci matematycznej formy stałości. Jednakże przełomowe innowacje to mają do siebie, że rozszerzają horyzont poznawczy, a zarazem potrafią „zamknąć” go na alternatywne punkty widzenia. Teoria

²⁵ Tamże, 233b. Najbardziej zaawansowany dyskurs matematyczny Arystotelesa pochodzi z prac Eudoksosa. Oprócz geometrycznego modelu kosmosu współśrodkowych sfer Stagiryta posłużył się w teorii *kontinuum* jego rozwiązaniami dotyczącym problemu niewspółmierności i wielkości ciągłych, które później w systematycznym wykładzie stały się V. i XII. księgą *Elementów* Euklidesa.

²⁶ Arystoteles dowodzi, a nie po prostu przyjmuje, że ruch czy inna zmiana, mimo że jest zmiennością, może mieć w sobie trwały rdzeń w postaci niezmiennej struktury swego „zachodzenia”. W ten sposób przekroczył Platońską granicę *doxa*, wykazując możliwość *episteme* o ruchu. Wiele wieków później Thomas Kuhn w *Strukturze rewolucji naukowych* będzie przekonywał, że istnieje uniwersalna i stała struktura przeobrażeń wiedzy naukowej. Jedni jego krytycy będą wykazywać, że owa struktura nie jest uniwersalna, inni, że nie jest stała. Arystoteles twierdził, że stałą strukturę kontinuum ma niewielki podzbiór wszystkich rzeczywistych ruchów.

kontinuum usprawiedliwiała Arystotelesowska postać „matematyzacji” ruchu i jednocześnie dostarczała argumentów za wykluczeniem „konkurencyjnych” użyć matematyki²⁷. Tkwiły one w twierdzeniu teorii kontinuum o wielkim ciężarze gatunkowym dla ontologicznych podstaw filozofii przyrody Arystotelesa (i przyszyłych losów przyrodoznawstwa), która siłą swego matematycznego uzasadnienia wzmocniała racje ontologiczne, która przez wieki eliminowała metafizyczne podejście w dyskursie fizycznym, odważnie zapoczątkowane przez Galileusza i Kartezjusza (twierdzenie to jest też ważnym przyczynkiem do opisywanej niżej paraleli między podejściem Stagiryty i ujmowaniem historyczności kultur w antropologii kulturowej). Głosi ono, że obiekt o strukturze kontinuum nie może być utworzony z ontycznie pierwotniejszych od niego składników: prosta ze stykających się punktów, czas z punktowych chwil „teraz”, ruch z momentalnych poruszeń itd. Składniki takie mają istnienie wyłącznie potencjalne, jako granice możliwych (dokonanych myślowo) wewnętrznych podziałów lub jako ich realne granice zewnętrzne. Obiekt o budowie kontinuum nie ma żadnych realnych części – jest jednorodną jednią²⁸.

Rola nauki o kontinuum w matematycznym opisie ruchu objawiania się jeszcze w uzasadnieniu wyboru kryteriów regularności ruchu jako form stałości zmiany miejsca. To, że regularność musi być jakąś formą stałości – dokładniej, niezróżnicowania – pisze Stagiryta wprost. „Nieregularność jest zróżnicowaniem ruchu na drodze; nie może przeto ruch być regularny, jeżeli jego droga jest wielkością nieregularną, np. w kształcie linii łamanej, spirali czy jakiejś innej wielkości, takiej iż z żadnej jego części wzięte przypadkowo nie będzie przy-

²⁷ Od kilku stuleci stosuje się matematyczne formy do wyrażania regularności w kolejnych obszarach badań, zadawając się w uzasadnieniach takiej postawy ich „przydatnością”. Omawiany wyżej fragment przekonań Arystotelesa nie dotyczy metodologii czy techniki badań. Należy go odczytywać w świetle znacznie głębszego problemu, o wielkim znaczeniu w dyskusjach z Platonem, jakim było ontologiczne uzasadnienie z akresu stosowania matematycznych struktur adekwatnie do natury opisywanych obiektów.

²⁸ Wciąż jest powszechne przekonanie, że Arystoteles, w odróżnieniu od Platona, nie doceniał roli matematyki oraz że jego prosty realizm i empiryzm jest wynikiem lekarsko-przyrodniczego nastawienia. Twórcze wykorzystanie matematycznej teorii kontinuum podważa te obiegowe opinie. Opierając się na niej Arystoteles dowodzi, że nie można redukować istoty obiektów do ich geometrycznych kształtów, ponieważ oprócz zewnętrznych kształtów mają one jeszcze wewnętrzną strukturę (np. kontinuum). Matematyczna teoria kontinuum wzmocnia jego realistyczne nastawienie, które wyklucza, aby substancje posiadały jakieś ukryte i bardziej fundamentalne struktury ontyczne (jakieś subformy), przystońięte przez ich formy doświadczane zmysłowo. Punkt nie jest realnym składnikiem prostej, tak jak liczby, atomy czy figury geometryczne nie są samoistnymi elementami ontycznymi ciał, ukrytymi przed zmysłami, jak przyjmowali pitagorejczycy, atomiści i Platon.

stawało do żadnej innej”²⁹. Geometryczna przystawalność wszystkich części trajektorii ruchu jest koniecznym warunkiem matematycznym posiadania struktury kontinuum, a spełniają go tylko dwie figury: koło i prosta. Stąd ruchem regularnym (stałym w swojej formie) może być jedynie ruch po kole lub prostej. Regularność (niezróżnicowanie) ruchu musi u Stagiryty spełniać jeszcze drugi warunek odnoszący się do „sposobu” jego zachodzenia. „Wszak w pewnych przypadkach ruch jest zróżnicowany ze względu na jego szybkość i powolność; a więc jeżeli jego szybkość jest jednolita, ruch jest jednolity, jeżeli nie, ruch jest nieregularny”³⁰. Tak oto teoria kontinuum pozwoliła wydobyc niewielką wyspę *episteme* w Platónskim morzu *doxa* wszelkiej możliwej zmienności. Wewnątrz Platónskiej „drogi środka” (powstałej z przeobrażenia dylematów eleackich) Arystoteles ustanawia nową „drogę środka”. Zamiast dysjunkcji: albo stałe, albo zmienne, pojawia się między nimi zmienne, w którym ukryte jest stałe (regularne). To skromne terytorium *episteme* o zmiennym odnosi się wyłącznie do fizyki nieba, w której występuje tylko ruch po kole z jednostajną („jednolitą”) prędkością. Tylko jednostajny (jednolity) ruch współśrodkowych sfer niebieskich w modelu kosmosu Eudoksosa–Arystotelesa ma strukturę wiecznego kontinuum. Naturalny ruch po prostej (np. swobodny spadek) w fizyce ziemskiej nie spełnia drugiego kryterium stałości. „Rzeczy poruszające się po linii prostej nie posuwają się regularnie od początku do końca; bo wszystkie, jak się oddalają od punktu wyjściowego, poruszają się coraz szybciej”³¹.

