

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Trzy anarchizmy

Trikster

Trikster
Trzy anarchizmy
8 lipca 2011 (część I), 10 stycznia 2012 (część II)

trikzter.blogspot.com (część pierwsza, część druga)
Tekst jest niedokończony, część trzecia - mająca dotyczyć anarchizmu
politycznego / etycznego - nigdy nie powstała.

pl.anarchistlibraries.net

8 lipca 2011 (część I), 10 stycznia 2012 (część II)

Spis treści

Anarchizm interpretacyjny	4
Anarchizm metodologiczny	8

Anarchizm zdecydowanie nie kojarzy się w powszechnym mniemaniu szczególnie dobrze. Wynika to z rozlicznych czynników, z których wymienić wypada chęć posiadania konkretnych, jasnych zasad regulujących podstawowe zagadnienia życia społecznego czy też wątpliwości dotyczące przejścia stąd tam; innymi słowy – problemy wynikające z zaprezentowania pozytywnej koncepcji społeczeństwa anarchistycznego. Anarchizm, jakby nie spojrzeć, boryka się z wieloma trudnościami, które swoje źródło mają przede wszystkim w dążności, przy tym bardzo radykalnej, do zmiany (pojawia się pytanie czy owa zmiana nie podważa samych fundamentów anarchizmu) oraz w dość ograniczonym i redukcjonistycznym pojmowaniu społeczeństwa i jednostki. Nie to jednak stanowi przedmiot tego artykułu, więc w tym miejscu wystarczy zaznaczyć, że, jak ujął to Paul Feyerabend, anarchizm nie jest szczególnie atrakcyjną filozofią polityczną.

Doszedłem tym samym do sedna problemu: anarchizm jest postrzegany jako przede wszystkim filozofia (doktryna, ideologia) polityczna. Nie ma w tym nic dziwnego, biorąc pod uwagę fakt, że właśnie ten rodzaj anarchizmu jest najbardziej obecny w świadomości społecznej. Anarchizm kojarzony jest z brakiem państwa, często brakiem zasad, sprzeciwem wobec kapitalizmu, konsumerańskiemu trendu zapewniania sobie szczęścia przez nabywanie dóbr, ambiwalentnym podejściem do własności, apologią wolności i równości, itd. Są to kwestie zasadniczo etyczne. Uprzedzając wszelkie zastrzeżenia, jakoby anarchizm nie był poglądem *stricte* etycznym, zwracam uwagę, że etykę rozumieć będą tutaj jako język publiczny, odpowiadający na pytania o sprawiedliwość, dobrobyt czy wolność; anarchizm zdecydowanie podpada pod tę kategorię.

Mnie zaś interesować będzie przede wszystkim anarchizm abstrahujący od etyki; anarchizm, który za przedmiot swoich analiz bierze po pierwsze, ontologię, a po drugie epistemologię. Pierwszy aspekt anarchizmu nazwę za Andrzejem Szahajem anarchizmem interpretacyjnym (choć moje podejście będzie się w pewnych punktach różnić); drugi zaś określać będę, powołując się na wspomnianego już Paula Feyerabenda, anarchizmem metodologicznym (epistemologicznym). Dopiero na sam koniec rozważę aspekt etyczny anarchizmu, przy czym nie będę odwoływać się raczej do klasycznych anarchistów w osobach Kropotkina, Bakunina i Proudhona, lecz do bardziej współczesnych przedstawicieli ruchu. Co prawda, mówienie o „aspektach” mogłoby sugerować, że chodzi o jedną, dość obszerną filozofię obejmującą anarchizm interpretacyjny, epistemologiczny i polityczny; jednakże, równie dobrze można by uznać, że mowa po prostu o trzech odrębnych stanowi-

skach, które nie mają ze sobą wiele wspólnego poza powierzchownym podobieństwem słownikowym. Nie będę się tym tutaj zajmować, choć uważam, że dałoby się połączyć je w całkiem zgrabną całość.

