

JERZY KOSIEWICZ
AWF w Warszawie

METODOLOGIA JAKO FORMA AGNOSTYCYZMU

Książka Imre Lakatos'a *Pisma z filozofii nauk empirycznych*¹ jest pracą z wielu względów wybitną, jedną z najważniejszych w swej dziedzinie. Jej znaczenia dla metodologii, metametodologii i filozofii nauki, tj. nauki posługującej się instrumentarium o charakterze indukcyjnym - nie sposób przecenić. *Nota bene* indukcja jako metoda badawcza towarzyszy nie tylko dziedzinom empirycznym, ale także dyscyplinom humanistycznym (np. socjologii czy psychologii), a nawet - na co wskazuje właśnie Lakatos - naukom formalnym, np. teoriom matematycznym. Zbiór artykułów zaprezentowanych w książce wymaga oczywiście fachowych omówień, recenzji, komentarzy. Na pewno pojawi się ich wiele, gdyż zawarte w niej rozważania w sposób nieodparty rezonują, pobudzają do zajęcia względem nich własnego stanowiska.

W swoich *Pismach* - podsumowujących całą tradycję filozoficznych rozważań nad metodologicznymi założeniami badań empirycznych - Lakatos musiał z konieczności zastosować funkcjonującą w jej obrębie wysoce wysublimowaną, specjalistyczną aparaturę pojęciową i terminologiczną (dostępną i zrozumiałą przede wszystkim ezoterykom, zajmującym się profesjonalnie daną problematyką), prezentując treści z nimi związane w sposób esencjalny, intelektualnie wyrafinowany.

Autor odnosi się, interpretuje - komentuje, modyfikuje, rozważa m. in. takie kategorie jak: justyfikacjonizm (neojustificacjonizm lub probabilizm), konwencjonalizm (konserwatywny i rewolucyjny), fallibilizm, falsyfikacjonizm (dogmatyczny lub naturalistyczny, metodologiczny - naiwny i wyrafinowany), indukcyjnizm, antyindukcyjnizm, hipotetyzm - traktując je jako podstawy konkurencyjnych względem siebie programów metodologicznych. Wskazuje na heurystykę pozytywną i negatywną, symplifyzm, sceptycyzm, demarkacjonizm, elitaryzm w świetle wartościowania, oceniania przydatności teorii naukowych. Wyraża także poglądy m. in. na temat postępowych i degenerujących przesunięć badawczych, pisze o anomaliiach i sprzecznych podstawach postępowych programów naukowych. Przedstawia nowe spojrzenie na Popperowską koncepcję eksperymentów rozstrzygających, krytyczny stosunek do tzw. racjonalności natychmiastowej, ogłasza jej nieprzydatność jako metody falsyfikującej, obalającej teorię w sposób ostateczny. Zajmuje się więc możliwością, sensownością i prawdziwością uogólnień, wywiedzionych na podstawie przesłanek powstałych z danych empirycznych (w postaci zdań i twierdzeń itd.), między którymi zachodzą konieczne związki logiczne, np. alternatywy zwykłej czy

¹ I. Lakatos: *Pisma z filozofii nauk empirycznych*. Warszawa 1995.

rozłącznej, współprawdziwości, niewspółfałszywości itd., niezbędne do wyciągania wniosków - bądź też analiz dedukcyjnych powstałych z uogólnień zaistniałych na podstawie indukcji zupełnej (np. enumeracyjnej, czyli wyliczającej), tj. obejmującej swym zasięgiem cały zbiór badanych obiektów, przedmiotów itp. Określa zatem swój stosunek do sporu o zasadność istnienia i stosowania logiki indukcyjnej. Wykazuje, że jest ona przejawem uzewnętrzniającej się w badaniach racjonalności i zarazem jej narzędziem metodologicznym. Wypowiada się w konkluzjach na temat nauki i pseudonauki w kontekście społecznych implikacji, w tym odpowiedzialności merytorycznej i moralnej osób decydujących o ich kształcie i oddziaływaniu.

Metodologia i filozofia nauki

Istotne dla prezentowanego przez Lakatosa typu rozważań, a przejawiające się przeważnie w sposób naiwny, są ściśle związki filozofii, zaś w szczególności filozofii nauk empirycznych z metodologią programów badawczych.

O tym, że istnieją związki między filozofią i metodologią pojmowaną jako teoria nauki (np. w ujęciu R. Wójcickiego)², powszechnie wiadomo i chyba z tego właśnie względu rzadko i przeważnie powierzchownie się je rozważa. Uzupełniając pewną lukę w tym zakresie można wskazać, że uzasadnianie poglądu o wzmiankowanych relacjach może mieć charakter genetyczny, instytucjonalno-strukturalny oraz merytoryczny. Pierwsze z nich wskazuje, iż metodologia, podobnie jak inne nauki, wyodrębniła się onegdaj z filozofii jako źródła wszystkich nauk. Drugie, że metodologia jest, w sensie strukturalnym, przypisana instytutom czy katedrom filozofii, przynajmniej w polskich uniwersytetach. Natomiast z merytorycznego punktu widzenia, metodologia jest częścią filozofii z tego względu, że stanowi jako teoria nauki, swoistą, ale wyemancypowaną dziedzinę epistemologii, wskazuje bowiem, jak poznaje się w sposób naukowy, tworzy wiedzę naukową instytucjonalną i pozainstytucjonalną.

Filozofia nauki może być pojmowana również jako bezpośrednia refleksja nad metodologią, czyli teorią nauki. Osiąga ona (tj. teorianauki) swą pełnię (np. w świetle poglądów Znanieckiego)³ jedynie wtedy, gdy pogłębia własną samowiedzę, refleksję nad sobą samą, czyli teorię samej siebie. Każdy konsekwentny rozwój refleksji prowadzi ostatecznie do zmiany statusu teorii danej dyscypliny na filozofię danej dziedziny. Z tego punktu widzenia wyższą (tj. m. in. bardziej wysublimowaną i o większym, szerszym zakresie uogólnienia) formą teorii, np. teorii prawa, teorii biologii, teorii sportu czy też teorii nauki jest odpowiednio - filozofia prawa, filozofia biologii, filozofia sportu bądź filozofia nauki.

