

## CZĘŚĆ I

ZOFIA SOKOLEWICZ

PODSTAWOWE MODELE NAUKI  
A NIEKTÓRE PROBLEMY TEORETYCZNE  
ETNOLOGII W POLSCE

## Część I

Rozwój nauki w XX w. odznacza się eksplozją teorii naukowych. Mówi się już nie o języku, ale o językach nauki, a w konsekwencji powstaje problem korespondencji (lub jej braku) między teoriami. Fakt wielości teorii zmusza badaczy do wyboru między nimi. Wybór jest najczęściej nieuświadomiany i pominię tu jego przyczyny i mechanizmy. Różnorodnych propozycji i kombinacji teoretycznych, a tym samym i konieczności wyborów jest coraz więcej. Społeczność uczonych powiększa się wszak proporcjonalnie do wzrostu społeczeństwa. Brak jest jednej, wiodącej orientacji (lub nie potrafimy jej zauważyć), do której można by odnosić wciąż powstające teorie. Nauka idzie wieloma już torami. Dla jej przedstawienia nie wystarczy już metafora drzewa ewolucji. Potrzebny jest raczej rysunek niepoliczalnej liczby równoległych linii procesu historycznego, o niepowtarzalnych przebiegach. Tak więc powstała w XX w. potrzeba badania samej nauki, potrzeba socjologii<sup>1</sup> i filozofii nauki<sup>2</sup>, które mogłyby uporządkować ten chaos powstały z obfitości i różnorodności twierdzeń epistemologicznych.

W 2 połowie XX w. socjologia nauki (nie mówiąc o starszej od niej filozofii nauki) charakteryzuje się dość dobrze zdefiniowanym polem badań. Początkami sięga wprawdzie do K. Marksa i E. Durkheima, a więc jest mocno osadzona w XIX w., ale kształt wyraźniejszy nadają jej dopiero M. Weber i K. Mannheim<sup>3</sup>, i głównie dzięki nim zyskuje sobie

<sup>1</sup> M. Mulkey, *Science and the sociology of knowledge*, London 1979; R. K. Merton, *Social theory as science*, London 1975; K. Mannheim, *Essays on the sociology of knowledge*, London 1952.

<sup>2</sup> R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris 1969; J. Życiński, *Język i metoda*, Kraków 1983.

<sup>3</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1976, s. 1; R. K. Merton, *Social theory and social structure*, New York 1957; K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, New York 1936.

ona prawo obywatelstwa. Mimo to jej krzepnięcie jako osobnej dyscypliny nie jest do dziś zakończone. W 1981 r. Jerzy Szacki pisze, „iż socjologia wiedzy jest do dzisiaj dyscypliną daleką od usystematyzowania i sprecyzowania swych podstawowych założeń”<sup>4</sup>. Niemniej jednak staje się jasne, że sposób, w jaki badamy rzeczywistość, przyjmowane przez nas założenia o jej charakterze, a przede wszystkim rezultaty naszych badań noszą znamiona nowej jakości, są „wytworem kulturowym” — jakby powiedział K. Moszyński, są „faktem historycznym” — jak o tym mówi K. Dobrowolski<sup>5</sup> i tym samym mogą, a nawet powinny być przedmiotem badania jako istotny element kultury.

Wspomniane wyżej procesy powstawania nowych teorii i porównywania ich ze sobą zapewne nie przebiegają tak ostro na gruncie etnologii, jak na obszarze innych nauk. Etnologia nie cierpi na nadmiar teorii, a czasami nawet wydaje się, że mamy do czynienia wręcz z ich brakiem. Jednakże nawet w takiej sytuacji pozostaje problem porozumiewania się między zwolennikami różnych teorii, a co ważniejsze — sprawa porównywania uzyskiwanych przez nich różnymi drogami rezultatów. Niejednokrotnie trzeba wyjaśnić, czy badacze reprezentujący różne orientacje teoretyczne badają ten sam przedmiot czy inny. Tak czy inaczej istnieje konieczność porównywania ze sobą różnych teorii etnologicznych.

W 1 połowie XX w. kwestie te może z perspektywy czasu są nieco prostsze. W tym okresie w większości europejskich środowisk etnologicznych królowały teorie ewolucjonistyczne. Teorie szkoły kulturowo-historycznej, w tym teoria kręgów kulturowych, rozwijały się głównie w Niemczech, Austrii i Szwajcarii, podczas gdy w krajach anglosaskich powstał funkcjonalizm. Dyskusje między przedstawicielami różnych orientacji były rzadkie. Wielokrotnie historycy etnografii zastanawiali się na przykład nad stosunkiem funkcjonalizmu Bronisława Malinowskiego do szkoły kulturowo-historycznej O. Schmidta. Otóż w latach 30-tych B. Malinowski atakuje ostro szkołę kulturowo-historyczną m. in. w haśle *culture*<sup>6</sup>. Ze znanych mi relacji uczestników jego seminariów (L. Mair, R. Firth, I. Schapera) można wnosić, że nie szczędził jej złośliwych ocen krytykując założenia metodologiczne. Sądził, że poszukiwania i rekonstrukcje historycznych procesów etnicznych i kulturowych na podstawie materiału etnograficznego są nienaukowe i bezwartościowe. Odrzuca je w całości pod zarzutem, że wyniki badań nie mogą być wery-

<sup>4</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, t. 1, s. 27.

<sup>5</sup> K. Dobrowolski, *Zagadnienia metodologii nauk w Polsce w dobie Odrodzenia*, Warszawa 1953; tenże, *Dwa studia nad powstaniem kultury ludowej w Karpatach Zachodnich*, [w:] *Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby*, t. 2, Kraków 1938, s. 181-246, mapa 1.

<sup>6</sup> B. Malinowski, *Culture*, *Encyclopaedia of the social sciences*, t. IV, New York 1931, s. 621-646.

fikowane. Wydaje się, że nigdy nie dochodzi jednak do dyskusji między szkołami. Na temat konkretnych badań, w bogatym dorobku Malinowskiego odnotowujemy szereg recenzji różnych prac, od E. Durkheima<sup>7</sup>, G. Frazera<sup>8</sup>, po artykuły odnoszące się do pograniczy językoznawstwa, prawa, ekonomii, psychoanalizy. Wśród tych prac znajduje się zaledwie jedna wskazująca na ślad dyskusji nad założeniami epistemologicznymi innych szkół w etnologii. Jest to *The Life of Culture*<sup>9</sup> przygotowana wspólnie z G. Elliot Smithem, (?) Herbertem, J. Spindenem i Aleksandrem Goldenweiserem.

Może dalsze poszukiwania związane z wydaniem *Dzieł wszystkich Malinowskiego*<sup>10</sup> pozwolą nam ustalić dokładniej z kim dyskutował, a kogo pomijał on milczeniem (w druku). Jak wynika z dotychczasowych ustaleń, to do dyskusji między przedstawicielami obu szkół nie dochodzi, gdyż jedna dla drugiej jakby nie istnieje<sup>11</sup>. Stanowiska ich przedstawicieli są nie do pogodzenia. Problemy genetyczno-historyczne sformułowane przez O. Schmidta nie dadzą się przetłumaczyć na język funkcjonalizmu. Nie istnieje więc problem komunikowania się czy przekładu z jednego języka na drugi. Nawet wykorzystywanie materiałów zebranych w tak różnych konwencjach pozostaje pod znakiem zapytania choćby z tego powodu, że nie zawierają one niezbędnych dla drugiej strony informacji.

