

MICHAŁ RYDLEWSKI  
Instytut Filozofii  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

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

### CZĘŚĆ II

#### CIĄG DALSZY REFLEKSJI NAD FLECKIEM

Artykuł ten jest kontynuacją moich rozważań nad teorią stylów i kolektywów myślowych Ludwika Flecka, zapoczątkowaną na łamach *Etnografii Polskiej* w 2009 roku (Rydlewski 2009, s. 113–132). Stanowi on rozszerzenie kilku sygnalizowanych w części I obszarów badawczych, w których idee autora *Powstania i rozwoju faktu naukowego* wydają mi się poznawczo cenne i metodologicznie użyteczne dla badacza kultury. Rozważam tu niektóre idee Flecka w perspektywie teorii i historii kultury, która nie traci z pola widzenia oryginalności jego myśli, nie tylko w sensie uzasadnienia tez dotyczących epistemologicznego statusu wiedzy (jej obiektywności), ale też genialnych jak na owy czas intuicji teoretyczno-socjologicznych<sup>1</sup>.

Odnoszę się przede wszystkim do myślenia potocznego (zdrowego rozsądku) oraz teorii widzenia. Sprawą podstawową czynię koncepcję jednostki, jaką proponuje Fleck oraz problem znaczenia. Są to, w moim przekonaniu, kwestie fundamentalne, które sprawiają, że badacz ten staje się interesujący dla etnologa czy socjologa. Szczególnie warto, moim zdaniem, docenić kategorię znaczenia. Według Flecka, „słowa nie posiadają same w sobie ustalonego znaczenia, otrzymują swój właściwy sens dopiero w pewnym związku, w pewnej sferze myślowej” (Fleck 1986, s. 83). Każde słowo obciążone jest mniej lub bardziej zgodnym z określonym stylem myślenia zabarwieniem. Podczas wędrówki myśli pomiędzy różnymi kolektywami (wymiana interkolektywna) oraz wewnątrz nich (wymiana intrakolektywna pomiędzy kręgiem ezoterycznym a egzoterycznym określonego kolektywu) zmienia ona swoje znaczenie

---

<sup>1</sup> Mary Douglas uznawała wprost koncepcję Flecka za propozycję z zakresu ogólnej teorii społeczeństwa i interpretuje ją jako komplementarną względem propozycji Emila Durkheima (Sojak 2001, s. 372). Radosław Sojak podkreśla z kolei skojarzenie jakie wywołuje myśl Flecka, że naukę można rozpatrywać jako grę toczoną pomiędzy różnymi kręgami w ramach tych samych dziedzin oraz kręgami różnych dziedzin, z koncepcją pól symbolicznych Pierre’a Bourdieu (Sojak 2001, s. 372) oraz podobieństwo myślowe terminu „ezoteryczny krąg kolektywu myślowego” Flecka z „frontem badawczym” Stephana Fusha. Oba oznaczają wspólnoty, które ustalają znaczenia i tematy, którymi będą zajmowali się specjaliści (Sojak 2004, s. 66). Flecka jako znaczącą postać wymienia także Bruno Latour (Latour 2010, s. 160–162).

(tamże, s. 142)<sup>2</sup>. Lwowski mikrobiolog zauważył również, że badając stylowe zabarwienia pojęć, odbijające się w zwyczaju językowym, trzeba zwrócić szczególną uwagę na ich metaforyczne używanie (Fleck 2007, s. 268). Tezy te znakomicie przekładają się zarówno na jego refleksję nad myśleniem potocznym, jak i teorię widzenia.

Kwestie te mają swoje miejsce w tradycji badań antropologicznych. W moim przekonaniu stanowią one jedno z najciekawszych jej elementów, chociaż w obu wypadkach zostały wyprzedzone przez filozofię i socjologię. Uważam, że o tych zagadnieniach można ciekawie mówić z punktu widzenia teorii stylów i kolektywów myślowych rozumianej jako teoria kultury<sup>3</sup>. Przedstawiając ją, odwołam się m.in. do refleksji etnologicznych Andrzeja P. Kowalskiego oraz Luciena Levy-Bruhla, które, w moim przekonaniu, pozwalają usytuować idee Flecka w szerszej perspektywie historii kultury.

Moim zdaniem, teoria Flecka dobrze nadaje się do opisu myślenia potocznego, jego powstania w określonych warunkach społeczno-historycznych, ukazania jego istoty, pełnionej funkcji oraz kulturowej teorii widzenia. Chodzi przede wszystkim o jasne wskazanie na fakt, że każda sfera widzialności uwarunkowana jest stylowo określoną wiedzą, nie ma zatem widzenia pozastyłowego, naturalnego, czysto empirycznego. Teza ta może wydać się przesadzona, ale Fleck konsekwentnie się jej trzyma. Ma to uzasadnienie w jego teorii i poglądzie na prawdziwość przekonania, które zawsze jest stylowo zdeterminowane. Dla zobrazowania jego poglądów na widzenie odnoszę się właśnie do tej najbardziej kontrowersyjnej części jego teorii: zdroworozsądkowej sfery widzenia, w odróżnieniu od tej, co do której nie mamy wątpliwości, że wymaga uczenia się.

Kulturowy typ narracji w obu tych kwestiach (zdrowego rozsądku i teorii widzenia) jest znacznie ciekawszy niż orientacja filozoficzna. W moim przekonaniu, radzi sobie ona słabo z jasną eksplikacją, czym jest zdrowy rozsądek (kontrowersje dotyczą

---

<sup>2</sup> W tym rodzaju myślenia Fleck wyprzedził idee „późnego” Ludwiga Wittgensteina mówiącą, że znaczenie jest użyciem. Antycypował je (poza Kazimierzem Ajdukiewiczem) także wybitny polski logik, matematyk, teoretyk sztuki i filozof – Leon Chwistek, którego idee znał zapewne Fleck (Sady 2000, s. 19). Chwistek w swojej krytyce metafizyki Edmunda Husserla i szkół „werbalnej metafizyki”, kapitalnie zauważa, że twierdzenie, że wyraz *coś* posiada znaczenie samo w sobie. Jak twierdzi fenomenolog, „jest gołosłownym frazesem, nie jestem bowiem w stanie dostrzec niczego, co byłoby różnym od wyobrażeń nasuwających mi się w momencie zastanawiania się nad sposobem użycia w mowie wyraz *coś*, a co można by nazwać *znaczeniem* tego wyrazu” (Chwistek 2004, s. 206) O związkach myślowych Flecka z Ajdukiewiczem oraz Chwistkiem wspominam w artykule pod tytułem *Ludwik Fleck a szkoła lwowsko-warszawska*, który znajdzie się w przygotowywanym przeze mnie zbiorze artykułów poświęconych filozoficznej refleksji nad kulturą w polskiej myśli humanistycznej pierwszej połowy XX wieku.

<sup>3</sup> Przy czym nie jest powiedziane, że opis historycznego procesu konstruowania faktu naukowego (ale także przekonania zdroworozsądkowego czy określonej postaci widzenia), musi być epistemologicznie wartościowane tak, jak czyni to Fleck i społeczni konstruktywiści (z kulturowego faktu naszych przekonań wynika niemożność ostatecznego, obiektywnego ich uzasadnienia, co wynika z rozumienia pojęcia kultury, słowem, nie każdy badacz kultury musi być w tym sensie konstruktywistą, czego dobrym przykładem jest Ernest Gellner). Chociaż zgadzam się z Fleckiem, warto zauważyć, że prowadzi się wiele znakomitych studiów historycznych nad wiedzą naukową bez zwracania uwagi na epistemologiczny status badanych przypadków (Barnes, Bloor 1993, s. 3). Teoria Flecka może być po prostu dobrym narzędziem do opisu konkretnego *case study*, bez wnikania w „naturę” tego faktu.

głównie statusu tej wiedzy: czy jest ona prawdziwa czy fałszywa). Instruktywnym obrazem tej poznawczej niemocy jest, skądinąd świetna, książka Teresy Hołówny pod tytułem *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku* (1986), często przez etnologów cytowana<sup>4</sup>, by wymienić tylko prace Dariusza Czai (2005), Piotra Kowalskiego (2000) czy Anny Malewskiej-Szałygin (2002).

Uważam, że wiele celnych uwag i intuicji Hołówny traci znaczenie bez teoretyczno-histerycznego kontekstu mechanizmów pracy kultury. Pozostają one w próżni, z którą nie za bardzo wiadomo co począć poza słusznym stwierdzeniem o „heterogeniczności zdrowego rozsądku” (Hołówna 1986, s. 173). Nie ma tam wyjaśnienia mechanizmu rzucającego światło na taki charakter tej wiedzy. Przeformułowanie wielu partii tej książki w perspektywie teorii kultury dałoby, w moim przekonaniu, lepsze rezultaty, anulowałyby bowiem np. spory, co do statusu wiedzy zdroworozsądkowej lub odgraniczenia jej od wiedzy typu naukowego czy filozoficznego. Moim zdaniem, Fleck jest w tym zakresie instruktywnym przykładem. Sytuuje się po stronie socjologicznie zorientowanych badaczy zdrowego rozsądku, których zajmuje nie tyle spór o jego racjonalność, ile geneza i funkcjonowanie w społeczeństwie. Samego Flecka najbardziej interesowało myślenie potoczne w kontekście teoriopoznawczym, jego rola w procesie obiektywizacji wiedzy naukowej i jej społecznego obiegu. Także filozoficzne spory dotyczące tego, co jest naoczne („bezpośrednie dane zmysłowe”) są mało konkluzywne. Cóż to za naoczne dane, o które trzeba się tak spierać? – pytał Fleck.

Z punktu widzenia konstruktywizmu społecznego i teorii kultury sprawa wygląda, moim zdaniem, ciekawiej, co wynika z mocniejszego rozumienia pojęcia „kultury”. Trzeba zauważyć, że konsekwencją nieklasycznej socjologii wiedzy, czy generalnie zwrotu antypozytywistycznego, jest przeorientowanie filozoficznie podbudowanego modelu epistemologicznego, które stworzyło dla *odwiecznych* dylematów poznawczych odmienny od dotychczasowego kontekst teoretyczny związany z historycznie późnym pojęciem kultury (Niżnik 2007, s. 74–81). Ogromną rolę odegrała w tym procesie etnologia, która jasno wskazała, że nie jesteśmy ucieleśnieniem jakiegoś pozakulturowego Rozumu. Od kiedy refleksja antropologiczna zwróciła się w stronę kultury, która ją powołała do życia, przyczyniła się w sposób rewolucyjny do uświadomienia sobie swojej własnej partykularności (Geertz 2003, s. 87; Rydlewski, Szahaj 2005, s. 5–15). Małgorzata Czarnocka zauważa, że kwestia kulturowego uwarunkowania poznania lub całkowitej podległości poznania kulturze nie pojawia się w dziejach filozofii jako problem do rozważań, co związane jest ze szczególnym, nowożytnym rozumieniem kultury jako zaburzania normalnego procesu poznania, niż kompetencji ją umożliwiającą (Czarnocka 2007, s. 82–107)<sup>5</sup>. Jest to jednak, jak sądzę, pogląd

<sup>4</sup> Często przywołuje się także Clifforda Geertza z określeniem myślenia potocznego jako systemu kulturowego oraz Husserla z koncepcją „nastawienia naturalnego” w granicach *Lebensweltu*. Pierwsza, zdecydowanie bardziej budzi moją sympatię niż druga, która wydaje mi się dzisiaj mało poznawcza.

