

Barbara Tuchańska

Opozycja kultury i natury a problem historyczności nauki¹

Wydawać by się mogło, że problem historyczności nauki nie ma nic wspólnego z odróżnieniem kultury od natury czy nauk o kulturze (nauk społecznych, humanistyki) od nauk o naturze (przyrodznawstwa). Joseph Margolis w książce *The Flux of History and the Flux of Science* uzasadnia jednak – i to przekonująco – pogląd, że związek taki istnieje, przynajmniej w odniesieniu do pierwszej z tych opozycji. Jego rozumowanie, choć ważne, bo wspierające radykalnie postawioną tezę o historycznym charakterze nauki, jest jednak oparte na przesłankach, które trudno uznać za konieczne, a ponadto prowadzi do konkluzji, że nie można mówić o żadnej jedności nauk o kulturze i nauk o naturze. I choć konkluzja ta jest trafna przy założeniu, że jedność nauki rozumie się tak, jak w tradycji analitycznej, tj. jako jedność metody naukowej i możliwość zredukowania nauk o kulturze do nauk o naturze, to w gruncie rzeczy – jak postaram się wykazać – stanowisko, którego broni sam Margolis wymaga raczej odrzucenia tezy o braku jedności tych dwóch typów nauk niż jej wspierania.

Margolis wychodzi od trafnego rozpoznania sytuacji panującej dziś w filozofii nauki: przeszła ona w ostatnich dziesięcioleciach charakterystyczną ewolucję od utożsamiania nauki z wiedzą naukową, a tej ze zbiorem zdań, do post-Kuhnowskiej wizji nauki jako praktyki. Z perspektywy pierwszego podejścia nauka daje się badać za pomocą środków logiczno-metodologicznych, z perspektywy drugiego, nie jest to możliwe, ponieważ w nauce występują, i to w sposób istotny, nie tylko akcydentalny, wartości, wiedza milcząca (zawarta w praktycznych umiejętnościach lub w zasadach

¹ Tekst ten powstał dzięki grantowi na badania własne przyznanemu przez Uniwersytet Łódzki w 1996 zespołowi pod kierunkiem Aldony Pobojewskiej.

postępowania, które nie zostały wyartykułowane), komunikacyjne użycie języka, manipulowanie rzeczami i interweniowanie w przebieg procesów naturalnych, oraz – *last but not least* – interakcje społeczne, a całość ta ma charakter historyczny. Diagnoza ta generuje problem: *w jaki sposób filozofia nauki, badająca historyczność nauki, może pozostać naukowa?* Czy powinna stosować metody przyrodoznawstwa, czy humanistyki, skoro nie może już być fragmentem nauk formalnych? Rozważając ten problem, Margolis zadaje bardziej szczegółowe pytania, a mianowicie: (1) Czy historyczność nauki może być uchwycona za pomocą *Hemplotowskiego unifikacyjnego modelu wyjaśniania*, w którym procesy historyczne traktowane są jako czasowe sekwencje zdarzeń? (2) Czy realistyczne ujęcie historyczności nauki może być oparte na funkcjonującym w filozofii nauki stanowisku *zunifikowanego realizmu naukowego*, przyjmowanego przez Hempła, Quine'a, Davidsona, Putnama i Dummetta? Obydwa pytania Margolis rozstrzyga negatywnie.

1. RADYKALNY HISTORYCYZM MARGOLISA²

Odrzucając możliwość zastosowania Hemplotowskiego modelu wyjaśniania do procesów historycznych, Margolis wskazuje na trzy okoliczności. Po pierwsze, w modelu Hempła przyczynowość jest nierozzerwalnie związana z nomologicznością w tym sensie, że twierdzenie odnoszące się do związku przyczynowego jest prawem nauki, tj. bezwyjątkowym twierdzeniem ściśle ogólnym (1984, 6; 1993, 41). Model Hempła daje się zatem stosować jedynie do wyjaśniania powtarzalnych stanów rzeczy lub zdarzeń, a więc do wyjaśniania zjawisk zawierających w sobie jakieś niezmienniki, decydujące o tym, że mamy do czynienia z powtarzającym się stanem lub zdarzeniem, a nie z serią różnych stanów lub zdarzeń. Jednakże, jak podkreśla Margolis, Hempel nie przedstawił nigdy argumentów na rzecz którejkolwiek z następujących tez: „(1) że każda przyczyna podpada w sposób konieczny pod jakieś uniwersalne prawo przyczynowe; (2) że wszelkie ważne wyjaśnienia przyczynowe są z konieczności przypadkami modelu nomologicznego; (3) że zdarzenia takiego rodzaju, jakie są przywoływane w kontekście historii, wspierają odpowiednie prawa ogólne” (Margolis 1993, 44). W pełni uprawnione jest wobec tego odrzucenie tezy, że przyczynowość nie może być oddzielona od uniwersalnych i bezwyjątkowych zależności. To właśnie Margolis proponuje zrobić we wcześniejszym tekście (1984, 6).³ W *The Flux of*

² Określenie stanowiska Margolisa (zgodne zresztą z jego własną praktyką) jako „historycyzmu” ma na celu nie wskazanie jego zbieżności z „klasycznym historyzmem” Rankego, lecz podkreślenie jego relatywistycznego charakteru i odmienności od stanowiska poszukującego historycznych niezmienników oraz pojmującego dzieje jako sekwencję stanów, która realizuje się w czasie fizycznym (por. Margolis 1993, 114, 117, 166).

³ Postuluje tam traktowanie przyczynowości jako niezależnej od nomologiczności, choć zgodnej z nią. Dopuszczenie niepowtarzalnych zależności przyczynowych umożliwia przyczynowe wyjaśnianie jednostkowych, unikalnych wydarzeń kulturowych (Margolis 1984: 6–7).

History and the Flux of Science sugeruje radykalniejsze rozprawienie się z modelem wyjaśniania nomologicznego poprzez uznanie, że model ten nie jest adekwatny ani w odniesieniu do historii, ani w odniesieniu do fizyki, ponieważ oparty jest na ich zniekształconym obrazie. Nie uwzględnia faktu, że stanowią one praktyki społeczne (1993, 48).

Po drugie, model Hempla zakłada, że zarówno w naturze, jak i w kulturze, mamy do czynienia z takimi samymi zależnościami przyczynowymi, że – innymi słowy – nie jest (i nie może być) tak, by nauki o przyrodzie posługiwały się inną koncepcją przyczynowości aniżeli nauki o kulturze. Model ten jest unifikacyjny w tym właśnie sensie, że nakazuje traktować dzieje ludzkie (historię społeczną, polityczną, *etc.*) w taki sam sposób jak dowolne przyrodnicze sekwencje czasowe, np. proces starzenia się metalu. W szczególności model unifikacyjny zakłada, że czas historyczny jest identyczny z czasem fizycznym (Margolis 1993, 48, 155). Historyczność nie jest wobec tego niczym więcej niż trwaniem w czasie fizycznym. *De facto* jednak – podkreśla Margolis – pojęcie przyczynowości jest kategorią „interpretatywną”, nie ma ustalonego uniwersalnego znaczenia, ale różne sensy dostosowane do kontekstów poznawczych, w których występuje (1993, 42–3), a pojęcie czasu historycznego nie daje się zredukować do pojęcia czasu fizycznego.

