

**ATENA I ARACHNE,
KTÓRA Z NICH PIĘKNIEJ TKANINĘ WYSZYWA**

HISTORIA I ANTROPOLOGIA



WIELUŃSKA BIBLIOTEKA REGIONALNA NR 23

**COLLOQUIA ETHNOLOGICA
TOM II**

**ATENA I ARACHNE,
KTÓRA Z NICH PIĘKNIEJ TKANINĘ
WYSZYWA**

HISTORIA I ANTROPOLOGIA

**pod redakcją
Jarosława Eichstaedta i Krzysztofa Piątkowskiego**



Ożarów — Wieluń 2012
Muzeum Ziemi Wieluńskiej

Rada Redakcyjna:

Wojciech Józef Burszta,

Jarosław Eichstaedt,

Piotr Kowalski,

Krzysztof Piątkowski,

Czesław Robotycki.

Redaktor Wieluńskiej Biblioteki Regionalnej:

Jan Książek

Recenzenci:

Zbigniew Libera,

Ewa Nowina-Sroczyńska.

Korekta:

Dorota Eichstaedt

Na okładce

Diego Rodriguez de Silva y Velázquez, *Przędki (Mit o Arachne)* 1657 r.

Museo Nacional del Prado — Madryt

Projekt okładki:

Jarosław Eichstaedt,

Krzysztof Piątkowski

© Copyright by Marcin Brocki, Dariusz Czaja, Małgorzata Czapiga,
Ewa Domańska, Jacek Dziekan, Jarosław Eichstaedt, Konrad Górný,
Jacek Kowalewski, *Piotr Kowalski*, Waldemar Kuligowski,
Katarzyna Łeńska Bąk, Aleksandra Kleśta Nawrocka, Rafał Kleśta Nawrocki,
Wojciech Piasek, Krzysztof Piątkowski, Czesław Robotycki, Jan Święch
© Copyright for this edition by Muzeum Ziemi Wieluńskiej

Ożarów — Wieluń 2012

ISBN 978-83-922053-6-4

Muzeum Ziemi Wieluńskiej

<http://muzeum.wielun.pl>

<http://mwdozarow.ovh.org>

Druk i oprawa

Zakład Poligraficzny KOLOR-DRUK

www.kolor-druk.com.pl

SPIS TREŚCI

Krzysztof Piątkowski — <i>Atena czy Arachne, która z nich piękniej tkaninę wyszywa? Wprowadzenie</i>	7
Jarosław Eichstaedt — <i>Spotkania, reinterpretacje, fragmenty. Wstęp</i>	13

Część pierwsza SPOTKANIA

Krzysztof Piątkowski — „ <i>Nasza historia</i> ” — przykład polski	19
Czesław Robotycki — <i>Historia, tradycja, antropologia — tezy na nowo przemyślane</i>	33
Jacek Kowalewski — <i>O źródłach historiograficznych zmagania z obcością</i>	37
Wojciech Piasek — <i>Scjentyistyczne antropologizowanie historii — wokół koncepcji historii gospodarczej Witolda Kuli</i>	49
Piotr Kowalski — <i>Kronikarz i theatrum śmierci</i>	59
Konrad Górny — <i>Między historią a folklorem (na marginesie antropologicznych badań terenowych)</i>	95

Część druga REINTERPRETACJE I KONTROWERSJE

Ewa Domańska — „ <i>Powrót do materialności</i> ”. <i>(Współczesna archeologia w obronie rzeczy)</i>	105
Marcin Brocki — „ <i>[...] Historia lubi się powtarzać...</i> ”	125
Jarosław Eichstaedt — <i>Pamięć, tradycja i historia w perspektywie semiotyki tartuskiej</i>	135
Rafał Kleśta Nawrocki — <i>Demokratyczna historia</i>	149
Jacek Dziekan — <i>Z symbolem przez wieki</i>	161
Waldemar Kuligowski — <i>Historia i antropologia: papierowe małżeństwo?</i>	169

Część trzecia FRAGMENTY

Dariusz Czaja — <i>Portrety Carla Gesualdo. Biografia i mit</i>	185
Katarzyna Leńska Bąk — <i>Nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu. Obżarstwo w dyskursie obrzędowym i literaturze sowizdrzalskiej</i>	209
Aleksandra Kleśta Nawrocka — <i>Historia i antropologia. Spotkanie w kuchni</i>	225
Jan Święch — <i>Niejedna historia wiatraka</i>	235
Małgorzata Czapiga — <i>Szkola: niemożliwość historii</i>	253

Rafał Kleśta Nawrocki

Demokratyczna historia

Tytuł *Demokratyczna historia* zawiera w sobie pewną wieloznaczność. Związana jest ona oczywiście z rozumieniem pojęcia historia, którego możemy używać na określenie dziedziny naukowej oraz na to, czym owa dziedzina się zajmuje. Słowa historia możemy także użyć w potocznym rozumieniu jako opowieść.

Nie chciałbym tej wieloznaczności usuwać. Wszystkie rozumienia historii są możliwe i w tym artykule mogą się przeplatać bez potrzeby precyzowania.