Te trudności potencjalnego komunikowania się powstają z powodu przyjęcia przez każdą ze stron innych pytań badawczych, innych metod analizy materiału i wreszcie — innych założeń o charakterze nauki, innego modelu nauki. O. W. Schmidt optuje za historycznym, humanistycznym modelem etnologii. Malinowski przyjmuje pozytywistyczny model science i buduje etnologię, a potem antropologię społeczną jako naukę w sensie ścisłym.

Etnologia i etnografia polska okresu międzywojennego pozostawiła nam w spadku interesujący i nie zawsze dziś doceniony, dorobek teoretyczny. Wszakże każdy z profesorów tego okresu pozostawił po sobie

<sup>7</sup> B. Malinowski, recenzja z: Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, „Folk-lore”, vol. 24: 1913, s. 525-531.

<sup>8</sup> B. Malinowski, *Is humanism dead?* recenzja z. Frazer, J. G., *Publii Ovidii Nasonis Fastorum Libri Sexi: The fasti of Ovid*, „Nature”, vol. 125: 1939, s. 847-849.

<sup>9</sup> G. E. Smith, B. Malinowski, H. J. Spinden, A. Goldenweiser, *Culture — the Diffusion controversy*, London 1928.

<sup>10</sup> B. Malinowski, *Dziela wszystkie*, t. 1-3, Warszawa 1979 i n. Należy tylko wyrazić żal, że dane zawarte w pierwszych tomach nie zawierają nowych ustaleń dotyczących twórczości Malinowskiego.

<sup>11</sup> Tradycja ustna przekazuje opinie zwolenników szkoły kulturowo-historycznej o funkcjonalizmie i Malinowskim porównując ten kierunek do dziennikarstwa (J. Manugiewicz); też A. R. Radcliffe-Brown, *Method in social anthropology*, Chicago 1958.

inną, oryginalną propozycję metodologiczną: S. Poniatowski<sup>12</sup>, K. Moszyński<sup>13</sup>, E. Frankowski<sup>14</sup>, J. Czekanowski<sup>15</sup>, Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa<sup>16</sup>, J. S. Bystron<sup>17</sup>, K. Dobrowolski<sup>18</sup>, pomijając tu uczonych pokrewnych nauk (S. Czarnowski, L. Krzywicki) lub młodszych badaczy (J. Obrębski, K. Zawistowicz-Adamska). C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowa próbuje w jednej z publikacji<sup>19</sup> dokonać przeglądu owych propozycji traktując je tak, jakby się uzupełniały. Dziś widzimy, że niełatwo było je dodać do siebie. Każdy z tych nurtów wykorzystujemy dziś jakby oddzielnie, ich losy czekają jeszcze na wyczerpujące opracowanie historyka nauki<sup>20</sup>. Wiemy jednak, że zarówno drukowane nieliczne polemiki jak i tradycja ustna<sup>21</sup> wskazują na poszukiwanie przez każdego z wymienionych wyżej badaczy swoich własnych, różniących ich dróg. Te próby nie dopełniają się, choć łącznie tworzą bardzo różnobarwny obraz zainteresowań polskiej etnografii okresu międzywojennego.

Do zerwania ciągłości tradycji naukowej w etnologii polskiej przyczyniły się w dużej mierze nie tylko wojna i śmierć lub emigracja części profesorów. Ma w tym swój udział również dyskusja na temat stosowania metod materializmu dialektycznego i historycznego jako jedynie pewnych naukowo i zapewniających właściwe wyniki badań. Programy budowane zgodnie z tymi metodami lub zbliżające się do nich eliminowały większość pytań stawianych przez etnografię okresu międzywojennego. Najbardziej obronną ręką wyszła z okresu pierwszych 10 lat po II wojnie światowej orientacja socjologizująca nawiązująca do rozbudo-

<sup>12</sup> S. Poniatowski, *O pochodzeniu i praojczyźnie Ariów*, [w:] *Wiedza o Polsce*, t. 1, Warszawa 1932.

<sup>13</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 1-2, cz. 1-2, Kraków 1925-1939.

<sup>14</sup> E. Frankowski, *Sztuka Ludowa*, [w:] *Wiedza o Polsce*, t. III, Warszawa 1935.

<sup>15</sup> J. Czekanowski, *Wstęp do historii Słowian*, Lwów 1927.

<sup>16</sup> C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa, *Ze studiów nad obrzędami weselnymi ludu polskiego*, Wilno 1929.

<sup>17</sup> J. S. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947.

<sup>18</sup> K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Florjana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923; tenże, *Zagadnienie kultury*, [w:] *Kalendarz Ilustrowany Kuriera Codziennego na rok 1937*, R. 10, Kraków 1936, s. 68-71; tenże, *Ze studiów nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław 1968.

<sup>19</sup> C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa, *Materiał naukowy i przedmiot etnologii*, „Lud”, t. XXII: 1923.

<sup>20</sup> Najtrafniejszym, choć (a może dlatego) najkrótszym opracowaniem historii etnografii polskiej, jest: A. Kuźrzebianka, *Rozwój etnografii i etnologii w Polsce*, Kraków 1949.

<sup>21</sup> Tradycja ustna nie jest wykorzystywana w pracach nad historią etnografii polskiej. Wydaje się jednak, że mała próbka, jaką zrobiłam wykorzystując ją w artykule o J. S. Bystroniu, wypadła zachęcająco, por. Z. Sokolewicz, *Bystronia kultura „otwarta”*, „Kultura”, 9 VII 1972.

wanego po wojnie programu K. Dobrowolskiego<sup>22</sup>, a także wywodzące się również z okresu międzywojennego próby K. Zawistowicz-Adamskiej<sup>23</sup>. Przez wyeliminowanie pewnych kierunków i tradycji doszło do częściowego ujednoczenia postaw i metod badawczych. Dowodem tego są publikacje z lat 1953-1970. Funkcjonalizm w zasadzie nie znalazł kontynuatorów w Polsce poza osobą A. Waligórskiego<sup>24</sup> i mało znaczącymi próbami kilku badaczy młodszego pokolenia<sup>25</sup>, świadomych, że kierunek ten przechodzi kryzys<sup>26</sup>, a nie dających propozycji jego przekształcenia. Strukturalizm zapowiadany w etnografii nieśmiało w 1960 r. *Smutkiem tropików*<sup>27</sup> rozwija się faktycznie od 1972 r. Mimo więc wielu indywidualnych i oryginalnych prób (wśród których należy wymienić dyskusje z lat 1947-1948 w PTL) etnologia polska nie cierpi na nadmierne zróżnicowanie postaw badawczych. Dopiero koniec lat 70-tych przynosi, niewielkie zresztą, ożywienie teoretyczne. Zapewne też dużą rolę w uświadomieniu sobie przez etnografów polskich wagi problemów teoretycznych odgrywa synteza etnografii polskiej<sup>28</sup> niezależnie od tego, kto ją jak ocenia. Uprzytamnia ona wszystkim, na jakie pytania udzielono odpowiedzi i czy są to odpowiedzi zadowalające, ułatwia zobaczenie tych spraw, którymi się nie zajmowano lub zajmowano w nie dość staranny sposób, pytań, których nie postawiono, a można było je postawić. Biblio-

<sup>22</sup> K. Dobrowolski, *Drogi rozwoju etnografii polskiej, jej obecne zadania, metody i związki z innymi naukami*, „Etnografia Polska”, t. 1: 1958, s. 72-83.