Nowożytnie matematyczne przyrodznawstwo zrodziło się z poznawczej eksploracji tego relatywnie niewielkiego fragmentu wywodów Arystotelesa i polegało na mozolnym odsłanianiu nowych form stałości w zmiennym (zgodnie ze schematem „drogi środka”), rozszerzając obszar fizykalnego *episteme* w wyniku formułowania regularności ruchów uważanych w tradycji arystotelesowskiej za nieregularne (pozbawione stałości). Najbardziej przełomowe były formy stałości ruchu wyrażone w prawach Keplera, Galileusza i Newtona. Zawierały one matematyczne modele rekonstruujące stały aspekt ruchów najmniej nieregularnych – leżących w najbliższym sąsiedztwie Arystotelesowskich ruchów regularnych (tj. ruchów jednostajnych), których prędkość narasta lub ma-

²⁹ Tamże, 228b.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, 265b. Te drobne wyimki Arystotelesowskiej nauki o kontinuum nie są w stanie ukazać jej złożoności i teoretycznego zaawansowania. Przykładowo, Arystoteles dowodzi twierdzenia, że nie ma pierwszego momentu, w którym ruch się dokonuje, i nie ma pierwszego momentu bezruchu (*Fizyka* 234b–239a).

leje w sposób stały³². Ta formalna innowacja, której artykulacja była „okupiona” radykalną przebudową ontologiczno-epistemologicznych podstaw arystotelizmu, posłużyła twórcom fizyki klasycznej do sformułowania zasad, które w jakościowo nowy sposób pozwalały analizować, prognozować i wyjaśniać ruchy obiektów fizycznych. Zasady dynamiki Newtona zawierały matematyczne formuły dotyczące tego, jak czynnik sprawczy ruchu (nowożytna „siła”) w stały sposób zmienia ruch (a nie jedynie go powoduje i podtrzymuje) w stosunku do jego stanu wyjściowego, co w Arystotelesowskiej fizyce dawało się wyrazić jedynie na poziomie bardzo zgrubnego *doxa*³³. W XIX w. terytorium *episteme* rozszerzono o matematyczne związki ujmujące regularność zmian w czasie, i w przestrzeni pól fizycznych (m.in. elektromagnetycznych) – obiektów, które nie są rzeczami w tradycyjnym rozumieniu. Kolejnym osiągnięciem były prawa fizyki statystycznej, uszczuplające terytorium *doxa* o wiedzę dotyczącą wielkich zespołów obiektów, których ilość uniemożliwia uzyskanie o nich pełnej wiedzy. Współczesnym przykładem tego typu dokonań poznawczych, emblematycznych dla ducha „drogi środka” (znajdowania regularności i stałości w tym, w czym wcześniej widziano nieregularne i zmienne), są wyrafinowane matematyczne formy stałości reprezentujące prawa chaosu (wy-

³² Nowe formuły praw były w pewnym zakresie twórczym rozwinięciem dokonań średniowiecznych arystotelików (przede wszystkim Ryszarda Swinesheada, Wilhelma Heytesbury’ego, Mikołaja z Oresme), którzy na gruncie Arystotelesowskiej filozofii przyrody stosowali geometryczne wykresy do wizualizacji nowego podzbioru stałości wśród ruchów a także zmian jakościowych, które nazwano ruchami (zmianami) „regularnie nieregularnymi”. Nowe formy stałości w zmiennym nie były jednak traktowane przez nich jako adekwatne modele realnych zjawisk, a jedynie jako „użyteczne fikcje”, przydatne do ćwiczeń formalnych. Dopiero twórcy nowożytnej nauki, Galileusz i Newton, zaczęli traktować matematyczne modele za adekwatne oddanie realnych ruchów. Zob. M. Perek, *Przemiany tradycji myślowych na przykładzie fundamentalnych teorii fizycznych*, Częstochowa 2000, s. 242–247.

³³ Arystotelesowi imputuje się „dynamikę” głoszącą, że szybkość ruchu jest proporcjonalna do czynnika ruchu i odwrotnie proporcjonalna do oporu ruchu. Słowo „dynamika” jest o tyle usprawiedliwione, że z krytyk (jeszcze starożytnych) tego fragmentu dyskursu Arystotelesa wywodzi się nowożytna dynamika. Jednakże dla Stagiryty nie były to jakieś matematyczne formuły, pozwalające na analizę *rzeczywistych* ruchów. Te jawiły się mu jako niezwykle złożone. Dopiero w wyniku wielu zmian i uproszczeń, niedopuszczalnych na gruncie jego filozofii nauki, zależność funkcjonalna między ruchem, siłą sprawczą i oporem zaczęła być traktowana jako matematyczny szkielet realnych zjawisk. Rzekoma dynamika Arystotelesa to *de facto* fragment rozumowania dowodzącego nieistnienia próżni, który polegał na wykazaniu, że ruch w niej byłby niewspółmierny (w żadnym stosunku) do ruchów w *plenum*. Ruchy w dwóch *plenach* są, co do prędkości, w stosunku proporcjonalnym, w jakim różnica ich gęstości spowalnia oba ruchy. Dwa razy silniejszy opór środowiska – dwa razy powolniejszy ruch (przy takim samym czynniku sprawczym). Jeśli „gęstość” próżni jest zerowa, to taki stosunek nie daje się wyrazić (nie ma stosunku liczbowego między „nic” i określoną wielkością), zatem istnienie próżni prowadzi do matematycznego absurdu.

razone za pomocą matematyki fraktalnej), które powiększyły *episteme* o zmien-
nym o obszar niestabilnych układów chaotycznych³⁴.

Przypomniałem historię poszukiwań „drogi środka” w odkrywaniu pierw-
szych form stałości w ruchu, ponieważ te spektakularne sukcesy badawcze
przyczyniły się do ugruntowania przeświadczenia (w wyniku wzorczej pozycji
fizyki), że poziom naukowy o wniknięcia w naturę badanych zjawisk, de-
finiujący dojrzałość metodologiczną danej dyscypliny, jest mierzony subtelno-
ścią i ścisłością modeli rekonstruujących to, co jest regularne w przedmiotach
badań, mimo ich różnorodności i zmienności. Każda nauka w pewnej fazie
swego rozwoju (po skutecznym opisie statycznego wymiaru swego terytorium
badań) podejmuje poszukiwanie technik artykulacji form stałości, które mają
wyrażać regularności procesualne w sposobie „zanurzenia w czasie” jej przed-
miotów badań. W dyskusjach dotyczących statusu badań kulturoznawczych za-
gadnienie regularności zmian jest powiązane z problemem historycznej ewolu-
cji kultur. To wciąż nierozwiązane wyzwanie poznawcze dodatkowo komplikuje
spór o zakres epistemologicznego uwikłania języka w poznanie, którego an-
tycznym antecedenssem były kontrowersje wokół relatywizmu sofistycznego.

