

# Zybertowicz, Andrzej

---

## Przyrodoznawstwo a humanistyka w ujęciu teorii kultury

---

Medycyna Nowożytna 2/2, 5-50

---

1996

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



**Andrzej Zybortowicz**

Toruń

## Przyrodoznawstwo a humanistyka w ujęciu teorii kultury<sup>1</sup>

### Wstęp

Faktem społeczno-kulturowym jest występowanie wyraźnego podziału nauki na dyscypliny przyrodnicze i społeczne. Szeroko uznawane jest przekonanie, iż zadaniem obu tych grup dyscyplin jest poznawanie właściwych im obszarów przedmiotowych (odpowiednio: przyrody i społeczeństwa) i dostarczanie na ich temat wiedzy prawdziwej.

Tymczasem – wbrew ujęciom obiegowym – obie tytułowe dziedziny badań naukowych badają jeden zasadniczy przedmiot: obszar społecznego doświadczenia kulturowego. Gdy tezę tę zaakceptujemy, stary problem relacji między naukami przyrodniczymi a społecznymi staje w nowym świetle i kontekście. Kontekst ten wyznaczany jest w niniejszej rozprawie poprzez konstruktywistyczny model wiedzy.

---

<sup>1</sup> Praca ta zawiera zmienione fragmenty mej książki „Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy”. Bożenie Płonce-Syroce i Jerzemu Maroniu dziękuję serdecznie za uwagi zgłoszone do wcześniejszej wersji tego tekstu.



Zgodnie z nim wszelkie dziedziny nauki nie badają żadnego innego przedmiotu jak ludzka kultura. Dotyczy to zarówno nauk przyrodniczych i społecznych, jak i tzw. nauk formalnych (matematyki i logiki<sup>2</sup>). Co dla rozumienia naszego problemu wynika z tezy, że w istocie rzeczy wymienione grupy nauk nie penetrują dwóch istotnie, bytowo, ontologicznie różnych domen: tj. – odpowiednio – świata przyrody i świata społecznego (kultury), lecz jedną zasadniczo dziedzinę – określaną tu mianem społecznego doświadczenia kulturowego?

Różnice między dwoma wymienionymi grupami nauk i oferowaną przez nie wiedzą wywodzą się z dwóch głównych rodzajów przyczyn. Po pierwsze, przyrodoznawstwo i humanistyka „zagospodarowują” poznawczo inne strefy tego doświadczenia. Po drugie, wiedza oferowana społeczeństwu przez każdą z tych dziedzin wchodzi w interakcje z kulturą innymi drogami i wywiera wpływ na kulturę w inny sposób. Uzasadnienie tej tezy to jedno z zadań niniejszego tekstu. Zadanie inne to ukazanie płodności owej tezy poprzez analizę społecznych uwikłań nowożytnej praktyki medycznej – ujętej pod kątem procesu medykalizacji życia społecznego.

Oba pojęcia: przyrodoznawstwo i humanistyka występują tu w szerokim rozumieniu. W pierwszym wypadku chodzi o wszelkie dziedziny badań empirycznych tradycyjnie ujmowane jako nauki o przyrodzie. Słowo „humanistyka” występuje w tekście zamiennie z „naukami społecznymi” i obejmuje także psychologię i ekonomię.

## **Dwa ogólne modele poznania: obiektywizm i konstruktywizm**

Konstruktywistyczny model poznania (dalej KMP) zostanie naszkicowany w opozycji do tego modelu poznania, któremu się przeciwstawia i wobec którego stanowi alternatywę: podstawowe tezy KMP porównamy z obiektywistycznym modelem poznania (dalej: OMP).

Oba omawiane modele mają wiele wersji, tak umiarkowanych jak radykalnych. Są rozwijane w nawiązaniu do różnych tradycji terminologicznych. O OMP i związanej z nim koncepcji wiedzy mówi się, że ma charakter fundamentalistyczny, realistyczny, empirystyczny, pozytywistyczny, reprezentacjonistyczny, racjonalny, ahistoryczny, epistemologiczny, filozoficzny czy modernistyczny. O KMP mówi się, że jest anty-fundamentalistyczny, rela-

---

<sup>2</sup> Nauki formalne pozostawimy tu poza obrębem naszych zainteresowań – zob. Restivo 1990.

tywistyczny, anti-realistyczny, post-empirystyczny, post-pozytywistyczny, pragmatyczny, historyczny, konwencjonalistyczny, socjologiczny, post-strukturalistyczny lub post-modernistyczny.

OMP zakłada, że rzeczywistość jest czymś przyczynowo zewnętrznym i niezależnym wobec poznania a prawdziwość lub fałszywość naszych przekonań zależy od natury świata, do którego się one odnoszą (np. Newton-Smith 1989:31). KMP uważa, że to, co postrzegamy jako rzeczywistość, konstytuowane (konstruowane) jest w ramach społecznie determinowanego procesu poznania, a prawdziwość naszych przekonań zależy od kontekstu społecznego, w jakim one występują.

OMP zakłada ontologię dualistyczną: świat-wiedza. KMP dualizm ten znosi – koncentruje się na poznaniu uwikłanym w praktykę. Dlatego też dla OMP **prawda znajduje się na zewnątrz** – wiedzy, języka, kultury; słowo jedynie ją uobecnia. KMP programowo stwierdza, że **to, co jest na zewnątrz** kultury z natury swej pozostanie nieznanne. Według OMP kategorie ludzkich języków, a zwłaszcza pojęcia teorii naukowych, stanowią adekwatne reprezentacje właściwości świata. Dla KMP teza taka nie ma sensu. Mówienie, że nasze obrazy świata adekwatnie odzwierciedlają jakąś rzeczywistość samą w sobie – poza-kulturową – choć wypowiedzianą w języku, zakłada przecież jakiś poza-językowy, boski punkt widzenia.

Z perspektywy OMP fakty i prawidłowości są **odkrywane**. Dla KMP to, co OMP uznaje za fakty jest **społecznie wytwarzane**; fakty naukowe to skonstruowane obiekty kulturowe. W praktyce bowiem za fakty uznawane są te koncepcje, których roboczy, umowny, społeczny charakter został zamaskowany. Natomiast jako interpretacje traktowane są koncepcje, którym nie udało się uzyskać statusu faktyczności. KMP wskazuje, iż w zasadzie fakty zawsze mogą być przekształcone tylko w interpretacje (Fuchs 1992:45–53; Siewierski 1993).

Dla OMP wiedza jest efektem relacji podmiot-przedmiot; kształt wiedzy wyznaczony jest przez świat, do którego ją odnosimy. Według KMP wiedza powstaje w obszarze relacji międzyludzkich. Socjologiczne cechy zbiorowości, w jakiej wiedza powstała i funkcjonuje wyjaśniają jej charakter (zob. Fuchs 1992). OMP przyjmuje, że to rzeczywistość sama w sobie selekcjonuje „prawdziwe opisy” fragmentów świata, odrzucając fałszywe. KMP twierdzi, że rolę takiego selekcjonera pełnią przede wszystkim różne grupy społeczne (w tym grupy samych producentów wiedzy). KMP podkreśla, że świat poza-kulturowy, poza-społeczny odgrywa niewielką – w niektórych wersjach konstruktywizmu

wręcz żadną – rolę w procesie konstrukcji wiedzy (H. Collins 1981:3).

Zdaniem OMP aparat pojęciowy nauki opisuje całkowicie (lub w zasadzie) niezależne od kultury właściwości świata. Zdaniem KMP aparat ten porządkuje zastane już elementy doświadczenia społecznego oraz wytwarza jego nowe obszary.

Dla OMP wydaje się możliwe istnienie „niewinnych”, tj. neutralnych wobec wchodzących w grę form ładu społecznego, sposobów poznawania świata. Z perspektywy KMP każda wiedza ma charakter ideologiczny: bardziej sprzyja realizacji jednych potrzeb/interesów niż innych.

### **Dlaczego humanistyka nie dostarcza „wiedzy obiektywnej”?**

Jeżeli spojrzymy na przyrodoznawstwo i humanistykę jako na dwie odrębne, względnie autonomiczne instytucje oferujące społeczeństwu pewne zestawy idei, zauważamy wtedy wyraźne różnice w społecznym, kulturowym odbiorze „wyrobów” oferowanych przez te dwie instytucje.

Uznaje się zazwyczaj, że przyrodoznawstwo oferuje społeczeństwu wiedzę obiektywną, względnie precyzyjną, o ważności uniwersalnej i mającą konkretne zastosowania praktyczne. Z drugiej strony wskazuje się, iż humanistyce nie udaje się zaoferować społeczeństwu wiedzy o tego rodzaju właściwościach; miast wiedzy obiektywnej społeczeństwo otrzymuje niedokładne, subiektywne interpretacje wybranych fragmentów rzeczywistości kulturowej. W najlepszym razie mają one wartość lokalną. W humanistyce wiele twierdzeń ma niejasny sens i zakres obowiązywania, a zastosowania praktyczne stanowią raczej margines niż główny obszar społecznego funkcjonowania wiedzy. Niezależnie od zasadności tych ocen, **faktem społecznym** jest to, że wokół twierdzeń oferowanych społeczeństwu (kulturze) przez przyrodoznawstwo panuje znacznie szerszy **consensus** niż wokół twierdzeń formułowanych przez nauki społeczne.

### **Obiegowe wyjaśnienia wyższości nauk przyrodniczych**

Owo zróżnicowanie nauki zostało rozpoznane już dość dawno. Najczęściej spotykane jego wyjaśnienia to:

A) Zapóźnienie metodologiczne humanistyki, znacznie młodszej gałęzi wiedzy o niedojrzalej wciąż metodologii.

B) Specyficzny przedmiot badań – ograniczający stosowanie bezwzględne eksperymentu.

C) Znacznie wyższy poziom komplikacji badań, utrudniająca, a nawet uniemożliwiająca teoretyczną konceptualizację.

D) Specyficzna natura przedmiotu badań (człowiek jest istotą wolną), co wyklucza precyzyjne techniki badawcze i stosowanie modeli deterministycznych przyjętych w przyrodoznawstwie.

E) Zróżnicowanie świata społecznego uniemożliwiająca budowę modeli o ważności uniwersalnej.

Pragnąc przeprowadzić krytykę powyższych opinii sięgniemy do stwierdzonego powyżej **faktu społecznego** – przypisywania teoriom tworzonym przez przyrodoznawstwo **statusu wiedzy prawdziwej** przy jednoczesnym **odmawianiu takiego statusu** wiedzy koncepcjom humanistyki – i zastanowimy się, czym jest fakt ten spowodowany. Przedstawny ten problem w formie bardziej skonkretyzowanej.

1. Dlaczego przyrodoznawstwu udaje się w znacznie szerszym zakresie ustanawiać dominujące paradygmaty badawcze niż humanistyce? Gdzie leżą przyczyny łatwiejszej zgody badaczy na konceptualizację zjawisk „przyrodniczych” w porównaniu z ciągle kontestowanymi ujęciami zjawisk społecznych?

2. Dlaczego wiedza oferowana przez przyrodoznawstwo jest skuteczna w rozwiązywaniu problemów praktycznych, a humanistyka osiąga ten efekt rzadko?

3. Z jakich powodów przyrodoznawstwo jest międzykulturowe: dlaczego „okazuje się ono zdolne do przetrwania w bardzo różnych kulturowo i politycznie regionach, i być w znacznej mierze od nich niezależne”? (Gellner 1985:115).

4. Dlaczego w przeciwieństwie do humanistyki koncepcje tworzone przez przyrodznawców różnych pokoleń wydają się prowadzić do zasadniczo spójnych i kumulujących się rezultatów?

5. Dlaczego sądzymy, że „przyrodę” rozumiemy lepiej niż społeczeństwo i poszczególnych ludzi (Gellner 1985:10).

Wyjaśnianiu tych problemów służyły już przytoczone argumenty B, D i E. Chcę tu podążyć inną drogą. Argumenty te są zbyt zużyte i – co ważniejsze – nie doprowadziły do interesujących poznawczo i wnoszących niebanalne praktyczne konsekwencje wniosków. Kluczowy i tak oczywisty argument A (I związany z nim B) również nie wytrzymuje konfrontacji z praktyką badawczą nauk społecznych, która według Ernesta Gellnera zawiera przecież następujące elementy: dobrze wyartykułowane hipotezy i ich systematyczne testowanie; precyzyjny pomiar ilościowy i operacjonalizację pojęć: dokładne obserwacje prowadzone metodami



dającymi się intersubiektywnie sprawdzać; wreszcie wyrafinowane paradygmaty akceptowane przez znaczne wspólnoty badaczy i trwające przez dłuższe okresy czasu (Gellner 1985: 125–6).

Poszukiwanie wyjaśnienia powyższej sytuacji rozpoczniemy od zwrócenia uwagi na te cechy poznania naukowego, które uwypuklone zostały przez post-pozytywistyczne filozofie nauki. Oto najważniejsze z tych cech:

a. społeczne a zwłaszcza językowe uwarunkowanie procesu poznania; jest on zarówno umożliwiany jak i ograniczany przez zasoby pojęciowe, jakie dana kultura stawia do dyspozycji poznających;

b. niezbędność pewnej porcji założeń apriorycznych w obrębie każdego poznania pojęciowego; inaczej mówiąc, wszelkie wypowiedzi o świecie są zawsze „nasycone teorią” (Gellner 1985:21); por. tezę Willarda van Ormana Quine’a o nie-dookreśleniu każdej wiedzy teoretycznej przez wszystkie możliwe obserwacje, a przeto uzależnienie tej wiedzy od arbitralnych decyzji (Quine 1993);

c. specyficzny i lokalny charakter każdej perspektywy poznawczej; poznanie pojęciowe operuje jak reflektor: czym bardziej wyraźny obraz swego przedmiotu nam dostarcza, tym głębszym cieniem okrywa strefy będące poza zasięgiem jego światła<sup>3</sup>;

d. wysoce selektywny proces wypreparowywania, „wycinania” obiektów poznania z jakiejś bezkształtnej „realności”; obiekty te fabrykowane są w procesie, którego kierunek nie może być prowadzany z natury samych „surowych” materiałów będących przedmiotem obróbki poznawczej. Jest to proces, w którym **decyzje** odgrywają nieredukowalną rolę (por. Knorr-Cetina 1983);

e. ostateczna niemożność wyraźnego i ostrego rozgraniczenia tego, co „samo-w-sobie-rzeczywiste” od naszego „tylko-myślenia” i przez to dotarcia „do jakiejś rzeczywistości «czyste» i «prawdziwej», bo przed- i pozapojęciowej” (Sieniek 1985:6). „Dychotomia między światem pojmowanym niezależnie od jakiegokolwiek perspektywy lokalnej i tym, co jest projektowane przez nas, wydaje mi się zupełnie nie do obrony” (Putnam 1900:170).

Podsumowując powiemy, że treść naszej wiedzy nie może być wyjaśniona przez naturę obiektów, do których wiedzę tę odnosimy. Dla uniknięcia nieporozumień komentarz: Hilary Putnam nie mówi o niemożliwości w ogóle żadnego rozróżniania na świat i

<sup>3</sup> Trzeba tu zaznaczyć, że metafora reflektora jakkolwiek bardzo użyteczna, dla konstruktywizmu trafna jest tylko w pewnym swym aspekcie. Nie zakłada tu się mianowicie, że w ciemności jest już coś wcześniej gotowego, posiadającego określony kształt, co tylko „czeka” na wydobycie z mroku. Nie poznajemy żadnych bytów samych w sobie – to m.in. od rodzaju światła rzucanego przez reflektor zależy co z mroku się wyłoni.

wiedzę. Owa niemożliwość dotyczy jedynie ontologii ogólnych, tzn. roszczących sobie prawo do ujmowania świata w jego całości, właśnie w oderwaniu od jakichkolwiek uwikłań lokalnych. Odróżnienie świata i wiedzy **jest możliwe** w obrębie ograniczonych układów odniesienia nie roszczących sobie prawa do obejmowania całości naszych przekonań.