Po trzecie, model Hempla zakłada, że wyjaśnienie zmiany wymaga odsłonięcia historycznych inwariantów. Wyjaśniając rozwój nauki, filozofowie nauki poszukują owych inwariantów albo w samej nauce, jak Popper i generalnie racjoniści, albo, jak Hempel i Putnam, w rzeczywistym świecie, w którym istnieją niezmiennie struktury, rozpoznawane coraz lepiej przez naukę (Margolis 1993, 62).⁴ Założenie o konieczności odnalezienia historycznych niezmienników zawiera w sobie przeświadczenie, że to, co historyczne, może i powinno być opisane za pomocą niehistorycznych terminów (Margolis 1993, 141). To jednak znaczy, że zdarzenie historyczne pozbawione zostaje odróżniającego je od innych zdarzeń historycznego charakteru, przestaje być traktowane jako unikalne, bo ułożone w konkretnym momencie dziejowym. Staje się reprezentantem zdarzeń pewnego typu, a historyczna lokalizacja okazuje się nieistotna dla tego, czym jest. Z tego powodu właśnie Margolis uważa, że model nomologiczny nie jest w stanie wyjaśnić procesów historycznych jako *historycznych*.

Nomologiczne wyjaśnianie dziejów nauki skazane jest – zdaniem Margolisa – na niepowodzenie nie tylko dlatego, że niweczy ich dziejowy charakter, ale przede wszystkim z tego powodu, że – jak pokazują sami filozofowie nauki – w nauce nie ma historycznych inwariantów. W każdym razie, żaden z elementów postępowania poznawczego w nauce, tradycyjnie uważany za ponadhistoryczny, niepodlegający historycznym przekształceniom, nie ma takiego charakteru. Wszystkie elementy lub aspekty nauki rozważane jako ponadhistoryczne okazywały się, prędzej czy później

⁴ Zakładanie istnienia inwariantów w postępowaniu naukowym nie wyklucza oczywiście założenia, że niezmienniki istnieją także w rzeczywistości badanej przez naukę.

historycznie zrelatywizowane. Margolis wskazuje, że ani struktura logiki (jej dwuwartościowość), ani metoda empirycznego badania naukowego lub racjonalna struktura nauki, ani nawet ustalanie odniesienia przedmiotowego i predykcja nie są historycznie niezmiennie (1993, 140–141). Konkluduje w związku z tym, że odrzucenie przez radykalną teorię dziejów usprawiedliwiających konieczności metafizycznych nie gwałci żadnej ze znanych reguł rozumowania lub rzeczywistości.⁵ Z perspektywy takiej teorii historia nie jest „kroniką lokalnych zmian zrelatywizowanych (w zasadzie) do jakiegoś (postulowanego) niezmiennego porządku rzeczy” (Margolis 1993, 113), a nauka jest historyczna w radykalnym znaczeniu tego słowa: „działanie naukowe nie daje się pojęciowo oderwać od historycznej praxis nauki – nie tylko w tym sensie, że rezultaty działania naukowego mają własną historię (co program unifikacyjny jest gotów przyznać), ale w sensie znacznie głębszym: *metodologiczne kompetencje mają niezbywalną strukturę historyczną*” (Margolis 1993, 48). W owej historycznej z natury nauce nie ma zunifikowanej metody naukowej. Jeśli tylko przyznamy, że (1) nauka i rzeczywistość istnieją w nierozzerwalnej symbiozie i że nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy tym, jaki świat jest, a tym, jakim się nam jawi, oraz że (2) symbioza ta i przyporządkowane jej modele racjonalnego badania same są uwarunkowanymi produktami historycznego życia, to przydatność i wartość każdej możliwej metody jest funkcją ważności naszej koncepcji tego fragmentu świata, do którego metoda ma być zastosowana, a koncepcja owa jest nieuchronnie uwikłana w symbiotyczny związek ze światem (Margolis 1993, 48–49).

Radykalna koncepcja dziejów ma jeszcze jedną istotną konsekwencję, która łączy ją z hermeneutyką. Tak jak tradycja hermeneutyczna, zakładająca oddzielenie przyrodoznawstwa od humanistyki, rezerwuje pojęcie historyczności dla humanistyki: tylko człowiek należy do historii, i historia należy tylko do człowieka. Świat przyrody nie jest dla hermeneutyki historyczny (Margolis 1993, 142). W konsekwencji, czas historii i czas fizyczny nie mogą być tym samym czasem. Ten pierwszy jest intensjonalny, związany nierozzerwalnie z interpretacją i fakt ten ma wpływ na rozumienie nieodwracalności przeszłości. Jeśli nieodwracalność przeszłości ma polegać na tym, że nie może ona zyskać żadnych własności wykraczających poza te, które posiadała, kiedy się zamknęła, to fizyczna przeszłość jest nieodwracalna, a historyczna jest odwracalna, bo nie jest w tym sensie *zamknięta*. Generalnie Margolis zakłada, że nieodwracalność czasu fizycznego nie przesądza niczego w kwestii nieodwracalności czy odwracalności stanów świata. „Być może rozbite i wymieszane jajka nie mogą zostać rozdzielone, ale budynki (kiedyś wybudowane) mogą zostać zburzone lub przebudowane, bez najmniejszego wpływu na ukierunkowanie czasu” (Margolis

⁵ Margolis odróżnia konieczności i niezmienniki ontyczne lub epistemiczne („niezmienniki drugiego rzędu”) od konieczności empirycznych („niezmienników pierwszego rzędu”), takich jak śmierć czy podatki. Te drugie pozostają zrelatywizowane do sytuacji historycznych i tym samym nie są «koniecznie konieczne»; te pierwsze, gdyby istniały, nie mogłyby zostać zanegowane pod groźbą popadnięcia w niespójność lub sprzeczność (1993, 113).

1993, 159). Nie musimy zakładać, że dzieje „są nieodwracalne i niezmiennalne, ponieważ czas fizyczny jest nieodwracalny”, tym bardziej, że wówczas „*historia nie byłaby niczym więcej niż tylko kroniką (lub przepływem) czasu historycznego*” (Margolis 1993, 159). Nie znaczy to jednak, że musimy odrzucić ideę nieodwracalności czasu fizycznego; wystarczy zakwestionować to rozumienie związku między czasem fizycznym i dziejami, które zakłada model zunifikowanego wyjaśniania. Wystarczy założyć, że przeszłość historyczna pociąga za sobą przeszłość fizyczną, ale się do niej nie redukuje, że jest w nią wprawdzie wcielona [*incarnated*] i «dogicznie» się z niej wywodzi, ale jest bardziej od niej skomplikowana pojęciowo (Margolis 1993, 161). Tak więc, wbrew Hempłowi, Popperowi czy Grünbaumowi, optującym za „kanonicznym ujęciem dziejów”, czas historyczny i wpływ czasu fizycznego nie są dla Margolisa tym samym, a przeszłość historyczna nie jest identyczna z przeszłością fizyczną (1993, 159–161). Te dwa przekonania składają się na jądro radykalnego historycyzmu Margolisa, choć go nie wyczerpują. Drugim składnikiem jest realizm.

2. RADYKALNY REALIZM MARGOLISA

Margolis uważa, że uchwycenie historyczności nauki wymaga odrzucenia także *zunifikowanego realizmu naukowego* Hempla, Quine’a, Davidsona, Putnama i Dummetta, ponieważ nie odnosi się do świata kultury, odmawia mu realności. Według Margolisa, realizm naukowy musi stać się radykalny poprzez założenie realności przedmiotów świata kultury, bo inaczej sam – jako element owego świata – nie będzie realny. *Realistyczny historycyzm*, za którym opowiada się Margolis zakłada, że opowieści historyczne „(1) mogą być prawdziwe lub fałszywe, (2) mogą reprezentować w realistycznym sensie to, co aktualnie zachodzi w ludzkim świecie, i (3) pociągają za sobą wewnętrzną interpretowalność ludzkich wydarzeń” (1993, 161, też 173). Stanowisko to samo jest historycznym artefaktem (1993, 180–181). Nie czyni go to jednak arbitralnym postulatem, ponieważ „*postulowana niezależność świata fizycznego zasadza się na rzeczywistych osiągnięciach nauk empirycznych*” (1993, 176).