Lakatos potwierdza poniekąd ten punkt widzenia w dwóch artykułach: *Infinite Regress and Foundations of Mathematics* (1962) oraz *A Renaissance of Empiricism in the Recent Philosophy of Mathematics?* (1967, 1976), orzekając, że zadaniem metodologii matematyki jest ustalenie, w jaki sposób należy uprawiać matematykę.

² R. Wójcicki: *Wykłady z metodologii nauk*. Warszawa 1982, s. 9.

³ Zob.: J. Kosiewicz: *Kultura fizyczna, osobowość, wychowanie. Zagadnienia metodologiczne*. Warszawa 1986, s. 111.

Natomiast filozofia matematyki określa, czym jest matematyka. Jednakże, jak sądzę, odpowiadając na pytanie czym jest matematyka, należy brać pod uwagę m. in. normatywne zalecenia dotyczące sposobu jej uprawiania, a więc metodologię⁴.

Filozofię nauki można potraktować również jako namysł nadrzędny nad metodologią, traktowaną jako analogon metanauki (np. w ujęciu K. Ajdukiewicza)⁵. Stanowi ona kwintesencję i zarazem nadbudowę merytoryczno-formalną, zajmującą się m. in. wyjaśnianiem sensu i źródła procedur badawczych nauk dedukcyjnych i indukcyjnych, dotyczących metamatematyki i metalogiki oraz logiki indukcyjnej, zawierającej m. in. konsekwencje z ustaleń o charakterze metamatematycznym i metalogicznym.

Powyższe uwagi mają jednak charakter upraszczający oraz schematyzujący (w rozumieniu Bergsonowskim), i z tego m. in. powodu nie wyczerpują w pełni możliwości scharakteryzowania wszystkich postaci relacji między metodologią i filozofią nauki. Dwa pierwsze uzasadnienia - i genetyczne, i instytucjonalno-strukturalne - nie posiadają właściwości merytorycznych, jedynie mogą służyć jako argumentacja pomocnicza o mniej ważnym, „entorzędnym” znaczeniu. Natomiast uzasadnienie określone w tym wywodzie jako merytoryczne, posiada co najmniej dwa mankamenty: a) pierwszy dotyczy wzmiankowanego uproszczenia i niemożliwości wskazania na pełne istotowe w sensie fenomenologicznym czy też „organiczne” związki między obiema rozpatrywanymi dziedzinami; b) drugi nie uwzględnia stanowiska przeciwnego, dowodzącego istnienia różnic między metodologią i filozofią nauki. Niemniej jednak, mając na względzie zasygnalizowane i możliwe mankamenty oraz trudności, należy podejmować próby określenia związków, przyjmując, że na gruncie nauk humanistycznych, z którymi również koresponduje metodologia (mimo jej ściśle formalnych, metalogicznych i metamatematycznych fundamentów oraz logiczno-indukcyjnych wyznaczników) i do których zalicza się filozofię (mimo jej ścisłych związków z naukami formalnymi i empirycznymi), tego typu określenia czy definicje nigdy nie będą miały charakteru ostatecznego. Raczej operacyjny, redukcjonistyczny, tymczasowy, najbardziej wskazany dla danego toku rozważań.

Charakterystyczne dla rozważań Lakatosa jest łączenie w jedną całość rozważań filozoficznych i metodologicznych, tworzenie jakby nowej dziedziny, którą można nazwać filozofią metodologii naukowych programów badawczych. Albo prościej - filozofią naukowych programów badawczych, biorąc pod uwagę, iż pogłębiona refleksja teoretyczna nad daną dziedziną (metodologia jako teoria nauki) prowadzi w końcu do filozofii. Jednakże skoro owa filozofia nie jest niczym innym, tylko filozofią nauki, można byłoby przyjąć właśnie tę nazwę, pamiętając drogę, tj. uzasadnienie wiodące do tej konkluzji.

Przyjmując jednak za podstawę wyjściowy punkt widzenia, traktujący filozofię nauki jako analogon filozofii metodologii naukowych programów badawczych, można wprowadzić mniej lub bardziej zasadnie dychotomiczny podział danej dziedziny na filozofię nauki o charakterze teoretycznym oraz praktycznym, czyli norma-

⁴ Zob.: W. Sady: *Wstęp*. W: I. Lakatos: *Pisma z filozofii nauk empirycznych*. Warszawa 1995, s. XI.

⁵ K. Ajdukiewicz: *Metodologia i metanauka*. W: *Język i poznanie*. Warszawa 1985, t. 2, s. 117-126.

tywnym. Filozofia nauki o wydźwięku ściśle teoretycznym (poznawczym), stawia zadania o celach nomotetycznych (w ujęciu K. Ajdukiewicza)⁶ i nomologicznych (w rozumieniu Wł. Tatarkiewicza)⁷ oraz idiograficznych (w ujęciu K. Ajdukiewicza)⁸. Pierwsza koncentruje się na wyjaśnianiu rozlicznych i różnorodnych zagadnień metodologicznych programów badawczych; druga natomiast podejmuje problematykę związaną z historycznym i systemowym oglądem konkretnych procedur badawczych, jak czynią to w jednym i drugim przypadku m. in. K. Popper, Th. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend czy L. Nowak, S. Amsterdamski, A. Siemianowski. *Nota bene* filozofia nauki w ujęciu teoretycznym występuje najczęściej w postaci mieszczonej, tj. wyjaśniająco-rekonstrukcyjnej, gdyż wyjaśnienie i zrozumienie wymagają częstokroć odwołania się do konkretnego przykładu uwikłanego w kontekst historyczno-społeczny.

