

MICHAŁ RYDLEWSKI
Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń

W STRONĘ TEORII I HISTORII KULTURY.
SPOJRZENIE NA TEORIĘ STYLÓW MYŚLOWYCH LUDWIKA FLECKA

CZĘŚĆ III

*Pani Profesor Iwonie Kabzińskiej,
od której nauczyłem się najważniejszego*

„ŻEBY WIDZIEĆ, TRZEBA WIEDZIEĆ”

Zgodnie z zapowiedzią, daną w artykule stanowiącym drugą część refleksji poświęconej Ludwikowi Fleckowi (Rydlewski 2010a, s. 65–88), chciałbym przedstawić kilka przykładów potwierdzających tezy autora *Powstania i rozwoju faktu naukowego*. Skupię się na tych, które wchodzą w zakres rozumienia przyrody i tego, co biologiczne, przede wszystkim ludzkiego ciała. Jako uczestnicy określonej kultury, milcząco zakładamy naszą historycznie wypracowaną widzialność jako uniwersalną, w czym ogromny udział miała refleksja filozoficzna mało czuła na kontekst kulturowy¹.

¹ Na rzecz takiej tezy znakomicie argumentowała Anna Pałubicka (2006, s. 89–116; 2008, s. 28–39). Zdaniem autorki, tak na przykład, przedstawia się sytuacja ze statusem percepcji we wpływowych pismach W. V. O. Quine’a. Filozof, z którego rozważaniami epistemologicznymi w zdecydowanej mierze solidaryzuję się, popełnia jednak błąd imputacji, polegający na nieuprawnionej uniwersalizacji biologicznego wymiaru percepcji. Jego zdaniem, wrodzone standardy podobieństwa percepcyjnego mają w pewnej mierze obiektywny charakter. Odwołując się do znanego przykładu Quine’a, można powiedzieć, że w tych samych sytuacjach bodźcowych, w których zarówno tubylec i terenowy lingwista, wypowiadając odpowiednio *gavagai* i *królik*, posługują się innymi wyrażeniami, ale odnoszą je do tych samych sytuacji bodźcowych, to jest widzą to samo, ale odmiennie formułują w swoich wyrażeniach językowych to, co obaj widzą. Mamy zatem do czynienia w rozważaniach Quine’a ze stwierdzeniem uniwersalności podobieństwa percepcyjnego o charakterze przedpojęciowym i wrodzonym. Odmienna artykulacja głosowo-pojęciowa uniwersalnych podobieństw percepcyjnych wprowadza element subiektywizacji i zróżnicowanie językowe w obręb obiektywnych, bo biologicznie przesądzonych podobieństw percepcyjnych. Jeśli znaturalizowaną epistemologię amerykańskiego neopragmatysty interpretować zgodnie z jego intencją, czyli w sposób konstruktywistyczny, to należy zauważyć, że podobieństwa percepcyjne nie podpadają pod powyższą kwalifikację, mają one status obiektywny. Zdaniem Pałubickiej, niemożliwe wydaje się udowodnienie tej tezy: empiryczne sprawdzenie hipotezy o wspomnianym podobieństwie wszystkich ludzi, a więc czystej formy podobieństw bez treści wnoszonej przez subiektywizację językową

W ostatniej partii swoich rozważań postaram się pokazać – za Fleckiem – skąd bierze się złudzenie jednej, ogólnoludzkiej percepcji.

Zdaniem tego autora, kultura ma decydujący udział w konstruowaniu natury (szerzej patrz: Zybortowicz 1995). To, co rozumiemy pod pojęciem przyrody jest zainfekowane czynnikiem społecznym. Nie ma innej obserwacji natury niż ta, zgodna ze stylem myślowym.

Fundamentalne dla rozważań Flecka nad widzeniem, które było przedmiotem mojej uwagi w poprzedniej części artykułu, jest stwierdzenie, że każdej wiedzy należy się nauczyć. To teza mocno kontrowersyjna, która budziła sprzeciw wobec jego teorii poznania. Zgodzimy się przecież bez większych zastrzeżeń, że trzeba posiadać specjalistyczną wiedzę, aby na przykład zobaczyć pod mikroskopem określoną postać (powiedzmy, jakiś typ bakterii), ale trudno nam zaakceptować myśl, konsekwentnie utrzymywaną przez lwowskiego mikrobiologa, że każde widzenie, na przykład takie, które można określić mianem bazowo empirycznego (zdroworozsądkowego), wymaga wiedzy. Jego zdaniem, nie ma żadnych bezpośrednich danych zmysłowych, żadnej esencjalnej *tamtej strony*, by odwołać się do ustaleń Josefa Mitterera (1996). Można powiedzieć, że Fleck, jako pierwszy, już w latach 1930. zanegował „mit danych” (określenie W. Sellarsa), co było powodem zignorowania jego teorii przez ahisteryczną szkołę lwowsko-warszawską (szerzej patrz: Rydlewski 2011).

Interesującym dla etnologów wątkiem może być fakt, że inspiracje Flecka w zakresie teorii widzenia pochodziły z czterech źródeł: niektórych ustaleń Kazimierza Twardowskiego (szerzej patrz: Rydlewski 2011), psychologii postaci (do niej otwarcie się przyznawał), polskiej szkoły filozofii medycyny² oraz widzenia polisyntetycz-

jest niemożliwe do przeprowadzenia i empirycznego wskazania. Jak bowiem, za różnymi subiektywizacjami językowymi, dojrzeć wspólny mechanizm biologiczny pozwalający wskazywać na podobieństwa percepcyjne? Autorka przychyliła się do głębiej idącej tezy konstruktywizmu, mówiącej, że owa czysta forma podobieństw percepcyjnych jest zawsze uprzednio wypełniona treścią, czyli wiedzą o charakterze kulturowym (Pałubicka 2008, s. 32–33). Moim zdaniem, problem percepcji (dokładniej: treści percepcji) należy zrelatywizować do kontekstu kultury pierwotnie magicznej (szerzej patrz: Rydlewski 2010b, s. 81–103).

² Szczególną uwagę zwróciłbym na Zygmunta Kramsztyka, przedstawiciela drugiego pokolenia polskiej szkoły filozofii medycyny, który już w latach 1880. rozpoczął publikację esejów na temat poznania medycznego i związków teorii z obserwacją naukową. Były one, w dużej mierze, oparte na jego profesjonalnym doświadczeniu jako lekarza – oftalmologa. Dzisiaj, to badacz niemal zapomniany, a przecież tezy, które głosił były wówczas rewolucyjne. Warto zatem przypomnieć kilka z nich. Omawiając zagadnienie doświadczenia lekarskiego oraz wprawy w kształtowaniu widzenia zauważał, że zmysły szkolonego człowieka, daleko łatwiej różnicują niewyraźne szczegóły należące do zawodowych umiejętności niż zmysły innych ludzi, w danym kierunku nie wyrobionych. Twierdził, że różnorodne koncepcje zjawisk patologicznych są związane z problemem obserwacji medycznych. Fakty kliniczne mogą być bardzo różnie rozumiane, co jest wynikiem pośrednictwa teorii poprzez którą na nie patrzymy. Jego zdaniem, badacz nigdy nie jest zupełnie bierny w procesie obserwacji, nieświadomie przenosi on swoje koncepcje i uprzednią wiedzę na obserwowane fakty. Człowiek poznaje naturę umysłem pełnym już wiadomości nabytych, spostrzega więc przede wszystkim te zjawiska, które są zgodne z jego wiedzą, może nawet dostrzegać zjawiska nie istniejące, gdy jest to niezbędne dla jego poglądów. Kramsztyk bardzo wyraźnie twierdził, że na obserwacje naukowe i „fakty naukowe” silny wpływ mają pojęcia *a priori* obserwatora.

nego Luciena Levy-Bruhla³. Francuski „filozofujący etnolog” (jak sam siebie określał Levy-Bruhl) twierdził, że z badań porównawczych społeczeństw pierwotnych daje się wyciągnąć następujący wniosek: „Ludzie pierwotni nic nie postrzegają na naszą modłę. Podobnie jak środowisko społeczne, w którym żyją, jest odmienne od naszego i właśnie dlatego, że jest ono odmienne, otaczający świat przez nich postrzegany różni się od tego, który my postrzegamy. Najprawdopodobniej zmysły ich są takie same jak nasze – ogólnie rzecz biorąc nieco mniej wyrafinowane niż nasze, wbrew rozpowszechnionemu przesądowi, że jest odwrotnie – i taka sama budowa mózgu. Ale musimy brać pod uwagę to, co wyobrażenia zbiorowe wprowadzają do każdego z ich postrzeżeń. Każdy obiekt, z którym się stykają, ma jakieś właściwości mistyczne nie dające się odeń oddzielić, a zatem umysł człowieka pierwotnego ich nie oddziela w trakcie postrzegania. Nie istnieje dlań żaden fakt ściśle fizyczny w takim sensie, jak my to rozumiemy. Płynąca woda, wiejący wiatr, padający deszcz – jakiegokolwiek zjawisko naturalne [...] nie są nigdy przezeń tak postrzegane tak, jak my je postrzegamy” (Levy-Bruhl 1992, s. 65). [...] Ludzie pierwotni mają takie same oczy jak my, ale nie postrzegają takim samym umysłem. Można by rzec, że ich postrzeżenia składają się z jądra otoczonego bardziej lub mniej grubą warstwą wyobrażeń pochodzenia społecznego. Porównanie to jednakowoż jest dość prymitywne i niezbyt dokładne. Bowiern rozróżnienie między jądrem a otaczającą je warstwą nie jest w najmniejszym choćby stopniu uchwytne dla człowieka pierwotnego. To my oddzielamy te pojęcia. To my, którzy z racji naszego myślenia nie możemy ich nie rozróżnić. Jednakże u człowieka pierwotnego wyobrażenie złożone jest jeszcze nie zróżnicowane” (Levy-Bruhl 1992, s. 66). Percepcję, w której nie nastąpiła jeszcze „dysocjacja” elementów fizycznych i mentalnych (mistycznych), stanowiącą niezróżnicowaną całość, autor