<sup>5</sup> Warto podkreślić, że jako jeden z pierwszych wyraźnie podkreślił ten fakt właśnie Ludwik Fleck, którego zdaniem, wpływ społeczne należy traktować nie tyle jako zbiór ograniczeń, jakie społeczność narzuca na nasze akty poznawcze, co jako zespół czynników umożliwiających jakąkolwiek działalność poznawczą (Fleck 2007b, s. 281–286).

zbyt mocny. Jak celnie odnotowała Anna Pałubicka, opisując narodziny nowożytnego pojmowania obiektywności, klasyczna epistemologia także odwoływała się do „czynnika społecznego” w poznaniu, aczkolwiek czyniła to odmiennie niż socjologowie wiedzy (Pałubicka 2006, s. 85). Wynikało to, moim zdaniem, m.in. z faktu fetyszyzowania przez filozofię jednostki jako nośnika poznania oraz „czystego czegoś”, które wedle filozofów ma umożliwić wiedzę. Obie te kwestie poddał krytyce Fleck.

Rozumienie roli owego „czynnika społecznego” w poznaniu (co odnosi się do obu poruszanych przeze mnie kwestii – zdrowego rozsądku i widzenia) można uznać za początek, choć jeszcze nie w pełni wyeksplikowany, ścierania się obiektywistycznego modelu poznania z jego konstruktywistycznym przeciwnikiem, czyniąc kwestią fundamentalną pytanie, jak głęboko sięga kultura w procesach poznawczych: czy każda wiedza (zdroworozsądkowa, naukowa) ma charakter – używając terminologii Flecka – stylowy. Uważam tego autora za pierwszego, który potraktował nie tylko naukę, ale i zdrowy rozsądek jako społecznie konstruowaną sferę wiedzy. Z głębokością kulturowej intuicji nowatorsko wykazał, że każdej wiedzy należy się nauczyć i, co ważne, zapomnieć jej część, aby nie mieć świadomości jej przymusu. Nauczyć się trzeba także tej wiedzy, która wydaje się nie jakąkolwiek wiedzą, ale pochodzącą od samej rzeczywistości empirią. Fleck, jako przedstawiciel konstruktywizmu społecznego, konsekwentnie utrzymywał, że w naszych sądach o rzeczywistości (jej opisie) nie istnieje nic czysto empirycznego: to, co empiryczne jest wynikiem zgody sytuującej się na poziomie wiedzy potocznej bądź naukowej (szerzej patrz: Zybortowicz 1995). Co więcej, Fleck pokazał jak jedno związane jest z drugim, jak oba te obszary „pracują” razem.

Idee Flecka, pomimo czasowego dystansu (książka *Powstanie i rozwój faktu naukowego* ukazała się w 1935 roku; w języku polskim w roku 1986), wysokiego stopnia refleksyjności naszej dyscypliny, zwrotów, jakie miały w niej miejsce, interesującego związku z historią, wciąż wydają mi się inspirujące, oryginalne i warte uwagi.

#### MIEJSCE WIEDZY POTOCZNEJ W TEORII STYLÓW MYŚLOWYCH I POLEMIKACH WOKÓŁ IDEI FLECKA

‘Wiedza popularna’, ‘ludzki zdrowy rozsądek’ ‘fakty życia codziennego’, by użyć terminów pojawiających się w tekstach Flecka, są ważnymi elementami jego teorii stylów myślowych i kolektywów. Jest rzeczą zaskakującą, że pomimo coraz większego zainteresowania Fleckiem ze strony socjologów wiedzy (szczególnie tych zorientowanych nieklasycznie) oraz filozofów nauki, ten ważny obszar jego refleksji nie był do tej pory przedmiotem uwagi badaczy skupionych wokół jego idei. A przecież sam Fleck *explicitie* zalecał jego badanie (celnie zauważył, że opis tej części wiedzy zająłby kilka tomów), twierdząc, że jest to zaniedbana cześć teorii poznania (Fleck 1986, s. 48; 2007c, s. 246).

Moim zdaniem, warto przywrócić tej części koncepcji Flecka należyte miejsce. Problem myślenia potocznego jako stylowo uwarunkowanego, wyłaniający się z rozważań Flecka, jest bowiem bardzo ważny dla zrozumienia jego teorii. Zaryzykowałbym

nawet twierdzenie, że bez wiedzy na temat statusu przekonanych zdroworozsądkowych nie rozumie się właściwie o co chodzi Fleckowi w krytyce tradycyjnej epistemologii oraz w całości jego pomysłu teoretycznego, mającego na celu opisanie procesu krążenia znaczeń w kolektywnie zorganizowanym społeczeństwie.

W moim przekonaniu, niedocenianie tej sfery refleksji Flecka rzutowało bezpośrednio na percepcję jego teorii. Dobrym tego przykładem są dwie polemiki, które prowadził z Tadeuszem Bilikiewiczem oraz Izydora Dąbmską. Moim zdaniem, ze strony oponentów Flecka, których kontrargumenty w ostateczności odwołują się właśnie do wiedzy potocznej, co świadczy, że było to problemem w odbiorze teorii Flecka, daje się wyczuć swojego rodzaju lęk przed wiedzą, że jeśli to, co najbardziej „oczywiste”, „naturalne”, „wspólne dla wszystkich ludzi”, okaże się wynikiem kulturowej działalności, spowoduje utratę badawczego gruntu pod nogami, paraliż poznawczy, zaprzeczenie poważnego traktowania działalności naukowej. Można to ująć jako wyraz lęku przed rozbiciem tego, co Fleck nazwał harmonią złudzeń (1986, s. 55–56) klasycznej epistemologii (Bilikiewicz) lub utratą naszych założeń komunikacyjnych (Dąbmska).

Znaczenie badania „ludzkiego zdrowego rozsądku” podkreślił Fleck już na początku *Powstania i rozwoju faktu naukowego*, zauważając, iż często tradycyjna teoria poznania popełnia zasadniczy błąd, biorąc pod uwagę jedynie pewne i godne badania, bardzo stare fakty życia codziennego lub klasycznej fizyki (tamże, s. 23). W ten sposób – twierdzi autor – już od początku badanie jest oparte na naiwnej ocenie, co mści się spłyceciem wyników. Co więcej, nie udaje się już krytyczne badanie mechanizmu poznania. Fakty stają się dla nas tak oczywiste, że nie wydają się nam już naukowymi, nie czujemy już naszej aktywności. W akcie poznania odczuwamy jedynie zupełną bierność wobec jakiejś niezależnej mocy, którą nazywamy „egzystencją” lub „realnością” (tamże).

W kontekście rozumienia przez Flecka tzw. elementu czynnego i biernego (tamże, s. 36–37), zapomniany fakt naukowy staje się elementem biernym, „czymś nie do ruszenia” w sensie poznawczym, twardym gruntem, który warunkuje dalsze poznanie. „Przyjmując pewne aktywne założenia, każde poznanie musi przyjąć wynikające stąd bierne wnioski” (tamże, s. 93). Praca badawcza polega na odróżnianiu tego, co jest woli badacza posłuszne (czynnik aktywny) od tego, co zostaje stworzone w relacjach biernych i nie poddaje jego woli” (tamże, s. 126). Innowacją autora jest teza, że elementy bierne (odpowiadające w dużej mierze za wizje realności) i czynne mogą niejako zamieniać się miejscami. To znaczy, że to, co traktowane jest jako element bierny może stać się czynnym i odwrotnie, nigdy jednak nie można rozpocząć od stopnia „zero” wiedzy. Pozwala to włączyć Flecka w szereg kulturowych faliabilistów: zawsze istnieje coś, w co w danym momencie się nie wątpi, albowiem nie można wątpić we wszystkie swoje przekonania naraz.

W polemice pomiędzy Fleckiem a Bilikiewiczem jedna z kontrowersji dotyczyła statusu zdania „normalna ręka ludzka ma pięć palców”. Czy jest ono obiektywne, czy stylowe? Replika Bilikiewicza na słuszny, moim zdaniem, pogląd Flecka, że jest to zdanie stylowe (Fleck odwołuje się do ludów pierwotnych nie posiadających podobnych jak my kategorii językowych, stąd zdanie to nie może zostać w ogóle

wypowiedziane lub wypowiedziane jest jako tautologia) wskazuje, że analizę tego typu „zdań prostych, stwierdzanych naocznie” uważa on za banalizowanie teorii stylów myślowych. „Nie powinno się pojęcia stylu myślowego tak daleko pod tym względem zakresu rozciągać”, twierdzi (Bilikiewicz 2007, s. 287–289). Moim zdaniem, uwaga Bilikiewicza o banalizowaniu świadczy o tym, że nie rozumie on poziomu głębokości kulturowej analizy Flecka. Ten ostatni podkreślał, że naturalność danego widzenia, warunkowanego określoną wiedzą, stanowi punkt wyjścia dla teorii stylów myślowych, w tym także myślenia potocznego, stąd sprzeciw Bilikiewicza oznacza sprzeciw wobec traktowania zdrowego rozsądku jako stylu myślowego.

Podkreślę, że chodzi o status tego zdania, a nie o to, czy rzeczywiście widzimy dłoń jako pięciopalczałą. Zarówno obiektywista (Bilikiewicz), jak i konstruktywista (Fleck) zgodzą się co do tego, że widzimy dłoń jako pięciopalczałą, albowiem znajdują się w jednym stylu myślowym. Zdaniem pierwszego jednak, taki jest po prostu świat (i każdy normalny człowiek widzi pięciopalczałą dłoń), w opinii drugiego natomiast, na nasze postrzeganie rzeczywistości ma wpływ kultura, w tym język<sup>6</sup>.

W zakończeniu polemiki Bilikiewicz ironicznie pyta: „Jak sobie dać radę w ocenie tych zjawisk [polemika dotyczy wpływu środowiska na naukę] bez «obiektywnej rzeczywistości» – doprawdy nie wiem. Całe szczęście, że nawet najzagorzalszy wróg metafizyki, podobnie jak i najkonsekwentniejszy idealista czy solipsysta, w życiu i w swych badaniach naukowych praktycznie zawsze jednak trzyma się tak niepewnej ontologicznie «twardej rzeczywistości»” (2007, s. 287–288). Owa „twardość” rzeczywistości dla obiektywisty wyznaczona jest samą jej naturą, dla konstruktywisty – „elementami biernymi”, które stają się obiektywne na drodze socjalnej wędrówki myśli, zatracającej twórczy wymiar tworzenia faktu naukowego.

Argumentu o podobnym wydźwięku używa Izydora Dąbmska (polemika z Fleckiem dotyczy intersubiektywności zdań empirycznych) twierdząc, że nawet osoby bardzo różniące się (natchniony prorok czy mistyk oraz trzeźwy przyrodnik), co do pewnych spraw empirycznych znajdują się w jednym, wspólnym ogólnoludzkim stylu myślowym. Według Dąbmskiej, istnieje on obiektywnie, dla Flecka to iluzja, uciekająca się do powszechnych sądów spostrzeżeniowych, istnienia jednego, ogólnoludzkiego sposobu widzenia.