Dopatrując się procesów demokratyzacji we współczesnej historii pojmowanej jako dziedzina, sięgam jednocześnie do historii tej dziedziny — do historii historii. Równocześnie snuję też historię, opowieść o demokratycznych przekształceniach, której bohaterem jest historia, opowiadam więc demokratyczną historię. Podejmując, jako antropolog, problematykę historii, staję się antropologiem historii. Jeśli dodatkowo zawężamy historię do jednego z jej nurtów, który jest głównym obiektem naszego zainteresowania — antropologii historycznej, to stajemy się antropologami antropologii historycznej. Poszukując demokratycznego charakteru antropologii historycznej, skupiając w ten sposób swoje zainteresowanie na aspekcie politycznym, wchodzę w subdyscyplinę antropologii, zwaną antropologią polityki. W ten sposób ostatecznie staję się antropologiem polityki antropologii historycznej.

To bardzo ważne, by określić swoją tożsamość naukową, szczególnie w czasach niepewności i płynności wszelkich tożsamości. Mówiąc poważnie, powyższy żart ma na celu zasygnalizowanie zagadnienia tożsamości współczesnego antropologa i historyka wobec procesu demokratyzacji ich dziedzin, czym postaram się także zająć. W swoim artykule chciałbym zwrócić uwagę na zjawisko demokratyzacji paradygmatu nauki, w szczególności — demokratyzacji sposobu uprawiania historii i samego jej przedmiotu.

Uważam, iż nauka, w tym przypadku historia, jak i antropologia, odpowiadają na zapotrzebowanie władzy. Choć współcześnie, po Michelu Foucault, teza ta może uchodzić za banalną, to jednak jej empiryczne udowadnianie na coraz to nowym materiale ma swoją wartość. Należy także podkreślić, iż obecnie nauka, świadoma swych politycznych ograniczeń, sprawia wrażenie jakby owa świadomość ją od tych uwarunkowań uwalniała. Sądzę, iż pewne tendencje w historii odpowiadają zapotrzebowaniu demokratycznej władzy na demokratycznego obywatela.

Władza działa w sposób w pełni widoczny za pomocą prawa, przez system kodeksów, kar i nagród, przez rozdział pieniędzy, tworzone komisje, limity itp. Tego wszystkiego doświadcza zresztą nauka. Władza funkcjonuje dzięki przymusowi, mniej lub bardziej zorganizowanemu. W zasadzie tam, gdzie nie natrafiamy na przymus i jego zrealizowaną formę — przemoc, nie jesteśmy uprawnieni używać terminu władza. Władza demokratyczna, analogicznie, zapewnia sobie funkcjonowanie przez ustanowienie

pewnych praw, a także przez prowadzenie określonego dyskursu, który warunkuje inne sfery naszego życia.

Dyskurs władzy przenoszony na inne płaszczyzny niekoniecznie przybiera postać uświadamianą i w pełni dostępną umysłowi człowieka. Dyskurs ów bowiem może ujawniać się w innych formach, takich jak choćby muzyka, malarstwo, religia, życie codzienne, także nauka, w tym oczywiście i historia.

Władza zatem rozpuszcza się w czymś, co historycy, przedstawiciele szkoły *Annales*, czy ściślej — jej antropologicznego nurtu, określiliby jako rodzaj podglebia, gruntu, eteru, czy może *mentalité*. Dziś wydaje się, iż tę sferę mentalności z powodzeniem możemy zwać po prostu kulturą.

Władzę, elity polityczne, przemoc możemy uznać za czynnik ową kulturę przekształcający i stanowiący jednocześnie jej immanentny element. Władza ma więc także w obszarze kultury charakter nieuświadamiany, można powiedzieć, iż jest wszędzie i nigdzie, to władza w krwioobiegu kultury. Tak więc wiele sfer naszego życia, oddzielanych powszechnie od sfery politycznej, będzie ujawniać działanie władzy. Taką sferą będzie też historia, która jest przedmiotem naszego zainteresowania.

Chcąc uwypuklić owe związki demokratycznej władzy i jej przejawiania się w dyskursie naukowym i historycznym, poddam analizie wybrane, popularne koncepcje filozofii nauki i skonfrontuję je z odpowiednimi podejściami na gruncie historii. Między konkretnymi koncepcjami filozofii nauki i ujęciami historycznymi można wyznaczyć tak ścisły związek, iż wydaje się, że muszą mieć one jakies wspólne podłoże — tym podłożem jest, jak mniemam, określona forma systemu politycznego.

W Polsce etnologia, antropologia kultury i historia funkcjonują w ramach tych samych wydziałów. Częste osadzenie etnologii w ramach wydziału historycznego determinuje ją, podwójne nazewnictwo wciąż przypomina o dość zabawnej instytucjonalnej pozycji antropologii w kraju. Instytucjonalne współwystępowanie historii i antropologii powinno wywoływać wzajemne zainteresowanie i rodzić współpracę, efektami tego mogłyby być metodologiczne inspiracje, wspólne badania, publikacje czy choćby konferencje. Próżno by jednak szukać takich związków. Historycy nie czerpią i nie inspirują się krajowymi etnologami. Nie czytają etnologów, nie są świadomi antropologicznej metodologii, tylko mglście zdają sobie sprawę z jej przedmiotu. Historia uprawiana w nowy sposób — jest jej zresztą niewiele — metodologiczna refleksja nad nią nie jest inspirowana polską antropologią. Ona jest inspirowana historią zainspirowaną etnologią, ale przybyła głównie z Francji i obszaru anglo-amerykańskiego. Polskimi ikonami tego importu są Wojciech Wrzosek i Ewa Domańska.

