

BARBARA POGONOWSKA

Akademia Ekonomiczna w Poznaniu

PODSTAWY TOŻSAMOŚCI KULTURY EUROPEJSKIEJ W UJĘCIU AJDUKIEWICZA I HUSSERLA

Przedmiotem rozważań niniejszego tekstu jest światopoglądowy wymiar idei Kazimierza Ajdukiewicza z zakresu filozofii nauki. Zakładam, iż często spotykane w społeczności polskich uczonych zjawisko akceptacji twórczości Ajdukiewicza jest nie tylko wynikiem uznania Jego dorobku badawczego w dziedzinie logiki czy semantyki lecz także rezultatem dokonanego przezeń wyboru systemu wartościowania zjawisk kultury, w tym także i nauki¹. Zamyśl konfrontacji idei racjonalności sądów nauki z fragmentarycznie przywołaną filozofią kultury E. Husserla wypływa natomiast z faktu umiejscowienia tej idei w ogólniejszej wizji nauki, w której Ajdukiewicz zakłada istnienie pewnych związków między nauką a kulturą europejską. W tym sensie, są to także rozważania z dziedziny filozofii kultury. Uważam, że mimo odmienności perspektyw, w systemach obu twórców w sposób porównywalny wyróżniona zostaje wartość, jaką jest racjonalność wiedzy ludzkiej (racjonalność poznania naukowego vs. racjonalność poznania fenomenologicznego), w sposób porównywalny rozważana jest jej doniosłość z punktu widzenia wartości wyższej, tzn. tożsamości kultury europejskiej. Pojawia się problem, na ile właściwym jest ujmowanie kultury europejskiej w sensie partykularnego fenomenu kultury ludzkiej w ogóle. W niniejszym tekście nie będę zajmować się analizą samego zagadnienia, pozwolę sobie założyć bez dodatkowych uzasadnień, iż z takim rozumieniem kultury europejskiej (dokładniej zachodnioeuropejskiej) można się spotkać w licznych pracach z różnych dziedzin humanistycznych (niekoniecznie przy tym uwikłanych w stereotyp europocentryzmu).

1. Idea racjonalności w tradycji filozoficznej

Zawarty w tytule temat rozważań odnosi nas do zagadnienia racjonalności sądów nauki, która to cecha w opinii Ajdukiewicza decyduje o wyjątkowej wartości i znaczeniu nauki dla całokształtu zjawisk politycznych, historycznych, ekonomicznych, obyczajowych, itd. Owa wyjątkowość bierze się stąd, iż mówiąc słowami polskiego filozofa, nauka to najlepiej uzasadniona i najjaśniejsz sformułowana postać wiedzy ludzkiej. Wartość jaką jest jej rozwój i postęp reprezentuje stan rzeczy szczególnie przez Ajdukiewicza uprzywilejowany — dlatego też nauka nie może zostać podporządkowana żadnym celom i interesom działań

¹ O funkcji praktyczno-poznawczej filozofii nauki Ajdukiewicza piszę m. in. w: *Ajdukiewicz a Kuhn. Tradycja i współczesność myślenia o nauce*. „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”, 12, 1992.

innego typu. Także i dlatego, że rozwój i postęp wiedzy naukowej jest sprawą nauki samej, dokonuje się dzięki istnieniu określonych reguł, ograniczeń i nakazów wyrażających się np. w wymogu ścisłości formułowanych wypowiedzi, krytycyzmu wobec głoszonych i przyjmowanych poglądów, braku dogmatyzmu, itd.

Przypomnijmy, wartość wypowiedzi naukowych (ich prawdziwość, racjonalność), to według Ajdukiewicza środek sprzyjający spełnianiu wartości wyższych, takich jak np. obrona społeczeństwa przed nonsensem i fałszem². Zatem potrzeba ochrony i zachowania tych własności nauki istnieje nie tylko ze względu na dobro jej samej, lecz również w celu podtrzymania owych wyróżnionych wartości ogólnokulturowych. Powiązanie wewnętrznych własności nauki z wartościami wobec niej nadrzędnymi można traktować jako znaczący wyraz pełnienia przez koncepcję Ajdukiewicza funkcji perswazyjno-motywacyjnej. Uczestniczące w praktyce badawczej jednostki otrzymują dzięki temu powiązaniu dodatkową motywację do troski i dbałości o wskazane własności [idea etosu uczonego] w imię obrony tożsamości nauki a w konsekwencji — w imię kształtowania pewnej wizji życia społecznego.

Klasyyczny sens pojęcia racjonalności wiedzy ludzkiej dotyczy literalnie poznania naukowego z terenu dyscyplin przyrodniczych i matematyki. W stopniu najwyższym czyni ono zadość trzem podstawowym warunkom: intersubiektywnej kontrolowalności i komunikowalności formułowanych wypowiedzi oraz regule respektowania (poszanowania) elementarnych zasad logiki w obrębie zdań tworzących owe wypowiedzi. Jest to przy tym rozumienie racjonalności całkowicie zgodne z tradycją filozoficzną, która zawsze dążyła uparcie do znalezienia kryteriów odróżniania wiedzy rzetelnej i prawomocnej od spekulacji i bezzasadnych wypowiedzi opartych na przeczeniach, domniemaniach i intuicji.

