

Humanistyka jako kazuistyka

Jak można rozumieć „przypadek”? Ten nieznośny, niepokojąco niezbywalny, ale zapewne konieczny element otaczającej nas rzeczywistości... Jak mamy go rozpoznawać i oswajać, w jaki sposób jest obecny w świecie, jak się przejawia i jak pozwala opisać? O ujmowaniu jakiej klasy zjawisk mówimy, stosując do określenia pewnego typu zabiegów poznawczych termin „studium przypadku”? Czy kryją się za nim jakieś podejścia, stanowiska, metody lub perspektywy badawcze, dające się wyraźnie wyróżnić, wystarczająco jasno wyodrębnić spośród szeregu innych? Czym właściwie jest ów „przypadek” i jaką rolę odgrywa w nauce, jaki jest jego w niej status? Jak ma się on do kryteriów, wymogów, rygorów „naukowości”? Dla których dyscyplin może okazać się przydatny, a dla których — nawet nieunikniony?

Studium przypadku łącznie jest raczej z badaniami jakościowymi niż ilościowymi, choć również te drugie, gdy przyjmiemy najogólniej, iż przy tym typie praktyk poznawczych chodzi o skierowanie uwagi badawczej na cechy specyficzne podawanego oglądowi przedmiotu, bywają oczywiście wykorzystywane. Ale przecież i owe indywidualne rysy obiektów wcale nie muszą być i najczęściej nie są ostatecznym celem poznania. Stale słyszymy pytania o to, czego uczy nas pojedynczy przypadek, jaką wiedzę z niego czerpiemy, skoro jest czymś szczególnym, czyli właśnie „specyficznym”. Natomiast nauka, przynajmniej u swych fundamentów, skupiała się na tym, co ogólne, abstrahując od efemeryczności czy powierzchniowej zmienności zjawisk, od ich nietrwałości, a jednocześnie także od przygodności ludzkiego doświadczenia i budowanej na jego wątlej podstawie wiedzy. Ilości i jakości są jedynie wyznacznikami metod, które po odpowiednim zastosowaniu winne doprowadzić do uzyskania określonych — mniej lub niekiedy bardziej spodziewanych — wyników postępowania badawczego, pozwalają-

cych na potwierdzenie hipotez bądź wyprowadzenie uogólnień, które ostatecznie systematyzuje się do postaci teorii. W zależności do swoistych cech, przynależnych obszarom rzeczywistości, jakimi zainteresowane są poszczególne dyscypliny naukowe, wybrane strategie badawcze pozwalają wyodrębnić, organizować oraz interpretować dane. I tak „właściwa” nauka, starając się ogarnąć dany jej do rozpoznania i opisanego świat, od swych początków pragnęła dla niego coraz wyższego rzędu uogólnień, odsłaniając jednocześnie kolejne ukryte wymiary czy struktury mające rządzić pozorną chaotycznością bytu. Wciąż jednak musiały mierzyć się z tym, co przynosiły i co pozostawiały po sobie tak zwane przypadki — wyjątki, „wylomy”. W końcu i je same uczyniono osobnymi przedmiotami namysłu. Aliści nawet jeśli ich zgłębianiu początkowo nie towarzyszył zamiar tworzenia konstruktów metodologicznych czy teoretycznych, to i tutaj dość szybko pojawiały się pytania o sens ich samodzielności (jako obiektu), o pokrewieństwa lub ewentualny instrumentalny charakter (możliwości wykorzystania wyników badań). W refleksji nad „studium przypadku” łączono z tym również inną ważną kwestię, której paradoksalnie nie sposób uniknąć, a mianowicie „dobór przypadku”. Już samo to sformułowanie budzi niepokój, uśmierzyć go jednak może fakt, iż — jak przekonują niektórzy badacze — przypadki analizowane w perspektywie autotelicznej, czyli ze względu na własne walory, bywają najczęściej „narzucone” przez nie same czy też „napotkane”, dobór zaś tyczy się w głównej mierze „prób” traktowanych instrumentalnie¹. Takie przedstawienie sprawy nie znosi bynajmniej ważności zagadnienia potencjału poznawczego i reprezentatywności przypadków, które wciąż domaga się przemyślenia. Do naukowych strategii ich wyborów przyjdzie nam jeszcze wrócić pod koniec niniejszych rozważań, na razie pozostaniemy przy owym ukierunkowaniu bądź nastawieniu na to, co szczególne, wyjątkowe, niepowtarzalne. Jeśli mowa o studium przypadku, specyficzność i swoistość oznaczają tu ulokowany fizycznie lub (oraz) historycznie splot zdarzeń, znajdujący się pod wpływem oddziaływania różnorodnych zmiennych i dający się przeto rozpatrywać w rozmaitych kontekstach. Mamy więc do czynienia z nader dynamicznym układem zjawisk i rzeczy — ożywionych i martwych, przemawiających i milczących, dopuszczonych do świata człowieka i z niego wygnanych, uprawianych i nieokiełznanych, pewnych i niebezpiecznych, oczywistych, jak i niewyraźnych. Tylko w tym sensie celem studium przypadku może być poznanie świata.

