

PIOTR WITEK  
Lublin

## KTÓRY FUNDAMENTALIZM, KTÓRY? CZYLI TEORIA POZNANIA WEDŁUG ERNESTA GELLNERA

### Abstract

Piotr Witek, *Which Fundamentalism...? Theory of Cognition According to Ernest Gellner.*

The article presents a dispute on problems connected with the shape and condition of contemporary science. The starting point is provided by the Author's criticism of two cultural formations (postmodernism and religions fundamentalism) based on his own paradigm of enlightened rationalistic fundamentalism. The Author discusses with Ernest Gellner's suggestions, presents a different, constructive interpretation of competing paradigms.

Ernest Gellner jest jednym z tych współczesnych badaczy, czy myślicieli, którzy efektywnie wpływają nie tylko na rozwój własnej dyscypliny (w tym przypadku filozofii i antropologii kulturowej), ale również, a może przede wszystkim, na rozwój szeroko pojętych nauk społecznych/humanistycznych. Powyższe stwierdzenie niesie ze sobą pewnego rodzaju konsekwencje. Różnorodność i zakres zainteresowań naukowych Ernesta Gellnera są imponująco rozległe. Koncentrują się one wokół problemów związanych z teorią poznania, metodologią nauk społecznych, filozofią nauki, filozofią języka, filozofią historii, etyką, psychologią, psychoanalizą, żeby poprzestać tylko na tych kilku (a jest ich znacznie więcej)<sup>1</sup>. Z pewnością zasługują one na pogłębioną analizę. Jednak, nie ten aspekt twórczości naukowej Ernesta Gellnera (pomimo że jest to bardzo atrakcyjny obszar poszukiwań badawczych) będzie nas tu interesował. Celem niniejszego tekstu nie jest próba rekonstrukcji praktyki naukowej Gellnera, nie jest nim również próba przedstawienia biografii intelektualnej badacza. Inspiracją do napisania pracy był/jest ciągły spór akademicki o możliwości poznawcze nauki. Permanentne batalie intelektualne na temat definicji nauki, czy jak kto woli, jej cech definicyjnych. Wreszcie walka o monopol na głoszenie prawomocnych sądów o świecie. Książka Ernesta Gellnera *Postmodernizm, rozum i religia* jest taką właśnie debatą. Próbą zabrania głosu w sporze i powiedzenia ostatecznej (?) „prawdy”. Pisze: „Uważam zatem, że najbardziej uderza-

---

<sup>1</sup> A. Flis, *Krótko o Gellnerze*, [w:] tegoż, *Ernest Gellner — między filozofią a antropologią*, RRR nr 18, Lublin 1989, s. 15.

jącym, właściwie przygniatającym faktem dotyczącym świata, w którym żyję jest to, że prawdziwe, ponadkulturowe poznanie naprawdę istnieje”<sup>2</sup>. Będąc zwolennikiem takiej perspektywy, konfrontuje ją na kartach swej książki z dwoma innymi, konkurencyjnymi paradygmatami oglądu kulturowej rzeczywistości. Owa dyskusja i wnioski z niej płynące stanowią właśnie przedmiot zainteresowania niniejszego artykułu.

\* \* \*

Pierwszym ze stanowisk charakterystycznych dla współczesnego oglądu kulturowej rzeczywistości, z którym pragnie rozliczyć się Ernest Gellner jest postawa nosząca miano fundamentalizmu, a przejawiająca się najczęściej w postaci *fundamentalizmu religijnego*, gdzie wartością stanowiącą podstawę jest przekonanie, iż konkretna wiara, nie tyle powinna, ale ma być(!) wyznawana w sposób stanowczy, w swej pełnej i dosłownej formie, bez najmniejszych kompromisów, ponownych interpretacji i uproszczeń. Fundamentalizm stanowczo odrzuca wszelkie rozmywanie pojęć religijnych. Jest charakterystyczny dla wielu religii, choć występuje z niejednakową intensywnością. Z całą stanowczością odrzuca tolerancyjne modernistyczne twierdzenia, iż wiara to coś łagodnego, mniej wymagającego, dającego się pogodzić z istnieniem innych religii czy z brakiem jakiegokolwiek wiary<sup>3</sup>. Jako że najsilniej przejawia się w islamie, właśnie na tym wyznaniu koncentruje swój wywód Ernest Gellner<sup>4</sup>.

Spośród czterech wielkich cywilizacji wchodzących w skład Starego Świata — czytamy — w dniu dzisiejszym uległy sekularyzacji, w ten lub inny sposób, trzy. O ile proces sekularyzacji religii można uznać za regułę, to wyraźnym i rzucającym się w oczy odstępstwem od niej jest islam. Tylko tu, z owych czterech cywilizacji, sytuacja wygląda zupełnie odmiennie<sup>5</sup>. „Islam występuje obecnie z jednakową siłą, jak przed wiekiem. W pewnych wypadkach jest prawdopodobnie znacznie silniejszy”<sup>6</sup>. Islam jest religią objawioną, będącą dopełnieniem oraz zamknięciem tradycji Abrahama, a jest to spełnienie ostateczne. Elementarne założenia islamu oparte są na stanowczym i surowym mono-teizmie. Stanowią, iż objawienie, jakie spłynęło na proroka jest ostateczne oraz że ustala ono zarówno zasady wiary, jak i moralności. Stanowi zarówno doktrynę i prawo, a co za tym idzie, nie jest możliwe jakiegokolwiek ich dalsze uzupełnianie. Wewnątrz islamu — pisze Gellner — funkcjonują trzy centralne, przenikające się zasady, sankcjonujące władzę religijną oraz polityczną. Są to: „boskie objawienie i jego prawne rozwinięcie, zgoda wspólnoty oraz święte przywództwo (członków Rodu Proroka lub ludzi specjalnie spośród nich wybranych)”<sup>7</sup>. Obowiązuje tu także zasada, według której wspólnota nie podejmuje błędnych decyzji. Wyposaża ona społeczną ugodę w swoistą władzę ustawodawczą. W ramach tejsze ugody szczególnego znaczenia nabiera zazwyczaj głos

<sup>2</sup> E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 102.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s.11

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s.14-15.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 18.

uczonych. „Ostatecznie wspólnota musi poważać istniejące prawo, a rzeczą naturalną jest respektowanie opinii najlepiej poinformowanych”<sup>8</sup>. W przeszłości — nieustannie, chociaż nigdy do końca — kształtujący moralność swoich wiernych, islam podlegał stałym i cyklicznym przemianom.

W ciągu ostatniego stulecia uległ ostatecznej i nieodwracalnej przemianie. Dualizm islamu wysokiego i islamu ludowego został zlikwidowany na korzyść tego pierwszego. Społeczna baza islamu niskiego ulegając erozji, wzmocniła się w islamie wysokim<sup>9</sup>. Ów zreformowany islam pełni funkcję bardzo podobną do tej, jaką gdzie indziej przypisuje się nacjonalizmowi — pisze Gellner. „Islam zapewnia poczucie tożsamości narodowej, szczególnie w kontekście walki z kolonializmem — nierzadko bywa, że współczesny muzułmański «naród» jest po prostu sumą wszystkich muzułmanów zamieszkujących dane terytorium. Reformistyczny islam daje prawdziwie wspólną tożsamość społeczeństwu, które bez niego byłoby jedynie sumą jednostek upośledzonych społecznie”<sup>10</sup>.

Islam jest o tyle ciekawym zjawiskiem na tle współczesnego świata — jak czytamy u Gellnera — iż zgodnie z regułą, schyłkowi społeczeństwa naukowo-przemysłowego towarzyszy zanik wiary religijnej oraz obrzędowości. Jest to konsekwencją tego, że doktryny religijne popadają w konflikt z prawdami naukowymi, które cieszą się niezwykle wysokim prestiżem, stanowią podstawę współczesnej technologii czy ekonomii. Dlatego właśnie w miarę jak rośnie prestiż nauki, wiara religijna zanika<sup>11</sup>. (Nauka jest tu czymś w rodzaju rywalki religii). Islam jednak pokazuje, w jaki sposób pogodzić kierowanie nowoczesną gospodarką, która w wystarczającym stopniu opiera się na właściwych zasadach technologicznych, edukacyjnych i organizacyjnych, ze stanowczą, wszystko przenikającą, silnie duchową muzułmańską wiarą i tożsamością<sup>12</sup>. Jest on zjawiskiem, w którym można doszukać się przedindustrialnej, ustanowionej, doktrynalnej religii, która, przynajmniej do tej pory, całkowicie i skutecznie zaprzecza tezie o sekularyzacji<sup>13</sup>.

Z nieco inną sytuacją mamy do czynienia w przypadku kolejnej, analizowanej przez Ernesta Gellnera — choć, jak pisze, równie fundamentalnej i nieredukowalnej — postawy poznawczej.