Fleck stoi na stanowisku, że porozumienie (odnalezienie wspólnego języka w pewnych sytuacjach życiowych) pomiędzy osobami należącymi do różnych kolektywów (np. mistyka i przyrodnika) jest możliwe tylko wówczas, gdy żyją w tym samym

---

<sup>6</sup> Do przykładu tego szerzej odnoszę się w artykule *Kultura a relatywizm w perspektywie kontrowersji wokół teoriopoznawczych idei Ludwika Flecka. Kilka uwag polemicznych do tekstu Bogdana Dziobkowskiego pod tytułem 'Realizm wewnętrzny a relatywizm'* (Rydlewski 2010a, s. 81–103). Kontrowersja pomiędzy nami polega między innymi na różnej ocenie tego, czy różnice werbalne są różnicami w widzeniu świata, (nawet na poziomie tak zwanych „faktów prostych”). Moim zdaniem, Fleck ma rację, że różnice językowe, a zatem i myślowe, mentalne są różnicami w widzeniu świata. W optyce stylowego myślenia o rzeczywistości daje się ten związek zauważyć, natomiast w modelu obiektywistycznym jest to teza metafizyczna, bazująca na spekulacji w stosunku do jednego „ogólnoludzkiego” widzenia, przy czym jego wyobrażenie jest zgodne z prezentowanym w nowoczesnej kulturze zachodnio-europejskiej.

środowisku życia codziennego<sup>7</sup>. W tym wypadku jednak prorok, poeta, mistyk i przyrodnik nie myślą i nie działają jako prorok, poeta, lecz jako dyspozytariusze tego samego stylu myślowego (2007d, s. 258–263) – twierdzi Fleck. „Członkowie różnych społeczności wiedzy żyją we własnej naukowej, bądź też zawodowej rzeczywistości. W życiu codziennym ludzie ci, oczywiście, mogą żyć ze sobą w jak najlepszej zgodzie, ponieważ rzeczywistość codzienna może być wspólna” (Fleck 1986, s. 57).

Tym, co ludzi powinno łączyć jest ogólnoludzki kolektyw zdrowego rozsądku, twierdzi Dąmbska (2007, s. 251–258). Widać w jej rozumowaniu, że pojmuje zdrowy rozsądek w sposób mający źródło w filozoficznej tradycji szkockiej szkoły zdrowego rozsądku (nie jest to zaskoczeniem, jako że filozofia analityczna tam właśnie ma swoje źródła), tj. jako właściwą normalnemu człowiekowi zdolność przyswajania sobie różnych niezbędnych mu w normalnych okolicznościach życia prawd wyrażanych w empirycznych zdaniach, oczywistych same przez się. Prawdy te, zwane danymi zdrowego rozsądku, opierają się przede wszystkim na oczywistości zmysłowej. Fleck celnie zauważa, że Dąmbska uprzywilejowuje zastosowalność zdań spostrzeżeniowych, odrywając je od tego, kto i jak do nich dochodzi. Słusznie wskazuje, że „zдания spostrzeżeniowe to niecelowa fikcja, wcale bowiem nie można wypowiedzieć zdania, które by zawierało wyłącznie dane spostrzeżeniowe, a zależy od stanowiska (zajmowanego w rozważaniu), która część danego zdania uważa się za zdanie spostrzeżeniowe” (Fleck 2007d, s. 258–263)<sup>8</sup>.

Zdaniem Flecka, jeśli ludzie żyją w różnych środowiskach myślowych, jeden, przykładowo, jest Hindusem z kasty braminów, a drugi przeciętnym inteligentem europejskim, to nawet w tak podstawowej sprawie życiowej jak jedzenie czy mycie się (kategoria czystości i brudu) nie znajdą wspólnego języka. Tym, co kształtuje nasze

---

<sup>7</sup> Moim zdaniem, Fleck ma rację: trzeba dzielić pewne bazowe przekonania. Tzvetan Todorov w książce pod tytułem *Podbój Ameryki. Odkrycie Innego* (Todorov 1996) pokazał, że porozumienie pomiędzy Europejczykami a Indianami było niemożliwe, co wynikało z faktu „nawinnego” traktowania przez tych pierwszych języka i określonego rozumienia referencji językowej (jej braku). Blokowało to myślowe dostrzeżenie kulturowej inności Indian. W języku Flecka można to wyrazić jako odrębność stylów myślowych, jego zdaniem nie ma porozumienia pomiędzy skrajnie odrębnymi stylami. Przykład ten pokazuje, że żeby mówić o jakimkolwiek porozumiewaniu się trzeba umieć dostrzec inność, to jest nie traktować swojego własnego języka jako „sklejonego ze światem”. Stało się to możliwe na skutek odchodzenia w naszym myśleniu od kategorii metamorfozy magicznej. Kwestia ta (referencyjność języka), jest dla nas tak oczywista, że zupełnie zapomnieliśmy, iż stanowi kulturowy wynalazek i została historycznie wypracowana. Stało się to częścią zdrowego rozsądku ludzi Zachodu i działa zwrótnie (zgodnie z tezami Flecka) na naukowców, w tym filozofów zainteresowanych językiem.

<sup>8</sup> Na marginesie zauważę, że polemika Flecka z Dąmbską, jedną z wybitnych postaci szkoły lwowsko-warszawskiej, pokazuje w moim przekonaniu, największą słabość filozofii analitycznej jaką jest jej ahistoryzm. Sojusznikiem Flecka w krytyce obiektywnego istnienia „intersubiektywności zdań empirycznych” jest Leon Chwistek (2004, s. 203–211). Jak celnie zauważa Teresa Kostyrko, komentująca idee Chwistka, według niego, hipoteza czyniąca nadzieję na lepsze porozumienie między jednostkami, w oparciu o przybliżenie znaczeń słów, jest iluzją. Dowodzi tego, zdaniem Chwistka, historia ludzkości. Nie widzi on żadnej potrzeby uznawania istnienia pojęć idealnych dla podtrzymania intersubiektywności sensów wypowiedzi językowych, która i tak jego zdaniem, nie będzie sprawdzać się w praktyce komunikacyjnej z powodu zróżnicowania świadomości jej uczestników (Kostyrko 2004, s. LXIII).

postrzeganie rzeczywistości jest określony stan kultury, a nie natury. Zgodzimy się co do tego, że wszyscy musimy jeść, natomiast ta biologiczna potrzeba nie odpowiada za to, co za pożywienie uznajemy, w związku z tym, to nie ona jest odpowiedzialna za wizję świata, jaką przyjmujemy. Fleck mówi wyraźnie: nie ma jednego „ludzkiego zdrowego rozsądku”. Mówiąc o nim, mamy na myśli nasz, zachodnio-europejski sposób percepcji od czasów nowożytnych, styl myślowy, który ma swoją historię i nie jest uniwersalny.

Dodałbym do tezy Flecka o wspólnym porozumieniu się założenie, że musi istnieć pewien przymus sytuacyjny, który spowoduje, że gdy dwie osoby o odmiennych stylach myślowych (mystyk i przyrodnik) spotkają się, jakieś przekonania respektowane w danym kolektywie wezmą górę (okażą się silniejsze w danych okolicznościach) i osoby te porozumieją się (podzielą np. wiedzę zdroworozsądkową, jeśli uznać, że należą do jednego kolektywu tej wiedzy) albo nie (zachowają się jak mistyk i przyrodnik). To definicja sytuacji mówi, kiedy dana rzeczywistość powinna wziąć górę.

Powyższe kwestie wskazują na rzecz podstawową dla myśli Flecka, tj. koncepcję jednostki jako uwarunkowanej kolektywnie oraz zakładającej uczestnictwo w wielu kolektywach myślowych.

#### MYŚLENIE POTOCZNE JAKO STYL MYŚLOWY. KONCEPCJA JEDNOSTKI

Jak wspominałem, w tekstach Flecka pojęcia ‘wiedza popularna’, ‘fakty życia codziennego’ czy ‘zdrowy rozsądek’ przewijają się wielokrotnie. Nie powinno to dziwić, autor nie separuje bowiem nauki (jako dziedziny) od całości funkcjonowania kultury. Słowem, istnieje sprzężenie zwrotne pomiędzy nauką a zdrowym rozsądkiem, które staje się zrozumiałe w obszarze socjalizacji obejmującej każdego członka nowoczesnego społeczeństwa. Kwestię tę omówię szerzej, jest ona bowiem fundamentalna dla myśli Flecka.

Najważniejszym tekstem dla tej sfery teoriopoznawczej refleksji autora teorii stylów myślowych jest *Zagadnienie teorii poznawania* (Fleck 2007c, s. 215–251). Pokrywające się z nim tezy można znaleźć także w innych miejscach, np. w rozdziale czwartym *Powstania i rozwoju faktu naukowego* (Fleck 1986).

Fleck w swoich rozważaniach wychodzi od podziału wiedzy nowoczesnego społeczeństwa; przypomina w tym zakresie *Socjologię* Georga Simmla i jego opis zróżnicowania struktur myślowych (tamże, s. 144). W kolektywnym ustrukturyzowaniu społeczeństwa „nikt nie wie wszystkiego”, by posłużyć się wyrażeniem autorów *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, wychodzących od podobnej przesłanki, by pokazać społeczne konstruowanie wiedzy (Berger, Luckmann 1983, s. 83–84). Warto mieć świadomość, że nie w każdym społeczeństwie występuje taka sama liczba kolektywów myślowych (do wątku tego jeszcze powrócę). Wzrasta ona wraz z procesami „odczarowania”, w sensie weberowskim, racjonalizacji, podziału sfer kultury (techniczno-użytkowej i symbolicznej), modernizacji, coraz większej świadomości jednostkowej, rozrostu wiedzy. W języku teorii Flecka znajduje to wyraz w kolektywnej koncepcji



jednostki (nowożytno-europejskiej) jako uczestnika wielu kolektywów myślowych, stąd, jak wskazałem powyżej, refleksja nad zdrowym rozsądkiem zajął się z przedstawianą przez Flecka koncepcją podmiotu.

Najprościej rzecz można wyrazić następująco: zdrowy rozsądek reprezentuje najbardziej zewnętrzny, najbardziej egzoteryczny, krąg kolektywu naukowego, w którym partycypuje każdy członek społeczeństwa. Wewnątrz niego Fleck wyróżnia: ludzi „ogólnie wykształconych” oraz „szeroką publiczność” bez tego wykształcenia, co ma służyć podkreśleniu, że fachowiec ogólny kolektywu naukowego rekrutuje się z „ogólnie wykształconych”. Ten najszerzy krąg egzoteryczny położony jest najdalej od ezoterycznych centrów nauki, co sprawia, że podzielana wiedza jest tutaj najszerza i najmniej kontrowersyjna (zdecydowana większość się co do niej zgadza).