<sup>23</sup> K. Zawistowicz-Adamska (red.), *Pomoc wzajemna i współdziałanie w kulturach ludowych*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. VIII-IX: 1951, oraz inne zawarte w tym tomie artykuły na temat tradycji współdziałania na wsi polskiej.

<sup>24</sup> A. Waligórski, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa 1973.

<sup>25</sup> M. Trawińska-Kwaśniewska, *Zagroda chłopska*, Wrocław 1968; Z. Sokolewicz, *Analiza funkcjonalno-strukturalna zmian kulturowych w społeczności chłopskiej*, [w:] K. Zawistowicz-Adamska (red.), *Zmiany kultury chłopskiej*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1973, s. 51-73; tejsze, *O niektórych ograniczeniach funkcjonalizmu-strukturalizmu w tłumaczeniu zmiany kulturowej*, „Etnografia Polska”, t. XIII: 1969, z. 1, s. 25-43; K. Kwaśniewiczowa, *Doroczne i rodzinne zwyczaje na tle współczesnych przeobrażeń wsi podkrakowskiej. Studium wsi Niegoszowice w woj. krakowskim*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1979.

<sup>26</sup> I. Jarvie, *Revolution in anthropology*, London 1964.

<sup>27</sup> Tłumaczenie pierwszej pracy C. Lévi-Straussa na język polski ukazało się w 1960 r. (*Smutek tropików*), a następne prace ukazały się dopiero w 1968 r. (*Totemizm i Rozmowy z C. Lévi-Straussem*). *Myśl Nieoswojoną* wydano w 1969 r. Znany z oryginałów swoich prac w środowisku naukowym nie budził szczególnych dyskusji aż do początku lat 70-tych. Por. też Z. Sokolewicz, T. Drewnowski, *Dzicy i cywilizowani, z profesorem C. Lévi-Straussem rozmawiają...*, „Polityka”, 4 VII 1964.

<sup>28</sup> *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, pod red. M. Biernackiej, B. Kopczyńskiej-Jaworskiej, A. Kutrzeba-Pojnarowej, W. Paprockiej, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1976 (t. 1), 1981 (t. 2).

grafia syntezy ujawnia natomiast znakomicie fakt, że materiały zbierane w określonym celu mogą nie zawierać (i najczęściej nie zawierają) informacji niezbędnych dla realizacji innego celu badawczego. Sprawa porównywania różnych orientacji badawczych staje się również i z tego powodu sprawą ważną.

Porównywanie czegokolwiek wymaga znalezienia wspólnego mianownika. Ustalenie go w celu porównywania teorii wymaga oderwania się od etnologii i zwrotu ku teorii nauki.

Przyczyn zróżnicowania współczesnej nauki poszukujemy utartą drogą w zasadniczej rozbieżności poglądów na istotę świata i istotę poznania u Platona i Arystotelesa, ewentualnie sięgamy do źródeł różnic w nauce nowożytnej, tj. do Kartezjusza i Bacona. I wydaje się, że nie dość — w każdym razie na gruncie etnografii — starannie analizujemy to, co zdarzyło się w filozofii po Kancie, jako reakcja na idealizm heglowski. A dzisiejsze kierunki w etnologii tkwią swymi korzeniami w zróżnicowaniu postaw poznawczych powstałym w końcu XVIII i w XIX w.<sup>29</sup> Nawiązują przecież do neokantyzmu, pozytywizmu, marksizmu oraz fenomenologii i egzystencjalizmu.

Wpływy neokantyzmu na etnologię światową ujawniły się w postaci zafascynowania propozycjami E. Cassirera<sup>30</sup>, przedstawiciela szkoły marburskiej. Znacznie silniejsze są wpływy drugiej odnogi tego kierunku, tj. szkoły badeńskiej. Model nauki humanistycznej proponowany przez W. Windelbanda i H. Rickerta rozwinięty przez W. Diltheya został wszakże przyjęty przez O. W. Schmidta. W innej nieco wersji zaakceptowany był poprzez prace M. Webera, a pośrednio przez szkołę chicagowską. Reprezentował go F. Znaniecki. Modele socjologii i etnologii humanistycznej wywodzą się wprost ze szkoły badeńskiej i chicagowskiej.

Z równą jednakże siłą na utworzenie modelu nauki XIX w. oddziaływał pozytywizm. Jego znaczenie dla etnologii polega nie tylko na tym, że był filozofią ewolucjonizmu. Istotne okazały się wpływy przede wszystkim tzw. pozytywizmu II, czyli empiriokrytycyzmu. Pozytywizm wywarł silny wpływ na E. Durkheima, a więc pośrednio na całe pokolenie etnologów pierwszych dwudziestu — trzydziestu lat XX w. B. Malinowski odziedziczył koncepcję nauki nie tylko po E. Durkheimie — niewątpliwie jeszcze z rodzinnego Krakowa wywiózł wpływy empiriokrytycyzmu<sup>31</sup>. Wszyscy badacze, którzy sądzili, że etnologia jest nauką

<sup>29</sup> Z. Sokolewicz, *Szkoły i kierunki w etnografii polskiej* (do 1939 r.), [w:] *Historia etnografii polskiej*, pod red. M. Terleckiej, Wrocław—Warszawa—Kraków 1973, s. 115-169; M. Frankowska, *Etnografia polska po 1939 r.*, tamże, nie wyczerpują zagadnienia. Sprawa nie została dostatecznie przebadana przez historię nauki.

<sup>30</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku*, Warszawa 1974.

<sup>31</sup> A. Paluch, wstęp do: B. Malinowski, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1979.

(*science*), a nie tylko sztuką (*art*) musieli w tych czasach opowiedzieć się po stronie pozytywizmu lub marksizmu. I aż do lat 50-tych XX w. w etnologii polskiej przeważały zdecydowanie wpływy pozytywizmu. Można by zaryzykować twierdzenie, że faktycznie są one silne do dziś dnia<sup>32</sup>.

Jednakże neokantyzm, pozytywizm, marksizm, żeby wyliczyć najsilniejsze orientacje 2 połowy i początków XX w., pomijając drobniejsze, mniej oryginalne, choć interesujące dla etnologa, jak na przykład tzw. metafizykę indukcyjną W. Wundta, nie wyczerpały wachlarza możliwych rozwiązań sporu o rzeczywistość, o zasady teoriopoznawcze, o realność ducha i miejsce dla niego w rzeczywistości. Dlatego należy tu wspomnieć jeszcze fenomenologię i egzystencjalizm. Ta pierwsza orientacja istotna jest do dziś dnia w etnologii — od Husserla wywodzimy bowiem M. Eliadego, R. Otta, szkołę utrechtską w fenomenologii zasłużoną dla badań religioznawczych z jej istotnymi wpływami na inne dyscypliny nawet na tak odległe, jak np. geografia<sup>33</sup>. Natomiast trudno jest mówić o wpływach egzystencjalizmu w etnologii zwłaszcza polskiej. Jest to jeszcze jeden problem dla historyka nauki<sup>34</sup>.