Wpływ uprzednio założonych koncepcji na obserwację jest, w jego przekonaniu, zjawiskiem ogólnym, albowiem nie jest prawdą, że na fakty umiemy patrzeć bezstronnie. Jak w każdej dedukcji tkwi indukcja i poprzedza ją, tak w każdej indukcji, w każdym spostrzeżeniu, gra wielką rolę dedukcja. Bo człowiek nie patrzy na fakt nieuprzedzonymi, nowonarodzonymi oczyma, ale patrzy i postrzega umysłem, który ma liczne wiadomości, teorie, uprzedzenia i widzi świat w kontekście swoich teorii i uprzedzeń. Nawet najprostsze obserwacje medyczne, a także proste, codzienne obserwacje zależą od uprzedniej wiedzy, szybka weryfikacja tego, co się widzi, polega na znajomości danego przedmiotu i nieświadomym uzupełnianiu częściowej obserwacji uprzednią wiedzą. Często dzieje się tak, że poszukujemy i dostrzegamy jedynie zjawiska, które znamy – dla których mamy gotową nazwę i teorię. Konsekwencją tego jest teza, że przedmiotem nauki, nie są bezpośrednio zjawiska natury, ale pojęcia o nich, wytwory umysłu ludzkiego. Medycyna nie zajmuje się zatem wrażeniami zmysłowymi, ale medycznymi koncepcjami, tworzonymi za pomocą surowca wrażeń zmysłowych. Każda obserwacja dokonana przez lekarza jest automatycznie odbierana przez filtr gotowych terminów medycznych. Terminy medyczne sumują uprzednią wiedzę lekarza na temat zaobserwowanego zjawiska i kodyfikują daną interpretację takiego zjawiska. Terminy takie, często kształtują sposób postrzegania zjawisk patologicznych, albowiem myśl ludzka zna lepiej pojęcia swoje niż ich treść. Wyrazy dobieramy nie do zjawiska, ale do znanych sobie wyrazów szukamy treści. Z góry założone terminy i związane z nimi koncepcje mogą, a w zasadzie muszą, przeszkadzać w postrzeganiu nowego przedmiotu, nowych postaci (szerzej patrz: Kramsztyk 1899).

³ Moim zdaniem, *Czynności umysłowe w społecznościach pierwotnych* są jedną z najbardziej inspirowanych książek w historii etnologii, nie tylko ze względu na teorię postrzegania mistycznego, ale też np. z uwagi na kategorie pamięci i podmiotu.

Czynności umysłowych w społeczeństwach pierwotnych określał mianem polisyntetycznej (Levy-Bruhl 1992, s. 67)⁴.

Ludwik Fleck zaadaptował ustalenia dotyczące percepcji typu polisyntetycznego do swoich prac poświęconych obserwacji naukowej i postrzeganiu w ogóle. Poszedł jednak krok dalej, uznał bowiem, że „oczyszczona” z naleciałości mistycznych percepcja typu naukowego, także jest stylowa, a więc jest także percepcją wyuczoną, sztuczną, nastawioną na pewien określony cel (poznanie naukowe). Zgodnie z teorio-poznawczymi tezami autora *Patrzyć, widzieć, wiedzieć*, nie da się stwierdzić uniwersalnej prawdziwości jednego tylko stylu myślowego. Prawdopodobnie, z takim poglądem nie zgodziłby się Levy-Bruhl. Fleck zarzuca mu sprzeczność w głoszonej przez niego tezie, mówiącej, że nasze pojęcia wyewoluowały z myślenia charakterystycznego dla społeczeństw pierwotnych i jednoczesnego uznawania jakiś obiektywnych cech przedmiotów. Twierdzi, że obserwacja fizykalna i towarzyszący jej opis fizykalny jest także mentalny. „Na faktach fizykalnych również cięży praktyczne przyzwyczajenie i teoretyczne zużycie”, napisał na pierwszej stronie *Powstania i rozwoju faktu naukowego* (Fleck 1986, s. 23). Początek kształtowania się fizykalnego stylu myślowego, któremu towarzyszyły liczne wahania, zwroty i przyśpieszenia, Fleck słusznie upatruje w renesansie (Fleck 2007a, s. 141). Znajduje to potwierdzenie w materiale historycznym.

Status opisu fizykalnego bardzo dobrze widać właśnie w uwagach Flecka pod adresem francuskiego etnologa. „Levy-Bruhl, wychodząc od dociekań nad myśleniem ludów pierwotnych, twierdzi, że badania «wyobrażeń zbiorowych tych ludów i związków pomiędzy nimi rzucają światło na powstawanie naszych kategorii i logicznych zasad. Drogą tą można będzie dojść do pozytywnej teorii poznania, opartej o metodę porównawczą». Niestety, autor ten równocześnie wierzy w obiektywne cechy przedmiotów, na które automatycznie zostaje skierowana uwaga obserwatora, jeśli mistyczne elementy myślenia tracą na sile – więc sam sprzeniewierza się swojej teorii” (Fleck 2007b, s. 182–183). W innym miejscu pisze: „Levy-Bruhl sądzi,

⁴ Należy podkreślić, że nie chodzi tylko o doświadczenie wizualne, ale doświadczenie jako takie. Moim zdaniem, dobrym przykładem może być kobiece łono. Prawdopodobnie to, co dla nas, współczesnych, jest przyjemnością odczuwaną jako seksualna, nie było tylko i wyłącznie taką dla społeczeństw, które myślały ‘magicznie’. Sfera seksualności jeszcze się nie zautonomizowała (miało na to wpływ wiele procesów o charakterze kulturowym), była ona związana z myśleniem magicznym, w którym kobiece łono jest jednocześnie *tym światem* i *tamtym światem (zaświatem)*, albowiem posiada kontakt z siłami pozaziemskimi (stamtąd przychodzą dzieci, odbywa się comiesięczne krwawienie). W związku z czym, akt seksualny (by użyć naszego pojęcia) był doświadczeniem jakościowo innym. Sądzę, że określenie orgazmu jako „małej śmierci” ma coś wspólnego z tego rodzaju myśleniem. Sformułowanie to, bez wiedzy na temat kategorii mitycznych, jest zupełnie niezrozumiałe w dzisiejszym stylu myślenia. Inna była wiedza, zatem inna była empiryczna rzeczywistość, tym samym akceptuję tezę, że zmiany w wiedzy przejawiają się zmianami w doświadczeniu rzeczywistości. Uczestnik kultury archaicznej nie odczuwał aktu seksualnego tak samo jak my. Destylowanie poziomu jakoby biologicznego faktu odczuwania określonych tkanek, z których jest zbudowana kobieca pochwa od poziomu zespołowych wyobrażeń i interpretacji jest sztuczna. Zakłada się mylnie, że można osiągnąć taki punkt widzenia, z którego wolno orzec jaka jest „prawdziwa”, „empiryczna” rzeczywistość doświadczanego kobiecego łona, a co jest interpretacyjnie nadbudowane (jeden fakt, różne jego interpretacje).

że w myśleniu naukowym istnieją pojęcia, które wyrażają tylko obiektywne cechy i stosunki istot i zjawisk. Byłoby mu jednak trudno zdefiniować, co należy rozumieć przez «obiektywne cechy» albo «właściwe postrzeżenia». Jest psychologiczną niemożliwością skierowanie uwagi przez obiektywne właściwości, które ma się odbyć «*ipso facto*». Percepcja naukowo uznanych własności (zakładając, że Levy-Bruhl ująłby je jako «obiektywne») musi być najpierw wyuczona i nie pojawia się *ipso facto*, lecz zdolność ta jest nabywana przez nas i wpajana nam powoli” (Fleck 1986, s. 77).

POJĘCIE LICZBY I LICZENIE A POSTRZEGANIE LUDZKIEGO CIAŁA

Fleck przytacza wiele przykładów. To jeden z elementów stanowiących o sile jego argumentacji. Ze względu na wykształcenie, najczęściej sięga do medycyny. Pisze o różnych perspektywach stylowych w postrzeganiu ludzkiego ciała. Na przykład o szkielecie.

Autor wskazuje, że stare ryciny anatomiczne z XVI i XVII wieku przedstawiają nie *zebra* o pewnej liczbie i pewnym kształcie, lecz symboliczne „żeberkowanie” po obu stronach klatki piersiowej. Kursywa Flecka potwierdza, że autor ma świadomość postrzegania żeber w określonym stylu myślowym. Jakież to styl myślowy? – chciałoby się zapytać. To przecież kwestia czystego oglądu, wystarczy spojrzeć. W tym przypadku wydaje się, że do określonego widzenia nie jest potrzebna żadna wiedza. Jesteśmy pewni, że nie trzeba umieć liczyć do siedmiu (to jest umieć przyporządkować każdemu z palców osobnej, następującej po sobie liczby), żeby zobaczyć to, co ma się przed oczami. A jednak ryciny nie uwzględniają tego, co z naszej perspektywy myślowej naoczne. Nie odnosząc się do stylu myślenia autora ryciny, w którym empiryzm łączył się z symbolizmem (szkielet jako symbol śmierci), co prowadziło do oddzielenia tego, co ważne, od tego co nieistotne, trudno jest zrozumieć jego wizję. Rycina wydaje się fantastyczna.