Wszystkie założenia (a-e) zdają się być zgodne z tym, co Gellner określa mianem całkowicie niespecyficznego realizmu. Stanowisko to stwierdza, że „istnieje **coś** niezależnego od nas, co w końcu [wolałbym powiedzieć: w znacznej mierze – AZ] przesądza o trafności naszych przypuszczeń” (Gellner 1985:17). Tylko tej wersji realizmu udaje się, zdaniem Gellnera, uniknąć niebezpieczeństw wiążących się z bardziej rozbudowanymi wersjami realizmu.

Co z przyjęcia takiej charakterystyki wynika dla analizy podjętego tu problemu? Pomędzy innymi to, iż nie możemy twierdzić, że koncepcje nauk przyrodniczych cieszą się szerszym *consensus*em z tego powodu, iż cechują się wyższym stopniem prawdziwości, że lepiej odzwierciedlają prawdziwą naturę swego przedmiotu niż idee humanistyki. Taka odpowiedź – niezależnie od tego, iż dla wielu osób wydaje się przekonująca (przynajmniej na pierwszy rzut oka), jest całkowicie nieoperacyjna i przez to nieempiryczna.

Droga do wyjaśnienia wyższego statusu przyrodoznawstwa wiedzy poprzez analizę zagadnienia prawdy w kategoriach pragmatycznych właściwych KMP. Na gruncie tego podejścia stwierdza się, że źródłem szerokiego *consensus*u, jakim cieszą się koncepcje przyrodoznawstwa jest to, że dostarczają one sądów efektywnych technologicznie (Kmita 1976). Efektywność ta pochodzi od możliwości przewidywania jak dane się rodzą. *Consensus* wokół twierdzeń o przyrodzie ma podłoże w sukcesach w przewidywaniu i manipulacji określonych klas zjawisk postrzeganych jako istotne w obrębie ludzkiej kultury.

Dlaczego pewne koncepcje posiadają moc przewidywania a inne nie? OMP i KMP udzielają zupełnie innych odpowiedzi na to pytanie. Obiektywiści powiedzą, że kategoriom danej koncepcji i jej założeniom udało się uchwycić, jakoś odwzorować istniejące niezależnie od naszego poznania właściwości świata, jego kategorie ontologiczne. Konstruktywiści wskażą, że udało się nam narzucić światu pewne koncepty, że udaje się w jakiś sposób tak skonfigurować istotne elementy naszego doświadczenia kulturowego, iż potwierdza ono nasze koncepcje.

Na gruncie teorii zmiany społecznej znane jest standardowe rozróżnienie na odkrycia i wynalazki. Odkrycie ma polegać na



wprowadzeniu do kultury pewnych nowych informacji, a wynalazek na nowej kombinacji zastanych elementów (wiedzy lub/i urządzeń) w pewną jakoś funkcjonującą całość. W tym sensie, KMP twierdzi, iż przewidywanie uzyskujemy dzięki nowej konfiguracji pojęć, pewnych starych i nowych, np. zaprojektowanych przez teorię elementów doświadczenia społecznego. Nowa proponowana konfiguracja odnosi sukces, gdy przewidywanie zostaje sprzężone ze skuteczną manipulacją pewnych sfer praktyki społecznej.

Kiedy przewidywania są społecznie rozpoznawane jako trafne? Kiedy mówimy o skutecznej manipulacji zjawiskami? Dzieje się tak, gdy uzyskiwana jest regularna, powtarzalna kontrola nad pewnym zakresem zjawisk, nad pewnymi aspektami lub obszarami ludzkiego społecznego doświadczenia.

O sukcesach w manipulacji i kontroli mówimy wtedy, gdy podmiotom udaje się osiągać cele, które uprzednio były poza zasięgiem ich możliwości, w tym niekiedy także całkiem poza zasięgiem ich wyobrażeń.

Skoro tak, to nowe sukcesy na drodze kontroli zjawisk (doświadczenia) oznaczają zawsze zmianę konfiguracji jakiejś, choćby bardzo ograniczonej, lokalnej strefy praktyki społecznej. Harry Collins zauważył: „Ponieważ porządek [społeczny – AZ] i wiedza są jedynie dwoma stronami tej samej monety, przekształcanie wiedzy oznacza przekształcanie porządku” (Collins 1985:VII). Gdy w obieg społeczny wchodzi nowa wiedza, zmianie ulegają odpowiednie struktury działania. Jeśli posługiwanie się nową wiedzą uzyskuje stały charakter, wylaniają się i stabilizują nowe obszary lub typy praktyki społecznej. Słowem, następuje instytucjonalizacja nowych wzorów kulturowych. Jednym z aspektów tego jest wyłonienie się nowych interesów (lub nowych **rodzajów** interesów) tak jednostkowych, jak i społecznych oraz związanych z nimi uprawomocnień (wartości) albo zmiana konfiguracji interesów starych.

Sukcesy w kontrolowaniu pewnych zjawisk, czyli w przebiegu pewnych praktyk społecznych przekonują o możliwościach przewidywania za pośrednictwem danego zbioru twierdzeń, co z kolei

---

\* Autor używa pojęcia doświadczenia społecznego w znaczeniu odmiennym od używanego w tradycyjnej epistemologii i w potocznym rozumieniu tego terminu. Wykorzystuje natomiast ustalenia tzw. poznańskiej szkoły metodologicznej badań nad kulturą. W szczególności posiłkuje się koncepcjami Anny Pałubickiej. Należy tutaj przede wszystkim wymienić dwie prace tej autorki: A. Pałubicka, *Orientacje epistemologiczne a rozwój nauki*, Warszawa-Poznań, 1977 oraz A. Pałubicka, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań 1990, s. 26-28. (Przypis Redakcji)

owocuje consensusem co do prawdziwości tych twierdzeń. Powstaje jednak pytanie: z jakich powodów to, iż ktoś już uzyskał kontrolę nad pewnym obszarem **swego** doświadczenia ma przekonywać **mnie** (i innych) o prawdziwości wiedzy leżącej u podłoża jego sukcesów? Dlaczego **jego** koncepcje i działania mają wywierać wpływ na **moje** definicje sytuacji?

Otóż czyjeś działania trzeba wziąć pod uwagę (i ewentualnie zastanowić się nad definicjami sytuacji z nimi związanymi), gdy wywierają one wpływ na obszar mojego doświadczenia i interesów. Jeśli natomiast czyjeś praktyki nie naruszają układu moich interesów ani im nie zagrażają, to mogą zignorować definicje sytuacji, jakie się z tymi praktykami wiąże. Ale nie tylko wtedy. Mogę je zignorować także wtedy, gdy zagrażają moim interesom, ale jestem w stanie przed ich inwazją na moje terytorium obronić się, gdy **one nie są w stanie obszaru mojego doświadczenia PRZEMÓC**. Tak wyglądały pewnie sytuacje wyjściowe, gdy wiedza naukowa dopiero zaczynała przenikać do praktyki społecznej i ją przekształcać.

Nasz problem można obecnie sformułować tak: wiedza oferowana przez nauki przyrodnicze umożliwia takie praktyki kontroli pewnych sfer doświadczenia społecznego, iż kultura, czy pewne jej obszary, nie potrafi się rozpowszechnieniu się tych praktyk skutecznie przeciwstawić. Sytuacja taka nie występuje natomiast w odniesieniu do wiedzy generowanej przez humanistykę. Skąd ta różnica?

O ile sam proces tworzenia nowych idei, koncepcji, teorii może być kierowany jedynie interesami **poznawczymi**, to już proces uzyskiwania przez te koncepcje kulturowego statusu wiedzy obiektywnej, popularnej ideologii lub choćby tylko czegoś modnego jest już związany z szerszą siecią interesów, w tym ze strukturami autorytetu i władzy (Kmita 1974).

### **Kultura jako układ stref o różnej elastyczności**

Każda próba zastosowania nowej wiedzy, wprowadzenia jej w obieg życia społecznego stanowi interwencję w proces reprodukcji tkanki społecznej. Wystarczy odrobina zdroworozsądkowego namysłu by dostrzec, że kultura, życie społeczne, składa się z obszarów o różnej wrażliwości i elastyczności. Jedne z nich łatwiej poddają się zmianom, inne trudniej. Próby zmian w pewnych dziedzinach są niemal automatycznie blokowane, zaś w innych chętnie widziane. Wydaje się, że ta prosta obserwacja nie jest brana pod uwagę przez badaczy zajmujących się teorią wiedzy.

Kultura traktowana jest tu jako zbiór powiązanych ze sobą na różne sposoby reguł i norm obowiązujących w życiu społecznym danej zbiorowości. To, co nie obowiązuje, nie należy do kultury. Reguły określają sposoby realizacji celów, do których dążą członkowie danej zbiorowości. Normy zalecają/sankcjonują realizację tych celów.

Respektowana jest tu zatem wyrażona swego czasu przez Kmitę formuła: „Kultura jako rzeczywistość myślowa” (tytuł tekstu z 1983). Formuła ta wyraża podstawową decyzję tego autora co do ontologicznego statusu kultury jako przedmiotu rozważań. Ujęcie kultury jako systemu przekonań (sądów w sensie logicznym), dzięki wysokiemu stopniowi abstrakcji, czyni możliwym prowadzenie analiz na bardzo różnych poziomach ogólności.

Są kultury bardzo silnie całościowo sprzężone i sztywne, są bardzo pofragmentaryzowane. Te pierwsze cechują się tym, że zdecydowanie bronią się przed wszelkimi innowacjami, że innowacje są w nich możliwe jedynie kosztem przebudowy większego obszaru reguł obowiązujących w tych kulturach, albo nawet kosztem utraty przez te kultury ich tożsamości. Natomiast kultury pofragmentaryzowane są o wiele bardziej elastyczne: można zmieniać poszczególne ich reguły, czy nawet szersze zbiory reguł i nie wywołuje to poważniejszych skutków na innych obszarach tych kultur (przynajmniej nie bezpośrednio).

Zmianę społeczną będziemy tu traktowali jako proces upowszechniania innowacji kulturowych: w obrębie zbiorowości pojawiają się nowe rodzaje praktyk czyli działań. Szereg obiegowych pojęć i tez socjologicznych teorii zmiany społecznej znajdzie na gruncie naszej teorii kultury swe zastosowanie (np. Rogers 1983:29-30).

Analizując proces innowacji można odróżnić dwa procesy: wytwarzanie innowacji i upowszechnianie ich. Dana kultura może być przychylna tworzeniu innowacji (lub jedynie innowacji pewnego rodzaju), lecz bardzo niechętna do ich wchłaniania. Taka jest chyba sytuacja nauk społecznych: ich istnienie jest legitymizowane zadaniem tworzenia nowej wiedzy, nowych idei, na temat świata społecznego; z drugiej strony w kulturach posiadających już te nauki istnieje ogromna ilość barier zapobiegających wcieleniu w życie idei tworzonych przez humanistykę.

## **Dwa obszary kultury**

Na gruncie społeczno-regulacyjnej teorii kultury Jerzego Kmity stanowiącej tu ważne źródło inspiracji, na obszarze kultury wy-

odrębnią się dwie dziedziny: kulturę techniczno-użytkową i kulturę symboliczną (Kmita 1982). Podstawowa różnica między tymi dziedzinami polega na statusie reguł określających zachowanie ludzi w danej dziedzinie. W przypadku kultury techniczno-użytkowej reguły te (gdy już są jakoś uformowane – może to mieć miejsce na obszarze tzw. wiedzy milczącej – Polanyi 1962) zachowują swoją aktywność, czyli stanowią skuteczne narzędzie realizacji pewnych celów, niezależnie od stanu umysłów innych członków wspólnoty, czyli niezależnie od tego, czy w swym działaniu respektują oni owe reguły. Na przykład, reguła mówiąca o właściwym sposobie tamowania krwi może być w zasadzie praktycznie stosowana przez indywidualnych członków danej zbiorowości niezależnie od tego, co pozostali sądzą na ten temat. Napisałem „w zasadzie”, gdyż kultura danej zbiorowości może mieć tak sztywny charakter, że nikt, kto chce pełnoprawnym członkiem tej zbiorowości pozostać, nie może pozwolić sobie na to, by jego zachowanie w zauważalny sposób odbiegało od obowiązujących standardów.

W wypadku kultury symbolicznej sprawy wyglądają inaczej. Tu dane reguły zachowują swą skuteczność tylko wtedy, gdy są one w danej zbiorowości dostatecznie szeroko respektowane (znów niekoniecznie świadomie). Przykładem takich reguł mogą być zasady interakcji lekarz – pacjent. Lekarz nie zrealizuje wyjściowego celu interakcji: być uznanym za osobę posiadającą specjalną („unikalną”) wiedzę, jeśli nie będzie respektował form zachowania typowych dla swej profesji. Na przykład, gdy nieznanemu lekarz wezwany telefonicznie pojawi się w domu pacjenta w stroju skina. Nie można pełnić roli społecznej sędziego ani ordynatora szpitala bez spełnienia formalnych warunków – np. ukończenia określonego rodzaju szkoły i posiadania nominacji ze strony kulturowo akceptowanych instytucji – uznawanych w danej zbiorowości.

Dla upolowania ptaka lub zabicia człowieka wystarczy łuk. Można wynaleźć łuk w samotności i nikt inny nie musi o tym wiedzieć, umieć posługiwać się łukiem ani rozumieć zasad jego działania. Ale jeśli chce się kogoś za pomocą łuku bądź rewolweru **nastraszyć**, to ofiara musi **wiedzieć**, jakie są skutki użycia tej rzeczy. O ile zabicie może być działaniem czysto przedmiotowym, podobnym, powiedzmy, do rozpalenia ogniska, to zastraszenie kogoś już należy do sfery kultury symbolicznej. W obu sferach kultury fakty są konstruowane inaczej, odmienna jest ich bytowa natura. **W ramach kultury techniczno-użytkowej fakty mogą być czynione indywidualnie, na obszarze kultury symbolicznej w każdym przypadku niezbędna jest koopera-**



**cja.** To właśnie powoduje, że obszary kultury techniczno-użytkowej są wzajemnie mniej sprzężone i wrażliwe na zmiany niż reguły kultury symbolicznej. Kooperacja wikła reguły kultury symbolicznej w społeczne **znaczenia, tożsamości, autorytety i uprawomocnienia.**

Jedną z tez niniejszej pracy można teraz wyartykułować tak: przyrodoznawstwo zazwyczaj proponuje nowe interpretacje tej sfery doświadczenia społecznego, którą konstytuują reguły kultury techniczno-użytkowej, a humanistyka sfery konstytuowanej przez reguły kultury symbolicznej. Nie jest tak, że nie ma wyjątków, ale wystarczy nam takie przybliżenie.

Innowacjom z zakresu kultury techniczno-użytkowej łatwiej wpełzać do struktury społecznej w sposób niezauważony niż innowacjom z zakresu kultury symbolicznej. Reguły kultury techniczno-użytkowej łatwiej zmieniać krok po kroku, natomiast reguły kultury symbolicznej często można przekształcać jedynie pod warunkiem jednoczesnej przebudowy większej przestrzeni kulturowej. Niektóre możliwe dzięki teoriom naukowym rozwiązania techniczne prowadzą do efektów kulturowych tego typu, że w nowych kontekstach społecznych mogą być stosowane jedynie kosztem bezpośredniego deformowania, desktrukcji lub nawet bezpośredniej fizycznej eksterminacji znaczących obszarów tkanki społecznej. Mam tu na myśli rozmaite strefy tradycji (w sensie Krygiera – 1986, 1988), struktur autorytetów społecznych, obszarów uznawanych za sacrum etc. A już narzucone i wcielone w życie społeczne nowe koncepcje, twierdzenia, interpretacje i wiążące się z nimi układy interesów często dalej posuwają proces uniwersalizacji roszczeń danego systemu wiedzy.

