

Witkowski, Lech

Filozofia F. Gonsetha jako program nowej rozprawy o metodzie

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 6 (130), 133-174

1982

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Zakład Filozofii INS

Lech Witkowski

FILOZOFIA F. GONSETHA JAKO PROGRAM
NOWEJ ROZPRAWY O METODZIE

Nous sommes des orphelins
de la certitude totale

G. Gonseth, *Présentation...*

Zarys treści. Przesłanki nowej rozprawy o metodzie. Pytanie o instancję ważności w filozofii. Ograniczenia dotychczasowych filozofii. Czy można uniknąć „paradoksu początku” — program metodologii naukowej. Partykularyzm matematyczny epistemologii. O pojęciu filozofii otwartej i jej doświadczeniu. Pytanie o metodę i strategię badawczą nowej rozprawy. Nowa perspektywa dialektyki.

WSTĘP

Jedną z przewodnich intuicji wyjściowych składających się na nastawienie badawcze przedstawianej pracy jest teza, iż w filozofii europejskiej okresu 1920—1940 pojawiło się zjawisko odnowy racjonalizmu, które zaczęło się dalej rozrastać do obszaru swoistej perspektywy teoretycznej, odmiennej prawie od wszystkiego na czym skupił swoją uwagę W. Tatariewicz w trzecim tomie *Historii filozofii*. W świetle jego rekonstrukcji sugestia powyższa nie mogłaby liczyć na najmniejsze nawet wsparcie. A jednak... Odnotujmy najpierw, że obraz filozofii XX w. tworzony był przez Tatariewiczza, z konieczności, z jedynie marginalnym uwzględnieniem takich nazwisk jak chociażby Bachelard, Brunschvicg, Enriques czy Gonseth. Nowe zjawisko związane z tymi postaciami dopiero dojrzywało.

Zwróćmy jednak uwagę na rzecz bardziej zasadniczą teoretycznie. Otóż omawiając tzw. drugą fazę filozofii XX w. (okres 1918—1930) Tatariewicz wskazuje na trojaki sens hasła filozofii „naukowej”, jaki wtedy występował, sugerując dalej, że w trzeciej fazie (tj. w latach do 1945) hasło to reprezentowane było w filozofii europejskiej wyłącznie w jednym z tych trzech sensów. Sensy te zostały określone następująco: 1) nauka jest podstawą filozofii, która wyciąga z jej wyników jedynie wnioski

ogólne; 2) nauka jest przedmiotem filozofii, która może być jedynie teorią nauki; 3) nauka jest wzorem dla filozofii pod względem metod i kryteriów.

Stawiam hipotezę, iż już w tym okresie narastało czwarte rozumienie tego hasła, które ujawniło się *explicite* m.in. u Gonssetha, inne od trzech wyżej przytoczonych. Polegało ono na uznaniu, iż nauka jest obszarem doświadczenia filozoficznego, wyróżnionym jedynie jako ujęte diachronicznie pole obserwacji dla filozofii chcącej pogłębić własną samoświadomość metodologiczną. Jednym z istotnych elementów składających się na tę czwartą perspektywę było jednoczesne negowanie wszystkich trzech wcześniejszych wariantów stosunku między filozofią a nauką, przyjmowanych w programach filozofii „naukowej”. Wynikało to stąd, iż nauka funkcjonująca dotąd jako podstawa, przedmiot bądź wzór sama przechodziła burzliwy okres, przyrównywany do zjawiska kryzysu (w świetle dotychczasowych standardów) i nie pozostało nic innego jak uczynić z tych niespodziewanych perypetii ważne doświadczenie będące udziałem filozofii, jeśli zechce ona z niego skorzystać.

Odróżnienie tego czwartego sensu „unaukowienia” filozofii jest o tyle dla mnie znaczące, że pomimo roli i rozgłosu Koła Wiedeńskiego sądzę, że byłoby błędem twierdzić, że program filozofii naukowej był zdominowany przez któryś z trzech wariantów Tatarkiewicza. Wręcz przeciwnie, jeśli można w ogóle mówić o odnowie perspektywy racjonalizmu w filozofii europejskiej (co pozwala m.in. uwolnić się od ahistorycznego traktowania hasła „racjonalizmu krytycznego” Poppera jako radykalnej nowości), to w płaszczyźnie programu filozofii naukowej jest to możliwe jedynie w czwartym, wskazanym przeze mnie sensie. Wyjaśniałoby się więc dlaczego Tatarkiewicz nie mógł skonstatować faktu tej odnowy.

W 1937 r. minęła trzysetna rocznica opublikowania *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza, w związku z czym odbył się w Paryżu Międzynarodowy Kongres Kartezjański. Stanowił on, jak twierdzą, wyraz trwającej już wcześniej odnowy perspektywy racjonalizmu, związanej ze wspólnym wielu filozofom poczuciem, sprowadzającym się do następującej, jak się wydaje, tezy: Kartezjusz ma wielkie zasługi dla filozofii współczesnej przez to, że tak zdecydowanie postawił problem metody, jednak w świetle dramatycznych perypetii rozwoju samej nauki, która od początku stulecia doprowadziła do „ogólnego kryzysu oczywistości”, stawiając filozofię przed nowym, niedostępnym Kartezjuszowi „doświadczeniem”, powstaje zadanie powtórzenia wysiłku kartezjańskiego od nowa, dla znalezienia rozwiązania problemu metody uwzględniającego całe to niespodziewane doświadczenie.

Interesujące samo w sobie byłoby prześledzenie, jak sformułowana wyżej teza znajdowała odbicie w twórczości poszczególnych filozofów.

Wiadomo, że związana z nią odnowa racjonalizmu mogła być wierna kartezjanizmowi (Husserl), ale mogła być też w swej wymowie antykartezjańska (Heidegger, Bachelard)).

W przypadku Husserla, u podstaw podjętego wysiłku leżała alternatywa: bądź uznajemy potrzebę dowodzenia prawomocności naszej wiedzy i wówczas zmuszeni jesteśmy do budowania teorii poznania od „zera logicznego”, jako dyscypliny pierwszej oraz całkowicie samodzielnej i niezależnej teoretycznie (zakładając uprzednio, że postępowanie takie jest w ogóle możliwe), bądź też wspieramy teorię poznania na osiągnięciach wiedzy naukowej i nie pozostaje nam nic innego jak wyrzec się wiązania z nią tak ambitnie pomyślanych zadań. Husserl obrał, jak wiadomo, pierwszą z tych dróg, w głębokim przeświadczeniu, że teoria poznania, która rezygnuje z okazania prawomocności reguł i treści wiedzy, popełnia w istocie akt samobójczy. Z kolei radykalność perspektywy nowego racjonalizmu Bachelarda przejawia się chociażby w jego *La philosophie du non*, przy wielu wątkach „postawy na nie” tezą o konieczności racjonalizmu „non-cartesien”.

Zwróć jeszcze dla przykładu uwagę na przedmowę Poppera do pierwszego wydania *Logiki odkrycia naukowego* z 1934 r., gdzie stwierdza się, że ci, „którzy wierzą, że filozofia zdolna jest do stawiania autentycznych problemów dotyczących rzeczy, którzy więc ciągle mają nadzieję prowadzenia nad nimi dyskusji i położenia kresu przygnębiającym monologom, jakie obecnie uchodzą za dyskusje filozoficzne”, a dla których „przyjęcie któregośkolwiek z istniejących wyznań wiary okaże się niemożliwe, wszystko co mogą zrobić, to zacząć *na nowo, od samego początku*” (podkr. L. W.). Owo „na nowo, od samego początku” współbrzmiało u całego pokolenia filozofów (nie uczących się wcale od Poppera), w wysiłku metodologicznym upatrujących szans na uratowanie oblicza filozofii dla współczesności.

Jestem przekonany, że warto prześledzić logikę myślenia Gonssetha, którego koncepcja — nieznaną bliżej w Polsce — stanowi istotne ogniwo zjawiska, na jakie usiłujemy zwrócić uwagę. Wynik rekonstrukcji poglądów Gonssetha przedstawiony jest poniżej w oddzielnym od komentarza porządku narracji jego samego.

PRZESŁANKI NOWEJ ROZPRAWY O METODZIE

Potrzeba podjęcia od początku pytania o metodę wyniknęła w związku z „wybuchem” na początku naszego stulecia nieoczekiwanych (tak dla uczonych jak i filozofów), gwałtownych postępów samej nauki, które z całą jaskrawością postawiły od nowa szereg podstawowych pytań filozoficznych¹, traktowanych dotąd za ostatecznie rozstrzygnięte w ramach

¹ Por. F. G o n s s e t h, *Recherches méthodologiques*, *Dialectica*, 9/1955, s. 138—139.

samej nauki jak i wśród różnych filozofii. Potrzeba ta pojawiła się w trzech płaszczyznach.

— W płaszczyźnie samej nauki — tu zapotrzebowanie na refleksję nad metodą poszczególnych nauk, od matematyki i fizyki poprzez biologię, psychologię i socjologię stało się wewnętrznym warunkiem rozwijania tych nauk, w związku z „kryzysową” sytuacją, jaka się w nich wytworzyła, podważającą panujące w nich dotychczasowe wyobrażenia metodologiczne.

Powstanie geometrii nieeuklidesowych, paradoksy teorii zbiorów, rezultaty uzyskiwane w podstawach matematyki, a zwłaszcza spór między intuicjonizmem Brouwera a formalizmem Hilberta w matematyce, związany dalej z upadkiem programu „ufundowania” matematyki na podstawach formalistycznych — wszystkie te zjawiska wygenerowały nową sytuację poznawczą w matematyce. Powstanie teorii względności oraz mechaniki kwantowej również zmodyfikowało drastycznie sytuację metodologiczną w obrębie samej fizyki². Okazało się, że w niektórych zasadniczych punktach nauka radykalnie odcina się od nauki klasycznej.

— W płaszczyźnie teorii poznania — nieprzewidziany rozwój nauki spowodował, że żadna z dotychczas funkcjonujących filozoficznych i metodologicznych wizji nauki nie była w stanie zasadnie obronić swej pretensji do adekwatności. W szczególności okazało się, że wymagają zrewidowania dotychczas funkcjonujące rozmaite poglądy na relację między aspektem empirycznym i teoretycznym w nauce, dotyczące wartości i prawdziwości wiedzy naukowej, oraz wizje jej rozwoju. Zakwestionowaniu uległy zarówno dotychczasowe potoczne wyobrażenia o nauce samych naukowców, jak i bardziej wyrafinowane konstrukcje filozoficzne. W konsekwencji nieadekwatny okazał się model nauki Koła Wiedeńskiego oraz przekreślona została tradycja ujmowania rozwoju matematyki w perspektywie eidetycznej.

— W płaszczyźnie filozofii — tu potrzebę tę wygenerowały głównie dwie okoliczności: występowanie wielości koncepcji i systemów filozoficznych, z których każdy rościł sobie pretensję do koniecznej i ostatecznej prawdziwości własnych zasad, oraz fakt, iż metody tych koncepcji okazały się niezdolne do sprostania wymogom, jakie spełniają metody z obszaru poznania naukowego zaangażowane w wysiłku zdobywania wartościowej wiedzy, narażając wszystkie te koncepcje na zarzut arbitralności. W szczególności zanegowaniu uległo dotychczasowe rozwiązanie problemu metody z rozprawy Kartezjusza.

Tak więc na całym froncie badań współczesnych pojawiła się potrze-

² Ibid., patrz również F. Gonseth, *Connaitre par la science (suite)*, *Dialectica*, 9/1955, s. 126—132.

ba napisania nowej rozprawy o metodzie³. Wobec tej sytuacji zasadniczą troską stało się wypracowanie takiego podejścia do filozofii, które umożliwiłoby przekroczenie stadium jałowego konfliktu przeróżnych opinii i wyjście z terenu poglądów arbitralnych w kierunku znalezienia warunków obiektywności badań w filozofii⁴.

Ostatecznym celem nowej rozprawy o metodzie stało się, w obliczu takich okoliczności, zbudowanie teorii poznania zgodnej z praktyką badawczą nauki, stworzenie takiej metody dla współczesnej filozofii, która dojrzałaby do aktualnego stanu metody naukowej i stwarzała szansę na utrzymanie filozofii na poziomie „otwartości” i „krytycyzmu” nauki, bez groźby, że dalsza ewolucja nauki metodę tę obali⁵. Tak bowiem, jak Kartezjusz wybrał ducha nauki swego czasu na arbitra pewności i drogowskaz dla swoich poszukiwań wartościowej metody dla filozofii, tak my winniśmy dostrzec, że to nauka naszego czasu, to jej aktualne techniki (jako wiedzy obiektywnej) reprezentują ostatnią instancję w problemie filozoficznym poznania i jego metody⁶. Fundamentalne pojęcia teorii poznania uzyskują swoje najbardziej dojrzałe (rozwinęte) znaczenie w procedurach poznania naukowego⁷. Nie jest arbitralnym uznanie, że właśnie praktyka poznania naukowego dostarcza metody wartościowej. W świetle sukcesów minionych i obecnych tego poznania przyjęcie, że sukcesy te występują przy jednoczesnym stosowaniu metody błędnej i że zawdzięczamy je serii szczęśliwych przypadków losu, byłoby hipotezą najbardziej absurdalną z możliwych⁸. Jak cel ten zrealizować? W punkcie wyjścia pojawiają się tu naturalne zadania pośrednie:

— ujawnić źródło słabości dotychczasowych rozwiązań filozoficznych w kwestii metody,

— przyrzeć się samej nauce, rekonstruując — dzięki analizie jej rozwoju — adekwatny obraz jej aktualnego stanu, oraz stworzyć opartą na tym metodologię, ujawniającą rzeczywisty charakter procedury badawczej w nauce,

— zastosować tak zrekonstruowaną procedurę we wszelkich obsza-

³ Ibid.

⁴ Por. tenże, *Le problème du langage et la philosophie ouverte*, *Dialectica*, 20/1/1966, s. 92.

⁵ Por. również tenże, *La Géométrie et le Problème de l'Espace*, Neuchâtel 1947, s. 323.

⁶ Por. tenże, *La Métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, PUF, Paris 1960, s. 7—8.

⁷ Por. tenże, *Présentation et défense de l'idonéisme*, *Revue de Théologie et Philosophie*, 27/113/139, s. 278.

⁸ Por. tenże, *Pour faire mieux comprendre le „Problème du Temps”*, *Studia Philosophica*, 25/1965, s. 60—61.

rach rozważań filozoficznych, które chce się utrzymać w perspektywie „filozofii naukowej”.

Dlaczego taka droga nie jest arbitralna? Otóż trzeba tu ujawnić, że rozważania o nowej rozprawie o metodzie byłyby próżne i beznadziejne, gdybyśmy nie dysponowali w ich trakcie już pewną hipotezą, którą poddawać się będzie próbie w konfrontacji z okolicznościami i doświadczeniem ujawnianymi przez namysł krytyczny oraz w każdej sytuacji, w jakiej będziemy się znajdować. Hipoteza ta, będąc przesłanką nowej strategii filozoficznej podejmowanego tu wysiłku, wyłania się z ewolucyjnego charakteru współczesnej nauki⁹. Stopniowo ujawniając i konkretyzując wizję, jaka się tu kryje, musimy pamiętać, że zasadność teoretyczna tej nowej strategii zależy także od tego, czy będziemy ją stosować w praktyce tej konkretyzacji.

Podejmując to zadanie jesteśmy jednak od samego początku świadomi pewnej istotnej trudności, z którą musimy sobie poradzić. Otóż nie jest łatwe tworzenie nowej rozprawy o metodzie przy jednoczesnej nieuchronności posługiwania się materiałem myślowym (pojęciami) mającym już zakorzenione znaczenia, a przynajmniej obciążonym jakimś tradycyjnym sposobem funkcjonowania (np. jeśli chodzi o tradycyjny realizm). Widząc niewystarczalność dotychczasowego wysiłku filozoficznego rozumiemy, że chodzi obecnie o stworzenie nowej perspektywy teoretycznej, która zmodyfikuje w związku z tym pierwotny, tradycyjny sens wszystkich słów takich, jak prawda, pewność, norma, fundament, intuicja itp. Tworząc tę nową perspektywę trzeba traktować znaczenia tych słów jako w pewnym stopniu zawieszane, bez rozstrzygania ich przyszłości, jako podatne na takie modyfikacje, jakie okażą się pożądane w wyniku rozważań, prowadzonych przy ich pomocy.