Przyjęcie realizmu w odniesieniu do świata kultury nie znaczy, że nie ma żadnej różnicy pomiędzy nim a realizmem odnoszącym się do przyrody. Ludzki świat, „świat znaczeń, znaczących struktur, rozważnych zwyczajów życia, działań, praktyk, ideologii, instytucji, tradycji, artefaktów, tekstów, dzieł sztuki i tym podobnych” jest realny na równi ze światem fizycznym, choć w inny sposób. Przedmiot fizyczny jest realny obiektywnie, niezależnie od ludzkiej działalności, natomiast przedmiot kultury „jest realny w takim stopniu, w jakim jest wyprodukowany, skonstruowany, zrobiony przez pewne osoby i z tego powodu rozumiały dla nich” (Margolis 1993, 177).⁶ Realność świata kultury i realne struktury kulturowe zakładają realność świata

⁶ Przedmioty kultury są realne! [*real!*] a przedmioty fizyczne są realne [*real!*].

przyrody i jego realne struktury (1993, 180). Przyjąwszy, że obiekty kultury są realne w inny sposób niż obiekty fizyczne, Margolis odróżnia także realizm odnoszący się do świata kultury od realizmu odnoszącego się do przyrody. Ten pierwszy związany jest z konsensusem, refleksyjnym samorozumieniem i „operacyjną identycznością poznającego i poznawanego”. Natomiast ten drugi jest całkowicie obiektywistyczny. Wymaga jednak przyjęcia założenia, że to, co ludzkie, jest realne i istnieje: jakakolwiek autorefleksja nad nim samym musi rozpoznać jego socjohistoryczny charakter i tym samym wymaga założenia, że to, co kulturowe, jest realne (Margolis 1993, 180–181).

Swoje stanowisko Margolis określa jako metafizyczne i rzeczywiście ma dobre ku temu powody. Jest ono bowiem oparte na dwóch założeniach metafizycznych: po pierwsze, że nie ma powodu do odrzucenia jednoznacznego sensu pojęcia istnienia przy przyjmowaniu dwoistości znaczenia terminu „realny” (Margolis 1993, 180), i po drugie, że przejście (myślowe czy faktyczne) od świata fizycznego do świata kultury jest transformacją tego, co mniej skomplikowane, w to, co bardziej złożone, i jednoczesnym powstaniem tego, co intencjonalne (w kolektywnym, a nie subiektywnym sensie). Obydwa te założenia są metafizyczne, a nie empiryczne, i żadne z nich nie jest ani samooczywiste, ani konieczne.

Pierwsze z nich znaczy, że w wypadku osób i dzieł kultury bycie realnym (ale nie istnienie) zależy od socjohistorycznej (intencjonalnej) działalności ludzkiej. Natomiast w wypadku przedmiotów przyrodniczych ani ich istnienie, ani ich realność nie zależy w żaden sposób od ludzkiej działalności intencjonalnej. Tak więc, podczas gdy *istnienie* pozostaje w obu wypadkach obiektywne, niezrelatywizowane i niezależne, realność dzieł kultury różni się od realności przyrody. Jedne i drugie istnieją same-przez-się, ale te pierwsze są realne dzięki naszej intencjonalnej działalności, dzięki interpretacyjnym strukturom, które wcielamy w naturalny materiał, a te drugie są realne same-przez-się. W szczególności ani istnienie, ani realność przedmiotów przyrodniczych nie zależy od naszego opisu i interpretacji. Jedynie ich identyfikowanie i reidentyfikowanie ma charakter kulturowy, a więc tylko wtedy, gdy rozważamy przedmioty fizyczne jako referencje zależą one (pod względem swej historycznie trwałej identyczności) od naszej interpretacji i (w dalszej kolejności) od naszej zdolności do skutecznego określania „narracyjnej historii naszego dyskursu o świecie” (Margolis 1993, 187; kursywa pominięta – BT).

Kiedy jednak rozważa się owe trzy pojęcia, którymi posługuje się Margolis: jednolite pojęcie istnienia i dwa pojęcia realności – to pojawiają się poważne wątpliwości dotyczące treści, które pojęcia te rzeczywiście zawierają. W tradycyjnych rozważaniach metafizycznych pojęcie „realności” używane jest zwykle do odróżnienia: (1) tego, co istnieje, od tego, co nie istnieje; (2) tego, co aktualne, od tego, co możliwe, potencjalne; wreszcie (3) tego, co istnieje i cechuje się obiektywnością (lub materialnością, empirycznością, faktycznością, itp.) od tego, co wprawdzie też istnieje, ale cechuje się subiektywnością (idealnością, transcendentnością, itp.). Margolis nie może, oczywiście, używać swoich terminów „realny!” i „realny”

w pierwszym znaczeniu, bo nie chodzi mu o oddzielenie istniejących przedmiotów fizycznych od nieistniejących przedmiotów kulturowych. Nie chodzi mu także o odróżnienie przedmiotów aktualnych od możliwych czy o rozdzielenie obiektywnych przedmiotów fizycznych i subiektywnych przedmiotów kulturowych, które są jedynie epifenomenami. Ta ostatnia opozycja jest jednak – jak sądzę – najbliższa intencjom Margolisa. Tym, na czym mu zależy, jest utrzymanie zasadniczej różnicy między przedmiotami fizycznymi i kulturowymi, choć nie poprzez uznanie (jak czyni to tradycja analityczna), że te drugie nie istnieją, bo są epifenomenami. Dla Margolisa tylko przedmioty fizyczne istnieją niezależnie od nas i są tym, czym są, niezależnie od nas, a w szczególności, niezależnie od naszej praktyki interpretacyjnej. Przedmioty fizyczne są obiektami natury; natomiast przedmioty kulturowe nie są obiektami (kultury), lecz dziełami kultury.

Różnica między przedmiotami fizycznymi i kulturowymi nie ogranicza się jednak do tego. Dzieła kultury są: „(1) logicznie, przyczynowo i historycznie pochodne [emergent] względem tego, co fizyczne; (2) różne od tego, co (jedynie) fizyczne, przez posiadanie Intencjonalnych (intensjonalnie określanych intencjonalnych) własności,⁷ ... i (3) faktycznie osadzone [embedded], nieusuwalnie i nierozdzielnie – tak jak i ich własności – w odpowiadających im fizycznych obiektach i własnościach” (Margolis 1993, 177). W kolejnej książce Margolis pisze, że wyłanianie się świata kultury z bardziej podstawowego porządku natury świadczy o tym, że ów świat kultury jest takim „porządkiem zjawisk empirycznych, który (I) nie może zostać opisany lub wyjaśniony za pomocą opisowych czy eksplanacyjnych pojęć adekwatnych względem tego bardziej podstawowego poziomu lub porządku natury lub rzeczywistości, z którego – jak się uważa – rozważany porządek czy poziom się wywodzi; (II) jest przyczynowo uwikłany [implicated] w ten sam «świat», w którym porządek czy poziom uważany za bardziej podstawowy jest identyfikowalny i jest poznawczo dostępny w tym świecie” (1995, 257).