Robert Darnton pisze, iż historia

mentalité rozpatruje naszą własną cywilizację w ten sam sposób, jak antropologowie analizują kultury „innych”. Jest to historia o obliczu etnograficznym. I dalej: (...) etnograficznie nastawiony historyk bada sposób,

w jaki zwykli ludzie nadawali sens światu¹.

Historycy w naszej ojczyźnie w większości (przepraszam tych wszystkich, dla których moje uogólnienie jest krzywdzące) kojarzą etnologię z Cepelią, wiejskimi chałupami, wiatrakami i wsią XIX wieku. Etnolodzy z pogardą zerkają na historyków z ich tradycyjnymi metodami badawczymi, przywiązaniem do źródeł i formą pisarstwa.

O ile znajdziemy w kraju, choć także niewielu, świadomych metodologicznie historyków, o tyle praktyków na nowy sposób uprawianej historii jest naprawdę garstka.

Skąd zatem cały ten szum? Można by tu wskazać dwa powody:

1. Podejście nowej historii wciąż jawi się jako skandaliczne.

2. Starsi historycy nie są w stanie nawiązać dialogu. Dlatego jedynymi reakcjami na nowe trendy są milczenie bądź wulgarne ataki.

Historia jest częścią kultury, należy do symbolicznego *uniwersum* kulturowego i jako taka musi ona odbijać przekształcenia dokonujące się w społeczeństwie. Celem moich rozważań jest właśnie ukazanie procesu demokratyzacji historii na tle nauki, wskazanie na niebezpieczeństwo takiego procesu. Chciałbym przyjrzeć się temu, jak system polityczny odbija się w świecie nauki, konkretnie w historii. Historia jako dziedzina zanurzona w społeczno-politycznych uwarunkowaniach odzwierciedla pewne polityczne ideały, zarówno w prezentowanych treściach, jak i formie.

Demokratyzuje się zarówno obraz rekonstruowany przez historyków, jak i sama historia jako nauka. Rzeczywistość staje się wielogłosowa oraz sama historia udziela głosu liczniejszym stronom. Demokratyzuje się także historyczna publiczność.

Podejmując te zagadnienia, natrafiamy na problem samookreślenia się historyka i antropologa. Określenie siebie, własnej tożsamości w tym demokratycznym wielogłosie staje się trudne. Być może jedynie instytucjonalne przywiązanie przesądza dziś o odpowiednim etykietowaniu siebie.

Spór na gruncie filozofii nauki dotyczył rozważań nad zagadnieniem zmian w nauce, wymiany teorii. Istotne okazały się kwestie dotyczące dokonywania ocen i wyboru teorii oraz oddzielenia nauki od innych dziedzin, od nie-nauki. W tym sporze, choć nie bez zastrzeżeń, możemy wyodrębnić dwa stanowiska — **racjonalizm i relatywizm**.

Racjonalizm będzie opowiadał się za uniwersalnym, często jednym, ponadczasowym kryterium oceniającym teorię. Naukowe będzie to, co spełnia owo uniwersalne kryterium naukowości, to, co nie realizuje wymogów owego kryterium, pozostanie poza sferą nauki. Klasyczny indukcyjizm był oczywiście racjonalizmem. Karl Raimund Popper, który wykazał jego niewystarczalność, stworzył nową wersję racjonalizmu. Jego argumentację wzmocnił Imre Lakatos.

Popper proponuje krytyczne podejście do nauki i to właśnie taka postawa ma

¹ R. Darton, *Wielka rzeź kotów*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1997, nr 1–2, s. 83.

charakteryzować racjonalność. Racjonalność to krytyka. Teorie należy sprawdzać, *falsyfikować*. Ta, która okaże się najbardziej odporna, będzie obowiązywać. W przyszłości i ona może zostać sfalsyfikowana. Tak dochodzi do gry w naukę bez końca. Choć wiedza u Poppera jest historycznie zmienna, to jednak zasada pozwalająca falsyfikować teorie, wymieniać je, jest trwała. Rozwój nauki może więc być racjonalny. Stała zasada uwalnia nas od wszelkich ograniczeń zmiennej natury, od ograniczeń historycznych, psychicznych, społecznych². Racjonalność nauki jest zagwarantowana poprzez racjonalną metodę naukową, wszystko, co się nią nie posługuje, nie jest nauką. Falsyfikacja pozwala na postęp w nauce i staje się wyznacznikiem racjonalności. Autor pisze:

(...) mamy w nauce coś w rodzaju kryterium pozwalającego osądzać jakość teorii w porównaniu z jej poprzedniczką, a więc kryterium postępu. Znaczy to zatem, że postęp w nauce można racjonalnie oszacować³.

Tak właśnie wygląda w skrócie popperowski krytyczny racjonalizm.