Paradoksalnie więc, już na tym etapie namysł nad naszą sytuacją badawczą prowadzi do sugestii, że po to, by konstytuowana przez nas teoria wartościowej poznawczo metody badań w filozofii nie stała w sprzeczności z przyjmowaną przez nas samych metodą konstytuowania tej teorii należy wstępnie przyjąć, z zadaniem dalszej analizy i konkretyzacji, iż postulat traktowania sensów słów, jakimi się posługujemy w tej rozprawie, jako otwartych na ich dalsze dookreślenie (będący, jak zostało już powiedziane, składnikiem procesu konstytuowania), stanowić będzie składnik konstytuujący nową perspektywę teoretyczną tej rozprawy¹⁰. Rzecz jasna nie można wykluczyć, że dalsze rozważania doprowadzą nas do jakiejś modyfikacji tego poglądu; musimy więc pozostawić sobie wolność dostosowania się do konkluzji wynikających z perypetii badań, jakie podejmujemy, a które są dla nas na razie niewiadomą. Nawet jeśli nie wiemy do

⁹ Por. t e n ż e, *Recherches...*, s. 150,

¹⁰ Por. t e n ż e, *Présentation et...*, s. 263—264, 174.

końca co nas czeka, to wiemy już teraz przynajmniej to, że powinniśmy być przygotowani na przyjęcie tego, co będzie nam wychodziło na przeciw w każdym momencie naszego wysiłku. Oto jak konstytuowanie odsłania konstytuowane — bowiem również ostatnie tezy stanowią elementy nowej rozprawy, na obecnym etapie jej tworzenia. Nie ulega przy tym wątpliwości, że sprawą własnego języka (więc — w konsekwencji — języka jako przedmiotu refleksji filozoficznej) tworzona tu rozprawa o metodzie będzie musiała zająć się osobno ¹¹.

Podając zadanie stworzenia nowej rozprawy o metodzie, dorastającej do wymagań naszej współczesności, powinniśmy jeszcze w punkcie wyjścia postawić sobie pytanie o to, jak się ma nasza sytuacja poznawcza ukształtowana w wyniku perypetii, których Kartezjusz nie mógł być już świadkiem, do sytuacji samego Kartezjusza. Czy wiemy już czym musi się różnić nasz krytycyzm od krytycyzmu kartezjańskiego? Otóż w świetle owych perypetii mamy poczucie, że nic co moglibyśmy wziąć za punkt wyjścia naszego wysiłku nie zasługuje na absolutne zaufanie. Jesteśmy skazani na brak pewności ostatecznej. Nie możemy oto wskazać żadnego punktu oparcia, który byłby do przyjęcia bez ewentualności dalszej krytyki. Rozumiemy, że tworząc nową rozprawę o metodzie mamy do dyspozycji jedynie metodę krytyki, dla której nie istnieje już punkt odniesienia ustalony na wstępie ponad wszelką wątpliwość. Wątpienie w tej nowej perspektywie jest analogiczne jak u Kartezjusza, chociaż zupełnie innej jakości ¹². Nie może już ono oprzeć się na niezawodności intuicji, na „naturalnym świetle ducha w obliczu prawd prostych”, ani na pewności dedukcji matematycznej. Nie może już także służyć nam kantowska idea konieczności a priori. Czujemy się dziedzicami zarówno Kartezjusza jak i Kanta, chociaż mamy poczucie, że musimy znowu od początku i o własnych siłach zmierzyć się z naszą współczesnością.

PYTANIE O INSTANCJĘ WAŻNOŚCI

Powtórzmy, że jednym z zasadniczych zjawisk, przesądzających o jakościowo nowej sytuacji, przed jaką stanęła filozofia w 300 lat po wydaniu *Rozprawy o metodzie*, był wygenerowany przez sam rozwój nauki „ogólny kryzys oczywistości”, który z czasem objął wszystkie sektory poznania. Oczywistość (między innymi w sensie kartezjańskim) wydawała się dotąd wielu ostateczną i niezawodną instancją ważności sądów. Zostało to zdecydowanie zakwestionowane, przez co filozofia stała się zmuszona nie tylko do tego, żeby przyjrzeć się na nowo zasadności sądów w nau-

¹¹ Poświęcony jest temu mój artykuł nt. *Teoria języka we współczesnym racjonalizmie (na przykładzie koncepcji F. Gonsetha)*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci prof. T. Czeżowskiego*, Toruń 1980.

¹² Por. F. G o n s e t h, *Présentation...*, s. 275.

ce, ale przede wszystkim spojrzeć raz jeszcze na podstawę tej ważności (zasadności) i dla siebie. Skoro prawda, jak się okazało, nie jest tym, co narzuca się samo przez się z koniecznością w nauce, to tym bardziej trzeba się odtąd bronić także w filozofii przed pewną skłonnością, typową dla człowieka, powoływania się na oczywistość jako argument ostateczny.

Ponieważ podstawa, na której była oparta próba ufundowania zasadności filozofii przez Kartezjusza okazała się złudna, próba napisania nowej rozprawy o metodzie musi wskazać, także dla siebie, nową instancję ważności, jaką się będzie posługiwać. Nikogo bowiem nie można zwolnić z obowiązku uzasadnienia tego, co się twierdzi, ani ujawnienia, jakimi środkami dowodowymi się posługuje¹³.

Próbując jednak wskazać takie gwarancje można stanąć w obliczu następujących rozterek, sugerujących istnienie antynomii zasadniczej dla całej filozofii. Jeśli oto wskazuje się instancję ważności ustaleń w filozofii i ta instancja nie narzuca się sama przez się, to ważność tej instancji musi zostać uzasadniona i sytuacja wydaje się analogiczna¹⁴. W punkcie wyjścia zatem staje przed nami „paradoks początku”: pytanie o instancję ważności jakichś rozważań można zawsze przedłużyć pytając o ważność wskazanej instancji, tj. o gwarancje związane z wyborem tej instancji. Mówiąc inaczej, jeżeli jakaś metodologia ma być podstawą dającą gwarancje ostateczne poprawności badań w filozofii, to nadal pozostaje pytanie o gwarancje ostatniej poprawności tej metodologii; pytanie o to skąd jej reguły czerpią przypisaną im niepodważalność¹⁵. Pojawiają się w związku z tym, wydawałoby się, jedynie dwie możliwości¹⁶:

a) nie jest możliwe przerwanie tego ciągu pytań, bowiem każda taka instancja musi być oparta na instancji ją poprzedzającej i zawsze może się znaleźć sofista, któremu nie będzie można zabronić pytać o dalsze uzasadnienia¹⁷;

b) jest możliwe przerwanie tego ciągu pytań poprzez dotarcie do instancji ostatecznej, narzucającej się sama przez się, bezwarunkowo; ta ostatnia instancja nie potrzebowałaby innej gwarancji, gdyż będąc tym, czym jest, nie mogłaby być przez nic zakwestionowana, byłaby metafizyczna.

¹³ Por. tenże, *Recherches...*, s. 162, 141.

¹⁴ Por. tenże, *La morale peut-elle faire l'objet d'une recherche de caractère scientifique?* *Revue Universitaire de Science Morale (RUSM)*, 1/1965, s. 11.

¹⁵ Por. tenże, *L'idée de dialectique aux entretiens de Zurich*, *Dialectica*, 1/1/1947, s. 25.

¹⁶ Por. tenże, *L'ouverture à l'expérience en épistémologie*, *Dialectica*, 13/49/1959, s. 16—17.

¹⁷ Por. tenże, *Recherches...*, s. 142.

Chcąc zbadać zasadność i wyłączność tej, wydawałoby się nieuchronnej, alternatywy przyjrzeć się wypadka najpierw, jak „problem początku” rozstrzygany jest w różnych filozofiach. I oto staje przed nami wielość filozofii, które przyjmują człon (b) tej alternatywy i wskazują takie metafizyczne, ostateczne instancje ważności, przy czym filozofie te są wzajemnie niezgodne, instancja każdej z nich jest niezgodna z instancjami pozostałych. Prowadzi to do wniosku, że wbrew ich własnym deklaracjom instancje ważności ich rozważań nie narzucają się same przez się, w sposób nieodparty, dzięki sile własnej słuszności.

Fakt wielości metafizycznych rozwiązań problemu początku dyskwalifikuje metodologicznie każde z nich. Każde z nich jest bowiem metodologicznie arbitralne, tj. nie można jego inaczej uzasadnić jak tylko wskazując je i nawet gdyby któreś było słuszne, to można by jedynie w to wierzyć, lecz nie można by tego wiedzieć ani tego uzasadnić przedstawiając dowód. Okazuje się więc, że nie jest możliwe uzasadnienie z góry (*au préalable*), uprawomocnienie, punktu wyjścia zasad metodologicznych badań, które się podejmuje¹⁸.

Przyjmując warunek (b), jako jedyną dostępną dla filozofii alternatywę nihilistycznej odpowiedzi (a), przekreślającej możliwość prowadzenia w filozofii wartościowych poznawczo, niearbitralnych metodologicznie rozważań, można by co najwyżej wskazać jeszcze jedną instancję metafizyczną, nie różniącą się swoim statusem metodologicznym od żadnej z pozostałych. Czy filozofia, troszcząca się o zasadność własnej metody, skazana jest na uwikłanie w pułapkę tej alternatywy?

Otóż paradoks „początku” pojawia się zawsze, ilekroć chce się oprzeć filozofię na podstawie o pełnej i ostatecznej ważności (*en toute légitimité*), tzn. tak, by nigdy więcej nie trzeba było powracać do pytań o ten fundament¹⁹.

Jest to intencja metafizyczna. Intencja metafizyczna dąży bowiem do tego, co jest ważne (*valable*) samo przez się, samo w sobie, ostatecznie i ogólnie. Stawia sobie program dotarcia aż do prawd nabytych raz na zawsze, uchwycenia niezachwianych zasad zaczepienia poznania w całkowitej pewności. Wiedza odpowiadająca intencji metafizycznej byłaby przyjęta niezależnie od niewiedzy, od tego co pozostawałoby jeszcze nieznanne. Nawet niepełna i podatna na uzupełnienia, nawet otwarta w tym sensie na jakąś przyszłość, byłaby zabezpieczona na zawsze, w części już ukonstytuowanej, przed niespodziankami doświadczenia²⁰.

¹⁸ Por. tenże, *Expérience et dialectique*, Studium Generale, 21/1968, s. 965.

¹⁹ Por. tenże, *La philosophie ouverte*, Dialectica, 23/3—4/1969, s. 301.

²⁰ Cyt. za E. Bertholet, *La philosophie des sciences de F. Gonseth*, Collection Dialectica, Editions L'Age d'Homme, Lausanne 1968.

OGRANICZENIA DOTYCHCZASOWYCH FILOZOFII

Fakt występowania pluralizmu systemów filozoficznych jest szczególnie znaczący dla wszelkich prób odnowy metodologicznej w filozofii. Zwłaszcza do rangi „skandalu” wymagającego radykalnej interwencji urasta to, iż wśród tej bezładnej wielości, często równocześnie występujących i wzajemnie sobie przeczących systemów, wszystkie roszczą sobie pretensję do pełnej pewności i ostateczności własnych ustaleń oraz ich jedynej, wykluczającej inne, słuszności²¹. Tymczasem skoro systemy te mówią o prawdzie absolutnej i będąc wzajemnie niezgodne sobie przypisują wyłączność udziału w tej prawdzie, to każda taka prawda, absolutna w ramach systemu, okazuje się względna na zewnątrz²².

Analogicznie jak w przypadku Kartezjusza sytuacja ta prowadzi do przypuszczenia, że należy krytykować nie każdy z tych systemów z osobna, lecz wszystkie naraz, że należy łącznie zakwestionować wspólną im metodę. Na czym metoda ta polega? Związana jest ona ze wspólnym im nastawieniem (*option*) metafizycznym, polegającym, jak widzieliśmy, na chęci wskazania instancji ważności, mającej charakter gwarancji pełnej i pewności ostatecznej.

Realizacja tego nastawienia prowadziła do uznania, że idee dominujące każdej takiej filozofii mają status „zasad pierwszych”, słuszność których narzuca się z koniecznością²³. Zasadność podejrzenia, że wszystkie te rozwiązania są błędne, związana jest z faktem, że idee i tezy uznane za konieczne przez jedną z takich filozofii, przypisującej sobie przywilej pełnego udziału w prawdzie, nie są uznawane za takie przez drugą, a dwa systemy filozoficzne służące przeciwstawnym i wzajemnie wykluczającym się ideom nie mogą być jednocześnie zasadne²⁴.

Filozofie realizujące to nastawienie nadają sobie wszystkie charakter dyscyplin eidetycznych, tj. takich, które spełniają następujące warunki²⁵: a) uznają za niezmienny i ostateczny sens pojęć, które obejmują i jakimi się posługują; b) uznają za niepodważalne, nierewidowalne i ustalone raz na zawsze swe sądy elementarne, podstawowe dla całej koncepcji

²¹ Por. F. Gonseth, *Mon itinéraire*, Revue Internationale de Philosophie, 24/1970, s. 409, 418.

²² Por. tenże, *La Métaphysique...*, s. 285.

²³ Por. tenże, *La philosophie néoscholastique et la philosophie ouverte*, PUF, Paris 1951, s. 50.

²⁴ Por. tenże, *Motivation et structure d'une philosophie ouverte*, *Dialectica*, 6/21/1952, s. 11. Ta właśnie teza Gonsetha czyni zasadną krytykę Perelmana, którą omawiam w zakończeniu, i ujawnia, że chociaż dalej Gonseth formułuje zasadę pluralizmu aspektów rzeczywistości, to nie dochodzi do poziomu pluralizmu teoretycznego Feyerabenda.

²⁵ Por. tenże, *Peut-on parler de science dialectique?*, *Dialectica*, 1/4/1947.

cji; c) uznają za niepodlegającą zmianie ważność środków własnego postępu poznawczego.

Każdy z wielu dyskursów metafizycznych wskazuje gwarancje pewności w sobie samym²⁶, przez co, jako system „koniecznościowy (*nécessitaire*), może być w nieskończoność broniony i utrzymywany; może zawsze niezgodność z faktami wytłumaczyć przeciw faktom, kwestionując je, specyficznym interpretując bądź też neutralizując poprzez wprowadzenie nowych odróżnień *ad hoc*²⁷. Nawet jeśli system taki uzna formalnie rewidowalny charakter poznania, to, na mocy własnych norm, nigdy nie będzie skłonny uznać takiej niezgodności przeciw sobie. System koniecznościowy nigdy nie może więc, z własnego punktu widzenia, zostać zakwestionowany. Wszystkie te systemy stanowią przykłady „filozofii zamkniętej”, tj. takiej, która uznaje, że nigdy przyszłe doświadczenie — przed jakim stanie — zewnętrzne bądź wewnętrzne, nie doprowadzi do zniesienia lub zmodyfikowania zasad, na których jest ona oparta²⁸. Zasady swoje uznaje ona za bezwarunkowo słuszne i rości sobie pretensję do posiadania i stosowania kryterium ostatecznej wartości i prawdy. Żadna z takich filozofii „zamkniętych” nie jest, przez to, atakowalna teoretycznie z zewnątrz²⁹. Dlatego właśnie takie niezgodne między sobą systemy filozoficzne mogły i mogą ciągle istnieć obok siebie, nie uznając własnej nieadekwatności³⁰.

Filozofie te, inspirowane ideą „pewnego początku”, prowadziły zawsze rozważania utożsamiając w istocie podwójny wymóg pewności metodologicznej: stosowania metody i jej uzasadnienia³¹. Idea pewnego początku związana jest u nich z doktryną „ufundowania”, zgodnie z którą istnieje w świecie idei jakaś część, stanowiąca trwałą i wieczny fundament, bądź absolutnie niezmienny punkt odniesienia (zaczepienia) dla całego systemu naszego poznania³². W perspektywie fundamentalizmu, prawdy pierwsze są źródłem wszystkich innych prawd. Odwołanie do tych prawd pierwszych wystarcza dla uzasadnienia każdej innej prawdy. Prawda więc wyłania się jako konsekwencja z fundamentu w postaci stwierdzeń o pełnej

²⁶ Por. tenże, *Pour commencer...*, Revue Internationale de Philosophie, 50/4/1959, s. 411.