Stanowisko Margolisa zbieżne jest w tym punkcie z mocnym programem socjologii wiedzy. W obu pojawiają się trzy założenia: (1) nauka (łącznie z treścią wiedzy naukowej) jest historyczna, ponieważ jest warunkowana przez socjohistoryczne okoliczności swego powstania; (2) przyroda jest ontycznie (a więc także genetycznie) i logicznie pierwotna w stosunku do świata kultury i poznania, które do niego należy, czyli „świat natury nie zmienia się stosownie do naszych teorii” (Hesse, 1974, 290); (3) wiedza naukowa powinna być interpretowana realistycznie, czyli rozumiana jako zakładająca, że jej przedmiot istnieje. Również «narracja» odnosząca się do dziejów wiedzy naukowej powinna być interpretowana realistycznie.

Stanowiska te różnią się od tradycyjnego realizmu przede wszystkim tym, że ten ostatni jest spójny, podczas kiedy one są niespójne. Tradycyjny realizm odrzuca

⁷ Margolis odwołuje się tu jednocześnie do semantycznej opozycji: ekstensjonalny (związany z odniesieniem przedmiotowym) – intensjonalny (związany ze znaczeniem) i do (Brentanowskiego w swym pochodzeniu) pojęcia intencjonalności aktu poznawczego. Owa intencjonalność jest dla niego generalnym wyróżnikiem obiektów kultury.

założenie (1) akceptuje natomiast (2) i (3) oraz przyjmuje, że wskazanie prawdziwości teorii naukowej wystarcza do wyjaśnienia jej sukcesu, czyli faktu jej akceptacji lub wyboru ze zbioru konkurujących ze sobą teorii. Tradycyjny realista (szczególnie ten, który oddziela kwestię istnienia od kwestii prawdziwości) wierzy, że akceptacja teorii naukowej jest *powodowana* przez to, że treść owej teorii jest zgodna z obiektywnie istniejącymi stanami rzeczy i nie zależy ani od naszych przekonań i aktów poznawczych, ani od społecznego kontekstu (Horwich 1990, 54–70; Devitt 1984, 227). Z drugiej strony, Margolis i twórcy mocnego programu pragną zharmonizować «relatywistyczną» tezę, że wszelkie przekonania i ich treść powinny znajdować swoje podstawowe i wystarczające wyjaśnienie w rzeczywistości społecznej z założeniem, że i treść, i wartość logiczna przekonań odnoszących się do przyrody są, w gruncie rzeczy, pierwotnie zdeterminowane (w sensie zarówno genetycznym, jak i logicznym) przez samą przyrodę. Wydaje mi się, że autorzy ci nie są w stanie uświadomić sobie, że zachowanie idei obiektywnego świata natury, świata fizycznego, pierwotnego względem świata kultury i ludzkiej wiedzy, jest destrukcyjne dla ich stanowiska. Jak argumentuję gdzie indziej, tak długo, jak długo zakłada się istnienie rzeczywistości, która istnieje i jest ustrukturowana niezależnie od jakiegokolwiek ludzkiej działalności, żadne przekonujące argumenty nie mogą zostać wytoczone przeciwko przekonaniu, że to właśnie owa przedkulturowa rzeczywistość determinuje treści wiedzy i, w konsekwencji, jej wartość logiczną, tak że fakt akceptacji wiedzy nie wymaga żadnego innego wyjaśnienia niż stwierdzenie jej zgodności z obiektywną rzeczywistością. Analogicznie na pytanie „co determinuje wybory teoretyczne i sukcesję teorii naukowych?” *musi się odpowiedzieć*, że – obiektywna rzeczywistość przyrody. Rzeczywistość społeczna może być jedynie albo (1) czynnikiem zakłócającym, albo (2) medium, poprzez które realizuje się postęp poznawczy mierzony stopniem zgodności wiedzy z rzeczywistością. Nasza potoczna świadomość – a także filozofia, religia i nauka – są głęboko przesiąknięte ideą obiektywnej, niezależnej od nas rzeczywistości, która nie poddaje się naszym interpretacjom i manipulacjom, lecz stawia opór poznawczym i praktycznym wysiłkom i, tym samym, rozstrzyga o ich sukcesie lub klęsce. Każda koncepcja, która gwałci owo fundamentalne nastawienie realistyczne jawi się jako sztuczna, nieprzekonująca i nieakceptowalna (Tuchańska 1990, 289). Nie znaczy to oczywiście, że wyjście poza tradycyjny realizm nie jest możliwe, że jesteśmy w jakiś sposób zniewoleni (przez rzeczywistość lub nasze nawyki myślowe) do jego akceptacji pod groźbą popadnięcia w niespójność. Rzecz jednak w tym, że tradycyjnego realizmu nie da się poprawić poprzez dodanie do niego idei, że wiedza (również w swej treści) jest *także* społecznie uwarunkowana. Można porzucić realizm na rzecz stanowiska antyrealistycznego, ale wymaga to odrzucenia idei, stanowiących źródło, z których wypływa niespójność w koncepcji Margolisa. Źródłem niespójności jest metanaukowa idea, że przyrodoznawstwo i nasz obraz przyrodoznawstwa są ufundowane na założeniu, że świat fizyczny wyprzedza świat społeczny i jest niezależny od naszego badania (Margolis 1993, 176). Ani tego założenia, ani idei, że świat przyrody jest realny *sam-przez-się* Margolis nie poddaje «uhistorycznieniu». Wbrew własnym deklaracjom

o potrzebie rozważenia każdego pojęcia ponownie w kategoriach historycystycznych (1993, 117), Margolis zakłada, że można «uhistorycznić» wiedzę, rozum, a nawet roszczenie do prawdy, ale nie samą prawdę (1993, 196, 205).⁸ Inaczej mówiąc, Margolis formułuje tezę „obiektywności w historycznych warunkach” (1993, 197), ale nie przyjmuje wszystkich konsekwencji tej tezy.

Rozpoznanie tego źródła niespójności było – być może – powodem tego, że w kolejnej pracy Margolis znacznie osłabia wcześniejsze dążenie do zachowania ściślej niezależności (obiektywności) przedmiotów fizycznych. Dwa pojęcia rzeczywistości zastąpione zostają tutaj dwoma pojęciami obiektywności: pojęciem obiektywności, charakteryzującej świat fizyczny, czyli ograniczonej do relacji zewnętrznych i zależnej, zarówno epistemicznie, jak i ontycznie, od obiektywności, która dotyczy zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych relacji. Ta pierwsza jest jedynie deformacją drugiej (Margolis 1995, 251–254). Nadal nie zamierza jednak Margolis podjąć radykalnych kroków w obliczu na przykład paradoksu generowanego przez jednoczesne uznanie, że był czas (w świecie fizycznym) kiedy świat ludzkiej kultury nie istniał, oraz że to, co postulujemy jako świat fizyczny, musi być artefaktem naszej kultury. Margolis nie chce odrzucić żadnej z tych idei; chce je uzgodnić i postuluje nierozdzielną unię realistycznej i idealistycznej koncepcji świata: świat fizyczny „jest niezależny od ustaleń nauki, ale jego niezależność jest, sama w sobie, postulatem nauki” (1995, 215). Rozwiązanie Margolisa jest jednak nieprzekonujące, tym bardziej, że można uniknąć powstawania takich paradoksów. Wystarczy pamiętać, że rozważane twierdzenia należą do dwóch różnych dyskursów, których nie można po prostu połączyć razem i w ten sposób stworzyć spójną całość. W obiektywistycznym dyskursie nauk przyrodniczych świat przyrody traktowany jest jako obiekt, a więc z założenia jako coś, co jest niezależne od świata ludzkiego, a ten z kolei nie jest w ogóle w tym dyskursie przedstawiony. Tylko dlatego wewnątrz obiektywistycznego dyskursu nauki możliwe jest twierdzenie, że był taki czas fizyczny, kiedy świat ludzkiej kultury nie istniał. Ale też twierdzenie to ma sens i jest prawdziwe *wyłącznie* w obrębie dyskursu obiektywistycznego.