Rozważania na temat różnych modeli nauki publikował w „Etnografii Polskiej” po raz pierwszy nieodżałowany Gerhard Kloska już w 1975 r.<sup>35</sup> Artykuł ten, jak się zdaje, nie miał szerszego oddźwięku. Ja sama na posiedzeniu Komitetu Nauk Etnologicznych PAN w czerwcu 1979 r. wygłosiłam referat pt. „Podstawowe modele nauki a sposób uprawiania etnologii w Polsce”. Zamierzałam wskazać w nim na przyczyny pewnych trudności w komunikowaniu się badaczy między sobą, na posługiwanie się przez nich różnymi językami naukowymi, stawianie sobie różnych pytań. Sądzę, że mimo tych trudności w przynajmniej jednym momencie porównywanie ze sobą różnych kierunków badawczych jest konieczne. Wtedy mianowicie, gdy formułujemy pytania badawcze i zastanawiamy się, w jaki sposób na nie odpowiedzieć, jaką procedurę badania przyjąć.

Z tego powodu do uniwersyteckiego programu teorii kultury obowiązującej

<sup>32</sup> Chciałabym wykazać to w cz. II tego artykułu poddając analizie niektóre współczesne prace etnologów polskich. Myślę, że wskazał na to też P. Sztompka, *Metoda funkcjonalna w socjologii i antropologii społecznej. Studium analityczne*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1971; tenże, *Teoria i wyjaśnienie, z metodologicznych problemów socjologii*, Warszawa 1973.

<sup>33</sup> A. C. M. Jansen, *A phenomenological orientation in the spatial sciences?* Amsterdam 1980 (materiały powielane z konferencji organizowanej w kwietniu 1980 r. przez Uniwersytet Warszawski i Uniwersytet w Amsterdamie, archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego).

<sup>34</sup> C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, Warszawa 1968, s. 57 n. Można przypuszczać, że przez pewien czas C. Lévi-Strauss pozostawał pod urokiem egzystencjalizmu. Trudno sądzić jednak, by zostawiło to trwały ślad w jego pracach.

<sup>35</sup> G. Kloska, *Trzy modele nauk społecznych*, „Etnografia Polska”, t.XIX: 1975, z. 2, s. 109-137.

zującego studentów etnografii w Warszawie wprowadzono od 1978 r. rozważania na temat modeli nauki, a zwłaszcza modeli nauk społecznych. Niniejszy szkic jest skrótem najważniejszych punktów tego programu. Jeżeli jest wiele etnologicznych teorii kultury to czy można porównywać je między sobą? Jak to robić? Czy można porównywać rezultaty badań, w których podstawowym pojęciem jest „wytwór kulturowy” (K. Mośzyński), „fakt historyczny” (K. Dobrowolski), „instytucja” (B. Malinowski), „znaczenie” i „struktura” (C. Lévi-Strauss)? Czy te jednostki taksonomiczne odpowiadają w rzeczywistości temu samemu? A co można powiedzieć o innych pojęciach tych teorii?

Koncepcja modelu nauki umożliwia porównanie ze sobą różnych teorii tworząc dla nich rodzaj wspólnego mianownika. W filozofii i socjologii nauki<sup>36</sup> napisano na ten temat już dość dużo. Porównując ze sobą sposoby postępowania różnych uczonych, w tym również tych, których postępowanie stało się wzorem, modelem dla innych — jak np. opisany przez G. Kloskę, E. Durkheim, M. Weber czy G. Myrdal<sup>37</sup> — można dojść do wniosku, że każdy z badaczy budując swoją teorię musi odpowiedzieć na kilka podstawowych pytań. Odpowiedzi na nie są wskaźnikiem na to, jakim modelem nauki dany badacz posługuje się w swojej pracy. A więc przede wszystkim musi ustalić, czy przyjmuje założenie o jedności przedmiotu nauki i w konsekwencji, czy odróżnia naukę od sztuki czy nie? Czy przyjmując tezę o jedności nauki przyjmuje za wzór do naśladowania nauki eksperymentalne? Jak określa relację między przedmiotem a podmiotem badania? Czy na przykład przedmiot badania istnieje niezależnie od badacza, który poznaje go patrząc się nań niejako z dystansem czy też mamy tu do czynienia ze ścisłą zależnością przedmiotu i podmiotu? Co stanowi źródło poznania: dane empiryczne, dane obserwacyjne, nasze przeżycia, odczucia czy inne jeszcze formy? Jak się przedstawia relacja między teorią a obserwacją? Czy w teorii mogą znaleźć się dane, których nie ma w obserwacji? Jaki typ wyjaśniania przyjmuje dany autor (przez odwołanie się do praw ogólnych lub statystycznych ustalanie miejsca elementu w systemie, określania struktury zjawiska etc.)? Czy autor wyróżnia w rzeczywistości poznawanej różne poziomy zorganizowania lub dostępności obserwacji (poziom obserwowalny *versus* nieobserwowalny) etc.? Jakie są podstawowe pojęcia języka danej teorii (jednostka taksonomiczna, rozumienie czasu, przestrzeni etc.)? W jaki sposób sprawdza się teorię? Kiedy uważa się ją za prawdziwą, a kiedy można odrzucić ją jako nieprawdziwą?

Przy szczegółowym rozbiorze krytycznym każdej z analizowanych

<sup>36</sup> M. Polanyi, *Knowing and being*, London 1969; E. A. Burtt, *The metaphysical foundations of modern science*, London 1926; T. Benton, *Philosophical foundations of the three sociologies*, London 1980; M. Hollis, *Models of man, Philosophical thoughts on social action*, Edinburgh, 1979.

<sup>37</sup> Kloska, op. cit., s. 109 n

teorii trzeba postawić znacznie więcej szczegółowych pytań. Przykładem może być wspomniane wyżej omówienie Kloski<sup>38</sup> lub tego samego autora egzegeza *Totemizmu* C. Lévi-Straussa<sup>39</sup>. Uznałam jednak, że wyliczone wyżej pytania pozwalają na uzyskanie informacji wystarczających do odpowiedzi na pytanie, z jakim modelem nauki mamy w konkretnym przypadku do czynienia, jakie są założenia teoriopoznawcze danego badacza.

W ślad za teoretykami nauki można wyróżnić następujące, podstawowe jej modele: klasyczny pozytywistyczny, realistyczny i konwencjonalny (wszystkie zbudowane przy założeniu jedności świata i jedności nauki). Zakładając jednak odmiennosć humanistyki od nauki *sensu stricto* trzeba wziąć pod uwagę niektóre choćby z właściwych dla tego ujęcia modeli, a to model humanistyki rozumiejącej i fenomenologiczny.