Podobnego, „prostego”, wydawałoby się, przykładu dotyczyła polemika Flecka z Tadeuszem Bilikiewiczem, o której wspominałem w II części artykułu (Rydlewski 2010a, s. 69–70). Kiedy patrzymy na ludzką rękę, oczywistym wydaje się, że widzimy pięć palców, co wyrażamy zdaniem: „Normalna ręka ludzka ma pięć palców”. Uważamy, że wypowiadając to zdanie mówimy o tym, co widzimy. Natomiast, wedle Flecka, mówimy o tym, co widzimy zgodnie z nabytą wiedzą. Istnieją bowiem takie style myślowe, w których widzenie pięciopalczastej ręki będzie niemożliwe. Na przykład, dla ludów pierwotnych, mających jako liczby odrębne jedynie 1, 2 i 3, a poza tym kategorię „dużo”, widzenie ręki jako pięciopalczastej będzie niemożliwe. Odliczanie do pięciu, w przypadku palców ludzkiej ręki, wydaje nam się zgodne z rzeczywistością. Zgodne jest tymczasem, wyłącznie ze stylem myślowym, w którym zdolni jesteśmy (nauczyliśmy się) przyporządkowywać każdemu z palców osobną cyfrę⁵. Ponieważ

⁵ W tym kontekście warto zwrócić uwagę na wiele przedszkolnych zabaw i gier oraz wierszyków, mających nas nauczyć przyporządkowywać każdemu z palców jakąś cyfrę. Opanowujemy pewną technikę – powiedziałaby Wittgenstein, dzięki czemu jesteśmy zdolni rozpoznać pewną postać.

myślimy w określonym stylu, to co widzimy wydaje nam się realnością, jedyną rzeczywistością, jaką człowiek może postrzegać. Skłonni jesteśmy nawet powiedzieć, że nie liczące do pięciu ludy i tak widzą rękę jako pięciopalczystą, gdyż inaczej, jak nam się zdaje, widzieć jej nie można (Gurczyńska-Sady 2010, s. 45–63). To kwestia zdroworozsądkowego oglądu. Fleck twierdziłby zapewne, że widzą one najprawdopodobniej „palczastość”, tak jak dawny anatom „żeberkowanie”⁶. Pięciopalczysta dłoń jest niepodważalnym faktem jedynie w naszym stylu myślowym.

W tej perspektywie interesujące jest to, co Levy-Bruhl pisał o systemach liczenia i pojęciu liczby. Twierdził on, że liczby są raczej istotnościami mistycznymi niż jednostkami arytmetycznymi (Levy-Bruhl 1992, s. 252). Poza tym, liczba nie jest oddzielona od rzeczy liczonych (tamże, s. 246), choć z pewnością badacz ten nie przystałby na Fleckowskie *dictum*.

Istotna, w kontekście teorii widzenia prezentowanej przez francuskiego etnologa, jest także kategoria podobieństwa fizykalnego i jego związku z cechami postrzegania mistycznego. „Dla nas podstawowym stosunkiem rysunku do tego, co on przedstawia, jest stosunek podobieństwa. Natomiast umysłowość prelogiczna interesuje się przede wszystkim stosunkiem obrazu (jak również przedmiotu) do mocy mistycznej, która w nim spoczywa. Gdy ta partycypacja nie zachodzi, kształt przedmiotu czy rysunku nie ma znaczenia” (Levy-Bruhl 1992, s. 150)⁷.

Warto zauważyć, że dla nas kategorie podobieństwa obrazu do tego, co przedstawia nie są określone przez miejsce ich umieszczenia (określona przestrzeń). Kategoria przestrzeni nie ma tu żadnego znaczenia. Dla umysłowości prelogicznej identyczny obraz, umieszczony w różnych miejscach (np. na różnych przedmiotach), nie będzie tym samym obrazem, będzie miał bowiem inne znaczenia, w związku z czym będzie widziany inaczej.

Levy-Bruhl marginalnie cytuje jednego z badaczy, nazwiskiem Parkinson, który wskazywał na problemy z interpretacją ornamentyki tworzonej przez tzw. ludzi pierwotnych. Twierdził on, że stajemy tu w obliczu trudnej do wyjaśnienia zagadki, albowiem to, co widzą na rysunkach tubylcy „nie wykazuje najmniejszego podobień-

⁶ W tym kontekście można powiedzieć, że teorie, którymi się posługujemy mają wpływ na treść percepcji. Zobrazuję to odwołując się ponownie do W. V. O. Quine’a. W eksperymencie myślowym *gavagai*, ze względu na brak kryteriów epistemicznych jednoznacznego wyboru pomiędzy alternatywnymi systemami hipotez językoznawcy, Quine dopuszcza, że możliwy jest więcej niż jeden empirycznie trafny podręcznik przekładu z języka obcego na własny. Zgodnie z jego rozumowaniem, na podstawie obserwacji zachowań językowych mieszkańców dżungli, nie sposób rozstrzygnąć, czy *gavagai* należy przełożyć na „królik”, czy raczej na „króliczność” zanim nie ustali się tubylczych odpowiedników „ten sam” i „inny” (Grobler 2010, s. 455–456). Quine utrzymywałby, że niezależnie od „zachowań językowych” jakimi posługuje się badacz i tubylec, obserwowany przez nich obiekt widziany jest tak samo. Fleck wskazał, że może być inaczej.

⁷ Zanim zaczęliśmy posługiwać się obrazami jako przedstawieniami, funkcjonowały one w magicznym splocie działaniowym, obecnym na etapie magii i mitu (Zeidler-Janiszewska za: Mamzer 2008, s. 47). Moim zdaniem, problem reprezentacji obrazów, kopii, naśladownictwa jest jednym z najciekawszych dla etnologicznych interpretacji (szerzej patrz: *Estetyka w archeologii. Kopie i naśladownictwa*, 2006). Za inspirujące uważam spojrzenie na te zagadnienia w kontekście problematyki *zmiany aspektu* zarysowanej w pismach „późnego” L. Wittgensteina (2011, s. 270–320).

stwa do danego przedmiotu” (chodzi o zwierzę: badacz byłby skłonny widzieć węża, tubylcy widzą wieprza, jeden z rysunków badacz chciałby zinterpretować jako twarz, tubylcy widzą tam maczugę). Co więcej, kiedy badacz pytał o znaczenie rysunku, byli oni zaskoczeni, że ktoś nie pojmuje natychmiast znaczenia ornamentu, że łączące się z nim idee pozostają dla niego niejasne (Levy-Bruhl 1992, s. 460–461). Nic w tym dziwnego – powiedziałaby Fleck – każdemu, jego styl myślowy, wydaje się naturalnym, a na każdy inny, reaguje się zazwyczaj zdziwieniem.

W kontekście doświadczenia przedfilozoficznego nie występuje postrzeganie ukierunkowane na ujmowanie zjawisk czysto fizycznych czy materialnych w dzisiejszym rozumieniu, nie można zatem mówić o percepcji w terminach filozofii empirycznej. To, co dla nas jest zjawiskiem fizycznym (od czasów nowożytno-europejskich), w myśleniu opartym na kategorii metamorfoz było przedmiotem doświadczenia interpretowanego zgodnie z panującym zespołem wyobrażeń zbiorowych. W doświadczeniu przedfilozoficznym nie natrafiamy na przykłady obecności sfery czystej zmysłowości. Najdawniejsze poglądy na temat postrzegania wzrokowego nie tworzą spójnego systemu odpowiadającego założeniom współczesnych teorii fizjologicznych, to dopiero nauki przyrodnicze „oczyściły” percepcję z „pozaempirycznych” właściwości (Kowalski 2001, s. 58, 83–91).

Bardzo ważne w tej perspektywie wydaje mi się stwierdzenie autora *Czynności umysłowych w społeczeństwach pierwotnych*, że „jeśli rzeczywiście spośród warunków abstrahowania wyłączność uwagi jest podstawowa i jeśli odnosi się ona bezwzględnie do cech czy elementów przedmiotów, które są najbardziej interesujące i najważniejsze dla podmiotu, to dla umysłowości mistycznej i prelogicznej są nimi przede wszystkim te, które podtrzymują więzi między danymi przedmiotami, widzialnymi i namacalnymi, a siłami niewidzialnymi i tajemnymi, które krążą wokół, duchy, zjawy, dusze, itp., które nadają poszczególnym przedmiotom i istotom własności i moce mistyczne. Uwaga, jak i postrzeganie, jest u ludzi pierwotnych inaczej nastawiona niż u nas. A zatem również abstrahowanie dokonuje się inaczej i pod wpływem prawa partycypacji” (Levy-Bruhl 1992, s. 150). „Jeśli nie odczuwa się partycypacji mistycznej, forma obrazu przechodzi niezauważona albo, co najmniej, nie przyciąga uwagi. To właśnie obserwator europejski oddaje w słowach mówiąc, że wówczas rysunek «w ogóle nic nie znaczy». Nie oznacza to, że człowiek pierwotny nie rozpoznaje rysunku, ale że jeśli nie dokonuje abstrahowania mistycznego, nie abstrahuje wcale” (tamże, s. 151).

Nie jest zatem pewne czy pięciopalczałość normalnej ludzkiej ręki jest percypowana niezależnie od kategorii mentalnych.