Warunkiem niezbędnym uzyskania przez jakieś koncepcje statusu wiedzy społecznie uznanej, jest to, by kultura danej zbiorowości w ogóle dopuszczała zmianę definicji niektórych sytuacji. Inaczej mówiąc, by nie była w pełni zsakralizowana. Kultura w swym całokształcie może mieć charakter sztywny, niemal zamknięty, ale musi zawierać strefy – nazwijmy to tak – miękkie, elastyczne, podatne na inne od dotychczasowych zdefiniowanie sytuacji. Jeśli kulturę potraktujemy przy tym jako jedną stronę medalu, którego drugą stroną jest struktura praktyk społecznych i związanych w nimi interesów (także interesów poznawczych), to musi być tak, że wspomnianą elastyczność musi wykazywać też owa struktura działań i interesów. Gdy uformowany i ustabilizowany schemat kulturowy jest sztywny, ciasny, to nie stwarza on żadnej przestrzeni dla zadomowienia się w nim (tj. w kulturze) nowych idei, nowych praktyk i interesów.

Zauważmy, iż przypominam tu jedynie pewne podstawowe, można powiedzieć standardowe, twierdzenia socjologicznych teorii zmiany społecznej (choć może w nieco innej szacie słownej). Na problem różnic społecznego statusu wiedzy produkowanej przez dwie grupy nauk proponuję bowiem spojrzeć z perspektywy teorii innowacji kulturowych (w tym kontekście innowacji innych niż kulturowe nie ma). Nauki **proponują** społeczeństwu właśnie innowacje kulturowe. Pewne z tych innowacji są akceptowane, inne odrzucane. Analizując losy tych innowacji dowiemy się czegoś nowego o charakterze wiedzy oferowanej przez te grupy nauk w porównaniu z tym, co dotąd uzyskano dzięki badaniom epistemologicznym oraz w ramach klasycznej socjologii wiedzy.

Słynna teza o niedookreślanianiu teorii przez dane empiryczne w połączeniu z naszym założeniem całkowicie niespecyficznego realizmu może być rozumiana w ten sposób, iż „sama rzeczywistość” lub – w przyjętym tu aparacie pojęciowym – społeczne doświadczenie kulturowe – zawsze (lub ostrożniej: niemal zawsze) jest w stanie „tolerować” dość szerokie pasmo różnych interpretacji, różnych definicji sytuacji. Innymi słowy, zgromadzone przez nas informacje, którym przyznaje się status relacji o faktach, mogą być łączone z różnymi twierdzeniami, którym przyznaje się miano prawomocnych interpretacji, uogólnień czy teorii. Jednak pewna **minimalna empiryczna wrażliwość** teorii jest warunkiem niezbędnym. Ale szeroki consensus następuje tylko wokół tych z nich, którym Słowo udaje się zamienić w Ciało. Określmy tu okoliczność jako **Warunek Wcielenia**. Nie chodzi tu o samą recepcję pewnych treści przez świadomość społeczną. Z Wcieleniem mamy do czynienia wtedy, gdy dana wiedza zaczyna występować w roli efektywnego kontekstu subiektywnego jakiegoś obszaru praktyki społecznej (sformułowanie Kmity 1976). A wcielenie nowej wiedzy w życie społeczne (nawet w lokalnym zakresie) zawsze równa się pewnemu przekształceniu społeczeństwa, kultury czy jak to nazwiemy. Gdy nie ma przekształcenia, nie ma wcielenia, nie ma i consensusu.

Tak więc dla społecznego uznania, że jakaś perspektywa teoretyczna umożliwi nam osiągnięcie wiedzy empirycznej niezbędne jest spełnienie dwóch warunków: minimalnej wrażliwości empirycznej i Warunku Wcielenia. Ta pierwsza oznacza, iż teoria musi być otwarta na impulsy płynące ze strony doświadczenia; ten drugi, że kultura musi przyjąć co najmniej jakieś elementy teorii (lub typowej dlań ogólniejszej perspektywy teoretycznej) do swego łona, czyli że zostaje przez zastosowanie nowych koncepcji jakoś zmieniona.



Jednak jeśli dotychczasowe wzory kulturowe są bardzo ciasne, tj. ściśle ze sobą sprzężone, brakuje wtedy przestrzeni społeczno-kulturowej nie tylko dla zakorzenienia się, utrwalenia nowej wiedzy, ale nawet dla inicjującego, próbnego wprowadzania nowych idei w obieg społeczny. Nowe definicje sytuacji, nowe consensusy nie mogą wyłaniać się, stabilizować i upowszechniać. Wcielenia brak.

Dzieje prawie wszystkich kultur współczesnych można zrekonstruować pod kątem pojawiania się w nich coraz obszerniejszej przestrzeni dla **nowej** wiedzy, tj. dla nowych definicji sytuacji. Rekonstruując takie dzieje, jednej instytucji trzeba przyznać rolę zupełnie wyjątkową jako promotora nowej – skądinąd uznawanej za naukową – wiedzy. Instytucją tą jest rynek – przynajmniej od okresu, gdy jego zasady wyparły z dominujących pozycji inne reguły dystrybucji dóbr (towarów, siły roboczej i kapitału).

### **Wnioski z dotychczasowych rozważań: badanie przyrody, której nie ma**

**Kultura nowożytna cechuje się tym, iż dopuszcza do rekonfiguracji tych swoich obszarów, których alternatywne definicje dostarczane są przez nauki przyrodnicze, a okazuje znacznie mniejszą tolerancję wobec prób redefinicji oferowanych przez humanistykę<sup>4</sup>.**

Interpretacjom zjawisk określanych jako przyrodnicze o wiele łatwiej wydostać się na światło dzienne z laboratoriów badawczych, wykroczyć poza obszar dyskursu profesjonalnego, penetrować obszary codziennego doświadczenia społecznego, zakorzenić się w nim i je przekształcać – niż koncepcjom tworzonym przez nauki społeczne. Te ostatnie bardzo szybko napotykają bariery na drodze do ekspansji, im o wiele trudniej jest rozpocząć życie poza wspólnotą samych badaczy, o wiele trudniej jest pokonać bariery społeczno-kulturowe.

Dokonaliśmy przeto pewnej teoretycznej, socjologicznej transakcji naszego problemu wyjściowego. W nowej postaci wygląda on tak: dlaczego pewne rodzaje idei uzyskują prawo wstępu do kultury, podczas gdy inne – nie? A, przypomnijmy, założenie

---

4 Potrzebne są tu dwie uwagi. Samo pojęcie „nowożytność” jak i odpowiadająca mu epoka są – w pewnym sensie – owocem poznania naukowego, co powoduje powstanie obawy tautologiczności. Uważam jednak, że i tautologiczne wypowiedzi mogą mówić nam coś nowego o świecie (zob. Kmita 1985:85). Uwaga druga dotyczy sformułowania „nauki przyrodnicze”. Rozumiem je jako nauki mające za przedmiot „nature” traktowaną jako wytwór kulturowy; jego właściwości są (współ)wytworzone przez społeczne działania i interpretacje w długim procesie przemian (por. Busch 1992).

prowadzonego tu rozumowania mówi, iż to nie epistemologiczne czy metodologiczne różnice między tymi rodzajami idei przesadzają sprawę, ale sposób ich pracy w kulturze, lub – może lepiej – **sposób ich interakcji z zastanymi treściami kultury.**

Na gruncie analizy socjologicznej **obie grupy nauk oferują interpretacje prawnych treści kultury – z tym, że różnych jej obszarów.** Nauka korzysta z zastanych zasobów kulturowych (mam na myśli pojęcia, schematy myślowe etc.). Zasoby te są przez badaczy twórczo modyfikowane, ale nie dzieje się to w sposób dowolny. Wchodzą w grę co najmniej dwa typy ograniczeń: to, co może być zaakceptowane przez samą zbiorowość badaczy i to, co może być przyjęte przez pozostałe obszary kultury. Różnice w społecznym losie produktów interesujących nas grup nauk spróbujmy teraz wyjaśnić poprzez wskazanie na społeczną specyfikę obszarów kultury, które poddawane są przededefiniowaniu przez koncepcje proponowane przez badaczy. Chodzi o to, by wskazać, jakie to strefy kultury (treści kulturowe) są reinterpretowane przez poszczególne dyscypliny czy teorie i na czym polegają różnice powodujące inny społeczny los koncepcji odnoszonych właśnie do różnych obszarów kultury.

## **Společne zróźnicowanie kultury**

Jedną ze składowych procesów tworzenia nowej wiedzy jest metoda prób i błędów. Wydaje się, że bez zastosowania jej w jakiejś sferze poza-badawczej życia społecznego żadna perspektywa teoretyczna nie może uzyskać statusu wiedzy obiektywnej. Jeśli tak, to prawomocny jest wniosek, iż wykluczony jest możliwość popełniania błędów – czyli manipulowania pewnymi treściami kultury – eliminuje się możliwość uzyskania consensusu co do trafności niektórych koncepcji dotyczących wybranych sfer kultury. W tym kontekście Bruno Latour zauważa:

„Wizja laboratorium jako środka technicznego, dzięki któremu nabiera się siły (strength) poprzez mnożenie błędów, stanie się jasna, gdy spojrzymy na różnice między politykiem a naukowcem. Zazwyczaj są oni sobie przeciwstawiani w planie poznawczym i społecznym. O pierwszym mówi się, że jest chciwy, egoistyczny, krótkowzroczny, mętny, zawsze gotowy na kompromis i niestały. O drugim mówi się, że jest bezinteresowny, dalekowzroczny, uczciwy albo co najmniej precyzyjny, starający się mówić jasno i dokładnie oraz zdążający do pewności. Te wszystkie różnice są

projekcją jednej, prostej kwestii materialnej. Polityk nie ma laboratorium, a badacz je posiada. Polityk przeto działa w rzeczywistej skali, za każdym razem musząc podejmować właściwe działania i przez cały czas znajduje się na widoku. (...) Naukowiec posługuje się modelami o odpowiedniej skali, popełnia liczne błędy w swym laboratorium, będąc ukrytym przed kontrolującymi oczyma publiczności. Może próbować tyle razy, ile sobie życzy i przedstawić swoje wyniki dopiero wtedy, gdy popełnił już wszystkie błędy, dzięki którym zyskał «pewność». Nic dziwnego zatem, że jeden «nie wie», drugi «wie». Różnica, jednakże, nie leży w «wiedzy». Gdyby można było zmienić położenia, to ten sam chciwy, krótkowzroczny polityk, znalazłszy się w laboratorium, ustalałby dokładne fakty naukowe, a ten uczciwy, bezinteresowny, precyzyjny badacz postawiony u koła sterowego struktury politycznej w jej rzeczywistej skali i bez możliwości popełnienia żadnych błędów, stanie się mętny, niepewny i słaby jak ktokolwiek inny. Specyfiki nauki nie należy szukać w jakichś właściwościach poznawczych, społecznych czy psychologicznych, lecz w specjalnej konstrukcji laboratoriów powodującej, że skala zjawisk jest taka, że pewne rzeczy stają się zrozumiałe (readable), konstrukcji przyspieszającej częstotliwość prób, pozwalającej na popełnienie i zarejestrowanie wielu błędów.

To, że właśnie sytuacja laboratoryjna jest powodem potęgi uczonych staje się jeszcze jaśniejsze, gdy ludzie chcą osiągnąć poza nauką konkluzje tak pewne, jak te uzyskane w laboratorium. (...) Mistyfikacja nauki wywodzona jest tak często z idei, że uczeni są w stanie dokonywać «przewidywań». Pracują oni w swych laboratoriach i, oczywiście, coś wydarza się na zewnątrz, co weryfikuje te przewidywania. Problem polega na tym, że nikomu jeszcze nie udało się zweryfikować tych przewidywań bez poszerzenia najpierw warunków weryfikacji, które istniały w laboratorium" (Latour 1983: 165-6).

Z punktu widzenia naszego problemu powiemy, że Latour opisuje sytuację polegającą na tym, że pewnemu typowi wiedzy udaje się coś w rodzaju podboju kultury. Wybitny socjolog amerykański Randall Collins zwraca uwagę, że

„Faktycznie prawie wszystkie sukcesy stosowanych nauk przyrodniczych mają miejsce dzięki konstrukcji systemów zamkniętych. Weźmy lodówkę albo silnik samochodowy. Inżynier skonstruował zamknięty system, przestrzeń fizyczną, w obrębie której tylko pewnym prawom fizyki pozwala się

działać. (...) Świat fizyczny wcale nie jest prostszy od świata społecznego; bez wątpienia, dziedzina cząstek elementarnych stanowi obszar tak zawikłanej, wielorakiej przyczynowości, jaką socjolog mógłby sobie tylko wyobrazić. Nauki przyrodnicze uzyskały sukcesy praktyczne poprzez redukcję tej złożoności w dosłownym, fizycznym sensie; przez stworzenie fizycznych barier, w obrębie których wolno operować jedynie pewnym procesom” (R. Collins 1992:190).

Do powyższego cytatu trzeba dopowiedzieć to, na co zwraca uwagę Latour: nauki przyrodnicze potrafią sztuczne warunki tworzone w laboratoriach przenosić do świata względem laboratoriów zewnętrznego, czyli – według naszej terminologii – do kultury. Innymi słowy, potrafią **formować wybrane strefy kultury podług schematów ukonstytuowanych w teoretycznych modelach i laboratoriach**. Dlaczego humanistycy nie jest to dane?

Zastosować nową wiedzę, to przekonfigurować jakiś fragment kultury podług schematów wobec tej kultury w pewnym sensie obcych; to narzucić życiu społecznemu wzory powstałe poza nim. Dlaczego wzorom powstałym w przyrodoznawstwie udaje się trwale zakorzeniać w społeczeństwie, a wzorom humanistycznym nie? Pewną sugestią znajdujemy u R. Collinsa. Wskazuje on, że z praktycznymi wytworami socjologii jest inaczej niż z zamkniętymi systemami budowanymi przez przyrodznawców.

„Produkty socjologii w nieunikniony sposób zajmują się istotami ludzkimi, nie możemy przeto unikać konfliktów interesów wokół władzy i kontroli, które stanowią niezbędne składowe wszelkich społecznych kontekstów. Można by na przykład sformułować program socjologiczny mający na celu powstrzymanie ludzi przed paleniem marihuany bądź wdychaniem kokainy. (...) każde wprowadzenie takiego programu w życie oznacza, że pewni ludzie próbują kontrolować innych, nawet jeśli maskują ten fakt jakimiś racjami moralnymi. I rzecz wygląda tak samo w wypadku nierówności rasowych, bądź płciowych czy innych kwestii społecznych. Nie powinno dziwić, że socjologia stosowana nieczęsto odnosi sukcesy, ponieważ zazwyczaj interweniuje ona w gąszczu skonfliktowanych sił politycznych i nie zawsze na rzecz najsilniejszych” (R. Collins 1992:189).

Łatwo zauważyć, że tego rodzaju uwikłanie wiedzy powoduje, że rozwiązanie jednych problemów owocować musi **natychmiastowym** powstaniem nowych kłopotów. O pomoc przy uporaniu się z nimi znowu można poprosić naukowców, z tym, że będzie to tylko oznaczało wprowadzenie spirali uwikłań na kolejnym poziomie.



