

Józef Bańka

Epistemologia recentywistyczna w treści poznawczej nauk technicznych i humanistycznych

Folia Philosophica 6, 7-25

1989

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

W artykule niniejszym autor zamierza przedstawić epistemologię reentywistyczną z punktu widzenia jej obecności w treściach poznawczych nauk technicznych i humanistycznych. Epistemologia reentywistyczna, o której bliżej będzie szczegółowo mowa, sprowadza się do stwierdzenia, że opis jakiegoś zjawiska, choć jest możliwy we wszystkich czasach, jest prawdziwy tylko w czasie teraźniejszym. Autor próbuje dowieść, że tak rozumiana prawdziwość ma ponadto różne znaczenie w naukach technicznych i humanistycznych ze względu na różnice treści poznawczych, występujących w tych naukach.

Miejsce epistemologii w koncepcji reentywizmu

Stanowisko reentywizmu sprowadza się — mówiąc ogólnie — do rozstrzygnięcia wszelkich zagadnień egzystencji człowieka i związanej z nią rzeczywistości przez odniesienie wszystkich procesów do teraźniejszego bycia człowieka, do ludzkiego „tutaj-teraz-bycia“. Reentywistyczna filozofia cywilizacji¹, przedstawiona w kategoriach reentywizmu, polega na wykryciu dialektyki związków między dwiema parami procesów, wyodrębnionych jako cywilizacyjotwórcze.

Po pierwsze — są to procesy występujące w życiu człowieka konkretnego, jednostkowego, powiązane z procesami, jakim podlega człowiek historyczny, uosabiający najlepsze wartości wytworzone przez człowieka konkretnego.

¹ J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*. T.1: *Cywilizacja diatymiczna, czyli świat jako strach i lęk*. Katowice 1986.



JÓZEF BAŃKA
Epistemologia
reentywistyczna w treści
poznawczej nauk technicznych
i humanistycznych



W terminologii recentywistycznej człowiek konkretny usytuowany jest w „tutaj-teraz-byciu“ i nosi miano człowieka „jednopojawieniowego“. Człowiek historyczny natomiast, uniezależniony od człowieka konkretnego, ulokowany w „nie-tutaj-teraz-byciu“ (tj. w przeszłości lub będący projekcją człowieka przyszłości), nazwany został człowiekiem „wielopojawieniowym“, gdyż uosabia on powtarzalność podstawowych wartości i form życia człowieka jednopojawieniowego. Człowiek konkretny (jednopojawieniowy) tworzy wszelkie składniki kultury duchowej i materialno-techniczne podstawy cywilizacji oraz identyfikuje się z tymi wytworami, skumulowanymi w człowieku wielopojawieniowym. Procesy tworzenia cywilizacji i kultury, czyli procesy tworzenia archetypów cywilizacji w „kodonach kultury“, procesy identyfikacji kulturowej oraz wzajemne oddziaływania między człowiekiem konkretnym i historycznym (jednopojawieniowym i wielopojawieniowym), analizowane są na tle historycznego rozwoju ludzkości.

Po drugie — ważną parą filozoficznych kategorii, niezbędnych do analizy i objaśnienia procesów zachodzących w człowieku jednopojawieniowym i wielopojawieniowym, są kategorie *thymos* i *phronesis*², które wprowadził autor w kontekście uprawianej przez niego od lat, tzw. eutyfroniki, czyli filozofii człowieka prostomyślnego. Za pomocą kategorii *thymos* określa autor uczuciowe komponenty życia człowieka, termin *phronesis* natomiast oznacza komponenty racjonalne. W obrębie filozofii cywilizacji eutyfronicznej poszukuje się odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób wartości proste człowieka jednopojawieniowego funkcjonują w skomplikowanej cywilizacji człowieka wielopojawieniowego.