Język i historia: dwie bariery na drodze do naukowej wiedzy o kulturze.

Autor *Koniecznego serio ironisty* zauważa, że w długiej historii filozoficznych
poszukiwań podmiotowych i przedmiotowych uwarunkowań poznania wiek XX
wyróżnia się akcentowaniem roli języka i historii jako głównych czynników, które
komplikują, a może nawet uniemożliwiają spełnienie kryteriów stawianych
przed poznaniem naukowym. „Język” jako bariera symbolizuje tu zespół argu-
mentów z kręgu *linguistic turn*, których wspólnym motywem jest przekonanie, że
język nie jest poznawczo neutralnym nośnikiem, w którym ucieleśnia się rezulta-
ty poznania. W wypadku „historii” chodzi o hasłowe wyrażenie narastającej
świadomości trudności z utrzymaniem tradycyjnych standardów racjonalności
i obiektywności poznania naukowego, jeśli się uwzględni głębokość historycz-
nych przeobrażeń nauki i jej kulturowego tła, w którym jest ona osadzona. Wąt-
pliwości mają swoje oparcie w historycznych badaniach ujawniających, że zmia-
nom ulegają nie tylko przekonania przedmiotowe uczonych (porzucanie starych
teorii i przyjmowanie nowych), ale również założenia epistemologiczne, modele
metafizyczne, zasady metodologiczne, dopuszczalne schematy heurystyczne oraz
aksjologia etosu uczonego, które r a z e m wzięte legitymizują naukowy status
rozwiązań problemów naukowych. W filozofii nauki postrzega się język i historię

³⁴ Twórcy tych koncepcji fizycznych wyrazili wyjątkowo trafnie w oksymoronie „prawa chaosu”
ideę „drogi środka” w nowatorskim sformułowaniu matematycznego porządku w tym, co
w kulturze Zachodu wyraża greckie słowo *chaos* – synonim przeciwieństwa w s z e l k i e g o
uporządkowania, regularności i stałości.

jako bariery poznawcze stojące raczej po podmiotowej stronie procesów poznawczych. W badaniach kultury owe trudności kumulują się też po stronie przedmiotu badań. Język to główne medium kultur i droga wniknięcia do ich ukrytych „wnętrz”, nie sposób też uznać badanie fenomenu kultur za zakończone bez teoretycznego opracowania faktu, że kultury powstają, ewoluują i giną oraz wpływają na siebie w swym historycznym trwaniu. W *Koniecznym serio ironisty* dominuje zagadnienie języka, gdyż filozoficznie jest bardziej fundamentalne niż historyczna zmienność nauki i kultur. Można jednak dostrzec w głównym („językowym”) nurcie rozważań wątki dotyczące zmienności historycznej. Wykorzystam opisany wyżej motyw „drogi środka”, aby spojrzeć na filozoficzne wybory Kmity z jeszcze szerszej perspektywy niż autor, który osadza rozważania w historycznych ramach nowożytności.

Platon wybrał w czasach antycznych „drogę pośrednią”: między relatywizmem Heraklita i sofistów a „naiwnym” fundamentalizmem Parmenidesa. We współczesnym sporze o „głębokość” epistemologicznych wpływów języka na poznanie postawa Kmity przypomina filozoficzną pozycję Platona. Wskazuje na to argumentacja, w której „warunkowo” opowiada się on za epistemologicznym stanowiskiem Quine’a, nie zaś Derridy. Poglądy tego drugiego są paradygmatycznym przykładem „wyrafinowanego” antyfundamentalizmu. Myśliciel ten świadomie ogranicza się do zbadania, „jak słowa łączą się ze słowami” w duchu antycznego relatywizmu Gorgiasza, który pierwszy zanegował możliwość ustalenia, jak słowa *tr* a *l* e są związane z rzeczami. Stanowisko Kmity i Quine’a w tym sensie jest „drogą pośrednią, że obaj filozofowie mają świadomość błędów w modernistycznej koncepcji języka”³⁵, ale nie rezygnują z tego powodu z poszukiwań odpowiedzi na pytanie, jak „słowa są powiązane z rzeczami”. Jest interesujące, że autor *Koniecznego serio ironisty* wybiera „drogę środka”³⁶ i wspiera się podobnym rozumowaniem, jakim posłużył się Platon

³⁵ Quine podważył kluczowe założenie teorii języka, na którym wspierał się „ultrafundamentalistyczny” neopozytywizm Carnapa. Przyjmowano w nim, że obiektywność rezultatów badań naukowych ma swoje źródło w obiektywnym charakterze faktów empirycznych. Carnap poddał ten pogląd logicznej analizie i ujął w założeniu, że istnieje ostra granica rozdzielająca terminy obserwacyjne (artykułujące zobiektywizowaną bazę empiryczną teorii) od terminów teoretycznych (o pochodzeniu podmiotowym), za pomocą których formułuje się prawa teorii naukowych, porządkujących i wyjaśniających niezależny od nas świat empirii. Quine wykazywał, że przesłanki wyodrębniającej wiedzę czysto faktualną nie sposób utrzymać, ponieważ terminy uzyskują empiryczną treść dopiero w ramach systemów teoretycznych przykładanych do przyrody jako *c a ł o ś c i* poznawczej. W swojej koncepcji „radikalnego przekładu” starał się pokazać, że język jest luźno i holistycznie powiązany z rzeczywistością, do której jest odnoszony, nie wątpił jednak, że ten związek jest i ma jakąś (wartą poznania) swoistą naturę.

³⁶ Wspierając się archetypowym modelem poznania jako *o b r a z o w a n i a* rzeczywistości, można postawić „drogi środka” jako stanowiska filozoficznego, przybliżyć następującą metaforę. Relatywiści głoszą, że „warstwa werniksu” podmiotowych czynników poznawczych (biolo-

przy odpieraniu relatywizmu sofistów. Ten ostatni dowodził, że przyjęcie stanowiska Protagorasa prowadzi do rezygnacji z możliwości wyjaśnienia mądrości ludzkiej – fenomenu, w którego istnienie trudno zwątpić. Kmita argumentuje analogicznie, że w Derridiańskiej perspektywie „łączenia się słów ze słowami” kapitulujemy przed ważnym zadaniem wyjaśnienia fenomenu nauki europejskiej, która jest współczesnym analogonem antycznego ideału mądrości. „Jestem zdania, iż interesując się wyłącznie kwestią, jak słowa (teksty) łączą się ze słowami (tekstami), [...] nigdy nie zrozumiemy, w jaki sposób stało się tak, że kulturę zachodnioeuropejską, północnoatlantycką od blisko dwustu lat, zdominowały normy i dyrektywy stanowiące przesłanki praktyki naukowej oraz sam wytwór tego postępowania: wiedza naukowa”³⁷.