Czym jednak jest sam przypadek? Autorzy słowników definiują go najczęściej jako losowe, nieplanowane wydarzenie, coś, co się „przytrafia”². Zajścia, wy-

¹ Por. R. Stake, *Studium przypadku*, [w:] *Ewaluacja w edukacji*, red. L. Korporowicz, Warszawa 1997.

² Na przykład w *Słowniku języka polskiego PWN*: „zdarzenie, zjawisko, których się nie da przewidzieć na podstawie znanych praw naukowych i doświadczenia; zdarzenie niespodziewane, zrządzenie losu, zbieg okoliczności, traf”; w *Małym słowniku języka polskiego PWN*: 1. „to, co się nagle, niespodziewanie zdarzyło; zbieg okoliczności; zrządzenie losu, 2. pojedynczy wypadek,

padki, incydenty, sytuacje akcydentalne to wyrażenia uważane za bliskoznaczne, synonimiczne i używane wymiennie. Tymczasem również pokrewne znaczeniowo słowo „akcydens” odsyła już nie tylko do okoliczności przypadkowych, ale także — od Arystotelesa (co znamienne) — do cech nieistotnych, nieważnych, pomniejszych, pomijalnych, rezydualnych. Podobnie też wyraz „incydentalny” oznacza tyle co uboczny, przypadkowy, nawiasowy. Natomiast nieco inaczej jest z przypisywanym Arthurowi Schopenhauerowi terminem „koincydencja”, rozumianym jako jednoczesne występowanie niepowiązanych ze sobą przyczynowo zdarzeń, zbieżności sytuacji, konwergencji różnych łańcuchów losu. W każdym razie chodzi o zakres zjawisk, których natura pozostaje trudna do określenia czy też wyznaczenia za pomocą odwołań do ściśle ograniczonych uwarunkowań przyczynowych. Nie poddaje się ona łatwo żadnym redukcjonizmom, koniecznościom, finalnym rozstrzygnięciom (niemal zawsze noszącym piętno determinizmu). Nauka ma z nią kłopot, bowiem wciąż uporczywie opiera się i wymyka badaczom poszukującym w niej prawidłowości, nie wspominając już o tych, którzy dążą do opisu i formułowania dotyczących jej praw ogólnych. Stąd przeto myśl o idiograficznym charakterze wybranych obszarów wiedzy, gdzie znalazłoby się miejsce dla obiektów niepowtarzalnych, występujących jednorazowo, jedynych w swoim rodzaju, opisywanych w indywidualizujący sposób konkretnych przedmiotów. Ale jak duże terytoria zajmują owe „osobliwe” zjawiska i rzeczy? Czy chodzi tutaj jedynie o zaułki, zakątki, ciemne zakamarki, ubocza, marginesy, peryferie, czy może raczej o niezliczone wielobarwne korowody wypełniające lub zagarniające wielkie przestrzenie świata? Czy przypadek to margines, peryferia czy też raczej znajduje się on w samym centrum?

Przypadek to (inaczej) również „kazuś”, swój źródłosłów czerpiący oczywiście z języka łacińskiego — *casus*. Łączą się z nim takie terminy jak choćby kazuistyka, kazuista, kazuistyczny. O pierwszym z wymienionych pisze się dość często w słownikach, że to „uogólnienie przypadków szczegółowych”, jednak temu sformułowaniu daleko do precyzji, jaką winny prezentować podobne definicje. Otóż współcześnie, słysząc ów termin, najczęściej przychodzi nam na myśl jego znaczenie lub zastosowanie w zakresie prawa. Kazuistyka jest metodą jego tworzenia, która swe początki, jak i rozkwit przeżywała jeszcze w rzymskim systemie legislacyjnym. Zasadzała się ona na tym, iż przepisy prawne usiłowano konstruować nie na podstawie hipotetycznych, spekulatywnych przykładów, lecz opierając się na konkretnych przypadkach czy sytuacjach branych z życia codziennego. Spory, jakie toczyli między sobą obywatele starożytnego Rzymu, i sposoby rozstrzygnięcia tych sporów były śledzone, spisywane, zbierane oraz analizowane w celu formułowania regulacji, obejmujących szczegółowo najrozmaitsze możliwe wypadki. Zarówno swoista okazjonalność, jak i warunkowy charak-

jedno zdarzenie spośród wielu podobnych, 3. *filoz.* zjawisko, fakt, którego zaistnienie nie jest uważane za konieczne ze względu na jakiś określony ciąg przyczyn i skutków”.