Jesteśmy w stanie z łatwością zauważyć, iż w istocie owa koncepcja jest odzwierciedleniem demokratycznych zasad, których zresztą Popper był zwolennikiem. Wiedza zostaje poddana, jak w demokracji, pod pewien publiczny osąd i to odporność danej tezy przesądzi o jej trwałości. Wiedza, prawda stają się zależne od społeczności naukowców, od ogółu. Prawda zostaje poddana swoistemu głosowaniu, falsyfikacja jest argumentacją, jest retoryczną grą. Dokonamy wyboru, wybierzemy tę koncepcję, która najlepiej będzie opierać się falsyfikacji, dopóki ktoś nie przekona nas, że inny wybór byłby trafniejszy. Lakatos stanął w obronie racjonalizmu przed zarzutami relatywizmu. Wykazywał, iż bez uniwersalnych standardów nie można poddać krytyce żadnych obcych standardów, a w takiej sytuacji prawda zaczyna zależeć od siły, staje się kwestią psychologii tłumy i działania propagandy. Teorie naukowe stają się jak wyznania religijne, które można zmieniać. Uniwersalna zasada Lakatosa miała zawierać się w jego *metodologii naukowych programów badawczych*. W rywalizacji pomiędzy programami badawczymi lepszy miał okazywać się ten, który jest bardziej postępowy, czyli taki, który ma wysoki stopień koherencji i pozwala przewidywać. Zdaniem Lakatosa, podobnie jak u Poppera, nauka miała zbliżać nas do prawdy. Lakatos stworzył uniwersalne kryterium oceny programów badawczych i naukowego postępu, a więc racjonalności nauki. Program badawczy sprowadzał się do *twardego rdzenia*, pewnej zasady, głównej idei danej teorii oraz *pasa ochronnego*, zbioru hipotez pomocniczych i pobocznych, warunków początkowych, hipotez obserwacyjnych itp. Dopiero sfalsyfikowanie *twardego rdzenia* sprawia, iż teoria degeneruje się, przestaje pozwalać przewidywać. Program degenerujący się musi ustąpić miejsca postępowemu. Dany obszar stanowić będzie naukę, jeżeli spełniać będzie wymogi metodologii programów badawczych, nie będzie nią, oczywiście, jeśli warunków takich nie spełni. W istocie nauka u Lakatosa ma być fizykopodobna. Jest

² Zob. M. Sikora, *Zagadnienia racjonalności naukowej w koncepcjach współczesnej filozofii nauki*, [w:] *Wolność a racjonalność*, (red) T. Buksiński, Poznań 1993, s. 146–147.

³ K. R. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, Warszawa 1997, s. 27.

także tworzona, jak się wydaje, z potrzeby realizacji celów społeczno-politycznych, od których autor chciał wyabstrahować swoją teorię. Lakatos chce powstrzymać zatrucie, walczyć z relatywizmem, który zagraża fundamentalnym wartościom intelektualnym⁴.

Z łatwością chyba możemy zauważyć, iż powyższe koncepcje są w swej istocie demokratyczne właśnie. Nauka odpowiedziała na swój sposób na budującą się demokrację. Była to demokracja większościowa, zakładająca także pewne trwałe niezmiennie zasady, które porządek demokratyczny powinien urzeczywistniać. Można było wysuwać propozycje, które obalałyby istniejący stan, ale różne stany nie mogły tu jeszcze istnieć obok siebie. W tym ujęciu zakłada się istnienie pewnej wspólnoty, która dochodzi do prawdy na ustalonych zasadach poprzez odpowiednie procedury, których ustalenie jest możliwe.

Taki sam charakter ma historia czasu i przeszłości, historia, która lansowała ideę rozwoju. Historia przed wpływami strukturalizmu była właśnie historią snującą ciągi przyczynowe. Wychodzono od jednego klucza, a był nim głównie naród lub państwo i historię opowiadano jako rozwój tych tworów. Tutaj historia bezpośrednio odpowiadała na polityczne zapotrzebowanie. Historia była tłumaczeniem pewnych faktów układających się w odpowiednie ciągi przyczynowo-skutkowe. Historia była polem interpretacji, zdarzenia nie podlegały jednak wątpliwości. Inwariantywność historycznych dzieł polegała tylko na innej interpretacji danego zdarzenia, sam trzon zdarzeń nie podlegał jednak przekształceniu. Odwoływano się także do tej samej problematyki, do owego klucza — nie szukano historii innych sfer, historii innych zdarzeń. Dodajmy, iż historia pisana w interesie państwa i narodu musiała być historią *sine qua non* europejską.

Dyskurs w obrębie tak uprawianej historii miał więc, podobnie jak analogiczne podejście w filozofii nauki, charakter demokratyczny. Trafniejsze interpretacje zastępowały mniej trafne, twardy rdzeń zdarzeń pozostawał często nietknięty. Historia przez kolejne interpretacje rozwijała się, podobnie jak i cała nauka, za pomocą mechanizmu falsyfikacji. Nie mogło tu istnieć wiele równoprawnych interpretacji równocześnie, gdyż taką możliwość eliminowała zasada prawdy historycznej i demokratyczny sposób jej ustalania.