Dla postmodernistów historyczne losy nauki są raczej dodatkowym powodem do przejścia na pozycje relatywistyczne, ponieważ pokazują one iluzoryczność jednego z dogmatów tradycji „fundamentalistycznej” o ahistorycznym charakterze racjonalności naukowej. Postmodernistyczny relatywizm, który był reakcją na upadek modernistycznych ideałów obiektywizmu i racjonalizmu nauki, traktuje historyczność nauki i – szerzej – kultury zachodniej, nie tyle jako problem, który wymaga nowego rozwiązania, gdyż stare okazało się błędne (przesadnie wyidealizowane), ale jako historiograficzne potwierdzenie, że znalezienie ponadhistorycznych probierzy pewności poznania naukowego nie jest możliwe. Kmita opowiada się za orientacją badawczą, w której historyczność nauki i kultury jest ważnym zadaniem badawczym. Tę postawę esencjalnie oddaje wypowiedź Josepha Margolisa, przytaczana przez Kmitę jako wyraz własnego stanowiska: „Modernizm oznacza ucieczkę od historii, a postmodernizm oznacza niemożliwość takiej ucieczki – określoną przez bezpodstawne powody. [...] Nie wybór między modernizmem a postmodernizmem wchodzi w grę. Warunkiem owocności badań nad kulturą, a więc i nad poznaniem (nauką) w szczególności, jest uchwycenie sedna *historyczności*, ciągłości kultury”³⁸.

Zauważmy, że Margolis formułuje trylemat o strukturze logicznej „drogi środka”. Jego „środkowa” alternatywa („uchwycenia sedna historyczności, ciągłości kultury”) ma pozycję analogiczną do „drogi pośredniej”, którą kroczył Arystoteles w sformułowaniu *episteme* o ruchu. Stagiryta tak przekształcił Pla-

gicznych, językowych, kulturowych, historycznych itp.), koniecznych do utrwalania „obrazów” zewnętrznego świata, jest tak gruba i mętna, że w owych obrazach daje się rozpoznać głównie naturę malarza, a nie to, co on obrazuje. Zwolennicy „drogi środka” twierdzą natomiast, że trzeba podjąć trud szczegółowych badań podmiotowych składników w poznaniu, aby móc z większą wiarygodnością dotrzeć do rzetelnej wiedzy o badanym przedmiocie.

³⁷ J. Kmita, *Konieczne serio ironisty...*, s. 45.

³⁸ J. Margolis, *Czym, w gruncie rzeczy jest dzieło sztuki?*, [w:] *Wykłady z filozofii sztuki*, red. K. Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2004, s. 20–21.

tońską dychotomię (albo pewna *episteme* o stałym, albo niepewna *doxa* o zmiennym), że „wewnątrz” przeciwieństwa „stałe-zmienne” dało się ulokować trzecią możliwość także o strukturze dychotomii: między *episteme* wyrażającą wiedzę o tym, co «stałe (regularne) w zmiennym» i *doxa* o tym, co «zmienne (nieregularne) w zmiennym». Podobnie Margolis dostrzega konieczność przewyciężenia milczącej przesłanki postmodernizmu (dysjunkcji: albo ahistoryczne i absolutne, albo historyczne i relatywne) w swoim postulacie teoretycznego opracowania ciągłości w przechodzeniu z jednej historycznej fazy rozwojowej nauki (kultury) w drugą – ciągłości, która nawet na poziomie potocznych skojarzeń wiąże w sobie zmienność z kontynuacją (trwaniem). Niżej pokażę, że kulturoznawcze usiłowania uchwycenia historyczności kultur mają jeszcze inne wspólne punkty z podejściem Arystotelesa w ustanowieniu form stałości ruchu.

Między statyką kultur i ich historyczną zmiennością. Problem zmienności towarzyszył badaniom kultur od początku dziejów tej dyscypliny naukowej. XIX-wieczny ewolucjonizm został zbudowany na założeniu o jednorodnym (i jednokierunkowym) ruchu historycznym kultur, które było ekstrapolacją idei ówczesnych filozoficznych teorii rozwoju społeczeństw na obszar antropologii kulturowej. Nie było w nim jednak poważnych prób teoretycznego ujęcia „kinematyki” kulturowej, a jedynie proste zapożyczenia modeli biologicznych (np. modelu proliferacji). Powinowactwa z biologicznym ewolucjonizmem nie dotyczyły bowiem zagadnień teoretycznych i ograniczały się do charakterystycznej postawy w postrzeganiu kultur na podobieństwo biologicznych okazów w muzeach „historii naturalnej”, które unaoczniają stadia rozwoju organizmów biologicznych. Uwaga badaczy skupiała się na systematyzacji etapów rozwojowych kultur, w świetle których konkretne kultury jawiły się jako zamrożone w czasie (statyczne) egzemplifikacje uniwersalnego procesu ewolucji kulturowej. Michael Carrithers twierdzi, że beczasowe modelowanie kultur, na podobieństwo muzealnych eksponatów obrazujących ich taksonomiczną różnorodność, znamionuje także późniejsze nurty antropologii kulturowej XX wieku³⁹, i na potwierdzenie swojej tezy przytacza dwa znane paradygmatyczne modele kultury: na podobieństwo *glinianego kubka* (podane w przypowieści Ruth Benedict) i w porównaniu do *muszli* (autorstwa Radclifa-Browna)⁴⁰. Zdaniem Carrithersa owa metaforyka przekonywająco wizualizowała (postulowaną przez koryfeusza klasyki antropologicznej) holistyczną spoistość kultur, z drugiej jednak

³⁹ Carrithers sugeruje, iż taka optyka mogła mieć związek z faktem, że wielu antropologów tamtych czasów było związanych zawodowo z muzeami. M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury: uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1994, s. 30.