ter prawodawstwa podyktowane były względami ekonomicznymi, politycznymi i kulturowymi, niemniej w toku swego rozwoju system ów stawał się coraz bardziej złożony, skomplikowany, nieprzejrzysty, tak iż końcu zaczął w znaczącym stopniu zakłócać efektywne funkcjonowanie państwa. Z krytyką kazuistyki występował wówczas między innymi Cyceron, opowiadający się za jak najbardziej czytelnymi zasadami, systematyzacją oraz ujednoczeniem legislacji. Reprezentował w ten sposób podejście, które już wcześniej znane było w rzymskiej polityce, a pojawiło się w niej zapewne za sprawą wpływów myśli greckiej, głównie arystotelesowskiej.

Powiedzieć można, że dzisiaj kazuistyka w rozumieniu prawnym oznacza przede wszystkim formułowanie przepisów na podstawie określonych zjawisk, wydarzeń, zjawisk, przy czym należy zauważyć, iż nie implikuje to mechanicznie procesu „uogólniania”. Wyjdźmy jednak poza prawo, bo przecież nie tylko w jego obszarze funkcjonuje przywoływany tutaj termin. Na ślad innego jego użycia naprowadza nas drugi z wymienionych wyżej terminów, czyli „kazuista”. Jest to słowo wywodzące się z hiszpańskiego (*casuista*) i będące pochodną wyrażenia *el caso*, a więc „przypadek”, *casual*, czyli „przypadkowy” oraz *casualidad* — „przypadkowość”. Kazuista to teolog badający czy też studiujący trudne do rozwiązania przypadki świadomości, w których pojawiają się wyraźnie konflikty między powinnością i moralnością. Odsyła to nas do czasów wielkich przemian religijnych w Europie oraz roli, jaką odegrali w nich jezuici ze swym hasłem: „zbawienie dla każdego”. Sprzeciwiając się dominującej przez długi czas ponurej augustiańskiej wizji człowieka, wychodzili z założenia, że choć nad naturą ludzką ciąży grzech pierworodny, to ona sama nie jest całkowicie i niezmiennie zepsuta. Głosili przede wszystkim, iż właściwe jej ukierunkowanie może przybliżyć każdego wierzącego ku dobru i zbawieniu. Przewodnik duchowy, oświecony przedstawiciel Towarzystwa Jezusowego, powinien był w tym ze wszelkich sił dopomóc, wykazując się zrozumieniem i współczuciem. Jakkolwiek te zalecenia, za sprawą nader powszechnych nadużyć, ostatecznie zaprowadziły do karykaturalnego wypaczenia i kompromitacji przynajmniej części kryjących się za nimi przesłanek, co z całą (moralną) stanowczością ukazał w *Prowincjalkach* Blaise Pascal, to jednak przyświecająca im idea nadażenia za duchem epoki, do której w żaden sposób nie pasowały już dekryty soboru trydenckiego, wydawała się właściwa.

Jak zauważał Leszek Kołakowski, „doktryna jezuicka stanowiła jednostronne rozwinięcie chrześcijańskiego humanizmu, którego głównym orędownikiem był u zarania czasów nowożytnych Erazm”³. Ten niderlandzki pedagog, filozof, pisarz, nakazując ufność w wielkie miłosierdzie i nieskończoną dobroć Stwórcy, nauczał jednocześnie o konieczności przejęcia odpowiedzialności za własne życie. Twierdził, że grzech wprawdzie obciąża ludzką naturę, ale nie jest ona zupełnie wyzbyta

³ L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków 2001, s. 70.