²⁷ Por. tenże, *La philosophie néoscolastique...*, s. 102.

²⁸ Por. tenże, *Déterminisme et libre arbitre*, Neuchâtel 1944, s. 150.

²⁹ Por. tenże, *Motivation et structure...*, s. 12—14; tenże, *Déterminisme...*, s. 155 oraz tenże, *La philosophie néoscolastique...*, s. 102.

³⁰ Oto więc drugi punkt wizji Gonsetha uwikłania w iluzję kartezjańskiej jedyności zasadnej perspektywy poznania. Polemika Feyerabenda z Popperem w całości może więc odnieść się i do Gonsetha.

³¹ Por. F. Gonseth, *Pour commencer...*, s. 410.

³² Por. tenże, *Présentation et défense...*, s. 272.

i definitywnej pewności³³. Na poparcie tej perspektywy filozofie te zwracały się i zwracają do matematyki, traktując ją jako niezaprzeczalny przykład istnienia dyskursu dającego poznanie o pełnej pewności³⁴. Tu właśnie, według tej doktryny, istnieje werbalny i konceptualny fundament poznawczy i zasadniczym zadaniem jest tylko jego odkrycie i ujawnienie raz na zawsze³⁵. W ślad za taką wizją matematyki próbowano dotąd budować większość systemów filozoficznych jako systemy predykatywne, tj. takie które ustanawia się na pewnym na zawsze fundamencie, których instancja prawomocności (*légitimité*) jest także ustalona raz na zawsze i niezależnie od całego doświadczenia, jakie jeszcze nadejdzie³⁶.

Co więcej, filozofie te usiłowały realizować zadanie, uznane za sensowne i możliwe, zbudowania teorii poznania przed poznaniem naukowym, tj. wskazać sposób na metodologiczną zasadność własnych rozważań, formułując problem zasadności wszelkiego poznania, bez odwołania do instancji żadnego ze specyficznych sposobów poznania, w tym poznania naukowego, które także w tej globalnej perspektywie miałyby zostać zrozumiane³⁷. Miałyby to więc być autonomiczna teoria poznania, posługująca się jedynie własnym autorytetem do wskazania „królewskiej drogi” poznania, zmierzającej do tego, co jest ważne samo przez się (*en soi, par soi-même*) w sposób ostateczny, co ujawnia prawdy nabyte raz na zawsze. To cechuje intencję metafizyczną³⁸.

Filozofia ma prawo (*est libre*) do uznawania i ustanawiania swoich zasad podstawowych jako koniecznych³⁹; ma prawo i jest w stanie rozwijać dyskurs metafizyczny⁴⁰; wierzyć w każdej ze swoich wersji z osobna we własną ostateczną prawdziwość. Filozofia bowiem jest synonimem wolnej refleksji⁴¹. Równocześnie jednak podejście to (tj. korzystanie z tego prawa) nie jest satysfakcjonujące metodologicznie. Głównym powodem tego stanu rzeczy jest to, iż nie uwzględnia ona wówczas doświadczenia, jakie przed nią współcześnie staje, jakie jest jej udziałem, i wynika z perypetii nauki oraz wielkości prób metafizycznych; doświadczenie to sugere-

³³ Por. tenże, *Expérience et dialectique*, s. 968.

³⁴ Por. tenże, *Pour commencer*, s. 412; tenże, *Les Entretiens de Zurich*, Leemann 1941, s. 22, 23, 32.

³⁵ Por. tenże, *Présentation et défense...*, s. 272.

³⁶ Por. tenże, *L'idée de dialectique...*, s. 30.

³⁷ Por. tenże, *Présentation et défense...*, s. 278.

³⁸ Por. tenże, *La Géométrie et le Problème de l'Espace*, Neuchâtel 1945, s. 48—50.

³⁹ Por. tenże, *Motivation et structure...*, s. 14.

⁴⁰ Por. tenże, *La Métaphysique...*, s. 283.

⁴¹ Por. tenże, *A propos de deux ouvrages de M. Stéphane Lupasco*, *Dialectica*, 1/4/1947, s. 313.

ruje, że poszukiwanie dla filozofii ostatecznie i absolutnie zasadnej (*légitime*) instancji jest przedsięwzięciem iluzorycznym⁴².

Co więcej, podejście to, oparte w większości systemów metafizycznych i w każdym z osobna na przekonaniu (wierze), niemożliwym do wyartykułowania metodologicznego, o znalezieniu tej ostatecznej instancji stanowi poważną barierę dla wysiłku stworzenia ponadsystemowej instancji rozstrzyganie o zasadności w filozofii, która dawałaby wreszcie szansę doprowadzenia do intersubiektywności ustaleń filozoficznych⁴³. Taką instancją mogłoby być jedynie forum dialogu, na którym filozofowie gotowi byłiby uwzględnić wszelkie formy dostępnego im doświadczenia. Tymczasem w filozofii mamy do czynienia nagminnie z dyskusjami pozornymi, w których dwie filozofie dyskutujące ze sobą posługują się dwiema obcy mi sobie wzajemnie instancjami ważności, których nie są gotowe poddać krytycznej analizie. Prawdziwa dyskusja może się jednak rozpocząć jedynie po zawieszeniu (ostatecznej) ważności zasad wyznawanych przez każdą ze stron i potraktowaniu też filozoficznych jako nieprzesadzonych, jako hipotez do wypróbowania⁴⁴. Nie jest to możliwe dla metafizyka, dlatego też prawdziwa dyskusja filozoficzna z nim kończy się zanim jeszcze się rozpoczęła: jest niemożliwa⁴⁵.

Istnieje jeszcze jedna słabość wspólna wielu z dotychczasowych filozofii, powszechna do czasów Kanta, chociaż i po nim często występująca. Związana ona jest z podejściem przedkrytycznym (*précritique*), którego zasadniczą cechą jest wyobrażenie, iż poznanie może całkowicie dotrzeć jakimś sposobem (który wystarczy wskazać) do rzeczywistości, abstrakcyjnej bądź konkretnej, zdeterminowanej ostatecznie i doskonale, że może rzeczywistości tej dotknąć bezpośrednio. Idee platońskie, uniwersalia scholastyki, czy obiekty odwieczne Whiteheada są pojęciami przedkrytycznymi. Kartezjusz był przedkrytyczny uznając matematykę za taki sposób całkowitego wydedukowania świata. Podobnie rzecz się ma z empiryzmem angielskim doszukującym się danych absolutnych w czystym doznaniu zmysłowym. Kant obalił podstawy takiego podejścia wskazując, że forma, w jakiej tworzy się poznanie, jest zależna od struktury nierozłącznie związanej z umysłem (*esprit*) chcącym poznawać. Wprawdzie kantyzm, w swej formie ortodoksyjnej, został obalony przez dalszy ro-

⁴² Por. tenże, *L'idée de dialectique...*, s. 31.

⁴³ Por. tenże, *La philosophie ouverte...*, s. 314.

⁴⁴ Por. tenże, *La Métaphysique...*, s. 123—140. Mamy tu więc zbieżny z Popperem warunek możliwości dyskusji i racjonalnej krytyki w filozofii — prowadzenie ich z perspektywy sytuacji problemowej, która, jak zobaczymy dalej, obaj pojmują jednakowo.

⁴⁵ Por. tenże, *L'ouverture à l'expérience et les a priori*, *Dialectica*, 9/1955, s. 5—22.

zwój nauki (głównie fizyki i matematyki), wprowadzie pojęcie formy a priori poznania jest nadal wybitnie przedkrytyczne, to nie zmienia to faktu, iż fundamentalne odkrycie Kanta zachowuje swoją wagę, otwierając nową perspektywę, możliwość stanowiska krytycznego⁴⁶.

CZY MOŻNA UNIKNĄĆ „PARADOKSU POCZĄTKU”?
PROGRAM METODOLOGII NAUKOWEJ

Negatywna odpowiedź na to pytanie byłaby zasadna jedynie wówczas, gdyby filozofia skazana była na sposób postępowania systemów uwikłanych w doktrynę ufundowania, które są: koniecznościowe, eide-tyczne, predykatywne, metafizyczne, zamknięte i przedkrytyczne. Byłoby tak, gdyby filozofia poważnie traktująca problem własnej metody musiała powtórzyć postawę kartezjańską, wymagającą, by sytuacja wyjściowa badań była przedmiotem radykalnego wysiłku wyjaśniającego, dającego ostateczną jasność co do podstawy, na jakiej prowadzi się dalej badania⁴⁷.

Okazuje się, że tak nie jest, że filozofia może wyzwolić się z pułapki paradoksu początku i zlikwidować związaną z nim antynomię poprzez zakwestionowanie leżącej u jego podstaw doktryny i przyjęcie nowej perspektywy. Łatwo spostrzec, że chodzi tu o zakwestionowanie doktryny ufundowania. Skąd jednak ma wyłonić się odmienna od niej i bardziej zasadna konkurentka? Otóż wyłania się ona w wyniku podjęcia przez filozofię wysiłku głębszego namysłu nad samą nauką i jej losami, a zwłaszcza konsekwencjami, jakie dla niej wyniknęły z jej nowych wyników, które od początku stulecia tak zdecydowanie zrewolucjonizowały sposób zasadnego o niej myślenia. Właśnie nauka dostarcza filozofii przykładu poznania, które nie ma i nie potrzebuje, dla wartościowego i skutecznego działania, oparcia na jakiejś absolutnej bazie⁴⁸.

Wychodząc na nowo z analizy rozwoju nauki i charakteru badań naukowych nowa rozprawa o metodzie powinna sformułować w charakterze wstępnej hipotezy zasady metodologii nauki i to tak, by nie zostały one od razu zdyskredytowane przez samą naukę, by ta metodologia nauki była w miarę jej adekwatnym opisem; wartość tej metodologii potwierdzać się będzie w stopniu, w jakim praktyka badawcza i metodologia udzielać sobie będą wzajemnie wsparcia⁴⁹. Nie mogłaby to być metodologia normatywna, oderwana od rzeczywistej praktyki naukowej; musi to

⁴⁶ Por. tenże, *Les mathématiques et la réalité*, Paris 1936, s. 55—56. Wpływ perspektywy Kanta na rozwiązanie Gonssetha widoczny będzie jeszcze w kilku miejscach, zajmiemy się tym osobno.

⁴⁷ Por. tenże, *Expérience et dialectique*, s. 965.

⁴⁸ Por. tenże, *L'idée de dialectique...*, s. 32.

⁴⁹ Por. tenże, *La philosophie ouverte*, s. 297.

być metodologia opisowa, ujawniająca schemat faktycznej procedury badawczej.

Metodologia nauki, zajmując centralne miejsce w badaniach nowej rozprawy o metodzie, nie jest celem samym w sobie. Poprzez swoje istnienie i strukturę ma stanowić gwarancję zasadności zdążania do ogólnej metody filozofii, związanego wymogiem, by metoda ta nie zamykała się na postęp poznawczy poszczególnych nauk⁵⁰.

Metodologia ta powinna powstać nie poprzez sformułowanie zbioru „zasad pierwszych”, lecz poprzez przyjęcie nowej opcji podstawowej (mającej charakter hipotezy wystawionej na próbę), wydobytej z analizy charakteru poznania naukowego⁵¹. Stąd ambicją metodologii „idoneistycznej” staje się wyróżnienie, wydobywanie, dobre pojęcie i dobre wyrażenie tego, na czym polega „otwarta postawa nauki”, jaką ta ujawniła w swoim rozwoju. Metodologia ta uznaje, iż powstaje i traktuje siebie samą jako obszar doświadczenia tej samej natury⁵². Oznacza to więc, że pytanie o zasadność i adekwatność metodologii poznania naukowego musi być tak samo przez nią rozstrzygane, jak pytanie o zasadność i adekwatność teorii naukowej, na które odpowiada właśnie ta metodologia. Status poznawczy metodologii poznania naukowego musi być zgodny ze statusem poznawczym teorii naukowych, przez tę metodologię werbalizowanym, teorii odpowiadających współczesnemu etapowi rozwoju nauki.

Tak więc już na tym etapie wyłania się postulat ramowy: po to, by program filozofii naukowej nie był wewnętrznie sprzeczny, zasady i normy poznawcze respektowane w nauce współczesnej i zrekonstruowane przez tę filozofię muszą być respektowane w każdym fragmencie tej filozofii. Jest to zasadniczy wymóg zgodności tego, co filozofia głosi, z tym, w jaki sposób sama postępuje⁵³.

Także już na tym etapie pojawia się rozumienie, iż najbardziej zasadniczą gwarancją wartości jakiegoś sposobu filozofowania jest jego zdecydowane wystawienie na próbę poprzez badania i rozważania na wszystkich możliwych ich poziomach. Ze względu na treści dotyczące nauki metodologia ta przyjmuje status dopuszczalnej hipotezy, którą ciągle poddawać się będzie próbie, posługując się nią. Ze względu na rolę dla filozofii stanowi ona opcję, którą promować się będzie wszędzie, przestrzegając możliwie najlepiej warunków jej zasadności⁵⁴. Zasadnicze dla jej wartości jest przekonywanie się w ciągle ponawianym wysiłku badań,

⁵⁰ Por. tenże, *La philosophie néoscolastique...*, s. 164, 173.

⁵¹ Por. tenże, *La philosophie ouverte*, s. 297—298.

⁵² Por. tenże, *L'idonéisme*, Reuve de Suisse, 20 XI 1951, s. 55—56.

⁵³ Por. tenże, *La Métaphysique...*, s. 207; mamy tu postulat „mettre son dire en accord avec son faire”.

⁵⁴ Por. tenże, *Morale et méthode*, RUSM, 12—13 (1970), s. 43.

że okazuje się ona zdolna do stosowania także w obszarze nauk humanistycznych, a nie tylko ścisłych (np. w teorii moralności) ⁵⁵.

W tej perspektywie program nowej rozprawy o metodzie okazuje się przyjmować charakter programu rozprawy o nowej metodzie, jaką ujawnił rozwój nauk ⁵⁶, a kartezjański *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* ustępuje miejsca na rzecz *Discours de la méthode pour guider la recherche efficace* ⁵⁷.

Przystępując do realizacji celu rozprawy filozof powinien być świadom wymogów, którym konstruowana i postulowana metodologia musi sprostać. Wymogi te są ujawnione przez samą praktykę badań, a nie są tworami „czystego rozumu”, i tak ⁵⁸:

— musi uwzględniać specyfikę różnych horyzontów rzeczywistości oraz różne aspekty przejawiania się treści badań (intuicyjny, teoretyczny, empiryczny), wskazywać na związki między nimi;

— musi uwzględniać fakt, że wiedza w jej rozwoju jest ciągle w stanie dialektyzacji, tj. modyfikacji obejmujących korekty a nawet istotne rewizje, jeśli tylko tego wymagają okoliczności; dotyczy to również tematyki;

— musi umieć bronić, poprzez cały ten proces dialektyzacji, wartości skuteczności (*efficacité*), jaką wiedza uzyskuje przed jej kolejnym przekroczeniem;

— musi naświetlać okoliczności i warunki pogłębiania precyzji poznania;

— musi uwzględniać przejawy i konsekwencje tej dialektyzacji na poziomie języka poznania oraz jej własnej dyskursywności ⁵⁹.

W swoim punkcie wyjścia rozprawa ta musi również uwzględnić trzy zasadnicze fakty, które nie były jawne w sytuacji poznawczej Kartezjusza.

Pierwszym z nich jest to, iż okazuje się, wbrew nadziejom i nastawieniu Kartezjusza, że na każdym poziomie sytuowania się badań badacz zawsze posiada pewien zbiór poglądów wstępnych na poznanie i jego środki, które uznaje za zasadne do wykorzystania. Jest to tzw. wstępna

⁵⁵ Por. tenże, *Le moment éthique, levain de la morale*, RUSM, 14—15/1971/, s. 59; L. Witkowski, *Homo Phenomenologicus*, Człowiek i światopogląd, 4/1980.

⁵⁶ Por. F. Gonseth, *Recherches méthodologiques*, s. 182—183.

⁵⁷ Por. tenże, *La méthodologie ouverte, illustration du moment cybernétique*, Cahiers Internationaux de Symbolisme, 12/1966, s. 34.

⁵⁸ Por. tenże, *La philosophie ouverte*, s. 301, 306.