⁴⁰ Tamże, s. 26–34.

strony maskowała dynamiczny aspekt funkcjonowania kultur. „Pasowała doskonale do pojmowania kultur i społeczeństw jako organicznych, integralnych całości, a w istocie stawała się dla takiego pojmowania czymś niezbędnym. Kiedy wszak dopuści się do głosu zmienność i historyczne koleje losu, idea integralności i ograniczenia kultur zaczyna się chwiać i blednąć”⁴¹. Carrithers ma niewątpliwie rację w spostrzeżeniu, że w starszych koncepcjach antropologicznych odsuwano na bok problem historyczności kultur, chociaż wiadano, że każda z nich ma swoją genezę i historię odpowiedzialną za jej aktualną formę, podobnie jak mają je gliniane kubki i muszle. Można jednak dostrzec, że jego argumentacja opiera się na rozumieniu opozycji „historyczność–ahistoryczność” na podobieństwo antycznych dychotomii „zmienność–stałość” („ruch–bezruch”), bez uwzględnienia trzeciej możliwości, jaką daje „droga środka”.

Rzekome ahistoryczne (styczne) postrzeganie kultur w funkcjonalizmie, psychokulturalizmie czy strukturalizmie należy wiązać z wagą, jaką przywiązywano w tych tradycjach badawczych do charakterystycznej, wręcz definicyjnej cechy kultur, dostrzeżonej wcześniej w innych obiektach: w żywych organizmach, w Układzie Słonecznym, w ekosystemach. Otóż wszystkie te systemowe całości uzyskują swoją tożsamość dzięki trwałemu podtrzymywaniu swoistej dla siebie „formy” – swemu strukturalnemu uporządkowaniu (przybliżanemu metaforą kubka i muszli). Kultura, układ planetarny, ekosystem czy żywy organizm nie są przypadkową i niestabilną współobecnością niezależnych składników, które z upływem czasu rozpluwają się lub tworzą radykalnie odmienną konstelację. Nie są to także układy styczne o zastygłej budowie. Przypominają hybrydy mieszczące się w skali taksonomicznej między obiektami ściśle stycznymi i czasowymi efemerydami: zachowują długoterminową stałość swojej struktury, a zarazem uczestniczą w zmienności (ruchu). Co więcej – uczestnictwo w zmienności jest warunkiem koniecznym trwałości ich form: wewnętrzny, nieustający ruch jest przyczyną stabilności układu jako całości. Jego zanik prowadzi do nieodwracalnych deformacji lub całkowitego rozpadu (np. gdyby ustał ruch składników układu planetarnego lub zatrzymała się aktywność organów wewnętrznych żywego organizmu). W naukach przyrodniczych zaprojektowano różne teoretyczne opracowania trwałej stabilności obiektów podtrzymywanej wewnętrznej, lokalnej zmiennością. Podobnie w funkcjonalizmie, konfiguracjonizmie i strukturalizmie można znaleźć wyjaśnienia, jak określone zespoły czynników przyczyniają się do ciągłego odradzania się względnie trwałej postaci danej kultury, choć uczestniczy ona w nieustannym przepływie czasu, ludzi i powtarzanych procedur.

⁴¹ Tamże, s. 34.

Wspólnym mianownikiem powyższych wyjaśnień jest traktowanie wewnętrznej zmienności jakby była czynnikiem sprawczym prowadzącym jedynie do ciągłego odbudowywania się tej samej formy, ukształtowanej przez tradycję; jakby kultura była bytem quasistatycznym w skali globalnej⁴². Mówiąc inaczej, wyjściowa dychotomia „ahistoryczne–historyczne” („statyczne–dynamiczne”) zostaje rozbudowana o trzecią możliwość (z ukrytym komponentem temporalnym), również o postaci opozycji. Tym razem między naturalnym, quasistatycznym odtwarzaniem tradycji kulturowej, podtrzymywanym wewnętrzną zmiennością i stanem nie naturalnym, kiedy proces ten ulega zaburzeniu przez zewnętrzne ingerencje. Owa dychotomia jest szczególnie wyrazista w kategoryzacji kultur pierwotnych, które – w zależności od swojej kondycji – zalicza się do jednego z dwóch wykluczających się „stanów”. Pierwszy, „naturalny” stan to ich dziewicze, niezakłócone trwanie w stabilnej postaci na podobieństwo systemów fizycznych lub biologicznych, utrzymujących się w długotrwałej homeostazie w wyniku braku sił zaburzających. Drugi, „nienaturalny” stan reprezentują sytuacje „pośluczonego kubka” z przypowieści Benedict, kiedy zewnętrzne czynniki rozsterowują lub niszczą (np. w postaci agresywnej kultury) delikatną stabilność homeostazy i prowadzą do degeneracji lub kompletnego upadku kultury⁴³.

Analogiczna dychotomia porządkuje w fizyce Arystotelesa wszystkie ruchy, dzieląc je na dwie dopełniające się klasy: ruchów naturalnych, odtwarzających samych siebie przez ciągle „odradzanie” stałej, regularnej formy, i pozostałe ruchy nienaturalne (wymuszone), które są zaburzeniem naturalnego ruchu (lub naturalnego spoczynku) – deformacją lub zniszczeniem regularności⁴⁴. Wiedza o pierwszym typie ruchów ma status *episteme*, dzięki

⁴² Kultury w klasycznych koncepcjach antropologicznych nie są bytami statycznymi, lecz quasistatycznymi. Pozbawiona temporalności metafora glinianego kubka i muszli wizualizuje ich organiczną budowę; zwartość i trwałość ich postaci. Jeśli trzeba by było zmanifestować diachroniczno-dynamiczny aspekt stabilności kultur, można przyrównywać ich odtwarzające się formy do stale zachowanych kształtów strumieni wody w fontannach, które utrzymują swoistą dla siebie regularność tylko dlatego, że są w nieustannym, wewnętrznie determinowanym, przepływie. Metafora fontanny dobrze też wizualizuje, jak delikatna jest stabilność równowagi obu systemów.

⁴³ Być może na ten stan rzeczy mógł mieć wpływ „pionierski” klimat antropologicznych badań terenowych, kiedy powstawały wspomniane koncepcje. Badacze tamtych czasów mieli okazję badać niemal dziewicze kultury pierwotne, jeszcze nieskażone cywilizacją, jednocześnie obserwowali ogromną niszczycielską moc Zachodu, gdy kultura pierwotna była poddawana dłuższym i intensywniejszym kontaktom z tak zwaną cywilizacją.