Zanim przejdę do właściwych rozważań, przywołać trzeba jeden termin, który spajać będzie poszczególne aspekty (rodzaje) anarchizmu. Terminem tym jest panarchia. Panarchia jest systemem politycznym obmyślonym przez belgijskiego ekonomistę Paula Emile'a de Puydta, który w 1860 r. wydał broszurę pod tym właśnie tytułem. Jego teoria stanowiła, że każdy powinien móc wybrać między różnymi formami rządów. Przykładowo, jeśli ktoś jest zwolennikiem republiki, będzie miał swobodę podporządkowania się władzy republiki; jeśli ktoś czuje się monarchistą, nie będzie mieć żadnego problemu z uznaniem suwerenności monarchy; jeśli ktoś preferuje anarchię, będzie miał możliwość założyć np. kolektyw, który będzie odpowiadał chociażby za kwestię produkcji. Państwa takie byłyby ekstra-terytorialne, co oznacza, że z jednej strony terytorium takiego bytu nie byłoby stałe, a z drugiej – jednostka mogłaby w każdej chwili odłączyć się od takiego państwa, pozbawiając je tym samym części jego obszaru. Moim zdaniem, jednakże, pogląd ten można rozszerzyć na pozostałe sfery, o których zamierzam pisać. Sądzę bowiem, że zarówno sednem anarchizmu, jak i czynnikiem łączącym różne wspomniane anarchizmy jest nie sprzeciw wobec hierarchii czy wobec władzy w ogólności, lecz swoboda wyboru spośród dostępnych możliwości pod warunkiem pozwolenia innym na dokonanie analogicznego wyboru. Panarchizm oznacza różnorodność, pluralizm. Jest to więc teoria przystająca do społeczeństwa ponowoczesnego z jego wielością często nieprzekładalnych sposobów wyrażania siebie, autokreacji, postrzegania i istnienia. Panarchizm sprowadza się więc do Deleuzjańskiego chaosmosu, „chaotycznego układu części, których ruchu nie jesteśmy z reguły w stanie ani określić, ani przewidzieć” (L. Morawski, *Teoria prawodawcy racjonalnego a postmodernizm*, s. 30). Ale po kolei, bo o tym dopiero w zakończeniu.

Anarchizm interpretacyjny

Za anarchizm interpretacyjny uznaję stanowiska dwóch filozofów amerykańskich: Richarda Rorty'ego i Stanleya Fisha. Jako taki, ten rodzaj anarchizmu jest nierozdzielnie związany ze zjawiskiem postmodernizmu w filozofii. Nie ma tutaj miejsca na szersze rozważania poświęcone temu zagadnieniu,

metodologicznego. To właśnie dzięki niemu będzie można dokonać separacji państwa i nauki, która zajmuje takie samo miejsce, jak wcześniej religia.

Od anarchizmu w nauce nie da się według Feyerabenda uciec, ba, jest on wręcz konieczny po to, żeby nauka prowadziła do postępu. Zaletą anarchizmu jest także to, że abstrahuje on od uniwersalistycznych ambicji „prawdy” i „obiektywności”, zrywając z precyzją, jasnością i racjonalnością metody na rzecz pluralizmu poglądów i postępu społecznego. Nauka w społeczeństwie ma służyć bowiem pewnemu celowi, mianowicie prowadzić bezpośrednio do wzrostu wiedzy, do czego anarchizm wydaje się nieodzowny, a pośrednio do szczęścia, wolności jednostki i rozwoju człowieka.

może być odpowiednia dla Kościoła, dla przestraszonych lub chciwych ofiar jakiegoś (...) mitu, dla słabych i usługnych zwolenników jakiegoś tyrana. Różnorodność opinii jest niezbędna dla wiedzy obiektywnej” (tamże, s. 39).