Jest ono jednocześnie w swej genezie zakorzenione w XVII- i XVIII-wiecznych ideach traktujących o racjonalności Natury, uniwersalizmie i konieczności Jej wrodzonego porządku i o racjonalności rozumu ludzkiego pojmowanego jako część składowa tejsz Natury. Wspominam o tej kwestii, bowiem w opracowaniach dotyczących owych zagadnień pojawia się często sprawa uzasadnienia czy też genezy funkcjonowania idei racjonalności w obszarze kultury europejskiej³. I tak twierdzi się, iż początkowo synonimem racjonalności był sam byt, którego odkrywane w toku dociekań filozoficznych własności gwarantowały ład i porządek, a więc rozumność świata, w którym nie ma miejsca na przypadek, a wszystko odbywa i dzieje się według zasady ścisłego determinizmu. Zakładano także, iż to co rozumne nie może być złe — łączono więc ze sobą jako współwystępujące zasadę prawdy i dobra. Samo zaś dociekanie tajemnic bytu, sądzenie o nim przy założeniu jedności myślenia i bytu: „Tym samym jest myślenie, co i przedmiot myślenia. Nie znajdziesz bowiem myślenia bez tego, co istnieje i czego jest ono wyrazem.”⁴, musiało w prostej konsekwencji być także czymś rozumnym i racjonalnym. Poza bytem, taką gwarancją racjonalności stał się w póź-

² K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki poznania*. Warszawa 1983, s. 72.

³ Korzystam z uwag: B. Skarga: *Potrzeba filozofii*. „Znak” 5-6, 1983, s. 899-920.

⁴ *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia starożytna*. Opr. J. Legowicz, Warszawa 1968, s. 87.

niejszym okresie kultury europejskiej chrześcijański Bóg. Po stuleciach obowiązywania w kulturze racjonalności metafizycznej, pojawia się wraz z Kantem myślenie o orientacji antropocentrycznej. Racjonalność nie jest już atrybutem transcendentnego bytu bądź Boga, lecz jest zakorzeniona w rozumie, w myśli ludzkiej, która z poszukiwacza prawd danych uprzednio, staje się twórcą wiedzy prawomocnej o świecie. Uzasadnieniem dla tej wersji idei racjonalności była określona koncepcja wyposażenia władz poznawczych człowieka rewolucjonizująca dotychczasowe widzenie relacji między podmiotem poznającym a poznawaną rzeczywistością.

Epistemologiczne idee Kanta, które i tak nie znalazły ówczesznie szerszego oddźwięku, zastąpi filozofia scjentyzmu, powracająca do idei porządku transcendentnego świata, gdzie ów porządek wypływać ma z nieugiętych praw przyrody władających również i światem społecznym. Powszechny i konieczny porządek świata przyrody i społeczeństwa -- a zatem jego racjonalność—jest celem ludzkiego poznania. Zgodnie z filozofią scjentyzmu, jest ono rzetelną rejestracją danych zmysłowych (faktów), ich uporządkowaniem i opracowaniem pozwalającym na odszukanie relacji pomiędzy nimi. Powstały w efekcie materiał myślowy, w postaci zbioru definicji pojęć i praw, zbliża nas do uchwycenia porządku świata przyrody i społeczeństwa. Racjonalny porządek świata nie łączy się już z żadnym wartościowaniem - kategorie dobra i zła są zmienne historycznie, są wytworem kultury, nie zaś elementem powszechnego i koniecznego ładu.

Scjentyistyczne pojmowanie idei racjonalności dysponowało licznymi uzasadnieniami (prawa gatunkowej adaptacji, prawidłowości rozwoju czynności intelektualnych), ale najbardziej znaczącym i nośnym społecznie stało się (znane już w Oświeceniu) odniesienie do pojęcia postępu i rozwoju. Chodziło o doskonalenie różnorodnych poziomów, dziedzin i sfer, takich jak organizacja i dobrobyt materialny społeczeństwa, proces wychowania, formy zachowań ludzkich - dzięki rozszerzeniu obszarów zastosowań wiedzy cechującej się skutecznością technologiczną.

Od kilkudziesięciu lat (najczęściej wskazuje się na przełom lat 60-tych, ale można spotkać opinie sięgające głębiej w przeszłość) w wielu środowiskach intelektualnych jako banalna traktowana jest teza, iż skuteczność technologiczna wiedzy ludzkiej nie jest żadną miarą postępu czy rozwoju społecznego. Istniejące w Europie i Stanach Zjednoczonych ruchy społeczne skierowane przeciwko negatywnym konsekwencjom postępu technologicznego posiadają wyprzedzającą je, bądź im równoległą, światopoglądową artykulację. Ma ona oczywiście bardzo zróżnicowany charakter i zakres, mieszczą się tu nurty filozofii ekologicznej, poglądy o tendencji mistycyzującej, systemy magiczno-religijne, koncepcje paranaukowe, nieklasyczne bądź alternatywne propozycje teoretyczne z dziedziny ekonomii, koncepcje socjologiczne krytykujące stan współczesnych społeczeństw, rozbudowane systemy filozoficzne, w których rozważa się zagadnienia takiej miary, jak kryzys kultury europejskiej czy upadek cywilizacji Zachodu, czy wreszcie idee postmodernizmu, które podważają prawomocność stosowania jakichkolwiek kwalifikacji do opisu zjawisk kulturowych.