### I. POZYTYWISTYCZNY MODEL NAUKI

O pozytywizmie w filozofii i odpowiadającym mu modelowi nauki należy mówić ze świadomością trwania tej orientacji od 150 lat, w jej różnych fazach i odmianach. Sprawia to, że klasyczny pozytywizm Comte'a niewiele ma wspólnego i różni się bardzo od pozytywizmu II (empirio-krytycyzmu) czy neopoztywizmu koła wiedeńskiego. Niemniej jednak wydaje się, że podstawowe cechy tego, co nazywamy pozytywistycznym modelem nauki, są względnie trwałe do dziś. Model ten najpełniej chyba relacjonuje C. G. Hempel<sup>40</sup>. Zbudowany on został na założeniu, że nauka umożliwia zdobywanie przewidywań (to jest jej celem) i tym samym wyjaśnia świat. Jest to możliwe dzięki skonstruowaniu teorii składających się z twierdzeń ogólnych określających stałe stosunki między elementami rzeczywistości. Twierdzenia te, zwane też prawami, umożliwiają przewidywanie zjawisk odkrywanych na drodze systematycznej obserwacji i eksperymentu.

Wyjaśnienie polega więc na wykazaniu, że badane „coś” jest konkretnym przypadkiem tych regularności, przypadkiem działania prawa ogólnego. Może być więc przewidziane również w przyszłości.

Istotne jest, że prawda owych twierdzeń nie jest po prostu koniecznością logiczną, nie może być też znana *a priori*. Musi być sprawdzona na drodze obserwacji i eksperymentu, jedynych źródeł pewnej i niepodważalnej wiedzy empirycznej. Eksperyment i obserwacja są też narzędziem wszelkich twierdzeń, jeżeli mają mieć one charakter naukowy.

Nauka nie musi, a nawet nie powinna sięgać w głąb lub poza zjawiska doświadczane przez człowieka w poznaniu zmysłowym. Odejdźcie od

<sup>38</sup> Kloska, *op. cit.*

<sup>39</sup> Kloska, *Totemizm C. Lévi-Straussa*, „Lud”, t. 67: 1974.

<sup>40</sup> C. Hempel, *Metodologia nauk przyrodniczych*, Warszawa 1968; tenże, *Philosophy of natural science*, Englewood Cliffs 1966.

informacji dostarczanych nam przez zmysły jest zdaniem się na spekulacje. Tu odnajdujemy źródło argumentów skierowanych przez funkcjonalistów przeciwko „spekulacjom szkoły kulturowo-historycznej”<sup>41</sup>. Można sądzić, że te same względy kierowały krytykami rodzącej się szkoły kulturowo-historycznej, wywodzącymi się z kręgu ewolucjonizmu bastianowskiego<sup>42</sup>. To właśnie przyjęcie tego samego modelu nauki sprawia, że istnieją podobieństwa pomiędzy ewolucjonizmem a funkcjonalizmem<sup>43</sup>, a obydwa kierunki różnią się zasadniczo od szkoły kulturowo-historycznej (gdyby nawet odrzucić teorię kręgów kulturowych, najtrudniejszą do utrzymania).

Poglądy pozytywistyczne na naukę stały się źródłem oddzielenia tego co uważano, że może być przedmiotem poznania naukowego (to jest w drodze eksperymentu i obserwacji i co się da w konsekwencji przewidzieć jako seria następstw), od tego, co jest wytworem wyobraźni człowieka, jego uczuciami, twórczością, poezją, co jest nieprzewidywalne, co — mówiąc krótko — jest humanistyką, inaczej sztuką (*art versus science*).

W przypadku uznania całej rzeczywistości za jeden przedmiot nauki, należało podporządkować sferę humanistyki tym samym rygorom i procedurom badawczym, co sferę zwyczajową badań eksperymentalnych. Tym samym głównym kryterium prawdziwości teorii winno być empiryczne kryterium zgodności z doświadczeniem, wnioski zaś należało opierać na obserwacji i eksperymencie *etc.* O tym, że nie jest to łatwe, świadczą choćby zarzuty kierowane przez uczniów K. R. Poppera<sup>44</sup> (J. Agassi, E. Gellner, I. Jarvie) przeciwko antropologii funkcjonalnej, która ich zdaniem — mimo szumnych zapowiedzi — nie zdołała sformułować ani jednego prawa ściśle ogólnego. O tej trudności świadczą chyba również wysiłki K. Moszyńskiego. Choć objął on jednym aparatem pojęciowym całą kulturę, to jednak w przypadku interpretacji<sup>45</sup> sztuki próbował odwołać się do pomocy idei bergsonowskich odchodząc w ten sposób od stosowanego klasycznego modelu pozytywistycznego.

C. G. Hempel podkreśla, że wyjaśnianie przybiera w pozytywistycznym modelu nauki określoną strukturę. Jej istotnymi członkami są

<sup>41</sup> A. R. Radcliffe Brown, *The method in social anthropology*, London 1958.

<sup>42</sup> S. O. Stoll, *Die Entwicklung der Völkerkunde von ihrer Anfängen bis in die Neuzeit*, „Mitteilungen der Geographische-Ethnographische Gesellschaft”, Zurich 1917-1918, t. 18, s. 105.

<sup>43</sup> Sokolewicz, *op. cit.*, s. 78; Szacki, *op. cit.*, s. 413.

<sup>44</sup> Jarvie, *op. cit.*, s. 138; K. R. Popper, *Open society and its enemies*, t. 2, London 1946, s. 278.

<sup>45</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 2: *Sztuka*, Kraków 1939, s. 18 n.; Z. Sokolewicz, *Teoria kultury Kazimierza Moszyńskiego jako punkt wyjścia do badań etnogenetycznych*, „Etnografia Polska”, t. XXIII: 1979, z. 2, s. 83-109.

*eksplanandum* i *eksplanans*<sup>46</sup>. Na *eksplanans* składają się prawa ogólne (na których brak lub trudności w formułowaniu uskarżają się zawsze tak zwani humaniści) i warunki poprzedzające zaistnienie określonego zjawiska. Stanowią więc one przesłanki wyjaśniania. Klasyczny przykład reakcji słupka rtęci w termometrze włożonym do gorącej wody stanowi wariant wyjaśniania zwany dedukcyjno-nomologicznym. Ten typ wyjaśniania stosowany był w etnologii szeroko przez Malinowskiego i jego szczegółową analizę przedstawił P. Sztompka<sup>47</sup>. Drugim typem wyjaśniania pozytywistycznego jest indukcyjno-probabilistyczne (statystyczne). W tym przypadku w *eksplanansie* zamiast praw ogólnych znajdują się statystyczne (lub probabilistyczne) generalizacje, a relacja między przesłankami a wnioskiem ma charakter indukcyjnego prawdopodobieństwa. Ten sposób wyjaśniania był szeroko stosowany w antropologii amerykańskiej rozdartej od czasów F. Boasa przez wątpliwości co do słuszności przyjęcia w badaniu kultury naukowego (*scientific*) postępowania czy też raczej wyjaśniania historycznego (w sensie rekonstrukcji niepowtarzalnych i nieprzewidywalnych następstw jednostkowych zdarzeń). Wydaje się, że ku temu typowi wyjaśniania skłaniała się tzw. kalifornijska szkoła w antropologii, a zwłaszcza grupa statystyków pod kierunkiem H. Drivera<sup>48</sup>. Z nimi współpracował S. Klimek<sup>49</sup>, uczeń Jana Czekanowskiego. Dorobek tego ostatniego jest również z naszego punktu widzenia ogromnie interesujący. Wszakże można było sądzić, że studia w Niemczech w okresie ofensywy metodologicznej szkoły kulturowo historycznej, a w tym teorii kręgów kulturowych F. Graebnera (które na resztę życia zauroczyły S. Poniatowskiego), przyciągną Czekanowskiego do tego środowiska. A było to środowisko mocno akcentujące odmiennosc humanistyki i nauki przyrodniczych, opujące za modelem nauki Windelbanda i Rickerta. Jest to jasne w pracach L. Frobeniusa poszukującego w ostatecznej instancji „ducha” kontynentu afrykańskiego<sup>50</sup>, pracach O. W. Schmidta, który pisał wprost o „duchu” różnych kultur<sup>51</sup>, w pracach samego H. Ankermanna i F. Graebnera. Zapewne jednak fakt, że

<sup>46</sup> Hempel, *op. cit.*, s. 403.