⁴⁴ U Arystotelesa podział na ruchy naturalne i nienaturalne miał pierwotne uzasadnienie w argumentach fizykalnych i kosmologicznych (ustalających źródło ruchu), a nie w ich regularnej względnie nieregularnej formie. Możliwy jest regularny ruch wymuszony, np. niesiony kamień ze stałą prędkością po kole lub prostej. Ponadto w świecie podksiężycowym ruchy

matematycznym modelom regularności; nieregularne ruchy nienaturalne są poza dyskursem naukowym, w obszarze *doxa*. Podobieństwo między Arystotelesowską teorią ruchów i quasistatycznym modelowaniem kultur nie kończy się na analogicznej opozycji: albo zmienność naturalna, podtrzymująca stałość formy, albo jej przeciwieństwo – zmienność nienaturalna, w której stała forma ulega zniszczeniu⁴⁵. Sięga ona głębiej, ponieważ dotyczy ograniczeń poznawczych, jakie generuje użycie powyższej dychotomii w badaniu kultur (o czym pisze Carrithers) i ruchów, które hamowały alternatywne ich analizy aż do XVII w.

Otóż takim ograniczeniem klasycznej antropologii (i analogicznie: teorii ruchu Arystotelesa) jest skłonność w modelowaniu naturalnego stanu homeostazy kultury na podobieństwo systemów izolowanych współczesnej fizyki, czyli z idealizacyjną eliminacją zewnętrznych oddziaływań. Wpływy zewnętrzne są przesunięte w obszar *doxa*, z opisem wyłącznie w kategoriach negatywnych jako nieregularność, zaburzenie, deformacja niszcząca naturalną postać kultury. Jeśli każda procesualność kultur jest albo quasistatyczną zmianą wewnętrzną odtwarzającą stabilną formę kultury, albo destrukcyjną zmianą wewnętrzną, która zakłóca lub niszczy regularność homeostazy kultury, wówczas *a priori* rezygnuje się z poszukiwań stałych regularności, które mieszczą się „między” tymi dwoma typami, np. regularności długofalowych, ewolucyjnych metamorfoz kultur, powodowanych przez zewnętrzny wpływ środowiska naturalnego lub innych kultur. Można przecież podjąć poszukiwania teoretycznego schematu, który zawierałby jakiś uniwersalny model zmiany kulturowej (np. standaryzujący uniwersalną miarą głębokość i tempo zmian w kulturze). Okazuje się, że w wymienionych tradycjach badawczych formułowanie tego rodzaju

zawsze są zakłócone przez obecność *plenum*. Dlatego naturalny spadek ciał nie jest ściśle regularny (zob. Arystoteles, *Fizyka...*, s. 15). Jednakże zewnętrzny czynnik zawsze zaburza regularność ruchu naturalnego, a nie ją „wytwarza” czy podtrzymuje.

⁴⁵ Dopatrywanie się podobieństw figur myślowych we współczesnej antropologii z antycznym podejściem do ruchu w filozofii Arystotelesem nie może przysłaniać faktu ogromnych konceptualnych różnic, które dzielą te dwa „sposoby widzenia świata”. Weźmy choćby opozycję ruch–bezruch. Dla nas różnica między ścisłą statycznością i quasistatycznością, w której ruch trwa (jak fala stojąca) w niezmiennym kształcie, jest różnicą taksonomiczną. Natomiast Arystoteles widzi ontologiczną przepaść między stanem ścisłego bezruchu i procesem, w którym ruch wciąż zachowuje siebie. U Stagiryty każdy ruch wymaga przyczyn sprawczych, naturalny stan bezruchu – nie. Ponadto w jego ontologii rzecz, która w naturalny sposób zmienia swoje miejsce, nie jest w ścisłym sensie tą samą rzeczą w kolejnych położeniach, lecz ciągłym znikaniem formy rzeczy w jednym miejscu i wyłanianiem się identycznej (ale nowej) formy w sąsiednim. Musiało dojść do wielu modyfikacji arystotelizmu (dopiero Ockham odważył się traktować ruch jako przebywanie tego samego ciała w kolejnych miejscach) i nowożytnych transformacji starych zasad, aby Galileusz mógł uznać otyczną równowagę bezruchu i ruchu jednostajnego.

regularności jest w pewien sposób niedopuszczalne: spotkałoby się z metodologicznym sprzeciwem, by standaryzować historyczną ewolucję kultur w ramach jednego uniwersalnego modelu.

Powyższe samoograniczenie jest przejawem swoistego relatywizmu kulturowego przywoływanych tu szkół antropologicznych, który wypływał z krytyk europocentrycznego podejścia starszych badań kulturoznawczych. Głosi on, że kultury są nie tylko różne (bo różne są kulturowe realizacje tych samych ludzkich potrzeb), ale i nieporównywalne w tym sensie, aby było możliwe ustalenie obiektywnej miary wyższości jednej kultury nad drugą. Zakaz odnoszenia europejskich standardów kulturowych do innych kultur jako miarodajnych kryteriów porównawczych nie wynikał jedynie z empirycznego rozpoznania odmienności kulturowych. Swoje najgłębsze osadzenie ma on – można by rzec – na poziomie ontologii kultury, gdzie jest wyrażona fundamentalna relacja „część a całość kulturowa”. Przyjęta w powyższych tradycjach, holistyczna spistość systemów kulturowych (oznaczająca nadrzędność całości nad jej częściami), jest najsilniejszą teoretyczną racją ograniczeń porównawczych. Jest to stanowisko ontologiczne, w którym kultury nie wolno uważać za konglomeraty jakichś pierwotniejszych od nich, uniwersalnych i jednostkowych elementów kulturowych. Europejski wzorcowy element kulturowy nie może być „jednostkową miarą” przykładaną do odpowiadających mu składników innej kultury (i *vice versa*), np. dla ustalenia przewagi kulturowej, ponieważ jego „miarodajność” jest ukonstytuowana w obrębie jego własnej kulturowej całości, z której tylko myślowo został wyizolowany i w nieuprawniony sposób myślowo implantowany w obcą mu całość.

Schemat pojęciowy Arystotelesowskiej teorii ruchów zawiera analogiczne uprawnomocnienie ontologiczne. Wartość egzemplifikacyjna zestawienia obu tradycji polega na tym, że w antropologii organiczność kultur jest przybliżana biologiczną metaforą. U Arystotelesa natomiast holistyczna struktura ruchów naturalnych ma, oprócz metafizycznej argumentacji o pierwotności całości wobec części, dodatkowe matematyczne uzasadnienie wynikające z teorii kontinuum. Zgodnie z nią ruchy regularne są zintegrowanymi (wewnętrzną spistością kontinuum) całościami, które nie składają się z pierwotniejszych od nich elementów (jednostkowych poruszeń). Ich regularność jest utożsamiona z quasistatyczną zmiennością, w której w każdym momencie odtwarza się ta sama postać ruchu, matematycznie wyrażona przez stałą intensywność (prędkość) zmiany miejsca i stałość kształtu drogi (przystawalność wszystkich części trajektorii). Ponadto teoria kontinuum uzasadnia, w jakim zakresie ruchy jako zintegrowane całości mogą być porównywalne. Zgodnie z nią nie można porównywać regularnego ruchu po prostej i po łuku okręgu, ponieważ figury te są niehomogeniczne (niewspółmierne): nie ma między nimi