Natomiast filozofia nauki w ujęciu praktycznym jest poniekąd analogonem samej metodologii traktowanej jako dziedzina konstruuja ca pewne normy, schematy, procedury postępowania badawczego o charakterze optymalizacyjnym. Ze względu na ową normatywność o wydźwięku prakseologiczno-optymalizacyjnym - to jest ze względu na immanentnie związane z nią wartościowanie - dana postać filozofii nauki (w tym także nauk empirycznych) ma właściwości aksjologiczne. Chodzi tu naturalnie o wartości użytkowe, w odróżnieniu od wartości ściśle autotelicznych, z jakimi spotykamy się np. w filozofii moralności, a zwłaszcza w etyce normatywnej, traktowanej również, choć z innego punktu widzenia, jako forma filozofii praktycznej⁹.

Nauka jako racjonalność i natchnienie

Świadectwem nasycenia przez Lakatosa metodologii nauk empirycznych refleksją filozoficzną jest pogląd podkreślający, że „celem metodologii naukowych programów badawczych jest ustalenie ogólnych norm racjonalności, kryjących się za tymi schematami postępowania - i sprawiających, że są racjonalne”¹⁰. W tym poglądzie uwidacznia się właśnie filozoficzna interpretacja nauki i związanych z nią metodologicznych procedur badawczych, próba znalezienia pod ich powierzchnią podskórnych zasad i mechanizmów aktywności twórczej, zakorzenionych (zgodnie z tradycjami niezależnej światopoglądowo nauki) - na gruncie samego rozumu. W związku z tym konieczne jest ustalenie właśnie występującego głębiej, pod płaszczyzną pojedynczych i przemijających zjawisk działalności badawczej, podstawowego czy wręcz fundamentalnego, niezależnego od ludzkich skłonności psychicznych (psychologizm), warunku ontologicznego, wpływającego w sposób racjonalny na formy istnienia badań naukowych, ich zasady, normy i schematy.

W swej filozoficznej koncepcji racjonalności badań naukowych I. Lakatos jest zdecydowanie bliższy - co nie oznacza, że tożsamy - poglądom K. Poppera, niż kon-

⁶ Idem: *Metodologiczne typy nauk*. W: *Język i poznanie*, op. cit., t. 1, s. 287-313.

⁷ Wł. Tatarkiewicz: *Droga do filozofii*. Warszawa 1971, s. 53-62.

⁸ K. Ajdukiewicz: *Metodologiczne typy...*, op. cit.

⁹ Por.: M. Ossowska: *O dwóch rodzajach ocen*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1946, t. 6, s. 279-292.

¹⁰ W. Sady: Dz. cyt., s. XX.

cepcji rozwoju nauki Th. Kuhna, kładącej nacisk - zdaniem Lakatos'a - przede wszystkim na poza- oraz irracjonalne związki zmian w zakresie naukowego oglądu świata. Obaj, tj. Popper i Kuhn wprowadzają zakładają zmienność, niestałość rozstrzygnięć w zakresie norm metodologicznych i wyników badań naukowych, ustaleń przyjętych przez ogół uczonych. Różnica polega na tym, że Popper twierdzi, iż dzieje się tak pod wpływem zintensyfikowanej aktywności racjonalnej, stale podważającej rozstrzygnięcia na gruncie nauk empirycznych, traktowane wyłącznie jako tymczasowe, konwencjonalne (na zasadzie umowy uczonych) hipotezy, które trzeba jak najszybciej obalić, wykazać ich fałszywość, czyli sfalsyfikować, by umożliwić dalszy rozwój wiedzy o świecie.

Kuhn z kolei przyjmował - jak wiadomo - istnienie rewolucji naukowych, a więc antykumulatorywistyczny punkt widzenia (odrzucający możliwość stałego, nieprzerwanego gromadzenia wiedzy) i głosił, że określony paradygmat (podaje w *Strukturze rewolucji naukowych* około trzydziestu różnych ujęć tego pojęcia) - czyli, najogólniej mówiąc, właściwy dla danego okresu zasób wiedzy naukowej i związana z nią metodologia - ulegają odrzuceniu. Stanowi to początek tworzenia od podstaw nowego paradygmatu (za typowy przykład w tym względzie może służyć zastąpienie Ptolomeuszowego układu geocentrycznego przez Kopernikański system heliocentryczny).

Lakatos jest z tego względu bliżej poglądów Poppera, gdyż jak on, przyjmuje, że u podstaw każdej zmiany w zakresie refleksji badawczej należy doszukiwać się racjonalnych uwarunkowań i uzasadnień (*nb.* ten punkt widzenia wyłożył Popper w *Logice odkrycia naukowego*). Dlatego też nie może przyjąć za właściwe poglądy Kuhna, z których wynika, że „zmiana naukowa - od jednego «paradygmatu» do drugiego - jest mistycznym nawróceniem, którym nie rządzą i nie mogą rządzić reguły rozumu i który należy bez reszty do dziedziny (społecznej) psychologii odkrycia”, że zmiana naukowa „jest rodzajem zmian religijnych”¹¹. Z tego właśnie względu dąży, jak pisze, do wzmocnienia stanowiska K. Poppera, traktującego mniejsze lub większe rewolucje naukowe, zastępowanie jednych hipotez następnymi jako wyraz ściśle racjonalnych przekształceń, świadectwo postępu rozumu, nie godząc się na interpretację tego zagadnienia za pomocą kategorii religijnego nawrócenia czy natchnienia.