<sup>47</sup> Sztompka, *op. cit.*

<sup>48</sup> H. E. Driver, *Cultural Diffusion*, [w:] Raoul Naroll (wyd.), *Main currents in cultural anthropology*, Englewood Cliffs N. J. 1973.

<sup>49</sup> S. Klimek, *Metoda ilościowa w badaniach nad historią kultury*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych”, t. 3: 1934, s. 57-76; S. Klimek, W. Milke, *An analysis of the material culture of the Tupi peoples*, „American Anthropologist”, vol. 37: 1935, s. 71-91; S. Klimek, *Culture element distributions, I: The structure of California Indian Culture*, „University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology”, vol. 37: 1935, s. 1-70.

<sup>50</sup> L. Frobenius, *Kulturgeschichte Africas: Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Zurich 1933.

<sup>51</sup> A. Bronk, *Język teorii religioznawczej O. Schmidta*, Lublin 1972; O. W. Schmidt, *der Ursprung des Gottesidee*, Tubingen 1911.

Czekanowski był przyrodnikiem, że przez angielską szkołę biometryczną zetknął się z angielską filozofią empiryzmu, wynika, że w swoich pracach przyjmuje wyjaśnianie typu indukcyjno-probabilistycznego. Jego założenia teoriopoznawcze bliższe są zdecydowanie pozytywizmowi niż niemieckiej filozofii Windelbanda i Rickerta. Jednakże, z tej racji, że badania jego dotyczą antropologii i etnologii historycznej, przedmiotem obserwacji stają się nie fakty historyczne, ale raczej źródła, na podstawie których o tej przeszłości wnioskujemy. Obecność źródła jest więc decydującym faktem o prawdziwości teorii. W kwestii stosunku do źródła Czekanowski bliski jest bardzo poglądom szkoły kulturowo-historycznej. Tej właśnie szkole zawdzięcza wszak etnologia europejska (i światowa) określenie podstaw krytyki źródłowej<sup>52</sup>. Przekonanie, że właściwa metoda stanowi gwarancję prawdziwych rezultatów, wspólne na przełomie XIX i XX w. pozytywizmowi i niektórym przynajmniej kierunkom humanistycznym, jest zapewne cechą całej epoki.

Zgodnie z modelem pozytywistycznej nauki teorie budowane są na podstawie danych empirycznych. W klasycznym pozytywizmie obserwacja i dane empiryczne wyprzedzają teorię. Z tym nie dającym się dziś utrzymać poglądem zrywa już neopoztywizm koła wiedeńskiego i bliski mu K. R. Popper. W etnologii pogląd ten można spotkać jeszcze dziś nie tylko jako podzwonne funkcjonalizmu i scjentyzmu (w pewnych okresach) F. Boasa, ale również jako pogląd historycznych (pozytywistycznych) szkół w etnologii europejskiej, *exemplum* K. Moszyński<sup>53</sup>. W przypadku tego ostatniego mamy do czynienia z wariantem pozytywistycznego modelu nauki dostosowanego do rozważania zjawisk przeszłych. Znane są nam następstwa zdarzeń historycznych, znane są prawa ogólne kultury wyprowadzone przez Moszyńskiego z modelu języka oraz analiz morfologicznych. Zadaniem badacza w tej sytuacji było odtworzenie przesłanek istniejącego stanu na podstawie znajomości następstw i praw ogólnych.

Moszyński podziela pogląd pozytywistów na sposób budowania teorii. Teorie składają się z twierdzeń o wysokim stopniu abstrakcji, których prawda lub fałsz mogą być stwierdzane tylko w drodze systematycznej obserwacji i eksperymentu. Teoria musi być zbudowana na obiektywnie istniejących faktach. W teorii nie może znaleźć się nic ponad to, co uprzednio było w faktach. Również ten pogląd jest nie do utrzymania w tej chwili. Jego zaprzeczenie w dużej mierze zawdzięczamy J. Piagetowi<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> F. Graebner, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg 1911; O. W. Schmidt, *Methode der Ethnologie*, Berlin 1935.

<sup>53</sup> Sokolewicz, *op. cit.*, s. 87.

<sup>54</sup> J. Piaget, *Epistemologia i psychologia*, Warszawa 1972.

## II. REALISTYCZNY MODEL NAUKI

Ma on wiele cech wspólnych z pozytywistycznym. Za jego głównego przedstawiciela można uznać K. Marksa. Realisci uznają jedność świata i jedność przedmiotu nauki. Stąd może brało się tak uporczywe, a dla wielu niezrozumiałe podkreślanie naukowego charakteru humanistyki w okresie dyskusji nad materializmem dialektycznym i historycznym w latach 50-tych w Polsce. Zgodnie z założeniami materializmu szeroko rozumiana humanistyka z wydzieloną podgrupą nauk społecznych i nauk o sztuce ma wyjaśniać świat analogicznie do nauk przyrodniczych. A w konsekwencji wyjaśniania ma przewidywać następstwa różnych działań i zmieniać świat. W stosunku do modelu pozytywistycznego zmianie ulega przede wszystkim kryterium prawdy. W poprzednim wypadku stanowiła je empiria. Obecnie staje się nim praktyka społeczna, zdolność i trafność stosowania. Podobnie do pozytywistów realisci sądzą, że nauka opiera się na empirii, jest racjonalna, a poznanie ma charakter obiektywny. W konsekwencji na gruncie realizmu nie ma sporu o charakter humanistyki. Ona też służy zmienianiu świata. Istnieje natomiast mocny, mocniejszy niż dawniej, postulat formułowania również i na jej gruncie praw ogólnych, z czym wiążą się notowane często w ostatnich trzydziestu latach dyskusje nad ich charakterem<sup>55</sup>.

Istotne natomiast różnice między pozytywizmem a realizmem występują w sposobie wyjaśniania. Aby coś wyjaśnić nie wystarczy tylko wskazać, że owo badane „coś” jest szczegółowym przypadkiem prawa ogólnego, jakiejś prawidłowości w sposobie następstw między elementami obserwowanej rzeczywistości. Konieczne staje się określenie stałych związków między zjawiskami, odkrycie ukrytych struktur i mechanizmów funkcjonowania. Znika w tej sytuacji wysuwany przez różnych badaczy (Lyons, Radcliffe-Brown) zarzut reifikacji kultury przez etnologów funkcjonalistów. Byt ontologiczny posiada nie tylko to, co postrzegamy za pomocą naszych zmysłów. Oznacza to postulowanie istnienia bytów nieobserwowalnych i procesów nieobserwowalnych, takich, których nie jesteśmy świadomi, a o których istnieniu wnioskujemy na podstawie zachodzących skutków. Ale dzięki temu założeniu możemy przejść w badaniu pod powierzchnię zjawisk, do ich natury, do czegoś, co nazywamy istotą, a co jest ukryte. Wiąże się to z coraz mocniejszym w wielu naukach przekonaniem, że to, co naprawdę ważne, ukrywa się pod powierzchnią dostępnych nam zmysłami i uświadamianych informacji o świecie.