SZKIELET JAKO RUSZTOWANIE LUDZKIEGO CIAŁA

Fleck zauważa, że Vesalius i jego poprzednicy prawie zawsze przedstawiali szkielet jako symbol śmierci. Współczesny anatom postępuje inaczej. I jemu, i nam dawne ryciny wydają się naiwne. Jesteśmy skłonni sądzić, że tworzący je ulegali jakiejś mitologii, że widzieli rzeczy „pod dyktando” czegoś, co przedstawienie szkieletu

zafałszowuje. Tym czymś, według Flecka, jest wiedza kształtująca poznanie. Różnica polega jednak nie na tym, że my wiemy lepiej, widzimy więcej, lecz na tym, że mamy inną wiedzę, inny styl myślowy, który definiowany jest jako „gotowość do ukierunkowanego postrzegania i odpowiedniej obróbki tego, co postrzegane” (Fleck 1986, s. 180). „Naiwnie onieśmielonemu przez własny styl myślenia badaczowi obce style myślenia przedstawiają się tak, jak wolne twory fantazji, ponieważ widzi on w nich tylko to, co aktywne, prawie dowolne. Natomiast własny styl myślenia jawi mu się jako to, co zniewalające, ponieważ jakkolwiek uświadamia on sobie własną pasywność, jego własna aktywność na skutek wychowania, przygotowania naukowego i uczestnictwa w intrakolektywnej wymianie myśli staje się oczywista, prawie nieświadoma jak oddychanie” (tamże, s. 178–179)⁸. Kluczowy jest fakt, że nie zdajemy sobie sprawy, że i nasze przedstawienia oparte są na historycznie wypracowanej wiedzy, że każdy obraz jest ideogramem⁹. Zdaniem autora *Zagadnienia teorii poznawania*, zawsze mamy przed sobą ideogramy, to znaczy graficzne przedstawienia pewnych idei, teorii, sensów, pojęć (tamże, s. 176). Jakiż to styl myślowy może być odpowiedzialny za postrzeganie szkieletu jako rusztowania ludzkiego ciała? Przecież to fakt, nie trzeba tu żadnej wiedzy – skłonni jesteśmy twierdzić. Czy Fleck nie przesadza? To właśnie zniewalająca moc kultury, a mówiąc dokładniej, zniewalająca moc zdroworozsądkowego stylu myślowego, każe nam postrzegać szkielet jako rusztowanie dla ciała.

Analizując rysunki atlasu anatomicznego Heitzmanna, przedstawiające klatkę piersiową, Fleck zauważa, że mechaniczno-techniczny motyw koszyka współbrzmi z tym przedstawieniem, dokładnie tak, jak temat śmierci z figurami szkieletu Vesaliusa. Nie można twierdzić, że podobieństwo do kosza bierze się „samo z siebie”, ponieważ powstaje ono, po pierwsze, po celowym wypreparowaniu żeber, po drugie, po celowym zestawieniu splotów, po trzecie, po celowym zmontowaniu całości, by uzyskać to podobieństwo w perspektywie – analogicznie do celowego montażu ideobrazów starej anatomii, po czwarte – przez naniesienie linii wskazujących miejsce przyczepu mięśni podkreślona zostaje w sposób identyczny, jak symbolika

⁸ W imię rzetelności naukowej muszę przyznać się do błędu jaki popełniłem w poprzednim artykule o Flecku, interpretując „zapomniany” fakt naukowy jako „element bierny” (Rydlewski 2010a, s. 69). Ów zapomniany fakt to pasywny „element czynny”, który na drodze kolektywnej wymiany myśli utracił status stworzonego w określonych okolicznościach społecznych i jest postrzegany jako bezpośrednia rzeczywistość. W tym kontekście, zdrowy rozsądek składa się nie z „elementów biernych”, ale czynnych, które uległy temu właśnie zapomnieniu, szczegółowo opisywanym przeze mnie w poprzednim artykule. Tak więc widzenie dłoni jako pięciopalczastej wynika ze ślepoty na elementy czynne (określone pojęcie liczby i teorię liczenia przypisującą każdemu odrębnemu palcowi osobną liczbę), które wydają się już być naturalne. Podobnie sprawa ma się ze szkieletem: element czynny w postaci teorii ciężenia stał się dla nas oczywisty, pasywny, nie czujemy już jego aktywności w procesie postrzegania. Mam nadzieję, że Czytelnik łaskawie wybaczy mi tę pomyłkę, za którą przepraszam. Na swoje usprawiedliwienie mogę jedynie powiedzieć, że z jasnym określeniem relacji pomiędzy elementami czynnymi i elementami biernymi mają problemy także Profesorowie, na przykład Elżbieta Kałuszyńska (2010, s. 7–16) i Wojciech Sady (2010, s. 17–33).

⁹ Co niezwykle nowatorskie, Fleck twierdzi, że także fotografia wymaga interpretacji (Fleck 1986, s. 62; 2007d, s. 188).

śmierci u Vesaliusa przez dołączenie kosi [atrybutu śmierci]. Te nowoczesne ryciny są ideobrazami, tak samo jak figury Vesaliusa, twierdzi lwowski mikrobiolog. We wszystkich figurach kostnych nowoczesnej anatomii współbrzmiały motywy techniczno-mechaniczne. W ten sposób, system kostny stał się rusztowaniem (tamże, s. 176–179). Fleck pokazuje, że przedmiot naukowy, tutaj „system kostny” (dokładniej klatka piersiowa), nie istnieje „sam z siebie”, nie jest więc obiektywnym odwzorowaniem rzeczywistości, ale zostaje skonstruowaną, po uprzednim wypreparowaniu i zestawieniu poszczególnych elementów, postacią do widzenia¹⁰.

Omawiając metaforę szkieletu – rusztowania ludzkiego ciała, Fleck twierdzi, że ujęcie to jest nam tak znane ze szkoły i z naszego stylu myślowego, że patrzącemu narzuca się skojarzenie: „Przecież to rzeczywiście jest rusztowanie”. Mimo to, twierdzi autor *Zagadnienia teorii poznawania*, nietrudno wyobrazić sobie system wiedzy, dla którego szkielet nie byłby rusztowaniem dla ciała. „Gdybyśmy na przykład obstawali przy pojęciach ciężkości, które znaleźliśmy u Schregera, a nawet jeszcze u Lowa, wówczas [...] kości byłyby wtedy czymś stawiającym opór, czymś martwym, «metalicznym», «nieuduchowionym». Jako nieuduchowiona zasada ciała, jako balast, szkielet cieszyłby się dużo mniejszym zainteresowaniem i byłby raczej przedstawiany jako stos kości, niż jako rusztowanie w dzisiejszych rycinach anatomicznych. Mniej więc tak, jak tkanka tłuszczowa jest dzisiaj przedstawiana na rycinach anatomicznych, nie jako zwięzły system, lecz pewnego rodzaju negatyw, jako to, co zostało odsunięte” (Fleck 1986, s. 179–180).

Według Flecka, nie istnieje nic takiego jak widzenie szkieletu ludzkiego takim, jakim on jest w rzeczywistości. Poznawczy dostęp do zewnętrznej rzeczywistości mamy tylko dzięki jej wizjom¹¹ wytworzonym zgodnie z obowiązującym stylem. Anatomia, jako nauka, ma swoją historię i kiedy przyglądamy się sposobom, w jakie obrazowano ciało ludzkie, może nam się zdawać, że uczeni z poprzednich epok widzieli rzeczy nie takimi, jakimi są (Gurczyńska-Sady 2010, s. 51). Współczesna rycina, choć może nam się to wydać nie do pomyślenia, jest – podobnie jak jej poprzedniczki – ideogramem. Różnica polega na tym, że jej prezentacją rządzi aktualne a nie dawne pojmowanie tego, czym jest szkielet. Dzisiejszy sposób jego przedstawienia jest ideogramem prawa ciężenia. Odkrycie tego prawa i waga, jaką do tego odkrycia przykładamy, każe nam widzieć szkielet w pewien określony sposób, który nazwiemy

¹⁰ Interesujące byłoby porównanie naszego postrzegania ciała i jego poszczególnych części z medycyną chińską. Nie będąc specjalistą w zakresie antropologii czy filozofii medycyny, zaznaczę jedynie (opierając się na etnologicznej wiedzy wyniesionej ze studiów), że opis ludzkiego ciała w medycynie chińskiej wyróżnia nie istniejące w naszej medycynie pojęcia, takie jak na przykład „ogrzewacz”, co jest związane z wyobrażeniem płomienia życia w organizmie. Dla nas to „tylko” metafora, dla chińskiego stylu myślowego wydaje się dosłownością. Chińscy lekarze wyróżniają trzy ogrzewacze: górny ogrzewacz (położony powyżej przepony – płuca i serce), środkowy ogrzewacz (trzustka i wątroba) oraz dolny ogrzewacz (nerki). Poza tym, nie wszystkie ryciny narządów wyglądają podobnie, na przykład płuca, które wedle naszej wiedzy składają się z pięciu płatów, przedstawia się raczej jako sześciopłatkowe.

¹¹ Trzeba to precyzyjnie rozumieć: Fleck nie twierdzi, że „coś” nie utrzymuje ciała w pozycji pionowej, twierdzi, że każdorazowe definiowanie „tego” jest związane ze stylem myślowym. Świat na zewnątrz istnieje, ale to, co w nim postrzegamy, może ulegać zmianie w związku z przemianami stylu myślowego.

obiektywnym lub realistycznym. Widząc coś w zgodzie ze stylem myślowym nie zauważamy, że to, co widzimy to niejako idee wcielone w obrazy – graficzne przedstawienie idei, które uznaliśmy za ważne (tamże 2010, s. 52).

Na tym przykładzie widać dokładnie jak ważna jest, podkreślana przez mnie we wcześniejszych artykułach, kwestia znaczenia. Pojęcia i opisy – zdaniem Flecka – mają konstytutywny wpływ na widzenie¹². W jego opinii, to do terminów i pojęć dopasowujemy doznania wzrokowe, a nie odwrotnie. Cały problem w tym, że termin rusztowanie bezwiednie nabyliśmy, widzimy zatem to, czego ten termin jest obrazem. To, co Fleck pisze należy precyzyjnie rozumieć: nie jest tak, że widzi się szkielet „taki jaki on jest” i następnie się go interpretuje „jako coś” (tu: rusztowanie). Jest raczej tak, że to metaforycznie użyty termin „rusztowanie” określa w ogóle postrzeganie szkieletu. Mówiąc ‘szkielet’, widzimy rusztowanie. Idąc za Fleckiem, możemy powiedzieć, że to martwe metafory wyznaczają w naszej percepcji to, co uważamy za empiryczny przedmiot tej percepcji (jej treść), a nie „tylko” rządzą interpretacją (teza ta jest dobrze udokumentowana w filozofii nauki dzięki problematyce *zmiany aspektu* Wittgensteina). Metafora umarła na dosłowność, stała się swojego rodzaju zwrotem językowym¹³. Tym samym, Fleck konsekwentnie realizuje jedną z najważniejszych idei konstruktywizmu społecznego, mówiącą, że nie ma niczego czysto empirycznego (*tamtej strony*). Przedmiot poznania nie jest po prostu *bezpośrednio dany*, lecz jest społecznie tworzony (szerzej patrz: Zybortowicz 1995).