dobra, dlatego obdarzeni wolną wolą odpowiadamy przed Bogiem i bliźnimi za nasze poczynania. Stanowisko to, uznawane za bliskie herezji pelagiańskiej, pozostawało w jawnej niezgodzie z wykładnią świętego Pawła oraz świętego Augustyna i aż do czasów kontrreformacji i rozpowszechnienia się jezuickiej koncepcji wolnego wyboru nie zyskało raczej szerszej aprobaty. Ale do połowy XVII wieku wszystko zdążyło ulec zmianie, bo „augustiańska surowość i nieugiętość moralna nie nadawała się do sal balowych ani dla bywalców teatrów”⁴. Aby ludzie egzystujący w tym nowym świecie nie stali się na zawsze straceni dla Kościoła katolickiego, należało pójść na pewne ustępstwa w zakresie obowiązujących dotychczas zasad dających nadzieję na życie wieczne. Doskonali do tego zadania okazali się jezuitcy kaznodzieje. Rygoryzm prawa boskiego, uciążliwe zalecenia dotyczące postępowania, sprawiały, iż bramy raju były dotąd otwarte jedynie dla wybranych. Teraz, właśnie dzięki kazuistycznemu kunsztowi braci Towarzystwa Jezusowego, czyli opartej na propozycji gradacji grzechów, niezwyklej sztuce interpretacji zasad i przepisów kościelnych, która służyła wykazywaniu względności ich zastosowań wobec poszczególnych, jednostkowych przypadków, droga do zbawienia była dostępna wszystkim. Wnikliwe rozważania, dotyczące coraz to bardziej szczegółowych sytuacji, umiejętne analizy wyjątkowych okoliczności usprawiedliwiających wszelkie zachowania, przynosiły jezuitom popularność. Drobiazgowo przyglądanie się zdarzeniom, odnajdowanie w nich nadzwyczajnych okoliczności, niepowtarzalnych czy specyficznych sytuacji, zdolnych w każdym niemal przypadku wytłumaczyć takie a nie inne postępowanie (jako właściwe), znoszących więc zaistniałe konflikty moralne, było sednem kazuistyki.

Z jednej strony kazuiści Towarzystwa Jezusowego niebezpiecznie rozmiękczyli tradycję chrześcijańską, dostosowując ją do nowoczesności, z drugiej — byli narzędziem zachodzącej w kościele, bardzo potrzebnej mutacji, która zapewniła mu przetrwanie i zreformowanie się dzięki tej świeżo nabytej plastyczności w nowej cywilizacji. To nie jezuita wynaleźli kazuistykę. Była to normalna i niezbędna procedura polegająca na stosowaniu ogólnych zasad moralnych do przypadków szczegółowych, z których każdy różnił się nieco od innych i był w pewnym sensie wyjątkowy⁵.

Kazuistyka stanowiła umiejętność rozróżniania, różnicowania. Okazało się, że choć boskie prawa obowiązują absolutnie, to jednak zawsze przejawiają się czy realizują w odmienny sposób i, co więcej, kwestia zbawienia w każdym indywidualnym przypadku pozostaje otwarta. By życie uwolnić od skazania na grzech oraz pogodzić całą różnorodność i wielobarwność owego życia z boskim ładem, potrzebne były jezuitom tylko lub też aż — wyculenie na to, co szczególne, wyjątkowe, specyficzne... i wyrozumiałość dla grzeszników.

W tym czasie dynamicznie rozwijała się już jednak inna niezwykle potężna idea wszechświata, która zgłębiała i ujmowała jego naturę za pomocą eksperymentu

⁴ *Ibidem*, s. 83.

⁵ *Ibidem*, s. 85–86.

oraz równań matematycznych. Celem jej zwolenników stało się odkrycie zasad rządzących wszystkim, co istnieje, a przez to zdobycie wiedzy pewnej. Za sprawą nowego kultu, kultu nauki, nadającej prawo istnienia wszelkim rzeczom i zjawiskom oraz ostatecznie porządkującej je, świat miał ulec wkrótce odczarowaniu. Odtąd to właśnie wiedza naukowa winna była ustalać i organizować fakty tak, aby umożliwić formułowanie generalnych praw i prawidłowości. Od samych początków — sięgających, co jasne, znacznie dalszych epok niż wieki XVII i XVIII — powierzono jej nader odpowiedzialną misję zabezpieczenia uniwersum przed tym, co przypadkowe, czyli opatrzenia go klauzulą zrozumiałości i przewidywalności. Przypadek został tedy wyklęty. Liczyły się jedynie obiektywne, zewnętrzne, niezależnie istniejące, ponadczasowe prawa. Jak należało chronić człowieka przed przed namiętnościami istniejącymi w jego doświadczeniu, a w ten sposób wybawić go od chaosu, tak poznanie winno stać się bezstronne i niezawisłe. Wymóg ów łączył się z szukaniem cech stałych, ogólnych, powszechnych, dla każdego *exemplum*; z generalizowaniem, z odrzucaniem wszelkiej przygodności. Pojedyncze przypadki były przedmiotem rozważań wyłącznie w kontekście tworzenia określonych teorii czy reguł. Działalność badawcza zaczęła polegać na dążeniu do uogólniania, co nie tylko pozwoliło sprawniej budować gmach wiedzy, ale także prognozować przyszłe wydarzenia i przeciwdziałać im, gdy zachodziła taka potrzeba. Nauka zyskała autorytet, a z nim władzę decydowania nie tylko o prawdziwości (prawomocności) opisów wszechświata, ale też — przynajmniej w części — o tym, jakie ma się on rozwijać.