POSTMODERNIZM — cóż to takiego jest (?) — moda intelektualna, moda kulturowa, silny i bardzo popularny ruch, którego cechą charakterystyczną nie jest jasność, czy klarowność. Co ciekawe, ów ruch sam niejednokrotnie otwarcie przeciw nim występuje. Założenia owego ruchu są za bardzo eteryczne i niejasne, aby można nimi było władać świadomie i oczywiście, z precyzją<sup>14</sup>. Jest to przedstawiona w telegraficznym skrócie diagnoza postaw poznawczych niektórych badaczy, a ściślej mówiąc zjawiska kulturowego, jakim jest nurt intelektualny zwany postmodernizmem, jaką proponuje nam Ernest Gellner. Chociaż postawione przez niego pytanie nie wydaje się być pytaniem oryginalnym, to interesującą kwestią jest próba Autora rozliczenia się z tym zjawiskiem

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 16–17.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 21 i 26.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 26–27.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 35.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 30.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 36–37.

jako z czymś, co nazywane bywa skrajną formą relatywizmu poznawczego. Nie ogranicza się on tylko do postawienia diagnozy zjawiska i arbitralnego ferowania ocen wartościujących, ale stojąc na gruncie innej tradycji intelektualnej, podejmuje rzeczową dyskusję z przedstawicielami ponowoczesnej tradycji badawczej i „teoriami poznania”(?), jakie proponują wyznawcy postmodernizmu. Owa dyskusja, odbywając się na płaszczyźnie kulturowej, czy może lepiej byłoby powiedzieć — kulturoznawczej, jest o tyle bardziej interesująca, iż kategoria relatywizmu poznawczego jest niejako jednym z punktów węzłowych zainteresowań Ernesta Gellnera<sup>15</sup>. Uwagi jakie wygłasza pod adresem samego postmodernizmu, a co za tym idzie również relatywizmu poznawczego, wydają się być bardzo (może nawet za bardzo) konkretne<sup>16</sup>. Czytając tekst nie odnosi się wrażenia, aby Gellner miał jakieś kłopoty z przeprowadzeniem krytyki postmodernizmu. Nie przeszkadza mu owa eteryczność i niejasność, która ma być barierą nie do pokonania, w swobodnym — i chyba również świadomym — żaglowaniu założeniami „ruchu”. Interpretując je, polemizuje z nimi błyskotliwie i z dużym zacięciem. Przyjrzyjmy się zatem pewnym aspektom rekonstrukcji i argumentom, jakie proponuje nam Ernest Gellner w swojej książce.

Otóż, jak twierdzi na wstępie swoich rozważań, postmodernizm osiągnął swoimi wpływami nie tylko naukę, ale także sztukę. W ogromnym stopniu przyczynił się do zbliżenia takich dyscyplin, jak antropologia, filozofia czy literatura. W pewnym sensie konsekwencją tego jest /może być/ to, że wszystko traktuje się jako „tekst”, a co za tym idzie, twierdzenie, „że u podstawy tekstu, społeczeństwa, właściwie wszystkiego leży znaczenie, że znaczenia te należy rozszyfrowywać lub «dekonstruować», iż pojęcie rzeczywistości obiektywnej jest podejrzane...”<sup>17</sup> Tego rodzaju atmosfera intelektualna zdaje się sugerować — jak dalej czytamy — że świat składa się z sumy znaczeń — „wszystko jest znaczeniem i znaczenie jest wszystkim, a hermeneutyka jego prorokiem”<sup>18</sup>. Dzięki temu każdą rzecz tworzy się poprzez nadanie jej znaczenia. To — znaczenie — pozwala wydobyć rzecz z galimatiasu nie skategoryzowanych istnień, dzięki czemu przekształca ją w obiekt dający się identyfikować. Poznanie zdaje się być tu czymś, co należy traktować z nieufnością. Pozytywizm zaś postrzegany jest jako wiara w istnienie i możliwość dotarcia do faktów obiektywnych, a przede wszystkim w możliwość wyjaśnienia tych faktów przy pomocy obiektywnych i sprawdzalnych teorii, bez związków z konkretnym kontekstem kulturowym, badaczem/obserwatorem czy nastrojem.

W takiej perspektywie pozytywizm poddany zostaje solidnej krytyce. Twierdzi się tu — jak pisze Gellner — iż oddzielenie faktów od tego, kto je zaobserwował, od kultury, która dostarczyła kategorii do ich opisu, nie jest możliwe. Aspirowanie do obiektywizmu jako takiego stanowi polityczne i kognitywne przewinienie. „Odrzuca się tutaj nie tyle obiektywność powierzchowną, ile obiektywność jako taką”<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>16</sup> Pomimo tego, iż jak twierdzi, trudno jest mieć pewność, że odpowiednio zrozumiało się jego myśl. *Ibidem*, s. 36.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 38.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 51.

Głębokie zwątpienie jest więc cechą charakterystyczną tego kierunku. Przystwojenie owego zwątpienia urasta do rangi obowiązku. Dlatego badaczowi, skoro nic nie może powiedzieć o świecie zewnętrznym, pozostaje w wyobrażeniu Gellnera jedynie przyznanie się do własnej kultury i opowieść o samym sobie<sup>20</sup>. Niemożność powiedzenia o otaczającym nas świecie niczego, innymi słowy klęska poznawcza badacza, jest jednocześnie jego sukcesem. Dlatego dobrym postmodernistą, według Ernesta Gellnera, jest milczący postmodernista<sup>21</sup>. Postmoderniści jednak publikują i to, jak zauważa Gellner, wcale nie mało. Mając nie wiele do powiedzenia, demonstrują oni swoje wtajemniczenie w sekrety hermeneutyki, trudy swych przedsięwzięć badawczych, poprzez „skomplikowaną i konwulsyjną prozę, doprawioną cytatami ze stu ulubionych książek autora...”<sup>22</sup> Niemal z oburzeniem stwierdza, że tej metapaplaninie nie ma końca.

Tak więc zbudowanie spójnej definicji postmodernizmu wydaje się być niemożliwe. W zasadzie, daje się on określić jedynie jako „rodzaj swoistej historii subiektywności, zdecydowanie wykraczającej poza dokonania «Joyce’a, Hemingwaya, Woolf i innych», którzy najwyraźniej w swojej wnikliwości nie posunęli się wystarczająco daleko...”<sup>23</sup> Wiara w możliwość dotarcia do jedynej, obiektywnej prawdy jest tu złudzeniem. Prawda obiektywna ma zostać zastąpiona prawdą hermeneutyczną, która „szanuje zarówno subiektywność obiektu badania, jak i samego badacza, a nawet czytelnika lub słuchacza”<sup>24</sup>.

Konsekwencje tego rodzaju stanowiska nie są niepokojące dla Gellnera, jeżeli chodzi o literaturę. W nauce (antropologii) jednak oznacza ono, według Autora, „rezygnację z jakiegokolwiek próby opisanego czegokolwiek w sposób możliwie dokładny, udokumentowany i podlegający weryfikacji”<sup>25</sup>. Jako ostatecznie praktyczne znaczenie postmodernizmu w antropologii (nauce) określa Gellner brak zgody na istnienie jakichkolwiek faktów obiektywnych, jakichkolwiek struktur społecznych oraz zastąpienie ich poszukiwaniem „znaczeń”, związanych z przedmiotem badania, jak i samym badaczem. Skutkiem tego jest występowanie podwójnego nacisku na subiektywność — jak czytamy u Gellnera — „w stwarzaniu świata przez studiowaną osobę i w stwarzaniu tekstu przez badacza”<sup>26</sup>. „«Znaczenie» nie — tyle jest narzędziem badawczej analizy, ile stanowi pojęciowy narkotyk, instrument samozaspokojenia”<sup>27</sup>. Prowadzi do czegoś, co Gellner nazywa narcyzmem hermeneutycznym.

Na tym krytyka, czy może lepiej byłoby powiedzieć analiza, zjawiska kulturowego, jakim jest postmodernizm, się nie kończy. Jako że funkcjonuje ono w kulturze, zatacza coraz szersze kręgi (*nota bene* — nieźle sobie radzi, jak na chwilowy i modny kaprys intelektualny), Gellner poszukuje „korzeni” formacji. Analizując założenia „ruchu”, stwierdza, iż możliwych jest przynajmniej kilku intelektualnych przodków tej popularnej obecnie wizji świata. Jednym z protoplastów postmodernizmu ma być, według

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 51.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

Autora recenzowanej książki — co stwierdza chyba ze zdziwieniem — marksizm. Drugim kreatorem, który niejako przejął idee marksizmu, oczywiście rozwijając je, był wpływowy kierunek filozoficzny, znany pod nazwą szkoły frankfurckiej, posługujący się w swoich badaniach „krytyczną teorią”<sup>28</sup>. Postmoderniści podążają więc po trajektorii zajmowanej niegdyś przez późnych marksistów i frankfurczyków. Droga rozwoju opisywanego przez Gellnera nurtu „prowadzi od marksistowskiego potępienia oponentów za domniemaną pseudoobiektywność, przez srogą reprimendę udzieloną przez frankfurczyków za płytki pozytywizm równający się gromadzeniu powierzchownych faktów, do postmodernistycznego odrzucenia samego dążenia do obiektywności oraz zastąpienie go hermeneutyką...”<sup>29</sup>. Jednakże istnieje jeszcze jedna alternatywa i nie mniej interesująca droga prowadząca do przewyciężenia teorii poznania, a którą to okrzyknięto — jak pisze Gellner — wielkim osiągnięciem dwudziestowiecznej filozofii. Przy czym wymienia tu nazwiska, takie jak Wittgenstein, Heidegger, Rorty. Nowy zwrot w filozofii współczesnej, bliski założeniom postmodernizmu, który pokonuje dawną epistemologię poszukującą jedynej prawdy, polega na zamianie starej teorii poznania na nową. Mechanizm owego zwrotu przedstawia autor za pośrednictwem metafory *egzaminatora*. Stara epistemologia jest tu postrzegana jako egzaminator surowy, który na koniec semestru oblewa większość, przepuszczając niewielu. Zamiana na nową epistemologię, jest zamianą na egzaminatora liberała, zapalonego dyskutanta, który na koniec semestru nikogo nie pognębi. Epistemologia osądzała różne rodzaje poznania, a to przecież nie jest dopuszczalne<sup>30</sup>.