Nowoczesny rozwój wiedzy powoduje, że zaczyna ona krążyć pomiędzy wąskim kręgiem ezoterycznym i szerokim kręgiem egzoterycznym kolektywu naukowego. Następuje wymiana myśli, którą dzisiaj moglibyśmy określić mianem „komunikacji”. Jedną z podstawowych, wyjściowych tez nauki o poznawaniu jest – według Flecka – fakt, iż „krążenie myśli połączone jest w zasadzie zawsze z jej przekształceniem” (2007c, s. 221)<sup>9</sup>.

Fleck dosyć szczegółowo opisuje bieg myśli i tego, jak tworzy się wiedza zdrowo-rozsądkowa. Upraszczając (rozważania Flecka są dużo bardziej subtelne), wygląda to tak: specjaliści jakichś konkretnych dyscyplin tworzą wiedzę tymczasową (publikują w czasopismach), fachowcy ogólni na tej podstawie tworzą wiedzę podręcznikową, która „ustala” fakty i uzgadnia czy dopasowuje (co wiąże się z jej zmianą) wiedzę specjalistów do tej już zastanej. Opanowanie wiedzy podręcznikowej stanowi konieczny warunek wejścia do kręgu ezoterycznego. Moim zdaniem, warto zauważyć jedną kwestię: już samo miejsce publikacji zmienia niejako znaczenie wygłoszonego tam zdania, nie podchodzimy bowiem do poszczególnych tekstów, książek, bez pewnych milczących założeń, co do statusu prawdy, który proponują. Rola tej wiedzy polega na tym, że powstałe tam pojęcia nadają ton i zobowiązują każdego fachowca. Konstytuują się zatem pewien przymus myślowy, który, z jednej strony, określa to, co nie może być inaczej pomyślane, co ma być pominięte lub niezauważone i gdzie, z drugiej strony, należy kierować poznawczą uwagę, co jest kontrowersyjne, a co nie. Podręcznik, twierdzi Fleck, zmienia sąd subiektywny autora publikującego w czasopiśmie fachowym w udowodniony fakt. W miejsce zwrotów w rodzaju ‘wydaje się, że...’ pojawiają się twierdzenia w stylu ‘jest tak a tak’. Kolejnym etapem krążenia myśli jest książka popularna. Zdaniem Flecka, trafiający do niej „fakt naukowy zmienia się z tworu myślowego w przedmiot. Staje się nieosobowy, samoistny, staje się rzeczą” (Fleck 2007c, s. 215–251).

Literatura popularnonaukowa ma jeszcze bardziej apodyktyczny charakter (szerzej patrz: Woźniak 2000). Książka popularna tworzy ze zgodnego z aktualnie panującym systemem nauki faktu udowodnionego postać bezpośrednio postrzegalną.

<sup>9</sup> Oprócz tej zasady istnieją jeszcze dwie, z których, zdaniem Flecka, każda nauka o poznawaniu musi wyjść: pierwsza to „grupowe różnicowanie myślowe ludzi”, druga to „istnienie swoistego historycznego rozwoju myślenia, który nie daje się sprowadzić do logicznego rozwijania treści myślowych, ani do prostego przybywania szczegółowych wiadomości” (Fleck 2007c, s. 215–251).

Nie poświęca się już uwagi dowodom, działać zaczyna autorytet oraz językowa formuła: ‘uczeni odkryli, że...’ i odpowiednia heroizacja autorów odkrycia. Oddalenie od tego, co robią uczeni *zmienia autora z twórcy w odkrywcę*. Fleck podkreśla niezwykle ważny, moim zdaniem, fakt, że popularyzacja wiedzy naukowej używa języka potocznego, a więc wyrażen nieściślych, opuszczających krytykę i zastrzeżenia, podkreśla przez obrazy i porównania pewne strony zagadnienia (2007c, s. 222). Można w tym kontekście powiedzieć, że stworzona przez popularyzację wiedza zdroworozsądkowa to gotowe postaci do widzenia, wykreowane przez metafory, które umierają na dosłowność, stając się empirycznym faktem. W tym sensie, dla widzenia kluczowa jest metafora, czy szerzej: język, co przeczy przecież jak najbardziej potocznemu wyobrażeniu (respektowanemu także przez naukowców), że to, co widzimy to „czysta” empiria. Warto dodać, za Fleckiem, że laik obdarza fachowca swoistym zaufaniem poznawczym, lecz nie ma możliwości kontrolowania go. Apodyktyczność wypowiedzi fachowca ulega wobec tego w popularnym przedstawieniu znacznemu powiększeniu (tamże, s. 223). Za ostatni etap można uznać znalezienie się faktu naukowego w podręczniku szkolnym.

Fleck kilkakrotnie podkreślał znaczenie powszechnego obowiązku edukacyjnego (szkoły) dla standaryzacji ogólnie respektowanych przekonań (tamże, s. 215). Śluszenie wskazywał na XIX wiek jako czas powstawania opinii publicznej. Wiązał ten proces ze standaryzowaniem się stylu naukowego, tj. z prasą naukową, dyskusją naukową, demokratycznym ustalaniem się poglądów „większości badaczy”, korzystających z wcześniejszych cech kolektywu naukowego, takich jak stopniowa tytułatura fachowców, ich zabytkowa ekskluzywność, ceremoniały uniwersyteckie i inne (tamże, s. 244).

Historyczna analiza narodzin wiedzy zdroworozsądkowej zasługuje na szerokie studium historyczne. Intuicja Flecka jest, jak sądzę, trafna: wiedza ta związana jest z narodzinami nauki i szerokim procesem przekonywania do niej, poszerzania kręgów odbiorców wiedzy naukowej. Mało docenianym czynnikiem jest określona retoryka literacka<sup>10</sup> (szerzej patrz: Shapin 1993, s. 321–373). Nie bez znaczenia byłaby

---

<sup>10</sup> Jej rolę można dostrzec na przykładzie retoryki naukowej Galileusza. Interesująca w tym kontekście jest postać z *Dialogu o dwóch najważniejszych układach świata* – Sagredo („niezależny, o umyśle otwartym, uczciwy człowiek”). To do niego zwracają się dwie pozostałe osoby dialogu, gdzie w tonie konwersacji przechodzą od, jak określa to Emil Namer, dowodu dialektycznego – opartego na ówczesnym zdrowym rozsądku – do eksperymentalnie stwierdzonych dowodów z powołaniem się na ostatnie odkrycia w astronomii (Namer 1985, s. 171). Sagredo faktycznie istniał, nazwisko to upamiętnia pewnego weneckiego przyjaciela Galileusza zmarłego w 1622 roku, a więc dziesięć lat przed ukończeniem *Dialogu*. Galileusz nie chciał, aby jego dzieło było dostępne tylko dla uczonych, kierował je do szerszej publiczności, uważając za przedsięwzięcie informacyjne i krytyczne. W liście do księdza Cesiego z grudnia 1629 roku pisał, że kłopot z *Dialogiem* sprawia mu „brak odpowiedniego wprowadzenia i przejść jednocześnie literackich i jednocześnie naukowych” (Namer 1985, s. 169). Można z pewnym prawdopodobieństwem mniemać, że Galileusz literacko wykreował nową postać, która wydaje się istnieć poza kolektywnymi uwarunkowaniami, ufającą swojej (jednostkowej) wiedzy, która nie szuka potwierdzenia tego, co widzi w autorytecie starożytnych, ale kieruje się swoim rozumem i własnymi oczami w oglądzie empirycznych danych przyrody. W tym sensie udało się Galileuszowi przekonać czytelnika, że to co widzi jest jego wiedzą – że wystarczy tylko spojrzeć przez teleskop, a nie jest wiedzą, która pochodzi od innych, mówiącą mu, co powinien tam zobaczyć (zob. np. Shapin 2000, s. 69–70).

tutaj standaryzacja i ukształtowanie się określonej wizji świata, nie będąca procesem prostym, lecz pełnym kontrowersji (szerzej patrz: Shapin 2000; Kooijmans 2010). Poza tym, w grę wchodzi zazębiająca się z narodzinami nauki polityczna i logistyczna możliwość upowszechniania odpowiednich przekonań, co związane jest z okresem nowożytno-europejskim. Socjalizacja musiała odbywać się na wspólnym polu, należącym do państwa. Warto podkreślić tę, wydawałoby się banalną, myśl Flecka, wymierzoną w tradycyjną epistemologię, że nasza wiedza pochodzi ze szkoły. „Mówi się np., że źródłem wiedzy «człowieka» są doświadczenia empiryczne, ale nie myśli się o tym, że od dawna źródłem prawie całej wiedzy każdego człowieka w Europie jest po prostu książka i szkoła. Książki te i szkoły te pochodzą także z książek i szkół itd.” (Fleck 2007c, s. 215).

Zaryzykowałbym także stwierdzenie, że powstanie wiedzy zdroworoządkowej było m.in. wynikiem konieczności ujednolicenia kultury po tym, jak religia utraciła moc regulacyjną wobec niej (nie stało się to od razu, religia i nauka długo pozostawały ze sobą w symbiozie), to jest utraciła moc integrującą różne dziedziny życia człowieka i przestała zapewniać spójną, całościową wizję świata. Nauka nie może dostarczyć takiego obrazu, albowiem jest zmienna i nie dotyczy wszystkich dziedzin kultury, nie obejmuje całości rzeczywistości, jak np. dogmatyczny i konserwatywny kolektyw religijny. W języku Flecka można to sprowadzić do historycznego momentu, kiedy jedne sprawy zostały uznane za sprawy wiary, drugie za sprawy nauki, jeszcze inne za sprawy polityczne.

Autor *Powstania i rozwoju faktu naukowego*, pisząc o koncepcji jednostki jako należącej do wielu kolektywów myślowych, podkreśla niezwykle istotną rzecz: „zgodna ze stylem jednolitość myślenia jako zjawiska społecznego jest o wiele silniejsza niż logiczna konstrukcja myślenia jednostki. Logicznie sprzeczne elementy myślenia jednostki nie doprowadzają wcale do sprzeciwu psychicznego, ponieważ są nawzajem od siebie rozdzielone: pewne związki są uważane np. za sprawy wiary, inne są sprawami nauki, a obie sfery nie mają na siebie żadnego wpływu, jakkolwiek logicznie taki rozdział nie daje się usprawiedliwić. Zdarza się też o wiele częściej, że człowiek bierze udział w kilku bardzo różniących się od siebie kolektywach myślowych niż w kilku pokrewnych” (Fleck 1986, s. 143). Należy podkreślić, że owo rozdzielenie nie jest kwestią poddawaną refleksji, dlatego sytuacja egzystencjalna jednostki jest stabilna. Nasze przechodzenie z jednego kolektywu do drugiego odbywa się płynnie, nie jest bowiem refleksyjne<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Kwestia „rozszczepionej świadomości” (termin Stanleya Fisha, który przyjmuje podobną koncepcję jednostki) wydaje mi się interesująca z punktu widzenia historycznego przesłedzenia kolektywnych uwarunkowań jednostki, jej kolektywnych przynależności w zmieniających się społecznie realiach. Można zastanowić się w jakich kulturowych okolicznościach „rozszczepiona świadomość” jest możliwa, słowem kiedy style myślowe są od siebie rozdzielone. Co je do siebie zbliża, a co oddala? Odpowiedzi upatrywałbym w cechach kolektywu: czy ma on charakter demokratyczny czy konserwatywny, ten drugi z pewnością, ze względu na swoje dogmatyczne zamknięcie nie szuka dialogu z innymi kolektywami. Nie wchodząc głębiej w tę kwestię wskażę jedynie, że koniecznym warunkiem takiej „rozszczepionej świadomości” jest pewna ilość kolektywów (czyli utrata wysokiego stopnia homogenizacji kultury), utrata