wspólnej, geometrycznej miary jednostkowej. Dowolnie mały fragment łuku koła zawsze pozostanie łukiem; nigdy nie stanie się odcinkiem. Zabronione jest aproksymowanie długości łuku przez przekształcanie go w łamaną zbudowaną ze stykających się nieskończenie krótkich odcinków (jak uczyni to później Archimedes). W takiej operacji – dowodzi Stagiryta – abstrahuje się od struktury *k o n t i n u u m* łuku. Jeśli użyjemy jednostkowego odcinka jako miary do zmierzenia łuku, myślowo „prostujemy” łuk, kawałkując zintegrowaną całość na sumę stykających się odcinków. Niszczymy wówczas wewnętrzną strukturę łuku – istotę „łukowości”, bez której łuk przestaje być łukiem. Z tych samych powodów są nieporównywalne regularne ruchy po okręgach o różnym promieniach⁴⁶.

Podsumowanie

Opisane wyżej argumenty teorii *k o n t i n u u m*, postulujące istnienie granic w porównywalności ruchów, były jednym z wielu pól polemiki Arystotelesa z Platonem. Uczeń starał się z ich pomocą wykazać, że istnieje niewielka enklawa *episteme* o ruchu, jeśli przekształci się dychotomię „bezruch–ruch” w trytochomię: „bezruch-ruchy – regularne-ruchy – nieregularne”, poza tym teoria *k o n t i n u u m* dostarczała matematycznych argumentów przeciwko ontologicznej matematyzacji rzeczywistości, wzmiankowanej w *Timajosie*, a w pełni

⁴⁶ Jest interesujące, że Arystoteles i Lévi-Strauss podobnie neutralizują napięcie między uniwersalizmem przyjętego schematu (postulat istnienie wewnętrznej struktury w ruchach i w kulturach), a nieporównywalnością ruchów (kultur). Zdaniem Lévi-Straussa kultury są spójnymi, nieporównywalnymi całościami. Z drugiej jednak strony analiza strukturalna mitów i innych komponentów kulturowych ujawnia homologie między nimi, jakby były przekształconymi wariacjami prastruktur: kulturowymi eksterioryzacjami nieświadomych schematów, ukrytych w naturze ludzkiej. Owe prastruktury nie mają u niego statusu bytów platońskich. Są tylko destylatem procesów myślowych, które pozwalają ująć odmienne obiekty w jedną rodzinę za pomocą systemu inwariantów i reguł przekształceń, odślanających rodzinne powinowactwa. Same homologiczne powinowactwa nie są jednak warunkiem wystarczającym porównywalności. Zestawiane komponenty kulturowe posiadają homologiczne struktury, ale zostały myślowo wyrwane ze złożonej całości, dopiero w obrębie których uzyskują tożsamość. Struktura jako model idealizacyjny jest czymś pozaczasowym; w realnych kulturach „zawsze zmienia się i formuje”, synchronia nadaje jej potrzebną trwałość, „bez niej bowiem rozpuściłaby się ona w rzadką i niedotykalną substancję, złudzenie rzeczywistości”. (C. Lévi-Strauss, *Pola antropologii*, [w:] *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 22). Podobnie Arystotelesowska uniwersalna struktura *k o n t i n u u m* jest tylko konstruktem myślowym. W obiektach geometrycznych i realnych ruchach regularnych są „gatunkowo” różne *k o n t i n u a*. Wszystkie łączy rodzinne powinowactwo „posiadania struktury *k o n t i n u u m*”, dzielą natomiast i uniemożliwiają ściśle porównywanie – „różnice gatunkowe”. Ruchy po kołach o różnych promieniach są nieporównywalne, bo choć mają analogiczną strukturę wewnętrzną (tę samą formę regularności krzywizny każdego koła), ich „łukowość” jest inna (o różnym promieniu).

opracowanej w ramach nauk niepisanych o Jednym i Diadzie Nieokreślonej. Platónski związek ontologii i matematyki był odmianą redukcjonizmu, sprowadzającego całości do pierwotniejszych od nich elementów, i na nim oprą się wiele wieków później uczeni nowożytni zainspirowani ideami neoplatónskimi i neopitagorejskimi. Dopiero w tej nowej optyce Arystotelesowskie ograniczenia porównywalności ruchów regularnych będą się jawić jako nieuzasadnione bariery poznawcze, które eliminują możliwość ogólnej teorii ruchu, postulującej regularności nowego typu o ruchach o dowolnej trajektorii. Nową teorię ruchu znamy z podręczników fizyki, z jej nowymi formami regularności matematycznych ujętych w prawach Galileusza i Newtona. Zasady fizyki tego drugiego nie zdobyłyby takiego uznania (sam Newton dostrzegał metafizyczne mankamenty swojej filozofii przyrody) bez heurystycznych możliwości nowego narzędzia matematycznego, zwanego dziś analizą matematyczną (niezależnie wynalezioną przez Newtona i Leibniza). Pozwala ona na artykulację nowej kategorii regularności, której matematyczna forma praw wynika z analizy infinytymalnych fragmentów ruchów, wyeliminowanej z powodów filozoficznych na gruncie arystotelizmu. Była to kolejna „droga środka”, tym razem w Arystotelesowskiej teorii pierwszych matematycznych form stałości w ruchu. Nowe regularności mieszczą się między jego *episteme* o ruchach quasistatycznych (jednostajnych) i *doxa* pozostałych ruchów nieregularnych.

Przełomowe koncepcje nauki są zwykle synergetycznym współdziałaniem wielu różnych innowacji. W tym tekście wybrano historyczne przypadki, w których postęp w penetracji fenomenu zmienności był silnie uwarunkowany techniczno-heurystyczną „wydajnością” matematycznych struktur, które wyrażały nowatorskie formy stałości w tym, co wcześniej jawiło się jako nieregularnie. Użycie narzędzi matematycznych w wyjaśnianiu świata przyrodniczego uważa się za główne, obok metody eksperymentalnej, źródło sukcesu nauki nowożytnej⁴⁷. Pionierzy badań kulturowych, poszukujący przedmiotowej i metodologicznej tożsamości nowej dyscypliny, odczuwali „ideologiczną” presję odnośnienia nowego terytorium badań do niedoścignionego ideału nauk przyrodniczych. Nauki przyrodnicze ukształtowały wzorce poznania naukowego. Jeśli próbuje się ów fakt ignorować, to w świetle nowożytnego ideału nauki skazuje się badania kultury na „opowiadanie historii” wyrażone językiem niepewnej *doxa*. Ów stan rzeczy zwięźle wyraził Lévi-Strauss w „skrytym marzeniu antropologii społecznej”, która „należy do nauk humanistycznych, jej nazwa mówi

⁴⁷ W moich rozważaniach pominąłem kwestię metody eksperymentalnej, technik idealizacyjnych oraz sprzężenia zwrotnego między nauką i technologią w tworzeniu coraz doskonalszej aparatury eksperymentalnej, które r a z e m dały znakomite rezultaty w eksploracji natury. Całościowe rozpatrzenie metodologicznych uwarunkowań badań kulturowych wymagałoby ustosunkowania się również do tych kwestii.

sama za siebie; jeśli zgadza się na przebycie czyścica u boku nauk społecznych, to nie traci nadziei na to, iż w dniu Sądu Ostatecznego obudzi się wśród nauk przyrodniczych”⁴⁸.