Relatywizm, drugie opozycyjne stanowisko do racjonalizmu w filozofii nauki, będzie negować istnienie uniwersalnego kryterium pozwalającego wartościować teorie naukowe. Relatywizm będzie głosił, iż nie ma takiego uniwersalnego, ahistorycznego standardu racjonalności. To, czy teoria jest lepsza, czy gorsza, będzie raczej zależeć od jednostek lub społeczności. Będzie warunkowane przez kulturę. Nie istnieje tu uniwersalne kryterium naukowych decyzji, ważna jest psychika badacza oraz jego kulturowe zaplecze.

Relatywizm będzie wnosił, iż rozróżnienie na działanie naukowe i pozanaukowe ma charakter jedynie arbitralny. Nauka tutaj nie stanowi żadnej „wyższej” formy poznania, wiedzy. Ma taki status tylko ze względu na społeczne uznanie, nie ze względu na samą siebie.

⁴ A. Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką? Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki. Wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki*, Wrocław 1997, s. 138–143.

Thomas Kuhn uważa, iż rozróżnienia teorii naukowych są immanentne dla danej społeczności, opierają się one na wartościach uznawanych przez daną kulturę. Choćby takie wartości, jak poprawność przewidywań, prostota, koherentność, są wartościami kształtowanymi w instytucjach, gdzie są też przekazywane i narzucane. Kryterium naukowe staje się więc częścią ideologii. Zgoda wspólnoty staje się ostatecznym kryterium wyboru teorii. Standardy będą tu więc zmienne, historyczne, kulturowe. Kuhn stara się przekonać nas, iż formułując koncepcję względnej wartości różnych teorii, ich relatywności, inwariantywności, formułuje w pewnym sensie uniwersalne kryterium, pozwalające na podstawie zdolności rozwiązywania problemów wyróżnić teorie lepsze.

Autor *Struktury rewolucji naukowych*, mimo iż podkreśla dla wyboru konkurencyjnej teorii znaczenie takich elementów, jak rozwiązania estetyczne czy wyznaczanie problematyki przez społeczność naukową, to jednak nie ma zasadniczych wątpliwości co do tego, iż nauka jest wzorem racjonalności, a sama teoria racjonalności musi zachowywać zgodność z nauką. Kuhn pisze tak: *Zakładać, że posiadamy kryteria racjonalności niezależne od naszego pojmowania istotnych cech procesu naukowego, to otwierać drzwi do krainy czarów*⁵. Wobec zmiany teorii naukowych Kuhn wypracowuje koncepcję rewolucji naukowej, w której dochodzi do całkowitego zastąpienia paradygmatów. Rzecznicy różnych paradygmatów żyją w różnych światach, podobnie jak w Wittgensteinowskim świecie językowych gier. Zmiana naukowa zatem musi być jednocześnie zmianą świata. Zmiany będą miały charakter gwałtownego przeskoku. Decyzja zmiany paradygmatu, dokonania owego przeskoku, wydaje się trudna do wyjaśnienia. Największe znaczenie należy tu przyznać czynnikom o charakterze relatywnym takim, jak uwarunkowanie uczonego w jego system wartości, osadzenie w odmiennych światopoglądach. Rewolucje naukowe, zmiany paradygmatu przypominają, zdaniem Kuhna, przewroty polityczne. Teorie są ze sobą niewspółmierne, dlatego właśnie potrzebne są przewroty.

Kuhn zajmuje, mimo iż do tego się nie przyznaje, stanowisko relatywistyczne. Nie daje on nam uniwersalnego kryterium wyboru teorii, paradygmatu. Tutaj zwolennicy różnych paradygmatów żyją w różnych naukowych światach — mają inne standardy, różne wartości, różne języki.

Historia inspirowana przez strukturalizm uwidacznia podobne treści. Jest to historia zmiany — tu ważne staje się przejście od jednej do drugiej struktury, w ramach wytyczonej struktury punkt A na początku i punkt B na końcu mają podobną charakterystykę, gdyż są przejawem tej samej formacji. W ramach tej samej struktury istotne jest trwanie jakiegoś elementu. W tak ujmowanej historii różne trwania nakładają się na siebie, są obok siebie. Obok siebie toczą się różne historie. Zdarzenia są zmienne, gdyż dotyczą innych rzeczywistości. Historycy bowiem odkrywają nowe rzeczywistości i dla nich nowe zdarzenia.

Inne są przecież dzieje pieniądza, cen, portu, śmierci, świata śródziemnomorskiego.

⁵ T. Kuhn, *Reflections on my Critics*, [w:] *Criticism and the Growth of Knowledge*, red. I. Lakatos i A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge 1970, s. 264, [za:] E. Mokrzycki, *Wstęp*, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992, s. 12.

Dochodzi tu więc do demokratyzacji przedmiotu historii, dochodzi także do różnicowania zainteresowania samych historyków. Demokratyczna staje się treść historii, ale i demokratyczna staje się jej forma. Różne poziomy, różne zdarzenia tutaj współwystępują. Zmiana to wejście podmiotu historycznego w inny świat, dochodzi tu więc do różnicowania światopoglądów w dziejach. Dzieje się podobnie jak w rewolucji naukowej, gdy musi dojść do całkowitego zastąpienia paradygmatów. Problemem staje się owo przejście w inną formację, o czym trudno pisać, gdy odrzuca się przyczynowość. Synchroniczność tej historii jest wyzwaniem dla dziedziny, w którą diachroniczność jest jakby siłą rzeczy wpisana.