Metafora szkieletu-rusztowania, wykształcona przez specjalistów operujących odpowiednimi kategoriami, dzięki przekazom, podręcznikom medycznym, a potem podręcznikom do nauki biologii w szkołach, stała się twardym kawałkiem rzeczywistości empirycznej, częścią zdrowego rozsądku, w której są socjalizowanie następne pokolenia, z których z kolei rekrutują się nowe generacje lekarzy, dla których fakt szkieletu-rusztowania jest faktem empirycznym.

Do tego faktu będą dostosowywali kolejne, pod jego milczącą presją uzgadniali następne. To ten fakt będzie w jakimś sensie ukierunkowywał dalsze poznanie,

¹² Moim zdaniem, Fleck może być sojusznikiem powstającej mniej więcej w tym samym czasie językoznawczej refleksji Edwarda Sapira i Benjamin Lee Whorfa nad związkami myślenia i widzenia. Autor *Powstania i rozwoju faktu naukowego* z pewnością zgodziłby się ze słowami Sapira, że „jest całkowitą iluzją mniemanie, że do rzeczywistości dostosowujemy się zasadniczo bez użycia języka i że jest on zaledwie przypadkowym środkiem rozwiązywania specyficznych problemów komunikowania się i refleksji. W rzeczywistości ‘świat realny’ w znacznym stopniu został ukształtowany przez ludzi nieświadomie na podstawie nawyków językowych grupy [...]. Widzimy, słyszymy i w ogóle doświadczamy tak, a nie inaczej, ponieważ nawyki językowe naszej społeczności predysponują nas do określonych wyborów interpretacyjnych” (cytat za: Whorf 2002, s. 177).

¹³ Podobne kwestie, związane z językiem i postrzeganiem, będzie podkreślał Paul Feyrabend pisząc o „interpretacjach naturalnych” (1996, s. 65). Warto także przywołać definicję zdrowego rozsądku sformułowaną przez Andrzeja Szahaja. Jego zdaniem, stanowi on „kulturowy konstrukt, którego źródła światopoglądowe i aksjologiczne, metody konstrukcji oraz elementy doń użyte (np. metafory) uległy zapomnieniu tak skutecznie, że w świadomości zbiorowej stracił on zupełnie status czegoś stworzonego w określonych warunkach historycznych i kulturowych, a nawet politycznych, stając się zbiorem oczywistości” (Szahaj 2004, s. 155). Szkielet percepcyjny jako rusztowanie ciała rozpoznawany jest przez nas jako gotowy, niezależny przedmiot.

postrzeganie, wyznaczał, co można przyjąć, a co odrzucić, czym się interesować i w jaki sposób. Żaden uznany fakt nie jest niezależny od innych. W taki sposób, tworzy się powiązany system faktów, który daje poczucie mniej lub bardziej trwałej rzeczywistości.

Można się zastanowić czy proces obiektywizacji rozwoju wiedzy naukowej byłby w ogóle możliwy bez zdrowego rozsądku. Moim zdaniem, nie. Istniałoby zbyt wiele kontrowersji, wszystko podlegałoby negocjacom, a tak, posiadamy wiedzę, którą uważamy za pewną, na której buduje się dalej, być może bez niej w ogóle nie dałoby się uprawiać nauki. Milcząca pewność co do pewnych kwestii jest konieczna. Warto także zauważyć, że wiara w obiektywną prawdę ma wymiar motywacyjny dla socjalizacji nowych badaczy. Chodzi o swojego rodzaju psychologiczne bezpieczeństwo (szerzej patrz: Rydlewski 2010b, s. 81–103).

„WYNAŁAZEK JEDNOSTKI” A PERCEPCJA TWARZY

Przykładów postrzegania ciała, które stały się częścią zdrowego rozsądku, wynikających jakoby z samego faktu ludzkiej biologii, można podać więcej.

Niezwykle interesująca wydaje mi się w tym zakresie twarz. Jej widzenie na przestrzeni dziejów ulegało zmianie. Jest to związane z procesem indywidualizacji kultury europejskiej¹⁴, indywidualizacją zbiorowej mentalności. Ze zmianą wiedzy, zmieniała

¹⁴ Wynalazek jednostki miał także wpływ na ukształtowanie się perspektywy zbieżnej. Władysław Strzemiński zauważa niezwykle interesującą kwestię: wyemancypowanie człowieka patrzącego. To dopiero wyodrębnienie poznającego od poznawanego, przeciwstawienie widza widzianemu przezeń światu, umożliwiło logiczne wykreślenie schematów perspektywicznych. Wyodrębnienie poznającego, umieszczenie go w jednym punkcie przestrzeni, przeciwstawienie go reszcie świata – tak jak przeciwstawiano podmiot i przedmiot poznania – oto zasadnicze przeciwstawienie, na jakim została zbudowana trójwymiarowa perspektywa zbieżna. W tym sensie, możliwa była do skonstruowania w określonym momencie historycznym, w którym dokonały się już poprzednie wynalazki myślowe (wynalezienie jednostki). „Dopiero przyjęcie za podstawę rozumowania, że obserwator zajmuje jeden nieruchomy punkt przestrzeni, pozwoliło na wykreślenie pęczka linii promieniście rozchodzących się od niego i łączących go ze wszystkimi ważniejszymi punktami otaczających przedmiotów – pozwoliło na skonstruowanie przestrzeni niezależnej od obserwatora” (Strzemiński 1969, s. 164). To oddzielenie widzącej jednostki od widzianego świata, pozwoliło na matematyzację całego rusztowania perspektywicznego, w jakie wrysowano obraz widzianej rzeczywistości. „Konstrukcja perspektywy zbieżnej jest więc przeniesieniem z filozofii w zakres widzenia – zasadniczego przeciwieństwa pomiędzy jednostką poznającą a poznawanym światem, pomiędzy podmiotem a przedmiotem, jest stwierdzeniem ich przeciwstawności i odrębności”. Strzemiński w perspektywie wyodrębnienia jednostki wymienia takie kwestie jak: indywidualna prawda i bohaterstwo jednostki walczącej o wartości humanizmu renesansowego, indywidualny interes każdej jednostki jako naturalna podstawa rozumnych ustrojów społecznych (Hobbes), indywidualne bogacenie się (tamże, s. 165). Podsumowuje zaś następująco: „Nowe sformułowania osiągnięte przez filozofię, matematykę i widzenie przestrzenne powtarzają, każde w swoim zakresie i w swoich, właściwych im pojęciach, rzeczywistość współczesnej sytuacji historycznej. Rozszczepienie na przedmiot i podmiot, sformułowanie zasad perspektywy zbieżnej nie są niczym innym, jak wypowiedzeniem w innej terminologii podstawowej treści procesu historycznego – konstruowaniem modeli naukowych i innych na wzór modelu wziętego z istoty procesu społecznego” (tamże).

się również postrzegana rzeczywistość, uważana dzisiaj, dzięki procesowi społecznego zapomnienia, za empiryczną. W tym sensie, zmiana stylu myślowego pociąga za sobą nie tylko zyski, ale i straty. Uczymy się widzieć nowe postaci, tracąc zarazem możliwość dostrzegania innych, które widzieli nasi poprzednicy. Przykładowo, w większości utraciliśmy już zdolność widzenia w twarzy podobieństw animalnych, niczego nie dowiemy się z twarzy śpiącego, nic nie powie nam twarz zmarłego, co było sprawą, jak najbardziej empiryczną jeszcze kilka wieków temu dla odpowiednio przygotowanych fizjonomistów. Dobry opis tego procesu znajduje się w *Historii twarzy. Wyrażanie i ukrywanie emocji od XVI do początku XIX wieku* (Courtine, Haroche 2007). Ukazany tam został kluczowy, dla zrozumienia nowożytnej osobowości, związek pomiędzy podmiotem, językiem i twarzą. „Historia twarzy to przede wszystkim historia wyłonienia się ekspresji – wzrostu wrażliwości, coraz większej wagi, jaką, począwszy od XVI wieku, przywiązywano do wyrazu twarzy jako znaku indywidualnej tożsamości” (tamże, s. 11). Autorzy śledzą pisma medyczne i anatomiczne, traktaty estetyczne, podręczniki malarstwa. Ekspresyjna indywidualność zostaje uchwycona w sposobach obserwacji człowieka, odsłaniając relację pomiędzy człowiekiem zewnętrznym a człowiekiem wewnętrznym, człowiekiem fizycznym a psychologicznym.