Prowadząc rozważania nad fenomenem postmodernistycznej formacji intelektualnej, poddał nasz Autor analizie wartość (kategorię), która stanowi coś w rodzaju „punktu archimedesowego” tego — nie dającego się przecież zdefiniować — nurtu. Ową wartością — jak pisze Gellner — determinującą ogląd świata postmodernistów jest kategoria relatywizmu poznawczego. Jako że postmodernizm jest skrajną formą przejawiania się relatywizmu (w kulturze?), nazywaną przez Autora historią subiektywizmu, stara się on określić czy zdefiniować wartość poznawczą tej postawy badawczej/tego rodzaju wizji świata (noszącej przecież miano relatywizmu poznawczego). Zastanawia się skąd bierze się jego niezwykła atrakcyjność, w jakim stopniu płodny poznawczo jest to nurt i co ważne, jak daleko można pójść w tym kierunku?

Otóż zwrot ku relatywistyczno hermeneutycznemu subiektywizmowi — czytamy u Gellnera — był niejako ucieczką części środowiska naukowego od trudności, jakie niosła/niesie ze sobą tradycyjna epistemologia. Odpowiedzią na niedogodności natury pojęciowej i politycznej, związane z próbą dotarcia do rzeczy na powierzchni zjawisk oraz na rozczarowanie naukowymi aspiracjami<sup>31</sup>. Antropologia nie interesuje już OBCY, tzn. obiekt badań antropologicznych, inne społeczeństwa, kultury. Przedmiot badań antropologicznych przestaje nim być, stając się jego antropologicznym wyobrażeniem. To owo wyobrażenie stoi w centrum zainteresowania badacza. Przedmiot badania funk-

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 45–50.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 53–56.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 65.

cjonuje tu jako inspiracja dla rozważań nad niemożnością poznania OBCEGO w ogóle. Zainteresowanie antropologa koncentruje się wokół tego, co ma do powiedzenia inny antropolog na temat tego, co sądzą inni o tym, co sądzą inni... itd. Mamy tu do czynienia z dekonstrukcją dekonstrukcji antropologa dekonstruującego dekonstrukcję dekonstrukcji...<sup>32</sup> Tak więc całe pokolenie antropologów — począwszy od Clifforda Geertza — zadreżca się niemożnością poznania samych siebie i obcego. Odwoływanie się do epistemologicznych wątpliwości ma być usprawiedliwieniem dla niejasności i subiektywizmu. Zatem jeżeli wszystko na świecie jest fragmentaryczne i wielopostaciowe, żadna rzecz nie przypomina drugiej, nigdy nie poznamy obcego, nie jesteśmy zdolni się porozumieć, to nie pozostaje już nic innego, jak tylko „wyrazić za pomocą niedostępnej prozy udręczenie spowodowane całą tą sytuacją”<sup>33</sup>.

Prawda — dowodzi Gellner — oparta jest tu na przesłance równości wszystkich kultur oraz na tym, że żadna z nich nie ma prawa osądzać czy interpretować innej według własnych kryteriów, a przede wszystkim nie wolno jej zakładać, że tylko jej własne kryteria w sposób odpowiedni opisują świat. Tak więc elementarnym zadaniem antropologa hermeneutyka jest eliminowanie u swojego audytorium etnocentrycznych (prowincjonalnych) przekonań. Ewentualne rozpowszechnianie tego rodzaju poglądów zasługuje na potępienie. Niejako obowiązkiem badacza jest także dawanie do zrozumienia, że zrozumienie obcej kultury „to zadanie niezwykle trudne, które wymaga specjalnego rodzaju przenikliwości oraz doświadczenia, co bezwzględnie nie każdemu jest dane”<sup>34</sup>. Konstatując — w takiej perspektywie — zadaniem antropologa hermeneutyka jest ograniczenie się najwyżej do roli neutralnego tłumacza. Taka jest właśnie perspektywa relatywizmu — POZNANIE, a co za tym idzie wiedza i moralność uwarunkowane są tu kulturowo.

Jednakże jednoznaczne wykluczenie możliwości, iż relatywizm jest słuszny nie jest — jak czytamy u Ernesta Gellnera — takie oczywiście: „być może — pisze — rzeczywiście nie potrafimy ustanowić uniwersalnych wartości, a wartości, które prowadzą nas i inspirują w naszym życiu, są przypadkowe i nie opierają się na innych założeniach, jak tylko na owych cyrkularnych, samoutwierdzających się systemach myśli i uczuć noszących miano kultury”<sup>35</sup>. Ową wątpliwość rozwiewa jednak bardzo szybko. Relatywizm — mówi — nie pociąga za sobą nic innego jak tylko nihilizm: „... jeśli kryteria są duchowym i niemożliwym do uniknięcia przejawem czegoś, co nazywamy kulturą, i tak jest bez wyjątku, zatem żadna kultura nie może podlegać kryteriom, ponieważ (*ex hypothesi*) jest niemożliwe, by istniało jakieś transkulturowe kryterium, które mogłoby posłużyć do jej oceny”<sup>36</sup>. Tak więc jest on z gruntu fałszywy i potwierdza to ogromna liczba faktów społecznych. Np. zakłada i postuluje świat symetryczny — tzn. „kultura A ma własną wizję siebie i kultury B, podobnie kultura B wykształciła swój własny obraz oraz obraz kultury A”. Natomiast problemy, przed którymi staje współczesna myśl

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 62-63.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 76-77.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 74.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 68.

społeczna, antropologia są głęboko niesymetryczne i wcale nieelastyczne<sup>37</sup>. Relatywizm nie jest tu czymś, co proponuje mylne rozwiązanie problemu. Gorzej — jest on przeraźliwie nieadekwatnym sformułowaniem tego problemu. Dlatego, jako próba konceptualizacji problemów, przed którymi staje współczesny umysł, stanowi całkowitą parodię i to na tyle dziwną i ekstremalną, że nie może pomóc w zmierzeniu się z owymi problemami<sup>38</sup>. Generuje utratę z pola widzenia rzeczywistości, a to z kolei uniemożliwia poprawne myślenie. „Hermeneutyczna równość wszystkich systemów znaczeniowych uniemożliwia samo pytanie, nie mówiąc już o próbach odpowiedzi, dlaczego świat jest tak asymetryczny, dlaczego z taką desperacją podejmowane są próby naśladowania sukcesu konkretnego systemu poznawczego, dlaczego istnieje rozdźwięk między dziedzinami, w których sukces jest wymierny, a tymi, gdzie takiego sukcesu nie ma”<sup>39</sup>. Tak więc najpoważniejszym zarzutem wobec relatywizmu jest to, że uniemożliwia samo sformułowanie problemu. Hermeneutycy zaś delektują się sposobem w jaki pojęcia i znaczenia zniewalają proces poznawczy. Prawdziwie godna uwagi i poświęcenia jest jedynie dominacja za pośrednictwem symboli i dialogu. Niewiele obchodzą ich — zdaniem Gellnera — inne, być może, ważniejsze formy przymusu. W swoim postępowaniu prawdopodobnie kierują się myślą, iż ich własne narzędzia, tzn. znaczenia, idee, pojęcia, są właśnie tym, co kontroluje porządek społeczny i wytycza ścieżki historii<sup>40</sup>. Hermeneutyka to nic innego jak tylko unowocześniona forma wyjaśniania porządku społecznego, w kategoriach idealistycznej interpretacji. W postmodernistycznym wydaniu ogranicza wrażliwość badaczy, którzy czynią z niej naczelny problem naszych czasów oraz przedwcześnie osądza różne związane z tym fakty<sup>41</sup>.