Różnorodność ta nie ogranicza się jednak wyłącznie do teorii naukowych i koncepcji filozoficznych; jest ona u Feyerabenda posunięta tak daleko, że obejmować może również stanowiska, które określamy mianem religijnych. Przykładem może być chociażby wudu, które „posiada trwałą, choć nadal nie dość zrozumiałą podstawę materialną, a badanie jej przejawów może posłużyć do wzbogacenia, a może nawet do zrewidowania naszej wiedzy fizjologicznej” (tamże, s. 43). A zatem sukces nauki zależny jest również od przyjęcia podejść, które z nauką nie mają nic wspólnego tak, żeby nauka mogła spełniać swój cel, jakim jest postęp społeczny.

Feyerabend przyjmuje dodatkowo socjologiczną definicję nauki: „nauką jest to, co robię ja, to, co robią moi koledzy, i to, co nam podobni wraz z większością społeczeństwa uważają za «naukowe»” (tamże, s. 240). Zauważyć przy tym trzeba, że wśród naukowców istnieją zasadnicze rozbieżności, jeśli chodzi o pojmowanie samej nauki, co sprawia, że powyżej przedstawiona definicja będzie niezmiernie szeroka. Nie można jednak zapominać, że nauka jest tylko jedną z wielu tradycji, która może prowadzić do poznania rzeczywistości, a co za tym idzie nie może ona aspirować do wyłączności na prawdę. Inne podejścia, inne koncepcje są równie uprawnione co nauka do przedstawiania swoich wniosków dotyczących świata i nie mamy żadnego powodu, żeby od ręki je odrzucać wyłącznie z tego względu, że nie wpasowują się one w obowiązujący paradygmat – jak zostało wspomniane fakty są nieodłącznie od teorii, według której są one postrzegane.

Niestety, jak zauważa Feyerabend, w obecnym świecie nauka bardzo się rozpanoszyła. Współczesna nauka uzurpuje sobie bowiem wyłączność na prawdę, tłumiąc i tłamsząc tym samym wszystkie inne stanowiska alternatywne. Nauka, jednakże, w przeciwieństwie do tego, co sama twierdzi, znalazła się na tak wysokiej pozycji dzięki czemuś, co chciałaby najbardziej zwalczać, mianowicie dzięki dwóm mitom. Pierwszy z nich głosi, że nauka posiada pewną metodą poznania rzeczywistości, a drugi, iż prawdy naukowe są obiektywnie prawdziwe. Nie można jednak zapominać, że nauka zawdzięcza swój status nie tyle słuszności założeń, co wykorzystaniu środków politycznych. Nauka stanowi pod tym względem ramię państwa; państwo w imię nauki nie miało skrupułów, żeby wyrugować pozostałe tradycje. W związku z tym trzeba stanowczo przeciwstawić się prymatowi nauki. Środkiem prowadzącym do tego celu ma być przyjęcie anarchizmu

więc na użytek tego tekstu musi wystarczyć stwierdzenie, że chodzi o ten kierunek myśli współczesnej, który bezsprzecznie zrywa z korpusem poglądów oświeceniowych czy też modernistycznych, a więc z dążeniem do poznania obiektywnej, niezmiennej Prawdy, roszczeniem do Absolutu i prymarną rolą Rozumu.

Podstawowym twierdzeniem anarchizmu interpretacyjnego będzie to, że wszystko jest interpretacją; tj. że podstawowym bytem jest interpretacja. Interpretację definiować będę jako tworzenie znaczenia w procesie nadawania sensu (semiozy); interpretacja, jak hermeneutyczne rozumienie, stanowi wymiar bycia człowieka. Interpretacja jest więc funkcją poznania, jego warunkiem i konsekwencją. Z drugiej zaś strony, jest ona najbardziej fundamentalną jednostką kultury, a zarazem jednostką kulturotwórczą – interpretacja niejako zapewnia istnienie tego, co jest poddawane interpretacji (choć nie jest to adekwatne ujęcie); ujmując inaczej i używając języka semiologii, interpretacja wiąże ze sobą znaczące i znaczone w ramach jednej kategorii, jaką jest znak (tekst).