⁵⁹ Por. tenże, *Recherches méthodologiques*, s. 303—305, 312; fakt występowania u Gonsetha postulatów (c) oraz (d) nie zmienia tego, iż są one, z perspektywy filozofii marksistowskiej, realizowane niezadowolająco, co ma swoje źródło w skoncentrowaniu optyki Gonsetha na praktyce badawczej, oderwanej od pozostałych sfer praktyki (autonomia obszaru poznania).

doktryna prawd elementarnych⁶⁰. Nie jest ona niezmiennie pewna i podlega modyfikacji w postępie samych badań. Jest to zbiór poglądów i wstępnych oczywistości, bez których żadne badania nie mogłyby się rozpocząć; jest on wybrany w przypadku metodologii nowej rozprawy pod wpływem doświadczenia nauki, ze względu na jego efektywność i wygodę⁶¹. W każdym przypadku chodzi tu o obszar elementarności metodologicznej.

Drugim z tych faktów jest to, iż okazało się, że normalna sytuacja metodologiczna badacza polega na tym, że jest on w stanie ciągłej niepełności informacyjnej, tj. nie dysponuje nigdy informacją kompletną w sobie (*en soi*), przez co musi pozostać otwarty i gotowy na wszelkie uzupełnienia, jakich ewentualne doświadczenie mogłoby mu dostarczyć w przyszłości. Status niepełności informacyjnej przenosi się aż do kontekstu uzasadnienia w nauce, gdzie każda interpretacja jest obciążona pewnym współczynnikiem niezupełności i nieostateczności⁶². Fakt ten generuje następujący postulat: filozofowi nie wolno ignorować rewidowalnego charakteru informacji, które przyjmuje, posługując się nimi. Jego filozofia musi być przygotowana na przyjęcie tej okoliczności, z której nie jest w stanie się wyzwolić, wbrew nadziejom kartezjańskim.

Trzecim zasadniczym faktem, przed jakim staje współczesna metodologia, jest występowanie „momentu cybernetycznego” w poznaniu, tj. zjawiska, iż proces badań jest sterowany przez pewne oddziaływanie zwrotne (*rétroaction*) własnych rezultatów na warunki i metody, które te rezultaty determinują i generują. Może się zdarzać, że rezultaty poznania doprowadzą do modyfikacji najbardziej nawet podstawowych zasad, na podstawie których zostały osiągnięte, przyczyniając się do dalszego postępu poznawczego⁶³.

Wszystkie te fakty prowadzą do zrozumienia, że wymóg „pewnego z góry” fundamentu metodologicznego w punkcie wyjścia dyskursu tworzącego nową rozprawę o metodzie jest nie tylko niekonieczny; jest on po prostu nierealizowalny, jest niemożliwy⁶⁴.

Kiedy, mając te okoliczności na uwadze, nowa rozprawa o metodzie podejmuje pytanie o instancję ważności własnych ustaleń, to rozstrzyga je poprzez odwołanie nie do uzasadnień ostatecznych (dowodów w sensie absolutnym), lecz do dowodów i uzasadnień w sensie przyjmowanym

⁶⁰ Por. tenże, *Les Entretiens...*, s. 22—23, 32.

⁶¹ Por. tenże, *Remarques préliminaires*, *Dialectica*, 8/29/1954, s. 31; czasami Gonsseth nazywa ją „doctrine préalable idoine” — por. *L'épistémologie génétique et la méthodologie dialectique*, *Dialectica*, 4/13/1950, s. 7.

⁶² Por. tenże, *Recherches...*, s. 164—165, 182—183.

⁶³ Por. tenże, *La méthodologie ouverte...*, s. 27—37.

⁶⁴ Por. tenże, *Expérience et dialectique*, s. 965.

w nauce. Ostatnią gwarancją dowodu w nauce nie jest dowód ostatni, dowód, poza którym nie ma już nic więcej do szukania. Analiza metod, jakimi nauka posługuje się z sukcesem, uwalnia nas od błędnej koncepcji, według której wartość badań naukowych pochodzi od ich zakotwiczenia w sytuacji wyjściowej o ważności bezwarunkowej i ostatecznej. Wystarczy przebadać główne linie rozwoju nauki, by zobaczyć, że nauka nie konstytuuje się od ostatecznego fundamentu, a przejście od sytuacji wyjściowej badań do nowej nie ma charakteru konieczności logicznej.

Nowa rozprawa o metodzie może przyjąć przez to za swój punkt wyjścia nową koncepcję nauki, w ramach której zdolność do rewizji jej ustaleń oraz wolność dokonywania tej rewizji nie kompromitują jej wartości jako poznania. Jest to wolność i zdolność prowadzenia badań na podstawie wiedzy jedynie przybliżonej i prowizorycznej. Prawo do tej wolności jest prawem realnym, z którego nauka naturalnie korzysta i nic nie stoi na przeszkodzie temu, by nowa rozprawa o metodzie miała z niego również zrobić użytek⁶⁵. Pogląd tej rozprawy zarówno na filozofię jak i naukę nie uzyskuje w niej statusu prawdy koniecznej, jest to pogląd przyjęty wstępnie jako (obecnie) pragmatycznie wymuszony (*contraignante*), otwarty na dalsze pogłębienie, inspirowany troską o najlepszą możliwą odpowiedniość (*convenance*)⁶⁶. Istota metodologii, jaką ta rozprawa tworzy i jaką się posługuje, zawarta jest w jej poglądzie na fundament nauki oraz na swój własny fundament, a także w rozumieniu przez nią pewnych kluczowych dla niej pojęć⁶⁷, które dookreślać będzie nie poprzez podanie wyczerpującej ich definicji, ale poprzez kontekstowe uwikłanie ich w coraz bardziej pogłębiany wysiłek rozumienia swego usytuowania poznawczego.

PARTYKULARYZM MATEMATYCZNY EPISTEMOLOGII

Istnienie matematyki stanowi moment zasadniczy dla wszelkiej filozofii⁶⁸, mającej ambicje adekwatnego uwzględnienia poznania naukowego. Każda syntetyczna wizja poznania naukowego musi nie tylko zawierać obraz (*une position de principe*) i uwzględniać rolę poznania matematycznego, lecz musi to czynić w sposób taki, że obraz ten i rola będą warunkować i wpływać na całość, w myśl maksymy: „Powiedz mi co myślisz o matematyce, a ja ci powiem na czym opiera się twoja filozofia”⁶⁹.

⁶⁵ Por. tenże, *Recherches...*, s. 142—145.

⁶⁶ Por. tenże, *Le moment éthique...*, s. 59.

⁶⁷ Por. tenże, *Motivation et structure...*, s. 27.

⁶⁸ Por. tenże, *Des mathématiques...*, s. 238.

⁶⁹ Por. tenże, *Questions de Philosophie Scientifique*, *Revue Thomiste* 1938, s. 183—193.

Podjęcie zamiaru posłużenia się istnieniem matematyki przy wznoszeniu filozofii, która objęłaby poznanie naukowe, jest ideą dominującą także wysiłku kartezjańskiego i Koła Wiedeńskiego, lecz wysiłek nowej rozprawy o metodzie jest odmienny zasadniczo⁷⁰. Różnica ta obejmuje zarówno obraz matematyki jak i jej miejsce w całej epistemologii. Matematyka, jako jeden z generatorów sytuacji kryzysowej przed jaką stanęła filozofia pod koniec pierwszej ćwierci naszego stulecia, ujęta w jej historycznej ewolucji, jest też jednym ze źródeł nowej wizji nauki oraz stanowi *experimentum crucis* dla całego poznania, falsyfikując jako już nieadekwatne wszystkie tradycyjne filozofie matematyki a przez to i teorie poznania je obejmujące⁷¹. Jednym z powodów konieczności odrzucenia filozofii Kartezjusza oraz doktryny empiryzmu logicznego jest to, że koncepcje te przedstawiają matematykę w sposób, którego obecne badania nie potwierdzają.

U Kartezjusza postępowanie badawcze w matematyce zostało potraktowane jako model, jako jedyny model wszelkiego postępowania badawczego, będącego w stanie prowadzić do prawdy w nauce. Tymczasem rola jaką Kartezjusz przypisuje matematyce, została zanegowana przez sam jej rozwój, jako zbyt śmiała hipoteza filozoficzna⁷².

Nie bez powodu pierwszym terenem dyskusji dla „idoneizmu” jest obszar poznania matematycznego. Obszar ten stanowi zawsze miejsce największego oporu, bowiem ze względu na dotychczasowy sposób ujmowania matematyka wydawała się realizować model dyscypliny zdolnej kategorycznie obalić całe nowe nastawienie badawcze. Stąd przeanalizowanie jej w punkcie wyjścia jest warunkiem niezbędnym dla uzyskania wstępnego świadectwa sensowności tego nastawienia, jego zasadności podstawowej.

Zarówno neoplatonizm, jak i relatywizm — dominujące perspektywy filozoficznego ujmowania matematyki — odwołują się właśnie do niej jako do koronnego argumentu na rzecz słuszności własnych tez epistemologicznych. Zamiar badawczy i nastawienie filozoficzne „idoneizmu” byłyby z góry przekreślone, gdyby nie udało się wskazać bezzasadności sugestii, formułowanych właśnie z pozycji neoplatonizmu czy relatywizmu, że nie daje się on pogodzić z naturą matematyki i jej metodami⁷³.

Wskazane nastawienie uznaje to, co w matematyce nazywa się metodą kontrprzykładu, czy metodą przykładu negatywnego. Wystarczy rzecz jasna jeden kontrprzykład dla wskazania niepodważalnej fałszywości

⁷⁰ Por. tenże, *Des mathématiques...*, s. 238—239.

⁷¹ Por. tenże, *L'idée de dialectique...*, s. 30.

⁷² Por. tenże, *Des mathématiques...*, s. 228, 243.

⁷³ Por. tenże, *L'idoneïsme*, s. 45.

twierdzenia ogólnego⁷⁴. Procedura kontrprzykładu jest modelem ogólniejszej procedury stosowanej we wszystkich sektorach doświadczenia, w szczególności w obszarze historii, która jest sędzią rozstrzygającym głównie przez zaprzeczenie⁷⁵.

Matematyka funkcjonowała dotąd często jako przykład uprzywilejowanego obszaru wiedzy, reprezentujący model poznania eidetycznego i predykatywnego, osadzonego w ostatecznej pewności i prawdzie. Na przykład ten powoływały się wszystkie filozofie reprezentujące nastawienie doktryny fundamentalizmu. Rozwój nauki, w tym matematyki i logiki, doprowadził do pojawienia się podstaw dla przypuszczenia (hipotezy), że wbrew tej tradycji filozoficznej nie ma żadnej uprzywilejowanej dyscypliny wiedzy, rozwijającej się bez konieczności modyfikacji wcześniejszych przyjętych przez nią ustaleń i poglądów⁷⁶. Chcąc więc zanegować, jako iluzję, całe dotychczasowe nastawienie filozofii, trzeba bezwzględnie przeanalizować sytuację w samej matematyce, która dotąd dawała najwięcej argumentów i racji zwolennikom fundamentalizmu i klasycznego racjonalizmu. Stąd właśnie obalenie eidetycznego charakteru matematyki stanowić może *experimentum crucis*, obalającym perspektywę fundamentalizmu dla całego poznania⁷⁷.

Tak jak punktem wyjścia nowej rozprawy o metodzie jest wizja nauki, szczególne miejsce w jej przygotowaniu zajmuje analiza geometrii, w jej historycznym rozwoju. W opracowaniu nowoczesnej teorii poznania przykład geometrii jest szczególnie uprzywilejowany i wartościowy⁷⁸, bowiem pośród dyscyplin matematycznych tu właśnie najwyraźniej zbiegają się trzy aspekty poznania matematycznego (jak i wszelkiej nauki): intuicyjny, teoretyczny i empiryczny; wyjaśnienie relacji między nimi jest nie-

⁷⁴ Por. tenże, *La Métaphysique...*, s. 242, 244.

⁷⁵ Por. uwagi niżej o metodologicznej roli historii nauki w koncepcji Gonsetha; jest to typowa, falsyfikacjonistyczna teza hipotetyzmu.

⁷⁶ Por. F. Gonseth, *La philosophie néoscholastique...*, s. 22.

⁷⁷ Por. tenże, *L'idée de dialectique...*, s. 30. Z tego punktu widzenia nie dziwi wyznanie samego Gonsetha z 1969 roku: „przez ponad 30 lat usiłuję pokazać, że matematyka nie stanowi wyjątku w rozwoju poznania, jeśli chodzi o zjawisko stałej jego dialektyzacji”, czyli całkowitej zmiany przyjmowanej perspektywy — por. *La morale...*, s. 15. Rozważając w tym samym okresie (1965 r.) możliwość naukowej teorii moralności Gonseth rozpoczyna od wskazania implikacji płynących z analiz aksjomatyki geometrii. Chcąc bowiem zanegować możliwość czysto racjonalnej (w klasycznym sensie) teorii moralności i wskazać na potrzebę innego podejścia, pokazuje, że nawet prowadzona w warunkach najbardziej przychylnych interpretacjom czysto racjonalistycznym działalność matematyczna także nie daje się zasadnie ująć tym sposobem — por. tenże, *La philosophie ouverte...*, s. 304.

⁷⁸ Por. tenże, *Recherches...*, s. 144, 170—171; patrz też: tenże, *Des mathématiques...*, s. 240.

zbędne dla pełnego zrozumienia metodologicznej natury poznania naukowego.

Analiza geometrii zostaje więc podjęta z intencją uczynienia z tego wysiłku doświadczenia metodologicznego dla całej filozofii. Analiza ta, a właściwie reinterpretacja historycznego rozwoju geometrii, polega na wysiłku jej przebudowy zrywającej z doktryną fundamentalizmu (uznającą w nauce potrzebę ostatecznego uzasadnienia), a przyjmującej perspektywę nowego schematu, który pozwala uwzględnić wszystkie etapy rozwoju geometrii ⁷⁹.

Przebadanie geometrii stanowi ważne doświadczenie filozoficzne. Metodologiczna perspektywa analizy historii geometrii ujawnia otwarty charakter fundamentalnych pojęć geometrii i dostarcza wyników wykraczających swym znaczeniem poza samą geometrię. Przed tym doświadczeniem geometria mogła uchodzić za model nauki uprzywilejowanej, w której wszystkie części i elementy zostały doprowadzone do perfekcji i są ostatecznie ukształtowane i niezmiennie. Po tym doświadczeniu zachowuje ona swoją wartość modelową, ale w zupełnie innym sensie. Geometria jest odtąd przykładem dyscypliny, która podlega (w swoim rozwoju) ciągłemu „otwarcu”, mimo że sądzono, iż można jej przypisać charakter czysto racjonalny. Doświadczenie to rzuca cień na całą klasyczną perspektywę racjonalizmu.

Czegóż bowiem uczy przebadana na nowo historia geometrii? Pokazuje ona, że doktryna oczywistości rozumowej nie narzuca się z koniecznością i jest zakwestionowana, jako jeden z elementów przeżywającej kryzys tradycyjnej *légitimité* geometrycznej. Ponadto, będąc fragmentem analiz służących do wypracowania nowej perspektywy, w efekcie stanowi zasadną podstawę (tj. świadczy o niearbitralności i adekwatności) uzyskanej tą drogą hipotezy „otwarcia na doświadczenie” ⁸⁰.

Te analizy stowarzyszone z pozostałymi w innych obszarach historii matematyki (np. w jej podstawach) prowadzą do tezy, iż całe uniwersum matematyki jest obszarem ewolucji poznania, która ma ten sam charakter jak ewolucja poznania świata fizycznego ⁸¹, a zatem, że ewolucja matematyki podlega temu samemu schematowi jak wszystkie inne dziedziny nauki. W szczególności prowadzi to do uznania, że ewolucja poznania matematycznego nie może być traktowana jako zaprojektowana z góry (*prédéterminé*) ⁸². Co więcej, oznacza to, iż nie istnieje metoda matema-

⁷⁹ Por. tenże, *Recherches...*, s. 142, 155; tenże, *Présentation et défense...*, s. 272. Program ten w latach 1949—1955 stanowił podstawowy kierunek analiz Gonssetha, reprezentowany w kilku tomowej, wydawanej w kolejnych latach pracy *La Géométrie et le Problème de l'Espace* wymaga osobnego omówienia.

⁸⁰ Por. tenże, *Recherches...*, s. 181, 184—185.

⁸¹ Por. tenże, *La philosophie néoscolastique...*, s. 22.