Za pomocą wymienionych dwóch par kategorii dokonuje autor wielu nakładających się interpretacji zdarzeń i procesów historycznych, przy tym interpretacje pionowe (związki między człowiekiem jednopojawieniowym i wielopojawieniowym) przecinają się z interpretacjami poziomymi (związki między racjonalną sferą *phronesis* i irracjonalną sferą *thymos*), wyznaczając punkty przecięcia, w których zachodzą tzw. mutacje kulturowe. To ostatnie pojęcie oznacza taką zmianę w kulturze, która powstaje w wyniku rozdźwięku między sferą irracjonalną człowieka konkretnego a sferą racjonalną człowieka historycznego. Rozdźwięk taki ujawnia się w sposobach identyfikacji kulturowej człowieka konkretnego, jednopojawieniowego, w jego „tutaj-teraz-byciu“.

Szczegółowe analizy i syntetyzujące interpretacje, możliwe w ramach recentywizmu, zmierzają do zrekonstruowania sensu całości procesu historycznego w jego odniesieniu do terażniejszości. Instrumentem takich analiz są kategorie, które autor wypracował w obrębie swej antropologii filozoficznej (recentywistycznej) i etyki (eutyfroniki), a które ożywiają wszystkie ważniejsze tezy recentywizmu. Oto te ważniejsze tezy:

² Idem: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983.

1. Sens ludzkiej egzystencji realizuje się jako wartość w czasie terażniejszym, który jest zarazem czasem historycznym. Oznacza to, że człowiek konkretny (jednopojawieniowy) identyfikuje się zawsze z określoną kulturą człowieka historycznego (wielopojawieniowego). Teza ta wyraża przekonanie, że życie człowieka konkretnego (w jego „tutaj-teraz-byciu“) nie jest tylko środkiem lub sposobem realizowania się historii. Przeciwnie — to historia stanowi dla człowieka konkretnego sposób wyrażania i realizowania jego wartości oraz treści życiowych. Byt i terażniejszość są dla człowieka konkretnego tym samym: *ens et recens convertuntur*.

2. W nieustannym dążeniu człowieka konkretnego do zrównoważenia sfery *thymos* (uczuciowej) ze sferą *phronesis* (racjonalną) dochodzi do konfliktu z historią kultury i cywilizacji, z historią, która preferuje sferę *phronesis* i wskazuje na tendencję do przechodzenia od stanów o najwyższym wskaźniku prostomyślności (sfera *thymos*) do stanów o najniższym wskaźniku prostomyślności (sfera *phronesis*). Konflikt ten czeka jeszcze na rozwiązanie.

3. Wszelka terażniejszość związana jest z „czymś teraz“, tj. z terażniejszością jakiegoś człowieka konkretnego (jednopojawieniowego). W mnogości indywidualnych „teraz“ kształtuje się terażniejszość grupy społecznej. Fakty występujące w tych rozmaitych „teraz“ winny być ocenione (usensownione) w aspekcie ich odniesień do podmiotów terażniejszości, w której występują.

Nie unikniemy tu prowizorycznego i hipotetycznego charakteru tej rekonstrukcji reentywizmu. W każdym razie jedno wymaga szczególnego podkreślenia: reentywizm rezygnuje z programu obiektywizmu i przyjmuje perspektywę antropologiczną, zgodnie z którą ocenie podlegają najpierw podmioty ludzkie (kreujące zdarzenia terażniejsze i historyczne oraz projekcje przyszłości), a dopiero wtórnie — same zdarzenia, w tym fakty historyczne. Kryterium oceny podmiotów jest przy tym stopień ich prostomyślności, a kryterium oceny faktów — stopień ich zgodności z „terazowym obrazem rzeczy“ poznającego „ja“. Prawda nie jest więc zgodnością myśli z obiektywną rzeczywistością³, lecz z podmiotowym obrazem tej rzeczy. W terminach struktury językowej nauki znaczyłoby to, że prawdę traktować należy nie „jako“ zgodność myśli z rzeczywistością, lecz tak, „jak“ się traktuje zgodność jakiejś myśli z jakąś rzeczywistością. Takie ujęcie prawdy okazuje się pomocne tam, gdzie chcemy doszukiwać się różnicy między nauką a techniką, tj. nauką czystą a nauką stosowaną.