Jest to, jak widać, stanowisko ontologiczne – nie ma niczego poza interpretacją. Jak swego czasu napisałem w innym tekście: dokonujemy aktu interpretacji zawsze wtedy, gdy znajdujemy się w jakiejś sytuacji, a w jakiejś sytuacji znajdujemy się zawsze, niezależnie czy gramy w piłkę, czytamy książkę czy jemy obiad. Nasze usytuowanie w jakimś kontekście z góry określa cele przyświecające naszej interpretacji, znaczenia, jakie nadajemy znakom. Anarchizm interpretacyjny możemy określić inaczej jako paninterpretacjonizm, który to termin, jak się może wydawać, lepiej oddaje to, o co chodzi w opisywanym podejściu. Ja jednak obstawać będę przy nazwie anarchizm interpretacyjny.

Jak się rzekło, jednym z najistotniejszych pojęć w interesującym mnie poglądzie jest kontekst. Co prawda, interpretacji dokonuje zawsze odbiorca, niezależnie czy będzie się to dziać w czasie czytania tekstu literackiego, rozmowy z przyjaciółmi czy spaceru po parku; interpretatorem będzie czytelnik, odbiorca komunikatu i amator przyrody. Niemniej jednak, interpretacja taka nie będzie dowolna z tego względu, że ciężar samej interpretacji spoczywa nie na jednym odbiorcy, lecz na wspólnocie odbiorców, czyli wspólnocie interpretacyjnej. Innymi słowy, to wspólnota jest odpowiedzialna za tworzenie (produkcję) znaczeń, za semiozę. Oznacza to, że interpretacja jest zawsze ograniczona przez kontekst, a znaczenie – określane przez kontekst. Nie chodzi tutaj jednak wyłącznie o to, że w danej sytuacji bardziej odpowiada nam czekolada czarna niż czekolada biała, nasz rozmówca ma czerwoną koszulę

czy też książka wydrukowana jest na papierze ekologicznym (co też przecież będzie stanowił i wyznaczał kontekst), lecz przede wszystkim o to, że kontekst, o którym jest mowa, ma wymiar społeczny i kulturowy.

Przekłada się to na fakt, że, jak ujmuje Fish, „[z]naczenia są zarówno subiektywne, jak i obiektywne: są subiektywne, ponieważ stanowią część partykularnego punktu widzenia, a przez to nie są uniwersalne. Są one jednak także obiektywne, ponieważ punkt widzenia, dzięki któremu powstają, jest publiczny i skonwencjonalizowany” (S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, s. 96). Co więcej, sama rzeczywistość zgodnie z prezentowanym tutaj podejściem jest tekstem. Teksty kultury są tutaj niejako tekstami drugiego rzędu – one same opisują rzeczywistość, która również stanowi tekst, a więc, co oczywiste, interpretację. Jednakże, co niezmiennie istotne, te dotyczące rzeczywistości interpretacje, które zostaną uznane za prawomocne, będą obiektywne w jeszcze jednym znaczeniu. Każda taka interpretacja będzie mogła być przyjęta jako obiektywna, jeśli zostanie zaakceptowana w danej wspólnocie interpretacyjnej. A zatem, jak zostało wspomniane w tekście o monizmie interpretacyjnym, rzeczywistość to wyłącznie opis, który został już uprzednio dokonany (zrywamy więc z dualizmem opis-przedmiot opisu), a dodatkowo powszechnie w danej społeczności zinternalizowany (zwykle w ramach socjalizacji i przekazywany dalej w procesie wychowania). Obiektywność ta ma charakter wyłącznie lokalny i względny, to znaczy wynika z pewnych powszechnie przyjmowanych w danej wspólnocie interpretacyjnej przesłanek i założeń (presupozycji). Można tutaj mówić o progu interpretacji, który determinowany będzie przez konsens wspólnoty dotyczący tego, jakby ujął to Charles Sanders Peirce, które interpretacje będą statystycznie owocne lub prawdziwe. Innymi słowy, wspólnota zapewnia swego rodzaju gwarancję co do faktów z tym jednak zastrzeżeniem, że fakty te również stanowią interpretację (tekst drugiego rzędu). Im taka wspólnota jest bardziej spoista i silniejsza, tym większe szanse będą na konwencjonalizację danych interpretacji, a więc, co za tym idzie, na nadanie im przymiotu obiektywności. „Dlatego też interpretacje odwołujące się do zdrowego rozsądku, wiedzy potocznej, czy też, w najlepszym razie, wiedzy szkolnej będą w szczególności nosić znamiona Obiektywności” (A. Szahaj, *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, s. 20). Z drugiej strony, najbardziej subiektywne będą te odczytania, które będą się odwoływać do kompetencji niewielkich wspólnot interpretacyjnych albo do poszczególnych grup w ramach takich wspólnot; a *contrario* wobec obiektywności subiektywnością cechować się będą zatem te interpretacje, które nie uwzględniają najbardziej powszechnych czy też najlepiej zinterna-