Warto zaznaczyć, że w perspektywie kształtowania się nowożytno-europejskiego zdrowego rozsądku, bazującego na specyficznych dla niego myślowych wynalazkach (pisałem o nich wcześniej: podział i rozrost wiedzy, *wynalazek* jednostki, procesy odczarowania świata w sensie weberowskim), myślenie potoczne nie zawsze było takie samo. Można je historycznie prześledzić. Związane jest to, jak sądzę z faktem, że w zdrowym rozsądku znajdują się uproszczone w dużej mierze przekonania z różnych dziedzin kultury, co podkreślało wielu autorów, także Fleck – stąd wynika jego heterogeniczność. Zdrowy rozsądek to wiedza, która jest tworzona poprzez inne dziedziny kultury (wielu filozofom wydawało się i wydaje, że to twarde grunto w sensie obiektywnym a nie społecznym). Można zaryzykować twierdzenie, że wraz z postępującą modernizacją i racjonalizacją najważniejsze stawało się sprzężenie zwrotne pomiędzy myśleniem potocznym a nauką. Zmniejszała się np. rola myślenia w kategoriach magicznych czy przekonań religijnych, nauka bowiem posiadała moc regulacyjną i w pewnym sensie „rozczłonkowała” różne, w dużej mierze zintegrowane ze sobą, sfery kultury (techniczno-użytkową od symbolicznej, moralną od poznawczej, itd.).

Nie zawsze tak było. Moim zdaniem, dobrym punktem wyjścia do rozważań nad historyczną narracją o myśleniu potocznym jest akceptacja tezy sformułowanej przez Andrzeja P. Kowalskiego o zrelatywizowaniu całego bloku tradycyjnych problemów antropologiczno-filozoficznych do kontekstu kultury magicznej, co w efekcie prowadzi do ich przeformułowania w perspektywie historii kultury. Kowalski, mówiąc o „bloku tradycyjnych problemów”, wymienia m.in. kwestię określania społeczno-podmiotowej tożsamości (Ja), problem rozróżnienia na kulturową rzeczywistość partycypowaną i daną w przedstawieniu, sprawy związane z rozeznaniem przez świadomość magiczną prymarnych i wtórnych dziedzin społecznej rzeczywistości (możliwość operowania symbolem) (Kowalski 1994, s. 11–23; 1999), kwestię referencyjności języka, wynalazek metafizyki za sprawą filozofii (szerzej patrz: Kowalski 2001a). Do tej listy, w perspektywie myślenia potocznego, można dołączyć przemiany rzeczy w przedmiot czy problem percepcji, która znacznie różni się od jej nowożytno-europejskiej wersji, którą dzisiaj uważamy za naturalną (nastawioną na to, co fizykalne). Andrzej P. Kowalski kapitalnie rozwija antropologiczną refleksję nad opisem kultur magicznych zapoczątkowaną przez poznańskich kulturoznawców (Pałubicka 1985, s. 51–76; Buchowski, Burszta 1992, s. 15–31; Kmita 2001, s. 7–19) w kierunku etnolingwistycznym, tworząc tym samym niezwykle interesujący językowy obraz świata uczestników kultur opartych na kategorii metamorfozy magicznej<sup>12</sup>.

---

przez jeden z nich mocy regulacyjnej, to jest trzymanie całej wiedzy w garści, na przykład kolektywu religijnego oraz stopień refleksyjności wobec swoich przekonań. Bardzo ciekawie o kwestii zaistnienia konfliktu pomiędzy różnymi rolami, które wyznacza nam wspólnota pisze Fish (2002, s. 178–180). Kwestią fundamentalną jest w tym kontekście zakres samoświadomości (szerzej patrz: Rydlewski 2010b, s. 67–77). Moim zdaniem, to o czym pisze Fleck, dotyczy jednostki nie posiadającej narzędzi do myślowego zdystansowania się do swoich przekonań, swoich kolektywnych uwarunkowań, słowem nie wie ona po prostu, że jest kolektywnie uwarunkowana (z punktu widzenia tej narracji).

<sup>12</sup> Warto zauważyć, że w tej perspektywie różnice werbalne są różnicami w widzeniu świata, dlatego, że słowo jest częścią bytu, nie jest od niego oddzielone, nie ma podziału na czyste widzenie

Historyczny opis kultur archaicznych dokonany przez Kowalskiego, który, uświadomiamy, że w kulturach tych nie mogło pojawić się myślenie potoczne, zarówno ze względu na funkcję (nie było tam podziału wiedzy, nie potrzeba było więc integracji) jak i treść empiryczną (2001b, s. 271). Potrzeba było wielu kulturowych wynalazków odchodzących od myślenia w kategoriach metamorfoz magicznych, aby tego rodzaju myślenie w ogóle mogło się pojawić. Należy więc stwierdzić, że myślenie, które dzisiaj określamy jako potoczne, zdroworozsądkowe, ukonstytuowało się w kulturze europejskiej stosunkowo późno (szerzej patrz: Kowalski 1999, s. 131–135). Jak zauważa autor *Symbolu w kulturze archaicznej* (1999), w kulturze wspólnot wczesnotradycyjnych wyobrażenie metamorfozy magicznej nie było regulowane dychotomicznym podziałem na „profaniczną codzienność” i na czas święta, gdyż każde działanie było w pewnym sensie „rytualne” i zarazem „codzienne”. Wątpliwe, twierdzi Kowalski, abyśmy mogli w życiu grup wczesnotradycyjnych wyodrębnić czas uznany przez ich przedstawicieli za „codzienny” i abyśmy mogli ukazać przejawy doświadczenia odpowiadające naszym standardom rozumienia potoczności (Kowalski 2001b, s. 271).

W tym kontekście zrozumiałe staje się pytanie, które pozostawiam otwarte: Czy może istnieć zdrowy rozsądek ze względu na funkcję (bo zgodzić się należy, że treść przekonań zdroworozsądkowych, zależnie od kultury, może być różna) bez podziału kultury na niezależne od siebie strefy, coraz większej świadomości jednostkowej, rozwoju wiedzy, podziału na sacrum i profanum? Mam, rzecz jasna, świadomość imputacji, jeśli mówię o innych, niż europejski zdrowy rozsądek. Mam jednak również pewne wątpliwości, co do traktowania myślenia potocznego jako uniwersalnego systemu kultury. Biorąc pod uwagę ustalenia Kowalskiego, byłbym ostrożny ze stawianiem takiej tezy. Aby w jakiejś kulturze mogło pojawić się myślenie potoczne (integrujące członków w najszerszej sferze podzielanych przekonań), muszą się wcześniej dokonać pewne myślowe możliwości, jak choćby właśnie potrzeba takiej integracji, wynikająca z utraty wysokiego stopnia homogeniczności.

---

i referencyjny język odnoszący się do rzeczywistości. W doświadczeniu uczestnika kultury archaicznej nie dochodzi do percepcji przedmiotów w czystej zmysłowości, „partycypacja mistyczna” prowadzi do powstawania obrazów, wyobrażeń mających swoją specyficzną aurę na przykład wykorzystującą nieostre rozróżnienie na to co ożywione i na to, co martwe. Kowalski – odnosząc się do ustaleń Levy-Bruhla – zauważa, że dla Indian fajka wypełniona żarem jest przedmiotem ożywionym, natomiast „ta sama” fajka (cudzysłów Kowalskiego podkreśla, że operujemy tutaj naszym wyobrażeniem fajki, które bez względu na to, czy jest w niej żar czy go nie ma, w sposób bezwarunkowy uważana jest za ten sam przedmiot martwy) pozbawiona żaru, byłaby przez nich uznana za rzecz martwą, a nawet za rzecz nie będącą już fajką. Jak celnie zauważa autor, znana prowokacja Michela Foucaulta z podpisanym obrazem Magritte’a przedstawiającym fajkę „to nie jest fajka”, nie mogłaby być zatem adresowana do Indian, bo w ich wyobrażeniach nie występował nawyk identyfikowania rzeczy zgodnie z utartymi w naszej kulturze kanonami ustanawiania wspólnej przestrzeni dla słów, pojęć i obrazów (Kowalski 2001a, s. 13). Analogiczny przykład podaje Fleck, który czytał *Czynności umysłowe w społecznościach pierwotnych* Levy-Bruhla (1992), w swoim tekście pod tytułem *Patrzeć, widzieć, wiedzieć*. Jego zdaniem, człowiek pierwotny patrzeć na lokomotywę, widziałby raczej dyszącego smoka niż nieożywioną rzecz (Fleck 2007e, s. 174) i zapewne nie dokonałby podobnego do naszego opisu fizycznego, albowiem postrzeganie było ukierunkowane na inne związki, inne podobieństwa.

Zgadzam się z Cliffordem Geertzem, żeby rozumieć myślenie potoczne jako system kultury (Geertz 2005a, s. 81–101), badać go tak, jak bada się inne systemy kultury (mit, sztukę). Ma on rację uważając, że zdrowy rozsądek jest „różny w różnych miejscach, niemniej jednak przyjmuje pewną charakterystyczną formę” (Geertz 2005b, s. 20). Ustalenia A. P. Kowalskiego dotyczące kultur archaicznych, interpretowane w perspektywie teorii i historii kultury, pomagają, moim zdaniem, zyskać świadomość, że możliwość pojawienia się tego typu wiedzy, wymaga określonych warunków myślowych.

Fleck przypisuje zdrowy rozsądek nowoczesnej kulturze zachodniej. Ma to swoje uzasadnienie, przydaje on bowiem myśleniu potocznemu określone cechy występujące w kulturze europejskiej od czasów nowożytnych, np. nie-magiczny stosunek do rzeczy, by wymienić tylko ten „element bierny”, który wszyscy dzisiaj dzielimy (szerzej patrz: Kowalski 2008, s. 15–26; 2001a, s. 49–58)<sup>13</sup> oraz wiąże je z koncepcją jednostki, która żyje w więcej niż jednym kolektywie wiedzy.

Z refleksji Flecka nad myśleniem potocznym wynika jeszcze jedna interesująca rzecz, która, w moim przekonaniu, pozwala uniknąć nieporozumień, co do rozmytego pojęcia ‘zdrowego rozsądku’<sup>14</sup>, ‘myślenia potocznego’ i związanego z nimi statusu tego, co ‘naturalne’. Moim zdaniem, to zaleta teorii stylów i kolektywów myślowych, która – wydaje mi się – pozwala uporządkować myślenie o tych kwestiach w perspektywie teorii kultury. Fleck podkreśla, że każdy styl myślowy (religijny, chemiczny, patologiczny, zdroworozsądkowy) jest naturalny w oczach kolektywu. Kwestię, którą mam na myśli, można wyrazić następująco: nie wszystko, co naturalne jest zdroworozsądkowe, choć wszystko, co zdroworozsądkowe jest naturalne. To, że w pewnym kolektywie religijnym np. jakieś przekonanie jest uznawane (najczęściej milcząco) za naturalne (jeśli ktoś jest wierzący, będzie w naturalny sposób widział w otaczającym go świecie ingerencję sił wyższych), nie oznacza jeszcze, że jest ono przekonaniem zdroworozsądkowym. Ktoś, kto nie jest uczestnikiem tego kolektywu nie będzie go traktował jako wiedzy o takim statusie (raczej wyda mu się dziwne i niezrozumiałe).