Tak więc hermeneutyczno-kulturowy egalitaryzm poznawczy zaprzecza możliwości, aby moralność i wiedza mogły wykraczać poza kulturę. Zanegowanie, iż możliwa jest wiedza poza kulturą, prowadzi do przyjęcia i umocnienia stanowiska relatywizmu. A takie stanowisko prowadzi w konsekwencji do nihilizmu i impotencji poznawczej. Dlatego — jak pisze Gellner — „Istnienie wiedzy przekraczającej granice kultur i nie związanej z żadną konkretną moralnością stanowi przecież część naszej rzeczywistości. Jest to konieczny punkt wyjścia każdej, nawet najmniej adekwatnej antropologii czy myśli społecznej”<sup>42</sup>.

Dotychczas prezentowaliśmy dwa spośród trzech „modeli poznania” charakterystycznych dla współczesnego oglądu świata, analizą (i krytyką) których zajął się w swojej książce Ernest Gellner. Obecnie postaramy się przedstawić perspektywę poznawczą, z którą utożsamia się sam Autor recenzowanej książki i którą to perspektywę uważa za jedynie słuszną i godną uwagi badacza traktującego poważnie swoje obowiązki — poznawania, wyjaśniania świata (?). Zobaczmy zatem, w jaki sposób charakteryzuje Gellner ową formację intelektualną noszącą miano oświeceniowego racjonalistycznego fundamentalizmu.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 75–76.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 87.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 74.



Otóż nurt ten — jak czytamy — pragnie uchodzić w oczach badacza — a powinien chyba w oczach wszystkich — za coś co moglibyśmy nazwać drogą środka. Ma on funkcjonować jako antidotum na dwie skrajne formy poznania — modny obecnie postmodernizm będący skrajną formą relatywizmu poznawczego oraz fundamentalizm religijny, którego elementarną cechą programową jest Objawienie — leżące niejako na przeciwległych biegunach „osi” nauki. Tym, co ma niejako uprawomocnić taką jego pozycję, są założenia, których część podziela on zarówno z relatywizmem poznawczym, jak i z religijnym fundamentalizmem.

Racjonalistyczny fundamentalizm nie zgadza się z głównym założeniem fundamentalizmu religijnego, jakim jest Objawienie. Odrzuca arbitralność stwierdzeń charakterystycznych dla niektórych religii ery poosiowej, które przypisują pozaziemską i ponadkulturową pozycję oraz władzę konkretnym stwierdzeniom oraz wartościom<sup>43</sup>. „W odkrywaniu świata — pisze Gellner — wszelkie dane, wszelkie informacje, wszystkie przypadki należy traktować jednakowo: nie ma uprzywilejowanych źródeł oświecenia. Istota grzechu polega na wyjątkach. Innymi słowy, nie ma i nie jest możliwe Objawienie”<sup>44</sup>. Biorąc pod uwagę ten aspekt założeń programowych nurtu, jest on do pewnego stopnia zbliżony do stanowiska relatywistów. Jest to jednak tylko podobieństwo powierzchowne, a to dlatego, iż pomimo faktu, jakim jest unikanie absolutyzowania konkretnych przekonań, absolutyzuje on pewne formalne, proceduralne zasady poznania i oceny moralne. W badaniach należy postępować w określony sposób. Jest to zasada ponadkulturowa i od żadnej z kultur nie zależy. Mając na uwadze jakikolwiek układ odniesienia, istnieje tu tylko jeden prawomocny sposób prowadzenia badań<sup>45</sup>. „Absolutyzuje się tutaj i czyni czymś wyjątkowym samą metodę. A metoda dyktuje sposób postrzegania świata: wprowadza uporządkowaną, symetryczną naturę”<sup>46</sup>. Jest więc ów fundamentalizm absolutystyczny i nierelatywistyczny w procedurze. Jest bardziej kunktatorski niż relatywistyczny w swoich formalnych, najistotniejszych przekonaniach<sup>47</sup>. Twierdzi się tu, iż możliwe jest przynajmniej w ogólnym zarysie, przedstawienie założeń owej naukowej metody:

1. Nie istnieją żadne uprzywilejowane bądź a priori kategoryczne prawdy. (W ten sposób za jednym zamachem eliminuje się ze świata wymiar święty.)

2. Wszystkie fakty i wszyscy obserwatorzy są sobie równi.

3. Nie ma uprzywilejowanych źródeł bądź twierdzeń, a wszystkie one mogą być kwestionowane.

4. Podczas badania wszystkie fakty i cechy są rozłączne, co oznacza, iż zawsze uprawnione jest dociekanie, czy mogą wystąpić jakieś inne kombinacje<sup>48</sup>.

Tak więc obrazu świata nie można postrzegać holistycznie, ponieważ ma on charakter fragmentaryczny. Tylko kultury definiują rzeczywistość w kategoriach całościowych

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

pakietów znaczeń, a przecież naukowe badanie wymaga atomizacji dowodów. „Żadne powiązania nie mogą ująć dokładnemu zbadaniu.”<sup>49</sup>

Ta pozycja poznawcza czy forma oglądu świata pragnąca uchodzić za jedynie efektywną, a co za tym idzie z pewnością uczciwą, odwołuje się do etyki poznawczej wypracowanej przez oświecenie. Polega ona na odwołaniu się do wymogu rozbicia danych na cząstki składowe oraz ich skonfrontowania z możliwą do przyjęcia teorią eksplanacyjną. Podziela ona w tym przypadku pogląd z fundamentalizmem religijnym, charakteryzujący się wiarą w istnienie jedynej (i chyba obiektywnej) prawdy i opozycję do twierdzeń o nieskończonej mnogości znaczeń. Sprzeciwia się natomiast twierdzeniu, że ten prawdziwy obraz może być dostępny za pośrednictwem uprzywilejowanego źródła, a nawet, że jest on ostateczny. Z kolei w niczym nie różni się od stanowiska hermeneutycznego relatywizmu w sprawie możliwości dotarcia do niezależnej, ostatecznej i skończonej wersji prawdy<sup>50</sup>. Nie zgadza się z nim w kwestii uznania za równoprawne każdej przedoświeceniowej, społecznie uwikłanej kognitywnej skorupy znaczeń. Absolutyzuje się tu — pisze Gellner — samą procedurę, a nie niezależne prawdy<sup>51</sup>.

Pomimo tego, iż oświeceniowy racjonalistyczny fundamentalizm przedstawiany jest przez swoich sympatyków, w konfrontacji z konkurencyjnymi modelami poznania, jako efektywniejsza alternatywa poznawcza, to — realizując założenie o uczciwości — dostrzegają oni w nim pewne słabości, pokonanie których napotyka nie dający się wyeliminować opór. Pierwszym z jego słabych punktów — czytamy u Ernesta Gellnera — jest nieskuteczność, jako praktycznej wiary stanowiącej fundament, na którym opierać ma się życie jednostki, bądź ładu społeczny. Nie sprawdza się też jako oparcie w sytuacji kryzysowej. Jest zbyt abstrakcyjny, by być zrozumiałym dla szerszej społeczności, poza garstką intelektualistów ze skłonnością do filozofowania<sup>52</sup>. Owa prawomocna metoda badawcza, do której się odwołuje, nie niesie ze sobą ani stabilności ani władzy normatywnej. Oświeceniowa etyka poznania odrzucając pewne rodzaje władzy i niektóre sposoby uprawomocniania porządku społecznego nie proponuje nawet jakichkolwiek trwałych, treściwych przesłanek, na bazie których można by zbudować określoną społeczną alternatywę<sup>53</sup>. Skoro więc nie sprawdza się w kreowaniu społecznej rzeczywistości, to pozostaje mu jedynie odwołanie do jedyne go punktu, którym jest przekonanie o istnieniu dokładnie jedynej rzeczywiście prawomocnej metody poznania oraz pewność, że przynajmniej w ogólnych zarysach jest ona dostępna głównemu nurtowi zachodniej tradycji epistemologicznej<sup>54</sup>. Przy czym zakłada się tu, iż w przyrodzie wszystko podlega prawom, jednak samo poznanie — i moralność — istnieją poza nią. „Skoro były jeszcze nie nazwane, tym bardziej istniały poza i ponad kulturą.”<sup>55</sup> Dlatego poznanie, które ma być prawdziwe nie jest związane z prawdą przynależną niejako konkretnemu totemicznemu palowi. Jest wolne od wszelkich uzależnień. My — pisze Gellner — „zależymy

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 106.

<sup>50</sup> Odrzuca istnienie takiej możliwości.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 112.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 114.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 108.

od poznania opartego właśnie na takich zasadach i nie możemy się tej drogi wyrzec, nawet jeśli niektórzy próbują to robić, co może tylko wzbudzić śmiech<sup>56</sup>. Bardzo modne obecnie wypieranie się powszechnie akceptowanych zasad (zasady uprawnionego poznania) skodyfikowanych przez oświecenie, odczytywane jest tu jako logicznie niedorzeczne i naganne moralnie. Biorąc pod uwagę fakt, iż mamy do czynienia z tak poważnymi sprawami jak ludzkie dobro i życie, jedynym rodzajem poznania, do którego mamy prawo (obowiązek?) się odwoływać i stosować, to ten — czytamy u Gellnera — który odpowiada kryteriom oświeceniowej filozofii — pomimo tego, iż jak twierdzi, „trudno go określić z precyzją i że nie cieszy się powszechną aprobatą oraz, że ukazanie siły jego oddziaływania może okazać się niemożliwe”<sup>57</sup>.