Budując swoje stanowisko radykalnego historycyzmu realistycznego, Margolis nie zamierzał naruszać żadnego z dwóch fundamentalnych przekonań, na których filozofia analityczna opiera tezę o epifenomenalności porządku kulturowego: po pierwsze, przekonania, że porządek przyrody jest podstawowy i pierwotny w stosunku do wszystkich porządków, których istnienie, jako obiektywnych czy jedynie epifenomenalnych, może być przyjęte; po drugie, przekonania, że tym, co pierwotne, są pojedyncze obiekty. W konsekwencji, Margolis różnicuje *Naturę* i *Kulturę* poprzez

⁸ Prowadzić to może – co gorsza, bo wbrew intencjom Margolisa – do uznania, że prawdziwość może przysługiwać wyłącznie twierdzeniom należącym do przyrodoznawstwa. Tylko bowiem w odniesieniu do przeszłości fizycznej twierdzenie prawdziwe w danym momencie pozostaje prawdziwe na wieki; w odniesieniu do przeszłości historycznej, która jest otwarta na zmieniające się historyczne interpretacje, prawda musi być także «uhistoryczniona».

przypisanie intencjonalności poszczególnym rzeczom należącym do porządku kultury, wcielonym w rzeczy fizyczne, jak osoba ludzka w osobnika gatunku *Homo sapiens* a *Pieta* Michała Anioła w marmur (Margolis 1993, 176–177).

Intencjonalność dzieł kultury nie ma charakteru psychologicznego czy semantycznego. Polega na tym, że „pewien podzbiór stanów psychicznych ludzi i podzbiór ich działań i wypowiedzi są kształtowane przez regularności podobne do reguł (przypisywanych społecznie i nigdy niezinternalizowanych kompletnie), które zmieniają się pod wpływem przyczynowego oddziaływania podobnie kształtowanych zachowań. To, co kulturowe, nie jest ograniczone do tego, co językowe. Jest wprawdzie kształtowane przez to, co językowe, ale jednocześnie jest przyczynowo wytwarzane przez istoty zdolne do językowych zachowań” (Margolis 1984, 12).⁹ Tak więc, to, co intencjonalne, jest z natury wspólnotowe i stanowi „formującą siłę, dzięki której pojawiają się jako osoby, jako podmioty” (Margolis 1995, 231). Intencjonalność jest ściśle związana z językiem i zachowaniami lingwistycznymi, stanowi *interpretowalność*, możliwość przypisania interpretatywnego orzecznika w celu skonstatowania czegoś, a więc odsyła nas do takich pojęć jak znaczenie językowe, oznaczanie, intensja, znak, symbol, referencja, reprezentacja, nastawienie przekonaniowe itp. (Margolis 1995, 197, 213).

W określeniach tego, co kulturowe, które Margolis proponuje w *Historied Thought, Constructed World*, pojawiają się dwie istotne modyfikacje. Po pierwsze, indywidualizm charakterystyczny dla jego wcześniejszych poglądów zostaje znacznie ograniczony na rzecz ujęcia holistycznego, choć to co, społeczne, wspólnotowe, nie staje się pierwotne w stosunku do tego, co indywidualne; traktowane jest nadal jako powodowane przyczynowo przez indywidualną działalność. I choć nie jest to przyczynowość klasycznie rozumiana, bo zależność przyczynowa nie musi być – zdaniem Margolisa – bezwyjątkowa i uniwersalna, lecz może być statystyczna lub wręcz unikalna, historycznie konkretna, to zarówno idea przyczynowego charakteru zależności w świecie kultury, jak i eksplanacyjny indywidualizm, zostają zachowane. Po drugie, modyfikacji ulega ujęcie związku między światem kultury a światem fizycznym. Choć ten pierwszy jest nadal rozumiany jako wyłaniający się z porządku natury, to jednak wrażenie, że mówiąc o symbiozie świata kultury i świata natury (w szczególności, o symbiozie badania naukowego i przyrody), Margolis ma na myśli jedną tylko z form symbiozy, mianowicie pasożytowanie, a nie wspólne życie czy wzajemnie korzystne odnoszenie się, zostaje znacznie złagodzone. W *Historied Thought, Constructed World* symbioza języka i świata określona zostaje jako *językowość świata i światowość języka* (Margolis 1995, 70). Znajdujące się w symbiozie język i świat, a także podmiot i przedmiot poznania, są wewnętrznie zrelatywizowane w tym sensie, że żadnego z członów takiej relacji nie da się określić

⁹ Zdolność do zachowań językowych i język są wyróżnikami gatunku ludzkiego i jego formy życia (Margolis 1984, 7–9).

i zidentyfikować niezależnie od tej relacji i jej drugiego członu. Innymi słowy, język i świat, podmiot i przedmiot są korelatami relacji, w których występują (Margolis 1995, 72).

Margolis uważa, że teza o symbiozie, prowadząca do uznania, że analiza świata i analiza języka są jednym i tym samym, pozwala na połączenie realizmu i idealizmu (1995, 70–72). Przekonanie to budzi jednak wątpliwości. Margolis powiada – jak gdyby w zgodzie ze standardowym twierdzeniem (materialistycznego) realizmu – że istniejące rzeczy (indywidua) są rzeczami materialnymi, czyli zdolnymi do stawiania oporu, oraz realnymi (1995, 116–117). To pierwsze kryterium, stawianie oporu, nie ogranicza wprawdzie rzeczy istniejących (materialnych) do obiektów fizycznych (nawet biblijny Bóg jest w tym sensie materialny, bo stawia opór), ale Margolis uważa, że rozciąganie pojęcia istnienia na Boga, liczby, zbiory, uniwersalia itp. jest nieekonomiczne i nie jest filozoficznie konieczne (1995, 116). Realność z kolei, zakresowo szersza od istnienia, przysługuje jednak tylko istniejącym i stawiającym opór indywiduom oraz ich własnościom, stanom, relacjom itp. (Margolis 1995, 119). Jednocześnie jednak Margolis pisze, że wszystko, co istnieje i jest realne, jest społecznie konstruowane (1995, 151), a więc „cały świat jest zinterpretowany, tekstualny, uhistoryczniony, skonstruowany – słowem, Intencjonalny” (1995, 196); i jeszcze dosadniej, prawie jak u Derridy, do którego Margolis oczywiście nawiązuje: „świat (pewien świat) jest tekstem (jest «utekstowiony»)” (Margolis 1995, 75; kursywa pominięta – B.T.), a „podmioty są samointerpretującymi się «tekstami», ciągle rekonstruującymi się artefaktami ich własnej refleksyjnej działalności” (1995, 256; wytłuszczenie pominięte – B.T.).

Co to jednak znaczy, że rzeczy są materialne i jednocześnie są tekstami? W jakim sensie analiza tekstu jest tym samym, co analiza świata? Zadając sobie takie pytania, czytelnik ostatniej książki Margolisa zaczyna odnosić wrażenie, że całe uzgodnienie realizmu z idealizmem polega na tym, że w rozdziale szóstym formułuje on konstatacje odnoszące się do świata w żargonie realistycznym, a w rozdziale dziewiątym – w żargonie tekstualistycznym.