dów, jak to tylko możliwe, porównywanie jednych koncepcji z drugimi tak, żeby rzucić najwięcej światła na poruszane zagadnienie. „Tak pojęta wiedza nie stanowi szeregu wewnętrznie zgodnych teorii zmierzających do idealnego opisu; nie jest także stopniowym zbliżaniem się do prawdy. Jest ona raczej wciąż powiększającym się zasobem wzajemnie niezgodnych (...) koncepcji alternatywnych” (tamże, s. 29). Jeśli zaś chodzi o przypadek 2), Feyerabend zauważa z jednej strony, że nie ma takiej teorii, która byłaby zgodna ze wszystkimi faktami z danej dziedziny, oraz z drugiej, że obserwacja zawiera założenia teoretyczne lub je presuponuje.

Oznacza to, że fakty są same w sobie „uteoretyzowane”, że są nieodłączne od analizowanej teorii. Nie możemy mówić o faktach bez teorii, która te fakty „postrzega”. Sprawia to, że „nie tylko opis każdego pojedynczego faktu zależy od jakiejś teorii (...), ale istnieją także fakty, do których nie można dotrzeć bez pomocy koncepcji alternatywnej w stosunku do sprawdzanej teorii” (tamże, s. 35). Koncepcji alternatywnych nie możemy odrzucać wyłącznie z tego powodu, że nie pasują do faktów. Trzeba bowiem pamiętać, że owe „fakty” są ustrukturyowane w teorii, a więc stanowią jednocześnie jej część, jak i rezultat. Innymi słowy, inna teoria może wyprodukować zupełnie inne fakty. Całkowitym pomieszeniem w świetle powyższego byłoby, gdybyśmy próbowali dostosować nowe hipotezy naukowe do faktów wynikających ze starej teorii.

W tym punkcie narzuca się wręcz porównanie do opracowanej przez Thomasa Kuhna podziału na naukę normalną i naukę rewolucyjną. Gwoli przypomnienia, Kuhn stał na stanowisku, że w momencie rewolucji naukowej zmiana ulega przyjmowany paradygmat, jak Kuhn określa zbiór założeń, pojęć i teorii, które są przyjmowane jako obowiązujące w nauce. Co więcej, do rewolucji dochodzi rzadko, więc w historii nauki przeważać ma okres nauki normalnej. Jakkolwiek Feyerabend proponuje pokrewne podejście, różni się ono w kluczowym punkcie: według niego odejście od dominującej w nauce koncepcji czy też zerwanie z paradygmatem są działaniami, z którymi możemy spotkać się na każdym kroku. Kontrindukcjonizm jest dla nauki kluczowy w tym sensie, że stanowi jej konieczną cechę oraz że bez niego nauka nie mogłaby istnieć.

Konieczną implikacją przyjęcia kontrindukcjonizmu jest różnorodność opinii i wielość poglądów. Jest to nie tylko zjawisko w nauce naturalnej, jako że nigdy nie ma wśród naukowców całkowitej zgodności co do teorii i faktów, lecz przede wszystkim pożądane: bez niego nie byłby możliwy jakikolwiek postęp. Jak bowiem twierdzi Feyerabend: „jednomysłność opinii

tezy przedstawia wiele przykładów historycznych, po które odsyłam co bardziej zainteresowanych czytelników bezpośrednio do książki); „naruszona”, tzn. której sam myśliciel lub naukowiec ją postulujący, by nie złamał w trakcie przedstawiania dowodu naukowego.