Modele konstruowane przez przyrodznawców, gdy stosowane są poza obszarem praktyki badawczej nie naruszają tak bezpośrednio świata interesów, wartości, układów autorytetów i sił. Wydaje się zatem, że uzyskaliśmy odpowiedź na pytanie (2) – dlaczego wiedza oferowana przez przyrodznawstwo jest skutecznym narzędziem w rozwiązywaniu problemów praktycznych, podczas gdy humanistyce o wiele rzadziej udaje się sprostać naszym praktycznym oczekiwaniom. Przybliżyliśmy się w ten sposób do odpowiedzi na pytanie (1) – dlaczego w obrębie przyrodznawstwa w znacznie większym zakresie udaje się ustanawiać dominujące paradygmaty badawcze niż humanistyce?

### **Consensus, „fundament poznania” i granice krytyki naukowej**

Tylko jednym z elementów tej odpowiedzi jest teza, że w obrębie przyrodznawstwa łatwiej uzyskać zgodę środowiska uczonych co do sposobu konceptualizowania badanych zjawisk, gdyż przedmiot ich dociekań sam bezpośrednio nie buntuje się przeciw takim a nie innym jego określeniom. Kolejne elementy to praktyczne rozwarstwianie tego przedmiotu i otorbianie go w systemy zamknięte – silnie wzmacniane przez praktyczne zastosowania wiedzy w ten sposób tworzonej, czyli przez nasz Warunek Wcielenia. Wzmacniane choćby w ten sposób – będący do niedawna w polu zainteresowań jedynie naukowców, a dopiero ostatnio także **socjologów wiedzy** – że sukcesy praktyczne powodują zwiększone finansowanie tych kierunków myślenia, które te sukcesy odniosły, co jeszcze bardziej jest w stanie umocnić ich autorytet w środowisku badawczym. Wchodzące tu w grę zjawiska monopolizacji funduszy, czasopism naukowych, naboru młodych kadr i stylów uczenia etc. były już w literaturze wielokrotnie opisywane (np. Cozzens, Gieryn, red. 1990).

Ale istotna jest także jeszcze inna okoliczność – zasygnalizowana w samym pytaniu (1); fakt szeroko posuniętego uniformizowania sposobów konceptualizacji zjawisk. Pewne założenia uznaje się za oczywiste i w ogóle nie poddaje się ich analizie. Gellner wskazuje, że to ograniczenie dopuszczalnych stref debaty naukowej tłumaczy sukces nauk przyrodniczych i ich zdolność do kumulowania wiedzy (Gellner 1985:119). Jest to spostrzeżenie niezgodne z niektórymi obiegowymi wizjami nauki jako przestrzeni swobodnej, niczym nie ograniczonej dyskusji intelektualnej. Niczym nie powściągnięta krytyka rodzi raczej chaos niż przyrost wiedzy. Paradyg-

maty, teorie i metodologie naukowe dyscyplinują nasze sposoby postrzegania świata, wyznaczają granice dopuszczalnego dyskursu naukowego – np. rzeczników oficjalnej medycyny akademickiej z przedstawicielami alternatywnych wizji choroby.

„Zabawa w naukę” daje rezultaty, gdy jej reguły są względnie ściśle określone i przestrzegane, kiedy prawomocne rodzaje krytyki są dobrze zdefiniowane i strzeżone są jej granice. „Zabawa w życie społeczne” wymaga nieco większej swobody. Choć, z drugiej strony, aż się prosi, by dokonać porównania reguł wyznaczających dopuszczalne granice dyskursu naukowego z zasadami, powiedzmy, demokracji parlamentarnej pod rządami prawa. Tu też zakłada się, że wolność jednostki ma granice, których przekroczenie powoduje wykluczenie jednostki poza nawias zbiorowości ludzi wolnych. Czym mniejsze są obszary niepodważalnego consensusu, tym mniejsze szanse kumulacji wiedzy. W sztuce i humanistyce dlatego m.in. nie ma kumulacji wiedzy, gdyż reguły ograniczające dopuszczalną przestrzeń krytyki są tam znacznie bardziej luźne.

Zwróćmy uwagę na ów stabilny układ odniesienia, swego rodzaju fundament wiedzy. Na gruncie prowadzonego tu rozumowania nie ma on charakteru czysto przedmiotowego, ontologicznego czy metafizycznego. Jest konstrukcją społeczną, kulturową. A naszym zadaniem jest uchwycenie procesu, który umożliwił wytworzenie owego stabilnego układu i podtrzymał jego kulturowe istnienie. Chodzi tu o odtworzenie mechanizmu funkcjonalnego, w obrębie którego taki układ istnieje.

### **Drogi penetracji kultury: autorytety, władza, rynek**

Sposób, w jaki idee przyrodoznawcze inicjują zmianę społeczną jest pod istotnymi względami różny od tego, w jaki robią to koncepcje humanistyczne. Koncepcje przyrodoznawcze stosowane są w takich rejonach kultury (struktury społecznej), w których ich „atak” na uformowane układy interesów jest bardziej pośredni i często przez dłuższy czas niezauważalny. Można powiedzieć, że idee przyrodoznawcze znalazły coś w rodzaju ścieżki dostępu do kultury, w której mogły się zadomowić i z której prowadzą ekspansję. Przyrodoznawstwo znalazło (może wytworzyło?) w życiu społecznym niszę, umożliwiającą stosowanie układów wymyślonych w laboratoriach – w sensie Latoura – na większą skalę. Przy pierwszym, powierzchownym spojrzeniu nasuwa się spo-



strzeżenie, że niszą tą jest technika – jako pewna dziedzina kultury. Byłoby to jednak ujęcie zbyt wąskie.

Liczne nowe rozwiązania techniczne mogą być wypróbowywane i nawet na stałe stosowane w praktyce przez poszczególne jednostki, często bez potrzeby komunikowania się z innymi, jak i bez potrzeby współpracy z nimi. Ich społeczna akceptacja, np. drogą dyfuzji międzykulturowej, może następować krok po kroku, mogą rozpełzać się po sferach życia społecznego przez długi czas lekceważone. Gdy stare struktury autorytetu są już podważone, wtedy bywa za późno na przeciwdziałanie ze strony tych, których interesy zostały zagrożone. Nowe rozwiązania już głęboko mogły wnikać w tkankę życia społecznego danej zbiorowości.

Natomiast w przypadku prób wcielania w życie „odkryć” dokonanych przez humanistykę podważanie autorytetów i interesów staje się widoczne niemal natychmiast. Co więcej, często samo wprowadzenie pewnych idei jedynie w obieg myślenia zbiorowości – np. w ramy jej debaty politycznej – już oznacza coś w rodzaju rewolty; czysto werbalna zmiana definicji sytuacji może delegitymizować stare instytucje, związane z nimi autorytety i interesy. Jasne jest, że każda, lub niemal każda, próba wcielenia w życie jakiejś bardziej ogólnej teorii społecznej równałaby się podważeniu normatywnie sankcjonowanych **znaczeń społecznych**.

W kulturze nowożytnej kolosalną rolę odegrał rynek jako jeden z historycznych sposobów koordynacji społecznych działań obok władzy, rytuału i daru (Hyde 1983). Rynek umożliwia taką manipulację zasobami na nim się znajdującymi, jaka w obrębie kultur tradycyjnych, a i w obrębie dzisiejszych pozarynkowych stref kultury, jest nie do pomyślenia. Wśród zasobów tych trzeba wymienić przynajmniej trzy: bogactwo (tj. dobra: ziemia, kapitał, towary), siłę roboczą i wiedzę. To od kształtu, jaki przybierają konfiguracje między tymi elementami zależy sukces rynkowy. Od momentu, gdy bogactwo, siła robocza i wiedza zostają wprowadzone w obręb nowych reguł gry, stają się one czynnikami o wiele bardziej elastycznymi niż kiedykolwiek. Gdy znajdują się już na rynku, wyzwolone zostają z rozmaitego rodzaju tabu kulturowych i ograniczeń. Mogą być rozmaicie przekształcane i transportowane.

Związek tych procesów z produkcją wiedzy naukowej występuje co najmniej w dwóch aspektach. Pierwszy określamy jako wewnętrzny dla produkcji wiedzy naukowej, drugi jako zewnętrzny – związany z jej społecznymi zastosowaniami. Badanie empiryczne, takie przynajmniej, które w zasadzie spełnia Popperowską zasadę falsyfikacji, musi wypreparowywać z badanej przestrzeni poszczególne związki między zmiennymi i musi oddzielić

je od innych związków. Musi wyraźnie rozróżniać środki i cele, i wyraźnie określać kryteria realizacji celów. Inaczej jego wyniki nie dadzą się intersubiektywnie weryfikować. Badacz w laboratorium na drugim końcu świata, jeśli ma powtórzyć eksperyment swego kolegi nie jest w stanie odtworzyć pełnego kontekstu okoliczności, w których został on przeprowadzony. Swoją uwagę i swoje działania może poświęcić tylko skończonej liczbie zmiennych razem tworzących warunki, które dają się **reprodukować**. (H. Collins 1985). Nie można dokładnie zreprodukować układu, który przedtem nie był jakoś konceptualnie wypreparowany z szerszego kontekstu. Tak długo, dopóki ludzkie działania konstytuujące społeczeństwo były nierozwarstwionym, niezróżnicowanym (lub nieznacznie zróżnicowanym) splotem motywacji, środków, okoliczności i celów, tak długo nie było w kulturze miejsca na programowe, intersubiektywne testowanie nowej wiedzy. Nawet załączki praktyki badawczej nie mogły się uformować.

By to było możliwe, musiało wystąpić zjawisko, które za Gellnerem (1988:39–62) nazwę rozwarstwieniem aspektów lub zagadnień. Zdaniem tego autora specyfiką myślenia i działania nowożytnego jest m.in. racjonalność wyrażająca się w rozdzielaniu problemów i zadań praktycznych, które są podejmowane. Na przykład udaję się do pielęgniarki – kobiety całkiem mi nieznanej, która interesuje mnie tylko o tyle, by uprzejmie i dobrze pobrała mi krew. Nie rozmawiam z nią, ani nie idę do przychodni w celu podtrzymania więzi wspólnotowych, ani by dopełnić jakichś ważnych rytuałów, nie idę po to by zakomunikować moją lojalność wobec jakichś autorytetów lub wierzeń. Moje działanie jest wypreparowane z licznych niegdyś występujących kontekstów kulturowych, ma służyć dość wyraźnie wyodrębnionemu celowi (por. Hall 1984). Kryterium efektywności tego działania jest określone i w istocie działania tego typu nie są powiązane z podstawowymi sensami mego życia. Na gruncie ekonomii mówi się w tym kontekście o rozwoju podziału pracy; na gruncie funkcjonalizmu Parsonowskiego mówi się o postępującym procesie dyferencjacji, zróżnicowania społecznego.

Gellnerowi chodzi o to, że społeczne doświadczenie kulturowe dopiero wtedy mogło stać się przedmiotem systematycznej obróbki badawczej, przedmiotem dociekań naukowych, gdy zaawansowany już został proces racjonalizacji kultury (w sensie bliskim Weberowi – 1970). Gdy coraz liczniejsze obszary ludzkich działań uzyskały swe własne, kulturowo lokalne, wyodrębnione kryteria sensowności i efektywności. Dopiero pofragmentaryzowana kultura oferuje nam doświadczenie, które poddaje się badawczej penetracji, preparacji i re-konstrukcji.

Przyrodoznawstwo oferuje społeczeństwu specyficzną, instrumentalną wiedzę, dotyczącą pewnych wypreparowanych aspektów doświadczenia kulturowego – w istocie często w takiej postaci dopiero przez tę wiedzę projektowanego (Kmita 1982:112). Taka wiedza może znaleźć zastosowanie tylko w kulturze, której pewne przynajmniej sfery już uległy procesowi rozwarstwienia. Tu właśnie sojusznikiem nauki jest rynek i proces racjonalizacji, jaki rynek umożliwia a niekiedy wręcz aktywnie wymusza bądź przyspiesza. Zarówno przez wyodrębnienie gospodarki (reguł gospodarowania) z całokształtu kultury, jak i przez proces podziału pracy (czyli mnożenia reguł o wąskich, lokalnych zastosowaniach) w obrębie samej gospodarki.

### **Światowa ekspansja rynku a uniwersalizacja roszczeń przyrodoznawstwa**

Gdyby nie rynek, wiele teorii przyrodoznawczych, które już na dobre zadomowiły się w kulturze i uznawane są za reprezentujące prawdę obiektywną, a ich twierdzenia za coś oczywistego i naturalnego, wcale nie uzyskałyby tego wyróżnionego statusu. To dzięki światowej ekspansji rynku nowe definicje sytuacji mogły uzyskać rangę powszechnie prawdziwych, uniwersalnych prawd. Pojawienie się rynku bowiem oznaczało uformowanie się w obrębie kultury nowego rodzaju przestrzeni społecznej, specyficznej domeny, najpierw w obrębie której, i dzięki której, nowe idee mogły spełniać nasz Warunek Wcielenia i przez to dochodzić niekiedy do statusu wiedzy „uniwersalnie” ważnej. To rynek dostarczył przestrzeni, do której można przenosić pewne (sztuczne w tym sensie, że nie posiadające wcześniej żadnych precedensów) całości skonstruowane, czy wypreparowane w laboratoriach. To rynkowa (w swej istocie) manipulowalność czynników umożliwia wprowadzanie w życie społeczne układów, w których wymogi określone przez wiążące się z prawami nauki warunki, określone przez klauzule *ceteris paribus*, mogą być urzeczywistniane.

„Większość pracy wykonywanej w laboratoriach pozostaby tam na zawsze, gdyby podstawowe stałe fizyczne nie mogły przybrać stałej postaci nigdzie indziej. Czas, waga, długość, długość fal, etc. są **rozprzestrzeniane** (extended) do innych miejsc i to nawet z jeszcze większą precyzją. (...) Tego rodzaju transformacja całego społeczeństwa podług wzorów eksperymentów laboratoryjnych jest ignorowana przez socjologów nauki.

(...) Koszt dopasowywania społeczeństwa do wnętrza laboratoriów, na tyle by działalność tych ostatnich była dla społeczeństwa istotna jest ciągle zapominany, ponieważ nie chce się zauważać tego, że **uniwersalność także jest społeczną konstrukcją**" (Latour 1983:167).

Autor ilustruje swoje tezy analizą konkretnego społecznego procesu ekspansji laboratorium Louisa Pasteura, procesu określanego mianem „Paste(u)ryzacja Francji” (Latour 1988). Analizę procesu przekształcania społeczeństwa, warto uzupełnić analizą społeczno-kulturowych warunków, jakie uczyniły taką ekspansję możliwą. Na przykład, gdyby rolnicy francuscy drugiej połowy XIX w. nie funkcjonowali w warunkach gospodarki rynkowej, wydaje się mało prawdopodobne, by na szerszą skalę zastosowane zostały środki zaradcze proponowane przez Pasteura. Zresztą może w ogóle nie byłoby „potrzeby zarządzania”. Nie dlatego, że przed zapanowaniem gospodarki rynkowej nie istniały epidemie chorób zwierząt. Dlatego, że to dopiero presja racjonalności rynkowej i ideologii aktywnego rozwiązywania problemów, jaka wystąpiła w miejsce np. przedrynkowego i przedracjonalistycznego fatalizmu godzenia się z tym, co przynosi los, otworzyła przestrzeń dla wcielania innowacji w życie na szeroką skalę.