Jednak racjonalistyczny fundamentalizm w wersji umiarkowanej, którego popiecznikiem jest Ernest Gellner, nie dąży, jak twierdzi sam Autor, do zaproponowania antymodelu konkurencyjnego wobec swojego religijnego poprzednika. Odwołując się do etyki oświeceniowej, absolutyzuje jedynie metodę poznania, jest fundamentalny w odniesieniu do typu moralności i upiera się przy symetrycznym traktowaniu wszystkich. Jeżeli w grę wchodzi kwestie dotyczące szczegółów i treści, ulega kompromisowi, co z kolei implikuje koncesję na rzecz nihilizmu i podobieństwo do relatywizmu<sup>58</sup>.

\* \* \*

Istnieją w nauce różne formy krytyki czy polemiki rywalizujących ze sobą formacji intelektualnych. Z założenia niejako mają one pełnić określoną/określone funkcje/e, np.:

1. mogą mieć na uwadze jedynie przeprowadzenie korekty,
2. pragną zdyskredytować stanowisko, o którym mówią,
3. pragną zwrócić uwagę bardziej na siebie niż na argumenty, z którymi się nie zgadzają.

W zależności od poziomu intelektualnego twórców wywołują bardziej lub mniej dotkliwe konsekwencje. Bywają płytkie i nic nie wnoszące, ale i takie, o których można powiedzieć, że sięgają „istoty rzeczy”. Jest to o tyle ważne zagadnienie, iż obecnie mamy do czynienia ze zjawiskiem ogromnej produktywności naukowej w postaci setek [meta]narracji, [meta]sporów, [meta]polemik, [meta]interpretacji itd. Do czego to wszystko prowadzi trudno chyba stwierdzić. Nauka jako taka, zaopatrzona w ogromny autorytet obiektywności i racjonalności nie może sobie poradzić z problemem, który sama generuje. Poprzez przyrost wiedzy, jako ciągły proces otwierania nowych zmiennych, produkuje chaos<sup>59</sup>. Dlatego odgrywając rolę w jakiej obsadziło ją oświecenie i ponosząc wszystkie tego konsekwencje, w chwili obecnej ma już nie jedno, ale — co najmniej — dwa zadania do wykonania. Do zadania poznawania, wyjaśniania i porządkowania świata, doszło jeszcze porządkowanie własnego podwórka. Poprzez swoisty akt przemocy eliminuje się tu konkurencyjne para-

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 117–118. Trudno oprzeć się pokusie i nie przypomnieć w tym miejscu powiedzenia: Ten się śmieje kto się śmieje ostatni.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 119.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 122.

<sup>59</sup> A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie*, Toruń 1995, s. 362.

dygmaty oglądu kulturowej rzeczywistości, zwłaszcza te, które desakralizują naukę, odmawiają jej prawomocnego ferowania opinii o świecie, a co za tym idzie, podważają jej autorytet uświęcony XVIII-wieczną tradycją. Książka Ernesta Gellnera jest właśnie jedną z tych, które stawiają sobie za cel przywrócenie odpowiedniego stanu rzeczy — statusu nauki. Mówiąc językiem Zybertowicza, ma ona zamykać z powrotem owe pootwierane w trakcie przyrostu wiedzy zmienne, parametryzować je<sup>60</sup>. Sam Autor występuje tu w roli wojownika oświecenia, tego który egzekwuje wyroki metafizycznego trybunału, skazując wątpiących w moc poznawczą, wyjaśniającą, odkrywającą... itd., nauki, na pewnego rodzaju niebyt intelektualny. Metafizycznego dlatego, że jest to trybunał nauki, a nauka — jak twierdzą „oświeceniowi lojaliści” — moralność i wiedza dostępne są tylko poza kulturą, co więcej — nie są zależne od niczego. Autor prowadzi grę z dwoma przeciwnikami na raz, uczestnicząc w niej, jest jednocześnie jej arbitrem. Jako godnych własnej koncepcji przeciwników uznał Ernest Gellner dwie formacje intelektualne: religijny fundamentalizm i postmodernizm.

Prowadząc charakterystykę konkurencyjnych nurtów, w perspektywie konfrontacji z wyznawaną przez siebie koncepcją, starał się wyłuszczyć słabości przeciwników, nie oszczędzając przy tym perspektywy poznawczej, z którą sam się utożsamia.

Przyglądając się prezentacji pierwszego z nich w zasadzie trudno nie zgodzić się z opiniami Autora, iż islam jest ciekawym zjawiskiem na tle współczesnego świata. Jako że jego cechą konstytutywną jest Objawienie, wiara w jedyną obiektywną prawdę, można go akceptować w całości, częściowo lub po prostu odrzucić. Można również uznać za równoprawny model oglądu kulturowej rzeczywistości. Polemizować z nim trudno, tym bardziej, że będąc nurtem metafizycznym ma się całkiem nieźle we współczesnym świecie. Rości sobie pretensje do występowania przeciw Zachodowi i „wyzwolenia muzułmanów spod wpływów epistemologicznego imperializmu Zachodu”<sup>61</sup>. Sytuacja jest tu jasna i klarowna — z całą odpowiedzialnością możemy stwierdzić, iż nie rozwiązuje on problemów związanych z poznawaniem kulturowej rzeczywistości. Zamknięty w ponadmysłowym objawieniu fenomen nie przejawia wrażliwości na trudności, z którymi na co dzień borykają się badacze Zachodu. Inną sytuację mamy w przypadku drugiego z graczy. Ten nie stawia swoich potencjalnych adwersarzy w sytuacji absolutnego wyboru — wszystko albo nic<sup>62</sup> — dlatego tej dyskusji poświęcimy nieco więcej miejsca.

Zarzuty Ernesta Gellnera pod adresem postmodernizmu i zarazem relatywizmu poznawczego są bardzo konkretne i niejednokrotnie słuszne. Jednak nie wszystkie argumenty, jakich używa autor do krytyki głównych założeń postmodernizmu, przemawiają z taką siłą perswazji, jakiej by sobie życzył. Jednym z elementarnych zarzutów wobec tego stanowiska, jest zagadnienie obiektywizmu odrzucane przez postmodernistów. Nie trzeba w tym przypadku wyrafinowanych analiz filozoficznych, aby spostrzec, iż nie mamy do czynienia z jednowymiarowym światem, postrzeganym przez

<sup>60</sup> *Ibidem.*

<sup>61</sup> Zobacz dość interesujące studium na temat omawianego zagadnienia — Bassam Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997, s. 44 i 48.

<sup>62</sup> Być może lepszym określeniem tego stanowiska byłoby powiedzenie — Kto nie idzie z nami, ten przeciwko nam.