Wspólna dla tych wszystkich poglądów krytyka oczywistych do pewnego momentu wartości kultury zachodnioeuropejskiej bardzo często opiera się na pos-

tułacie odrzucenia dotychczas niekwestionowanych wartości nauki i uznania jej za tę formę ludzkiej wiedzy i działalności, która ponosić ma szczególną odpowiedzialność za obecny stan rzeczy. Chodzi tu niewątpliwie o deprecjację tylko pewnego modelu, ideału nauki, stąd z pewnymi zastrzeżeniami powyższe systemy przekonań można określić jako antyscjentystyczne. Niezależnie jednak, czy chodzi o krytykę nauki w ogóle, czy też o krytykę tylko pewnej, historycznie zaistniałej (scjentyistycznej) formy wartościowania nauki — silna pozycja systemów podważających status nauki w kulturze nie może być ujmowana jedynie w kategoriach przejściowego bądź akcydentalnego załamania przeświadczeń na temat wyjątkowej roli nauki.

2. Miejsce filozofii nauki K. Ajdukiewicza w tradycji refleksji epistemologicznej

Jak zatem w sytuacji klimatu intelektualnego lat 90. przedstawiają się poglądy Ajdukiewicza ukształtowane (ekstremalnie licząc) ponad pięćdziesiąt lat temu i tak silnie eksponujące wartość nauki jako wyjątkową i wręcz niezbędną dla całokształtu wartości kultury zachodnioeuropejskiej? Być może teza o aktualności tych idei i w efekcie ich akceptacja w społeczności polskich uczonych jest uzasadniona tylko i wyłącznie przy założeniu, iż społeczność ta nie jest „na bieżąco” z najnowszymi trendami intelektualnymi Zachodu, że egzystuje nadal w perspektywie dawno w tym sensie przebrzmiałej filozofii scjentyzmu. Nie dysponując żadnymi badaniami na ten temat, można chyba stwierdzić, iż większość przedstawicieli świata nauki funkcjonuje satysfakcjonująco w tej właśnie perspektywie w tym sensie, iż prowadzi badania, których wyniki cechują się określoną (pośrednią lub bezpośrednią) efektywnością technologiczną. Odnosiłoby się to stwierdzenie niewątpliwie bardziej do przedstawicieli nauk przyrodniczych i formalnych, natomiast w przypadku dyscyplin społeczno-humanistycznych coraz ostrzej jest dostrzegana problematyczność ich funkcji praktycznej (biorąc przykładowo pod uwagę dziedzinę ekonomii czy socjologu). Można oczywiście rozumieć funkcję praktyczną humanistyki inaczej i przyjąć np. perspektywę charakterystyczną dla społeczno-regulacyjnego ujęcia kultury J. Kmitę. Proponowany w nim program badań humanistyki wytycza cel, jakim jest rozpoznawanie wszelkiego typu uwarunkowań konkretnych działań społecznych⁵. Humanistyka powinna zmierzać do rekonstrukcji przekonań kierujących naszym postępowaniem i do odsłonięcia założeń leżących u podłoża owych przekonań-regulatorów. Tym samym będzie ona uświadamiać i ujawniać milcząco dotąd respektowane wartości i reguły (zasady) ich osiągania. Według Kmitę, funkcją humanistyki jest po sokratejsku pojmowana funkcja maieutyczna, która zachęcając nas do autorefleksji nad bezwiednie dotąd przyjmowanymi przekonaniami, sprzyja emancypacji i autokreacji jednostki. Dzięki temu, jednostka będzie w stanie dokonać świadomego wyboru własnego uwikłania w kulturze. Humanistyka nie pełni tu zatem funkcji polegającej na uzyskiwaniu sprawdzalnych

⁵ *Rozmowa z J. Kmitą o filozofii i kulturze*. W: „Viel, O, Sophie”. Poznań 1991, s. 79-95.

technologicznie rezultatów — jest natomiast użyteczną ponieważ dzięki niej możliwa jest rekonstrukcja kultury.

Na wstępie należy rozważyć kwestię, w jakim nurcie tradycji epistemologicznej mieszczą się poglądy Ajdukiewicza na naukę. Biorąc pod uwagę nie tylko literalną treść wypowiedzi filozofa na temat roli aparatury pojęciowej w formułowaniu obrazu świata określonej dziedziny przedmiotowej, można niewątpliwie stwierdzić, iż najbardziej reprezentatywna część tych wypowiedzi mieści się w filozofii konwencjonalizmu⁶. Od razu pojawia się następne pytanie dotyczące miejsca konwencjonalizmu w obszarze filozofii nauki. Odpowiedź na nie bywa przedmiotem kontrowersji, zwłaszcza przy uwzględnieniu tezy o niejednorodności (niejednorodności) całokształtu filozofii konwencjonalistycznej. Nie analizując w tym miejscu dokładniej owej kwestii stwierdzmy, iż konwencjonalistyczne w swym duchu wypowiedzi Ajdukiewicza można umieścić „między filozofią pozytywistyczną i hipotetystyczną” przede wszystkim ze względu na zawartą w nich już postpozytywistyczną ideę nieistnienia „neutralnej” i „bezzałożeniowej” bazy doświadczalnej nauk empirycznych.