Nauka a teoretyczne podstawy techniki

Przypomnijmy w skrócie niektóre definicje nauki, by znaleźć w ten sposób nieodzowny punkt wyjścia rozróżnienia nauk teoretycznych od nauk praktycz-

³ Idem: *Reentywizm w teorii poznania praktycznego. Terażniejszość jako czynnik recepcji kulturowej*. Katowice 1983.

nych. Według jednej z propozycji T. Kotarbińskiego nauka stanowi całość treści, która godna jest nauczania w szkolnictwie wyższym⁴. Tak można rozumieć naukę instytucjonalnie. Merytorycznie (filozoficznie) stanowi ona raczej system twierdzeń i relacji między nimi zachodzących albo — w znaczeniu czynnościowym — czynności badawcze i pomocnicze, wykonywane zgodnie z ustalonymi regułami metodologicznymi. Tak rozumiana nauka jest domeną ludzi zaangażowanych w wytwarzanie nowej wiedzy oraz dostarcza podstaw teoretycznych dla nowych dyrektyw praktycznych, co w dobie współczesnej cywilizacji ma istotne znaczenie. Jakieś zdanie (prawdziwe lub fałszywe), odnoszące się do związku przyczynowego albo do współwystępowania pewnych zdarzeń, może być bowiem wykorzystane przy formułowaniu praktycznej dyrektywy działania. W tym sensie nauka czysta jest zarazem recentywistyczna, tj. nosi w sobie załączek odniesienia do teraźniejszości, poszukującej praktycznej dyrektywy realizacji podejmowanych przez człowieka w jego „teraz“ ważnych przedsięwzięć. Wówczas to jakieś zdanie prawdziwe (lub fałszywe) ulega przekształceniu w zdanie podające, co w określonych warunkach ma robić podmiot działania, by osiągnąć wyznaczony cel, albo czego — pod groźbą poniesienia szkody — nie ma robić⁵.

W ten sposób zyskujemy przejście od nauki do techniki, rozumianej jako „materialne zrealizowanie zbiorowej wiedzy dla opanowania sił przyrody i świadome wykorzystanie ich na danym szczeblu społecznego rozwoju“⁶. Nie ma więc powodów, by wątpić w skuteczność związków między wiedzą czystą a techniką, trzeba tylko — na dzisiejszym etapie rozwoju nauki i techniki — wprowadzić rozróżnienie między tym, co możemy nazwać techniką poznawczą, a tym, co nazwiemy techniką produkcyjną. Technika poznawcza opiera się bowiem na całości wiedzy poznawczej, jako że „działania poznawcze doskonałą działania stosowane, a w technice — działania produkcyjne“⁷. Słowem — „technika produkcyjna stosuje wiadomości zebrane przez technikę poznawczą“⁸. Rozróżnienie to wprowadza do obszaru konstytutywnych cech techniki nie tylko zjawiska związane wprost z wytwarzaniem, lecz także wiedzę teoretyczną.

Co prawda, do połowy XIX wieku uważano — głównie za sprawą Comte'a — że nauki rozwijają się niezależnie od umiejętności, tj. wyłącznie na podstawie potrzeb czysto poznawczych, ale historia nauki zna inne ujęcia tego problemu. Rozróżnienie umiejętności od nauki czystej zawdzięczamy

⁴ T. Kotarbiński: *Myśli o nauce*. W: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Wrocław 1961, s. 541.

⁵ T. Pszczołowski: *Mala encyklopedia prakseologii i teorii organizacji*. Wrocław 1978, s. 53.

⁶ *Lexikon der Wirtschaft*. Berlin 1969, s. 586.

⁷ Z. Wasiutyński: *Pisma*. T. 3. Cz. 2. Warszawa 1981, s. 33.

⁸ *Ibidem*.

Arystotelesowi, który przeciwstawia *epistémē* konkretnej *téchne*, ale w samej *téchne* dostrzega nie tylko zbiór umiejętności, lecz także pewne formy poznania nieodzowne do podjęcia czynności wytwórczych (*techne pojetiké*)⁹. Jest to bodaj pierwsze rozróżnienie nauk teoretycznych od praktycznych w filozofii nauki, chociaż Arystoteles nie rozwinął tego rozróżnienia w osobną, sprecyzowaną bliżej koncepcję.