Powyższe wytyczne nie ograniczyły się jedynie do działań w zakresie poznania natury, ale objęły również dziedziny ukierunkowane na poznanie świata człowieka, mimo iż dla ludzkich zachowań i ich sensów trudniej było o wyjaśnienia mieszczące się w ramach jednej koncepcji czy zasady, nie wspominając już o tworzeniu probabilistyki bliskiej przyrodoznawstwu. Poza stronnikami monizmu metodologicznego, również filozofowie przyczyniali się do wtłaczania wiedzy w deterministyczne ramy. Zamiast przyglądać się uważnie jednostkowości, szczególności, niepowtarzalności, czyli rysom bytów, mogącym powiedzieć nam o nich najwięcej, zamiast opierać się na konkretnych przypadkach czy sytuacjach, zamiast śladem kazuistów zgłębiać to, co „realnie” przesądza o tożsamości rzeczy, zjawisk i zdarzeń, starano się uchwycić ukryte mechanizmy, relacje, struktury, funkcje, regularności. Nie przejawiając respektu dla swoistości przedmiotów dociekań, usiłowano wykazywać jedną jedyną zasadę czy przyczynę nie uwzględniając całej złożoności i wyjątkowości każdego przypadku. Choć na przełomie XIX i XX stulecia przyrodoznawstwo przestało być dla nauk humanistycznych oraz społecznych wyłącznym wzorcem, to wiek XX okazał się wszak stuleciem wielkich konstruktorów oraz dekonstruktorów wielkich „-izmów”. I jedni, i drudzy podzieliali zamiłowanie do eleganckiej prostej linii. Jak jednak przekonuje apologeta przypadkowości, znany niemiecki filozof Odo Marquard, umocowanie dla swego antagonistycznego względem przypadkowości stanowiska nauka ma

w niemal całej europejskiej tradycji filozoficznej. Jego zdaniem, od wieków centralnym elementem programu filozofii pozostaje chęć uczynienia człowieka absolutnym, nowoczesność zaś jeszcze bardziej radykalizuje i wyolbrzymia tę tendencję. Owa „absolutyzacja” wymaga aliści zaprzeczenia wszelkiej przypadkowości. Patronuje temu zadaniu uwaga Georga Wilhelma Friedricha Hegla, że „refleksja filozoficzna nie ma nic innego na celu jak tylko usunięcie momentów przypadkowych”⁶. Co nader ciekawe, za inicjatora przeciwstawnej linii myślowej, w ramach której przypadek dochodzi do głosu, Marquard uznaje Arystotelesa. Temu ateńskiemu filozofowi zawdzięczamy zwrócenie uwagi na to, co przypadkowe, jako możliwe, chociaż niekonieczne, a zatem mogące być zawsze inne⁷. Przydarza nam się stale coś, czego nie planujemy, nie wybieramy, czego wcale nie pożądamy; coś, co nie jest zależne od naszych intencji czy świadomych działań. Nawiasem mówiąc, Marquard zdaje się tutaj zauważać, iż przypadkowość warunkuje w koncepcji Stagiryty raczej nieistotne, pomniejsze, uboczne cechy bytów — brak im bowiem tak zwanych przyczyn celowych istnienia⁸.