Dla realisty teoria naukowa jest opisem struktur i mechanizmów, które generują zjawiska obserwowalne. Opis tych struktur pozwala więc

<sup>55</sup> A. Malewski, J. Topolski, *Studia z metodologii historii*, Warszawa 1960; J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1968.

na wyjaśnianie tego, co jest widoczne na powierzchni, a co nie tłumaczy się samo przez się. Adekwatne do rzeczywistości, właściwe wyjaśnienie wymaga wykrycia stałych relacji między zjawiskami oraz łączącego je mechanizmu. Tłumacząc zjawisko mówimy nie tylko o momencie inicjującym proces jego powstawania. Musimy dać opis mechanizmu generującego dany proces<sup>56</sup>.

Na gruncie nauk przyrodniczych nie wystarczają już prawa mówiące o temperaturze ciał, ich objętości czy ciśnieniu gazów. Aby znać przyczynę wzrostu temperatury musimy znać molekularną budowę gazów. Najistotniejsze dla trybu wyjaśniania w realistycznym modelu nauki jest zbadanie struktury przedmiotu badania. Realisci sądzą, że aby odpowiedzieć na pytanie „dlaczego” nie wystarczy wskazać na powtarzające się następstwa, ale trzeba odpowiedzieć przedtem na pytania „co” i „jak”.

Odpowiedź na pytanie „co” polega na ustaleniu istoty zjawiska, czyli jego struktury (np. struktury systemu pokrewieństwa, struktury różnych zjawisk kulturowych). Na gruncie etnologii światowej przykład tego sposobu postępowania daje nam (zapewne za Marksem) C. Lévi-Strauss<sup>57</sup>. Odpowiedź na pytanie „jak” ma określić mechanizm uruchomiony przez jakies działanie (np. nawiązanie więzi przez obdarowanie drugiego człowieka *etc.*). Klasycznym przykładem stosowania realistycznego modelu nauki jest model stworzony przez Marksa. Szczegółowym przykładem może być choćby teoria formacji gospodarczo-społecznych. Najważniejsze w nim jest założenie, że ludzie nie są świadomi mechanizmów kryjących się za ich działaniami. Struktura klasowa, prawa rynku, wystąpienie wartości dodatkowej, z której robotnicy nie zdają sobie sprawy — oto ukryte mechanizmy, które badacz winien opisać, aby wyjaśnić to, co dzieje się na powierzchni — w świadomości ludzi.

Badacz — realista budując teorię musi uwzględnić fakt, że nie obejmuje zmysłami tej, najważniejszej dla nas, części rzeczywistości. Dlatego tak często buduje się modele, posługując się metodą *per analogiam*. Model systemu solarnego posłużył do budowy atomu, modele fal świetlnych i dźwiękowych oparte są na ruchu fal wody powstających przy rzuceniu kamieniem (analogia znana nam też z propozycji K. Moszyńskiego). Tworzenie teorii w realizmie opiera się na tworzeniu modelu i sprawdzaniu go w obserwowalnej rzeczywistości. Modele dotyczą nieobserwowalnego, empiria zaś obserwowalnego. Model musi więc uwzględniać konieczność przechodzenia w rozumowaniu z jednego na drugi poziom i wskazywać,

<sup>56</sup> A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and function*, London 1959; J. Lyons, *The verbal communication*, [w:] R. Hinde (wyd.) *Non verbal communication and other essays*, London 1974.

<sup>57</sup> C. Lévi-Strauss, *The scope of anthropology*, „Current Anthropology”, vol. 7: 1966, no. 2, s. 112-124; tenże, *Anthropology: its achievements and future*, „Current Anthropology”, vol. 7: 1966, no. 2, s. 124-128.

czy jego funkcjonowanie faktycznie powoduje sprawdzane w rzeczywistości skutki. Każda weryfikacja modelu z rzeczywistością wymaga powrotu do modelu i jego kolejnych, wielu nieraz korektur. Teorie pozytywistyczne były najczęściej oparte na indukcyjnej zasadzie przejścia od niektórych zjawisk do wszystkich, do ich uogólnienia. W realizmie natomiast mamy do czynienia z przejściem od obserwowalnego do nieobserwowalnego. Jest to nie tylko kwestia stopnia ogólności wypowiedzianych twierdzeń, lecz również poziomu rzeczywistości, którego dotyczą.

Model nauki realistycznej stosował w etnologii światowej wspomniany już C. Lévi-Strauss<sup>58</sup> i na tym chyba polega jego zależność od K. Marksa, na którego się zresztą powołuje<sup>59</sup>. Zasady i pewne założenia teoriopoznawcze C. Lévi-Straussa ulegają zresztą zmianom w toku jego życia i pracy naukowej. Nie ulega jednak chyba wątpliwości, że do końca lat 60-tych prezentował on właśnie ten punkt widzenia zadeklarowany w czasie słynnego inauguracyjnego wykładu w College de France w 1965 r.

Model realistyczny w etnologii polskiej stosował przede wszystkim L. Krzywicki, obecnie realizują go K. Dobrowolski, a także — w latach 60-tych — K. Zawistowicz-Adamska. Przyjęty przez K. Dobrowolskiego sposób opisu i sposób określenia przez niego pola badawczego sprawia, że Dobrowolski w efekcie wyjaśnia kulturę nie przez odwołanie się do ukrytych struktur kultury — jak to postuluje Lévi-Strauss i do czego skłaniałyby go jego własne, przedwojenne prace<sup>60</sup> — ale przez odwołanie się do zasad następstwa w procesie historycznym. Metoda integralna Dobrowolskiego<sup>61</sup> i jego postulat ujmowania badanych faktów w szerokim kontekście sprawia, że może on odwołać się jedynie do tak zwanych praw rozwoju społeczno-gospodarczego (czyli do niekulturowej sfery rzeczywistości), a nie do ukrytej struktury samej kultury. Wiedza o kulturze nie może być przy tak dużej ilości zmiennych, jakie uwzględnia Dobrowolski, ani przy tej aparaturze pojęciowej, pogłębiona. Kultura może być jedynie traktowana jako korelat struktury społeczno-gospodarczej. Przykładem takiej właśnie procedury jest zrealizowana pod wpływem szkoły Dobrowolskiego *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*<sup>62</sup>. Nie sądzę jednak, by zastosowana tam procedura była zgodna do

<sup>58</sup> Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 121.

<sup>59</sup> Sokolewicz, Drewnowski, *op. cit.*; L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*, Paris 1964.

<sup>60</sup> K. Dobrowolski, *Zagadnienie kultury*, [w:] *Kalendarz Ilustrowany Kuriery Codziennego na rok 1937*, Kraków 1936, t. 10, s. 68-81; tenże, *Dzieje kultury św. Florjana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923; tenże, *Dwa studia nad powstaniem kultury ludowej w Karpatach Zachodnich*, [w:] *Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby*, Kraków 1938, t. 2, s. 181-246.