Zapowiedziane wzmocnienie ma jednak wydzźwięk paradoksalnie przewrotny, gdyż w konsekwencji prowadzi do zneutralizowania popperowskiego punktu widzenia jako nazbyt „miękkiego” - niewystarczającego do uchwycenia rzeczywistej istoty i przyczyny przekształceń w procedurach badawczych. Zbyt krótka jest, zdaniem Lakatos'a, perspektywa (od starej do nowej hipotezy) obserwowanych zmian. Z tego względu odrzuca, w przeciwieństwie do Poppera, i możliwość, i potrzebę, i konieczność doszukiwania się racjonalności w sposób natychmiastowy. Twierdzi, że potrzebna jest dłuższa perspektywa, że „Musimy traktować rozkwitające programy pobłażliwie; całe dekady mogą upłynąć, nim programy oderwą się od ziemi i staną się empirycznie postępowe. Krytyka nie polega na popperowskim szybkim zabijaniu, przez obalenie. Istotna krytyka jest zawsze konstruktywna: nie ma obalenia

¹¹ I. Lakatos: *Op. cit.*, s. 5.

bez lepszej teorii. Kuhn myli się sądząc, że rewolucje naukowe są nagłą, irracjonalną zmianą wyobrażeń. Historia nauki obala zarówno Poppera, jak i Kuhna: przy bliższym zbadaniu eksperymenty rozstrzygające Poppera i rewolucje Kuhna okazują się mitami: normalnie ma miejsce zastępowanie degenerujących się programów badawczych przez programy postępowe”.

Pogląd Lakatosa wskazujący, iż niezbędny jest długi dystans, aby racjonalność przejawiająca się w trafnych decyzjach metodologicznych móc właściwie zlokalizować i określić, jest w istocie świadectwem sceptycyzmu wobec teorii poznania, możliwości poznawczych człowieka (zgodnym poniekąd z koncepcjami D. Hume’a, L. Nelsona, K. Poppera, Th. Kuhna, P. Feyerabenda i nawiązujących do niego anarchistów metodologicznych spod znaku *anything goes - wszystko jest dozwolone*), który musi mieć dużo przesłanek i jeszcze więcej czasu, by móc dojść do odpowiednich wniosków. Z tego punktu widzenia, w zasadzie żadna odległość, perspektywa czasowa nie może być wystarczająca, gdyż nie wiadomo, czy w dalszej przyszłości nie pojawią się inne dane pobudzające do odmiennych konkluzji na temat racjonalnych podstaw naukowych programów badawczych.

Zainicjowane przez Lakatosa wzmocnienie popperyizmu jest w zasadzie obaleniem jego diagnoz opartych na krótkoterminowych perspektywach analitycznych. Stanowi również świadectwo intuicyjnego w istocie (a więc wynikającego z natchnienia), opartego na niepełnych przesłankach przekonania, iż u podstaw realizacji postępowych programów badawczych znajduje się obiektywnie i niezależnie istniejąca ponadindywidualna, niepodważalna w swej istocie i czystości, absolutna racjonalność, do której niespożytych i niezgłębianych zasobów dociera czasami ułomna ludzka inteligencja i potrąfi niekiedy właściwie je wykorzystać. Nauka jest zatem, w ujęciu Lakatosa (dotyczy to treści konkluzji oraz sposobu, w jaki do niej doszedł), organicznie spójnym związkiem i przejawem racjonalności i natchnienia - intuicji intelektualnej.

W kręgu Heideggerowskiego romantyzmu

Rozważania Lakatosa o nauce można rozpatrywać, a nawet poniekąd usytuować w perspektywie ontologiczno-epistemologicznej myśli Martina Heideggera. Pozostaje to naturalnie w istotnej sprzeczności z poglądami węgierskiego twórcy, który uważa, iż Heidegger, podobnie jak inni „Romantycy, od Rousseau, przez Fichtego, Coleridge’a i Hegla do (...) Sartre’a (...) i Marcusego, postrzegali naukę zupełnie inaczej niż naukowcy. Nie pytali o to, która teoria jest bliższa prawdy”¹³. Lakatos, tak jak Kuhn i Popper, wprawdzie odrzuca wskazaną przez niego tzw. tradycję romantyczną, to jednak w dążeniu do osiągnięcia prawdy o charakterze naukowym napotyka podobne trudności tak, jak - wedle Heideggera - każdy podmiot dążący do poznania prawdy o właściwościach ontologicznych, która nie może być efektem aktywności naukowej.

¹² Tamże, s. 361.

¹³ Tamże, s. 365.

Heidegger negował poznanie naukowe jako warunek dotarcia do istoty i zrozumienia Bytu, traktując osiągnięcia poszczególnych dyscyplin naukowych jako przejawy badań w zakresie ontologii regionalnych, nie docierających do esencji, do prawdy Bytu, a tym samym do racjonalności i jej fundamentów, jeśli takowa istnieje, lub wtedy, gdy prawda Bytu może być kojarzona z racjonalnością a w konsekwencji, przy takim założeniu, do prawdy w sensie epistemologicznym i metodologicznym.

Efekty realizacji naukowych programów badawczych są niczym innym, w takim ujęciu, jak jestestwami (w nomenklaturze Krzysztofa Michalskiego, badacza M. Heideggera), tzn. bytami w postaci pewnych „hipostaz”. Innymi słowy: są bytami występującymi w postaci teoretycznych, zintelektualizowanych konstruktów, nie będących odzwierciedleniem, nie oddającym istoty Bytu, istniejących paralelnie, niezależnie od niego. Są więc bytami nie potrafiącymi w żaden sposób do niego nawiązać (naturalnie przy założeniu, że ów metafizyczny Byt istnieje, że koncepcje filozoficzne Heideggera są zgodne z rzeczywistością, do której się odnoszą). Dopiero poprzez aktywność intuicyjną przejawiającą się w sposób utajony, pierwotny i intencjonalny można dostrzec, w swoistym fragmentarycznym oglądzie - zasadność racjonalności procedur badawczych. Podobnie człowiek, który jest pasterzem chroniącym prawdę Bytu¹⁴, może dostrzec w ujawniającym się w nim prześwicie właśnie prawdę Bytu, tj. prawdę w sensie ontologicznym, przybliżającą się i oddalającą, odsłaniającą i zasłaniającą, zawsze nieokreśloną, bo fragmentaryczną. Ponieważ owej racjonalności, tak jak Bytu w ogóle nie poznaje się nigdy - zdaniem Heideggera - w sposób pełny, holistyczny, przeto wywiedzione na jej podstawie normy i schematy nigdy nie odnoszą się w sposób pewny, ustalający bez wątpliwości i ostatecznie ich związek z całością Bytu, z ogólnymi i pełnymi zasadami racjonalności naukowej. Są bowiem ustalane w zgodzie z aktualnymi danymi, ujawniającymi się w prześwicie, tj. w jednostkowym przeżyciu fragmentu racjonalnego Bytu.