Ta kusząca konstrukcja nie została do dziś zachwiana, bo i dzisiaj moglibyśmy mówić o naukach wytwórczych, przyjął się wszakże termin „nauki techniczne“, przez które rozumiemy nauki podporządkowane wprawdzie celom produkcyjnym, ale zarazem oparte na podstawach teoretycznych. Prawdziwy problem dotyczy jednak nie tego, jak nazwać nauki wykorzystujące wiedzę teoretyczną do celów praktycznych, lecz tego, jakich treści dostarczają nauki czyste, uprawiane niezależnie od naszego zaangażowania w budowanie cywilizacji ważnej „teraz“, a jakich nauki, które taki cel stawiają sobie przede wszystkim. Chodzi także o pytanie, na ile zmieniona treść — jeśli okaże się, iż jest to treść zmieniona w stopniu widocznym — tych nauk decyduje o zachwianiu tożsamości pojęcia „nauka“ w jego nowym użyciu, a także o zachwianiu tożsamości pojęcia rzeczywistości, której tak zmienione pojęcie nauki ma dotyczyć.

Pytaniem tymi chcemy się zająć, rozważając sposób korzystania przez techników z wiedzy gromadzonej poza techniką oraz sposób formułowania pojęcia prawdy zależnie od treści, które ożywiają pojęcia nauki, bądź treści, które interesują techników.

Treści poznawcze nauki a treści poznawcze techniki

Żadne rozróżnienie typologiczne nie jest dla człowieka wykształconego równie jasne, żadne nie jest tak uchwytnie dla jego umysłu, jak rozróżnienie między nauką a techniką. Każdy wszakże człowiek wykształcony wie, iż technika korzysta z wiedzy poznawczej gromadzonej poza techniką i sama również warunkuje rozwój nauk teoretycznych. A warunkuje go co najmniej na dwa sposoby. Po pierwsze — wprowadza nowe narzędzia badawcze, bez których niemożliwy byłby postęp nauk przyrodniczych i niektórych społecznych. Po drugie — stawia naukom teoretycznym nowe problemy, których rozwiązanie przyczynia się do powstawania nowych nie istniejących dotąd gałęzi wiedzy. Uważamy za niewątpliwie, że do rozwoju zapatrywań na związek nauki z techniką przyczyniły się takie zjawiska społeczne, jak pierwsza rewolucja techniczna, twórczyni maszyn parowych, które nazwano — nieco przesadnie,

⁹ A. Szoltysek: *Kontrowersje wokół Arystotelesowskich kategorii „pajdagogike“ i „politikon dzoon“*. „Studia Filozoficzne“ 1986, nr 7.

jak na odczucia współczesne — „maszynami filozoficznymi“, w tym mianowicie sensie, że prace nad ich doskonaleniem skierowały uwagę uczonych na zagadnienia teoretyczne, związane z działaniem wytworów technicznych. Trzeba zresztą przyznać, że podjęte zagadnienia termodynamiki stały się źródłem różnorodnych koncepcji filozoficznych dotyczących ewolucji wszechświata, które do dziś mają swoich zwolenników.

Przy tym założeniu zgodzimy się, że nowożytny rozwój nauk przyrodniczych spowodował dążenie do wyjaśniania nowych zjawisk w ramach teorii, a przede wszystkim dążenie do refleksji nad samą nauką, w rezultacie czego rozpoczął się burzliwy rozwój tzw. filozofii nauki. Wspomnimy tu o dwóch kierunkach: marksistowskim, zapoczątkowanym przez F. Engelsa, i neopozytywistycznym, któremu dojrzałą postać nadały prace R. Carnapa, O. Neuratha i M. Schlicka, przy czym sposób pojmowania filozofii nauki jest w obu tych kierunkach odmienny. Dla neopozytywizmu nauka jest wiedzą czystą (*epistème*), złożoną ze zdań sensownych, dających się redukować do zdań protokolarnych, opartych ostatecznie na doświadczeniu. Dla marksizmu z kolei ważne okazuje się połączenie *epistème* i *téchne*, tzn. uwarunkowanie rozwoju nauki przez produkcję. Według koncepcji marksistowskiej — która uległa upowszechnieniu także poza kręgiem marksistów — nauka zamiast wyprzedzać technikę, kroczy sama jej śladem, korzystając z sytuacji problemowych prowokowanych postępem technicznym. Teza ta, jak nietrudno zauważyć, stała się istotna dla tzw. drugiej rewolucji technicznej, która oprócz problemów wiedzotwórczych zrodziła też problemy humanistyczne, określane jako alienacyjne.