W odniesieniu do kwestii antropologicznych owa absolutyzacja niwelowała kontyngentność, akcydentalność, nieprzewidywalność w imię idei mówiącej, iż nic, co ludzkie, nie może być niezamierzone, wszystko musi stanowić problem wyboru, być rezultatem określonych zamierzeń każdego z nas. Ale wybór ten jest zawsze absolutny, obowiązujący powszechnie i właściwy dla wszystkich. Chociaż według niemieckiego filozofa taki typ myślenia reprezentowali Platon, święty Augustyn i Kartezjusz⁹, to dominował on w idealizmie niemieckim oraz marksizmie. Człowiek winien przybrać postać istoty absolutnej, a dowolność czy przygodność tkwiąca — zdaniem przedstawicieli tych kierunków — w przypadku uniemożliwia realizację owego ideału. Jednak, jak wskazuje Marquard, nakładają się na siebie w takim rozumowaniu dwa pojmowania przypadkowości: przypadek łączący się z dowolnością jako to, co mogłoby być także i inne, oraz przypadek związany z losem, czyli taki, na który nie mamy wpływu albo mamy wpływ bardzo ograniczony. Idzie zatem o zrządzenie losu, którego z samej definicji zmienić nie możemy. Do drugiej kategorii należą okoliczności naturalne i wydarzenia historyczne, kształtujące nieuchronnie drogę każdego człowieka. Losowość jest przypadłością

⁶ G.W.F. Hegel cyt. za: O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 119.

⁷ W opozycji do szkoły megarejskiej.

⁸ Dobrze w tym kontekście zaskakujący wybór Marquarda ilustruje krytyka arystotelesowskiego esencjonalizmu, jaką podejmuje Richard Rorty przy okazji refleksji nad interpretacją: „Sąd, że istnieje coś, o czym dany tekst jest naprawdę, coś, co zostanie odświeżone dzięki rygorystycznemu zastosowaniu jakiejś metody, my, pragmatyści uważamy za tak samo niedobry jak ideę Arystotelesa, zgodnie z którą istnieje coś, czym substancja jest w sposób prawdziwy i istotny, a nie tylko pozorny, przypadłościowy czy relacyjny” (R. Rorty, *Kariera pragmatysty*, przeł. T. Bieroń, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, Kraków 2008, s. 116–117).

⁹ Zob. O. Marquard, *op. cit.*, s. 123.

naszego życia, poczynawszy już od samych narodzin (pyta autor *Apologii przypadkowości* za Alfredem Polgarem: „Najlepszą rzeczą jest nie urodzić się: komuż się to jednak przydarza?”¹⁰), a dalej jesteśmy już wyłącznie coraz bardziej uwikłani w historię/ę. Pozwala to Marquardowi stwierdzić:

Nasze życie jest mieszanką owych działań i trafów, jakimi są historie: właśnie dlatego przeważa w nim to, co przypadkowe losowo. Przypadkowe — losowo przypadkowe — jest także to, że podlegamy owym prawom przyrody odkrywanych przez przyrodoznawstwo: moglibyśmy podlegać również innym determinacjom, ale — przypadkiem — podlegamy akurat tym; tego właśnie przypadku nie możemy zmienić: jest to dla człowieka przypadek losowy. Przypadkiem, który jest dla nas najbardziej losowy i który — jeśli się nie traktuje go jako pociechy, że nie trzeba będzie dalej bez końca się męczyć — trafia nas najokrutniej, jest nasza śmierć: jesteśmy — z przypadku losu — przez swoje narodziny skazani na śmierć, tj. na ową krótkotrwałość życia, która nie zostawia nam czasu na wywikłanie się w dowolnym zakresie z tego, czym przypadkowo już jesteśmy; nasza śmiertelność zmusza nas do „bycia”, tj. przeważnie do pozostawiania tym przypadkiem losu, którym jest dla nas nasza przeszłość¹¹.

Każda historia, każde „dzianie się”, każde konkretne wydarzenie — to coś, co się staje, przytrafia, to konglomerat wyborów i niemożliwych do przewidzenia przypadków. Dlatego historii nie sposób planować, układać, organizować, da się ją tylko i wyłącznie opisywać nieustannie pamiętając o przypadkowości.

Tymczasem nawet historia, jako nauka o wydarzeniach przeszłości, wydawałoby się, że skazana na odnajdywanie i interpretowanie tego, co jednostkowe, niepowtarzalne, wielokrotnie na przestrzeni ostatnich wieków próbowała przekroczyć swój idiograficzny charakter. Już oświeceniowi historycy głosili, że zdarzeń przeszłości nie należy uważać za zwyczajne skupisko czy nagromadzenie przypadków, zawsze bowiem odznaczają się one swoistą wewnętrzną logiką i koniecznością (myśl ta swe najobszerniejsze i najdonioślejsze rozwinięcia zyskała oczywiście w monumentalnych dziełach Hegla). Przypomnieć trzeba, że i klasyczni przedstawiciele historii, duchowi spadkobiercy Leopolda von Ranke, również w tworzonych przez siebie narracjach unikali eksponowania przypadkowości, ukazując wielkie łańcuchy wydarzeń. Zasadniczo tradycyjnie pojmujący swe zadania historycy dzisiaj nadal wybierają spośród nieskończonej liczby możliwych faktów te, które ich zdaniem są najistotniejsze, a następnie konstruują z nich dziejowe ciągi. Rozwój zdarzeń niemal zawsze — w sposób nieunikniony — prowadzi do takich a nie innych konsekwencji (alternatywnych historii przeciw się — raczej — nie pisze¹², a analizy kontrfaktualne pozostały w historiografii jedynie rzadko stosowanym eksperymentem). Ponadto wiedza o przeszłości, nawet jeśli nie przynosi znajomości reguł rządzących przemianami świata, to niezbędna jest wciąż dla terażniejszości,