Tak określone miejsce poglądów epistemologicznych Ajdukiewicza sytuuje je w bardzo rozległej strefie filozofii scjentyistycznej ze względu na wspólne wszystkim jej odłomom waloryzowanie działalności badawczej przy pomocy wyróżnionej wartości, jaką jest stopniowe odkrywanie prawdy (pozytywizm), bądź eliminacja fałszów tkwiących w wiedzy ludzkiej (hipotetyzm). W filozofii Ajdukiewicza mamy niewątpliwie do czynienia z poznawczą formą wartościowania poznania naukowego, wielokrotnie mówi się o prawdzie w nauce (odnosząc ją w pewnym sensie do funkcji technologicznej), ale jednocześnie zostaje ona podprądkowana wartością wyższego rzędu, wartością ogólnohumanistycznym kultury zachodnioeuropejskiej (można by tu zasygnalizować bliskość z poglądami Feyerabenda i jego „emancypacyjno-anarchistycznym” światopoglądem, gdzie przy zdecydowanej krytyce scjentyistycznego pojmowania nauki nie rezygnuje się wcale z wartości, jaką jest rozwój poznania naukowego, polegający na wzroście treści empirycznej wiedzy, a więc z wartości reprezentującej funkcjonalność technologiczną odnośnych przekonań).

Wątek społeczno-subiektywnej, kulturowej reprezentacji, jaką stanowi wyróżniona w ramach danego światopoglądu nauki wartość, jest o tyle istotny z punktu widzenia powyższych rozważań, iż właśnie w tradycji już nowożytno-europejskiej myśli filozoficznej niezwykle trwały jest pogląd, według którego funkcjonalność technologiczna określonych przekonań utożsamiana jest z ich adekwatnością poznawczą względem opisywanej przez nie „rzeczywistości obiektywnej”. Rozważania Ajdukiewicza są z tą tradycją niewątpliwie zbieżne, aczkolwiek znane są stwierdzenia, w których mówi on o pojawieniu się w kulturze greckiej działalności intelektualnej powołanej do życia przez potrzeby czysto poznawcze, a więc działalności oderwanej od jej bezpośredniej użyteczności dla człowieka, a nakierowanej jedynie na bezinteresowne dążenie do prawdy. Wypowiadając się zaś na temat czasów nowożytnych, Ajdukiewicz twierdzi, że nauka zaistniała w postaci

⁶ Chodzi o poglądy przedstawione po raz pierwszy w pracy *Obraz świata a aparatura pojęciowa*. W: K. Ajdukiewicz: *Język i poznanie*. T. 1, Warszawa 1985.

zawodu wtedy, gdy alchemicy stali się chemikami, a astrologowie astronomami, tzn. wtedy, gdy w miejsce wiedzy mającej służyć wyraźnie określonym celom praktycznym (produkcja złota, opanowanie przyszłości), tworzyła się wiedza zaspokajająca wyłącznie swe autonomiczne, czysto poznawcze cele. Nie znaczy to jednak, że Ajdukiewicz odmawia nauce pełnienia przez nią funkcji technologicznych: „Być może każda zdobycz naukowa posiada jakąś bezpośrednią lub pośrednią praktyczną doniosłość. Ale jest to własność, która jej przysługuje *per accidens*, i gdyby się okazało, że rozwiązanie jakiegoś zagadnienia nie posiada żadnej praktycznej doniosłości, to nie byłoby to dowodem, że dane zagadnienie do nauki nie należy”⁷. Takie rozłożenie akcentów w kwestii poznawczej i technologicznej funkcji nauki, tłumaczy ogólniejsza w swej wymowie opinia Ajdukiewicza na temat prawa nauki do autonomii i samodzielności intelektualnej, opinia głoszona w oparciu o przeświadczenie, iż charakter wewnętrznych prawidłowości rządzących postępowaniem naukowym gwarantuje w sposób wystarczający właściwy rozwój nauki, tzn. taki, który jest zgodny z wymaganiami rozwoju społecznego⁸. Powtórzmy, owe wewnętrzne prawidłowości rozwoju nauki to określone reguły, ograniczenia i nakazy wyrażające się m. in. w wymogu ścisłości formułowanych wypowiedzi, braku dogmatyzmu itd. Tak więc brak jednoznacznego utożsamienia wartości wypowiedzi naukowych (tzn. ich prawdziwości, racjonalności) z efektywnością technologiczną należałoby łączyć z niechęcią filozofa do utylitarystycznego pojmowania celów nauki, do ujęcia, które zakłada możliwość ograniczenia autonomii nauki jako określonego typu działalności i obszaru przekonań. Jest to zatem kolejny przykład światopoglądowej perswazji obecnej w poglądach Ajdukiewicza. Akcentując istnienie wewnętrznych mechanizmów gwarantujących tożsamość nauki, sankcjonuje wyłączność społeczności uczonych do oceny prawomocności tworzonych w obszarze nauki rezultatów i odmawia prawa do jakiegokolwiek ingerencji z zewnątrz (typu ideologicznego, religijnego bądź ekonomicznego). Przyznanie tego typu wyłączności to z pewnością wysoce przekonujący dla uczonych sposób filozoficznego dowartościowania ich uczestnictwa w działalności badawczej.

Wracając zaś do kwestii usytuowania filozofii nauki Ajdukiewicza w obszarze tradycji epistemologicznej, powtórzmy, mamy tu niewątpliwie do czynienia z poznawczą formą wartościowania działalności badawczej. Ilustracją tego stanu rzeczy mogą być wypowiedzi filozofa zawarte w artykułach będących wykładem koncepcji skrajnego konwencjonalizmu⁹. Stwierdza w nich, iż tworzone w toku praktyki badawczej naukowe obrazy świata, to artykułowane w określonej aparaturze pojęciowej nie sztuczne konstrukcje myślowe, które można oceniać jedynie pod względem ich „wygodności” (stanowisko Poincarego), lecz przyjęte aksjomatycznie, na mocy wolnej decyzji zasady i opierające się na konwencjach interpretacje, podlegające — w ramach danej aparatury pojęciowej — kwalifikacji epistemologiczno-prawdziwościowej. Ajdukiewicz uważa zatem, że badacz funkcjonujący

⁷ K. Ajdukiewicz: *O wolności nauki*. W: *Język i poznanie*. T. II, Warszawa 1985, s. 280.