---

<sup>13</sup> Andrzej P. Kowalski zauważa, że „rzeczy nie zawsze były przedmiotami”, kategoria materialności, dzisiaj narzucająca nam się jako oczywista, jest stosunkowo niedawnym wynalazkiem czasów nowożytnych (Kowalski 2008, s. 15). Zdaniem tego autora „Panujące dziś wyobrażenia dotyczące rzeczy są obiektywizacjami inspirowanymi przez dokonania nauk przyrodniczych. Szczególną modyfikacją w pojmowaniu rzeczy jest jej naukowe potraktowanie jako biernego przedmiotu” (Kowalski 2001a, s. 49). Struktura doświadczenia rzeczy ukształtowała się w wyniku historycznej i kulturowej zmiany polegającej na stopniowej eliminacji archaicznego doświadczenia rzeczy w trybie „fizjonomicznym” i zastąpieniu go nowożytną percepcją. Ma rację Kowalski, że był to proces długotrwały i zawiły, co także podkreślał Fleck. Jeszcze do XVIII wieku fizycy dostrzegali własności, które nie poddawały się mierzeniu („natury”, „ciepłiki”, „fluidy”) (Kowalski 2001a, s. 58). Dzisiaj ciężko sobie wyobrazić myślenie o przedmiotach inaczej niż w kategoriach wskazanych przez empirystów angielskich, ale jeszcze David Hume w swoich traktatach filozoficznych wspomina, iż większość ówczesnych Europejczyków myślała o przedmiotach w kategoriach magicznych. Jednym z głównych zadań filozoficznych jakie sobie postawił, było, jak sam twierdzi przeciwstawienie się temu powszechnemu sposobowi myślenia (Pałubicka 2006, s. 73–74).

<sup>14</sup> Zarówno w filozofii, jak i socjologii od lat toczony są spory o to, czym właściwie jest „zdrowy rozsądek” (szerzej patrz: Zabieglik 1987; *Kategoria...* 1991; Mokrzycki 1984a; 1984b).

Różnica polega na tym, że zdrowy rozsądek jest dostępny dla każdego. Jest takim kolektywem, który obejmuje wszystkich członków danego społeczeństwa – osobę z kolektywu religijnego, jak i osobę nie wierzącą, bo obie, upraszczając wywód, chodziły do szkoły. W tym sensie każdy jest tutaj „ekspertem”, ogólnie wykształcony niewiele się różni co do spraw, o które mi chodzi, od szerokiej, niewykształconej publiczności; każdy stoi tutaj na własnych nogach, jak powiedziałby Geertz (2005, s. 81–101). Osoby te mogą różnić się co do wielu spraw uznawanych przez nie za religijne, ale (jeśli żyją w jednej wspólnocie zdroworozsądkowej) zgodzą się zapewne co do całego szeregu spraw, takich jak przykładowa pięciopalczysta dłoń.

Podsumowując, zdaniem Flecka, cecha „naturalności” wiedzy popularnej wynika z upraszczania i zapominania oryginalnej treści pochodzącej z jakiejś dziedziny nauki oraz „uwewnętrznienia” jej jako naturalnej w procesie socjalizacji. „Pewność, prostota, obrazowość powstają dopiero w wiedzy popularnej” – twierdzi Fleck (1986, s. 150). W przeciwieństwie do wiedzy fachowej jest ona pogładowa, nie ma tu miejsca na kontrowersje. Słowem, w zdrowym rozsądku znajduje się to, co uprzednio zostało tam włożone, lecz na skutek zapomnienia (Fleck będzie ten element często podkreślał) procesu konstruowania tej wiedzy (zmiany znaczenia poprzez jej przekazywanie) uważa się, że jest to świat w swojej czystej naoczności, nie podlegający społecznej interpretacji, czy, jak pisze Fleck, „nie wymaga się tu żadnych zniewalających myślenie dowodów, albowiem słowo już stało się ciałem” (tamże, s. 152), gotową postacią do postrzegania. Wiedza zdrowego rozsądku jest pewna, jest bowiem podzielana przez najszerszy społecznie krąg, stąd jej pewność posiada legitymizację społeczną – nie widzi się nikogo myślącego inaczej – twierdzi Fleck. Wyznacza najbardziej bazowe „elementy bierne” najszerszego kręgu egzoterycznego kolektywu naukowego. To najszerszej podzielana sfera znaczeń, jakie nadaje się rzeczywistości.

Prześledziłem do tej pory jak powstaje, zdaniem Flecka, wiedza zdrowego rozsądku, wiedza popularna przeznaczona dla nie-fachowców. Dlaczego ta wiedza miałaby mieć jakiegokolwiek znaczenie dla „prawdziwej” nauki? Dlaczego, według Flecka, jej badanie jest problemem teoriopoznawczym?

Główną przesłanką Flecka jest kluczowe przekonanie, że fachowiec wnosi do swojej dziedziny wpojone pojęcia popularne, dostraja do nich swoje wytwory myślowe. „Nauka popularna zaopatruje większą część dziedzin wiedzy każdego człowieka, ponieważ nawet najbardziej wyspecjalizowany fachowiec zawdzięcza jej wiele pojęć, wiele porównań i swoje ogólne poglądy, jest ona ogólnie oddziałującym czynnikiem każdego poznania, toteż musi być uważana za problem teoriopoznawczy” (tamże, s. 147). Wynika to z faktu, że fachowiec poza swoim kręgiem ezoterycznym jest laikiem w innych kolektywach (Fleck 2007c, s. 246).

Co więcej, fachowiec czerpie ogólny ideał poznawania z wiedzy popularnej. Stamtąd pochodzi pojęcie prawdy jako odwzorowania niezależnej od poznającego rzeczywistości, które wraca z dojrzewającym fachowcem do wiedzy fachowej. Tak zamyka się koło socjalnej wędrówki myśli w kolektywie naukowym (Fleck 2007c, s. 246). Pewność tego, co widzi, naukowiec czerpie właśnie z niej. Na tym zasadza się ogólne znaczenie teoriopoznawcze wiedzy popularnej. Ma to ogromne znaczenie: zanim ktoś

stanie się naukowcem, wejdzie do ezoterycznego kręgu odpowiedniego kolektywu naukowego, czyta prace popularnonaukowe i stamtąd, nie zdając sobie z tego sprawy, przejmuje wyobrażenia o naturze wiedzy. Stamtąd w szczególności pochodzi przekonanie, że idealnym, a dziś konsekwentnie realizowanym, celem badań jest zdobycie wiedzy prawdziwej, w klasycznym tego słowa znaczeniu, tj. zgodnej z rzeczywistością niezależną od poznających podmiotów.

Mówiąc najprościej, naukowiec, nim stał się naukowcem, był dzieckiem, które, chodząc do szkoły, potem czytając książki popularnonaukowe, było uczono pewnych sposobów postrzegania zjawisk. Dostając się na studia, był uczony używania specjalistycznego słownictwa, wyciągania określonych wniosków, a wreszcie swoistych zachowań. Jeśli te wstępne wysiłki edukacyjne przyniosły oczekiwane przez nauczających rezultaty, to został on dopuszczony do kręgów ezoterycznych, czyli twórczo pracujących badaczy, i od nich z kolei przejął tajniki uprawiania zawodu (rozpoczął pracę naukową).

Tak więc, wędrówka myśli odbywa się i w drugą stronę: od szerokiego kręgu egzoterycznego do wąskiego kręgu ezoterycznego kolektywu naukowego, czyniąc tym samym kwestią fundamentalną procesy socjalizacji jednostki, zarówno pierwotnej, jak i kolejnych, wtórnych. W kontekście socjalizacji jednostki warto podkreślić, że – według Flecka – nauka każdej wiedzy nie odbywa się bez użycia przemocy.

O socjalizacji wtórnej na poziomie uniwersyteckim Fleck pisze: „Kaźde dydaktyczne wprowadzenie w jakąś dziedzinę obejmuje okres, w którym panuje czysto dogmatyczne nauczanie. Przygotowuje się umysł dla pewnej dziedziny, przyjmuje się go w zamknięty w sobie świat, udziela mu się pewnego rodzaju wtajemniczenia. Jeśli wtajemniczenie jest od szeregu pokoleń rozpowszechnione, jak np.: wprowadzenie w podstawy fizyki, to staje się ono tak oczywiste, że zapomina się zupełnie, że kiedyś je otrzymano, ponieważ nie widzi się nikogo nie wtajemniczonego” (1986, s. 84). Zdaniem autora *Powstania i rozwoju faktu naukowego*, nie istnieje możliwość „wyrwania się” ze swoich kolektywnych uwarunkowań, nabrania do nich takiego poziomu myślowego dystansu, ażeby stały się przedmiotem całościowej refleksji: „Fachowiec jednak jest specjalnie uformowanym człowiekiem, który już nie może ujść swoim tradycyjnym i kolektywnym związkom, bez których nie byłby fachowcem” (tamże).

W tym kontekście, odwołując tę myśl do samego Flecka, aby zobaczyć nową postać – czyli w tym przypadku spojrzeć na pracę naukową jako podległą procesom społecznym – trzeba osiągnąć wyżyny w swojej dyscyplinie (być fachowcem, mieć specjalistyczną wiedzę) i potrafić przełożyć wiedzę pochodzącą z lektur pism socjologów, filozofów i etnologów na swoją własną pracę naukową – dopiero wtedy możliwe jest spojrzenie wstecz na proces socjalizacji. Rację ma zatem Jonathan Harwood, który w artykule pod tytułem *Ludwik Fleck and the Sociology of Knowledge* (1986, s. 173–187), stwierdza, że geniusz polskiego badacza polegał na jego umiejętności użycia niewielkich zasobów socjologicznych, którymi dysponował, nie znając wielu współczesnych mu teorii (na przykład Pierre Duhema czy Karla Mannheim), do tego, aby otworzyć dla analizy empirycznej kwestie epistemologiczne, co do których filozofowie byli bezradni.



Owa umiejętność otwarcia – fundamentalna dla zrozumienia roli jednostki i zmiany w myśli Flecka – zasługiwałaby na dużo szersze omówienie<sup>15</sup>.

Natomiast socjalizację pierwotną można, jak sądzę, utożsamić w dużej mierze z podstawowymi założeniami socjalizacji zdroworozsądkowej, tj. takiej, podczas której nabywamy podstawowych kompetencji językowych, warunkujących postrzegany obraz rzeczywistości. „Zapominamy – powie Fleck – o prostej prawdzie, iż na naszą wiedzę składa się w większym stopniu to, co wyuczone, niż to co poznane. [...] Niestety mamy jednak zwyczaj traktować stare, utarte toki myślowe jako coś nader ewidentnego, coś co nie wymaga udowodnienia i nawet do tego nie dopuszcza. Są one żelaznym fundamentem, na którym spokojnie buduje się dalej” (Fleck 2007f, s. 55).