Schemat analityczny zaproponowany tutaj wyjaśnia nie tylko rozwój i sukcesy poznawcze przyrodoznawstwa. Z jego perspektywy można też zrozumieć, dlaczego wśród nauk społecznych do najbardziej zaawansowanych poznawczo (według standardów przyrodoznawstwa) należą ekonomia, nauki o organizacji i zarządzaniu, psychologia i socjologia małych grup. Te dziedziny wiedzy zajmują się obiektami, które w sporej mierze dają się wypreparowywać i konstruować w systemy zamknięte. R. Collins zauważa:

„Możemy uzyskać sukces praktyczny, jeśli postąpimy tak: budujemy tymczasowo zamknięty system i czynimy go dostatecznie małym, by posiadał niedużą złożoność i strukturę hierarchiczną; staramy się rekrutować doń jednostki jednolite, zwłaszcza pod kątem ich motywacji przynależenia do danej grupy. Psychologowie społeczni wiedzą jak utrzymać nacisk grupy, by chętni porzucili palenie. Grupa spotkaniowa uzyskuje swe rezultaty, ponieważ stanowi wysoce zintegrowaną maszynę dla kanalizacji emocji i przekazywaniu swym członkom energii emocjonalnej. Ale problem polega na tym, że emocjonalne akumulatory ludzi wyczerpują się, gdy spotkanie grupy się kończy, kiedy system jest znów



otwarty na wszystkie, niezliczone oddziaływania szerszego kontekstu społecznego” (R. Collins 1992:191).

Podobnie sztuczne warunki badawcze tworzy medycyna. Jej modele choroby, procesu diagnozy-terapii (w tym psychoterapii), leki syntetyczne, czy same metody badań często formowane są w wyniku eksperymentów z małymi grupami ludzi, żyjących w kontrolowanych warunkach klinicznych.

Rynek jest instytucją, gdzie manipulacja zasobami, zmiennymi, podobna do tej spotykanej w laboratoriach przyrodników jest dozwolona. Z **siłą roboczą** można pozwalać sobie na postępowanie, które uznano by za moralnie i prawnie niedopuszczalne w odniesieniu do **ludzi jako takich**. Można jednostki niemal dowolnie włączać i wyłączać z zespołów ludzkich – tak długo, aż uzyska się pożądaną funkcjonalnie grupę. Można kazać kadrom doksztalcać się we wskazanych kierunkach i indoktrynować je pożądanymi wizjami świata. Można konfigurować rozmaite hierarchie i kontrolować sposoby ich kontaktowania się ze światem zewnętrznym. Można na wyodrębnione zespoły wywierać kontrolowaną presję i dokonywać precyzyjnych pomiarów ich reakcji. Od pracowników obejmujących szereg wyższych stanowisk wymaga się jasnego określenia swych priorytetów: najpierw praca, kariera – potem rodzina. Uczy się technik komunikowania z innymi, perswadowania, manipulowania, kontrolowania stresu u siebie i u innych lub budowania w sobie agresji w celu wykorzystania przy twórczej pracy dla korporacji. Wiele zachodnich korporacji dostarcza przedstawicielom nauk o zarządzaniu przestrzeni, w której mogą dokonywać poszerzenia swych praktyk laboratoryjnych. W pewnym zakresie podobnie (wskazał na to Michel Foucault – 1973 – do którego jeszcze nawiążemy) rzecz zdaje się wyglądać w klinikach współpracujących z wielkimi firmami farmaceutycznymi – z tym, że tu ową plastyczną, manipulowaną zmienną jest organizm (i nie czarujmy się: psychika też) pacjentów.

Ogólnie rzecz biorąc, mamy w kulturze nowożytnej do czynienia z procesem polegającym na tym, że to, co wchodzi w obręb gry rynkowej wyzwala się z całego szeregu tradycyjnych ograniczeń kulturowych. W tym miejscu uzyskaliśmy odpowiedź na pytanie (3). Rynek jako instytucja jest rodzajem przestrzeni kulturowej, cechującej się m.in. tym, że w jej obrębie idee importowane z obcych kultur mogą się zakorzeniać. Rozwój rynku tworzy przestrzeń, gdzie nowe koncepcje mogą spełniać Warunek Wcielenia – kolonizować pewne obszary czy aspekty struktury społecznej na swój obraz i podobieństwo. A nie istnieje jak dotąd

(nie wypowiadam się w tym miejscu czy to dobrze, czy źle i czy jest to w ogóle możliwe) – w obrębie kultur ludzkich podobnego rodzaju przestrzeń, gdzie Wcielana mogła by być wiedza humanistyczna.

### **Zamykanie ścieżek rozwoju, czyli efekt wykluczania**

Gellner twierdzi, że o ile w odniesieniu do systemów wiedzy kultur przedindustrialnych zasadne jest stanowisko relatywizmu poznawczego, to sytuacja uległa zasadniczej zmianie wraz z narodzinami nauki nowożytnej. W tym wypadku nie mamy bowiem do czynienia z **jedną z wielu** poznawczych interpretacji świata, ale z **tą właściwą**, przybliżającą nas do rzeczywistego kształtu świata (Gellner 1988, 1992). Główne argumenty na rzecz tej tezy, to ogromna przewaga, jaką zyskała cywilizacja europejska nad wszystkimi innymi, gdy nauka dała podstawy dla rozwoju technologii. Wskazuje to – zdaniem Gellnera – na ponadkulturową ważność wiedzy generowanej metodami właściwymi dla nowożytnego przyrodoznawstwa. Oświeceniowy, racjonalny fundamentalizm (Gellner 1992) stanowi główną wygraną w ruletce poznawczej, jaka przydarzyła się w dziejach ludzkości raz tylko i w jednym tylko kręgu społeczno-kulturowym. Inaczej mówiąc, przewagi cywilizacji zachodniej tłumaczy Gellner czynnikami natury epistemologicznej. Gellner jest świadomy, iż nie jest możliwe **udowodnienie** tego, iż ma rację. Tak samo jak nie jest prawdopodobne **udowodnienie** tego, że jej nie ma. Można jednak przedstawić interpretację alternatywną, konkurencyjną i zastanowić się, czy nie jest ona w stanie wyjaśnić tego wszystkiego, co wyjaśnia opcja Gellnera i czy dodatkowo nie umożliwia ona nam uchwycenia innych wymiarów rzeczywistości społecznej, będących poza zasięgiem perspektywy poznawczej tego autora.

Twierdzę, że ów sukces Zachodu można wyjaśniać bez odwołania się do argumentacji epistemologicznej, że można go wyjaśnić utrzymując się w ramach analizy socjologicznej prowadzonej w tej rozprawie. Idę tu tropem poglądów wypracowanych w ramach dyscypliny badań zwanej *social study of science*. Jeden z jej przedstawicieli formułuje stanowisko wedle którego

„uniwersalizm prawd nauk przyrodniczych jest mitem, pojawienie się tego uniwersalizmu to **wynik** (czyli consensualna reakcja wobec) złożonego procesu społecznego, w ramach którego zróżnicowanie form i uprawnień wiedzy naukowej jest stopniowo eliminowane. Pozorny brak



„społecznego zróżnicowania wiedzy naukowej jest rezultatem, a nie warunkiem, nauki” (Woolgar 1988:22).

Stawiam tezę, że swą ponadkulturową ważność teorie nauk przyrodniczych zawdzięczają uniformizującej roli, jaką odgrywa rynek światowy wobec licznych kultur naszego globu. To rynek umożliwia obiektywizację roszczeń poznawczych przyrodoznawstwa (Wallerstein 1983).

Dostrzegłszy unifikującą i przemagającą rolę kulturowej uniwersalności reguł gry rynkowej możemy odpowiedzieć na pytanie (4). Trzeba jednak teraz poświęcić nieco więcej uwagi samemu temu pytaniu. Przyjęte w nim założenie co do charakteru wiedzy przyrodoznawczej występuje nierzadko w roli poważnego argumentu wysuwanego przez zwolenników obiektywizmu przeciw konstruktywizmowi. Mówią oni tak: gdyby faktycznie nauka, technologia i wreszcie cała praktyka społeczna jedynie konstruowały a nie odkrywały właściwości swego przedmiotu, to w istocie powinny funkcjonować jakby obok siebie szeregi różnych nauk przyrodniczych, mniej lub bardziej odmiennych od siebie konceptualizacji, konstrukcji tych samych obszarów przedmiotowych. Wiedza skonstruowana w odróżnieniu bowiem od wiedzy odkrytej nie jest konieczna i zawsze mogłaby zostać podważona przez inne interpretacje-konstrukcje. To, że w przyrodoznawstwie występuje jednak w istocie sytuacja wskazana w pytaniu (4) jest poważnym argumentem na rzecz tezy o obiektywnym charakterze teorii przyrodoznawczych.

Moim zdaniem, przyjęcie linii rozumowania szkicowanego w tym tekście uchyla te argumenty. Rzecz polega bowiem na tym właśnie, że gra nie toczy się w obrębie samej nauki, ani nawet w obrębie nauki i techniki. Na dłuższą metę teorie przyrodoznawcze powodują przededefiniowywanie pewnych aspektów kultury w jej całokształcie. Ogólnie rzecz biorąc, mamy do czynienia z rozgałęzionym procesem sprzężeń zwrotnych. Niektóre konceptualizacje prowadzą do powstania i do posługiwania się w dalszych badaniach pewnymi urządzeniami technicznymi sprzyjającymi (sprzyjającymi jedynie, bo nie sądzę, by w grę wchodziło jakiś determinowanie jednoznaczne) pewnym dalszym konceptualizacjom i wykluczającym np. możliwość praktycznej weryfikacji modeli alternatywnych. W odniesieniu do medycyny przekonywująco zilustrował to Ludwik Fleck. Analizując historię badań nad kiłą pisze on:

„Stosownie do swojej wiedzy także Siegel rozpoznawał podobne do pierwotniaków struktury jako czynniki wywołujące kiłę. **Gdyby** jego odkrycie zyskało odpowiednio su-

gestywny wpływ i upowszechniłoby się w kolektywie, tedy mielibyśmy dzisiaj inne pojęcie kiły: część przypadków kiły (według dzisiejszej nomenklatury) byłaby uważana za ospę albo inną chorobę z ciałkami wtretowymi. Inną część uważano by za chorobę konstytucjonalną **sensu stricto**. W związku z ideą zarazy rozkoszy powstałyby zupełnie inne pojęcia chorób zakaźnych i jednostek chorobowych. W końcu doszlibyśmy na tej drodze **także do harmonijnego systemu wiedzy, który by jednak daleko odbiegał od dzisiejszego**.

Takie zdarzenie mogłoby być wprawdzie rozpatrywane jako możliwość logiczna lub „rzeczowa”, ale nigdy jako możliwość historyczna. Pojęcie syfilisu było w czasach Siegla **już za mało plastyczne** na taką radykalną zmianę. Sto lat wcześniej, kiedy pojęcie to posiadało jeszcze ową plastyczność, nie było techniczno-myślowych, ani techniczno-rzeczowych warunków, które umożliwiłyby Siegłowi dokonanie odkrycia” (Fleck 1986:68–9; podkreślenia AZ).

Rozwój jest w nie mniejszym zakresie zamykaniem jednych możliwości, jak tworzeniem innych.

Jednym z elementów składowych metody naukowej jest powtarzalność i praktyczna reprodukowalność zjawisk badanych przez naukę. Można nawet powiedzieć, że „zajścia niepowtarzalne nie są substruktem nauki” (Lem 1975:348; por. H.M. Collins 1985). Z tego punktu widzenia sprzężenie nauki z rynkiem jest związkiem bardzo udanym. To, co modele teoretyczne i reguły gry rynkowej mają ze sobą wspólnego, to między innymi właśnie standaryzacja podstawowych jednostek czy to analizy, czy to transakcji: porównania, odtworzenia, wymienności, kosztów. Drugie zagadnienie to rozwój procesu utowarowienia kolejnych stref relacji międzyludzkich. Można powiedzieć, że tam gdzie kultura pozwala na wtargnięcie w życie społeczne mechanizmów wymiany towarowej, tam nauka – nie tylko przyrodoznawstwo, ale też humanistyka – zyskuje nowy, łatwiej podający się teoretycznemu modelowaniu obszar badawczy.

W podobnym kontekście jedna z tez Foucaulta powiada, że pojawienie się nauk humanistycznych stało się możliwe w wyniku znacznego nasilenia dyscypliny i praktyk normalizacyjnych w XIX wieku. Postulowana przezeń archeologia nauk społecznych badać ma mechanizmy władzy, które podporządkowały sobie ciała, gesty i sposoby zachowań (Foucault 1985:185; 1993). „Narodziny nauk humanistycznych idą w parze z tworzeniem nowych mechanizmów władzy” (Foucault 1987).

A w momencie, gdy cały proces, cały nurt myślenia, już obrosły w struktury autorytetów w obrębie samej nauki, poprzez zastawania praktyczne znajduje legitymizację już poza instytucją nauki, to koszty przeciwstania się panującym schematom myślenia równają się nie tylko kosztom odwagi indywidualnej pójścia drogą innych konceptualizacji, ale też społecznym kosztem głębokiej przebudowy ładu społecznego. W istocie, dostatecznie dalekie pójście jedną z dróg może pozbawiać ludzi danych kultur nawet zdolności myślenia w sposób radykalnie odmienny od dotąd praktykowanego.

Jednym ze sposobów lub może aspektów dominującego myślenia epistemologicznego jest oddzielenie poznającego i poznawanego. Cytowany już Woolgar twierdzi, że

„Oba dyskursy nauk ścisłych i nauk społecznych są tak zorganizowane, by wytworzyć dystans retoryczny między obserwatorem a obserwowanym obiektem i ustanowić ten drugi jako wcześniejszy od pierwszego. Z drugiej strony, byłoby czymś bezcelowym zaprzeczać zauważalnej wyższości nauk ścisłych. Ich ład moralny wydaje się silniejszy a dystans między obserwatorami i badanymi obiektami większy, i lepiej ustanowiony. Ale siła wyjaśnień naukowych, to nic innego niż siła z jaką opierają się one dekonstrukcji. Różnica między naukami ścisłymi a przyrodniczymi leży nie w metodzie, lecz w skali zasobów zużytych dla zbudowania i ustanowienia tego oporu” (Woolgar 1988:108).

Niektórym dyskursom przeciwstawić się można tylko pod warunkiem bezpośredniego ataku na instytucje, które są przez te dyskursy legitymizowane i współkonstituowane. A rozmontowywanie niektórych z „prawd” wyprodukowanych przez przyrodnictwo mogłoby się dokonać tylko pod warunkiem naruszenia podstaw głównych form ładu społecznego. Z tej perspektywy destrukcja rynku, własności prywatnej i form przedsiębiorczości gospodarczej, jakiej dokonał eksperyment komunistyczny, wydaje się najwyżej wstępną przymiarką.

Mamy zapewne do czynienia z tytułowym dla tej części wykluczaniem na dwóch poziomach. Po pierwsze, przez sam fakt uformowania się rynku jako dominującej instytucji gospodarczej (niekiedy także i społecznej). Po drugiej, wśród możliwych artykułacji techniki, gdy raz już pewne typy rozwiązań staną się standardami rynkowymi, to nawet wynalezienie rozwiązań lepszych technicznie, energetycznie etc. może nigdy nie zaowocować wejściem ich w obieg kultury, jeśli są one np. niedopasowane do rozwiązań dominujących. Wiele razy wskazywano już

na to zjawisko w odniesieniu do wyrobów elektroniki powszechnego użytku: systemu zapisu obrazu i dźwięku lub komputerów typu IBM.

Zasadniczy brak przełożenia idei humanistycznych na instytucjonalnie zakorzenione rozwiązania praktyczne o podobnej mocy uniwersalizującej co mechanizm naszkicowany wyżej, owocuje sytuacją uchwyconą w pytaniu (4).