¹⁰ *Ibidem*, s. 133.

¹¹ *Ibidem*, s. 134.

¹² Zob. P.J. Fereński, *Problematyka perspektywy historycznej w naukach humanistycznych w metodologicznych rozważaniach Jurija Łotmana*, [w:] *Efekt motyla. Humanisci wobec teorii chaosu*, red. K. Bakula, D. Heck, Wrocław 2006, s. 291.

a nawet przyszłości. Tworzy mapy i uzasadnia roszczenia dotyczące granic, legitymizując w ten sposób podziały przestrzeni, decyduje o suwerenności, wolności, samostanowieniu, jest zbrojnym ramieniem polityki zagranicznej oraz państwowej edukacji. Uznaje się zatem, że spełnianie tych powierzonych jej funkcji wymaga jednak czytelności, klarowności przedstawień, a zatem i pewnych uogólnień. Ma to swoje odzwierciedlenie na przykład w modelu wychowania szkolnego kładącym podstawowy akcent na proces socjalizacji, sprowadzający się do zaakceptowania przez jego uczestników wyższej racji dobra wspólnotowego nad indywidualnym, oczywiście z całym ideologicznym bagażem, jaki ta nauka ze sobą niesie. Historia przemawia wtedy za słusznością określonej polityki i jej instrumentów, przestrzega przed zagrożeniami, definiuje układy sił, wrogów, zabezpiecza pamięć, konsoliduje świadomość społeczną. Pomimo deklarowanej deskryptywności i wstrzymywania się przed formułowaniem jakichkolwiek ocen, zinstytucjonalizowana wiedza o przeszłości okazuje się jednak normatywna. Przypadków, które zakłócają obraz własny, obraz porządku politycznego i uderzają w podstawowe wartości i przekonania, historiografia zbytnio nie pożąda w swym polu poznawczym. Ostatecznie — odwołując się do teorii wiedzy historycznej, którą rozwijał Jerzy Topolski — powiedzieć trzeba, że rozstrzygające znaczenie zachowuje tutaj określona wizja człowieka i świata, wizja, którą można oprotestować.

Uprawianie wiedzy o przeszłości możliwe jest bowiem do pomyślenia w ten sposób, by bliższe było kazuistycznemu wyczuleniu na przypadek, na unikatowość, by nie poprzestawało na pełnieniu funkcji narzędzia politycznego, i w końcu mówiło nam coś o nas samych. Sojusznikiem w takim projekcie wydaje się Michel Foucault ze swą ideą „genealogii” jako pracy z/nad tym, co minione. Wymagająca przede wszystkim cierpliwości i skrupulatności żmudna analiza dokumentów, materiałów, śladów, drobiazgów ma za zadanie

utrzymywać jednostkowość zdarzeń ponad każdą monotonną skończonością, czyhać na nie tam, gdzie najmniej się można ich spodziewać, i w tym, co nie uchodzi już za historię — w uczuciach, miłości, sumieniu, instynktach; dostrzegać ich powrót, nie po to wszak, ażeby śledzić powolną linię ewolucji, lecz by odkrywać rozmaite sceny, na których odgrywały one przeróżne role¹³.

Źródeł takiej koncepcji badań nad przeszłością francuski uczyony i filozof dostrzeka się w uwagach o historii poczynionych przez Friedricha Nietzschego oraz w jego sposobie rozpatrywania moralności. Wedle nich genealog winien zerwać z metafizycznymi wierzeniami i zacząć wsłuchiwać się w historię, dzięki czemu będzie mógł zrozumieć, że rzeczy nie skrywają żadnej odwiecznej i niezmiennej istoty, ale z czasem zostały uformowane przez inne, często odmienne, odległe im elementy czy żywioły (i tak na przykład rozum narodził się „w sposób całkiem »rozumny« — z przypadku”¹⁴).