⁸ K. Ajdukiewicz: *Wartość nauki*. W: *Język i poznanie*. T. I, s. 314-316.

⁹ Tegoż: *Obraz świata i aparatura pojęciowa oraz Naukowa perspektywa świata*. W: *Język i poznanie*. T. I i II s. 175-195, 215-221.

na gruncie określonej aparatury pojęciowej musi dysponować jakimś kryterium oceny zdań — są nimi obowiązujące w danym języku dyrektywy znaczeniowe; kierując się nimi będzie on skłonny uznać za prawdziwe te wypowiedzi, które owe dyrektywy właśnie spełniają (współ z danymi doświadczenia). Atrybut „prawdziwy” przysługuje zdaniom tylko w kontekście danej aparatury pojęciowej, w której są one artykułowane, głównie zaś ze względu na funkcjonujące w niej dyrektywy znaczeniowe.

Nie oznacza to wcale, że Ajdukiewicz rezygnuje ze stosowania jakiegokolwiek oceny kolejnych, zaistniałych historycznie w nauce aparatów pojęciowych i artykułowanych w ich obrębie naukowych obrazów świata. Stwierdza *explicite*, że uprawianie działalności badawczej w następujących po sobie w nauce różnych perspektywach pojęciowych to proces stopniowego przybliżania się do rzeczywistości. Kolejne zaś etapy tego procesu wiążą się z eliminacją błędów tkwiących w naszej wiedzy (Ajdukiewicz ma tu na uwadze występującą w naukach empirycznych tendencję idealizacyjną). Oczywiście istnieje możliwość wyboru między różnymi aparatami pojęciowymi, między typem języka, w którym następuje artykulacja obrazu świata (nie jest ona przecież jednoznacznie „wymuszona” przez dane doświadczenia). Tym, co zdaniem Ajdukiewicza wpływa ostatecznie na decyzję wyboru jest nieantropomorficznie rozumiany cel nauki (idealne stadium końcowe, do którego zbliżają się stopniowo poszczególne dyscypliny). Cel ów jest możliwy do przewidzenia dzięki obserwacji występujących w toku rozwoju praktyki badawczej tendencji ewolucyjnych, zaś stopień ich realizowania się jest właśnie miarą wartościowania danej aparatury pojęciowej, przy czym nie jest tu istotne hierarchizowanie samych tych tendencji¹⁰. Jako pierwszą z nich wymienia Ajdukiewicz tendencję do rezygnacji z danej aparatury pojęciowej w przypadku zauważenia wystąpienia w jej obrębie sprzeczności. Tendencja do racjonalizacji polega zaś na wyborze tej aparatury pojęciowej, na gruncie której można rozwiązać jak najwięcej problemów bez potrzeby odwołania się do danych doświadczenia. Z kolei tendencja do doskonalenia aparatury pojęciowej sprowadza się do poszukiwania języków, w których jak najmniej problemów ma charakter nierozstrzygalny. Natomiast tendencja do stopniowania empirycznej czułości aparatury pojęciowej polega na preferencji tych aparatów, które ignorują jak najmniej danych doświadczenia i które na różne dane doświadczenia reagują w możliwie różny sposób.

Uznanie kolejnych, pojawiających się historycznie aparatów pojęciowych i artykułowanych na ich gruncie naukowych obrazów świata jako stopniowych, coraz doskonalszych przybliżeń do „rzeczywistej rzeczywistości” jest poznawczą formą wartościowania nauki. Znaczenie konkretnych rozstrzygnięć badawczych ulega wzmocnieniu poprzez odniesienie ich do wartości wyższej, jaką jest udział w osiągnięciu prawdy o świecie. Warto dodać, że także i własna koncepcja praktyki badawczej (artykułowany w określonej aparaturze pojęciowej obraz nauki) pojmowana jest przez filozofa jako wytwór działalności poznawczej stanowiący pewne przybliżenie do „rzeczywistej rzeczywistości poznawczej”.

¹⁰ Tamże. T. I, s. 192-193.

3. Warunek racjonalności kultury europejskiej w ujęciu Husserla

Zapowiadane na wstępie niniejszego tekstu zamierzenie usytuowania poglądów epistemologicznych Ajdukiewicza w kontekście zagadnień nurtujących współczesną filozofię kultury, w tym zwłaszcza kwestii racjonalności jako własności mającej walor cechy określającej kulturę europejską, kieruje nas w stronę klasyka tego sposobu myślenia. Dla interesującego mnie problemu pewne idee Husserla są niezwykle przydatne, zawierają bowiem *explicite* wyrażane przeświadczenie o racjonalności jako własności konstytuującej fenomen kultury europejskiej. Ważne jest także i to, że artykulacja owych idei związana była z rozpoznaniem pewnych zjawisk i procesów—zdaniem filozofa—niekorzystnych, a nawet niebezpiecznych z punktu widzenia zachowania tożsamości kultury europejskiej. Pragnę na marginesie zastrzec, iż jakkolwiek znane mi są sposoby argumentacji krytykujące zarówno Husserlowskie ujęcie kultury europejskiej, jak i styl przeprowadzanej przezeń obrony zagrożonych wartości tej kultury, nie zamierzam w tym miejscu nawiązywać do tego nurtu refleksji (zgodnie z uwagą uczynioną we wstępie).