## **Medykalizacja jako współkonstruowanie rzeczywistości społecznej**

Trafność i wagę przytoczonej przed chwilą opinii Woolgara uchwycimy, zastanowiwszy się nad kosztami, jakie współczesne społeczeństwa musiałyby ponieść, gdyby chciały podjąć próbę rozmontowania lub istotnego przekształcenia dyskursów, interesów i praktyk związanych ze współczesną medycyną.

Wydaje się, że dla prowadzonych tu rozważań socjologiczne i filozoficzne analizy medycyny rozwijane w ostatnich latach uzyskują znaczenie szczególne. Poza klasycznymi już pracami Foucaulta, szerokim oddechem teoretycznym wyróżniają się prace Bryana S. Trunera (zwl. 1984, 1987, 1992).

Skąd bierze się znaczenie medycyny dla podjętej tu problematyki? Z jednej strony przynależy ona do przyrodoznawstwa – jest ufundowana na teoriach biologicznych, fizycznych i chemicznych. Z drugiej strony tworzone przez medycynę koncepcje i praktyki bezpośrednio ingerują w liczne sfery interakcji międzyludzkich, w tym sfery zazwyczaj kojarzone z kulturą symboliczną. Społeczne konsekwencje praktyki medycznej stanowią przeto obszar wyjątkowo dobrze nadający się do ilustracji zasadności rozwijanej w niniejszej pracy tezy, że dwa rozgraniczane zazwyczaj obszary, przyrodę i społeczeństwo, warto interpretować jako stanowiący całość obszar społecznego doświadczenia kulturowego.

Pisząc o konstruowaniu przez przyrodoznawstwo systemów zamkniętych, w obrębie których mogą przebiegać jedynie wybrane procesy, R. Collins dodaje:

„Można by powiedzieć, że taki właśnie charakter mają żywe organizmy: to właśnie dzięki skórze posiadanej przez żywe ciało, określony, choć raczej złożony system może funkcjonować; medycyna odnosi sukcesy na tyle, na ile potrafi interweniować za pomocą jakiegoś specyficznego czynnika, takiego jak lek, wewnątrz zamkniętego systemu; typowe jest, że medycyna zawodzi tam, gdzie nie jest w stanie wy-



łączyć działania nieoczekiwanych czynników środowiskowych” (R. Collins 1992:190–1).

Konkretyzację myśli Collisa uzyskamy przytaczając spostrzeżenie Barbary Uramowskiej-Żyto:

„Rola modeli wyjaśniających w medycynie jest widoczna, gdy śledzimy prace z zakresu historii nauki. Modele wyjaśniające odzwierciedlają nie tylko wpływ czynników społeczno-kulturowych, ale również prowadzą do selektywnego spostrzegania otaczających nas zjawisk. Na przykład w medycynie model etiologii choroby, który rozwinął się na podstawie bakteryjnej teorii chorób i który wśród modeli wyjaśniających dominuje, ma znaczenie nie tylko dlatego, że jest wygodny z ideologicznego punktu widzenia. Doprowadził on również do tego, co Dubois nazwał koncepcją „specyficznego etiologii choroby” – czyli do poglądu, że **przyczyną chorób jest jedna, np. określona bakteria, a nie wiele innych czynników** pozostających ze sobą w interakcji, a więc stan psychiczny, wyżywienie, mechanizmy opornościowe organizmu, infekcja bakteryjna itd. Będąc jednym z pierwszych modeli wyjaśniających w medycynie, teoria ta popierała i wzmacniała ograniczone, ale interwencjonistyczne podejście do leczenia choroby” (Uramowska-Żyto 1992:44; podkr. AZ).

Podejście to, które dziś może wydawać się tak racjonalne i zgodne z „naturalnym” stanem rzeczy uformowało się jednak w długim procesie przemian kultury. Wiele wcześniej wspomnianych rozwarstwień i fragmentaryzacji musiało nastąpić, by tak nowoczesnie rozumiana praktyka medyczna została uznana za coś naturalnego. Rzeczy miały się przecież zupełnie inaczej w przypadku medycyny ludowej. Jak wskazał jej badacz Adam Paluch, skupia ona

„w sobie, czy też odbija, wiedzę, wierzenia, czynną postawę człowieka wobec zjawisk przyrodzonych i nadprzyrodzonych, wobec całego kosmosu, świata, najbliższego otoczenia, wobec drugiego człowieka. Nigdy nie była i nie jest w tym względzie autonomiczna, wydzielona. **Jest częścią większego systemu**, wyrasta z niego, jest od niego mocno uzależniona, jest jak gdyby jego mutacją: **skupia się w niej cały światopogląd człowieka**. Toteż nic dziwnego, że np. choroby można nabawić się przez „podłożenie”, że najsukuczniejszymi roślinami są te, które zerwie się na skrzyżowaniu dróg pod krzyżem, czy też w wigilię św. Jana Chrzciciela, że dobrym lekarzem może być dziecko pierworodne lub

przybysz z daleka, «obcy», że leczenie człowieka porażonego piorunem uważane jest za grzech itp.” (Paluch 1994:192).

Ale właściwe myśleniu nowożytnemu traktowanie organizmu ludzkiego jako układu zamkniętego, w którego działanie możemy ingerować, wypróbowując zasady racjonalności instrumentalnej zakładającej rozwarstwienie problemów, to tylko jeden aspekt interesującej nas kwestii. Jak wiadomo z historii chirurgii i badań anatomopatologicznych (por. Turner 1992: rozdz. 7), wiele czasu zabrało wyrwanie ciała ludzkiego spod parasola ufundowanych religijnie norm moralnych i doprowadzenie do normatywnie usankcjonowanych ingerencji w organizm. Na przykład w średniowieczu chirurgiczne manipulowanie organizmem człowieka podczas lekcji anatomii powodowało ogromne problemy moralne i religijne: otwierając ciało, chirurg wdzierał się w tajemnice wszechświata. A co Bóg zamknął w obrębie ciała, nie powinno być przez chirurga dla celów świeckich otwierane. Z drugiej strony, otwierając ciało, chirurg narażał się na szkodliwy wpływ wydzielin organizmu, zwłaszcza krwi – co wiązało się z niebezpieczeństwami także moralnej i duchowej natury. Powołując się na opracowanie poświęcone chirurgii średniowiecznej (Pouchelle 1990), Turner wskazuje, że ówczesne zasady zabiegów chirurgicznych często zalecały, by lekarz przed operacją wykonał pewne rytuały moralne podobne do kroków, jakie wykonuje kapłan przed udzieleniem sakramentu (Turner 1992:50). Instytucjonalizacja daleko posuniętego eksperymentowania na organizmie ludzkim i w efekcie konstrukcję praktyk-instytucji specjalnie poświęconych poznawczej, technologiczno-praktycznej penetracji ciała (klinik) nie została umożliwiona przez nowe rozwiązania techniczne, lecz dzięki przedsięwzięciom należącym do obszaru kultury symbolicznej – dzięki moralnemu przedefiniowaniu sytuacji drogą zabiegów rytualnych.

Przejdźmy teraz do problemu społecznego konstruowania ciała/organizmu. Teza o społecznym konstruowaniu ciała przez język, ideologie, wiedzę naukową i rozmaite praktyki dyskursów jest dość szeroko podzielona przez badaczy ostatnich lat. Najbardziej wpływowe sformułowanie tej tezy można znaleźć w pracach Foucaulta. Odrzucił on założenie o faktyczności ciała (tak fundamentalne np. dla myśli Martina Heideggera), twierdząc, że ciało jest produkowane przez praktyki społeczne kierowane pewnymi szczegółowymi (bo dziejowo nie-uniwiersalnymi) formami wiedzy. Sporo dociekań Foucaulta poświęconych było procesom konstituowania ciała w obrębie różnych dyskursów, zwłaszcza wątkowi „normalizacji” ciała i zachowań zbiorowości przez nauki

społeczne i instytucje, które wiedzę oferowaną przez te nauki wyrażały i stosowały. Foucault był zafrapowany tym, jak kategoria ciała wylania się na obszarach rozmaitych praktyk kontroli i zarządzania ludźmi (1973, 1993); jak praktyki szpitalne, kliniczne i więzienne generują ciała zdyscyplinowane i posłuszne. Francuski myśliciel interpretował ciało jako metaforę pewnych historycznie ukształtowanych stosunków społecznych. Interesowały go zwłaszcza formy kontroli i nadzoru nad jednostkami związane z ekspansją industrialnych form produkcji i organizacji społecznej. Kontrola i nadzór nad ciałem stały się kanałem, przez który nastąpiła penetracja form rozumu instrumentalnego na kolejne sfery życia społecznego. Nawiązując do Foucaulta, Turner pisze:

„Cywilizacja wytwarzana jest przez zaprzeczenie ludzkich emocji, które zostają zdefiniowane jako irracjonalne. Dla podporządkowania ciała (flesh) niezbędna była intelektualizacja życia, uzyskana dzięki rozwojowi nauk przyrodniczych, regulacja organizmów (bodies) w interesie przemysłowej efektywności i wreszcie rozwój systemu pieniężnego, dzięki któremu wartość wszelkich działań mogła zostać racjonalnie skalkulowana. Innymi słowy, rozwój etyki panowania nad światem jest jednocześnie historycznym procesem racjonalizacji i regulacji, w którym etyka kontroli zakładała kontrolę ciała (ludzkich pasji), regulację umysłu (poprzez rozwój formalnych systemów kształcenia) i wreszcie oswojenie i wytrenowanie zewnętrznego świata przyrody (poprzez akt kolonizacji kulturowej). Ale, tak jak istnieją trzy łady instytucjonalne, tak istnieją trzy wielkie problemy, w obliczu których łady te stają. Regulacja ciała (flesh) jest podważana przez stale obecny problem seksualności, organizacja umysłu stoi w obliczu wyzwania, jakim jest istnienie szaleństwa, a kolonizacja rzeczywistości (obejmującej inne społeczeństwa) jest zagrożona przez ciągle obecne zagadnienie oporu politycznego” (Turner 1992:198–9).

Przywołajmy teraz kategorię medykalizacji i wskażmy na jej związki z, rozumianym po Weberowsku, procesem racjonalizacji.

„Racjonalizacja pracy – pisze Turner – a przez to i ciała stała się istotną cechą rozwoju kapitalizmu. Tę racjonalizację pracy kapitalizm osiągnął poprzez praktyki dyscypliny, diety, treningu oraz regulacji. (...) Jedną z kluczowych cech racjonalizacji produktywnego ciała (productive body) była **medykalizacja, czyli racjonalne zastosowanie medycznej wiedzy i praktyki dla wytworzenia zdrowych,**

**niezawodnych, silnych i produktywnych ciał**" (Turner 1992:21; podkr. AZ).

Turner przypomina, że kapitalistyczna racjonalizacja nie jest procesem „naturalnym” – prowadząc do takich wzorów ludzkich zachowań, które nie są niezbędne dla przetrwania, zmusza ona ludzi do produkowania więcej niż jest im niezbędne (Turner 1992:21). Medykalizacja ciała, rozumiana jako racjonalizacja, jest zarazem procesem sekularyzacji kultury (Turner 1992:22; por. Uramowska-Żyto 1992:39). Jako socjolog Turner interesuje się, jak praktyka medyczna wywiera wpływ na konstrukcje rzeczywistości społecznej w obszarach daleko już odbiegających od spraw zajmujących Talcotta Parsonsa (piszącego – 1951 – o znaczeniu roli chorego dla mechanizmów kontroli społecznej). Wiedza i praktyka medyczne wywierają silny wpływ na społeczną konstrukcję – postrzeganie, pielęgnowanie, dysponowanie etc. – ciała, co z kolei wyznacza możliwości i ograniczenia dla dróg, jakimi przebiegają interakcje i procesy instytucjonalizacji różnych typów praktyki społecznej. Innymi słowy, zaliczana tradycyjnie do przyrodoznawstwa wiedza medyczna aktywnie (co nie znaczy: świadomie i planowo) uczestniczy we współkonstruowaniu tego, co potem staje się przedmiotem dociekań nauk społecznych.

Warto zatem spojrzeć na medykalizację w perspektywie szerszego procesu sekularyzacji. Polega ona na kurczeniu się wpływów religii na kulturę: zarówno w planie oddziaływań formalnie wyodrębnionych instytucji religijnych, jak i w planie wpływu reguł kulturowych sankcjonowanych przez odwołanie się do sił ponadnaturalnych. Opisany w niniejszej pracy proces ekspansji rynkowych reguł gry na szersze połacie życia społecznego jest jednym z aktywnych czynników właśnie sekularyzacji, Turner należy do autorów podkreślających, że wiele regulacyjnych funkcji religii zostało przejętych przez medycynę, która kontroluje i powściąga obszar dewiacji społecznych drogą konstrukcji roli chorego w relacjach lekarz-pacjent (Holton, Turner 1986:109–42l Turner 1987:18–39).

„Rosnące znaczenie medycyny prewencyjnej i wykorzystanie kategorii «stylu życia» dla regulacji zachowania pracowników tak, by zmniejszyć koszty ubezpieczeń ponoszonych przez zatrudniające ich korporacje spowodowały głęboką ingerencję idei medycznych i praktyki medycznej w codzienną rzeczywistość – poprzez dietę, ćwiczenia gimnastyczne, zakazy palenia, regulacje zachowań seksualnych zalecające dobór właściwych (tzn. «zdrowych») partnerów, regulacje rodzenia dzieci i higieniczne podejście do śmierci.



W tych strefach życia rodzinnego lekarz zastąpił, jeśli spojrzymy na to w kategoriach funkcjonalnych, spowiednika i duchownego” (Turner 1992:18).

Naszukowawszy ten kontekst chcę teraz uwypuklić kilka spraw. W świecie współczesnym medycyna stanowi szczelinę, poprzez którą następuje m.in. techniczna kolonizacja tych obszarów kultury, w tym symbolicznej, jakich nie są w stanie bezpośrednio penetrować i przekształcać praktyki kierowane przez wiedzę wytwarzaną w ramach nauk społecznych. Obszary interakcji i życia jednostek, chronione przez zasady intymności i suwerenności jednostki ludzkiej (jako swego rodzaju świeckie sacrum epoki modernistycznej), ulegają głębokim przekształceniom poprzez działanie sił nadchodzących z innej strony. Strefy kultury moralnie ufortyfikowane przed penetracją ze strony humanistów ulegają podbojowi prowadzonemu pod hasłami ochrony życia i zdrowia ludzkiego – i za pomocą środków biologii i medycyny. Można powiedzieć, że tego, na co nie mogą pozwolić sobie antropologowie kulturowi, socjologowie czy psychologowie i prawnicy, najpierw dokonują lekarze. Dla lekarzy-klinicystów jednostka stała się materiałem badawczym manipulowalnym w zakresie moralnie nie do przyjęcia w przypadku stosowania eksperymentalnych praktyk socjologii lub psychologii. Medycyna wykorzystuje moralne przywileje wypływające ze specyficznie kulturowo zdefiniowanej misji ochrony życia i zdrowia ludzkiego dla – częściowo niezamierzonej, częściowo rozmyślnej – transformacji form stosunków międzyludzkich. W imię ochrony zdrowia i życia inicjowane są technologie, których funkcjonowanie głęboko zmienia funkcjonujące systemy wartości. Proces ten dopiero się zaczął. Metody takie jak zapłodnienie *in vitro*, wybór płci dziecka czy hormonalna terapia substytucyjna stosowana u kobiet po menopauzie, to dopiero niewinne początki procesu, który głębiej przekształca stosunki międzyludzkie niż poczynania największych przywódców religijnych, reformatorów politycznych lub wielkich prawników.