⁸² Por. tenże, *De l'unité du savoir*, *Dialectica*, 4/14/1950, s. 154.

tyczna poprzedzającą wszelką fizykę⁸³, a logika jest obszarem teorii istnienia dowolnego obiektu, jest *physique de l'objet quelconque*.

Metodologiczna perspektywa rekonstrukcji historii geometrii prowadzi do wskazania czterech zasad, jakim materiał geometryczny musi się podporządkować we wszystkich swoich formach, by mógł wypełniać swe funkcje⁸⁴:

— zasada otwarcia — żaden element wiedzy geometrycznej nie może być uznany, bez popadania w arbitralność, za zamknięty (*achevé*) o ostatecznym znaczeniu i w konsekwencji nie podlegający zmianie; jest to więc zakaz uznania, że jakiś element wiedzy geometrycznej już nigdy nie będzie podlegał rewizji, będąc już w sytuacji ostatecznej poprawności i precyzji;

— zasada pluralności aspektów — może istnieć kilka różnych a nawet nieredukowalnych wzajemnie aspektów tego, co stanowi dla nas jedną i tę samą rzeczywistość; każdy z tych aspektów jest właściwy dla jakiegoś sposobu podejścia do tej rzeczywistości, który go charakteryzuje;

— zasada techniczności — postępowanie dyscypliny przy tych różnych sposobach podejścia może zależeć od zastosowania właściwych środków, które nie są bynajmniej dane z góry, a których wynalezienie może być decydujące dla przyszłości poznania;

— zasada integralności — zbiór środków (umysłowych, werbalnych, technicznych itp.), zorganizowany i uporządkowany w ramach jakiejś wiedzy, nie jest rozkładalny na oddzielne (*séparées*) części autonomiczne, zachowujące swoje własne znaczenie⁸⁵.

Właśnie te cztery zasady zostały sformułowane w ramach (jak i dla) geometrii, w oparciu o analizę metodologiczną jej rozwoju, przy czym przekształcają się one w wymogi, jakie musi spełniać wszelka metodologia, wszelka teoria poznania, chcąc pozostać w zgodzie z poznaniem naukowym. W szczególności bowiem stwierdzenie otwartości fundamentalnych pojęć geometrycznych nie może zostać pominięte przez żadną taką teorię.

Tak oto badania geometrii stanowią ważne dla filozofii doświadczenie, wyniki którego wykraczają poza ramy samego zainteresowania poznaniem geometrycznym⁸⁶.

⁸³ Por. tenże, *Questions de Philosophie...*, s. 189.

⁸⁴ Por. tenże, *Recherches...*, s. 178—181.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 180; wskazywałem już na ograniczenia faktycznego funkcjonowania zasady pluralności aspektów (por. zakończenie); niezależnie warto natomiast odnotować znaczenie zasady integralności jako pewnego przejawu podejścia holistycznego, wcześniejszego i niezależnego od Feyerabenda.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 181.

O POJĘCIU FILOZOFII „OTWARTEJ” I JEJ DOŚWIADCZENIU

W punkcie wyjścia trzeba sobie uświadomić, że nie można podać definicji czy ostatecznej charakterystyki filozofii „otwartej”, bowiem sposób filozofowania, jaki ona proponuje, nie jest gotowy i dany z góry. Musi on wyłaniać się stopniowo rozwijając i dostosowując się do coraz to nowych obszarów i form doświadczenia, z jakimi się styka i przed jakimi staje⁸⁷. Filozofia otwarta jest to filozofia zdominowana przez pogląd, że doświadczenie zewnętrzne lub wewnętrzne niesie lub może nieść nauczkę tak głęboką (*enseignement si pénétrant*), że nawet zasady, na których sama się opiera, mogą przez to zostać poruszone i w konsekwencji będzie trzeba je zmienić. Dla filozofii otwartej każda zasada ma charakter prowizoryczny, być może będzie utrzymana, lecz jest możliwe, że będzie trzeba ją zrewidować. Dla żadnego z fundamentów takiego zbioru poglądów alternatywa ta nie jest z góry czy raz na zawsze wykluczona. Fundamenty te pozostają „zaangażowane w przyszłość”, jeszcze nieokreśloną i otwartą, stąd nie można losów tej alternatywy przewidzieć w żadnym punkcie⁸⁸.

W filozofii otwartej „duch” nigdy nie zamieszkuje na dobre systemu poglądów i zasad, które przyjął prowizorycznie. Jest zawsze gotów się od nich uwolnić, by je ocenić, a jeśli trzeba, posunąć się jeszcze raz naprzód, do nowego systemu. W otwartym systemie filozoficznym, gdzie uznaje się jako zasadę możliwość rewizji każdego z przyjętych poglądów, nawet sądów oczywistych (na dziś), jest całkowicie dozwolone pytać, czy nie nadszedł już moment na rozszerzenie własnego horyzontu i rozpatrzenie powodów, które do tego by zmuszały. Tak więc w filozofii otwartej duch potwierdza w każdej chwili autonomię własnego sądzenia, nawet wobec tego, w co dotąd wierzył⁸⁹.

Filozofia otwarta to ta, która akceptuje konfrontowanie w każdej chwili własnych zasad z całością naszego doświadczenia, która z zasady poddaje się kontroli poznania najbardziej rozwiniętego i zaawansowanego, tj. naukowego, która ciągle stawia sobie zadanie sformułowania zasadnej (*idone*) teorii poznania, dostosowanej do myśli najbardziej wymagającej, tj. nauki. Filozofia ta nosi imię idoneizmu⁹⁰. Jej nowa perspektywa metodologiczna pozwala uniknąć zarzutu, według którego żadna metodologia nie może się obejść bez jakiejś metafizyki jako jej podstawy⁹¹.

Filozofia otwarta przyjmuje nie jako nieunikniony, lecz jedynie jako możliwy fakt bycia postawioną wobec konieczności odnowienia się i mo-

⁸⁷ Por. F. G o n s e t h, *La philosophie néoscholastique...*, s. 170.

⁸⁸ Por. t e n z e, *Déterminisme...*, s. 150.

⁸⁹ *Ibid.*, s. 156—157.

⁹⁰ *Ibid.*, s. 177.

⁹¹ Por. t e n z e, *Pour faire mieux comprendre...*, s. 52.

dyfikacji, w odpowiedzi na to, co nieprzewidywalne, stanowiące dla niej niezbywalną cechę doświadczenia, które może nadejść⁹². Wszelka dyscyplina jest „otwarta”, jeśli jest zdolna ciągle od nowa wystawiać się na próbę i ewoluować, a nawet poddawać się rewizji. Filozofia otwarta, zrywając z intencją metafizyczną, staje się filozofią dialektyczną, tzn. zdolną zintegrować ze sobą zasadę własnej rewidowalności, czyli przyjąć ją wraz z jej wszystkimi konsekwencjami⁹³.

Filozofia otwarta uznaje, iż rzeczywista metoda filozofii polega na przejściu (przechodzeniu) z danej sytuacji poznawczej o ważności prowizorycznej i względnej do sytuacji zmienionej, przy czym status tej nowej sytuacji musi być taki sam, inaczej nie byłoby już szans na dalszy postęp; w jej przypadku — sama stałaby się zamknięta. Właśnie to przejście jest środkiem realizacji postępu filozoficznego.

Wreszcie filozofia ta uznaje, że nic co ludzkie nie może być jej obce. Co więcej, właśnie podejmowanie przez nią wysiłku konfrontacji z wszelkimi możliwymi sytuacjami i problemami, sprawdzanie przez nią ciągle od nowa własnej wartości i zasadności pozwala filozofii otwartej przejść od statusu hipotetyczności do statusu wypróbowania (*l'éprouvé*). Poddawanie przez nią swych tez surowym testom, jakie stanowią kolejne próby konfrontacji, nadaje im charakter hipotez surowo wypróbowanych (*sévérement éprouvées*)⁹⁴.

Filozofia otwarta jest filozofią „otwarcia na doświadczenie”. Cóż to dla niej znaczy? Otóż trzeba pamiętać, że filozofia otwarta nadaje „doświadczeniu” status, który nie wyczerpuje się żadną dyskursywnością. Uznaje ona, że filozof powinien uwzględniać (i być otwarty na) wszelkie formy doświadczenia, przed jakimi może stanąć⁹⁵.

Czy ktoś chce czy nie, zasadność (*légitimité*) filozofii także podlega osądowi doświadczenia. Filozofia musi być otwarta na wszelkie nauki płynące z doświadczenia⁹⁶. Doświadczenie samych badań jest źródłem wyporu tej opcji „otwarcia”⁹⁷. W szczególności uczy ono, że filozofia musi się liczyć z nieprzewidywalnym⁹⁸. Doświadczenie występuje zawsze nie jako bezpośredni natychmiastowy kontakt z obiektem, lecz jako kontakt za pośrednictwem; doświadczenie nie występuje jako pojedyncze zdarzenie, a jest pewną instancją, zdolną do istotnej modyfikacji porządku relacji

⁹² Por. *Dialectica*, 15/57—58/1961, s. 305.

⁹³ Por. tenże, *Le problème du langage...*, s. 89.

⁹⁴ Por. *ibid.*, s. 92.

⁹⁵ Por. F. Gonseth, *La philosophie ouverte*, s. 314.

⁹⁶ Por. tenże, *La Métaphysique...*, s. 16, 96.

⁹⁷ Por. tenże, *Expérience et dialectique*, s. 969.

⁹⁸ Por. tenże, *La philosophie néoscholastique...*, s. 121.

między tym co podmiotowe (subiektywne) i tym co przedmiotowe (obiektywne)⁹⁹.

Filozofia heglowska oraz filozofie dialektyczne, które się z niej wyłaniają, mówią o postępie poznania, lecz w taki sposób, który wyłącza nieprzewidywalność i nieobliczalność doświadczenia, bez czego doświadczenie będące udziałem filozofii traci swój sens i swoją wartość¹⁰⁰. W świetle doświadczenia przed jakim staje, filozofia otwarta uznaje, że żadne stwierdzenie (z góry) niezmienności czegokolwiek nie może być zasadne¹⁰¹.

Doświadczenie zdolne jest docierać aż do najbardziej fundamentalnych poglądów, które orientują i określają (i to często bez uświadomienia sobie tego przez nas) ogólne nastawienie i praktykę wiedzy obiektywnej¹⁰².

Filozofia otwarta wyciąga wnioski z doświadczenia, wobec jakiego staje, nawet co do tego, jak sama powinna pojmować własne otwarcie na doświadczenie. Za jeden ze swych podstawowych wymogów uznaje ona, by to, co stwierdza się w rozwiniętym (*élaboré*) systemie poglądów dotyczących doświadczenia, mogło być rozpoznane jako stwierdzenie adekwatne roli, jaką doświadczenie odgrywa w samym rozwijaniu (*élaboration*) tego systemu¹⁰³.

Właśnie to doświadczenie uczy, że jego podstawowym prawem jest to, że żadna koncepcja nie może przynieść z góry dowodu swojej koniecznej i bezwarunkowej słuszności, a może jedynie wychodzić pomyślnie z rozlicznych prób, jakim jest poddawana¹⁰⁴.

Konfrontacja filozofii z nauką współczesną jest doświadczeniem, którego sens polega na tym, że niesie ono możliwość obalenia (*dementi*)¹⁰⁵. Szczególnie ważny jest werdykt doświadczenia, jeśli jest negatywny. Naszą stałą i wiodącą troską powinno być przeto szukanie zwłaszcza obalenia (*contre-épreuve*) wszędzie tam, gdzie to jest możliwe¹⁰⁶.

Obecny nieprzewidziany stan nauki to ważny element, fakt doświadczenia, które staje przed filozofią i którego filozof nie może ignorować.

⁹⁹ Zauważa to D. Christoff, *Réflexions sur l'ouverture à l'expérience*, Revue Internationale de la Philosophie 24/3—4/1970, s. 587—594.

¹⁰⁰ Por. F. Gonseth, *L'idonéisme*, s. 57; to jest jeden z najistotniejszych punktów rozbieżności perspektyw teoretycznych marksizmu i współczesnego racjonalizmu, związany z fenomenalistycznym interpretowaniem wartości doświadczenia, przeciwstawionym bardziej esencjalistycznemu rozumieniu wartości praktyki społecznej, dającym coś więcej niż tylko prowizoryczne, możliwe do całkowitej negacji w przyszłości nasze wyobrażenie o świecie i społeczeństwie.

¹⁰¹ Por. tenże, *Réponse à M. H. L. Miéville*, *Dialectica*, 7/26/1953, s. 162.

¹⁰² Por. tenże, *L'idonéisme*, s. 53.

¹⁰³ Por. tenże, *La Métaphysique...*, s. 17, 206.

¹⁰⁴ Por. tenże, *L'idonéisme*, s. 53.

¹⁰⁵ Por. tenże, *La Métaphysique...*, s. 10.

¹⁰⁶ Por. tenże, *La philosophie néoscolastique...*, s. 63.

Taki element doświadczenia stanowi cały rozwój nauki, poprzez 2500 lat¹⁰⁷.

Filozofia staje w obliczu szczególnej natury doświadczenia w nauce. Jest ono tu w pewien sposób dialogiem między dwiema stronami, wzajemnie i nieredukowalnie odmiennymi: eksperymentator pyta, natura odpowiada. Każde doświadczenie jest pytaniem, jakie człowiek stawia naturze, a każdy pomiar jest odpowiedzią, jakiej natura udziela człowiekowi¹⁰⁸, fakt obserwowany jest prowizoryczną odpowiedzią, którą otrzymujemy od natury¹⁰⁹. Ważność (*validité*) faktów doświadczenia nie jest bezwarunkowa, nawet tych, które nauka uznała bądź uznaje za najlepiej potwierdzone (*assurés*)¹¹⁰. Doświadczenie nauki nie opiera się na oczywistości rozumowej, jest to doświadczenie oparte na innym doświadczeniu, dostarczonym setki i tysiące razy przez same badania naukowe¹¹¹.

Szczególnie ważne jest podkreślenie, iż pojęcie doświadczenia stosuje się daleko poza dziedziną badań naukowych¹¹². Doświadczenie jednak wcale nie musi być przede wszystkim doświadczeniem naukowym¹¹³.

Szczególnie ważnym elementem doświadczenia filozofii jest stwierdzenie występowania w nauce zjawiska „otwarcia poznania”. Na obecnym etapie rozwoju nauki mamy do czynienia z poznaniem „otwartym”, związanym z interwencją doświadczenia z istoty swej nieprzewidywalnego; stanowi to główny rys nauki współczesnej. Wiedza pozytywna, jaką na dziś dysponujemy, jest tylko wypróbowana (*éprouvé*), ale nie konieczna¹¹⁴.

W badaniach naukowych mamy do czynienia z podwójnym stanem niedotarcia, nieosiągnięcia (*inachevement*):

a) w płaszczyźnie badań (odkrycia) — nie docieramy do rzeczywistości całej ani ostatecznej (*dernière*); badacz nigdy nie dociera i nie dotrze do „esencji rzeczy”, a jego ustalenia są i pozostają niepełne, przybliżone i sumaryczne — jest to brak dotarcia praktycznego;

b) w płaszczyźnie przedstawienia — forma dyskursywna (słowa i wyrażenia — język i jego pojęcia), w jakiej ujmuje się rezultaty tych badań, są jedynie wstępne i ewoluujące¹¹⁵.

¹⁰⁷ Por. tenże, *La Métaphysique...*, s. 8—9.

¹⁰⁸ Por. tenże, *La Géométrie...*, s. 120.

¹⁰⁹ Por. tenże, przedmowa do książki G. Lemaître, *L'Hypothèse de l'atome primitif*, Neuchâtel 1946, s. 14.

¹¹⁰ Por. F. Gonseth, *La Métaphysique...*, s. 10.

¹¹¹ Por. tenże, *Morale et méthode*, RUSM, 12—13/1970/, s. 43.

¹¹² Por. tenże, *La Métaphysique...*, s. 76.

¹¹³ Por. tenże, *La philosophie ouverte*, Revue de Théologie et de Philosophie, 2/1966, s. 102.

¹¹⁴ Por. tenże, *L'idonéisme*, s. 51—52.

¹¹⁵ Por. tenże, *Le problème du langage et l'ouverture à l'expérience*, *Dialectica*, 12/47—48/1958, s. 291, 292.