W kontekście narodzin jednostkowego „ja” ciekawy komentarz do znanej historii powrotu i procesu sądowego Martina Guerra dał Aaron Guriewicz w książce *Jednostka w dziejach Europy (Średniowiecze)* (2002). Odwołuje się on do fragmentu tekstu Natalie Zemon-Davis, w którym autorka zauważa, że „nie było zwyczajem przypatrywania się twarzom, zwyczaj ten utrwała się dopiero w wyniku używania lustra¹⁵. Chłopi langwedoccy nie mieli zapewne możliwości rozwijania spostrzegawczości fizjonomicznej i drobne różnice pomiędzy podobnymi do siebie ludźmi nie przyciągały ich uwagi. Przypomnijmy opinię Febvre’ a o «wizualnym opóźnieniu»

¹⁵ Moim zdaniem, jest to interesujący przykład „wprowadzenia” w społeczeństwo tzw. „czynników pozaludzkich”, to jest określonych „rzeczy, za pomocą, których myślimy”, jak to się często określa. Rację ma Krzysztof Abriszewski, omawiający wpływowe tezy Bruno Latoura, że tego, co trzyma nas razem jest znacznie więcej niż kształt więzi społecznych lub czynniki świadomościowe, spajają nas masy, których nie widać poprzez pryzmat wielu tradycyjnych teorii społecznych (Abriszewski 2008, s. 103–129). Tym czymś są rzeczy. Nie oznacza to tym samym, że stoję na stanowisku określanym mianem „postkonstruktywizmu” czy „powrotu do rzeczy”. Choć zdecydowanie bliżej mi do konstruktywizmu społecznego, to uwzględnienie rzeczy także wydaje mi się ciekawe, przede wszystkim dlatego, że bez wielu z nich, nie udaje się rozszerzyć kręgu odbiorców pewnych przekonań. Jednym z ciekawszych zagadnień jest standaryzacja relacji społecznych za pomocą rzeczy. Zwraca na to uwagę zarówno Jacek Kowalewski i Wojciech Piasek (Kowalewski, Piasek 2008, s. 72) oraz Krzysztof Abriszewski (2008, s. 103–129). Kluczowy jest fakt, że taka standaryzacja jest wtórna wobec tego, co mentalne, to nie rzecz ma tutaj pierwszeństwo, przez co rozumiem, że nie każdy, kto spojrząłby w lustro, potrafiłby zobaczyć tam „siebie”, szczególnie swojej fizjonomii. To wiedza, której nabywa się od innych, a nie od samej rzeczy. Lustro istniało wcześniej, dopiero kontekst społeczny sprawił, że zaczęło ono być używane w określony sposób i „wtłaczane” w społeczeństwo. Z pewnością kapitalnie wpłynęło na przyśpieszenie zwyczaju przyglądania się swojej twarzy, ale nie jest tak, że spowodowało ono zmianę w rozumieniu tego, co indywidualne. W tym przypadku „mentalne koncepcje poprzedzają w sensie logicznym ich materialne realizacje” (Kowalewski, Piasek 2008, s. 71; zob. także Szahaj 2004, s. 145–158). Nie mam wątpliwości, że dzisiaj lustro standaryzuje wynalazek jednostki i związek z ekspresją twarzy, ale jej nie poprzedza.

człowieka XVI wieku: zwykł on polegać raczej na słuchu niż wzroku” (Guriewicz 2002, s. 250–256). Zakres tego, co należy rozumieć poprzez „drobne” wydaje mi się interesujący¹⁶. Dzisiaj, bez wątpienia jesteśmy mistrzami w czytaniu indywidualnych twarzy. Wiedza ta stała się częścią zdrowego rozsądku ludzi Zachodu, jest szeroko podzielanym faktem, co do którego chyba wszyscy milcząco się zgadzamy.

Interesujące, jak sądzę, byłoby prześledzenie jak „wynałazek” indywidualizmu w kulturze zachodniej i związane z nim ukierunkowane postrzeganie twarzy wpłynęły na naukę. Twarz, jako znak indywidualizmu, traktowana jest przez naukę jako fakt obiektywny, biologiczny. Jest on wykorzystywany m.in. w badaniach naukowych dotyczących np. pracy mózgu, podczas których obserwuje się jego reakcje na pokazywane twarze, oraz w badaniach problemów psychologicznych związanych z przeszczepem twarzy.

Warto w tym miejscu przywołać rozważania Andrzeja P. Kowalskiego dotyczące kategorii „Ja” człowieka archaicznego, które, zdaniem tego badacza, „było potencjalnie wielopostaciowe, interakcyjnie zharmonizowane z grupą i otoczeniem. [...] Podmiot działań pierwotnie magicznych był zapewne pozbawiony cech indywidualności, zgodnych z kryteriami kultury współczesnej, tzn. nie legitymizowały go stałe parametry tożsamości. Dla współczesnego Europejczyka prześledzenie określonej biografii na podstawie materiałów, na przykład fotograficznych, nie sprawia żadnej trudności. Uruchamiana automatycznie wiedza na temat ludzkiego życia i zaszczerpiona «teoria człowieka» umożliwiającą natychmiastowe uporządkowanie poszczególnych wizerunków (zdjęć) ilustrujących różne fazy biografii w spójny układ (na przykład: chronologiczny). Pomimo ujawniających się zasadniczych różnic wyglądu, jakie spostrzega się na kolejnych wizerunkach, nikt nie musi wątpić, że chodzi w zasadzie ciągle o tę samą osobę. Jak jednak sytuacja przedstawiałaby się w kulturach, które nie rozporządzają takimi środkami dokumentowania tożsamości, jakie oferuje fotografia? Najprawdopodobniej, zgodnie z metamorficznie zorientowaną «antropologią», podmiot kultury magicznej, każde ze zdjęć gotów by uznać za obraz absolutnie innej osoby. Nie ma powodu uważać, że ta sama osoba w wieku dziecięcym jest bardziej podobna do siebie w wieku starym, niż do jakiegokolwiek innej osoby czy obiektu. Dodatkowym kłopotem badacza jest brak pewności co do tego, jakie akurat wyznaczniki tożsamości człowiek pierwotny uznałby za identyfikacyjnie wiążące. W kulturze nowożytno-europejskiej, wraz z narodzinami odpowiedniej waloryzacji artystycznej portretu, wyznacznikiem takim stał się wizerunek twarzy. Niektóre realizacje «sztuki» prahistorycznej, a także dane etnologiczne dowodzą, iż nie jest to wskaźnik uniwersalny” (Kowalski 1994, s. 11–23)¹⁷.

¹⁶ Myślę, że można tę kwestię porównać do wzajemnego postrzegania swoich twarzy przez Europejczyków i Azjatów. Bez odpowiedniego treningu pozostaje się „ślepy”, nie widzi się różnic, które są zauważalne dla uczestników danej kultury, której zostali oni nauczeni.

¹⁷ Warto zauważyć, że problematyczne jest także samo widzenie fotografii. Na przykład, zdaniem Władysława Strzebińskiego, uczestnik kultury pozostający we władaniu widzenia konturowego, najwcześniejszego typu świadomości wzrokowej, charakterystycznego dla społeczności pierwotnych, pozostałby „ślepy” na fotografię. Na tym poziomie, człowiek uświadamia sobie tylko, że każdy przedmiot posiada

Pojawia się pytanie na ile można odnieść rozważania Kowalskiego do historii Martina Guerra? Jak to się ma do problemu średniowiecznej tożsamości (być może w pewnym zakresie potencjalnie metamorficznej) oraz określonego postrzegania twarzy (niewielkiego wyczulenia na różnice)? Pozostawiam je otwarte. Zaryzykowałbym jednak stwierdzenie, że ostrożna interpretacja, przy odwołaniu się do tezy Kowalskiego, byłaby w pewnym zakresie uprawniona. Sądzę, że można dostrzec tutaj echo metamorfozy magicznej. Dzisiaj prawdopodobnie nie mielibyśmy takich problemów z rozpoznaniem danej osoby, jakie były udziałem współczesnych Guerrowi.

Podsumowując, warto zadać pytanie jak wytłumaczyć fakt, że średniowieczny anatom nie przedstawił na swojej rycinie siedmiu żeber, empirycznych jakoby danych dotyczących szkieletu? Starał się być przecież jak najbardziej obiektywny i dokładny. Dlaczego nie zawsze tak samo widziano twarze, uważane przez nas za biologiczne wyposażenie człowieka? Nie widzę powodu, by tego pytania nie odnieść także do pięciopalczastej dłoni. Skąd zatem pewność, że wszyscy, niezależnie od posiadanej wiedzy, widzimy to samo? Odpowiedź na to pytanie wymagałaby jakiegoś pozajęzykowego testu, który nie jest możliwy do przeprowadzenia, nie możemy bowiem porozumieć się inaczej niż językowo w sprawdzeniu tego, co widzimy. Obiektywista zakłada po prostu, że tak jest, bo nie jest w stanie tego udowodnić, konstruktywista natomiast ma wątpliwości, co do pewności obiektywisty i twierdzi, że w pewnego rodzaju narracji o kulturze daje się zauważyć związek pomiędzy językiem (szerzej – kulturą) a postrzeganiem. Zmiana myślenia wpływa na zmiany w widzeniu, stąd anatom percepował zgodnie ze swoim stylem myślowym i widział to, czego my nie jesteśmy już w stanie zobaczyć.

Z CZEGO WYNIKA WYOBRAŻENIE ZDROWEGO ROZSĄDKU I OGÓLNOLUDZKIEGO WIDZENIA?

Pisząc o ideach Flecka, należałoby zapytać z czego wynika wyobrażenie istnienia ogólnoludzkiego zdrowego rozsądku? Dlaczego wydaje się, że wszyscy widzą „to samo” co my? Autor *Powstania i rozwoju faktu naukowego* upatruje odpowiedzi w obiektywistycznym wyobrażeniu o używanych przez nas słowach, to jest w przekonaniu, że posiadają one znaczenie niejako samo w sobie, przez co związane z nimi

granicę zewnętrzną – i że wyraża ten przedmiot przy pomocy jednej linii konturowej (Strzeмиński 1969, s. 22). „Tak np. dla wyrażenia, że cały przedmiot jest żółty, żółtym kolorem rysuje się jego linię konturową, zamiast jakby się to nam dziś zdawało naturalne, wypełnić cały przedmiot wewnątrz kolorem żółtym. Kolor linii obwodu ma wskazać, jakiego koloru jest całość przedmiotu. Ten typ widzenia znajdujemy zasadniczo w paleolicie, związany jest z historyczną formacją wspólnoty pierwotnej. Od niego również rozpoczyna się rysunek dziecka. Nic też dziwnego, że jeśli osobnik na tym poziomie świadomości wzrokowej dostanie do rąk fotografię, nic w niej nie dojrzy poza rozplywającymi się plamami światłocienia, gdyż będzie szukał wyraźnie odgraniczającej linii konturowej, odpowiadającej jego świadomości wzrokowej” (tamże, s. 23). Tym samym, fotografia, często traktowana jako metonimiczne odbicie rzeczywistości, wymaga wiedzy na bardzo podstawowym poziomie: trzeba umieć przełożyć trójwymiarową rzeczywistość na dwuwymiarowe jej przedstawienie.

znaczenia, a co za tym idzie treść percepcji, wydają się pozostawać niezmiennie. Chodzi zatem o kwestię rozumienia referencji językowej.