Granica najbardziej egzoterycznego kręgu kolektywu naukowego, dla którego przeznaczona jest wiedza popularna, jest otwarta dla każdego. Nie wymaga się tu żadnego ceremoniału formalnego (Fleck 2007c, s. 243), co nie pozostaje, w moim przekonaniu, bez wpływu na traktowanie jej jako wiedzy niestyłowej. „Uwewnętrznione” przekonania tracą status jakiegokolwiek wiedzy wymagającej procesu uczenia się. Przemoc ta działa na tak głębokim poziomie, że nie jest zupełnie odczuwana.

#### POZNANIE A TEORIA WIDZENIA W IDEACH FLECKA

Teoria widzenia, jaką przedstawia w swoich tekstach Fleck, jest ściśle związana z poznaniem (procesem poznawania jako relacją trójczłonową pomiędzy rzeczywistością, kolektywem i jednostką). Autor *Patrzyć, widzieć, wiedzieć* używa zamiennie i w tym samym znaczeniu w swoich tekstach słów ‘widzieć’ i ‘poznawać’. Ma to swoje uzasadnienie w epistemologicznych tezach Flecka, które wynikają z jego przekonania, że nie ma czegoś takiego jak naturalne widzenie, bezpośredni ogląd, nieuprzedzone oko, obserwacja bez bagażu wiedzy<sup>16</sup>. Najprościej można to wyrazić następująco: to nie widzenie określa poznanie, ale odwrotnie – wiedza umożliwia widzenie, czyli określone zobaczenie gotowej już postaci. Jeśli coś już widzimy, to pewna część wiedzy „działa” w tym widzeniu. Problem jest zatem następujący: skąd bierze się wiedza, jeśli nie z bezpośredniego widzenia postaci, które obiektywnie istnieją w świecie?

<sup>15</sup> Przygotowywany jest obecnie przeze mnie i doktora Marcina Kafara tekst poświęcony temu zagadnieniu. Ukaże się on w roku 2011 w tomie *Między profesjonalnym a nieprofesjonalnym wymiarem uprawiania humanistyki*, nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego.

<sup>16</sup> Autor *Powstania i rozwoju faktu naukowego* wyprzedził tezy dotyczące związków odkryć naukowych i percepcji, to jest wskazania, że obserwacja ma związek z teorią, formułowane przez pioniera tego myślenia – Norwooda Hansona, w latach 1950–1960. Jego zdaniem, to, co widzimy, to nie czysty odbiór doznań wzrokowych, ale informacje przefiltrowane przez „przed-koncepcje” (*preconceptions*), później zwane „tematycznymi ramami” (*thematic framework*). Na prace Hansona warto także zwrócić uwagę ze względu na fakt, że wykorzystuje on w filozofii nauki, teorię widzenia Ludwiga Wittgensteina (Hanson 1969, s. 59–186), która jest zbieżna z ustaleniami Flecka (w tym zakresie jego inspiracja pochodziła głównie z kręgu psychologii postaci oraz pewnych tez z prac Kazimierza Twardowskiego dotyczących naocności).

Skąd pochodzi wiedza, jeśli nie ze zmysłów? Fleck odpowiada: od innych, z którymi podzielamy kolektywne przekonania, bo iluzją jest przekonanie tradycyjnej epistemologii, że jednostka poznaje, niejako na własną rękę. Tym, co poznaje jest wiedza kolektywna działająca w określonej jednostce; nie poznaje jakiegoś wyizolowanego „Ja”, ale „Ja” kolektywne. Tym, co w nas myśli jest wspólnota myślowa. Nie czyste, empiryczne doświadczenie, ale to, czego się nauczyliśmy jest źródłem naszej wiedzy o świecie. Proces poznawania nie jest indywidualistyczny, dwuczłonowy, nie odbywa się wyłącznie pomiędzy oderwanym „podmiotem” i jakimś równie absolutnym „przedmiotem”. Kolektyw z określonym stylem myślowym jest włączony w ten proces jako trzeci człon i nie ma możliwości wyłączenia któregośkolwiek z nich w tym procesie. Wszelkie poznanie, wszelka obserwacja, jest relacją pomiędzy jednostką, jej stylem myślenia, którego właścicielem jest kolektyw, a tym, co do poznania – obiektywnie istniejącą rzeczywistością (Fleck 2007e, s. 181). „Z narzuconymi postaciami całościowymi, z rozpowszechnionym poglądem ogólnym na jakąś dziedzinę, z przyjętą ogólnie analizą elementów, z techniką, sztuką i nauką, ze zwyczajem codziennym, legendą, religią, nawet już z mową używaną – wciska się kolektyw do procesu patrzenia i widzenia, myślenia i poznawania. Jeśli każda obserwacja, zwyczajna codzienna, czy też najdokładniejsza, naukowa jest modelowaniem, to szablonu dostarcza kolektyw. I nie ma innej możliwości” (tamże).

Fleck poddaje demitologizacji tradycyjny model poznania, operujący transcendentnym „ja”. Zaryzykowałbym twierdzenie, że w dużej mierze ośmiesza filozofię. W kilku zdaniach, nie odwołując się do żadnego z klasycznych filozofów (widać to doskonale w polemice z Dąbmską), pozwolił sobie zapytać: kim właściwie jest to niezmiennie „ja”? Zdaniem Flecka, „zasadniczym błędem wielu rozważań z dziedziny teorii poznania jest (mniej lub więcej jawnie) operowanie symbolicznym podmiotem epistemologicznym, zwanym «duchem ludzkim», «badaczem» lub po prostu «człowiekiem» («Jan», «Sokrates»), który nie za żadnego konkretnego stanowiska życiowego, zasadniczo nie ulega zmianom nawet w ciągu stuleci i reprezentuje każdego «normalnego» człowieka bez względu na środowisko i epokę. Ma on więc być absolutny, niezmienny i powszechny” (Fleck 2007c, s. 215). Podmiot poznania zostaje przez Flecka ukonkretniony: to członek jakiegoś kolektywu myślowego: posiadający odpowiednią, wyuczoną wiedzę (jawną i milczącą) i stosowne narzędzia. „Idea, której Fleck zdecydowanie zaprzecza, to idea istnienia czystej świadomości, która w jednakowy sposób, bo formalnie *a priori* ujmuje naoczne dane. Za fikcję uznaje stan wyjściowy poznania, który Kant określa mianem formowania danych naocznych wedle zasad intelektu. W tym, co jest nam dane, zawsze jest już «coś więcej». Tym czymś jest określona wiedza, z którą do rzeczy podchodzimy” (Gurczyńska-Sady 2010, s. 45–63). Tym samym czyste poznanie, będące warunkiem wiedzy w postaci sądów syntetycznych *a priori*, autor *Powstania i rozwoju faktu naukowego* uznaje za fikcję. Czysty, poznający rozum to mit, „czyste coś”, mające umożliwić wiedzę, to iluzja. Według Flecka, pojawienie się przedmiotu dokonuje się dzięki określonej wiedzy o owym przedmiocie, która zostaje nam przekazana przez kolektyw myślowy, inaczej stoimy jak przed kleksem – patrzymy i nie widzimy: żeby zobaczyć,

trzeba wiedzieć, co się widzi. „Żeby widzieć, trzeba wpierw wiedzieć, a potem umieć i pewną część wiedzy zapomnieć. Trzeba osiąść skierowaną gotowość widzenia” (Fleck 2007e, s. 168).

„Widzieć – twierdzi Fleck – to znaczy odtwarzać w danych warunkach obraz wytworzony przez społeczność myślową, do której się należy” (Fleck 2007d, s. 258–263). W zdaniu tym zawiera się bardzo ważna uwaga: nie widzimy opisem fizykalnym, ale mentalnym. Pomiędzy to, na co patrzymy a tym, co widzimy wciska się kolektywne myślenie. To, co widzimy skonstruowane jest raczej z elementów o charakterze językowym, kulturowym i historycznym, czyniąc tym samym kategorią podstawową znaczenie. Widzenie mentalne to widzenie obrazów, postaci, które tworzone są poprzez znaczenia. Jak celnie zauważa Fleck: „Nie widzimy wcale punktów, kresek, kątów, światła czy cieni, z których byśmy mieli przez syntezę lub wnioskowanie układać «co to jest», lecz widzimy od razu dom, pomnik na placu, oddział żołnierzy, wystawę z książkami, gromadę dzieci, panią z pieskiem: same gotowe postaci” (Fleck 2007e, s. 169; zob. także: tamże, s. 164, 174). Jak przekonywująco pokazuje Stanley Fish: „nadajemy znaczenie widząc, a nie dopiero potem” (Fish 2002, s. 94). Widzenie nie przebiega dwuetapowo, kategorie interpretacyjne (obraz wytworzony przez społeczność myślową jak nazywa to Fleck) nie są nakładane na percepcję, lecz stanowią jej treść (tamże, s. 33). Obraz czy postać, dopiero w ramach wyuczonego w danej wspólnocie interpretacyjnej, „zjawia się” patrzącemu, czyli dokładnie wtedy, gdy został ukonstytuowany jako obiekt znaczący dla kogoś, przynależącego do określonej wspólnoty i kto został tego nauczony.

#### METAFORA, PRZEMOC I ZAPOMINANIE JAKO NAJCIEKAWSZE ELEMENTY TEORII KULTURY FLECKA

Fleck był jednym z pierwszych, który z taką mocą podkreślił rolę metafor w konstrukcjach naukowych. Nie pozostało to bez echa. Znakomite studium dotyczące roli i znaczenia metafor w tekstach medycznych, inspirowane w ogromnej mierze ustaleniami Flecka, stworzyła Geraldine W. van Rijn-van Tongeren (1997). Mówiąc obszerniej, nauka jako taka, nie może obejść się bez metafor (więcej patrz: Fojt 1998; 2009). Uważam, że dzieje nauki można rozpatrywać w kontekście roli metafor. Fleck, jako jeden z pierwszych, zaproponował opis procesu, w którym „żywa” metafora (ci, którzy ją tworzą, mają jeszcze świadomość, że jest to metafora) staje się „martwą” (tj. taką, w której używaniu nie czuje się już jej heurystycznej aktywności). Badacz ten był prekursorem koncepcji zastąpienia metafory „odkrycia” naukowego faktu metaforą „konstrukcji”. Pozwoliło to na inne spojrzenie na naukę, w tym np. docenienie wpływów społecznych, które w przypadku pierwszej z nich nie odgrywały roli kluczowej.

W odniesieniu do metafory szczególnie podkreśliłbym jej rolę w tworzeniu postaci do widzenia – gotowego obrazu. Metaforycznie używane terminy (tracące zazwyczaj status metaforyczny a zyskujący literalny) projektują widzenie, czego dobrym przykładem są kontrowersje wokół metafor męskich (walki, zdobywania, atakowania)

i żeńskich (czekania, uległości, bierności) w przypadku procesu zapłodnienia, które pokazują niezwykle interesująco, że opisujemy świat natury tak, jak wyobrażamy sobie świat kultury.