Sens Husserlowskiej charakterystyki kultury europejskiej, charakterystyki umieszczonej w kontekście jakże rozległych rozważań filozoficznych, trafnie oddaje uwaga Kołakowskiego uczyniona do fragmentu *Powołania filozofii*: „Znajdujemy w nim niezmiernie dla Husserla charakterystyczną racjonalistyczną wiarę w szczególne powołanie filozofii, która zdolna jest wznieść się ponad historyczne ograniczenia, ponad wartościowania światopoglądowe, i przewyciężając swój status dowolnych „opinii”, a także indyferentyzm poznawczy czy sceptycyzm, osiągnąć pozycję poznawczą bezwzględnie radykalną, wolną od niedowodliwych uprzedzeń, realizującą rozum transcendentalny w całej jego niezależności. Myśl europejska, zdaniem Husserla, wkroczyła na tę drogę już w czasach greckich, brakowało jej wszakże samowiedzy swojego powołania i metodycznej pracy „oczyszczającej”, której właśnie fenomenologia miałaby się podjąć”¹¹.

Obszar istniejących interpretacji sensu Husserlowskiego pojmowania racjonalności kultury europejskiej zawiera wiele możliwych form i postaci w zależności od wcześniej przyjętych założeń i zamierzonych celów. W niniejszym tekście pragnie się podkreślić, iż realizowana przez Husserla w programie fenomenologii idea znalezienia absolutnego uzasadnienia prawomocności ludzkiej wiedzy wypływa z silnie akceptowanego przez filozofa przeświadczenia, iż szansa takowa istnieje i że jest wręcz obowiązkiem filozofii (i filozofów występujących w specyficznie pojmowanej roli funkcjonariuszy ludzkości) podtrzymywanie i wzmacnianie wiary w możliwość posiadania (uzyskania) opartego na takim gruncie poznania uniwersalnego. Określiwszy tak zadanie (powołanie) filozofii dla tych, którzy: „żyjemy dla prawdy, i tylko tak żyjąc, w naszej prawdzie jesteśmy i być chcemy”¹², Husserl

¹¹ *Filozofia i socjologia XX wieku*. Cz. I, Warszawa 1968, s. 299.

¹² E. Husserl: *Powołanie filozofii*. W: *Filozofia i socjologia XX wieku*, op. Cit, s. 303.

uzasadnia je odwołując się do pewnej specyficznej wartości, tkwiącej jego zdaniem w kulturze europejskiej. Jest nią: „Telos zaszczerpione europejskiemu człowieczeństwu wraz z narodzinami greckiej filozofii... ”¹³, widziane w postaci niezakończoności nigdy procesu nabywania przez ludzkość samowiedzy własnych możliwości. Owa samowiedza, przejście od utajonego do ujawnionego rozumu stanowi dla Husserla prawdziwy i autentyczny sens człowieczeństwa: „... jeżeli człowiek jest istotą rozumną (*animal rationale*), to jest nią tylko o tyle, o ile cała ludzkość jest ludnością rozumną — w utajeniu kierującą się ku rozumowi albo otwarcie kierującą się ku entelechii, która dotarła do samej siebie, samej sobie się objawia, i która teraz z istotną koniecznością świadomie przewodzi ludzkim losom”¹⁴.

Poszukiwanie przez Husserla „transcendentalnej podmiotowości”, to droga dotarcia do sfery bezwzględnie prawomocnej, sfery „... będącej pierwotnym siedliskiem wszelkiego nadawania znaczeń i sprawdzania wszelkiego istnienia”¹⁵. Poszukiwanie owej drogi jest moralnym nakazem filozofii, ponieważ kultura europejska znalazła się w sytuacji krytycznej, jej życiową i filozoficzną nędzą stał się brak zrozumienia i uprawomocnienia przez siebie samą nauki i doświadczenia potocznego. Różnorodność produkowanych przez nie i przez filozofię nastawień wobec świata prowadzi do sytuacji, w której ludzkość nękana niedorzecznościami w ujęciu i zrozumieniu świata nie może funkcjonować harmonijnie, „... wszelkie życie jest zajmowaniem postaw, wszelkie zajmowanie postaw dokonuje się w zasięgu jakiejś powinności, jakiejś instancji, która wyrokuje o prawomocności lub nieprawomocności, zgodnie z normami pretendującymi do absolutnej mocy obowiązującej”¹⁶. Przewycięzenie owej dysharmonii zaznaczającej się w naszej postawie wobec życiowej rzeczywistości jest jedynym racjonalnym, rozumnym programem wyjścia ze stanu, w który popadła kultura europejska — sceptyczny negatywizm, rozkład dawnych, nie ujętych jasno ideałów, zakwestionowanie wszystkich bez wyjątków norm, bądź ich empiryczne zafalszowanie grozi totalnym unicestwieniem kultury. Ten także „czysto”w swej istocie światopoglądowy program ratowania zagrożonych wartości kultury europejskiej ujawnia bez trudu zbiór założeń tworzących określony model tego fenomenu. W jakim zatem sensie, w Husserlowskim ujęciu, racjonalność czy też rozumność europejskiego ducha ludzkości miałyby stanowić o wyjątkowości naszej kultury, mającej być czymś więcej niż tylko „empirycznym typem antropologicznym jak Chiny czy India”¹⁷.