Fleck, proponuje coś na kształt hermeneutycznej lektury materiału historycznego. Mówiąc o tradycyjnej lekturze źródeł historycznych, twierdzi, że zawsze przystępujemy do niej z określonymi przesądami. „Jeśli z naszym naukowym stylem myślowym przystępujemy do czytania dawnych pism naukowych, mimo woli podstawiamy pod słowną treść dzisiejszą: przez ‘ciepło’ chcemy rozumieć dzisiejsze «ciepło fizyczne» lub też dzisiejsze «ciepło w poetycznym przenośnym znaczeniu». Lecz to słowo znaczyło i jedno i drugie równocześnie, bo takiego zróżnicowania nie było jeszcze wówczas. Dlatego nie daje się ono w ogóle ściśle przetłumaczyć na język dzisiejszy. Dlatego poglądy, takimi pojęciami wyrażone są dla nas pełne symboliki, fantazji, przesądu lub – bzdury” (Fleck 2007c, s. 228). Wówczas nie było takiego odróżnienia symboliki od naturalistyki, fantazji od obserwacji, jakie dzisiaj ma miejsce (tamże, s. 229).

Zdaniem Flecka, pojęć nie należy uważać za oddzielne, istniejące same dla siebie cegiełki, z których składa się dana myśl. Izolujemy je sztucznie *ex post* z tej myśli czy całego ich zespołu. Nawet izolowane pojęcia wykazują swoiste zabarwienie stylowe, charakterystyczne dla danego stylu myślowego (tamże) i jego genezy.

Przykładem może być dawna analogia ognia i życia, która była kluczowa dla rozwoju poszczególnych dziedzin nauki. Bez niej, mogło teoretycznie dojść do innych definicji pojęcia ‘życie’ na gruncie biologii. Rozwój tego pojęcia mógł pójść w kierunku morfologicznym. Życie, pojmowane jako zdolność do wytwarzania kształtów, spowodowałoby na przykład zaliczenie kryształów do istot żywych, co nie jest możliwe w odniesieniu do spalania (tamże, s. 230).

Fleck, wyraźnie twierdzi, że dla zrozumienia rozwoju wiedzy naukowej, fundamentalne znaczenie ma badanie pierwotnego rozwoju myślenia, to jest powstawania i kształtowania się określonych stylów myślowych wywodzących się z myślenia magicznego (szerzej patrz: Fleck 2007c, s. 225–234; 2007d, s. 268; 2007e, s. 283).

Zdaniem Flecka, „jeśli dzisiaj czytamy stare poglądy na ogień i życie, znajdujemy myśl «prawdziwą», to jest identyczną z naszą i nie znajdując dowodów, skłonni bylibyśmy przypuszczać jakąś cudowną intuicję ludową. Lecz jest to tylko złudzenie: owa pramysł miała inny sens niż my w niej dorozumiewamy się, co «życie» i «ogień» znaczyły wówczas co innego niż dzisiaj. Lecz pojęcia te, raz sprzężone z nią, mimo daleko idących zmian rozwojowych w obrębie każdego z nich, zachowały swój wzajemny związek myślowy” (Fleck 2007c, s. 231).

Zdrowy rozsądek jest zatem konstrukcją myślową tworzoną *ex post*. Jego rozumienie wynika z fałszującego („naiwnego”) procesu lektury materiału historycznego. Znajdujemy w nim jakoby potwierdzenie naszych przekonań (tracimy świadomość naszych przesądów), pomijając zupełnie fakt wieloznaczności wcześniejszych przekonań i sformułowania naszych przekonań dzięki „destylacji” znaczenia, rozdzielania ich i następnie formułowania osobnych stylów myślowych, z których perspektywy patrzemy wstecz. W tym sensie, teoria Flecka pozwala historycznie prześledzić, jak doszło do ukonstytuowania się określonej terminologii jakiegoś stylu myślowego

(szczególnie fizykalnego). Tak powstaje iluzja niezmienności. Badania historyczne są zatem nieuniknione.

Trafnie zwrócił na ten fakt uwagę Zygmunt Kramsztyk, twierdząc, że mylą się ci, którzy uważają badania historyczne za zbyt techniczne. To, że w dzisiejszym stanie wiedzy zawiera się jej przeszłość, nie powinno wpływać na brak takich analiz, albowiem „ta przeszłość wsiąkła w naukę, bardzo wiele pojęć przejściowych znikło lub tak się zmieniło, że ze skończonego dzisiejszego systemu wydzielić ich nie można” (Kramsztyk 1899, s. 253–255). Podkreślając dynamiczny charakter nauki, zarówno Kramsztyk i za nim Fleck, twierdzili, że znaczenie terminu medycznego jest blisko związane z ewolucją wiedzy medycznej. Kiedy zmieniają się pojęcia, jeden termin może mieć więcej niż jedno znaczenie, ponieważ inni ludzie używają go w nowym znaczeniu, a inni w starym. Modyfikacja znaczenia terminu naukowego w czasie, powinna być zawsze brana pod uwagę w historii badań nad nauką. Najbardziej „niebezpieczne” wydają się te wyrazy, które zmieniają znaczenie, bo w różnych epokach to samo miano naukowe w medycynie obejmuje bardzo różne pojęcia. Znany nam wyraz w naszym umyśle zrosł się tak silnie z pewnym pojęciem, że innego znaczenia nie umiemy już podać – twierdzą zgodnie Kramsztyk i Fleck. A zatem, trzymając się konsekwentnie ich idei – nie umiemy inaczej widzieć.

Przykładowo, twierdzi się, że Paracelsus był odkrywcą uzdrawiającej mocy wód termalnych. Wydaje się, że posiadał on informacje odnośnie leczniczych właściwości wód termalnych. Jednakże, ze względu na brak specjalistycznej wiedzy, nie mógł wyrazić tych cech w naszym stylu myślowym (języka fizykalnego). Fleck, jako jeden z pierwszych, przestrzegał przed „prostym” odczytywaniem materiału historycznego. W lekturze należy każdorazowo uwzględnić kontekst, albowiem podobnie lub tak samo brzmiące terminy są uwarunkowane przez określony styl myślowy, a przez to inaczej rozumiane. Nie można, na przykład, twierdzić, że Paracelsus, XVI-wieczny lekarz, jako pierwszy, w jakiś genialny, intuicyjny sposób wprowadził praktykę stosowania kąpeli leczniczych w wodach zawierających różne minerały czy związki chemiczne, mających wpływ na nasze zdrowie fizyczne. Zdanie to jest pomieszaniem dwóch stylów myślowych. W perspektywie hermeneutycznej interpretacji materiału historycznego, jaką proponuje Fleck, należałoby powiedzieć inaczej. Po pierwsze, woda (jak i zdrowie) była czymś jakościowo innym dla Paracelsusa w porównaniu z tym, jak jest rozumiana dzisiaj. Po drugie, to dzięki temu wieloznacznemu rozumieniu wody, a także dzięki magicznemu skojarzeniu jej z mocami uzdrawiającymi, możliwe było stworzenie określonego nastawienia myślowego (które Fleck określa mianem „pogotowia myślowego”) wobec wody. To temu faktowi zawdzięczamy określony sposób, w jaki zaczęto badać wodę. Ze wszystkich, bogatych związków myślowych wyodrębnione zostało pewne swoiste rozumienie terminu ‘woda’ (na przykład fizykalne), które stało się przedmiotem poznania określonego stylu myślowego. Problem w tym jednak, że bez Paracelsusa i określonych skojarzeń (Fleck mówi o „analogiach”) nie byłoby zapewne poszukiwania w wodzie (rozumianej fizykalnie) jakichkolwiek właściwości zdrowotnych. Nie jest zatem tak, że Paracelsus przeczuwał coś, co my już wiemy, jest odwrotnie: wiemy pewne rzeczy o wodzie dlatego, że

w związku ze zmianami jednego bardzo obszernego stylu myślowego wyodrębniły się inne, naukowe style myślowe zdolne badać jakieś jej właściwości.

„Podobnych utrwalonych pramyśli, będących wytycznymi późniejszego rozwoju pewnych dziedzin, znajduje się w historii nauk dość wiele. Doprowadziły one do poglądów naukowych, których pierwotny związek, niejasna dla nas dzisiaj zaródź myślowa, istniał przed nowoczesną empirią i przed nowoczesnym sposobem rozumienia ich, a rozwój tych związków jest równocześnie rozwojem empirii i pojęć. Każdorazowy etap jest więc empirycznie i systematycznie wylegitymowany i imponuje uczestnikom jako jedyna możliwość, jako odpowiednik bytu zewnętrznego, to jest «rzeczywistości»» (Fleck 2007c, s. 232).

Fleck wskazuje na jeszcze jedną interesującą kwestię: „Zespoły myślowe stwarzają mniemania, poglądy, związki myślowe i wyobrażenia w sposób bardzo podobny do tworzenia słów, zwrotów i zwyczajów językowych. Słowa nie są pierwotnie konwencjonalną nazwą rzeczy, lecz jej realnym odpowiednikiem, są «transpozycją przeżyć i przedmiotów na materiał, który daje się łatwo formować i jest zawsze pod ręką» (Hornbostel). Słowo jest żywym obrazem przedmiotu, więcej nawet: jego magicznym ekwiwalentem. Podobnie powstają wyobrażenia i pojęcia, a także mniemania, to jest ich związki. Są to «spontaniczne transpozycje przeżyć». Mniemanie o analogii ognia i życia nie powstało jako logiczny wniosek z pewnej liczby przesłanek, lecz jest ono «wyrazem przeżywania tej analogii, więcej nawet: jest samym bezpośrednim przeżywaniem tej analogii»» (tamże, s. 231)¹⁸.