Fleck jako jeden z pierwszych podkreślił rolę przemocy w procesie poznania. Wyraźnie wskazuje, że przemoc nie jest dodatkiem do kultury, lecz jej istotą. Bez przemocy kolektywu myślowego nic się nie widzi, Fleck twierdził, że bez wpływu sił społecznych jest się ślepym i bezmyślnym – nie istnieje po prostu coś takiego jak „izolowany badacz” i „obserwacja bez założeń” (Fleck 2007g, s. 132). Istnienie przemocy, w perspektywie konstruktywizmu społeczno-kulturowego, wynika z faktu, że świat nie mówi sam za siebie, nie daje nam takiej narracji o samym sobie, którą wszyscy, niezależnie od naszych społecznych uwikłań, moglibyśmy rozpoznać. Tylko wtedy nie potrzebowalibyśmy żadnego przymusu myślowego, bo nikt nie musiałby nikogo przymuszać do określonego widzenia, robiłby to sam świat (zewnątrzna rzeczywistość). Należy podkreślić, że własny styl myślenia jawi się jego uczestnikowi jako to, co zniewalające. Jego własna aktywność, na skutek wychowania, przygotowania naukowego i uczestnictwa w wymianie myśli pomiędzy innymi uczestnikami kolektywu, staje się oczywista, prawie nieświadoma jak oddychanie (Fleck 1986, s. 179). Własny styl jest uznawany za jedynie prawdziwy, jego członkowi wydaje się, że to właśnie on dotarł do granicy poznania. Zdaniem Flecka, takie przekonanie to naiwność. Nie ma takiego punktu widzenia, z którego można by uzasadnić taką tezę, bo wiedza naukowa nie tylko się rozszerza, ale zmienia swoje podstawy. Najszerzej podzieloną wiedzą jest w naszym społeczeństwie wiedza zdrowego rozsądku. Wydawałoby się na przykład, że nie można pewnych rzeczy widzieć inaczej niż tak, jak nam się przedstawiają. Dotyczy to szczególnie tego, co wchodzi w zakres rozumienia przyrody i tego co biologiczne, na przykład rzeczy tak podstawowych jak ludzkie ciało czy jego elementy. Sądzymy, że niemożliwe jest widzenie go inaczej niż widzimy je dzisiaj. Fleck poddaje tę pewność w wątpliwość, mówiąc że przekonanie to ma swoje uzasadnienie w charakterze i tworzeniu tej części wiedzy, której naturalność zawdzięczamy społecznemu procesowi zapominania procesu powstawania określonych faktów.

Zagadnieniu temu poświęcę osobne omówienie. Przywołam w tym zakresie nie tylko przykłady Flecka (metaforę szkieletu jako rusztowania ciała związaną z pojęciem powietrza, opisy kobiecego łona), ale także inne z zakresu historii kultury (związek indywidualizmu z postrzeganiem twarzy i roli tej konstrukcji uznanej za „naturalną” w dyskursie naukowym), które w moim przekonaniu, potwierdzają jego tezę, że każdego widzenia należy się nauczyć, także – a może nawet przede wszystkim – tego które wydaje się zdroworozsądkowe i powszechne, do którego jak się wydaje każdy ma bezpośredni dostęp dzięki czystemu oglądowi.

#### LITERATURA

- Barnes Barry, Bloor David 1993, Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy, [w:] *Mocny program socjologii wiedzy*, red. tychże, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 1–38.

- Berger Peter L., Luckmann Thomas 1983, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Biblioteka Myśli Współczesnej, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Bilikiewicz Tadeusz 2007, Odpowiedź na replikę Ludwika Flecka, [w:] *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 287–289.
- Buchowski Michał, Burszta Wojciech J. 1992, *O założeniach interpretacji antropologicznej, Metodologia Humanistyki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 15–31.
- Chwistek Leon 2004, Tragedia werbalnej metafizyki, [w:] *Leon Chwistek. Wybór pism estetycznych*, red. T. Kostyrko, *Klasyki Estetyki Polskiej*, Wydawnictwo Universitas, Kraków, s. 195–219.
- Czaja Dariusz 2005, *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Czarnocka Małgorzata 2007, O zależności nauki od kultury, [w:] *Wiedza a kultura*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 82–107.
- Dąmbska Izidora 2007, Czy intersubiektywne podobieństwo wrażeń zmysłowych jest niezbędnym założeniem nauk przyrodniczych?, [w:] *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 251–258.
- Fish Stanley 2002, *Interpretacja, retoryka, polityka. Zbiór esejów*, red. A. Szahaj, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Fleck Ludwik 1986, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.
- 2007a, 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.
  - 2007b, 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.
  - 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, W sprawie artykułu p. Izydory Dąmbskiej w Przeglądzie Filozoficznym, [w:] *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 258–264.
  - 2007e, Patrzyć, 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.
  - 2007f, O kryzysie „rzeczywistości”, [w:] *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 55–67.
  - 2007g, O obserwacji naukowej i postrzeganiu w ogóle, [w:] *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 113–133.
- Fojt Tomasz 1998, *Metaphor in science, Acta Universitatis Nicolai Copernici. Humanities and Social Sciences*, Volume 320, English Studies 8, s. 107–139.
- 2009, *The construction of scientific knowledge through metaphor*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń.
- Geertz Clifford 2003, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- 2005a, Myśl potoczna jako system kulturowy, [w:] *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Wydawnictwo Universitas, Kraków, s. 81–101.
  - 2005b, Wprowadzenie, [w:] *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Wydawnictwo Universitas, Kraków, s. 13–27.

- Gurczyńska-Sady Katarzyna 2010, Kant, Fleck, Wittgenstein o antycypacji, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, z. 2, s. 45–63.
- Hanson Norwood R. 1969, *Perception and discovery. An introduction to scientific inquiry*, Freeman, Cooper & Company, San Francisco.
- Harwood Jonathan 1986, Ludwik Fleck and the Sociology of Knowledge, *Social Studies of Science*, Volume 16, s. 173–187.
- Hołówka Teresa 1986, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Biblioteka Myśli Współczesnej, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kategoria... 1991, *Kategoria potoczności: źródła filozoficzne i zastosowania teoretyczne*, red. A. Jawłowska, Instytut Kultury, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Kmita Jerzy 2001, Wprowadzenie, [w:] *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, red. tegoż, *Pisma Filozoficzne*, tom LXXVIII, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, s. 7–14.
- Koijmans Luuc 2010, *Niebezpieczna wiedza. Wizje i lęki w czasach Jana Swammerdama*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Kostyrko Teresa 2004, Leon Chwistek jako filozof sztuki i uczestnik życia artystycznego, [w:] *Leon Chwistek. Wybór pism estetycznych*, red. T. Kostyrko, *Klasyki Estetyki Polskiej*, Wydawnictwo Universitas, Kraków, s. IX–LXI.
- 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*, *Pisma Filozoficzne*, Instytut Filozofii UAM, Poznań.
  - 2001a, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z zakresu filozofii kultury i historii idei*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
  - 2001b, O wyobrażeniu metamorfozy i o doświadczeniu magicznym w kulturze wczesno-tradycyjnej, [w:] *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, red. J. Kmita, *Pisma Filozoficzne*, tom 78, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, s. 19–95.
  - 2008, Kulturoznawcza genealogia kategorii materialności rzeczy, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Colloquia Humaniorum, Olsztyn, s. 15–26.
- Kowalski Piotr 2000, *Theatrum świata całego i poćwiwy gospodarz. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*, *Anthropos*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Latour Bruno 2010, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do Teorii Aktora-Sieci*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Levy-Bruhl Lucien 1992, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Malewska-Szałygin Anna 2002, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Mokrzycki Edmund 1984a, *Kryzys i schizma: antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, tom 1, *Biblioteka Myśli Współczesnej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- 1984b, *Kryzys i schizma: antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, tom 2, *Biblioteka Myśli Współczesnej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Namer Emil 1985, *Sprawa Galileusza*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Niżnik Józef 2007, Kulturowy wymiar wiedzy, [w:] *Wiedza a kultura*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 74–82.
- Pałubicka Anna 1985, O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej, *Studia Metodologiczne*, nr 24, s. 51–76.
- 2006, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Wydawnictwo Epigram, Bydgoszcz.

- Rydlewski Michał 2005, Nauki o kulturze to nauki podstawowe. Wywiad z prof. dr hab. Andrzejem Szahajem, *Etnografia Polska*, t. 49, z. 1–2, s. 5–15.
- 2009, W stronę teorii i historii kultury. Spojrzenie na teorię stylów myślowych Ludwika Flecka, *Etnografia Polska*, t. 53, z. 1–2, s. 113–132.
  - 2010a, 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.
  - 2010b, Samoświadomość a gładkość funkcjonowania w kulturze, [w:] *Szafeństwo w kulturze*, red. M. Kasprówicz, M. Kopyciński, S. Drelich, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń, s. 67–75.
- Sady Wojciech 2000, *Fleck. O społecznej naturze poznania, Filozofia Polska XX wieku*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Shapin Steven 1993, Pompa i okoliczności: literacka technika Roberta Boyle'a, [w:] *Mocny program socjologii wiedzy*, red. B. Barnes, D. Bloor, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 332–371.
- 2000, *Rewolucja naukowa*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Sojak Radosław 2001, [recenzja] Wojciech Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania, Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, nr 3, s. 365–373.
- 2004, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, Monografie FNP, Wrocław.
- Todorov Tzvetan 1996, *Podbój Ameryki. Problem innego*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- van Rijn-van Tongeren Geraldine W. 1997, *Metaphors in medical texts*, *Utrecht Studies in Language and Communication*, Rodopi Bv Editions, Amsterdam-Atlanta.
- Woźniak Tomasz 2000, *Propaganda scjentystyczna. Funkcje społeczne przekazów popularnonaukowych*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Zabieglik Stefan 1987, *Krzywe zwierciadło filozofii, czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, 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 II

**Key words:** thought collectives, thought styles, sociology of knowledge, theory of culture, theory of vision, common sense.

This article is the second part of the discussion on Ludwik Fleck, the author of *The genesis and development a scientific fact*. In this paper I discuss several research areas mentioned in the previous article, such as common knowledge and the theory of perception. I believe they can only be properly understood by using the Fleck's concept of individual as well as the meaning.

According to Fleck, a member of modern society lives in several thought collectives. Each individual participates in the collective of common knowledge, which is formed by simplified scientific knowledge and the circulation of thoughts. On its way from the scientific journal to the school handbook the subjective author's view is being changed into proven scientific fact. Before someone becomes an expert and a member of esoteric circle of particular field or domain, he or she is just a laic, who goes to school and learns from the handbooks.

Fleck, several decades before Norwood Hanson, pointed out the relation between scientific discoveries and the perception showing that the observation is related to the theory. Fleck's theory of perception is similar to that of Ludwig Wittgenstein, then used by Hanson. Fleck argued that without the knowledge it's impossible to perceive, you can look at something, but you don't see it. It seems like the perception is the matter of mentality and the knowledge is being provided by the thought collective. The novelty of Fleck's theory was the role of metaphors in the creation of perceived figures. There is no observations uninfluenced by the thinking, according to Fleck, it also applies to the common sense.

*Translated by Jarosław Derlicki*

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