Poczynione uwagi odnoszą się nie tylko do rozwoju nauki, ale także do rozwoju filozofii, której postulowaną — na gruncie marksizmu — cechą miała się stać naukowość. Jeśli przyjąć, że przez naukę rozumie się ogół uporządkowanej i logicznie uzasadnionej wiedzy ludzkiej, to naukowość filozofii oznaczać ma gotowość do każdorazowego odniesienia jej twierdzeń do wyników nauk szczegółowych, obowiązujących naukowców współcześnie. Wymóg ten określimy tu mianem dyrektywy recentywizmu, nakazującej dążenie do uzgodnienia wyznawanego poglądu z wynikami nauki na każdym etapie jej rozwoju. Oznacza to, że twierdzenia filozofii naukowej nie mogą być sprzeczne z wynikami doświadczeń przeprowadzanych w naukach szczegółowych, chociaż mogą one — a nawet powinny — twórczo poza te doświadczenia wykraczać. Pośrednio więc — ale tylko pośrednio — proces kształtowania twierdzeń filozoficznych musi podlegać takiej samej kontroli, jak proces formułowania twierdzeń w naukach konkretnych.

Zagadnienie „takiej samej kontroli“ nasuwa wszakże wątpliwości co do identyczności treści objętych w różnych naukach — teoretycznych i praktycznych — taką kontrolą. Problem ten zasługuje więc na to, by się przy nim zatrzymać, gdyż płyną zeń liczne nauki. Wydaje się, że to, co różni naukę od

techniki, to sposób eksterioryzacji treści poznawczych. Pod tym względem analiza wzajemnego stosunku podmiotu i przedmiotu poznania w naukach teoretycznych oraz technicznych prowadzi do ciekawych wniosków. Przypomnijmy, że przedstawienia i sądy o rzeczywistości, które zdobywa podmiot poznający, to nie tylko akty psychiczne, lecz także akty znaczące: informujące jakoś o rzeczywistości, wiążące człowieka z nią¹⁰. Mamy tu do czynienia z treścią poznawczą, gdyż przedstawienia dostarczają nam wiedzy ze względu na zawarte w nich treści, czyli ze względu na swoją funkcję znaczeniową. Pytanie, które możemy w związku z tym postawić, brzmiałoby: O jakiej rzeczywistości informują nas treści poznawcze nauki oraz treści poznawcze techniki?¹¹ Jeśli bowiem słowo „rzeczywistość“ nie jest rzeczywistością i nie jest nią również pojęcie rzeczywistości, to o jakiej rzeczywistości mówimy, używając słowa „rzeczywistość“ i posługując się pojęciem rzeczywistości?

Chwilowo rzeczą najważniejszą jest dopomożenie czytelnikowi w wyzwoleniu się od scholastycznych pozostałości, jakie wciąż jeszcze wlecze za sobą termin pierwotny: „zgodność“ myśli z rzeczywistością. Aby tego dokonać, trzeba wyróżnić dwa pojęcia prawdy:

- gnoseologicznej, która odnosi się do treści poznawczych nauki,
- ontologicznej, która dotyczy treści poznawczych techniki.

Przy takim rozróżnieniu w pierwszym wypadku mamy do czynienia ze zgodnością myśli z rzeczywistością, w drugim — ze zgodnością rzeczywistości z myślą. Jeśli w tym rozumieniu dokonamy zestawienia treści poznawczych (T), które osiąga podmiot poznający (U) w jego kontakcie z rzeczywistością (R) w naukach teoretycznych i technicznych, możemy problem przedstawić za pomocą schematu (por. schemat 1).