Wynika to stąd, że, jak twierdzi, „świat, który chcemy zbadać, jest bytem w przeważającej mierze nieznany. Musimy zatem pozostawić sobie możliwość wyboru i nie wolno nam z góry narzucać sobie ograniczeń” (Przeciw metodzie, s. 20). Dalej pyta: „czy istnieje gwarancja, że [określone nakazy epistemologiczne] są najlepszymi sposobami odkrywania (...) głęboko skrytych tajemnic natury?” (tamże). Obserwacje te prowadzą go do wniosku, że jedyną zasadą, a raczej meta-zasadą, rządzącą nauką jest „anything goes” (co chyba najlepiej przetłumaczyć jako „wszystko ujdzie”, choć dość popularnym przekładem jest także „nic świętego”) oraz że nauka jest przedsięwzięciem ze swej natury anarchicznym.

„Wszystko ujdzie” oznacza zasadniczo, że wobec każdej reguły możemy wysunąć regułę przeciwną. „Na przykład, istnieją okoliczności, w których celowe jest wprowadzenie, opracowanie i obrona hipotez ad hoc, które są sprzeczne z dobrze uzasadnionymi i powszechnie akceptowanymi wynikami doświadczalnymi lub hipotez uboższych w treść niż istniejąca, empirycznie adekwatna koncepcja alternatywna albo hipotez wewnętrznie niespójnych i tak dalej” (tamże, s. 23). Podejście takie możemy nazwać kontrindukcjonizmem, który sprowadza się w gruncie rzeczy do przeciwstawienia się wszelkim regułom przyjmowanym przez empirystów. Sama nazwa „kontrindukcjonizm” jest oczywistym zaprzeczeniem indukcjonizmu, czyli poglądu, zgodnie z którym o przewadze jednej teorii nad drugą ma świadczyć jej zgodność z doświadczeniem. Kontrindukcjonizm jawi się więc jako swego rodzaju worek bez dna, w który wrzucić można wszelkie metody, które kontestują (świadomie lub nie) przyjęte powszechnie stanowisko metodologiczne. Nie można, jednakże, utożsamiać kontrindukcjonizmu z samym anarchizmem epistemologicznym. Kontrindukcjonizm jest, jakby nie było, pewną metodą, a zatem zgodnie z postulatami anarchizmu metodologicznego również on nie może stać się „święty”.

Za Feyerabendem wydzielę dwa szczegółowe przypadki kontrindukcjonizmu: 1) przyjmowanie hipotez niezgodnych z przyjętą teorią oraz 2) przyjmowanie hipotez niezgodnych z ogólnie akceptowanymi faktami. W przypadku 1), wbrew obowiązującej zasadzie mówiącej, że reguły alternatywne stosuje się tylko wtedy, gdy pierwotne podejście stało się *passé*, proponuje metodologię pluralistyczną, a więc uwzględnienie tak wielu różnych poglą-

lizowanych fragmentów układanki składających się na wiedzę, nazwijmy ją, milczącą. Subiektywne interpretacje nie będą ogólnie rzecz biorąc wiarygodne dla całej wspólnoty interpretacyjnej, będą idiosynkratyczne, prywatne.

Innymi słowy, im interpretacja bardziej odwołuje się do treści, które w danej kulturze są obiegowe, czyli im bardziej jest perswazyjna, tym większe będą zasadniczo jej szanse na przygodną kowencjonalizację; przygodną, a więc zarezerwowaną wyłącznie dla konkretnego czasu i miejsca. Zawsze może dojść bowiem do zmiany postrzegania, co implikować będzie zmianę kryteriów, które determinować będą obiektywność interpretacji. Konwencja może się zdekonwencjonalizować; obiektywność może ustąpić miejsce subiektywności i odwrotnie. Przy tym, nowość również jest względna w tym sensie, że, aby doszło do przekształcenia się interpretacji subiektywnej w obiektywną, z jednej strony musi być ona na tyle wyraźna, żeby w ogóle można było mówić o zmianie, a z drugiej nie może być zbyt radykalna, żeby dało się ją zaakceptować w świetle tych samych, przyjętych kulturowo, przedzałożeń. Nie jest, jednakże, moim celem prześledzenie, jak dochodzi do tego zjawiska ani zarysowanie czynników, które mają wpływ na perswazyjność.