Z tego względu procedury postępowania badawczego są okazjonalne, tymczasowe, ponieważ odnoszą się do tego, co ukazał prześwit, który może od danej prawdy racjonalnego Bytu się oddalić, ukazać inny jej fragment, zasłaniając poprzedni. Z tego właśnie powodu pojawiają się nowe i odmienne ustalenia, uwzględniające jakby pozapsychologiczne, a więc obiektywne kryteria zgodne z obiektywnymi własnościami prześwitu, ale zarazem zmienne, pozostające w sprzeczności z poprzednimi oraz z przyszłymi ustaleniami. W tym sensie daje się pogodzić antyindukcjonizm Hume'a, hipotetyzm Poppera, antykumulatywizm Kuhna z poglądami ontologicznymi i epistemologicznymi Heideggera, dotyczącymi prawdy i Bytu (w związku z tym powstaje ontologiczna teoria prawdy lub inaczej: pojęcie prawdy w sensie ontologicznym). Dlatego też dane ustalenia mają charakter konwencjonalny w tym sensie, że odnoszący się do reguł odsłoniętych, danych w prześwicie, a jeszcze nie sfalsyfikowanych poprzez zasłonięcie i odsłonięcie innego fragmentu obiektywnej, Heideggerowskiej racjonalności prawdy, przysługującej Bytowi jako metafizycznej podstawie bycia jestestw¹⁵.

¹⁴ M. Heidegger: *Człowiek jako prześwit - pasterz chroniący prawdę Bytu*. W: J. Kosiewicz: *Współczesna filozofia człowieka*. Wybór tekstów. Warszawa 1985, s. 51-67.

¹⁵ M. Heidegger *List o humanizmie*. W: *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977, s. 84-96.

Kojarzenie poglądów Lakatosa na temat racjonalności z ontologią i ujęciem prawdy w rozumieniu Heideggera prowadzi, ze względu na narzucające się podobieństwo, do asocjacji z Kantowskim apriorycznym uzasadnieniem idei racjonalności (nie tyle w sensie powszechności, konieczności i prawomocności sądów apriorycznych, ile z punktu widzenia zakotwiczonego w obiektywnej, absolutnej racjonalności empirycznego, w sensie bytowania i oddziaływania, człowieczego rozumu). Ustalenia metodologiczne odnoszące się do empirii badawczej, są uwarunkowane racjonalnością przejawiającą się w człowieku w postaci takich apriorycznych form, jak schematy, metody i normy postępowania naukowego. Jednakże, w myśl poglądów Kanta, wniknięcie w istotę, w ostateczną przyczynę, źródło oraz sens zasad i mechanizmów racjonalności nie jest możliwe (niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie), podobnie jak uchwycenie całej racjonalności w jej nigdy nie ukazującej, nie uzewnętrzniającej się pełni, jak uważają Nelson, Heidegger, Popper, Kuhn, Lakatos czy Feysrabend.

Racjonalność i transcendencja

Wskazani wyżej twórcy reprezentują odmienny, sceptyczny nurt w epistemologii, w przeciwieństwie do optymizmu teoriopoznawczego charakterystycznego dla filozofii Arystotelesa i Hegla (zakładającego, w odróżnieniu od Stagiryty, wpływ transcendencji, że poznanie jest przejawem, eksterioryzacją własności Absolutu). Arystoteles zapoczątkował bowiem (jak np. twierdzi Wł. Tatariewicz¹⁶) nurt myślenia zawierający przeświadczenie, nawiązujące poniekąd do Platona, że poznajemy w sposób bezpośredni i niepodważalny, gdy nasz sąd, opinia, zdanie, twierdzenie, mniemanie, pogląd itd. o rzeczywistości są z daną rzeczywistością zgodne (w tej koncepcji brak kryteriów prawdziwości, lecz nie o krytykę klasycznej koncepcji prawdy w tym wywodzie chodzi). Ów nurt czy też sposób filozofowania jest zarazem zgodny i niezgodny z refleksją filozoficzną i metodologiczną Lakatosa na temat nauk empirycznych.

Po pierwsze, ponieważ doszukuje się na podstawie danych wynikających z przejawów aktywności twórczej o charakterze metodologicznym (i rezultatów zastosowania stosownych metodologii) bardziej ogólnych przyczyn, zasad, powszechnych praw, sposobów postępowania, reguł i procedur naukowych, tj. racjonalności uruchamiającej mechanizmy postępowania badawczego. W tym sensie pogląd ten jest zgodny z refleksją Hegłowską, wskazującą na racjonalność jako podstawę empirycznego i pozaempirycznego świata, w tym również na racjonalność jako na fundament badań naukowych. W. Sady w związku z tym trafnie zauważa, że Lakatos, prawdopodobnie pod wpływem Hegla, doszedł do wniosku, iż „historia nauki taka, jaka jest, jest racjonalna, i to pomimo tego, że uczestnicy tego dziejowego procesu - naukowcy - nie zawsze są tego świadomi, a zazwyczaj nie mają pojęcia, na czym ta racjonalność polega. Dopiero filozofia, po fakcie tę dziejową racjonalność ujawnia”¹⁷.

¹⁶ Wł. Tatariewicz: *Droga do filozofii*. Op. cit., s. 47-52.

¹⁷ W. Sady: *Wstęp*. Op. cit., s. XX.