Owa racjonalność (rozumność), to—jak sądzę—wartość, którą wyraża postulat domagający się, aby życiem społecznym jako całością i życiem poszczególnych indywidualności kierowała określona zasada uniwersalna. Jej wyjątkowy charakter ma natomiast polegać na tym, iż jako najbardziej ogólny „motor” losów ludzkich

¹³ Tamże, s. 300-301.

¹⁴ Tamże, s. 301.

¹⁵ E. Husserl: *Posłowie do moich Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Opr. J. Siemek. Warszawa 1978, s. 51.

¹⁶ E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*. W: *Filozofia współczesna*. T. I. Red. Z. Kuderowicz, Warszawa 1983, s. 195.

¹⁷ E. Husserl: *Powołanie filozofii*. Op. cit, s. 301.

i dziejów kultury musi dysponować określoną podstawą, uzasadnieniem czy też prawomocnością. Pozostawiam na marginesie kwestię charakteru owego ugruntowania pojmanego jako założenie: „... które trzeba uczynić absolutnie oczywistym (*einsichtig*) — założenie wszelkich założeń, wszystkich w potocznym *sensie same przez się zrozumiałych*”¹⁸ Można je interpretować jako odwołujące się do powszechnie respektowanego świata wartości, czyli do sfery społecznie obowiązujących założeń dotyczących semantycznych odniesień przedmiotowych poszczególnych sądów i pojęć. Najbardziej interesujące jest bowiem samo wskazanie owej zasady, nie mającej dopuścić do tego, aby - najprościej mówiąc — o życiu społecznym decydowały przekonania i sądy pozbawione prawomocności o zasięgu ponadpodmiotowym. Husserl broni kultury europejskiej jako wspólnoty wartości, consensusu poglądów integrującego społeczeństwo względem siebie i względem własnej tradycji. Brak tak pojmanego uniwersalizmu doprowadzić może do jednostronności działań i wiedzy — to zaś dla Husserla jest jednoznaczne ze zubożeniem, bądź nawet degeneracją kultury (katastroficzna wizja ludzkości zamieszkującej wraz z nauką i jej zastosowaniami ruiny filozofii podobnie, jak mały zamieszkujące świątynię i mistycyzmu (jako postawy wobec świata nie wymagającej, a wręcz odrzucającej ponadpodmiotowe warunki prawomocności), niszczącego tradycję kultury europejskiej i będącego świadkiem porażki kultury, która dla Husserla jest uosobieniem sensu absolutnego świata.

4. Światopoglądowy sens wybranych idei Ajdukiewicza i Husserla

Husserlowska idea racjonalności kultury europejskiej sprowadzona do obecności uniwersalnej zasady kierującej życiem społecznym i życiem poszczególnych jednostek, zasady przejawiającej się w żądaniu poszukiwania absolutnego, ponadpodmiotowego uprawomocnienia ludzkiej wiedzy w imię nadrzędnej wartości, jaką jest sens ludzkości w ogóle, jest — w ogólnym sensie światopoglądowym — bardzo bliska poglądom polskiego filozofa tak silnie akcentującym cechę racjonalności sądów nauki. Ajdukiewicz (podobnie jak i Husserl), przywołuje—jego zdaniem— najważniejsze i ostateczne wartości kultury ogólnoludzkiej, dla których istnienia rola wskazywanych przezeń własności nauki ma być decydująca (tak, jak dla Husserla — racjonalność ducha kultury europejskiej).

Myślę, że warto na te zbieżności zwrócić uwagę chociażby z tego powodu, iż jak wiemy, jednym z istotniejszych źródeł powstania fenomenologii jako systemu epistemologicznych i filozoficznych poglądów była krytyka nauki europejskiej — wiedzy, która nie rozumie samej siebie i nie potrafi samej siebie uprawomocnić, oraz sprzeciw wobec uroszczeń i naiwności filozofii pozytywizmu, której największym grzechem była z góry założona ufność wobec wyników nauki. Wprawdzie Husserl nie jest przeciwnikiem poznania naukowego w ogóle, docenia oddziaływanie kon-

¹⁸ Tenże: *Posłowie do moich „Idee...”*. Op. cit., s. 78-79.

kretnych dyscyplin na praktykę, ale nie ma zaufania do ich ustaleń twierdząc, iż nie dysponują one wystarczająco prawomocną podstawą. Jej dostarczenie jest zadaniem poznania fenomenologicznego, które powinno wytłumaczyć tzw. obiektywizm ustaleń nauki, rozjaśnić stosowane przez poszczególne dyscypliny podstawowe pojęcia itd. Dla tego typu zastrzeżeń nie ma oczywiście miejsca w filozofii Ajdukiewicza. Jego epistemologia należy do nurtu refleksji z góry zakładającej wiarygodność poznawczą ustaleń nauki i nie odwołującej się w celu ich uzasadnienia do jakichkolwiek przednaukowych (w Husserlowskim sensie) podstaw.