Poprzez rozwój praktyk medycznych rozum instrumentalny uzyskał dodatkowe kanały ekspansji na obszary kultury – standardowo identyfikowane jako przyroda, stosunki społeczne czy osobowość. Sednem rozumu instrumentalnego jest zawsze kontrola i jej ekspansja. To, co na obszarze dominujących ideologii Zachodu jawi się jako ostatni bodaj bastion świeckiego sacrum – integralność jednostki i jej świata wewnętrznego, to czego nie wolno penetrować humanistyce (nie przekazujemy matkom fałszywej informacji o wypadku, jaki przydarzył się jej dzieciom, by

mierzyć emocjonalne reakcje przywiązania i miłości) dawno już zostało przeorane przez niektóre przedsięwzięcia kliniczne. Mam tu na myśli m.in. techniki psychiatrycznej kontroli emocji za pomocą leków psychotropowych, czy pewne formy kontroli sprawowanej nad pacjentem w stanach przed- i pozawałowych.

### Lepiej rozumiana „przyroda”...

Nasz wyjściowy problem można by teraz ująć tak: dlaczego przyrodoznawstwu udało się ustanowić coś w rodzaju korespondencji między swymi kategoriami, swymi modelami teoretycznymi a czymś kulturowo postrzeganym jako zewnętrzna wobec wiedzy rzeczywistość obiektywna, natomiast humanistyce daleko do tego ideału? Odpowiedź idzie takim oto szlakiem: humanistyka penetruje te dziedziny kultury, które **uznawane** są za w pewnym sensie ważniejsze, delikatniejsze, od tych którymi zajmuje się przyrodoznawstwo. Każda teoria oznacza nie tylko ukonstytuowanie własnego przedmiotu, ale i swoiste jego poszatkovanie pojęciowe, kategorialne (na tym właśnie polega zmiana definicji sytuacji). Dotychczasowa konstrukcja kultury i praktyki społecznej jest taka, iż zmianę pewnych kategoryzacji natychmiast odczuwa się jako zagrożenie dla interesów – np. ludzi sprawujących władzę w danej zbiorowości. Świat społeczny nie patrzy ze spokojem na to, w jaki sposób go się nazywa i według jakich schematów pragnie się go przemodelować. Natomiast w nowych poszatkovaniach (także praktycznych – bo za nowymi kategoryzacjami zazwyczaj idą nowe rodzaje działań) obszarów uznawanych za przyrodnicze nie zauważano tego rodzaju zagrożeń. Ale już ostatnio niektóre nurty myślenia ekologicznego wskazują, że definicje odnoszone do świata przyrody podobnie mogą wywierać wpływ na naszą tożsamość, jak definicje odnoszone bezpośrednio do relacji międzyludzkich.

Rzecz polega na tym, że dostarczanie efektywnej wiedzy, albo może dokładniej – czynienie pewnej wiedzy pojęciowej praktycznie efektywną, równa się nałożeniu pewnego rodzaju siatki pojęciowej, pewnego rodzaju porządku na jakiś obraz „rzeczywistości”. Zatem, gdy na gruncie konstruktywistycznej teorii wiedzy mówi się o korespondencji między wiedzą a – powiedzmy – faktami, jest to korespondencja często zaistniała w wyniku dopasowania rzeczy i procesów do Słowa a nie odwrotnie.

Owa korespondencja między pojęciami przyrodoznawstwa a jego przedmiotem, narzucanie obszarom naszego doświadczenia

**naszych**, kulturowo umocowanych, kategorii wskazuje kierunek odpowiedzi na pytanie (5). **Lepiej rozumiemy „przyrodę”, niż społeczeństwo i jednostki ludzkie, ponieważ przyroda jest kosntruowana podług naszych mocy poznawczych i praktycznych, podług ludzkich pojęć i modeli ukutych przez badaczy oraz według naszych środków technicznych.** Świat sfer doświadczenia kulturowego określanego jako przyroda jest zorganizowany, skategoryzowany według naszych kulturowo zakonczonych ścieżek myślenia. Odrzucam przeto argument Gellnera, że naturę rozumiemy lepiej „ponieważ jej **nie** wytworzyliśmy” (1985:10). „Przyroda” jest w o wiele większym stopniu wytworem naszego myślenia niż społeczeństwo i jednostki. Zazwyczaj uważa się, że sprawy wyglądają odwrotnie; że przyroda istnieje niezależnie od kultury, a rzeczywistość społeczna wytworzona jest przez ludzkie działania i wyobrażenia kierujące tymi działaniami. Społeczeństwo jawi się przeto jako wytwór naszej praktyki, a przyroda jako arena, w obrębie której cała gra się toczy. Jednak na gruncie konstruktywistycznej koncepcji wiedzy sprawy wyglądają inaczej.

Rzecz jasna, to, co postrzegamy jako przyrodę nie jest **całkowicie** naszym wytworem. Nie chodzi o kreację ex nihilo. Ale nawet tak oczywiste kategorie naszej przyrody (naszej!) jak drzewa i góry są w pewnym sensie kulturowo wytworzone – podobnie jak tworzywa sztuczne. Choć zapewne istnieje jakieś „materialne” podłoże, na bazie którego tworzywa te istnieją – to w danej postaci istnieją dzięki naszej „pomocy”. Różnica między syntetykami, a górami, lasami i rzekami jest taka (nie twierdę, że formuła ta wyczerpuje wszelkie istotne różnice), że w pierwszym wypadku zdajemy sobie sprawę z naszej sprawczej roli, zaś w drugim sobie tego nie uświadamiamy. Nasza wiedza i działanie **współ**-tworzy świat. Mówię o współtworzeniu, a nie po prostu o tworzeniu, ponieważ wiedza i działanie nie tyle tworzą sam świat, ile raczej jego **charakter**: nadają formę czemuś, do czego zapewne odsyła nas filozoficzna kategoria „rzeczy samej w sobie” (por. Kołakowski 1967:52). Nasza wiedza to niezbędny warunek tego, by świat jawił nam się właśnie taki, jakim widzimy go na co dzień.

Zgodnie z całkowicie niespecyficznym realizmem istnieje wprawdzie **coś** na zewnątrz lub/i niezależnie od kultury. To jednak, jak owo coś nam się jawi, jaką twarz nam ukazuje, jak ewentualnie na nas oddziałuje, zależne jest od kulturowych mediacji. W sensie przyczynowym społeczeństwo jest wytworem naszego działania. Jednak z punktu widzenia podzielanych przez nas obrazów świata, to one są bardziej wytworem społeczeństwa,

niż społeczeństwo efektem prób ich wcielania w życie. Mówiąc nieco inaczej: między naszymi modelami fizycznymi czy chemicznymi a ustabilizowanym kulturowo obrazem przyrody jest o wiele większe podobieństwo, niż między koncepcjami humanistyką a ludzkim doświadczeniem życia społecznego. O ile można powiedzieć, że „przyroda” (tzn. ten jej obraz, który posiadamy kulturowo) odzwierciedla w jakimś istotnym aspekcie i sensie nasze myślenie i jest rezultatem naszych planów, to powiedzenie tego samego w odniesieniu do społeczeństwa byłoby już znacznie mniej zasadne. Ważną cechą kultury nowożytnej jest to, że ludzie działają próbując przykrawać świat do swych planów. Przyrodę rozumiemy lepiej, ponieważ w odniesieniu do obszaru kultury techniczno-użytkowej owo przykrawanie udaje się znacznie częściej, niż w przypadku kultury symbolicznej, tj. społeczeństwa i jednostek. By podsumować odpowiedź na pytanie (5): lepiej rozumiemy, to, co jest formą naszego myślenia, naszym planem, niż to, co jest wobec tego myślenia nie tylko bardziej suwerenne, ale nawet wobec niego sprawcze, determinujące.

### **Czy konstruowanie bez granic: ciało**

Konstruktywistyczny model poznania nie jest woluntaryzmem: nie twierdzi, że nie istnieją żadne ograniczenia dla konstruowania ludzkiej wiedzy i dla działania. KMP lokalizuje owe ograniczenia w innych rejonach „świata” niż czyni to obiektywizm.

Szereg autorów przyjmuje stanowisko, że wspólną cechą całej naszej wiedzy jest to, że jest społecznie konstruowana, że z tego punktu widzenia rozmaite obszary wiedzy są sobie równe. Przypisując takie stanowisko m.in. Foucaultowi i Peterowi Bergerowi, Turner uznaje je za błędne. Jego zdaniem pewne sytuacje, pewne obszary naszej wiedzy, są bardziej społecznie konstruowane niż inne (Turner 1992:118). Twierdzi on, że chociaż „nie istnieją fakty niezależne od teorii, to pewne fakty mogą być bardziej uzależnione od teorii niż inne” (Turner 1992:238). Przykładem, który autor w tym kontekście przywołuje jest ciało, jego ból i umiowanie. Akceptując ogólną tezę o społecznym konstruowaniu ciała, Turner broni zarazem ontologii fundamentalistycznej – twierdząc m.in., że możliwe i celowe jest np. budowanie fenomenologii bólu jako zjawiska transkulturowego (Turner 1992:41). Podkreśla, że szkicowane w latach ostatnich

„ontologie ciała mają skłonność do rozwidlania się wokół opcji fundamentalistycznej i antyfundamentalistycznej: czy



podstawowa natura ciała wytwarzana jest przez procesy społeczne, a w takim wypadku ciało nie jest jednolitym i uniwersalnym zjawiskiem, czy też ciało jako realność organiczna istnieje niezależnie od jego społecznego przedstawienia?" (Turner 1992:61).

Dla Turnera „Ciało wyznacza podstawowe potencjalności, na bazie których nieskończone praktyki społeczne mogą być wznoszone” (Turner 1992:118). Znana teza Harolda Garfinkela, że płeć (gender) jest czymś, co czynimy, a nie czymś, co posiadamy, staje się dla Turnera nie do przyjęcia. Wskazuje on, że

„istnieją fundamentalne ludzkie doświadczenia, które są transkulturowe bądź uniwersalne, wskazujące na wspólną ludzką ontologię. Analiza teodycei i moralności w doktrynach religijnych wskazuje na te fundamentalne ludzkie doświadczenia, dla których ból i cierpienie wydają się być głównymi ilustracjami” (Turner 1992:252).

Problem ten podejmuje antropolog Richard Fardon, w rozmowie z Turnerem zamykającej książkę tego drugiego (Turner 1992). Fardon wskazuje, że rozumowanie Turnera, przyjmującego istnienie uniwersalnego kulturowo doświadczenia bólu – z którym różne kultury i społeczeństwa rozmaicie sobie radzą – byłoby trudne do podtrzymania w obliczu ustaleń porównawczych badań kulturowych. Fardon przywołuje badania samego Turnera, który pokazał, że medyczne modele ciała są wysoce zmienne, że kontruowane są za pomocą metafor przenoszonych z jednych obszarów naszego życia do innych i że zmieniają się wraz z naszymi technologiami i praktykami. Fardon wskazuje przykłady: buddystów wierzących w reinkarnację; Afrykanów uważających, że różne części ich ciał, takie jak krew, kości i mięso (flesh) pochodzą z różnych części ich więzi rodowych; górali z Nowej Gwinei, którzy przez całe życie muszą wypłacać się określonemu rodowi z racji długów wypływających z tego, że sami stanowią wcielenie ich rodowych więzi. I pyta: czy wszyscy oni przyjmują tę samą ontologię wpływającą z czegoś, co nazywają „ciałem”, istniejącym przedkulturowo dla nich i która może być bezpośrednio, i poza-strukturalnie (extra-texturally) rozpoznana przez nas? (Turner 1992:253–4). Fardon dodaje, że choć konstruktywiści nie zaprzeczają śmiertelności istot ludzkich, to uwypuklają kulturowo określone znaczenie przypisane śmierci.

„Czy znaczenie przypisywane śmierci w różnych częściach świata jest jakoś drugorzędne wobec samego faktu umierania? A może raczej, fakt umierania jest konstytuowany poprzez pojmowanie tego, czym śmierć jest: czy pójde

do nieba czy piekła, czy ulegnę reinkarnacji, czy dołączę do moich przodków i tak dalej? Bez wątplenia, to nie jest drugorzędne, co stanie się po tym, gdy umrę, ale raczej to właśnie konstytuuje to, czym fakt mojej śmierci będzie” (Turner 1992:225).

Odpowiedź Turnera na te argumenty jest konsekwentna – ale trudno uznać ją za zadowalającą z konstruktywistycznego punktu widzenia. Powiada on, iż nawet jeśli takie zjawisko jak odmiennosc płci jest wytwarzane przez systemy klasyfikacji panujące w danych kulturach, to jednak organizmy męskie i kobiece są organicznie, fizjologicznie, biochemicznie różnymi od siebie zjawiskami.

„Wiem, że są problemy z klasyfikacją biologicznych różnic między płciami. Różnice biologiczne są społecznie wytwarzane w procesie niekończącej się reprodukcji istot ludzkich, ale te systemy klasyfikacyjne mogą być ujmowane jako odbicie zróżnicowań zjawisk przyrodniczych” (Turner 1992:256).

Jest to odpowiedź niezadowolająca, ponieważ Turner przyjmuje jedną z narracji, jeden z dyskursów jako bardziej podstawowy od innych, jako bardziej bazowy. Zakłada on, że narracja niektórych dyscyplin przyrodznawstwa (biologii, biochemii, etc.) jest bardziej podstawowa, jakby zewnętrzna (kulturowo?) w stosunku do narracji innych. Bardziej fundamentalna niż narracje filozofii, nauk społecznych (antropologii, socjologii) jak i narracje potoczne (np. kultur badanych przez antropologów). Ale też z pozycji jakiej META-narracji mógłby Turner uzasadnić wybór jednej z narracji jako najbardziej podstawowej? Jak może uniknąć arbitralności?

Jest jednak w stanowisku tego autora także trop godny podjęcia. Chodzi o myśl, że nie wszystkie fakty są społecznie konstruowane **w tym samym stopniu**. To, co trafne w tej sugestii, wyrażmy następująco: choć **wszystkie** fakty są społecznymi konstruktami, to różne rodzaje faktów są zakorzenione, uwikłane w poziomy kultury o różnej uniwersalności. Fakty są społecznie konstruowane przez consensusy o różnym zasięgu i charakterze. Jedne consensusy „pracują” na planach kultury wyraźnie widocznych, inne w jej wymiarach „ukrytych”. Mam tu na myśli m.in. zjawisko sygnalizowane przez pojęcie „milcząca wiedza” (zob. Polanyi 1962; Hall 1984). Jedne consensusy są świadome, inne nieuświadomiane.

Ale jest jeszcze chyba inny, trafny wymiar tezy, że nie wszystkie fakty są społecznie konstruowane **w tym samym stopniu**.

Z tezy, że fakty są społecznie konstruowane wynika, że w jakimś ontologicznym sensie nie są one ani ostateczne, ani konieczne, ani uniwersalne. Zasadna wydaje się silna ontologicznie wykładnia tej tezy, tj. obejmująca fakty wszelkich rodzajów. Jednocześnie jednak uważam, że wykładnia ta nie musi prowadzić do jakiejś wersji idealizmu (podobnie Luhmann 1990). Otóż różnica w stopniu społecznego konstruowania faktów polega m.in. na tym, że różne są koszty społecznego rozmontowywania (jak i zresztą samego konstruowania) faktów rozmaitych kategorii. Są fakty, które można skonstruować lub ewentualnie unieważnić niejako siłą samego słowa, czy samej myśli – np. ONA jest fascynująca... Są fakty społeczne, które można uczynić/rozproszyć przez skuteczną propagandę – np. Nasz PRZYWÓDCA kocha swój lud. Są fakty zależne od rozwoju naszych technologii i panujących form interakcji – np. ignorujemy ryzyko niektórych chorób wenerycznych, ale już nie AIDS. I są takie warunki kontrukcji lub demontażu, które nie są jeszcze poznane – np. właśnie śmierć biologicznego organizmu ludzkiego.