Po drugie - niezgodny dlatego, iż Hegel, podobnie jak Kant, odwołuje się do transcendentalizmu jako ostatecznego uzasadnienia przyczyn, poprawności i sensowności ludzkiego myślenia o charakterze poznawczym, opartego na zasadzie panlogizmu, tj. wszechobecnej Hegolwskiej absolutnej logiki o wydźwięku omnipotencyjnym (*nb.* nie należy jej utożsamiać z logiką klasyczną). Z tego też względu filozofia nauk empirycznych (i po części formalnych, tj. apriorycznych, dedukcyjnych) w ujęciu Lakatosa stoi na rozdrożu. Sytuuje się ona w refleksji filozoficznej typu atystotelesowskiego i platońskiego, do których należy zaliczyć po części heglizm, głównie ze względu na jego ideę powszechnej racjonalności (panlogizmu), doszukującej się ostatecznych uzasadnień nie tyle w analizie bytów i zjawisk względnych, zmiennych i przemijających, charakterystycznych dla świata przyrodniczego, ile w wieczystej, nadnaturalnej i transcendentnej osnowie świata niedostępnej człowiekowi.

Jednak to spostrzeżenie jest nietrafne w tym sensie, że Lakatos, doszukując się racjonalności procedur badawczych, nie zmierza w procesie uzasadniania do argumentacji typu heglowskiego i kantowskiego. Pozostaje na gruncie filozofii Arystotelesa jako punkcie wyjścia w poszukiwaniu kontekstu uzasadnienia właściwego jego zamierzeniom. Jednak ostatecznie przyjmuje kierunek myślenia o właściwościach sceptycznych, zapoczątkowany antyindukcjonizmem Hume'owskim i nawiązującą do niego tradycją, odnoszącą się krytycznie do możliwości obiektywnego poznania, negującą naukę jako źródło wiedzy pewnej, odrzucając teorię poznania jako kontekst uzasadniający sens i możliwość rozwoju wiedzy o świecie. *Nb.* w tym nurcie nie mieści się jednak, wbrew pogładowi Tatarkiewicza¹⁸, epistemologia Kanta, mimo iż jest on twórcą trzech słynnych krytyk, gdyż ostatecznych uzasadnień szuka on jednak w transcendencji (nie mylić z transcendentalizmem Kantowskim, np. estetyką transcendentalną, czyli poznaniem zmysłowym traktowanym jako przekraczanie przez podmiot samego siebie, «wykraczanie poza siebie» w akcie poznawczym), w „boskim” rozumie, w „niebie gwieździstym”.

Imre Lakatos, wskazujący za Arystotelesem na potrzebę poznania podskórnych zasad rzeczywistości naukowej poprzez analizę przejawów i faktów badawczych, jednak występuje przeciw Stagiryście, w tym sensie, że odrzuca - zgodnie z zapoczątkowanym przez Hume'a antyindukcjonizmem - możliwość stworzenia wiedzy pewnej o sposobach uprawiania nauki, a w konsekwencji wiedzy pewnej o rzeczywistości. Współkonstruuje on i zarazem wzmacnia sceptycyzm poznawczy, składając się mniej czy bardziej *implicite* w stronę radykalnego i powszechnego agnostycyzmu, zapoczątkowanego w XX wieku przez Leonarda Nelsona (neosokratyka i neokantysty), kontynuowanego w mniej bądź bardziej skrajnej formie przez Poppera, Kuhna oraz anarchistę metodologicznego i epistemologicznego Feyerabenda i jego zwolenników..

Z tego punktu widzenia ów nurt zbliżony jest raczej do opcji Heideggera - mimo oczywistych filozoficznych i epistemologicznych różnic - niż do Arystotelesa, Platona, Kanta czy Hegla, ponieważ próbuje odkryć naturę bytu naukowego, uznając zarazem, iż jest to niemożliwe, poszukując w metodologiach naukowych programów

¹⁸ Wł. Tatarkiewicz: Op. cit., s. 47-52.

badawczych racjonalnych, podstawowych i bezwzględnych zasad uprawiania nauki. Dla Heideggera (badającego ontyczność) i Lakatosa (badającego naukę) z analizy jestestw i bycia wynika możliwość odnalezienia prześwitu. Heidegger uprawia hermeneutykę, czyli analizę słowa (w ostateczności artystycznego, poetyckiego), traktując ją zarazem jako metodę i filozofię. Lakatos zaś uprawia analizę słowa ściśle naukowego, usiłując dociec ostatecznej obiektywnej prawdy o nauce, wiedząc - tak jak Heidegger - iż nie jest to możliwe. Jest w tym sensie heideggerystą uprawiającym hermeneutykę nauki.

Ten punkt widzenia rozpatrywał i potwierdził Kuhn¹⁹, wskazując jednak za Lakatosem, iż naukowcy, niezależnie od wpływów psychologicznych czy socjologicznych wynikających z konkurencji w obrębie nauki instytucjonalnej i poza-instytucjonalnej, stosują świadomie i podświadomie, właściwe wspólnocie mechanizmy i zasady, ponadmerytoryczne kryteria oceniania poznawczej wartości wiedzy, kryteria nie wynikające bezpośrednio z konkretnych, jednostkowych aktów twórczości naukowej. Owe kryteria ufundowane są na gruncie ustalonych tu i teraz logicznie uzasadnionych konwencji, tj. na podstawie obowiązujących i ogólnych - choć w istocie zmiennych - norm racjonalności. Kryją się one nie tylko pod stosowanymi kryteriami, lecz także głębiej, bo również pod obowiązującymi ogólnoteoretycznymi (ponadteoretycznymi) kryteriami oceniania poznawczej własności wiedzy, czyli metodologii, kontekstu uzasadnienia i efektów aktywności badawczej. Do tych stałych kryteriów oceny norm metodologicznych mogą należeć takie wymogi, jak ogólność, dokładność, ścisłość, prostota czy owocność. Mają one wprawdzie charakter ponadhistoryczny, lecz są w zasadzie pojęciami niemożliwymi do zdefiniowania ani na gruncie filozofii, ani metodologii nauk empirycznych i humanistycznych. Są one bowiem często nieracjonalne i rozbieżne, choć umożliwiają rozważania nad nowopowstającymi koncepcjami, bądź też spory dotyczące sprzecznych teorii wzajemnie się wykluczających albo paralelnych.