Ta historia struktury i procesu, inspirowana marksizmem i strukturalizmem, nie przestaje sobie jednak rościć pretensji do odkrywania prawdy, historia także w tym ujęciu wciąż najpełniej oddaje naturę rzeczywistości, prawdę dziejów. Historia podkreśla swą naukowość i wyższość wśród wszystkich sposobów ujmowania przeszłości.

O ile powyższe związki ujęć na gruncie filozofii nauki i historii z demokracją muszą być ujawniane, o tyle kolejny autor sam wypowiada własne poglądy natury politycznej.

Mieszczący się w relatywistycznej opcji, dość ekscentryczny, choć niezwykle wpływowy, Paul Feyerabend posuwa się jeszcze dalej.

Uważa on, iż stałe zasady, trwałość i powszechność reguł byłyby szkodliwe dla samej nauki, która musi przecież być elastyczna i niedogmatyczna. Zatem jedyną regułą niehamującą postępu jest *anything goes* — wolno wypróbować wszystkiego. Nie ma racjonalności, która pozwalałaby wybierać bardziej trafną teorię i kierować tym samym decyzjami uczonych. Dlatego właśnie wielość teorii jest pożądana, może służyć postępowi. Feyerabend wysuwa takie właśnie tezy:

Zarówno badanie epizodów historycznych, jak i abstrakcyjna analiza związku idei z działaniem ukazują, że jedyną zasadą, która nie hamuje postępu, jest: nic świętego. (...) Zwiększenie się liczby teorii jest korzystne dla nauki, podczas gdy teoretyczna jednolitość osłabia jej moc krytyczną. Jednolitość stanowi także zagrożenie dla swobodnego rozwoju jednostki⁶.

Nie ma metody, autor opowiada się, jak głosi tytuł jego książki, przeciwko metodzie *against method*. Ograniczenia za pomocą metody niczemu nie sprzyjają.

Teorie są względem siebie niewspółmierne. Pojęcia na gruncie różnych teorii nie korespondują ze sobą. Ważność obserwacji może być odmienna w zależności od zastosowanej teorii. Wybór pomiędzy teoriami, dobór kryteriów jest całkowicie subiektywny. O wyborze teorii decyduje choćby dostęp do funduszy czy perspektywa kariery.

Niewspółmierność dotyczy także samej nauki w jej odniesieniu do innych typów wiedzy. Feyerabend pyta, czy nauka jest czymś lepszym, czy jest wzorem racjonalności. Różne typy poznania są nieporównywalne, zatem nauka nie jest lepsza niż magia. Autor twierdzi, iż:

⁶ P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, Wrocław 1996, s. 14.

Ani nauka, ani racjonalność nie dają uniwersalnych wzorców doskonałości. Tworzą one cząstkowe tradycje, nieświadome swego historycznego podłoża. (...) Nauka jest jedną spośród wielu tradycji i zapewnia poznanie prawdy jedynie tym, którzy dokonali stosownych wyborów kulturowych. W społeczeństwie demokratycznym powinno się ją oddzielić od państwa, tak jak obecnie uczyniono z religią. Ani fakty, ani standardy nie są w stanie zagwarantować jej najwyższej doskonałości⁷.

Żyjemy w świecie stotalitaryzowanym przez naukę, musimy się uczyć, nikt nas nie pyta o zdanie. Nie tak, zdaniem filozofa nauki, powinien funkcjonować system demokratyczny.

Wolne społeczeństwo jest społeczeństwem, w którym wszystkie tradycje posiadają równe prawa, równy dostęp do oświaty i innych form władania⁸.

Mamy prawo wybrać magię i jej się uczyć. Mamy prawo być Harrym Potterem.

Nauka jawi się więc jako efekt przemocy. Uwidacznia się tutaj wpływ przemocy na sposób poznania. Państwo kolaboruje z nauką, która staje się swoistym totalizującym narzędziem. Dyskurs naukowy zajmuje uprzywilejowane miejsce i nie dopuszcza innych form poznania i określania rzeczywistości. Feyerabend pisze, iż należy

społeczeństwo uwolnić od ciężarów ideologicznie skostniałej nauki, tak samo jak przodkowie nasi uwolnili nas od więzów Jednej Prawdziwej Religii!⁹

Państwo Feyerabenda ma być ideologicznie neutralne, ma chronić wolność wyboru jednostki tak, by ona nie musiała przyjmować żadnej ideologii wbrew swej woli. Jedyne, co musi umieć robić jednostka, to dokonywać samodzielnego wyboru na podstawie samodzielnie wyrobionego zdania.

Tak silne stanowisko relatywistyczne w refleksji nad nauką zostało „podchwyczone” przez rozwijający się nurt postmodernizmu, któremu relatywizm jest niezwykle bliski, a krytyka racjonalności stanowi jego podstawę. Bliski postmodernizmowi ruch Nowej Lewicy (interesujący jest fakt, iż Feyerabend swoją książkę *Przeciw metodzie: zarys anarchistycznej teorii wiedzy* wydał właśnie w wydawnictwie Nowej Lewicy) postrzega naukę, w tym także nauki przyrodnicze, jako narzędzie podporządkowywania sobie jednych przez drugich¹⁰. Dyskurs naukowy służy władzy, panowaniu i wyzyskowi. Za pomocą nauki jedne klasy społeczne wykorzystują drugie, narody wyzyskują inne narody, mężczyźni — kobiety, człowiek — przyrodę. W imię równości i współzycia wszystkich istot należy obalić naukowy światopogląd.