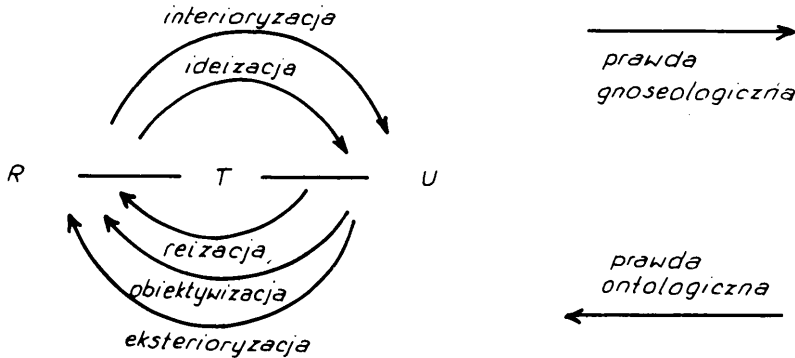
Chcąc uprościć jeszcze myśl wyrażoną na schemacie, powiemy, że w rozumieniu prawdy gnoseologicznej zasadnicze znaczenie ma interioryzacja podmiotu dokonująca się tylko za pomocą jednego pośrednika — ideizacji, tj. zamiany przedmiotu na ideę. Natomiast w kontekście prawdy ontologicznej takie zasadnicze znaczenie ma eksterioryzacja idei, dokonująca się za pomocą dwóch pośredników: obiektywizacji (uniezależnienie idei od podmiotu) i reizacji (zamiana zobiektywizowanej idei na rzecz). Trzeba przy tym pamiętać, że tak jak interioryzacja dotyczy procesu poznania, tak eksterioryzacja występuje przede wszystkim w wypadku ekspozycji wiedzy, która w nauce i technice wysuwa na plan pierwszy różne od siebie elementy.

Chcemy tu jednak zajmować się wyłącznie różnicą ekspozycji treści poznawczych w nauce i technice. Jest bowiem faktem uderzającym, że w nauce na plan pierwszy wysuwają się treści poznawcze, które eksterioryzują się

¹⁰ M. Nocuń-Jankowska: *Znaczenie kryterium społecznego w ocenie postępu techniczno-ego*. „Humanizacja Pracy“ 1984, nr 5, s. 24—30.

¹¹ Social'nyje i metodologičeskije problemy informatiki, vyčislitel'noj techniki i sredstv avtomatizacii. „Voprosy filosofii“ 1986, nr 9, s. 98—112.

Przebieg ideizacji oraz reizacji prawdy



w języku, jako że dopiero język nadaje tym treściom status wiedzy intersubiektywnej¹². W technice natomiast na plan pierwszy wysuwa się sfera obiektów materialnych¹³, ponieważ tu treści poznawcze (racjonalne) eksterioryzują się w wytworach człowieka, a nie w nazwach i zdaniach.

Widzimy zatem, że dla nauki ważny jest przede wszystkim punkt widzenia gnoseologii, która nie uwzględnia różnicy między rzeczą w pojęciu (w jej „nie-tutaj-teraz-byciu“) a rzeczą w rzeczywistości (w jej „tutaj-teraz-byciu“)¹⁴. Interesujący jest dla niej tylko stan faktyczny (tzw. faktyczność), zjawiskowość rzeczy, a nie jej stan substancjalny (tzw. rzeczowość). Subtelności te wychwytyje dopiero ontologia.

Zanim postąpimy naprzód, wyeliminujmy szybko kilka obiekcji, jakie mogłyby się nasunąć. Po pierwsze, jeśli język słowny stanowi postać komunikowania nas o rzeczy, to dlaczego mamy przyjąć taką jego postać, w której obecność rzeczy mogłaby być zakwestionowana? Po drugie, czy jest sens uprawiania gnoseologii w jej oderwaniu od treści pojęć, której wyrazem najwyższym byłaby rzecz właśnie? Aby to zrozumieć spróbujmy porównać język rzeczy z tzw. językiem filmu. Jak wiemy, odpowiednikami słów, zdań traktujących o rzeczywistości są w filmie ujęcia, sceny. Wiemy np., że ujęciem nazwiemy zdjęcia wykonane między otwarciem a zamknięciem kamery. Występuje tu coś jakby percepcja świata między otwarciem a zamknięciem oka. W języku filmu ujęcie odpowiada więc słowom określającym rzecz, zjawisko, zdarzenie, proces.