Takie stanowisko oznacza, że nie ma jednej poprawnej interpretacji, obiektywnej i prawdziwej, a raczej, że poprawność, obiektywność i prawdziwość to nie cechy samej interpretacji, lecz relacji społecznych w danej wspólnocie interpretacyjnej. Interpretacja będzie odznaczać się tymi właściwościami nie przez wzgląd na jakieś zewnętrzne kryteria, lecz dlatego, że członkowie danej wspólnoty mają takie a nie inne oczekiwania odnośnie samej interpretacji. Warto także zwrócić uwagę, że interpretacja nie będzie mogła być dowolna, jeśli ma aspirować do obiektywności; granicami interpretacji, a więc również naszego anarchizmu interpretacyjnego, będą właśnie „typy oczekiwań, charakterystyczne dla kompetencji kulturowej różnych wspólnot interpretacyjnych” (A. Szahaj, *Granice...*, s. 25). Można, jednakże, odnieść wrażenie, że obecnie, w ponowoczesnym społeczeństwie, granice znacząco się poszerzyły lub wręcz zanikły. Wynika to między innymi z dyferencjacji kultury, z tego, że rozliczne wspólnoty interpretacyjne weszły ze sobą w kontakt i zaczęły wpływać jedna na drugą. Różne wspólnoty produkują różne interpretacje, które nie istnieją obok siebie, lecz przeciw sobie; ów pluralizm ma ten skutek, że doszło do destabilizacji znaczeń tak, że często wydaje się, iż to, co wcześniej miało walory obiektywności, za chwilę przestanie być akceptowane i stanie się wyłącznie czymś prywatnym poglądem.

Nie można jednak przystać na to, że granice te całkowicie się zatarły – one nadal funkcjonują, lecz fundamenty, na których społeczeństwo to dotychczas się opierało uległy przewartościowaniu. Anarchizm interpretacyjny jest bowiem stanowiskiem antyfundacjonalistycznym – akcentuje on lokalność każdej wiedzy, jej zmienność w czasie i przestrzeni oraz przygodność poznania. Nie dąży on jednak wyłącznie do zastąpienia jednych podstaw innymi; jego głównym celem jest podważenie dominującego statusu konkretnych podstaw, uczynienie ich niepewnymi, poddanie ich w wątpliwość. „Takie byty jak świat, język czy jaźń wciąż mogą być nazwane; nadal możemy dokonywać wartościowań dotyczących ważności, faktyczności, dokładności i odpowiedniości; w każdym jednak wypadku te byty i wartości [...] będą nieodłączne od okoliczności społecznych i historycznych, w których spełniają swoją funkcję” (S. Fish, *Interpretacja...*, s. 365).

Podsumowując tę część o anarchizmie interpretacyjnym, wypada stwierdzić, że ma on wyraźne konsekwencje dla etyki. Jako że nie istnieje obiektywna interpretacja i z tego względu, że każdy jest uprawniony do przedstawienia swojej własnej, często unikalnej interpretacji, „nie pozostaje nic innego, jak uznać pokojową koegzystencję owych różnych metod, różnych wspólnot i różnych praktyk interpretacyjnych” (A. Szahaj, *Granice...*, s. 27). A zatem: masz wolność interpretacji, lecz pozwól innym cieszyć się taką samą swobodą. Anarchizm interpretacyjny jest więc zdecydowanie anarchistyczny.