⁷ Tamże, s. 17.

⁸ Tamże, s. 229.

⁹ P. K. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Naw Left Books, London 1975, s. 307, [za:] A. Chalmers, dz. cyt., s. 182.

¹⁰ Zob. tamże, s. 336.

Należy odebrać nauce jej uprzywilejowane miejsce i pozbawić ją złudzeń co do możliwości bardziej adekwatnego poznania rzeczywistości.

Oczywiście to, co prezentuje Feyerabend, neutralność, nieograniczony wybór, maksymalizacja swobody jednostki i cały jego program naukowo-polityczny, jest odzwierciedleniem ideału demokracji liberalnej.

Takie ujęcie koresponduje z wizją Jeana-Francoisa Lyotarda. Lyotard uważa, iż w społeczeństwie istnieje pewien nieusuwalny konflikt, zatarg — *la différend*, gdyż poszczególne grupy posługują się odmiennymi, nieprzekładalnymi językami. W świecie mamy zróżnicowane porządki dyskursów, które są względem siebie niewspółmierne, nieprzekładalne¹¹. Kiedy tylko zaczniemy mówić, popełniamy niesprawiedliwość. Brak uniwersalnych reguł sprawia, iż dyskursy nabierają przeciwstawnego charakteru. Musi więc faworyzowanie jednego z porządków dyskursu krzywdzić inny. To właśnie powoduje *le différend* — nieusuwalny zatarg. Konflikt nie może być rozwiązany, ponieważ nie ma żadnej obiektywnej zasady sprawiedliwości. Nie ma takiej zasady, która uruchomiona nie naruszałaby jednocześnie immanentnych reguł jednej ze stron. Dzieje się tak dlatego, iż potencjalnie uniwersalne zasady mają zawsze charakter zewnętrzny wobec poszczególnych grup i jako takie gwałciłyby język owych partykularnych wspólnot. Zatarg, dyferencja jest

przypadkiem konfliktu między co najmniej dwiema stronami, który nie może być rozwiązany racjonalnie z powodu braku obiektywnej reguły rozsądzania czy zasady sprawiedliwości, nadającej się do zastosowania wobec wszystkich stron równocześnie¹².

Polityka dyferencji ma być wyjściem, ochroną przed niekorzystną jednością i totalizacją. Należy stworzyć możliwości rozwoju i pozwolić uczestniczyć w sprawowaniu władzy najrozmaitszym grupom kulturowym, szczególnie wszelkiego rodzaju marginesom i uciśnionym takim, jak biedni, kolorowi, bezdomni, kobiety itp. Polityka różnic ma więc być polityką liberalnej demokracji. Czy jednak nie wikłamy się tu znów w pewną sprzeczność? Czy liberalna polityka, polityka dyferencji, nie staje się sama nową totalną propozycją? Realne funkcjonowanie polityki dyferencji może w ogóle budzić zastrzeżenia, taki projekt nie wydaje się możliwy do przeprowadzenia ze względu na zróżnicowanie wspólnot, które uczestniczą w na tyle odmiennych dyskursach, iż ich porozumienie nie jest możliwe. Dlatego francuski myśliciel uznaje, iż polityka ta ma *programowo popierać wielość, wolność, różnorodność i stwarzać warunki do ich rozwoju*¹³. Zasady dyferencji przybierają postać normatywną. Mamy tu więc do czynienia ze stanowiskiem aksjologicznym przyjmującym obiektywny, uniwersalny charakter. W istocie Lyotard popiera politykę różnorodności do momentu, w którym jedna z różnorodnych wspólnot nie występuje przeciw owej polityce. Przeciw polityce

¹¹ K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2000, s. 33.

¹² T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań. Szkice z filozofii polityki*, Poznań 1996, s. 262.

¹³ Tamże, s. 266.

preferowanej przez liberalną władzę. A ta władza składa zamówienie na liberalnego obywatela, którego uzyskuje w procesie socjalizacji, wielokulturowej edukacji, itp.

Od Johna do Johna (Locke — Rawls) myśl liberalna zadawała sobie pytanie, jakiego państwa potrzebuje jednostka. I kreacja państwa zależała od zakładanej antropologii człowieka. Dziś nastąpił odwrót — w liberalnym dyskursie liberalne państwo stało się oczywistością. Jedyne pytanie to odpowiedź na pytanie, jakiego obywatela potrzebuje liberalne państwo. Dziś państwo liberalne jest faktem, a człowiek, jego antropologia, takim faktem nie jest.

Współczesne ujęcia historyczne również odpowiedziały na zapotrzebowanie demokratycznej władzy. Zarówno treść, jak i forma pisarstwa historycznego są emanacją liberalnych wartości i idei.