Źródło problemu tkwi chyba w tym, że Margolis pragnie odnaleźć złoty środek między „redukjonistycznym fizykalizmem” a „nieodpowiedzialnym dualizmem”, zarówno w odniesieniu do opozycji ciało–umysł, jak i w odniesieniu do opozycji natura–kultura (1995, 218), a poszukując takiego złotego środka, czyli drogi pomiędzy skrajnościami, zakłada milcząco, że „redukjonistyczny fizykalizm” i „nieodpowiedzialny dualizm” są jak Scylla i Charybda: leżą na tym samym poziomie, a przejście od jednego do drugiego nie wymaga unieważnienia założeń, na których oparte jest drugie stanowisko. Innymi słowy, zakłada, że są współmierne lub – co może nawet bliższe jest intencjom Margolisa – że stanowisko pośrednie może właśnie takiej wspólnej miary dostarczyć. Otóż, to założenie jest wielce wątpliwe. Łaczy się ono z wyjściowymi przekonaniem Margolisa, że filozofia jest dyskursem drugiego rzędu, legitymizującym pojęcia rzeczywistości, wiedzy, właściwego postępowania itp.,

które uwikłane są w dyskurs pierwszego rzędu (o rzeczywistości), oraz że samo oddzielenie dwóch poziomów dyskursu jest filozoficznie neutralne (Margolis 1995, 20). Ani takie określenie filozofii nie jest – wbrew nadziejom Margolisa – bezdyskusyjne dla pewnych tradycji filozoficznych, ani oddzielenie dwóch poziomów dyskursu nie jest filozoficznie neutralne. Zaryzykowałabym nawet twierdzenie, że filozofia nigdy nie była wyłącznie dyskursem drugiego rzędu (z wyjątkiem filozofii analitycznej, która to deklarowała, ale niekoniecznie umiała zrealizować).

Skoncentrujmy się jednak na dwóch najważniejszych kwestiach, które ujawnia krytyczna lektura cytowanych prac Margolisa, ponieważ, mimo niewątpliwego wkładu Margolisa w modyfikowanie perspektywy filozoficznej refleksji nad dziejami nauki wywodzącej się z tradycji analitycznej, jego stanowisko wciąż nie jest w stanie uporać się z pojęciem *historyczności nauki*. Pierwsza z tych kwestii wiąże się z dokonywanym przez Margolisa zabiegiem nieomal utożsamienia tego, co kulturowe, z tym, co językowe, druga – z wyłączeniem przyrody z obrębu dziejów ludzkich. Margolis ma wprawdzie rację, kiedy podkreśla, że źródłem swoistości porządku kulturowego są *znaczenia*, ale w gruncie rzeczy zawęża je do znaczeń językowych i ujmuje relację między porządkiem natury i porządkiem kultury jako relację poznawczo-językową. W konsekwencji, to, że świat jest społecznie skonstruowany, sprowadza się do tego, że jest «tekstem». Dokładniej mówiąc, Margolis nie widzi potrzeby traktowania relacji poznawczo-językowej jako elementu, czy ściślej, aspektu *ludzkiego sposobu bycia*, będącego pewną całością. Tylko takiej całości przypisać można, i należy, zdolność konstytuowania świata i nas samych jako rzeczywistości.

«Panlingwistycyzm» w wykładaniu koncepcji tego, co społeczne, powoduje niejako automatyczne odrzucenie przekonania, że istnienie przedmiotów natury jest konstytuowane przez nas, bo prowadzi ono do twierdzenia, że świat *jest* «tekstem», a nie tylko, że jawi się nam jako «tekst». Nic też dziwnego, że pojęcie dziejów, konstruowane przez Margolisa, jest czysto kulturowe. Dzieje są dla niego „Intencjonalnym przepływem [*flux*], dyskursywnie zatrzymanym wewnątrz tradycji i przedstawianym lub opowiadany w sposób zgodny z narosłymi w narracyjnie uzgadnianej pamięci danego społeczeństwa [*a society's consensually narratized memory*] praktykami ustalania odniesienia przedmiotowego, przewidywania, indywidualizacji, zmian indywidualizacji, itp.” (Margolis 1993, 187). W konsekwencji, nauka – jako składnik świata kultury – jest historyczna, ale jej historyczność polega jedynie na tym, że ani w wiedzy naukowej, ani w postępowaniu naukowym nie ma niczego stałego, że zmieniają się sposoby ustalania odniesienia przedmiotowego, predykcji, wyjaśniania itp. Stwierdzenie tego wszystkiego nie wymagało jednak fundamentalnej, i w pełni zasadnej, krytyki „kanonicznej koncepcji historii”. Krytyka przeprowadzona w *The Flux of History and the Flux of Science*, jest «nadmiarowa» w tym sensie, że Margolis nie wykorzystuje tych możliwości ujęcia historyczności nauki, które odsłaniają się po odrzuceniu kanonicznej wykładni dziejów.

3. JEDNOŚĆ NAUKI A UWIKŁANIE PRZYRODY W DZIEJE

Zarówno teza o jedności nauki, jak też teza o jej braku, są mocno zakorzenione w założeniach fundamentalnych koncepcji, w których się pojawiają, np. koncepcji empiryzmu logicznego i niemieckiej filozofii humanistyki. W pierwszym wypadku przeświadczenie o doskonałości (jeśli nawet nie aktualnej, to w każdym razie projektowanej) procedur poznawczych przyrodoznawstwa prowadziło, przy programowym braku rozważań ontologicznych, do ideału jedności wszystkich dyscyplin empirycznych i do projektu wcielenia go w życie. W drugim wypadku zaś, teza o braku jedności przyrodoznawstwa i humanistyki była albo rezultatem przekonania o wyższości spekulatywnego poznania filozoficznego nad empirycznym poznaniem naukowym, albo konsekwencją ontologicznej tezy o zasadniczej odmienności dwóch sfer rzeczywistości i dążenia do usankcjonowania prawomocności humanistyki, albo wreszcie obydwu tych tez jednocześnie. Uświadomienie sobie tego faktu pozwala zwątpić w to, czy kwestia jedności nauki może być rozwiązana w sposób neutralny i uniwersalny, tj. ważny dla różnych stanowisk filozoficznych. Zarazem jednak prześledzenie losów obu wspomnianych tradycji pozwala dostrzec, że żadna z ich radykalnych tez się nie ostała. Zburzenie wiary empirystów logicznych w istnienie uniwersalnej logicznej struktury wiedzy naukowej i równie uniwersalnej metody naukowej (albo, co najmniej, w naszą możliwość ich odkrycia) podważyło tezę unifikacyjną i Margolis oponuje przeciwko niej całkowicie zasadnie. Czy jednak znaczy to, że *musimy* tezę o jedności nauki – niezależnie od tego, jakie treści zawiera czy zawierać mogłaby – odrzucić, czy *musimy* – innymi słowy – przyjąć oddzielenie *Geisteswissenschaften* od *Naturwissenschaften*, kierując się zarówno argumentami epistemologicznymi, czyli różnicami w ich postępowaniu badawczym, jak i ontologicznymi, czyli nieredukowalną odmiennością dwóch sfer rzeczywistości? Sądzę, że nie ma takiej konieczności. Ontologiczne argumenty zwolenników oddzielenia nauk o kulturze od nauk o naturze stają się wątpliwe, gdy przyjmiemy perspektywę ontologiczną, z której zarówno to, co kulturowe, jak i to, co przyrodnicze, jawi się jako korelat (produkt i jednocześnie czynnik determinujący) ludzkiego sposobu bycia, ludzkiej praktyki. Z tej perspektywy ani przyroda, ani porządek społeczny, nie są absolutnie pierwotne, zadane praktyce, lecz są konstytuowane przez nią. Idea ich zasadniczej odmienności jest więc «dziełem» praktyki i ma równie historyczny charakter, jak na przykład idea ich fundamentalnej jedności w porządku stworzenia przeciwstawionym Bogu. Co więcej, nauka uczestniczy (i to bardzo konstruktywnie) w stanowieniu owego oddzielenia.