wszystkich w taki sam sposób. Truizmem będzie stwierdzenie, już po raz kolejny, że kulturowa rzeczywistość inaczej jawi się np. kominiarzowi, fizykowi czy kelnerowi z przydrożnego baru. Skoro jednak istnieje jedyna obiektywna rzeczywistość — jak chcieliby to widzieć oświeceniowi fundamentaliści — to chciałoby się zapytać, skąd tyle wersji wizji owej obiektywnej rzeczywistości? A jeśli jest ich dużo, to która jest prawdziwa? — albo lepiej, która prawomocnie może mówić o owej rzeczywistości? Metaforą trafnie określającą to zjawisko wydaje się być stwierdzenie przytoczone przez Józefa Życińskiego, iż rzeczywistość jest pewnego rodzaju fikcją: „Wszystkie wersje tak zwanej rzeczywistości mają naturę fikcji. Istnieje moja fikcja i twoja fikcja, ujęcie dziennikarza i historyka, filozofa i przyrodnika (...) Nasz wspólny świat stanowi jedynie deskrypcję (...) rzeczywistość jest tworem wyobraźni...”<sup>63</sup> Stąd mamy do czynienia tylko z kulturową rzeczywistością. Można jeszcze bronić się twierdzeniami typu: potoczne postrzeganie społecznej rzeczywistości nie ma prawa być argumentem w dyskusji akademickiej. Jednak z przytoczonego przez nas wyżej stwierdzenia wynika, iż różnice w postrzeganiu świata nie są charakterystyczne tylko dla środowiska kominiarzy, kelnerów, dziennikarzy itd., itd. Występują one również, a może przede wszystkim wśród przedstawicieli nauki. Pomimo tego, że nauka cieszy się rzekomo autorytetem obiektywizmu i racjonalizmu, poznaje obiektywną rzeczywistość i dostarcza nam „obiektywnych, prawdziwych” informacji o świecie, dzięki czemu jako tako możemy w nim funkcjonować, to nie da się ukryć, iż inny jest świat fizyka, historyka, filozofa, antropologa czy prawnika. Jak się okazuje nie jest to konsekwencją tego czy mamy do czynienia z dobrym naukowcem — może lepiej byłoby powiedzieć uczonym — który wie jak prowadzić badania, poznawać obiektywną rzeczywistość i głosić o niej prawdziwe sądy, czy też z miernotą, impotentem intelektualnym, którego sądy o świecie nie przedstawiają żadnej wartości a funkcjonują w środowisku akademickim czy w społeczeństwie tylko dlatego, że uchodzą za naukowe i uprawomocniane są prestiżem tejże nauki. Skoro jednak nauka dysponuje metodami weryfikacji sądów o świecie, to w jaki sposób dopuściła do stanu, w którym już nie tylko światy filozofa i fizyka są różne, ale światy dwóch historyków, czy dwóch fizyków w równym stopniu są niewspółmierne. Ba, przecież owi historycy, jak i fizycy są przedstawicielami tej samej nauki. Jeżeli nie jest to kwestia świetnych kompetencji zawodowych lub po prostu ich braku, to w takim razie pojawia się pytanie — dlaczego mamy do czynienia z takim stanem rzeczy? Na tego rodzaju pytania praca Ernesta Gellnera raczej nie udziela odpowiedzi, a to dlatego, że koncepcja, której Autor jest poplecznikiem nie potrafi sobie poradzić z tym problemem. Obiektywizm lansowany przez oświeceniowych fundamentalistów wydaje się być nie do obrony. Jest to konsekwencją faktu, iż — jak twierdzi Andrzej Zybertowicz — „Nigdy nie poznajemy świata jaki jest, sam w sobie. Poznajemy świat, który jest kulturowo, społecznie — w tym poznawczo — wytwarzany. Wiedzy pojęciowej nie można wypreparować z uwikłań historycznych”<sup>64</sup>. Tak więc jesteśmy uwikłani w język, nasze jedyne narzędzie poznania.

<sup>63</sup> J. Życiński, *Językowe uwarunkowania relatywizmu poznawczego*, [w:] J. Pomorski, *Ważność relatywizmu jako postawy poznawczej*, „RRR” 11, Lublin 1990, s. 15.

<sup>64</sup> A. Zybertowicz, *op. cit.*

Rzeczywisty świat nie jest niczym więcej, jak tylko konstruktem, wyobrażeniem społeczności posługującej się danym językiem<sup>65</sup>. Dlatego, jedynym jak na razie wytłumaczeniem faktu mnogości światów jest teza, iż nasze poznanie uwarunkowane jest kulturowo. Język, będąc wytworem kultury, dostarcza nam tylko wiedzy pojęciowej, a ta z kolei w żaden sposób nie pozwala nam dotrzeć do „prawdziwej”, „czystej rzeczywistości”<sup>66</sup>. Owa „prawdziwa”, „obiektywna rzeczywistość” nie mówi, przez co nie może zaproponować nam adekwatnego języka — pozwalającego opisać jej „istotę” — którym mielibyśmy mówić<sup>67</sup>. Tak więc świat jawi się nam jako konstrukt przefiltrowany przez odpowiednią matrycę kulturową<sup>68</sup>, ewentualnie subkulturową. Dlatego „rzeczywistość” jako taka nie jest nam dostępna. Poznajemy jedynie nasze własne przekonania, kulturową rzeczywistość, w pewnym sensie efekty naszego doświadczenia świata. W takiej perspektywie, mówienie o prawdzie, iż funkcjonuje jako byt poza kulturą wydaje się być bezpodstawne. Istnieje ona w postaci kulturowo uwarunkowanych przekonań o społecznej rzeczywistości, a więc jest konstruowana w procesie doświadczenia świata. Dlatego właśnie zarówno światy fizyków, historyków czy dziennikarzy mogą być prawdziwe, pod warunkiem, że za takowe zostaną uznane<sup>69</sup>. Prawda w jednym kontekście kulturowym wcale nie musi być mniej lub bardziej prawdziwa niż prawda w innym kontekście kulturowym.

Naturalną konsekwencją takiej postawy jest też zmiana/ przewartościowanie stosunku badacza do przedmiotu poznania<sup>70</sup>. Przedmiot poznania nie istnieje na zewnątrz, nie jest nam dany i jako taki nie jest również dostępny. Punktem zainteresowania badacza nie jest zawieszony w „próżni obiektywności” byt — z powodów o których pisaliśmy wyżej — ale wyobrażenia ludzkie o tym bycie, funkcjonujące w postaci przekonań powodujących działaniami danej grupy społecznej. Skuteczność działania zależy od umiejętności poruszania się w perspektywie doświadczanej przez nas kulturowej rzeczywistości. Sensy owej kulturowej rzeczywistości dostrzegalne są dla nas tylko w określonym kontekście kulturowym. To kultura dysponuje narzędziami niezbędnymi do opisu faktów, które za pośrednictwem odpowiednich kategorii mogą

<sup>65</sup> Zob. J. Pomorski, *Hipoteza względności językowej a epistemologia historyczna (Głos w dyskusji)*, [w:] tegoż, *op. cit.*, s. 244.

<sup>66</sup> A. Zybortowicz, *op. cit.*, s. 101.

<sup>67</sup> Zob. wypowiedź na ten temat: R. Rorty, *Przygodność języka*, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj, *Postmodernizm a filozofia*, Warszawa 1996, s. 117.

<sup>68</sup> Zob. J. Pomorski, *Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej*, [w:] *Świat historii*, red. W. Wrzosek, Poznań 1998, s. 376; „Funkcja matrycy kulturowej jest zbliżona (analogiczna?) do tej pełnionej w organizmach żywych przez matrycę genetyczną, produkującą komórki zgodnie z kodem genetycznym, stanowiącym jej wyposażenie. Będąc dziećmi określonych wspólnot kulturowych, doświadczamy świata nie w sposób dowolny, ale społecznie-kulturowo zrygoryzowany, zgodny z kodem kulturowym, właściwym danej wspólnocie, choć nie zawsze tego wyposażenia jesteśmy świadomi...”

<sup>69</sup> „Prawda w tej perspektywie jest rezultatem społecznej mediacji i zamyka się całkowicie w obrębie tego, co właściwe wspólnocie ludzkiej. W tym też sensie jest ona raczej wytwarzana niż odnajdywana, będąc zależna od miejsca, momentu i historycznych interesów tych, którzy ją kulturowo powołują do życia.” A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996, s. 18–19.

<sup>70</sup> Być może w tym przypadku, termin przewartościowanie, byłby bardziej odpowiedni.

funkcjonować w świadomości społecznej, w postaci różnych przekonań. Kategorie, o których mowa, to nic innego, jak konstruowane w trakcie gry językowo-kulturowej znaczenia przypisywane rzeczom w procesie doświadczenia świata. Dlatego opis może dotyczyć tylko tego, w jaki sposób fakty są/ mogą być wyobrażane przez daną grupę społeczną; innymi słowy, w jaki sposób są definiowane w matrycy kulturowej, odpowiedzialnej za doświadczenie świata. Zagadnienie to świetnie sformułował cytowany już przez nas Andrzej Zybertowicz: „Przeciwstawiam się stanowisku realistycznemu głoszącemu, że twierdzenia teorii naukowych są prawdziwe lub fałszywe na mocy tego, jaki świat jest — jeśli świat ten jest pojmowany jako bytowość pozakulturowa. Twierdzą, że nie istnieje żadna możliwość ustalenia takiej prawdziwości/fałszywości poza obszarem reguł ustalonych kulturowo i w odniesieniu do przedmiotów poznania wprzódry choćby mgliście kulturowo nie pre-definiowanych”<sup>71</sup>. Tak więc poznajemy tylko (może aż ?!) nasze przekonania o świecie, a te z kolei są historycznie zmienne. Stąd bierze się złudzenie, iż to „rzeczywistość” dysponuje niezliczoną (?) ilością reguł ustalających porządek świata, w którym żyjemy. My, czując się tu gospodarzami, staramy się odkrywać, wyjaśniać, porządkować te wciąż nowe reguły ukryte/ukrywane przed nami gdzieś.. (poza kulturą). Dlatego nie będzie chyba nadużyciem powiedzieć, że to nie świat się zmienia, bo o nim niewiele możemy powiedzieć, a jedynie zmieniają się o nim nasze, uwarunkowane kulturowo, przekonania. Tylko o nich możemy powiedzieć coś sensownego. Poznanie zaś nie jest niczym innym, jak tylko grą kulturową, praktyką społeczną, w ramach której dokonuje się realizacji wartości, jaką jest epistemologiczne kreowanie społecznej ontologii<sup>72</sup>. „Stąd też nie ma wiedzy wolnej od kontekstu, poznawanie i sądzenie jest osadzaniem w kontekście, odnoszeniem czegoś do czegoś innego, identyfikowaniem (często tworzeniem) relacji istniejących między pewnymi elementami kultury (świata).”<sup>73</sup>