Na zakończenie można by zapytać, jaki pożytek przynieść może zestawienie tak odmiennych nurtów refleksji epistemologiczno-filozoficznej i czy samo dostrzeżenie pewnych zbieżności w warstwie światopoglądowej obu systemów posiada jakąś istotną wartość. Patrząc z punktu widzenia określonego systemu wartości, posiadanych nastawień wobec nauki i kultury, można niewątpliwie ów stan rzeczy odnotować z satysfakcją, bądź z niechęcią. Natomiast z punktu widzenia znaczenia i funkcji jaką pełnią określone idee o charakterze światopoglądowym, ważne jest w jakim stopniu owe systemy wpływają i oddziałują na znajdujące się w ich „zasięgu” typy działań ludzkich.

Wspominałam już wcześniej o typie waloryzacji nauki właściwej dla filozofii Ajdukiewicza; wiemy również, iż niezależnie od specyficzności ujęcia nauki w epistemologicznej refleksji Husserla mamy także i w niej do czynienia z poznawczą formą wartościowania działalności badawczej. W literaturze przedmiotu, tego typu forma waloryzacji nauki uważana jest za „sprzymierzeńca” praktyczno-poznawczego interesu nauki, a posługujące się nią scjentystyczne epistemologie oparte na idei realizmu poznawczego uznaje się za względnie efektywny regulator działań uczestników praktyki badawczej (także i z uwagi na pewne względy natury logicznej)¹⁹. Wydaje się, że koncepcja Ajdukiewicza w ostatecznym efekcie (z uwagi na jej konwencjonalistyczną wymowę) posiada pewną przewagę nad systemem Husserla w sensie perswazyjno-światopoglądowego oddziaływania na działalność badawczą. Owo oddziaływanie ma bowiem charakter progresywny: pozwala uczonemu powstałe wcześniej obrazy świata (logicznie i empirycznie nieporównywalne z jego własnym ze względu na odmienną aparaturę pojęciowych) ujmować w epistemologiczny nawias. Oznacza to po prostu, że semantyczne odniesienia twierdzeń składających się na ów powstały wcześniej naukowy obraz świata, nie muszą być przez uczonego traktowane w sposób przedmiotowy.

5. Uwagi końcowe

Idea racjonalności sądów nauki oraz uwzględnione w tekście poglądy nie wyczerpują zawartości systemu wartościowania obecnego w filozofii nauki Ajdukiewicza. Pominięte zostały, bądź tylko zasygnalizowane kwestie takie jak: silnie akcentowana potrzeba obrony podmiotowości jednostki i społeczeństwa, propa-

¹⁹ J. Kmita: *Scjenizm i antyscjenizm*. W: *Poznanie. Umysł. Kultura*. Red. Z. Cackowski. Lublin 1982, s. 146 oraz 182-184.

gowanie etosu uczonego czy troska o uprawianą zgodnie z tym etosem działalność pedagogiczną (zwłaszcza w zakresie logiki i filozofii). Sądzę, iż mimo nieuwzględnienia owych znaczących kwestii, światopoglądowa atrakcyjność (efektywność) filozoficznej wizji nauki Ajdukiewicza nie budzi wątpliwości. Wizja ta dlatego satysfakcjonująco pełnić może rolę przekonań podtrzymujących i chroniących praktyczno-poznawczy interes społecznej praktyki badawczej, ponieważ „umieszczenie” codziennej działalności uczonych w kontekście wartości ogólnokulturowych jest nadaniem wyższego sensu uwiarygodniającego potrzebę jej istnienia.

Powtórzmy, chodzi przede wszystkim o obronę wartości jaką jest racjonalność wiedzy ludzkiej, o postulat przestrzegania na terenie nauki wymogów gwarantujących jej uzyskiwanie, a także o prawo do formułowaniu w oparciu o tę wartość ogólnych zasad życia społecznego. Filozofia racjonalizmu, której Ajdukiewicz jest żarliwym zwolennikiem, dążyła zawsze do osłabienia wpływu na życie społeczne czynników niekontrolowalnych, czyli takich, które nie legitymują się uprawomocnieniem o charakterze ponadjednostkowym. Ajdukiewicz (tak jak i Husserl) dostrzega niebezpieczeństwo płynące ze strony subiektywizmu, irracjonalizmu i mistycyzmu — zagrażają one prawu jednostki (i całych społeczeństw) do autonomii, są ograniczeniem dla wartości emancypacyjnych i autokreacyjnych. Natomiast nauka, pojmowana jako sfera przekonań i jako typ działalności, jest tym obszarem, w obrębie którego w stopniu relatywnie najwyższym wpływ owych niekontrolowalnych czynników ulega stłumieniu.

Na zakończenie pozwolę sobie sformułować następującą uwagę. Jakkolwiek słuszność wyboru opcji światopoglądowej nie jest kwestią rozstrzygalną z punktu widzenia obowiązujących w nauce kryteriów (także i tych w sensie Ajdukiewicza), to z całą pewnością stwierdzić można, że ów typ racjonalnej postawy uczonych wobec własnych dokonań, wpływa korzystnie na rozwój nauki. Widoczne przejawy troski o respektowanie tychże zasad stanowią zatem mogą istotny element kształtowania oczekiwań odnośnie do zachowań i postaw reprezentantów społeczności uczonych, niezależnie od charakteru uprawianej dyscypliny. Zatem nawet milczącą zgodę na wypełnianie takich oczekiwań uznać można za świadectwo stałej obecności w kulturze naukowej propagowanego przez Ajdukiewicza sposobu wartościowania nauki, za świadectwo światopoglądowej nośności Jego idei.