W płaszczyźnie badań mamy więc nieostateczność materiału eksperymentalnego — nie można wykluczyć możliwości odnowy ustaleń, w płaszczyźnie przedstawienia mamy nieostateczność materiału językowego, jakim się posługujemy. Każda sytuacja poznawcza jest więc otwarta ze względu na informację, czyli zbiór wiedzy jaką niesie *explicite* i *implicite* (podlega ona zasadzie rewidowalności), oraz ze względu na niepełność i pewną niedookreśloność zbioru wszelkiej wiedzy możliwej ¹¹⁶.

Ze względu na te okoliczności nauka nigdy i w żadnej swej części nie może uznać, że „księga doświadczenia” jest już zamknięta. Wobec każdego z sądów, jakie przyjmuje i formułuje, musi ona zachować ostrożność i rezerwę wobec przyszłości. Jest ona obszarem doświadczenia otwartego, tj. takiego, w ramach którego mocą metody zakazane jest uznawanie pola poznania za zdeterminowane z góry (*prédéterminé*) ¹¹⁷.

Fakty historyczne (intelektualne lub naukowe) jako elementy doświadczenia, przed jakim staje filozofia, służą jej za kontrprzykłady (*contre-épreuve*). Historia jest sędzią, który przede wszystkim dowodzi bezzasadności, bezpodstawności pewnych stwierdzeń pokazując, że rzeczywisty rozwój poznania ich nie respektuje ¹¹⁸. Jest zawsze wielkim szczęściem popaść w konflikt (niezgodność) z doświadczeniem, bo tylko wtedy jest okazja do zdecydowanego postępu, a być może i do wielkiego odkrycia ¹¹⁹.

Historia nie jest środowiskiem (*milieu*) rozwoju, który by niósł w sobie nieuchronność i konieczność. Historia nie dowodzi konieczności takiej czy innej ewolucji i nie może być ona uznana (np. historia geometrii) za proces, w którym każda faza przygotowuje następną z pewnym rygorem metodologicznym. Możemy wyzwolić się z pewnego rodzaju wymuszenia (*contrainte*) przyczynowego i deterministycznego w ocenie faktów historycznych dzięki temu, że jest możliwe ustanowienie perspektywy genetycznej i metodologicznej ich widzenia, nie pokrywającej się ze ścisłą perspektywą chronologicznego następstwa faktów historycznych ¹²⁰.

W nowej perspektywie historii nauki proste następstwo czasowe wydarzeń (np. w rozwoju geometrii) nie stanowi głównej zasady integrującej całość tej historii. Następstwo to powinno być uwzględnione, ale tylko po to, by doprowadzić w ostateczności do porządku metodologicznego wydarzeń ¹²¹. Historyczne następstwo faktów w jakimś obszarze doświadcze-

¹¹⁶ Por. tenże, *La philosophie ouverte*, s. 308.

¹¹⁷ Por. tenże, *Les sciences et la philosophie*, Editions de „Perspectives”, 1950, s. 14.

¹¹⁸ Por. tenże, *La philosophie néoscholastique et la philosophie ouverte*, PUF, 1954, s. 100.

¹¹⁹ Por. tenże, *Déterminisme...*, s. 133.

¹²⁰ Por. tenże, *Recherches...*, s. 183—185.

¹²¹ *Ibid.*, s. 155.

nia ludzkiego nie powinno być płaszczyzną tworzenia „teoretycznej” historii tego obszaru. Historia nauki powinna być metodologiczna a nie naturalna. By ten postulat realizować, trzeba badać historię nauki z określoną hipotezą dotyczącą schematu rozwoju nauki¹²².

Co więcej, trzeba dostrzec, że świadomość historii nie jest w stanie uzyskać pełnej zgodności z samą historią. Nasze rozumienie przeszłości jest zawsze jedynie interpretacją, której elementów dostarcza nam również nasza terażniejszość. Każda wizja historii niesie w sobie nieuchronnie piętno naszego aktualnego sposobu myślenia (*notre mentalité actuelle*). Autentyczna historia myśli ludzkiej, czy systemów i teorii, która niosłaby wszystkie ich cechy specyficzne w postaci autentycznej jest rzeczą niemożliwą¹²³. Dobrze więc jest, jeśli to nasze schematyczne i nieneutralne, aktywne pojmowanie historii w jakimś jej fragmencie, zamiast nieświadomego i żywiołowego jej modyfikowania, czyni próbę jej zrozumienia, jak najpełniej podległą krytycznemu osądowi i możliwości modyfikacji. Jest to możliwe na etapie, kiedy historię tę badamy i opisujemy posługując się świadomie określoną hipotezą co do schematu, w jakim rozwój przeszłości daje się ująć. To właśnie tworzy metodologicznie zasadne ramy m.in. historii nauki.

Badania nad historią geometrii prowadzą do wniosków dla całej historii poznania. Otóż badania pewnego okresu (tu od Clairau do Hilberta) mogą być traktowane jako faza opracowywania naszych tez. Natrafiamy tu bowiem na przejawy głębokiego kryzysu *légitimité* geometrycznej oraz na próby jego eliminowania poprzez klimat metody aksjomatycznej. Tak więc z jednej strony analizy historyczne sytuują się w ramach kontekstu odkrycia, występują na etapie wyjaśniania sytuacji poznawczej i poszukiwania zasadnych dróg wyjścia z kryzysu. Z drugiej jednak strony badania te stanowią element kontekstu uzasadnienia, bowiem mogą być przywołane w fazie wypróbowywania wartości hipotezy; i tak historia pokazuje, że doktryna oczywistości rozumowej, jako podstawy widzenia geometrii, nie narzuca się z koniecznością¹²⁴, co więcej, że nie jest zasadna. Tak więc historia może służyć także do uzasadniania naszych alternatywnych hipotez; historia uzasadnia hipotezę otwarcia, zgodnie z którą nie można odmówić poznaniu wciąż jeszcze zdolności (choć nie konieczności) do zasadniczej nawet ewolucji, zarówno jego środków jak i jego treści (zawartości wiedzy)¹²⁵.

¹²² Ibid., s. 146—147, 151, 184.

¹²³ Por. F. Gonseth, *Les Mathématiques et...*, s. 50—51, 47.

¹²⁴ Por. tenże, *Recherches...*, s. 184—185.

¹²⁵ Por. tenże, *Mon itinéraire...*, s. 424; mamy tu, jak widać, określoną wizję otwarcia na historię; ale historię już specyficznie zinterpretowaną, gdzie nie można

PYTANIE O METODĘ I STRATEGIĘ BADAWCZĄ NOWEJ ROZPRAWY

Musimy sobie najpierw uświadomić, że po to, by praktyka badawcza weszła w posiadanie efektywnych procedur poznawczych, nie jest nieodzowne, by dysponowała ona w punkcie wyjścia metodą jasno i wyraźnie sformułowaną. Ludzie uczestniczący w pewnym typie praktyki (np. w praktyce badawczej właśnie) tworzą środowisko heurystyczne; środowisko to okazuje się zdolne stosować i przekazywać sobie metodę, która dopiero potem jest werbalizowana. Dla przykładu, praktyka komunikacji językowej nie ma swojego oryginalnego źródła w gotowej gramatyce. Tak też filozof podejmujący badania nad metodą (badań skutecznych) może doprowadzić zasadnie do określenia, w danej sytuacji, czym jest samo prowadzenie takich badań i co jest obiektem jego wysiłku. Możliwe jest rozwiązywanie problemu metodą, której sens ujawnia się badaczowi explicite dopiero później¹²⁶. Jest to okoliczność paradoksalna, lecz jedynie dla podejścia charakterystycznego dla „strategii ufundowania”, która domaga się zawsze w punkcie wyjścia trwałej i pewnej podstawy. Tymczasem wystarczy przebadać główne linie rozwoju nauki, by zobaczyć, że nauka nie respektuje wymogów tej strategii, nie konstytuuje się na podstawie ostatecznego fundamentu¹²⁷. Strategia ufundowania nie jest nauce niezbędna, dzięki występowaniu w rozwoju poznania naukowego „momentu cybernetycznego”, polegającego na tym, iż proces badań jest uwikłany w (sterowany przez) pewne oddziaływanie zwrotne (*rétroaction*) własnych rezultatów na warunki i okoliczności metodologiczne, które determinują te rezultaty¹²⁸.

W rozwoju poznania naukowego przejście od sytuacji wyjściowej badań do nowej, badania te wieńczącej, nie ma charakteru konieczności logicznej (wynikania logicznego) i w żaden sposób nie daje się utożsamić z jakąś stałą procedurą formalizacyjną¹²⁹. W tej perspektywie staje się jasne, że nie istnieje w nauce logika indukcji ani czysto indukcyjna droga badań¹³⁰. Ujęte diachroniczne procedury badań naukowych to ani dedukcja, ani indukcja, ani nawet ich połączenie¹³¹.

stawiać pytania o sens dziejów; wiedząc na czym polega popperowska negacja historycyzmu można sformułować hipotezę, że tu właśnie jest kolejny istotny wyróżnik współczesnego antykartezjańskiego racjonalizmu; rzecz wymaga osobnych badań.

¹²⁶ Ibid., s. 424—425.

¹²⁷ Por. F. Gonseth, *Recherches...*, s. 143.

¹²⁸ Por. tenże, *La méthodologie ouverte, illustration...*, s. 37.

¹²⁹ Por. tenże, *Recherches...*, s. 144.

¹³⁰ Por. tenże, *La morale peut-elle...*, RUSM, 5/1966/, s. 7.

¹³¹ Por. tenże, *Sur la méthodologie des recherches sur les fondements de*

Okazuje się, że w całym obszarze doświadczenia poznawczego normalną procedurą badawczą jest wysuwanie hipotez i poddawanie ich próbom¹³²; indukcja może być jedynie momentem badań — mniej czy bardziej trafionym i umotywowanym — w fazie formułowania hipotez¹³³. Procedurę tę da się opisać schematycznie w postaci tzw. schematu 4 faz.

Fazę pierwszą stanowi sformułowanie problemu w określonej, wyjściowej sytuacji poznawczej. Faza druga obejmuje próby rozwiązania problemu zmierzające do sformułowania dopuszczalnej, ze względu na warunki wyjściowe, hipotezy. Faza trzecia polega na poddaniu takiej hipotezy możliwie wszechstronnym próbom, na sprawdzeniu jej wartości i zasadności. Czwartą fazę stanowi powrót do sytuacji wyjściowej, polegający na sprawdzeniu, dla przyjętych w niej warunków poszukiwania rozwiązania, implikacji przeprowadzonych wysiłków poznawczych; w ramach tej fazy może się ujawnić potrzeba zmiany przyjętego poprzednio punktu wyjścia i rozpatrzenia kolejnego problemu w zmienionej sytuacji poznawczej¹³⁴. Widać, że w ramach tego schematu indukcja, jeśli w ogóle jest stosowana, pojawia się nie w kontekście uzasadnienia, lecz w kontekście odkrycia (faza druga).

Jaki status nadaje temu schematowi rozprawa o metodzie? Otóż schemat ten może być metodologicznie traktowany jedynie jako zasugerowana przez samą praktykę naukową hipoteza o wstępnej zasadności, którą powinno się w dalszym ciągu poddawać wszelkim możliwym próbom, z których nie możemy być zwolnieni. Schemat ten zaczyna przez to funkcjonować jako jeden ze znaczących (przy czym ani przypadkowych, ani koniecznych) elementów wyjściowej sytuacji poznawczej nowej rozprawy o metodzie. Zauważmy jednocześnie, że odwołując się do schematu 4 faz jako podstawy i sposobu rozważań nie jesteśmy skazani na konieczność odwołania do instancji poprzedzającej te rozważania. Co więcej, metodologia nauki mająca stanowić jądro metody nowej rozprawy ustanawia się aż trzykrotną interwencją schematu czterech faz, za każdym razem w innej roli. Najpierw procedura opisana przez ten schemat występuje jako fakt stwierdzalny w polu obserwacji, jakie stanowi rzeczywista praktyka badawcza w nauce — jest to więc element doświadczenia tej rozprawy. Następnie schemat czterech faz pojawić się musi jako element teoretyczny — hipoteza co do normalnej procedury badawczej w ogóle. Wreszcie występuje jako element praktyczny w różnych

mathématiques, [w:] *La raisonement en mathématiques et en sciences expérimentales*, LXX Colloques Internationaux de Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1958, s. 98.

¹³² Por. tenże, *Des Mathématiques à la philosophie*, s. 236.

¹³³ Por. przyp. 130.

¹³⁴ Por. tenże, *Recherches...*

obszarach badań, prowadzonych przez nową rozprawę o metodzie, bądź tylko dostępnych dla niej, dla wypróbowania zasadności schematu jako hipotetycznego opisu wszelkiej skutecznej procedury badawczej¹³⁵. Ta trzecia rola schematu 4 faz, jaką zamierza mu przyznać rozprawa, związana jest z jej intencją ostatecznego podporządkowania tworzonej przez nią metodologii „otwartej” na całym obszarze dociekań filozoficznych, dla sprawdzenia hipotezy wstępnie przyjętej, iż procedura ujęta w ten schemat opisując adekwatnie normalną praktykę nauki stosuje się znacznie poza obszarem badań naukowych¹³⁶.

W świetle powyższych stwierdzeń jest jasne, że schemat ten nie pełni roli *explicite* podanego kryterium naukowości: takiego kryterium być nie może i procedura związana z tym schematem luki tej nie ma ambicji zapełniać. Ustanawia ona jedynie pewne ramy metodologiczne¹³⁷ do interpretacji doświadczenia poznawczego, jakie jest dostępne nowej rozprawie o metodzie (m.in. rozwoju i historii nauki, sytuacji w filozofii)¹³⁸.

Chcąc unaocznić możliwość wykorzystania schematu 4 faz także w ramach badań filozoficznych spróbujmy krótko prześledzić losy filozofii kartezjańskiej, prowadząc od jej genezy poprzez krytykę do sytuacji poznawczej tworzonej tu rozprawą. Oto sytuacja problemowa Kartezjusza polegała na zwątpieniu w całe poznanie filozoficzne jego czasów, przy jednoczesnym wyróżnieniu wartości poznania matematycznego. Kartezjusz stał więc przed problemem (zadaniem) stworzenia metody na nowo organizującej poznanie filozoficzne, która nadałaby poszukiwaniom prawdy w filozofii pewność porównywalną z pewnością rozważań matematycznych (faza I). Kartezjusz podejmuje więc wysiłek, który prowadzi go do sformułowania hipotezy: wiedza pewna ustanawia się *more geometrico*. Oczywiście w sytuacji poznawczej Kartezjusza była to hipoteza zasadna, bowiem nic nie wydawało się wówczas zagrażać oczywistej pewności podstaw geometrii (faza II). I oto następuje faza III poddania próbie całej filozofii Kartezjusza. Przez trzy stulecia nauka (w tym matematyka) rozwinęła się w sposób, którego Kartezjusz nie przewidział i okazało się, że filozofia ta, oparta na swej centralnej hipotezie, próby czasu nie wytrzymała w wielu punktach, np. w związku z tezą o istnieniu w człowieku *lumière naturelle*. Okazało się, że (główna) teza Kartezjusza jest tylko hipotezą, której rozwój nauki nie potwierdził. Przynajmniej przez filozofię doświadczenie nauki stało się doświadczeniem filozoficznym w szeregu punktach modyfikującym, przy powrotnym przyjrzeniu

¹³⁵ Por. tenże, *La méthodologie des sciences peut-elle...*, s. 19.

¹³⁶ Por. tenże, *Métaphysique...*, s. 164, 168, 76.

¹³⁷ Tenże, *La morale...*, s. 7—8.

¹³⁸ Por. tenże, *Connaitre par la science*, s. 195—197.

się wyjściowej sytuacji Kartezjusza (faza IV) tezy wyznaczające jej horyzont poznawczy¹³⁹.