Próba Ernesta Gellnera rozliczenia się z konkurencyjnymi wizjami świata w perspektywie konfrontacji z własną koncepcją, w przypadku postmodernizmu czy, jak kto woli relatywizmu poznawczego, nie wypada najokazalej. Z pewnością zarzuty autora kierowane pod adresem konkurencyjnej tradycji intelektualnej zwracają uwagę na słabości nurtu. Pogląd, że nie rozwiązuje on wielu problemów w żaden sposób nie kwalifikuje się jednak do uznania go za rewelacyjny, za to stwierdzenie, iż postawa poznawcza jaką jest relatywizm, prowadzi w konsekwencji do nihilizmu, to raczej (lekka?) przesada. Autor jest świadom również wielu słabości własnego paradygmatu, które to, realizując założenie o uczciwości, stara się nam zaprezentować (zobacz wyżej). W niczym jednak nie zmienia to „istoty rzeczy”, jaką jest fakt, iż w bardzo wielu przypadkach konfrontacja mocnych stron — w wyobrażeniu Autora — oświe-

<sup>71</sup> A. Zybertowicz, *op. cit.*, s. 17; zob. *ibidem*, s. 210; „... podmiot, odróżnialna od świata wiedza pojęciowa oraz przedmiot poznania są pewnymi niekoniecznymi rezultatami przemian społeczno-kulturowych, są efektami pewnej konstrukcji społecznej, tak myślowej (w tym językowej), jak i praktycznej, a nie obiektywnymi, niezależnymi od kultury faktami ontologicznymi”. Zob. również: J. Pomorski, *Historiografia...*, *op. cit.*

<sup>72</sup> J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 17–19. Zobacz również: J. Pomorski, *Historiografia...*, *op. cit.*

<sup>73</sup> A. Szahaj, *Ironia...*, *op. cit.*, s.15.

eniowego racjonalizmu z założeniami relatywizmu epistemologicznego jest po prostu obnażaniem niemocy tego pierwszego, z którą w żaden sposób nie może sobie poradzić<sup>74</sup>. Kult obiektywizmu przejawiający się chociażby w stwierdzeniu: „Już samo dostrzeżenie, iż świat się zmienia, stanowi jakkolwiek by było, jakąś obiektywną o nim informację”<sup>75</sup> jest jedynie wiarą w adekwatność poznawczą nauki/ metody naukowej — „wyborem światopoglądowym, którego nie da się nie-kołowo uzasadnić”<sup>76</sup>. Z pewnością postmodernizm/ relatywizm epistemologiczny nie rozwiązuje wszystkich problemów związanych z poznaniem. Tu trudno się z autorem recenzowanej książki nie zgodzić. Posiada jednak zalety, które zasługują nie tylko na uwagę, ale na pogłębioną refleksję. Jest wyzwaniem do ponownego przemyślenia podstaw naszej kultury, a co za tym idzie, wiedzy. Buntuje się przeciwko prawdom uznawanym za wieczne i jedynie adekwatne, tylko dlatego, że nikt dotąd nie ośmielił się poddać adekwatności ich sądów o świecie (weryfikacji?) w wątpliwość. Odrzucając klasyczną epistemologię (fundamentalizm epistemologiczny), jako tą, która jest „dozgonnie” lojalna „wobec tradycyjnych mitów poznawczych głoszących niezależność rzeczywistości od poznania oraz zależność prawdziwości bądź fałszywości wiedzy od natury świata, niezależność faktów od kultury i procedur poznawczych, ścisłe oddzielenie przedmiotu i podmiotu poznania, neutralność aksjologiczną poznania, wyróżnioną poznawczo i aksjologicznie pozycję nauki”<sup>77</sup>, w swej „umiarkowanej wersji”<sup>78</sup> nie neguje możliwości poznania w ogóle. Realizuje się ono na płaszczyźnie kulturowej i będąc społeczną epistemologią, w perspektywie metodologicznej, jest równocześnie czymś, co moglibyśmy nazwać — hermeneutyką zapisanych w doświadczeniu społecznym — przekonań (o świecie). Dlatego, wbrew opinii Ernesta Gellnera, możemy powiedzieć, że „postmodernizm [i chyba także relatywizm poznawczy — P. W.] (...) poszerza naszą wyobraźnię i odświeża naszą wrażliwość, twórczo irytuje i bezczelnie wzywa do sprostania swym prowokacjom, (...) skłania do myślenia. Już choćby za to należy mu się szacunek”<sup>79</sup>. Co do nihilizmu, to...

<sup>74</sup> Prawdopodobnie nieświadomym, z czego Ernest Gellner chyba nie do końca zdawał sobie sprawę — co staraliśmy się pokazać.

<sup>75</sup> E. Gellner, *Postmodernizm...*, *op. cit.*, s. 59. Owo stwierdzenie w żaden sposób nie zawiera „obiektywnej informacji” o „rzeczywistości”. Jest jedynie naszym wyobrażeniem świata, konstruktem kulturowym; innymi słowy, jednym z możliwych, dopuszczalnych przez matrycę kulturową sposobów postrzegania i kreowania kulturowej rzeczywistości. Jest to jedna ze słabości relatywizmu poznawczego wynikająca z uwikłania w język, za pośrednictwem którego petryfikuje własne konstrukty kulturowe, przez co nabierają one charakteru wartości obiektywnych. Jednak z całą odpowiedzialnością zwraca uwagę na tę własność języka, z którą wszyscy nie możemy sobie poradzić; por. A. Zybertowicz, *op. cit.*, s. 111.

<sup>76</sup> A. Szahaj, *Poznanie w perspektywie konstruktywizmu społecznego*, „Przegląd Filozoficzny” V, nr 2 (18), Warszawa 1996, s. 142 [recenzja z rozprawy A. Zybertowicza, *Przemoc i poznanie*, *op. cit.*].

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 141.

<sup>78</sup> Porównaj wersję poznania w radykalnej formie postmodernizmu: „W końcu niech stanie się jasne, że należy do nas nie tyle dostarczanie rzeczywistości [realności — P. W.], co wynajdywanie aluzji do nie dającego się przedstawić pojmanego”; J.-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, [w:] R. Nycz, *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997, s. 61.

<sup>79</sup> A. Szahaj, *Bać się postmodernizmu?*, [w:] A. Szahaj, S. Czerniak, *Postmodernizm...*, *op. cit.*, s. 13.



Tak więc oświeceniowy racjonalistyczny fundamentalizm, w opisanej przez nas wyżej perspektywie, nie wytrzymuje krytyki. Znaczy to tyle, że w sytuacjach, w których sobie poznawczo nie radzi, nie dostrzega niektórych problemów lub je po prostu ignoruje, relatywizm poznawczy sprawdza się dużo lepiej. Uważa się za nowoczesną formację poznawczą dlatego, iż deklaruje odejście od ontologii na rzecz metodologii. Stąd też, najważniejszym wydaje się tu być pytanie o to, jakie założenia dają większe możliwości wyjaśniania niż to, jaka jest kultura<sup>80</sup>. Konsekwencją takich założeń, jest ni mniej ni więcej tylko ślepy kult metody, za pośrednictwem której, nawet jeśli nie możemy dotrzeć do jedynej prawdy, to jednak uprawnia nas ona, jako jedynie słuszna, do obiektywnych, adekwatnych, prawomocnych sądów o rzeczywistości. Prawdziwa metoda dyktuje sposób postrzegania świata, co prowadzi już nie tylko do zachwytu nad nią samą, jak deklarują oświeceniowi racjonaści, ale do absolutyzowania treści, które prezentuje. Sprowadza kulturową rzeczywistość do jednowymiarowego kształtu, gdzie istnieją zatomizowane wartości takie jak: jedyna niepodważalna prawda, jedyna słuszna moralność, jedyne dobro, jedyny sens, jedyna racjonalność... itd. Są to wszystko wartości obiektywne, istniejące poza kulturą, tak samo jak wiedza czy poznanie, nie są zależne od niczego. Trudno tylko w tym wszystkim doszukać się „miarki” owej obiektywności sądów o świecie czy chociażby „miarki” obiektywności samej metody. Ciekawą rzeczą jest zagadnienie, w oparciu o co i w jaki sposób, zwolennicy oświeceniowego racjonalizmu weryfikują swoje prawdziwe sądy o świecie. Jeżeli weryfikują je opierając się na „rzeczywistości”, to może mamy do czynienia z kolejną rewolucją naukową w humanistyce, na skalę dwudziestego pierwszego wieku<sup>81</sup>. Skoro tak, to faktycznie wyrzekanie się tej perspektywy poznawczej (na rzecz nihilizmu) może wzbudzać uzasadniony śmiech. Mówi się tu, że nauka w wersji oświeceniowej nie zmierza do zaproponowania antymodelu konkurencyjnego wobec swojego religijnego poprzednika. Jednak, kiedy naukę zaopatrzy się w taki sens i status, jaki nadała jej filozofia oświeceniowa, wówczas obie stają się rywalkami. W takiej perspektywie nie da się pogodzić reprezentatywnych dla tej pary [nauka — religia] wartości. Stając się substytutem religii, nauka, uprawomocniła przekonanie o nieuchronnej konieczności sekularyzacji. Pokonując religię, która jako uświęcona tradycja, mogła/może (dobrym przykładem będzie tutaj islam) pełnić istotną, a co za tym idzie skuteczną rolę regulatora życia społecznego<sup>82</sup>, zamieniła porządek religijny na porządek świecki. Dokonując aktu przemocy, przewartościowała nie tylko samą metodę oglądu społecznej rzeczywistości, ale także treści przez nią proponowane. Wiarę w słowo objawione, zastąpiono wiarą w słowo odkrywające tajemnice świata.