Postawmy na koniec pytanie, czy w ramach „czyścicowych” usiłowań zamywania metodologicznych grzechów pierwotnych kulturoznawstwa musi przejść ono ciernistą ścieżkę matematyzacji, którą skutecznie od trzech stuleci kroczy przyrodoznawstwo, czy też „humanistyczna swoistość” kultury zamyka taką drogę rozwoju na zawsze? Forma pytania sugeruje dwie możliwości odpowiedzi na pytanie, jaka jest przyszłość narzędzi matematycznych w badaniach zmienności kultur. Po części korespondują one z dwoma stanowiskami w kwestii naukowych aspiracji kulturoznawstwa, wspomnianych w części wstępnej. W pierwszym uznaje się świat kultury za niematematyzowany, ponieważ należy do zasadniczo innego porządku niż rzeczywistość przyrodnicza. Stąd próby matematyzacji byłyby wyrazem ślepego zapatrzenia się w przyrodoznawstwo prowadzące do nieuprawnionych uproszczeń i deformacji. W drugim, przeciwnym poglądzie uznaje się, że nauka o kulturze może osiągnąć prawdziwą dojrzałość tylko wówczas, jeśli pójdzie podobną drogą do tej, wyznaczonej przez nauki ścisłe, na której coraz śmielej radzą sobie nauki społeczne.

Wydaje się, że pierwszy pogląd wykopuje zbyt głęboką przepaść między kulturoznawstwem i przyrodoznawstwem; drugi – zbyt pośpiesznie próbuje tę przepaść zasypać. Kto wie, czy właściwa odpowiedź nie powinna polegać na poszukiwaniu nowej „drogi środka”, która przewycięża ograniczenia stanowisk uważanych za wykluczające się punkty widzenia. Wspólnym elementem obu stanowisk jest milcząco przyjmowane przeświadczenie, że istnieje tylko jedna matematyzacja na modłę nauk fizykalnych. Korzenie tego założenia tkwią w przeświadczeniu o jedności świata, podzielanym przez XIX-wiecznych twórców badań społecznych. Comte, Spencer i inni, wychodząc od tej idei, żywili nadzieję, że w przyszłości powstanie spójny i pełny system wiedzy naukowej, wyjaśniający w oparciu o schemat redukcjonistyczny wszystkie aspekty rzeczywistości: fizyczny, chemiczny, biologiczny, społeczny, kulturowy; w którym nauki o społeczeństwie wypracują jego zwieńczenie w postaci statyki i dynamiki społeczeństw i kultur. Opór przed taką wersją matematyzacji kulturowych imponderabiliów jest uzasadniony. Etologia Lorentza, socjobiologia Wilsona oraz współczesna biologia ewolucyjna i genetyka rzuciły nowe światło na relację „natura–kultura”, niemniej przyrodniczo-fizykalny redukcjonizm wydaje się zbyt uproszczonym schematem wyjaśnienia bogactwa złożoności świata. Ale też bezwarunkowe *veto* części przedstawicieli humanistyki na ingerencje matematyki w świat kultur zdaje się być już anachronizmem. Humanisci mający

⁴⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II...*, s. 24.

idiosynkratyczny stosunek do matematyki zwykle nie mają świadomości postępu, jaki dokonał się w naukach formalnych i często ignorują fakt, że k a ż d y m w rodzaju dyskursu stosuje się symboliczne formy i matematyczne modelowanie: od tych trywialnych, wdrukowanych w potoczny dyskurs, po te, którymi operują wyłącznie specjaliści wybranych nauk.

Czy o tej hipotetycznej „drodze środka”, na którą mogłoby wkroczyć kulturoznawstwo, można powiedzieć coś pozytywnego oprócz oczywistej uwagi, że nowe narzędzia matematyczne będą wykorzystywały techniki komputerowego modelowania (jak to się dzieje w naukach technicznych, ekonomicznych i społecznych)? Raczej nie ma nadziei na układ równań różniczkowych, który matematycznie oplótyby rzeczywistość społeczno-kulturową na podobieństwo równań Maxwella, które uporządkowały i wyjaśniły, wcześniej pogmatwany i niezrozumiany świat elektryczności, magnetyzmu i światła. Myślę, że w kontekście poszukiwań matematycznych form otwierających nową „drogę pośrednią” warto przywołać ducha zasady „*anything goes*” Paula Feyerabenda. Jeśli zawiesimy jej kontrowersyjny epistemologiczny wydźwięk i ograniczymy się do pragmatycznego wymiaru poszukiwań heurystycznych w nauce, zasada ta uogólnia rezultaty analiz historycznych i filozoficznych tego uczonego i wyraża myśl, że płodne, a nawet przełomowe kierunki badań, rozszerzające horyzont poznania o wcześniej nieznaną terytorię, zazwyczaj wyłaniają się dopiero po przyjęciu „heretyckiej” postawy, w której łamie się „święte” reguły metodologiczne i podważa prawdy uznawane za fundamentalne i samooczywiste. Tak postąpili ojcowie nauki nowożytnej, kiedy byli zmuszeni wielokrotnie naruszać metodologiczne i filozoficzne zasady arystotelizmu w nowych sformułowaniach regularności ruchu, oburzając tym ówczesny naukowy establishment.

Marek Perek

**CULTURAL STUDIES FROM THE PHILOSOPHER
OF SCIENCE'S PERSPECTIVE
A FEW HISTORICAL REMARKS ON "THE MIDDLE WAY"
IN SCIENTIFIC SEARCH OF THE FORMS OF STABILITY**

Summary

The main topic of the article is the pattern of thought called "the middle way", used throughout the history of research in problem transformation. "The Middle Way" means transformation of a problem which has the structure of a dilemma (or a given solution, or its antithesis) into a trilemma with a third "middle" possibility. It was used by Plato and Aristotle to determine scientific knowledge (*episteme*). It can also be referred to cultural studies.