W koncepcji White'a, po tropie, jakim jest ironia, charakteryzującym się dystansem wobec własnych twierdzeń, nastąpi okres, w którym historycy osiągną swobodę konceptualizowania historii. Wówczas ujawni się ich osobista moralność i poczucie estetyki

I wtedy świadomość historyczna otworzy się na rekonstrukcję związków z wielką tradycją rozważań poetyckich, naukowych i filozoficznych, które inspirowały klasycznych praktyków i teoretyków w złotym wieku XIX¹⁴.

Wszelkie mniejszości, dyskryminowane społeczności mają dziś prawo pisać własną historię z własnego punktu widzenia. Studia dotyczące płci, ekologii, świata postkolonialnego, feminizmu, życia codziennego, funkcjonowania małych marginalnych grup, w końcu jednostka — oto tematy nowej historii, historii w pełni już demokratycznej.

Podmioty fabuł historycznych stają się także demokratyczne, przemawiają w swej różnorodności. Historia Europy w takiej optyce staje się historią lokalną, a nie główną osią dziejów. Budowa dzieła historycznego, konstruowana wielowarstwowo, może trafiać do szerszego grona czytelników, co demokratyzuje publiczność. Dochodzi także do *zmącenia gatunków* — historyk może się wypowiadać w różnych formach, przestaje być ograniczony co do gatunku, w którym musi ujmować swoją twórczość.

Wreszcie społeczność historyków w imię demokratyzacji dziedziny dopuszcza funkcjonowanie dzieł i poglądów, nawet wzajemnie sprzecznych, jako równoprawnych. Sądy dwóch historyków wzajemnie sprzeczne są równoprawne nie tylko dlatego, iż w kanonie kształcenia historyków, jak i zresztą antropologów, nie ma logiki, ale dlatego, iż taka postawa jest po prostu demokratyczna.

Historia wielu odrębnych, różnorodnych grup, wspólnot, przestaje być historią, a staje się pamięcią. Taka sytuacja może rodzić poczucie zagrożenia lub wzbudzać nadzieje na przyszłość. Historyk zaczyna funkcjonować w pewnej sieci interpretacyjnej i to, co napisze, zaczyna funkcjonować niezależnie od niego w pewnym układzie. Frank

¹⁴ H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore and London 1973, Johns Hopkins University Press, s. 434, [za:] E. Domańska, *Wokół metahistorii*, wstęp do: H. White, *Poetyka Pisarstwa historycznego*, Kraków 2000, s. 17.

Ankersmit pisze tak:

Historyczne interpretacje przeszłości są rozpoznawane, nabierają tożsamości poprzez kontrast z „innymi” interpretacjami. Są tym, czym są, tylko na bazie tego, czym „nie” są¹⁵.

Nie ma już zapotrzebowania na historię, tylko na rozmaite formy pamięci. To pamięci różnych grup umożliwiają budowę liberalnego, demokratycznego społeczeństwa. Jednostka winna także stać się liberalnym obywatelem, jej kondycja ma być przygodna, tożsamość ma być płynna. Vincent Descombes ujął to tak:

W regionie „Historii” świata panuje negatywność, albo, jeśli wolimy, różnica. Działać w historii, to pracować nad tym, by „nie być” tym, czym się jest. (...) Sprawca historii „jest”, o ile działa, i działa o ile nie przestaje „być różnym”¹⁶.

Wyzwolenie od stałej tożsamości dla historyka i antropologa jest problemem jego dziedziny, metody i przedmiotu. Czym, jako uprawiający naukę, historię czy antropologię, różnimy się od dziennikarza, podróżnika po dalekich krainach i czasach, reportażysty, publicysty, felietonisty, pisarza, poety, gawędziarza?

Waldemar Kuligowski napisał o tożsamości antropologicznej:

Nie przesadzają o tej tożsamości ani podejmowane tematy, ani sposoby namysłu, ani osobna metodologia, ani hermetyczne konwencje interpretacyjne. Jesteśmy antropologami, ponieważ wyrażamy akces do określonej historii określonej dziedziny akademickiej, ponieważ myślimy o tych samych kluczach do rzeczywistości (jakkolwiek dopasowujemy je do drzwi bardzo różnych). Jesteśmy antropologami, gdyż nie zawieramy obecnie jakiegś pojedynczej definicji kultury¹⁷.

Lecz czy nie jesteśmy raczej dziś antropologami, a historycy — historykami dlatego, że mamy programowe minima, ministerialne liczby, rejestry kierunków, komisje akredytacyjne, habilitacje, recenzentów? Czy naszej tożsamości nie chronią po prostu więzi instytucjonalne?

Wydaje się, iż właśnie to wszystko staje się jedyną gwarancją samookreślenia. Nie trzeba oczywiście dodawać, iż te zabiegi ograniczają kreatywność i samodzielność. Są praktykami dyscyplinowania i wykluczania.

¹⁵ F. R. Ankersmit, *Historiografia i postmodernizm*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 154.

¹⁶ V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1987)*, Warszawa 1996, s. 47.

¹⁷ W. Kuligowski, *Kanon antropologii: heroiczny i heretycki*, [w:] *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt i K. Piątkowski, *Colloquia Ethnologica*, tom I, Towarzystwo Przyjaciół Muzeum Wnętrz Dworskich w Ożarowie, Ożarów 2003, s. 229.