Ewolucję nowej rozprawy o metodzie także można włożyć w ten schemat. Oto bowiem powyższe perypetie filozofii kartezjańskiej połączone z innymi elementami dostępnego nam doświadczenia filozoficznego stanowią sytuację wyjściową, w której na nowo został postawiony problem metody (faza I). Podjęty został wysiłek wskazania zasadnej hipotezy tworzącej szanse rozwiązania tego problemu w nowej sytuacji (faza II). Faza III została rozpoczęta wystawieniem tej hipotezy na konfrontację z obszarami możliwego doświadczenia filozoficznego. W każdym fragmencie, w którym okaże się to wnioskiem z tej konfrontacji, hipoteza ta będzie musiała ulegać modyfikacji, wpływając być może na szereg dotychczas przyjmowanych „prawd elementarnych” składających się na naszą sytuację wyjściową (faza IV). Widać więc już na tych przykładach, że rytm schematu 4 faz daje się efektywnie wykorzystać także poza polem nauk szczegółowych, pozwalając na wspólne opisanie zarówno ponadindywidualnej ewolucji filozofii jak i ewolucji indywidualnej sytuacji poznawczej filozofa.

Przyglądając się doświadczeniu dostępnemu w trakcie tworzenia nowej rozprawy o metodzie, filozof dostrzegł zasadniczą słabość dotychczasowych rozwiązań filozoficznych problemu metody, polegającą na ich uwikłaniu w realizację „strategii fundamentu” (doktryny fundamentalizmu). Intencją dominującą tej strategii było zawsze wskazanie sytuacji poznawczej „alfa”, tj. sytuacji dostarczającej wiedzy absolutnie i ostatecznie pewnej, z której da się uzyskać resztę poznania o równej pewności. Nowa rozprawa o metodzie dostrzegła wobec takiego stanu rzeczy konieczność odwrócenia perspektywy metodologicznej i przyjęcie nowej strategii, strategii „zaangażowania” (*engagement*), której intencją dominującą jest związana z opcją „otwarcia na doświadczenie”. Nastawienie to (*option*) jest wybraną na próbę możliwością, jedną z wielu, której ostatecznej zasadności nie rozstrzyga się z góry; ważność jej pozostaje „w zawieszeniu”, oparta jedynie na jej odpowiedniości sytuacyjnej (*convenance en situation*), która nie jest odpowiedniością ustaloną raz na zawsze dla wszystkich przyszłych sytuacji. Po to, by zasadnie trwać, musi się ona nieustannie odnawiać i sprawdzać, pod nadzorem doświadczenia.

Ta nowa strategia przyjmuje za swój drogowskaz metodologiczny, w miejsce fundamentalistycznie uwikłanych „zasad pierwszych”, jedynie własne nastawienie na „otwarcie”, które przyjęte jest na próbę związaną z zaangażowaniem i przyszłym doświadczeniem we wszystkich możliwych horyzontach przejawiania się ich. Rozumie ona, że każda wyjściowa sytuacja poznawcza, w jakiej działa strategia zaangażowania, ma status

¹³⁹ Por. t e n ż e, *La Métaphysique...*, s. 99—100, 102—103.

„otwarty”, że w poznaniu ani nie jest możliwa pewna sytuacja wyjściowa „alfa”, ani ostateczna sytuacja dojścia „omega”. Zasadność realizowanej przez tę strategię opcji jest zawsze osadzona w aktualności, nie wolnej od ryzyka niepowodzenia, błędu i konieczności zmiany w przyszłości, którego realności nie sposób wyeliminować żadnymi zabiegami i radykalnym wysiłkiem krytycznym przed wystawieniem tej opcji na próbę.

Strategia ta konkretyzuje się poprzez wzmocnienie jej opcji podstawowej o opcje dopełniające, których promocja w praktyce badawczej jest elementem na dziś niezbędnym realności wszechstronnej próby i promocji nastawienia podstawowego. Opcje te związane są z traktowanymi komplementarnie (w organicznej jedności) formułami czterech zasad: rewidowalności (bądź otwartości), pluralizmu (bądź jako jej szczególnej formy — zasady dualizmu), solidarności (bądź integralności) oraz techniczności.

Zasady te, stwierdzone najpierw jako fakty doświadczenia poznawczego ujawnionego przez filozofa w pewnych obszarach poznania (np. w matematyce), stanowią następnie hipotezę co do faktycznej sytuacji i reguł wszelkiego poznania ewoluującego pod presją doświadczenia oraz stają się wreszcie formułami metodologicznymi (normami), z którymi musi się liczyć filozofia chcąc być w zgodzie z obecną praktyką nauki i doświadczeniem jej rozwoju. Widać więc wyraźnie, że w ramach nowej strategii tak funkcjonujące zasady nie są traktowane jako niosące wraz ze sobą gwarancję własnej oczywistości. Funkcją ich jest nie podanie prawd czy konieczności a priori, lecz jedynie wskazanie warunków do przestrzegania (norm) dla ustanowienia coraz efektywniejszego kontaktu poznawczego, dającego coraz bardziej zasadną i dostosowaną (*idoine*) wiedzę¹⁴⁰. Tak wygląda właśnie perspektywa i nastawienie poznawcze będące owocem wysiłku krytycznego nowej rozprawy o metodzie, analizującej dostępne jej doświadczenia i zaangażowanej w wykorzystaniu go dla stworzenia szans sprostania przez filozofię wyzwaniu rzuconemu jej przez naukę XX w.

NOWA PERSPEKTYWA DIALEKTYKI

Jedną ze szczególnych cech wysiłku konstytuującego nową rozprawę o metodzie jest, jak zostało powiedziane wcześniej, jego nastawienie zarówno w opozycji do intencji metafizycznej, jak i perspektywy eidetycznej ujmowania sytuacji poznawczej człowieka. Przypomnijmy, że kryterium rozgraniczającym nowe nastawienie i stare było pytanie: czy można zbudować autonomiczną teorię poznania, fundującą w pełni autorytatyw-

¹⁴⁰ Por. tenże, *Stratégie de fondement et stratégie d'engagement*, *Dialectica*, 22/3—4/1968, s. 175, 178, 184—186.

nie drogi poznania¹⁴¹. Nowa rozprawa o metodzie podjęła zadanie pokazania, że wbrew dotychczasowym sposobom opisu poznania nie jest ono eidetyczne i to w żadnym z jego obszarów, nawet tak wyróżnianych jak matematyka czy geometria. Sama ustanawiając i promując nową strategię badawczą „otwarcia na doświadczenie” odcina się od wymogów eidetyczności¹⁴² i na ich miejsce ustanawia bardziej zasadną w świetle doświadczenia będącego obecnie udziałem filozofii, perspektywę związaną z na nowo rozumianą dialektyką i dialektycznością.

Pojawia się więc zadanie dookreślenia tego, co wylania się z tego doświadczenia pod postacią tezy, że poznanie jest w istocie dialektyczne, że nauka jest w stanie ciągłej dialektyzacji, że mamy w istocie w obszarze doświadczenia dostępnego filozofowi do czynienia z dialektyką i to zgoła inną od tej, jaką widziano tu dotąd.

Realizacja tego zadania jest o tyle trudna, że sposób jego sformułowania i uwikłania w kontekście dotychczasowych i przyszłych (!) rozważań, jak też sam sposób prowadzenia tych rozważań, stanowią istotne składowe tego, co pod postacią słów „dialektyka” i „dialektyczny” ma tu występować. Rozważania poświęcone wyłącznie językowi (podjęte osobno) unaocznia to pełniej. W tym miejscu niezbędne jest tylko powiedzenie, że idea dialektyki, tak jak jest rozumiana przez ujawniany tu wysiłek poznawczy, nie może być podana jako gotowy produkt, w postaci gotowej formuły czy definicji. Z perspektywy tu tworzonej (dialektycznej właśnie) taka definicja jest niemożliwa do zrealizowania, a sama idea definicji zupełnej i w pełni jasnej należy do arsenału myśli eidetycznej, z którą jest podjęta próba zerwania. Rzecz prosta, w świetle postulatu „otwarcia na doświadczenie” trzeba zrozumieć, że poszukiwane pojęcie dialektyki nie jest i nie może tu być ani czystą reprodukcją (odbiciem) jakiegokolwiek gotowej rzeczywistości, ani wolnym wytworem ducha. Jako ustanawiane w wyniku powołania na arbitra wszelkiego możliwego doświadczenia musi ono unikać i arbitralności i konieczności. Musi więc to być taka dialektyka, która sama będzie ucieleśniać (*incorporer*) wszystkie cechy poznania dialektycznego; musi ona wyłonić się jako rewidowalna i otwarta na dalsze udoskonalenie. Przymiotnik dialektyczny jest tu zawsze związany z ideą rewizji, rzeczownik dialektyka z ideą konstrukcji środków właściwych dla pojęcia (*concevoir*) naszego usytuowania i zaangażowania w świecie¹⁴³.

Otóż powiemy, że pewna działalność, sposób postępowania (*démarche*), postęp, są dialektyczne, jeśli są zdolne poddać w wątpliwość swoje pod-

¹⁴¹ Por. tenże, *La Géométrie...*, s. 49.

¹⁴² Por. tenże, *L'idée de dialectique...*, oraz tenże, *Peut-on parler de „science dialectique”*, *Dialectica*, 1/4/1947, s. 293—304.

¹⁴³ Por. tenże, *Peut-on parler...*, s. 300—301.

stawy, swoje źródła, swoje zasady, jeśli są zdolne pytać o nie i je kwestionować i jeśli to czynią nawet będąc produktem bądź rezultatem tych podstaw, źródeł i zasad¹⁴⁴. Poznanie jest dialektyczne, jeśli akceptuje i dopuszcza swoją własną rewizję jako element prawa własnego rozwoju, akceptuje konfrontację warunków punktu wyjścia i punktu dojścia, akceptuje wraz ze wszystkimi konsekwencjami dialog między tym co a priori, i tym co a posteriori.

W nowej rozprawie o metodzie podnosi się (i dlatego stawia sobie ona zadanie uczyńnienia z tego również doświadczenia będącego udziałem innych), iż nauka w swych najbardziej żywych, najbardziej zaawansowanych i najbardziej wyeksponowanych częściach jest dialektyczna¹⁴⁵, co więcej, że to właśnie „zbiorowa świadomość nauki” jest gwarancją metody dialektycznej, którą tu chcemy ujawnić¹⁴⁶. Dla rozwinięcia tego wątku trzeba będzie podjąć osobno rozważania dotyczące samej nauki.

Z dialektycznego punktu widzenia każde rozumowanie może być wzięte pod rozwagę, o ile samo nie przedstawia się jako bezwarunkowe, i każda intencja przedstawiająca jakieś racje usprawiedliwiającej ją bądź świadczącej o jej zasadności może służyć za ideę sterującą poznaniem możliwym do dalszego przeanalizowania, o ile nie uznaje się za nieodwołalną.

Warto przy tym podkreślić, że może się okazać, iż poznanie w zasadzie rewidowalne pozostaje długo ważne (*valable*) bez modyfikacji, pozostaje długo zasadne (*idoine*). Może się okazać, że praktycznie (i prowizorycznie) daje się ono w jakimś okresie połączyć z perspektywą eidetyczną. Jednak zasadność (*légitimité*) perspektywy dialektycznej i eidetycznej są głęboko różne i wręcz przeciwstawne¹⁴⁷.

Kiedy wskazujemy na rewizję jako element konstytuujący perspektywę dialektyczną, to musimy też podkreślić, że rezultaty takiego zaniegowania nie muszą być konieczne destrukcyjne¹⁴⁸. Rewidować sąd, to z pewnością korygować go w jakiś sposób, ale to nie oznacza koniecznie przejścia na pozycje przeciwstawne (*en prendre contre-pied*). Zrewidować nastawienie to zmienić je (*infléchir*) mniej czy bardziej, lecz to nie oznacza nieuniknionego porzucenia go na rzecz intencji przeciwstawnej (*opposé*). Przeciwnie, rewizja jest często ceną, jaką trzeba zapłacić, by zachować daną intencję w tym, co jest dla niej zasadnicze.

Filozofia otwarta staje się ze względu na swoją intencję i swój pro-

¹⁴⁴ Por. tenże, *La philosophie néoscolastique...*, s. 18; tenże, *Motivation...*, s. 18.

¹⁴⁵ Por. tenże, *Peut-on parler...*, s. 298.

¹⁴⁶ Por. tenże, *L'idée de dialectique...*, s. 36.

¹⁴⁷ Por. tenże, *Peut-on parler...*, s. 299.

¹⁴⁸ Por. tenże, *La philosophie néoscolastique...*, s. 18.

gram nauką dialektyczną, co w szczególności ma konsekwencje dla sposobu jej uprawiania, jej przedstawiania ¹⁴⁹. Sposób ten związany jest z procesem dialektyzacji, tj. procesem, poprzez który (czasami spontanicznie, a czasami w sposób prowokowany) elementy języka, jakim się posługujemy, uzyskują znaczenie zmodyfikowane ze względu na wymóg lepszego ich dostosowania (*idonéité*) do okoliczności ¹⁵⁰. Jak ten proces daje się najlepiej opisać? Żeby na to pytanie odpowiedzieć trzeba sobie najpierw przypomnieć pewne elementy metodologicznego uwikłania każdego badacza ¹⁵¹. Nawiasem mówiąc, ta właśnie okoliczność bardzo wyraźnie unaocznia fakt, że rozważania dotąd prowadzone wokół sytuacji poznawczej tworzonej rozprawy, choć nie odwoływały się dotąd do pojęcia dialektyki, stanowiły niezbędny kontekst jej obecnego ustanowienia, co więcej, obecnie metodologia ta uzyskuje zwrótnie dookreślany za jej pomocą nowy wymiar — wymiar dialektyczny. Nie jest to przypadek. Promocja dialektyki, wyrażenie *explicite* metodologii, która ją podpira, oraz przyjęcie dostosowanego do tego zadania uniwersum dyskursu nie są możliwe w oderwaniu od siebie. Dzięki metodologii wiemy już, że dialektyki nie możemy zakotwiczyć o sytuację wyjściową absolutnie pewną. Wywód bliżej analizujący nasze możliwości poznawcze z punktu widzenia języka wzmocni, argumentacyjnie, wypowiedziane już wyżej przekonanie, że trzeba szukać innej drogi promocji dialektyki niż poprzez podanie jej pełnej definicji. Tak oto rozwijane kolejno wątki nowej rozprawy o metodzie dostarczają sobie wzajemnie wsparcia i dookreślenia.

Wiemy już więc, że to metodologia otwarta dostarcza kontekstu rozstrzygającego o warunkach zasadności nowej dialektyki, co więcej, że stanowi ona element konstytuowania tej dialektyki. Jeśli w związku z tym uświadomimy sobie, że dialektyka ta ma ujawnić najbardziej zasadniczą i zasadną — z punktu widzenia arbitra, jakiego świadectwo jest tu rozstrzygające, tj. praktyki nauki współczesnej — procedurę ewolucji poznania i metodę badań, to odpowiedź na pytanie jak opisać proces dialektyzacji nasuwa się sama: w sposób ramowy proces ten opisuje schemat czterech faz! ¹⁵² Schemat ten stanowi model procedury dialektycznej, który sam podlega dialektyzacji — jest wystawiony na próbę jako hipoteza zasadna w obliczu obecnego charakteru nauki, promowana w związku z tym jako najbardziej dojrzały i zasadny sposób mówienia o dialektyce, wzmocniony i pogłębiony w kierunku większej konkretyzacji o zasady: rewidowalności, pluralności, techniczności i solidarności; wszystko to, jak wiemy, dopełnia ramowo perspektywę opcji otwarcia na doświadczenie.

¹⁴⁹ Por. tenże, *Peut-on parler...*, s. 299, 303.

¹⁵⁰ Por. tenże, *Expérience et dialectique*, s. 978.

¹⁵¹ Por. uwagi o metodologii naukowej.

¹⁵² Por. F. G on s e t h, *Expérience...*, s. 984—986

Tak oto nowa rozprawa o metodzie realizuje postulat nowej dialektyki, który przyniósł sam rozwój nauki, a która jest sterowana przez inne stosunki logiczne niż przyjmowane dotąd¹⁵³. Nauka w swoim rozwoju dostarczyła nam przykładów tej nowej sytuacji. Fuzja teorii falowej i korpuskularnej światła w fizyce w jedną perspektywę poprzez zasadę komplementarności była jednym z generatorów tej nowej dialektyki¹⁵⁴. Jest to dialektyka „otwarcia” i dialektyka „otwarta” zarazem. Racje pierwotne, które mogą być w swoim czasie rewidowane, i kryteria, jakimi się ona posługuje, są uzasadnialne jedynie poprzez ich skuteczność i praktyczną obecność w poznaniu naukowym. Jest to dialektyka, która przejawia w pewnym stopniu ruch przeciwny do dialektyki dedukcyjnej; nie wyprowadza ona efektów z ich przyczyn albo wniosków z przesłanek, jest to dialektyka prowadząca od celów do ich warunków, formułująca wymogi zasadnego realizowania celów¹⁵⁵.