¹² G. Blanc: *Attention information!* „Futuribles“ 1985, nr 90, s. 49–52.

¹³ S. Nowacki: *Dylematy rozwoju nauki i techniki*. „Nowe Drogi“ 1985, nr 3, s. 27–35.

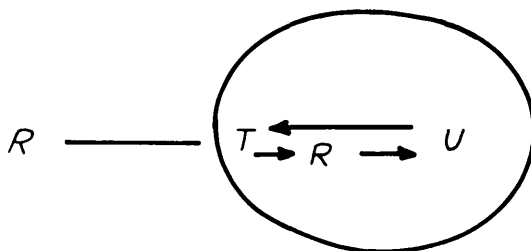
¹⁴ D. J. Boggs: *When Governments Forecast*. „Futures“ 1985, nr 5, s. 435–439.

Zauważmy przede wszystkim, że mamy tu do czynienia z percepcją człowieka adresowaną tylko do zjawiskowej (faktycznej) strony rzeczy, nie zaś do jej strony istotowej (substancjalnej). Inaczej mówiąc, w filmie i w potocznym poznaniu (wyjąwszy działanie praktyczne, manualne) mamy do czynienia z gnoseologią, nie zaś z ontologią rzeczy, co zresztą pozwala na zastosowanie środków audiowizualnych do gnoseologicznej warstwy działalności ludzkiej¹⁵.

Jeśli przyjąć, że prawda (gnoseologiczna) jest zgodnością myśli z rzeczywistością albo (jeśli jest to prawda ontologiczna) zgodnością rzeczywistości z myślą, to można sobie wyobrazić taki schemat poznania, w którym mamy do czynienia nie tyle z *R* (rzeczywistością bez cudzysłowu), ile z „*R*” (z „rzeczywistością” w cudzysłowie), a więc *quasi*-rzeczywistością, która jest częścią naszej treści poznawczej, ale nie jest w żaden sposób częścią jakiejś rzeczy. Ten swoisty rodzaj solipsyzmu, któremu G. Berkeley dał wyraz w specjalnym systemie filozoficznym, możemy przedstawić za pomocą symboliki przyjętej w schemacie 2.

Schemat 2

Obraz solipsyzmu w ujęciu Berkeleya



Poznawczy sens tej analogii jest taki: odzwierciedlenie audiowizualne należy traktować jako coś więcej niż warstwę językową typu sfono-sfotografowanego. Traktować je mianowicie należy jako system znaków, przyjmując konsekwencje tego stwierdzenia. A konsekwencje te są następujące: znaki coś znaczą, owo zaś „coś”, co one znaczą, jest „samą rzeczą”¹⁶. Oznaczałoby to, że język nie może nie znaczyć, że całe jego istnienie polega na znaczeniu.

Takie na pierwszy rzut oka prawdziwe stwierdzenie byłoby nim istotnie, ale tylko w stosunku do języka, który jest w całej pełni systemem znaczeń, tj. którego epistemologii towarzyszy zawsze określona ontologia. Tymczasem czym innym jest rzecz, w której eksterioryzuje się treść poznawcza techniki, a czym innym jest „rzecz” (właśnie w cudzysłowie), w której eksterioryzuje się

¹⁵ F. Skwierawski: *Era telewizji satelitarnej*. „Prasa Polska” 1985, nr 6, s. 22–25.