W stronę agnostycyzmu

Jednakże skoro przedstawią wyżej argumentację dotyczącą niemożności określenia i ustalenia ogólnych norm racjonalności postępowania badawczego - przyjmie się za właściwą, to wtedy należy uznać za trafny i obowiązujący, zapomniany (jak niegdyś antyindukcjonizm Hume'a) i przypominany obecnie epistemologiczny punkt widzenia Nelsona, który dowodził sensowności radykalnego i powszechnego agnostycyzmu²⁰. Jednych z głównych idei epistemologicznych Nelsona, paradoksalnie i przewrotnie negującego prawomocność i sens istnienia epistemologii, stanowi teza przyjmująca, że teoria poznania nie jest możliwa (a w związku z tym także metodologia, metametodologia, metanauka i filozofia nauki jako składniki teorii poznania), tzn. nie może i nie powinna zaistnieć, ponieważ nie jest

¹⁹ Th. Kuhn: *The Halt and the Blind*. "British Journal in the Philosophy on Science" 1980, nr 31, s. 181-192.

²⁰ Zob.: L. Nelson: *O sztuce filozofowania*. Kraków 1994; J. Kosiewicz: *W stronę radykalnego i powszechnego agnostycyzmu*. „Edukacja Filozoficzna” 1995, nr 20, s. 301-305.

możliwe uzasadnienie w sposób niepodważalny obiektywnej ważności czy też prawdziwości poznania i naukowych procedur postępowania badawczego.

Należy przy tym zwrócić uwagę na dwa zasadnicze rysy jego teorii poznania wywodzące się z kantyizmu. To znaczy właściwy mu, immanentny rozdział na *episteme* i epistemologię, scharakteryzowany onegdaj przez M. J. Siemka w *Drogach filozofii współczesnej* (owo rozróżnienie odnosiło się do poglądów Kanta) oraz agnostycyzm. Ów rozdział wiedzie w zasadzie do negacji trafności, rzetelności, oczywistości i możliwości jakiegokolwiek pewnego poznania, ponieważ wprowadza konieczność zastosowania dyskursywnego narzędzia zewnętrznego w stosunku do pozaracjonalnej, psychologicznej i zmysłowej recepcji rzeczywistości. Ustanawia niejako niezbędność zastosowania racjonalnego kontekstu uzasadnienia całkowicie nieprzystającego do bezpośredniego podmiotowego, biernego lub aktywnego odczuwania, odbioru świata. Ów kontekst również wcale nie ustanawia jakiegokolwiek pewności co do tego, czy zasady metodologiczne ustanowione w naukach formalnych i empirycznych odnoszą się w sposób konieczny i obiektywny do świata zewnętrznego, czy też tylko dotyczą sfery empirycznej ludzkiego rozumu będącego przejawem ludzkiej aktywności. Aktywność ta jest ściśle podmiotowa, psychologiczna, właściwa ludzkiej *episteme* i w żaden inny sposób ich prawomocności nie da się usankcjonować.

Z tego punktu widzenia doszukiwanie się pozapodmiotowych zasad racjonalności, jak to czyni m. in. Lakatos, jest zabiegiem w swej istocie przypominającym ontologię, tj. metafizykę Arystotelesa, która nie posiada żadnego kryterium prawdziwości poza niczym nie uzasadnionym przekonaniem, że poglądy zgodne z rzeczywistością są prawdziwe, że ostatecznym i wystarczającym potwierdzeniem racjonalnych przesłanek logicznych, matematycznych i metodologicznych jest ludzki rozum.

Nelsonowska krytyka teorii poznania podąża zatem starym - wywodzącym się od antycznych sceptyków - agnostycznym tropem, potwierdzając poniekąd po drodze sensowność Hume'owskiej krytyki prawdziwości poznania i możliwości zbudowania teorii poznania, tj. krytyki opartej m. in. na antyindukcjonizmie. Filozof berliński, nawiązując do tradycyjnego sceptycyzmu teoriopoznawczego, stwarza solidne podstawy - ugruntowując negację czy też powątpiewanie w jakąkolwiek sensowną metodę i teorię poznania - dla różnych postaci współczesnego anarchizmu metodologicznego i epistemologicznego. Bo jeśli poznanie (*episteme*) nie da się w żaden sposób uzasadnić za pomocą teorii poznania (epistemologia), to wtedy należy zgodzić się z Feyerabendowskim *anything goes*, z jego całkowitym anarchizmem wyłożonym w *Against the Method* i w innych pracach.

L. Nelson wskazuje, że epistemologia stawiająca konieczność budowy teorii poznania oraz narzędzi i norm badawczych, jest niemożliwa z czterech zasadniczych powodów:

1. Nie można w żaden sposób uzasadnić obiektywnej ważności i prawdziwości poznania;

2. Błędem jest przyjęcie założenia o konieczności uzasadnienia poznania w ogóle oraz każdego jednostkowego, konkretnego poznania;

3. Przyjęcie założenia o konieczności uzasadnienia jest logicznie sprzeczne i jest sprzeczne z faktami psychologicznymi;

4. Błędem jest doszukiwanie się jakichkolwiek obiektywnych reguł racjonalności, warunkujących zaistnienie niepodważalnych zasad epistemologicznych i metodologicznych.