Nowa dialektyka, zgodna ze stanem nauki współczesnej, jest możliwa jedynie w perspektywie filozofii otwartej, bowiem: trzeba, by prawda dotąd ostateczna i absolutna zeszła na poziom sądów prowizorycznych i rewidowalnych; trzeba, by rzeczywistość dotąd pełna, niewątpliwa i naoczna, bezpośrednia, stała się zjawiskiem dostępnym jedynie skrótowo (*sommaire*), uznana była za docierającą powierzchownie; trzeba, by każde stanowisko dotąd uznane za ostateczne było teraz zrewidowane¹⁵⁶, a to zapewnia jedynie filozofia otwarta.

W tej perspektywie widać, iż zasadniczy antagonizm w filozofii rozstrzyga się w płaszczyźnie metodologicznej i przebiega na linii „nastawienie metafizyczne” — „nastawienie dialektyczne”. Alternatywą wobec wszystkich filozofii metafizycznych łącznie jest filozofia otwarta, tworząca wizję przekreślającą iluzję fundamentalizmu i mająca swoje oparcie (zarówno w inspiracji jak i argumentacji) w nauce współczesnej. Dla poszukiwań nowego wymiaru dialektyki stwierdzenie, na obecnym etapie rozwoju nauki, zjawiska jej otwarcia na doświadczenie stanowi właśnie podstawowy element doświadczenia filozoficznego, generujący i uzasadniający postulat postawy „otwarcia”.

ZAKOŃCZENIE

Jeśli posłużyć się rozróżnieniem między epistemologiami światopoglądowymi oraz naukowymi¹⁵⁷, to widać, że ze względu na rolę i status (!)

¹⁵³ Por. tenże, *Déterminisme...*, s. 145.

¹⁵⁴ *Ibid.*, s. 175.

¹⁵⁵ *Ibid.*, s. 106.

¹⁵⁶ *Ibid.*, s. 151.

¹⁵⁷ Por. A. Pałubicka, *Orientacje epistemologiczne a rozwój nauki*, Warszawa 1977, s. 60—61.

metodologii nauki przyjętej w programie nowej rozprawy o metodzie koncepcja Gonsetha sytuuje się w płaszczyźnie epistemologii naukowej. Po drugie, ważne wydaje się dostrzeżenie, że Gonseth zasadnie broniłby się przed zarzutem o ahistoryzm, jaki np. w analogicznej sytuacji (status norm) J. Kmita stawia Popperowi.

Co więcej, już tylko w powyżej zrekonstruowanym kontekście widać wyraźnie fenomenalistyczną perspektywę, założoną dla tej odnowionej perspektywy racjonalizmu, w pełni zbiegającą się z nastawieniem epistemologii Bachelarda i Poppera (!), której zresztą pełniejszy wymiar i dokumentację ujawnić wypada osobno, rekonstruując dokładniej obraz nauki. Sądzę, że jest to jeden z zasadniczych punktów przekreślających wartość zakwalifikowania przez N. G. Michaja filozofii otwartej jako konkretyzacji materializmu dialektycznego, przeciwnej „pozytywizmowi” Poppera¹⁵⁸.

Po trzecie, widać też, że nowa rozprawa o metodzie przyjmuje nastawienie antykartezjańskie, podobnie zresztą jak u Bachelarda, choć gdzie indziej wskazuje ona usytuowanie i formę owego nieuniknionego zapośredniczenia. Okazuje się, że u Gonsetha owo zapośredniczenie przynajmniej częściowo wynika, na wzór kantowski, z ramowego ustrukturalizowania naszych zdolności poznawczych, dając w efekcie osłabienie fenomenalizmu przedmiotowego poprzez podmiotową „fenomenologię”¹⁵⁹.

Po czwarte, sądę, że uwidocznilem fakt, że u Gonsetha dostrzeżenie tożsamości schematu rozwoju matematyki oraz nauk eksperymentalnych pojawiło się niezależnie i wcześniej od Poppera. W szczególności oznacza to, że etapy w rozwoju intelektualnym Poppera nie mogą być utożsamiane z dojrzwaniem kolejnych faz hipotetyzmu. Sam Popper przypisuje w *Objective Knowledge* Lakatosowi zasługi we wskazaniu tej tożsamości (ściślej — że schemat $P \text{ ——— } TT \text{ ——— } EE \text{ ——— } P'$ odpowiada także logice badań i rozwojowi matematyki). U Gonsetha wątek ten był już obecny w latach czterdziestych. Rola poznania matematycznego w koncepcji Gonsetha — istotna, jak zostało pokazane dla wewnętrznej logiki tej koncepcji — została tu szczególnie zaakcentowana również dla ujawnienia, z jednej strony, wspólnoty perspektywy ujmowania nauk formalnych i empirycznych (co pełniej ujawni refleksja nad nauką), a z drugiej strony dla pokazania, że nie jest tak, jak się czasami twierdzi (np. A. Pałubicka), by to fizyka stanowiła zasadniczy generator teoretycz-

¹⁵⁸ Por. N. G. Michaj, *Naučnoje poznanije mira i neoracjonalizm*, Kişyniew 1976, patrz też moja recenzja tej książki, *Studia Filozoficzne*, 11/1979.

¹⁵⁹ O zapośredniczeniu poznania, w wersji Gonsetha — L. Witkowski, *Teoria poznania we współczesnym racjonalizmie (na przykładzie koncepcji F. Gonsetha)*, Lublin 1980 (maszynopis pracy doktorskiej złożony w Instytucie Filozofii i Socjologii UMCS), rozdz. IV, t e n ż e, *Homo Phenomenologicus*.

nej perspektywy hipotetyzmu, ani by nie można było wskazać (jak twierdzi L. Nowak)¹⁶⁰ teorii poznania naukowego, uzgadniającego we wspólnych ramach matematykę i nauki empiryczne.*

Sądzę też, że u Gonsetha zostało wyraźnie ujawnione, ważne z punktu widzenia troski o faktyczne zasługi dla epistemologii poniesione przez Poppera, zaakcentowanie gotowości i nastawienia bardziej na poszukiwanie błędu i kontrprzykładu (poddawanie hipotezy surowemu testowi, sprawdzającemu jej przydatność i zasadność); jest to zresztą obecne, jak wiadomo, także w koncepcji Bachelarda.

Szczególnie ważną rolę, jak zostało zasygnalizowane, pełni w nowej wizji racjonalizmu Gonsetha schemat czterech faz, który:

a) jest podstawą, a właściwie jądrem teoretycznym, metodologicznej rekonstrukcji dialektyki poznania, zgodnej według Gonsetha ze stanem nauki współczesnej,

b) jest podstawą programu metodologicznej rekonstrukcji, zrywającej z płaskim opisem chronologicznym, procesu historycznego — tu, w konkretnym przypadku, refleksji nad historią nauki,

c) jest przejawem diachronicznego ujęcia nauki i potraktowania jego rezultatu jako podstawy dla promocji nowej procedury badawczej; jest to z pewnością niezależne od Poppera.

Zwłaszcza treść zawarta w punkcie (b) ma tu dużą wagę; pokazuje w szczególności zasadność sugestii B. Skargi¹⁶¹, iż pomimo tego, że m.in. Gonseth i Bachelard są w Polsce tak mało czytani i znani, to właśnie u nich jest już rozwinięcie koncepcji, pozwalające wyjść historii nauki z jej „metodologicznych opłotków”. Wróć do tego przy innej okazji m.in. po to, by podkreślić bezzasadność sugestii (np. M. Baldini)¹⁶², że to dopiero Popper dał możliwość zerwania z kumulatywistycznie zorientowaną historią nauki, jako dyscypliną teoretyczną.

Szereg interesujących spostrzeżeń dotyczących koncepcji Gonsetha przedstawił w 1970 r. Ch. Perelman¹⁶³ w specjalnym numerze „Revue Internationale de Philosophie”, w całości poświęconym Gonsethowi. Perelman podkreśla najpierw, iż odnowa metodologii nauki, która w drugiej połowie naszego stulecia doprowadziła do postawienia w centrum filozo-

¹⁶⁰ Por. L. Nowak, *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki*, Warszawa 1979; rzecz jasna pełne tego uzasadnienie wymagałoby zrekonstruowania gonsethowskiej filozofii matematyki, czego tu nie czynię.

¹⁶¹ Por. B. Skarga, *Historia nauki i formacje intelektualne*, *Studia Filozoficzne*, 8/165/1979, s. 57—72.

¹⁶² Por. M. Baldini, *Epistemologia e storia delle scienze*. Firenze, 1974; por. recenzję tej pracy w *Ruchu Filozoficznym*, t. 36, 2—4/1978, oraz rozdz. V mojej pracy doktorskiej.

¹⁶³ Por. Ch. Perelman, *La méthodologie scientifique et la philosophie ouverte*, *Revue Internationale de Philosophie*, 24/3—4/1970.,

ficznej wizji nauki nie rezultaty działania naukowego, lecz samo to działanie (w jego ewolucji historyczno-społecznej) „jest w znacznym stopniu rezultatem ciągłego i głębokiego wpływu wywieranego przez czasopismo »Dialectica«, a w szczególności przez jego promotora Ferdynanda Gonsetha”. Sądzę, że nawet jeśli nie jest to prawdą w stosunku do anglosaskiego nurtu epistemologicznego w całości, to ujawnia się tu, jak niedopuszczalne jest pomijanie w obrazie ewolucji europejskiej filozofii nauki wątku związanego z osobą Gonsetha.

Perelman trafnie dalej wytyka Gonsethowi pewną iluzoryczną nadzieję zjednoczenia filozofii w jednej perspektywie metodologicznej. Wielość filozofii z takimi samymi aspiracjami mogła być skandalem tylko dzięki dążeniu do takiej unifikacji, podpartej przekonaniem (tak jak u Kartezjusza), iż wśród wielu systemów filozoficznych najwyżej jeden może nie popadać w błąd. Dodajmy, że ta iluzja racjonalistycznej odnowy Gonsetha związana jest ze skłonnością, przebijającą z dotychczasowych, jak i dalej rekonstruowanych rozważań Gonsetha, do wskazywania wprawdzie nie jedynie prawdziwej teorii nauki, ale jej wizji najbardziej zasadnej (*idone*), tak jakby mogła być ona tylko jedna i dawała się wyróżnić krytycznym namysłem metodologicznym. Jeśli metodologia otwarta jest otwarta na doświadczenie, mówi Perelman¹⁶⁴, to nie może ona lekceważyć doświadczenia nieredukowalnego pluralizmu filozoficznego, pluralizmu perspektyw hierarchizujących różne aspekty rzeczywistości, nie tylko w płaszczyźnie poznania teoretycznego, ale jako przesłanek do działania. Tu poza odwołaniami do naukowości, a nawet przed nimi, pojawiają się odwołania, dla uzasadniania praktyki konkretnej działalności, do takich kategorii, jak sprawiedliwe, stosowne, pożyteczne etc. Nic więc nie gwarantuje jedności rozwiązania poprzez samo odwołanie do nauki. Obszar doświadczenia prawniczego (w którym np. „proces norymberski” przerwał kanony pozytywizmu prawniczego) może także na równi z nauką dostarczać modelu filozofii, która tworzy się pod znakiem otwarcia na doświadczenie. Filozofia praktyczna bowiem chcąc służyć za przewodnika działania nie może kopiować swojej metodologii z metodologii nauki.

Chociaż zasada pluralności aspektów rzeczywistości występuje explicit u Gonsetha, to widać już nawet w obszarze samej metodologii nauki, że nie wyciągnął on z niej tych wszystkich konsekwencji, na które wskazał Feyerabend w polemice z wizją popperowską. Chociaż więc teoretycznie byłaby możliwość pełnej integracji krytyki Perelmana z koncepcją Gonsetha, to jednak jej faktycznie zrealizowana wersja, relacjonująca świadomość metodologiczną nauki pewnego okresu, przed krytyką tą się nie broni.

¹⁶⁴ Ibid.

Na koniec wreszcie spróbuję wysunąć pewną hipotezę dotyczącą horyzontu teoretycznego odnowy racjonalistycznej w wersji wspólnej przynajmniej (jak sugeruję) epistemologicznie koncepcjom Brunschvicga, Bachelarda, Gonsetha i Poppera. Pomimo istotnych różnic w szeregu szczegółach, hipoteza ta wskazuje na jednoczący te koncepcje zwłaszcza wymiar fenomenalistyczny, różnie osłabiany. Otóż nowy racjonalizm, zdominowany rozterkami metodologicznymi, przyjął, w zasadniczym punkcie konstytuującym jego perspektywę teoretyczną, iż warunkiem przejawiania się rozumu jest jego gotowość w każdej chwili do konfrontowania jego zasad postępowania z polem ciągle odnawiającego się i nieobliczalnego doświadczenia. Rozum nie jest gotowy, lecz konstytuuje się poprzez własne otwarcie na doświadczenie i aktywne w nim zaangażowanie, zdolne wyrzucić najbardziej podstawowe prawdy i przekonania. Nieobliczalność tego doświadczenia polega na tym, że współwytwarzane przez już ukonstytuowany moment rozumu (który pyta i stawia hipotezy), stanowi nieustannie obszar przekraczania tego momentu do innego etapu rozumności, który nie jest dany w tym co gotowe. Rozum istnieje jedynie jako proces konstytuowania i przekraczając każdy moment ukonstytuowany otwiera ciągle nowe pole tego co możliwe. Rozum nie jest więc w stanie orzec w zgodzie z sobą samym, że coś, co jest mu dostępne w danej chwili, nie ulegnie zmianie i nie okaże się złudzeniem bądź uprzedzeniem. Nie mając dostępu do wymiaru przedmiotowego prawdy rozum może jedynie strzec własnej krytyczności i ciągle ją sprawdzać w zaangażowaniu praktycznym.

Jeśli hipoteza ta okaże się zasadna w świetle dalszych badań, to daje ona podstawę do wyróżnienia wspólnoty teoretycznej istotnego obszaru współczesnej filozofii w jej rozumieniu historii, prowadzącym w istocie do zakwestionowania w tym obszarze pytania o sens dziejów — odpowiedź bowiem, jak sądzą niezależnie Popper i Gonseth, może tu być oparta jedynie na naszym doświadczeniu, nieobliczalnym od początku, a nie tylko do końca.

LA PHILOSOPHIE DE F. GONSETH, COMME PROGRAMME D'UN NOUVEAU DISCOURS
DE LA MÉTHODE

Résumé

L'oeuvre de Gonseth est présentée ici comme la manifestation du renouveau rationaliste dans la philosophie européenne employant l'effort méthodologique pour fixer de nouveau cadre de cognition à sa propre légitimité discursive (question de la méthode). Cet effort est lié à la conviction que le nouvel esprit dialectique de la science (qui se développe au moyen de négations qui cependant n'excluent pas l'importance de la connaissance scientifique) apporte les prémisses d'une sortie de

la crise de l'évidence où se sont enfermées la science classique, et les philosophies qui se basaient sur celle-ci pour réaliser leur stratégie cognitive. En conséquence ce nouveau discours de la méthode devient le discours de la nouvelle méthode, laquelle pour la philosophie peut être admise de la science contemporaine, considérée dans l'ordre diachronique. Cela élimine la menace du paradoxe du commencement et supprime la nécessité d'une perspective du fondement, de l'eidétique et la métaphysique. Dès lors, la philosophie doit être ouverte à l'expérience se renouvelant sans cesse dont le caractère principal tient dans la possibilité d'invalider n'importe quel jugement estimé sûr jusqu'à présent.

C'est surtout la perspective phénoménaliste de la dialectique de Gonseth qui est mise en évidence, rattachée au programme de description évolutive de la science (schéma de 4 phases). Il est indiqué que les éléments de connaissance mathématique sont situés au centre de la conception épistémologique de Gonseth, rompant ainsi avec la tradition de distinction eidétique des mathématiques et logique. La reconstruction conduit à la thèse d'un horizon théorique commun pour les épistémologies de Gonseth, de Bachelard et de Popper, constituant une démarche sur le chemin des recherches en vue d'une synthèse „du rationalisme critique” du courant anglosaxonne et „du néorationalisme” du courant francophone dans la théorie de la connaissance.