<sup>80</sup> Zob.: K. J. Brozi, *Granice relatywizmu czyli granice poznania*, [w:] J. Pomorski „Wartość...”, *op. cit.*, s. 293.

<sup>81</sup> „Nie da się sprawdzić zdania z przedmiotem, choć przedmiot może spowodować, byś przestał wypowiadać asertywnie jakieś zdanie. Zdanie można sprawdzić tylko z innymi zdaniami, z którymi jest powiązane labiryntem relacji inferencyjnych.” R. Rorty, *Kariera pragmatysty*, [w:] S. Collini, *Interpretacja i nadinterpretacja*, Kraków 1996, s. 99.

<sup>82</sup> Zob.: K. J. Brozi, *Granice relatywizmu...*, *op. cit.*, s. 297. Znaczy to tyle, że wyabstrahowane wartości religii mogą mieć zupełnie konkretne skutki praktyczne dla kultury, chociaż wspólnota wcale nie musi zdawać sobie z tego sprawy.

Stąd też oświeceniowy racjonalistyczny fundamentalizm, w konfrontacji z wymienionymi wyżej formacjami intelektualnymi, nie sprawdza się jako alternatywna, efektywniejsza formuła poznania. Nie odgrywa roli, w jakiej chciałby ją widzieć Ernest Gellner. Z pełną odpowiedzialnością możemy stwierdzić, że chęć bycia „drogą środka”, rozwiązującą niemal wszystkie (?) wątpliwości związane z badaniem/poznaniem, pozostaje nadal jedynie w sferze niewinnych — miejmy nadzieję — marzeń wyznawców racjonalistycznego fundamentalizmu<sup>83</sup>. W takim kontekście to nie postmodernizm jest historią subiektywizmu, ale oświeceniowy racjonalistyczny fundamentalizm jest historią obiektywizmu. Reakcją formacji intelektualnej, która rościła sobie prawo do ferowania prawomocnych i niepodważalnych sądów o świecie, na fakt, iż odchodzi do lamusa. Jest odkładana na półki historii nauki; słowem dlatego, że zabrano jej to, co najcenniejsze — władzę, oferując w zamian równouprawnienie<sup>84</sup>.

Tak więc książka Ernesta Gellnera stanowi doskonały przykład krytyki, której zasadniczym celem nie jest próba przeprowadzenia korekty czy konstruktywnej dyskusji z konkurencyjnym paradygmatem poznawczym. Mamy tu ewidentną próbę nie tylko zdyskredytowania formacji fundamentalizmu religijnego i przede wszystkim postmodernizmu/relatywizmu poznawczego. O tym pisaliśmy pośrednio wyżej — mówiąc o fakcie podważenia oświeceniowego statusu nauki. Jest to desperacka obrona przed zapomnieniem i odstawieniem na boczny tor. To tragiczne, niemal konwulsyjne zwrócenie uwagi na siebie — może ostatni raz? — jest reakcją tradycji intelektualnej, która czuje, że jej czas dobiega końca. Nie chodzi tu już nawet o argumenty, z którymi stara się polemizować. Objawienie dyskredytuje przecież religijny fundamentalizm, a relatywizm epistemologiczny prowadzi w końcu do nihilizmu. Z czym tu polemizować. Są to formacje z definicji skazane na niepowodzenie. Jako jedynie słuszna i prawdziwa, rozumiejąca świat, na placu boju pozostaje Nauka (przez duże N), w swej oświeceniowej wersji. Zwracając na siebie uwagę przypomina, że „w walce o prawomocność nie powiedziała jeszcze ostatniego słowa”. Ale...

Biorąc pod uwagę fakt, iż książka Ernesta Gellnera nie wnosi w prezentowany spór o „idealny model poznania” (?) rewelacyjnie twórczych interpretacji, to posiada ona jeden zasadniczy walor. Jest znakomitą prezentacją trzech współczesnych formacji poznawczych toczących intelektualną batalię o to jaki świat jest. Dlaczego taki jest, czy jest jeden, a może jest ich kilka... itd. Poprzez fakt, że owa prezentacja przebiega jednotorowo w perspektywie odpowiednio wyreżyserowanej konfrontacji, stanowi doskonały materiał dydaktyczny dla zainteresowanych problemem, zwłaszcza młodych, naukowców. Inspiruje do pogłębionej refleksji nad trudnościami związanymi z poznaniem, kulturą, przedmiotem poznania. Co prawda nie rozwiązuje postawionych w centrum zainteresowania problemów, ale robi wokół nich tyle zamieszania, że nie znikają one

<sup>83</sup> Jeżeli chodzi o kwestię próby pogodzenia roszczeń epistemologii i antyepistemologii (tzw. droga środka), unikając przy tym rozstrzygnięć arbitralnych, to w naszym mniemaniu jedyną na dzień dzisiejszy koncepcją poznania, która w pewnych okolicznościach realizuje to założenie jest formuła KONSTRUKTYWISTYCZNEGO MODELU POZNANIA, zaproponowana przez A. Zybortowicza; zob. A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie*, Toruń 1995.

<sup>84</sup> Ktoś złośliwy mógłby powiedzieć, iż mamy tu do czynienia ze słodką zemstą za podobny zabieg zaferowany religii przez oświeceniową wersję nauki.

z pola widzenia zarówno zwolenników, jak i przeciwników odpowiednich formacji intelektualnych.

Szczególną wartość stanowi zwłaszcza dla historyków. Podnosi bowiem zagadnienia, z którymi ta dyscyplina nie jest w stanie poradzić sobie samodzielnie<sup>85</sup>. Historia niosąc ze sobą ogromny potencjał wiedzy, którego zbadanie i wyjaśnienie jest nie lada wyzwaniem dla badaczy, wymaga solidnej, pogłębionej refleksji nad procesem poznawczym.

Ekspłanacja przeszłości przy pomocy oświeceniowej metodologii wydaje się być tu mało prawdopodobna. Dlatego historycy muszą zdawać sobie sprawę z tego, że refleksja nad historią i historiografią ma sens tylko wówczas, gdy potraktuje się ją jako dziedzinę kultury, a poznawanie przeszłości jest poznawaniem kultury przez kulturę<sup>86</sup>. Książka Ernesta Gellnera stanowi w tej materii dobry argument do rozpoczęcia dyskusji nad realizowaniem procesu poznawczego w historiografii już nie tylko wśród metodologów historii, gdzie refleksja taka jest prowadzona niejako z urzędu, ale wśród historyków praktyków, którzy na co dzień borykają się z trudnościami poznania.

WHICH FUNDAMENTALISM...?  
THEORY OF COGNITION ACCORDING TO ERNEST GELLNER

Summary

Contemporary methodological and philosophical reflection appears to be a permanent academic dispute on defining science and — what follows — its cognitive capabilities. This dispute tends to become a struggle for a monopoly in preaching the only valid view of the world. Such a situation is encouraged by multitude of paradigms or intellectual formations and associated methodologies.

Ernest Gellner was one of the participants in such a dispute. Being an advocate of an intellectual formation, which he called enlightened rationalistic fundamentalism, Gellner confronts it with two other competing paradigms: religion fundamentalism (Islam) and postmodernism. The first is criticized by him for "Godly epiphany", the other for epistemological relativism, leading directly to nihilism. Gellner's enlightened fundamentalism together with its knowledge that exceeds boundaries of culture and cult of method and objectivism, constitutes an alternative to them. If in the case of Islam it is possible to state that it does not show any sensitivity towards problems encountered by scientists, it is not so with postmodernism. In spite of the fact that it does not solve all the problems connected with cognition, it possesses virtues worth noticing. It challenges us to reconsider the foundations of our culture and knowledge. It questions eternal and the only adequate truths and forces us to think. In consequence it means that constructivism proves itself to a much broader extent than enlightened rationalistic fundamentalism which is not effective enough cognitively, does not recognize certain problems or simply ignores them.

---

<sup>85</sup> Zob. np.: J. Pomorski, *Historyk i Metodologia*. Lublin 1991, oraz A. Radomski, *Kultura. Tekst. Historiografia*, Lublin 1999..

<sup>86</sup> W. Wrzosek, *Historia. Kultura. Metafora*, Wrocław 1995, s. 5 i 14.