<sup>61</sup> A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Metoda integralna K. Dobrowolskiego*, [w:] *Metody etnologii*, cz. 1, Warszawa 1980.

<sup>62</sup> *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*.

końca z wymaganiami warsztatu realistycznego. Podstawowe bowiem pytanie, na które należy dać odpowiedź, to najpierw „co” (ukryta struktura), a potem „jak” (mechanizm, przejście od obserwowalnego do nieobserwowalnego) wreszcie „dlaczego”. Sądzę, że na te pytania nie udzielono odpowiedzi w cytowanej pracy i że pewne wskazania metodologiczne pozostały tam tylko w sferze postulatywnej. Sądzę również, że i sam Dobrowolski mimo szeregu oświadczeń w tej mierze, też tego modelu konsekwentnie nie stosuje<sup>63</sup>. Podobnie ma się sprawa ze wszystkimi znanymi mi pracami dotyczącymi zmiany kulturowej, które nie wyszły poza opis empiryczny (źródłowy), określenie następstw w procesie historycznym i wreszcie odwołanie się do prawidłowości społeczno-gospodarczych. W tym sensie zdają się one prezentować raczej model pozytywistycznej nauki — uderza w nich silny nacisk na empirię — niż realistyczny. I z tej racji można C. Lévi-Straussa uznać za bliższego Marksovi od deklarujących się marksistów.

### III. MODEL KONWENCJONALNY

W 2 połowie XX w. upowszechnił się w nauce tak zwany model konwencjonalny. Do jego reprezentantów, bardziej znanych w Polsce (tłumaczonych i cytowanych) należą T. S. Kuhn<sup>64</sup>, P. K. Feyerabend<sup>65</sup>, a także N. R. Hanson<sup>66</sup> i S. E. Toulmin<sup>67</sup>. Można też uznać, że w stronę konwencjonalizmu skłania się cytowany już K. R. Popper (mimo wszelkich swoich powinowactw z neopozytywizmem) i chyba niektórzy z jego uczniów (I. Jarvie)<sup>68</sup>. Konwencjonalizm jest również obecny w Polsce, choć nie zawsze jest tak nazywany. Można jego założenia odczytać na przykład w pracach S. Amsterdamskiego, a „Zagadnienia Naukoznawstwa” publikują dość liczne artykuły na ten temat<sup>69</sup>.

Konwencjonalizm zaczyna atakiem na pozytywizm w jego różnych odmianach i realizm. Zdaniem konwencjonalistów teoria nie jest neutralna wobec obserwacji. Percepcja zależy od tego, jak się świat kategoryzuje, jak się porządkuje relacje między wyróżnionymi kategoriami zjawisk, czyli — innymi słowy — zależy od teorii. Nawet pojedyncze twier-

<sup>63</sup> Por. też analizę metodologii Dobrowolskiego w: Sztopka, *op. cit.*

<sup>64</sup> T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968.

<sup>65</sup> P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą*, Warszawa 1978; tenże, *Against method*, London 1975.

<sup>66</sup> N. R. Hanson, *Patterns of discovery*, Cambridge 1965; tenże, *Perception and discovery*, San Francisco 1969:

<sup>67</sup> S. E. Toulmin, *Foresight and understanding*, New York 1968.

<sup>68</sup> Jarvie, *op. cit.*

<sup>69</sup> „Zagadnienia Naukoznawstwa”, t. XIV: 1978, z. 2.; W. Krajewski, E. Pietruska-Madej, J. M. Żytkow, (red.) *Relacje między teoriami a rozwój nauki*, Warszawa 1978; W. Krajewski, W. Mejbbaum, J. Such (red.), *Zasada korespondencji w fizyce a rozwój nauki*, Warszawa 1974.

dzenia obserwacyjne zależą od niej. To teoria przydaje znaczenie poszczególnym pojęciom języka, jakim posługuje się badacz. O tym, co znaczą, decydują przecież wzajemne relacje między nimi (a nie między nimi a obserwowalną rzeczywistością), podobnie jak w każdym języku naturalnym.

W konwencjonalizmie ulega więc zmianie pojęcie obserwacji, obserwowalnego faktu, twierdzenia obserwacyjnego. Z takiego ujęcia wynika, że obserwowana rzeczywistość nie może zapewnić kryterium prawdziwości teorii (kryterium empirycznego). Atakowane jest bowiem podstawowe twierdzenie pozytywizmu i realizmu, że dowody empiryczne są wystarczająco obiektywnym sprawdzianem naukowych teorii (kryterium praktyki społecznej w realizmie też ma empiryczny charakter), i że od nich zależy naukowe sprawdzenie i przyjęcie lub odrzucenie teorii. Powtarza się nie tylko dawne argumenty przeciwko pozytywizmowi w rodzaju, że empiryczne sprawdziany nigdy nie dają nam pewności, a jedynie stopień pozytywnego potwierdzenia. Że, jeżeli wyprowadzone z jakiejś teorii wnioski okażą się nieprawdziwe w świetle doświadczenia, to i tak nie uzyskamy pewności co do prawdziwości samej teorii. Teorii nie sposób jest ostatecznie zweryfikować i odrzucić w świetle wyłącznie danych empirycznych. Każdą teorię może bowiem uratować przyjęcie dodatkowego założenia. I tak naiwny metodologiczny falsyfikacjonizm zawsze odrzuci teorię, gdy będzie niezgodna z obserwacją. Wyrafinowany natomiast metodologiczny falsyfikacjonizm (m. in. reprezentowany przez Imre Lakatosa) wymaga stworzenia teorii alternatywnej. To samo zresztą stanowisko, należy pamiętać, reprezentował w etnologii A. R. Radcliffe-Brown<sup>70</sup>.

Konwencjonalizm atakuje więc pozytywizm i realizm przede wszystkim w kwestii neutralności teorii i jej sprawdzalności w praktyce, uważając empiryczne kryterium prawdy za złudzenie. Zgadza się z empirystami co do źródeł naszej wiedzy (empiria), ale odrzuca empirię jako normę, która pozwala nam odwołać się do doświadczenia jako elementu weryfikującego teorię. Teoria jest prawdziwa, jeżeli jest spójna. Kryterium prawdy przenosi się więc z zewnątrz teorii do wewnątrz.

Konwencjonalizm atakuje też realistyczny podział na rzeczywistość obserwowalną i nieobserwowalną<sup>71</sup>, tak niedawno jeszcze oceniany w etnologii za niezmiernie istotne teoretyczne osiągnięcie<sup>72</sup>. Obserwacja zależy wszak od aparatury, od postępu nauki i techniki<sup>73</sup>. Hanson, Toulmin

<sup>70</sup> Radcliffe-Brown, *op. cit.*

<sup>71</sup> M. Mulkay, *Science and the sociology of knowledge*, London 1979.

<sup>72</sup> H. G. Nutini, *Lévi-Strauss conception of science*, [w:] *Echanges et communications*, H. G. Nutini, P. Maranda, [wyd.], *Księga dedykowana C. Lévi-Straussowi w 60-lecie urodzin*, t. 11, Paris 1968, s. 543-571; Z. Sokolewicz, *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa 1974, s. 258 n.

<sup>73</sup> Mulkay, *op. cit.*; M. Hesse, *The structure of scientific inference*, London 1974.