Powstaje zatem pytanie: czy na przykład gotująca się woda będzie przez „każdego normalnego człowieka” percepowana tak samo? Wrzenie wody jest zjawiskiem stosunkowo łatwo wytłumaczalnym na gruncie nauk przyrodniczych. To właśnie przyrodniczo zinterpretowana rzeczywistość została nam zaszczerpiona w szkole jako podstawowy paradygmat orzekania o obiektywności wszelkich zjawisk dostępnych naszemu doświadczeniu zmysłowemu. Wrzenie wody traktujemy jako zdarzenie fizyczne i takiego opisu też dokonujemy. Zapewne podobne byłyby w tym względzie odczucia człowieka z XVIII wieku, gdybyśmy natomiast chcieli naszą oceną skonfrontować z poglądami ludzi wczesnego średniowiecza, to być może sprawa nie byłaby już taka prosta. Komplikuje się ona dodatkowo w przypadku hipotetycznej interpretacji wrzenia wody przez człowieka pierwotnego. Nie mamy pewności czy dla niego wrzenie wody stanowi skutek procesu widzianego „tak samo”, jak my jesteśmy skłonni to widzieć (Kowalski 1999, s. 133). Nie potrafimy sobie wyobrazić wrzącej wody inaczej niż na sposób fizyczny, możemy to jednak czynić retrospektywnie, rozważając, jakie kategorie, znaczenia i analogie mogły być wiążące dla kolektywów operujących innymi stylami myślowymi, tym samym jak wpływało to na określone postrzeganie.

W serii swoich artykułów poświęconych Ludwikowi Fleckowi, chciałem – na miarę swoich możliwości – przybliżyć jego idee, które wydają mi się niezwykle interesujące dla etnologów. W sensie teoretycznym, sam Fleck, to być może za mało, ale jako inspiracja myślowa czy uzupełnienie szerszej prezentowanych tez z zakresu

¹⁸ Fleck zdecydowanie odrzuca racjonalne i logiczne rekonstrukcje wiedzy naukowej.

teorii kultury, wydaje mi się cenny. Może być sojusznikiem na wielu polach refleksji humanistycznej, szczególnie, że stara się relatywizować problemy do kontekstu kultur pierwotnych. W ramach teorii stylów i kolektywów myślowych, rozumianej jako teoria kultury, można zajmować się następującymi zagadnieniami: teorią poznania, kulturowym wymiarem natury, teorią widzenia (badaniami porównawczymi), zdrowym rozsądkiem, zmianą kulturową, procesami socjalizacji, obiegiem wiedzy w społeczeństwie czy analizą znaczeń. Wachlarz poruszanych przez autora *Powstania i rozwoju faktu naukowego* problemów, interesujących dla etnologa, jest spory¹⁹.

LITERATURA

- Abriszewski Krzysztof 2008, Rzeczy w kontekście Teorii Aktora – Sieci, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Colloquia Humaniorum, Olsztyn, s. 103–129.
- Courtine Jean-Jacques, Haroche Claudine 2007, *Historia twarzy. Wyrażanie i ukrywanie emocji od XVI do początku XIX wieku*, Wydawnictwo słowo/ obraz terytoria, Gdańsk.
- Estetyka... 2006, *Estetyka w archeologii. Kopie i naśladownictwa*, red. M. Kwapiński, Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, Gdańsk.
- Feyerabend Paul 1996, *Przeciw metodzie*, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław.
- Fleck Ludwik 1986, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.
- 2007a, Zagadnienie podstaw poznania medycznego, [w:] *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 133–148.
 - 2007b, Patrzeć, widzieć, wiedzieć, [w:] *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 163–185.
 - 2007c, Zagadnienie teorii poznawania, [w:] *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 215–251.
 - 2007d, Nauka a środowisko, [w:] *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 264–271.
 - 2007e, Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza, [w:] *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 281–286.
- Grobler Adam 2010, Dwie tradycje konwencjonalizmu, *Ruch Filozoficzny*, t. 67, z. 3, s. 453–466.
- Gurczyńska-Sady Katarzyna 2010, Kant, Fleck, Wittgenstein o antycypacji, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, z. 2, s. 45–63.
- Guriewicz Aaron 2002, *Jednostka w dziejach Europy (Średniowiecze)*, Wydawnictwo Marabut, Oficyna Wydawnicza Volumen, Gdańsk–Warszawa.
- Kałuszyńska Elżbieta 2010, Konwencjonalizm – relatywizm – realizm, *Ruch Filozoficzny*, t. 67, z. 1, s. 7–16.

¹⁹ Chciałbym bardzo podziękować Redakcji *Etnografii Polskiej* za życzliwe podejście do idei Flecka, które nie mają przecież utrwalonej pozycji w literaturze antropologicznej. Jestem – jak mi się wydaje – drugą osobą, obok Pani Profesor Bożeny Płonki-Syroki, która przybliżyła Flecka etnologom. Pani Profesor winien jestem szczególne podziękowania, gdyż okazała mi wiele życzliwości i wyrozumiałości. Osobne podziękowania należą się Pani Profesor Iwonie Kabzińskiej za krytyczną lekturę i korektę stylistyczną moich artykułów opublikowanych na łamach *Etnografii Polskiej*.

- Kowalski Andrzej Piotr 1994, *Metamorfozy jako przejaw najstarszej magicznie praktykowanej formy myślenia*, [w:] *Szkice z filozofii kultury*, red. A. Pałubicka, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań, s. 11–24.
- 1999, *Symbol w kulturze archaicznej*, Instytut Filozofii UAM, Poznań.
 - 2001, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z zakresu filozofii kultury i historii idei*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Kowalewski Jacek, Piasek Wojciech 2008, W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu „zwrotu ku rzeczom” w historiografii i archeologii, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Colloquia Humaniorum, Olsztyn, s. 61–81.
- Kramsztyk Zygmunt 1899, *Szkice krytyczne z zakresu medycyny*, [b.w.], Warszawa.
- Levy-Bruhl Lucien 1992, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Mamzer Hanna 2008, Zwrot lingwistyczny i zwrot piktorialny: odmienne formy reprezentacji, [w:] *Język i przedstawienie*, red. A. Pałubicka, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz, s. 40–52
- Mitterer Josef 1996, *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania, Terminus*, t. 9, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Pałubicka Anna 2006, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Wydawnictwo Epigram, Bydgoszcz.
- 2008, Relatywizm kulturowy a pojmowanie percepcji, [w:] *Język i przedstawienie*, red. A. Pałubicka, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz, s. 28–40.
- Rydlewski Michał 2009, W stronę teorii i historii kultury. Spojrzenie na teorię stylów myślowych Ludwika Flecka. Część I, *Etnografia Polska*, t. 53, z. 1–2, s. 113–132.
- 2010a, W stronę teorii i historii kultury. Spojrzenie na teorię stylów myślowych Ludwika Flecka. Część II, *Etnografia Polska*, t. 54, z. 1–2, s. 65–88.
 - 2010b, Kultura a relatywizm w perspektywie kontrowersji wokół teoriopoznawczych idei Ludwika Flecka. Kilka uwag polemicznych do tekstu Bogdana Dziobkowskiego pod tytułem „Realizm wewnętrzny a relatywizm”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, z. 2, s. 81–103.
 - 2011, Ludwik Fleck a Szkoła Lwowsko-Warszawska, *Ruch Filozoficzny* [w druku].
- Sady Wojciech 2010, Jak zidentyfikować zasady Poincarego i elementy czynne Flecka?, *Ruch Filozoficzny*, t. 67, z. 1, s. 17–33.
- Strzebiński Władysław 1969, *Teoria widzenia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Szahaj Andrzej 2004, Znakoświat, [w:] *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 145–158.
- Whorf Lee Benjamin 2002, Związek między nawykami myślenia i zachowaniem a językiem, [w:] *Język, myśl i rzeczywistość*, Wydawnictwo KR, Warszawa, s. 177–212.
- Wittgenstein Ludwig 2011, *Dociekania filozoficzne*, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Zybertowicz Andrzej 1995, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.

MICHAŁ RYDLEWSKI

IN THE SITE OF A THEORY AND HISTORY OF CULTURE.
A GLANCE ON LUDWIK FLECK'S THEORY OF THOUGHT STYLES. PART III

Keywords: theory of sight, common sense, scientific terms, *myth of the given*, perception of human body

This article is the third and the last part of the discussion on Ludwik Fleck's theory of thought styles and collectives. According to his ideas every perception is conditioned by the thought style. There is no neutral perception, it is always determined by the cultural context and particular thought collectives.

It applies also to the perception based on the common sense. This article presents several examples of how human body might be perceived by different thought collectives. The first one shows how “dead” metaphor manipulates the content of the perception, the other one highlights the relationship between the invention of individual, European individualism and the perception of the face.

This article series dedicated to Ludwik Fleck was supposed to discuss his ideas, which seem to be very interesting for ethnologists and anthropologists. From the theoretical point of view, Fleck ideas may inspire or supplement the theory of culture. His concepts might be used by various humanities, especially that he relates them to the context of ‘primitive cultures’. The theory of thought styles and collectives might be applied to the research on theory of cognition, cultural aspects of nature, theory of sight, common sense, cultural change, socialization, circulation of knowledge in the society, analysis of meanings, etc. The scope of problems discussed by Ludwik Fleck is very wide and quite interesting for social scientists.

Translated by Jarosław Derlicki

Adres Autora:
Mgr Michał Rydlewski
Instytut Filozofii UMK
ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń
e-mail: rydles@autograf.pl