Ponadto, nauka, jako całość, należy do praktyki i – jak słusznie argumentują socjologowie nauki – wszystkie elementy procesu badawczego, łącznie z naturalnymi surowcami używanymi w eksperymentach, są już «uspołecznione» w momencie, kiedy pojawiają się w warunkach laboratoryjnych. Żadna dyscyplina naukowa ani żaden etap naukowego badania nie jest miejscem, w którym to, co subiektywne, w czysto

epistemologicznym i indywidualistycznym sensie, spotyka się z tym, co obiektywne, w równie czystym sensie. Naukowe badanie jest prowadzone przez podmioty, które zostały wcześniej poddane procesowi socjalizacji, przebiega w uspołecznionym świecie praktyki, przenikniętym znaczeniami i wiedzą, a odnosi się do obiektów, które także są już wytworami praktyki, obiektami kulturowymi. Granice pomiędzy tym, co ludzkie, znane, subiektywne itp., a tym, co nieludzkie, nieznanne, obiektywne itd., są tylko względnie wcześniejsze i niezależne od nauki. Badanie nauki wprawdzie zastaje takie odróżnienia wypracowane już przez praktykę, ale samo także uczestniczy w ich ustanawianiu.

Nauka jest jednością nie tylko w tym sensie, że niezależnie od tego, które dyscypliny rozważamy, wszystkie one należą do praktyki i rzeczywistość wszystkich jest jedynie fragmentem świata praktyki. Jeżeli poznanie jest relacją między indywidualnym podmiotem i obiektywną wiedzą (istniejącą we własnej swoistej postaci, np. idei boskich, czy «trzeciego świata» Poppera, lub w postaci wiedzy intersubiektywnej, społecznie konstruowanej), to w gruncie rzeczy – jak chce hermeneutyka – wewnętrzna struktura ontologiczna poznania jest «dialogiem» między ludźmi, niekoniecznie bezpośrednim i niekoniecznie mającym postać rozmowy.¹⁰ Uznanie «dialogu» za ontologiczną strukturę poznania (także naukowego) – to coś więcej niż zwrócenie uwagi na obecność w nauce analizowanej przez socjologów «konwersacyjnej wymiany», w którą zaangażowani są badacze. Hermeneutyczne pojęcie «dialogu» jest pierwotne w stosunku do epistemologii i ma ontologiczny status: poznanie nie jest relacją między podmiotem i przedmiotem, ale relacją i interakcją *społeczną*.

Z ontologicznej jedności nauki, konstytuowanej przez jej przynależność do praktyki i przez fakt, że zarówno przyroda, jak i porządek społeczny są korelatami praktyki, nie wynika bynajmniej, że żadne różnice między przyrodoznawstwem i humanistyką nie dają się odnaleźć. To, że istnieją, jest jednak produktem praktyki. To, że rozważania nad przyrodą stały się przyrodoznawstwem, z właściwymi mu metodami, technikami, wyposażeniem itd., a refleksja nad człowiekiem i kulturą stała się humanistyką, jest rezultatem wypracowanym w filozofii, z której obydwa typy dyscyplin się wywodzą. Także to, czy i w jakiej mierze dzisiejsze przyrodoznawstwo różni się od dzisiejszej humanistyki, jest produktem aktualnej aktywności przyrodników i humanistów. Różnice między nimi mają więc charakter

¹⁰ Warto tu dodać, że uznanie «dialogu» za ontologiczną strukturę poznania pozwala uniknąć złudnej wiary w istnienie apriorycznej wiedzy czy konsensusu, warunkujących możliwość poznawania i porozumiewania się (i czego ich poszukiwania). Jeśli istnieje wiedza intersubiektywna, wspólna dla uczestników jakichś wspólnot, to dlatego, że prowadzą oni «dialog», jeśli istnieje konsensus, to dlatego, że został wypracowany. Idea «dialogu» pozwala także porzucić złudny program epistemologii fundamentalistycznej. «Dialog» unieważnia wszelkie «ostateczne podstawy» wiedzy, ponieważ wszelkie takie fundamenty mogą zostać zakwestionowane w «dialogu». A poza tym, jak słusznie zauważa Grondin, „ci, którzy posiadli ostateczny fundament nie odczuwają potrzeby dialogu. Oni znaleźli już odpowiedź. Raczej jest więc tak, że mamy dialog, ponieważ nie mamy ostatecznych fundamentów” (Grondin 1987, 55).

historyczny – a nie ponaddziewowy. Można powiedzieć w związku z tym, że grzech Gadamera polega nie na podkreślaniu różnicy między «prawdą» i «metodą», ale na zaniechaniu rozważenia historycznego charakteru i rodowodu tej różnicy, a grzech Margolisa polega nie na przypisaniu naukom o przyrodzie realizmu, ale na uznaniu, że trzeba założyć pojęcia rzeczywistości fizycznej i kulturowej (realności i realności), aby móc mówić o nauce; a więc – polega na niedostrzeżeniu tego, że nauka sama konstytuuje rzeczywistość.

4. UWIKLANIE PRZYRODY W DZIEJE A HISTORYCZNOŚĆ NAUKI

Nieesencjalistyczne podejście do dziejów, odrzucające poszukiwanie niezmienników czy fundamentu dziejów, idzie w parze z hermeneutycznym poszukiwaniem w wydarzeniach historycznych ich znaczeń-dla-nas, poszukiwaniem, które rozpoznaje własne uwikłanie w dzieje. Podejście takie, łącznie z ideą ontologicznej fundamentalnej roli praktyki, prowadzi do uznania, że *dzieje są ludzkim samowtworzeniem się*. Jeśli istnieje w nich kontynuacja, to jest naszym wytworem, jeśli przeszłość istnieje dla nas, to dlatego, że «utrzymujemy ją przy życiu», jeśli historyczne wydarzenia mają dla nas znaczenie, to jest ono wynikiem naszej interpretacji. Dzieje nie są więc obiektywnym następstwem czasowym zdarzeń, powodowanych przez jakieś zewnętrzne czy nawet wewnątrzhistoryczne, ale niezmiennie, mechanizmy; przeszłość zaś nie jest rezerwuarem faktów, które istnieją same-przez-się i oczekują na obiektywne zbadanie. Dzieje są «twórcze» w mocnym sensie tego słowa (choć nie w sensie absolutnej kreacji *ex nihilo*), czyli są procesem produkowania „nie tylko nowych przykładów w zgodzie z pewnymi wzorcami, ale także nowych wzorców; w dziejach jest nie tylko zmienność wedle praw, ale także zmienność samych praw” (Fackenheim 1961, 24).

Takie pojmowanie dziejów nie musi jednak – jak słusznie zauważa Margolis – prowadzić do tradycyjnego historycyzmu, który zakłada zasadnicze oddzielenie natury i dziejów, i ogranicza dzieje do tego, co ludzkie, kulturowe. Jeśli ontologiczna analiza, odwołująca się do pojęcia praktyki, ukazuje przyrodę jako korelat praktyki, to ufundowana na niej analiza *historyczności* ukazuje przyrodę jako uwikłaną w dzieje, które tym samym stają się nie tylko procesem historycznym tego, co kulturowe, ale także tego, co naturalne.