Na gruncie konstruktywizmu obiektywność jest lokalna. Ale jeśli cała wiedza i rzeczywistość jest konstytuowana przez gry kulturowe, to czy zarazki chorobotwórcze istniały dla starożytnych lub współczesnych nam ludów pierwotnych, których gry kulturowe są przecież tak różne od naszych? Dlaczego antybiotyki – wytwór **naszej** kultury – okazują się skuteczne wobec **ich** chorób? I skąd w ogóle choroby w innych kulturach; czyż dla konstruktywistów nie jest to jedynie wytwór naszych lokalności – mogą zapytać obiektywiści.

Odpowiedzi na to pytanie udzielimy w dwóch krokach. Pierwszy z nich ma charakter – nazwijmy to z braku lepszego słowa – relatywistyczny; drugi uniwersalizujący. Antropolog, Robin Horton, ujmuje rzecz tak:

„Na obszarze niemal całej Afryki mamy do czynienia z względnie małymi, samowystarczalnymi społecznościami. Jest to taki rodzaj organizacji społecznych, które (...) osiągnęły równowagę w dziedzinie chorób. Dana populacja i dany stan zachorowań jest w nich stały od wielu pokoleń. Istotne znaczenie dla tworzenia się naturalnej odporności na takie choroby, jak tyfus, malaria, ospa, czerwonka itp., ma selekcja naturalna. Co więcej, osobniki, których niemowlęctwo przypadło na okres dużej śmiertelności, zdobywają prawdopodobnie dodatkową odporność dzięki przejściu jednej z tych chorób zaraz po urodzeniu. Człowiek dorosły, który zachoruje na jedną ze śmiertelnych (dla Eu-

ropejczyka) chorób, ma więc równą szansę na przeżycie i śmierć. W czasach, gdy nie było leków przeciwmalarycznych i antybiotyków, los chorego zależał w dużym stopniu od innych czynników, podnoszących lub obniżających jego naturalną odporność. Wysiłki znachorów, skierowane na określenie i usunięcie stresów, zakłócających spokojne życie społeczne wspólnoty, miały więc chyba naprawdę sens. Lekarzowi, pracującemu w szpitalu, dysponującemu *nivaquine* i leczącemu nieodpornych pacjentów europejskich, próby te mogą wydawać się błahe i śmieszne. Lecz mogą one mieć zasadnicze znaczenie przy braku tych leków i znacznej odporności naturalnej na malarię” (Horton 1992:405–6).

Jednak Inni nie są całkiem inni – tu przechodzimy do kroku drugiego – uczestniczą także w grach kulturowych, których pewne reguły, aspekty (czy warstwy – zależnie jaką metaforę wybierzemy) są wspólne z naszymi grami. To zatem, co w obrębie naszych gier jest konceptualizowane **jako** zarazki chorobotwórcze, może istnieć (obiektywnie?) także w potencjalności ich gier (na pewno wtedy, gdy przez podbój wikłamy ich w nasze gry). Podstawowe założenia gier, oczywiście jako takie nie posiadające swego autora, ustanawiają w sposób niewidzialny, pewne kategorie obiektów, które na pewnym etapie rozwoju tych gier **mogą** zostać odkryte. To, że za pomocą naszych, industrialnych technologii potrafimy odkryć wodę tam, gdzie tubylcy nie są tego w stanie uczynić, jest dla rzeczoznawców OMP argumentem na rzecz obiektywnego, niezależnego od kultury, statusu kategorii „woda”. Konstruktywista powie, iż sytuacja ta wykazuje jedynie, że w pewnym zakresie gry naszych kultur albo zazębiają się, albo fundowane są przez bardzo podobne zasady. Stajemy się poddanymi światów przez siebie wytworzonych. A pytanie, dlaczego wytwarzamy światy do siebie podobne, wcale nie musi prowadzić nas z powrotem do interpretacji obiektywistycznej.

## Przyszłość nauk społecznych?

Przyrodznawstwo bada te obszary doświadczenia kulturowego, którym kultura nowożytna nie daje osłony moralnej. Ale nie zawsze tak było: nie jest wcale stanem naturalnym uznawanie tego, co dziś określamy jako świat przyrody za coś ontologicznie i zasadniczo odrębnego od świata ludzkiej wrażliwości i wartości. Gdy Jacques Lacan pyta (zob. Forrester 1989) dlaczego milczą



planety, to interesuje go, jak to się stało, iż żyjemy w świecie, w którym **uważa się**, że planety nie mają nam nic do powiedzenia: że mówienie o ich śpiewie, to co najwyżej poetycka metafora. To właśnie odczarowanie świata, czyli skurczenie się obszarów doświadczenia kulturowego, na które jesteśmy wrażliwi, otworzyło przestrzeń dla badań przyrodoznawczych.

Ci, którzy uważają, że nauki społeczne powinny dążyć do sukcesów poznawczych podobnych do osiągnięć przyrodoznawstwa, mogą się teraz zastanowić, czy chcą, by Warunek Wcielenia realizowany był przez humanistykę w podobny sposób jak to czyni przyrodoznawstwo? To znaczy przez dalsze kurczenie się obszarów naszej kultury obwarowanych sankcjami moralnymi; przez kolonizację określonych stref doświadczenia kulturowego według schematów wyprowadzanych z teoretycznych modeli? Jakie miałyby być uprawomocnienie takiego przeorganizowywania życia społecznego według schematów teoretycznych? Wedle jakich zasad jedne schematy miałyby być preferowane nad inne? Jakimi metodami modele teoretyczne miałyby być wcielane w życie? I kto miałby ponosić koszty tego typu przedsięwzięć? Jak radykalne musiałyby być interwencje w tkankę życia społecznego, by teoretyczna wiedza społeczna mogła cieszyć się consensum podobnym do tego, jaki uzyskuje wiedza przyrodoznawcza?

Nie potrzeba wielkiej wyobraźni, by uzmysłowić sobie, jak głębokie i dramatyczne zmiany musiałyby wchodzić w grę. Sięgające tym dalej, im większym stopniem ogólności cechowałyby się dana teoria społeczna. Znieśmy zakaz eksperymentowania na ludziach i niebawem zobaczymy, ile nowych fascynujących koncepcji pojawi się w humanistyce. W tym kontekście nowy wymiar – nie metodologiczny, lecz moralny – zyskuje stary postulat Roberta Mertona zalecającego budowę teorii średniego zasięgu (1982). Można by wtedy nawet wysunąć tezę, że teorie średniego zasięgu są do pogodzenia z systemami demokratycznymi, natomiast udana, dobra ogólna teoria społeczna – założmy, że stworzona przez owego, swego czasu poszukiwanego Newtona nauk społecznych – mogła by sprzyjać pokusom nowej, kolejnej, teraz już w pełni oświeconej, totalizującej przebudowy życia społecznego.

Są też pewne załączki jakby odwracania sytuacji wytworzonej przez nowożytną naukę i technikę. Jednym z jej aspektów było to, że w odróżnieniu od poznania humanistycznego, przedmiot przyrodoznawstwa nie miał w obrębie wspólnot badawczych swych agentów, którzy podnosiliby głos lub interweniowali w przypadku zbyt intensywnego umieszczania przyrody na łożu tortur w celu wydobycia jej tajemnic (sformułowanie Franciszka Ba-

cona). Ostatnio pojawiają się jednak ruchy mające na celu powolne nauczenie nas słuchania głosu planet. Mam na myśli ruch obrońców moralnych praw zwierząt oraz hipotezę Gai – zakładającą, że Ziemia jako całość jest jednym żywym organizmem – hipotezę, która na Zachodzie obrosła już całkiem sporą literaturą.

## Bibliografia

- Bush, L. 1992. *Nature is not Natural!*, tekst powielony.
- Collins, H.M. 1981. *Stages in the Empirical Program of Relativism*, „Social Studies of Sciences”, Vol. 11.
- Collins, H.M. 1985. *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice*, London: Sage.
- Collins, R. 1992. *The Confusion of the Modes of Sociology*, w: S. Seidman, D.G. Wagner (red.), *Postmodernism and Social Theory*, Cambridge MA: Blackwell.
- Cozzens, S.E., T.F. Gieryn (red.) 1990. *Theories of Science in Society*, Bloomington, Indiana University Press.
- Fleck, L. 1986. *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, Lublin, Wydawnictwo Lubelskie.
- Forrester, J. 1989. *Lying on the Couch*, w: H. Lawson, L. Appignanesi (red.), *Dismantling Truth: Reality in the Post-modern world*, London, Weidenfeld and Nicolson.
- Foucault, M. 1973. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, London: Tavistock.
- Foucault, M. 1977. *Archeologia wiedzy*, Warszawa, PIW.
- Foucault, M. 1985. *Władza i ciało* (rozmowa), „Miesięcznik Literacki”, nr 10–11.
- Foucault, M. 1987. *Rozmowa z...*, Kultura niezależna, Warszawa, wrzesień, nr 33.
- Foucault, M. 1993. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa, Aletheia – Spacja.
- Fuchs, S. 1992. *The professional Quest for Truth: A Social Theory of Science and Knowledge*, Albany, SUNY Press.
- Gellner, E. 1979. *Spectacles and Predicaments. Essays in Social Theory*, Cambridge: CUP.
- Gellner, E. 1985. *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge, CUP.
- Gellner, E. 1988. *Plough, Sword and Book: the structure of human history*, London: Collins Harvill.
- Gellner, E. 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*, London, Routledge.
- Hall, E.T. 1984. *Poza kulturą*, Warszawa, PWN.
- Holton, R.J., B.S. Turner. 1986. *Talcott Parsons on Economy and Society*, London, RKP.
- Horton, R. 1992. *Tradycyjna myśl afrykańska a nauka zachodnia*, w: *Racjonalność i styl myślenia*, wybór, wstęp i postłowie E. Mokrzycki, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN.
- Hyde, L. 1983. *The Gift, Imagination and Erotic Life of Property*, New York, Random House.

- Kmita, J. 1974. *Czy artysta jest twórcą dzieła sztuki?*, „Sztuka”, nr 4.
- Kmita, J. 1976. *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa, PWN.
- Kmita, J. 1982. *O kulturze symbolicznej*, Warszawa, COMUK.
- Kmita, J. 1983. *Kultura jako rzeczywistość myślowa*, w: T. Kostyrko (red.), *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, Warszawa, COMUK.
- Kmita J. 1985. *Kultura i poznanie*, Warszawa PWN.
- Knorr-Cetina, K.D. 1983. *The Ethnographic Study of Scientific Work: Towards a Constructivist Interpretation of Science*, w: K. Knorr-Cetina, M. Mulkay (red.), *Science Observed: Perspective on the Social Study of Science*, London, Sage.
- Knorr-Cetina, K.D., M. Mulkay. 1983. *Introduction: Emerging Principles in Social Studies of Science*, w: ciż (red.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, London, Sage.
- Kořakowski, L., 1967. *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa PWN.
- Krygier, M. 1986. *Law as Tradition*, Law and Philosophy, vol. 5.
- Krygier, M. 1988. *The Traditionality of Statutes*, Ratio Juris, vol. 1, March.
- Latour, B. 1983. *Give Me a Laboratory and I will Raise the World*, w: K.D. Knorr-Cetina, M. Mulkay (red), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, London: Sage.
- Latour, B. 1988. *The Pasteurization of France*, Cambridge, MA: Harvard UP.
- Lem, S. 1975. *O poznaniu pozamysłowym*, w: tenże, *Rozprawy i szkice*, Kraków, Wydawnictwo Literackie.
- Luhmann, N. 1990. *The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknown*, w: W. Krohn, G. Küppers, H. Novotny (red.), *Selforganization: Portrait of a Scientific Revolution*, Dordrecht, Kluwer.
- Merton, R.K. 1982. *Teorie socjologiczne średniego zasięgu*, w: tenże, *Teoria i struktura socjologiczna*, Warszawa, PWN.
- Newton-Smith, W.H. 1989. *Rationality, Truth and the New Fuzzies*, w: H. Lawson, L. Appignanesi (red.), *Dismantling Truth: Reality in the post-modern world*, London, Weidenfeld and Nicolson.
- Paluch, A. 1994. *Suchoty: przyczynek do ludowego pojęcia o chorobie, etiologii, terapii*, w: W.J. Burszta, J. Damrosz (red.), *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, Warszawa, Instytut Kultury.
- Parsons, T. 1951. *The Social System*, London RKP.
- Polanyi, M. 1962. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Pouchelle, M-C. 1990. *The Body and Surgery in the Middle Ages*, New Brunswick, N.J., Rutgers UP, za: Turner 1992.
- Putnam, H. 1990. *Objectivity and the Science/ethics Distinction*, w: tenże, *Realism with a Human Face*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Quine, W. Van O. 1993. *Trzy niezdeteminowania*, w: *Filozofia języka*, wybór i wstęp B. Stanosz, Warszawa, Fundacja ALETHEIA – Wydawnictwo SPACJA.

- Restivo, S. 1990. *Social Roots of Pure Mathematics*, w: S.E. Cozzens, T.F. Gieryn (red.), *Theories of Science in Society*, Bloomington, Indiana University Press.
- Rogers, E.M. 1983. *Diffusion of Innovation*, New York: The Free Press, wyd. III.
- Siemek, M.J. 1985. *Przyczynek do krytyki marksistowskiej krytyki Hegla*, *Studia Filozoficzne* nr 11–12.
- Siewierski, B. 1993. *Niektóre aspekty uprawomocnienia faktu naukowego. Próba podejścia socjologicznego*, w: W. Świątkiewicz (red.), *Spółeczny świat i jego legitymizacje*, Katowice, US.
- Turner, B.S. 1984. *The Body and Society, Explorations in Social Theory*, Oxford, Blackwell.
- Turner, B.S. 1987. *Medical Power and Social Knowledge*, London, Sage.
- Turner, B.S. 1992. *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, London, Routledge.
- Uramowska-Żyto, B. 1992. *Zdrowie i choroba w świetle wybranych teorii socjologicznych*, Warszawa IFiS.
- Wallerstein, I. 1983. *Historical Capitalism*, London, Verso.
- Weber, M. 1970. *The Social Psychology of the World Religions*, w: H.H. Gerth, C.W. Mills (red.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, London, RKP.
- Woolgar, S. 1988, *Science: The Very Idea*, Chichester, Ellis Horwood Limited.
- Zybertowicz, A. *Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń, UMK. (W druku).



*Andrzej Zybertowicz*

## **Natural History versus the Arts in the Formulation of the Culture Theory**

The paper carries out the problem of social science, analysing the problem from the point of view of sociological, constructive model of knowledge, based on Jerzy Kmita's theory of culture. The contents refers to Michel Foucault and Bryan S. Turner's opinions. The frames established by the author assume that the Natural History and Social Science examine the field of social cultural experience. The natural History gains however a status of objective science. The author discusses the mechanism of the problem.

*Andrzej Zybertowicz*

## **Naturkunde und Humanistik kulturtheoretisch gesehen**

Der Aufsatz nimmt Problem der sogenannten Überlegenheit der Naturwissenschaften den Gesellschaftswissenschaften gegenüber auf, indem man den Fragepunkt aus des Sicht des soziologischen, konstruktiven Wissenschaftsvorbildes, durch die Kulturtheorie von Jerzy Kmita gestützt, anschneidet. Der Text knüpft an die Anschauungen Michel Foucaults und Bryan S. Turners an. Die durch den Author angenommene Perspektive beweist, daß die Natur- und Gesellschaftswissenschaften den Bereich gesellschaftlicher Kulturerfahrung untersuchen. Die Naturwissenschaften erreichen jedoch den Status der sachlichen Wissenschaften. Der Verfasser bespricht also Mechanismus dieser Entwicklung.