Anarchizm metodologiczny

Jak można łatwo się domyślić, nazwa „anarchizm metodologiczny” lub też „anarchizm epistemologiczny” określać będzie pewne podejście do zagadnień epistemologicznych, a więc dotyczących poznania. Zamiennosc terminów „epistemologiczny” i „metodologiczny” wynika w tym kontekście stąd, że metodologię uznać można za część teorii poznania, choć w przypadku omawianego filozofa, tj. wspomnianego powyżej Paula Feyerabenda, pojęcia te będą wręcz synonimiczne. Zanim jednak przejdę do dokładniejszego opisu jego stanowiska, trzeba zarysować tło historyczne i socjologiczne, w jakim doszło do powstania koncepcji anarchizmu metodologicznego.

Lata poprzedzające wydanie podstawowej dla anarchizmu metodologicznego książki pt. *Przeciw metodzie* stanowią okres dominacji w metodologii krytycznego racjonalizmu Poppera (inną nazwą na określenia poglądów Pop-

pera w sprawach metodologicznych jest falsyfikacjonizm). Popper proponował zespół reguł postępowania, które determinowałyby to, które hipotezy badawcze są prawdziwe; innymi słowy, reguły te dotyczyły miały „sprawdzania, akceptowania i odrzucania twierdzeń” (K. Jodkowski, *Od krytycznego racjonalizmu do anarchizmu epistemologicznego*). Ujmując tę kwestię bardziej szczegółowo, Popper twierdził, że nie należy dążyć do potwierdzenia teorii (do jej weryfikacji), lecz do jej zaprzeczenia (falsyfikacji). Podejście to uwarunkowane było tym, że żadne działanie nie może doprowadzić do bezsprzecznego udowodnienia teorii, musimy zatem ograniczyć swoje ambicje i poprzestać na próbach obalenia danych teorii. Sprowadza się ono jednak nie tylko do dążności do empirycznego wykazania fałszu teorii, lecz także do automatycznego odrzucenia koncepcji нефalsyfikowalnych, tzn. takich, których nie można sfalsyfikować. Reguły krytycznego racjonalizmu miały prowadzić do wzrostu wiedzy; jednocześnie, ich znaczenie było takie, że były one według Poppera warunkiem koniecznym postępu, co oznacza, że uczony, który nie przestrzega owych reguł, nie przyczynia się do zwiększania naszej wiedzy o świecie. Jako takie reguły te mówią więc o tym, jak naukowiec powinien postępować, jeśli skutkiem jego działania ma być postęp naukowy.

Krytyczny racjonalizm, choć przeważał przez pół wieku, a również obecnie stanowi dość popularną koncepcję, nie spotkał się z jednoznacznie ciepłym przyjęciem. Nie ma tutaj, jednakże, miejsca na jego krytykę. Wystarczy jedynie zaznaczyć, że niezwykle wpływowa okazała się alternatywna wobec falsyfikacjonizmu szkoła, którą określić możemy mianem radykalnej filozofii nauki. Jej zdecydowanie najbardziej znanym przedstawicielem jest Thomas Kuhn, którego książka pt. *Struktura rewolucji naukowych* zapoczątkowała całkowicie nowy nurt w tej dziedzinie filozofii. Mniej sławnymi, choć z pewnością nie mniej ważnymi myślicielami z tej szkoły byli Norwood Hanson, Stephen Toulmin oraz Paul Feyerabend (Feyerabend początkowo uważał się za zwolennika Poppera w filozofii nauki, choć później się tego wypierał), którego podejście on sam określał mianem anarchizmu metodologicznego.

W odróżnieniu od stanowiska Poppera, teorię Feyerabenda można podzielić na dwa aspekty: opisowy i normatywny. Dla celów klarowności nie będę jednak ich wydzielać, gdyż u Feyerabenda rozróżnienie to traci rację bytu. Feyerabend uważa bowiem, że nie ma metodologii uniwersalnej w tym sensie, że każda metodologia posiada pewne, właściwe jej ograniczenia oraz że nie ma takiej metodologii, która nie zostałaby naruszona, co więcej, którego naruszenie nie byłoby dla nauki zjawiskiem pozytywnym (na poparcie tej