¹³ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, [w:] *idem, Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000, s. 113.

¹⁴ *Ibidem*, s. 115.

Właśnie za sprawą tego, że unika jakichkolwiek absolutyzacji, „zmysł historyczny” może się stać ważnym narzędziem genealogii. Potrzebne jest tu wszakże wyostrzone spojrzenie pozwalające różnicować, rozdzielać; uwzględnić odchylenia, wyrwy, marginesy; dostrzegać wielki ruch — procesualny, arbitralny, zmienny i nietrwały charakter wszystkiego, co najbardziej ludzkie. Taka „rzeczywista” historia (genealogia) różni się od historii uprawianej przez historyków tym, że w nasz byt wprowadza nieciągłość¹⁵, zezwala na wtargnięcie w świat człowieka zdarzeń zawieszających dziejowe konieczności, gwałtownie zrywających teleologiczne łańcuchy.

W przeciwieństwie do świata chrześcijańskiego, uniwersalnie utkanego przez boskiego pająka, inaczej niż w świecie greckim podzielonym pomiędzy rządy woli i rządy wielkiej kosmicznej głupoty, świat historii rzeczywistej obejmuje wyłącznie królestwo, w którym nie ma ani opatrności, ani ostatecznej przyczyny, gdzie istnieje tylko „żelazna dłoń konieczności potrząsająca kubkiem przypadku”. Owego przypadku nie należy także rozumieć jako prostego losowania, lecz jako zawsze podejmowane ryzyko woli mocy, która każdej przypadkowej sytuacji przeciwstawia — ażeby ją opanować — ryzyko jeszcze większego przypadku. Świat zatem, jakim go znamy, nie ma tej, ogólnie biorąc, prostej postaci, w której wszystkie zdarzenia są zacierane, aby wyjawić stopniowo ich zasadnicze cechy, ostateczny sens, pierwszą i ostatnią wartość; jest natomiast niezliczoną liczbą splecionych zdarzeń¹⁶.

Zmysł historyczny pozwala nam dostrzec, że życie nie toczy się po jakichś wytyczonych „z góry” trajektoriach, wedle określonych współrzędnych; że historia to splot przypadków, za sprawą których — dzięki ich bliskiemu, skrupulatnemu, skupionemu oglądowi, a następnie odpowiedniemu oddaleniu — możemy ukazać różnorodne, nieciągłe, poszarpane źródła terażniejszości.

A jak jest w takim razie ze wspomnianym na początku „studium przypadku”? Teza głosząca, iż w jego ramach możliwość uogólnienia pozyskiwanych danych jest znacząco ograniczona, jeśli idzie o nauki humanistyczne, a nawet i społeczne, wydaje się raczej obiecująca. Przecież badania nad najbardziej jednostkowymi wydarzeniami lub zjawiskami uzupełniają i poszerzają naszą wiedzę. Odślaniają pewne treści kluczowe dla zrozumienia danego obszaru eksploatacji, który niekiedy okazuje się znacznie większy niż wstępnie zakładano. Podpowiadają także koncepty, rozwiązania bądź rozstrzygnięcia teoretyczne, zrazu uzmysławiając zawężoną i względną ich stosowność wobec innych przypadków. Często także, dając sposobność do krytycznej refleksji, przyczyniają się do podważania dominujących w nauce twierdzeń i zabezpieczają przed pochopnym doszukiwaniem się praw i prawidłowości tam, gdzie te nie występują, oraz zmuszają do przeformułowania wcześniejszych poglądów czy założeń dotyczących przedmiotu dociekań. Oczywiście intencje badawcze wobec przypadków bywają różne, jedni traktują je instrumentalnie, stosując losowe, jak i selektywne strategie ich doboru, inni oddają im swobodnie głos. Jeśli idzie o kwestie wyboru wyjątkowo ciekawy oraz bliski

¹⁵ *Ibidem*, s. 125.

¹⁶ *Ibidem*, s. 126–127.

badaniom i teorii Foucaulta wydaje się przypadek paradygmatyczny, występujący jako swoista metafora i skupiający w sobie niczym w soczewce „większe” areale kulturowych fenomenów. Jednak także i tutaj stale pamięta się o kazuistycznym wyczuleniu na to, co jednostkowe, szczególne, wyjątkowe, specyficzne. Przestrzec wszakże trzeba wszystkich, których kazuistyczny trud i kunszt pociąga, by nie upodobnili się przy tym do Borgesowskiego Funesa mnemonisty.