Idea historyczności nakazuje widzieć wydarzenia dziejowe jako unikalne, bo usytuowane w konkretnym kontekście historycznym, ale ich historyczność nie redukuje się do unikalności. Historyczność jest funkcją ich powiązań z innymi zdarzeniami i naszej interpretacji. Struktura dziejów jest, krótko mówiąc, «narracyjna», a nie nomologiczna. Konstytutywna rola interpretacji hermeneutycznej i «narracji» dla historyczności wydarzeń dziejowych znaczy, że nie są obiektywne i nie mogą zostać zobiektywizowane. Zobiektywizowanie stanowi przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu oraz ich autonomizację, a w wypadku rozumienia hermeneutycz-

nego to przeciwstawienie nie funkcjonuje: podmiot jest uczestnikiem tego samego procesu (dziejów), do którego należą interpretowane wydarzenia, i musi – aby pozostać tym, który interpretuje – nieustannie o tym fakcie pamiętać.

Swoistość nieobiektywizującego podejścia do dziejów nie wyczerpuje się w uwzględnianiu tego, że historyk jest uwikłany w dzieje i warunkowany przez nie. Podejście obiektywizujące, traktujące dzieje ludzkie tak samo, jak na przykład proces starzenia się metalu, z którego zrobione jest skrzydło samolotu, nie tylko *wyklucza badacza* studiującego ów proces zużywania się skrzydła samolotowego z samego tego procesu, ale nadto zakłada, że proces ten jest *autonomiczny*, tj. niezależny od badacza, jego badania, a nawet procesu produkcji najpierw metalu a potem samolotu, oraz że proces ten należy do sfery (przyrody), która jest *pierwotna* w stosunku do procesu badania i procesu produkcji. Natomiast podejście hermeneutyczno-historycystyczne nie może przyjąć żadnego z tych założeń i to nie tylko w odniesieniu do tego, co kulturowe, ale także w odniesieniu do tego, co przyrodnicze. Choć przeszłość nie jest po prostu produktem naszej interpretacji hermeneutycznej, to jest wytworem praktyki w tym sensie, że jest minioną praktyką, a to z kolei znaczy, że niezwykłym elementem owej przeszłości jest przyroda, w określony sposób oddzielana *wówczas* od porządku społecznego. Innymi słowy, przyjęcie pojęcia praktyki jako fundamentalnej kategorii ontologicznej nakazuje «uhistorycznienie» tego, co naturalne, na równi z tym, co kulturowe. To zaś ma istotne konsekwencje dla sposobu rozumienia *historyczności nauki*. Nie polega ona jedynie na tym, że badanie naukowe, we wszystkich swoich składnikach i aspektach, podlega przekształceniom historycznym, ale także na tym, że to, co badane (przyroda), istnieje historycznie, cechuje się historycznością i należy do dziejów.

Ontologicznie rzecz biorąc, historyczność nauki polega na interakcji pomiędzy otwartością i zamknięciem zarówno badania naukowego, jak i jego świata.¹¹ Pojawiając się w dziejach jako korelat praktyki, świat zyskuje strukturę ontologiczną, która jest właściwa dla historyczności, mianowicie *otwartość*, bez której przekształcanie świata, odkrywanie nowych zjawisk i, generalnie, rozwój historyczny nie byłyby w ogóle możliwe. Z kolei, istniejąc w sposób historyczny, a więc usytuowany i zrelatywizowany do konkretnej postaci historycznej praktyki, do konkretnej teorii naukowej itp., świat staje się *zamknięty* i traci wszelkie ślady ludzkiej konstrukcji; jest taki, jaki jest sam-przez-się, a nie taki, jaki może się stać (dzięki nam).

Otwartość i zamknięcie świata są też ontologicznymi warunkami jego poznawania. Jego otwartość polega bowiem w szczególności na otwartości dla poznania, podatności na «tematyzowanie», modelowanie, interpretowanie. Otwartość i umożliwiana przez nią historyczność polegają także na niemożności ostatecznego

¹¹ Przez „świat” rozumiem tutaj nie tylko przyrodę (tak jak jest ujmowana przez nauki przyrodnicze), ale także porządek społeczny (tak jak jest ujmowany przez nauki społeczne) oraz dzieje (tak jak są ujmowane przez historię).

poznania i wyjaśnienia zarówno świata jako całości, jak i jego poszczególnych elementów. To, co poznajemy, nie jest stabilne, zamknięte, jest w procesie przekształcania się, a ponadto nasze poznanie i język, w którym się ono dokonuje, są powiązane wzajemną zależnością ze światem. Czyniąc świat «tematem» poznania, zasłaniamy poznające go poznanie i język; czyniąc «tematem» poznanie i język nie tylko zmieniamy ich ontologiczny status, bo przestają być narzędziami i stają się obiektami, ale nadto «zasłaniamy» świat, bo one nie są już w tym momencie «przezroczyście». Tak więc, świat i badanie naukowe, nie są nigdy jednocześnie i całkowicie «przezroczyście».

5. ZAKOŃCZENIE

Powróćmy na zakończenie do rozstrzygnięć Margolisa. Rozważenie ich z perspektywy zarysowanej w ostatnich dwóch paragrafach pozwala dostrzec, że rozstrzygnięcia te ufundowane są na założeniu wspólnym dla postanalitycznej tradycji filozofii nauki i pewnych nurtów we współczesnej filozofii europejskiej. Jest to przekonanie, że poznanie naukowego nie można już pojmować jako czysto epistemologicznej relacji między podmiotem a przedmiotem lub jako psychologicznie rozumianej aktywności podmiotu; musi ono być rozważane jako aktywność językowa, a zatem intencjonalna, oraz jako przedsięwzięcie historyczne. Nadal jednak poznanie naukowe pozostaje oddzielone od ludzkiej praktyki, od przekształcania przyrody, produkowania dóbr, budowania struktur społecznych, uprawiania polityki itd. Ten właśnie rozdział usprawiedliwia ponadhistoryczne oddzielanie nauk o kulturze od nauk o naturze, wprowadzanie dwóch pojęć realności lub obiektywności i ograniczanie historyczności do tego, co kulturowe. Założenie to jednak jest dokładnie w takiej samej sytuacji jak założenia krytykowane i odrzucone przez Margolisa. Ono *nie jest konieczne*, jego odrzucenie nie gwałci żadnych koniecznych zasad ontologicznych czy logicznych, choć narusza pewne trwałe nawyki myślenia w «nastawieniu naturalnym».

LITERATURA CYTOWANA

- Devitt, M., 1984, *Realism and Truth*, Princeton, Princeton University Press.
- Fackenheim, E. L., 1961, *Metaphysics and Historicity*, Milwaukee, Marquette University Press.
- Grondin, J., 1987, „Hermeneutical Truth and its Historical Presuppositions: A Possible Bridge between Analysis and Hermeneutics”, [w:] E. Simpson (ed.), *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning*, Edmonton, Academic Printing & Publishing, s. 45–58.
- Hesse, M., 1974, *The Structure of Scientific Inference*. London: Macmillan Press.
- Horwich, P., 1990, *Truth*, Oxford, Basil Blackwell.

Margolis, J., 1984 [1981], „Nature, Culture and Persons”, [w:] *Culture and Cultural Entites. Toward a New Unity of Science*, Dordrecht, Reidel Publ. Comp., s. 1–19.

Margolis, J., 1993, *The Flux of History and the Flux of Science*, Berkeley, University of California Press.

Margolis, J., 1995, *Historied Thought, Constructed World. A Conceptual Primer for the Turn of the Millennium*, Berkeley, University of California Press.

Tuchańska, B., 1990, „Can Relativism Be Reconciled with Realism and Causality?”, *International Studies in the Philosophy of Science* 4: 285–294.