Zatem uprzedzając i *a priori* przyjmuje on w swojej teorii poznania założenie negujące możliwość jej stworzenia (podobnie jak uprzedzając i *a priori* przyjmuje Lakatos możliwość istnienia obiektywnych reguł racjonalności). Wnosi do teorii poznania nowe piętro agnostycyzmu, tzn. nie neguje poznania jako takiego, gdyż możliwość poznania jest faktem podstawowym i nieredukowalnym, ale podważa prawomocność jego uzasadnienia (problemem nie jest możliwość poznania, lecz raczej możliwość błędu, gdyż w poznaniu nie da się ustalić niepodważalnych reguł). Skoro żadne uzasadnienie poznania nie posiada ważności i obiektywności, to tym samym nie posiada jej również samo poznanie, gdyż nie da się stworzyć żadnych odpowiednich i rzetelnych kryteriów poznania, m. in. kryteriów prawdy absolutnej i nie relatywizowanej, czy też jakiegoś sensownego konwencjonalizmu, opierającego się przez pewien czas zabiegom falsyfikacji, tj. czas istotny z punktu widzenia budowy i funkcjonowania paradygmatu metodologicznego i związanych z nim zasad racjonalności. Z tego względu wszelka metodologia i wszelkie poznanie są wątpliwe.

Zachodzi w związku z tym sytuacja paradoksalna ze względu na dążenia i spodziewane wyniki obu twórców. Nelson w wyniku zabiegów osiąga to, do czego zmierzał, tj. wykazuje sensowność radykalnego i powszechnego agnostycyzmu. Lakatos zaś, dowodząc istnienia racjonalności jako podłoża naukowych procedur badawczych, zabrnął mimowolnie w ślepy zaułek podobnego w swym wydźwięku agnostycyzmu. Zaprzeczył, choć nieświadomie, sam sobie, własnej filozofii i metodologii nauk empirycznych. Został mimowolnym sojusznikiem Nelsona.

Aneks

Wskazaną w tekście głównym przy rozważaniach o Heideggerze prawdę w sensie ontologicznym pojmuję inaczej niż prawdę w ujęciu antropocentrycznym czy też w ujęciu behawioralnym opartym na biologicznej pożyteczności, niekoniecznie związanym z wyłącznie ludzką aktywnością. Za prawdę w rozumieniu antropocentrycznym przyjmuję takie jej pojęcie, które zakłada, iż twórcą prawdy jest człowiek. Prawdą w takim ujęciu może być zdanie, sąd, pogląd, mniemanie, teoria itd., które spełniają wymogi przyjętych kryteriów prawdy. Ze względu na nie można wyróżnić klasyczną i nieklasyczne teorie prawdy. Natomiast prawdą w sensie ontologicznym nie jest sąd, zdanie, twierdzenie, lecz poznawany byt w postaci absolutu czy Boga, który m. in. dzięki swej woli i mocy może objawiać się człowiekowi. Np. w poglądach mistycznych Filona, Plotyna czy Augustyna, a także innych mistyków mamy do czynienia właśnie z takim ujęciem prawdy. Człowiek, po spełnieniu różnych warunków stawianych w obrębie religii, iluminacji czy ekstazy mistycznej itp., może poznać Boga, a więc poznać prawdę w całej okazałości, czyli prawdę jako byt. W poglądach M. Heideggera człowiek jest bytem wyróżnionym wśród innych 'jestestw', jest „pasterzem chroniącym prawdę bycia”. Może on, dzięki „prześwitowi”, dostrzec prawdę, fragmenty skrywającej się jaw-

ności, Bytu odsłaniającego i zasłaniającego, przybliżającego i oddalającego. W tym sensie prawda i Byt to jedno i to samo. Prawda w ujęciu ontologicznym to to samo, co byt.

Prawda o charakterze behawioralnym polegająca na biologicznej użyteczności - nie musi być koniecznie związana z aktywnością ludzką, dotyczy również zwierząt. Jest traktowana jako wariant czy też modyfikacja pragmatycznej teorii prawdy. Koncepcja prawdy o charakterze behawioralnym prezentowana przez G. Simmla (Zob.: K. Ajdukiewicz: *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli*. Lwów 1923, s. 47-52), pojmowana jest nie tyle jako praktyczna weryfikacja (w perspektywie korzyści lub pożytku) teoretycznych postaw wobec świata, ile jako praktyczna weryfikacja organicznych, zmysłowych przedstawień i zachowań (m. in. zwierzęcych), dotyczących realizacji potrzeb biologicznych konfrontowanych z możliwościami środowiska społecznego i przyrodniczego. Tylko te przedstawienia są dla danego zwierzęcia prawdziwe, które pozwalają „zachować się jak najkorzystniej dla jego stosunków, ponieważ potrzeba takiego zachowania się stworzyła sama organy, kształtujące w ogóle jego przedstawienia” (G. Simmel: *Prawda polega na biologicznej użyteczności*. W: *Główne zagadnienia filozofii i socjologii marksistowskiej*. Łódź 1977, s. 648). Podobnie sprawa wygląda z ludzkimi „potrzebami praktyki życia”, dlatego że „owe potrzeby są w stanie za pomocą ukształtowania naszej psychofizycznej organizacji oznaczyć to, co dla nas ma być prawdą” (Tamże) i skłaniać do czynów, tj. zachowań użytecznych. W danym przypadku mamy do czynienia ze ściśle organiczną, biologiczną koncepcją prawdy o charakterze behawioralnym, która nie jest ufundowana na ściśle poznawczych przeżyciach psychicznych właściwych ludzkiemu rozumowi. Z tego względu prawda w tym ujęciu nie posiada właściwości antropocentrycznych, gdyż dotyczy w równej mierze zachowań *stricte* „organizmalnych” i zwierząt, i ludzi. Nie jest również związana z ontologiczną teorią prawdy, ponieważ nie odnosi się do Bytu lub Absolutu pojmowanego w sposób ontyczny bądź ontologiczny. A zatem we wskazanym rozróżnieniu mamy do czynienia z trzema zupełnie odmiennymi koncepcjami prawdy: a) z ujęciem o charakterze antropocentrycznym; b) z ujęciem o charakterze ontologicznym; c) z ujęciem o charakterze organizmalno-behawioralnym opartym na biologicznej użyteczności.