¹⁶ M. G. Small: *Teaching International Science Fiction*. „Futurics” 1985, nr 2 s. 1–6.

treść poznawcza nauki. W tym ostatnim wypadku „rzecz“ przechodzi przez medium języka i na nim się zatrzymuje. Można powiedzieć, że chodzi tu o taką „rzecz“, która stanowi korelat inscenizacji epistemologicznej, nie zaś „samą rzecz“. Inaczej też jest z aktywnością podmiotu w procesie odzwierciedlenia treści poznawczych w nauce i technice. Różnica taka daje się wyrazić syntetycznie w rodzaju odpowiedzialności podmiotowej. W nauce bowiem aktywność podmiotu w procesie odzwierciedlenia treści poznawczych prowadzi do błędu jedynie w opisie struktury przedmiotu¹⁷. W technice — do błędu w konstrukcji rzeczy, a więc w jej działaniu. Wszak rezultatem wizji rzeczywistości, którą budują treści poznawcze techniki, nie jest odkrycie schematu przedmiotu, lecz niejako przekazanie ujrzanego przedmiotu w tym, co się uznało dla tego przedmiotu za ważne z punktu widzenia jego działania¹⁸.

Mówiąc inaczej, treści poznawcze nauki dotyczą obiektywnej prawdy, treści poznawcze techniki — obiektywnej rzeczywistości. Obiektywna prawda w nauce nastawiona jest na logiczny i precyzyjny przekaz informacji o danym zjawisku¹⁹. Obiektywna rzeczywistość w technice mierzona bywa stopniem przydatności wytworu zgodnie z założonymi celami praktycznymi.

W ten sposób stworzyliśmy sobie możliwości wprowadzenia kategorii praktyki do rozważań nad pojęciem prawdziwości w naukach stosowanych, w szczególności w technice. Nie rozpatrywaliśmy jeszcze tego problemu, którego rozwiązanie jest, oczywiście, założone we wszystkich dotychczasowych rozważaniach.

Sposób wprowadzania kategorii „praktyki“ do dziedziny nauki

Spór dotyczy właściwie stosunków między myślą abstrakcyjną a myślą konkretną w ścisłym sensie tego słowa. Będziemy próbowali wykazać, że zasadnicza różnica między nimi nie dotyczy ani przedmiotu, ani metody, iż różnią się przede wszystkim dlatego, że wybierają różne dopełniające perspektywy: myśl abstrakcyjna organizuje swe dane wokół idei, myśl konkretna zaś — wokół pewnych przejawów życia społecznego, związanych z techniką. Można więc powiedzieć, że ta ostatnia należy do filozofii techniki.

Spróbujmy przyjrzeć się nie tylko obecnej pozycji tej dyscypliny nauki, lecz również temu, ku czemu zmierza. Nasuwa się przede wszystkim pytanie o kompetencje, które skłonna jest ona sobie przypisywać ze względu na spożytkowanie kategorii praktyki. Nie ulega wątpliwości, że w filozofii

¹⁷ A. Urbanek: *Kierunki rozwoju nauk ścisłych*. „Nauka Polska“ 1985, nr 5, s. 89—113.

¹⁸ A. Kreft: *Szacowanie funkcji prognozującej dotyczącej zjawisk nieobserwowalnych*. „Prace Naukoznawcze i Prognostyczne“ 1983, nr 3, s. 5—44.

¹⁹ C. R. Schwenk: *Managemet Illusions and Biases: Their Impact On Strategic Decisions*. „Long Range Planning“ 1985, nr 5, s. 74—80.

techniki, rozumianej jako podstawa nauk technicznych, większą rolę odgrywają problemy inne niż językowe, dotyczące gnoseologicznych, ontologicznych i społeczno-antropologicznych aspektów techniki. Do ich rozwiązania niezbędny jest taki sposób badania zjawisk, który uwzględni dynamikę związków między różnymi dziedzinami rzeczywistości i obejmuje rozwój układów badanych w aspekcie pragmatycznym²⁰.

Ważny z tego punktu widzenia pragmatyczny aspekt filozofii techniki zawiera trzy stadia postępowania:

1. Najpierw bada się zjawiska w postaci izolowanej metodą naukową abstrakcji. Element racjonalny, uwikłany w naukę, eksterioryzuje się w języku, tj. w nazwach i zdaniach.

2. Następnie bada się techniczne konkrety za pomocą tzw. technicznej konkretyzacji²¹. W tym wypadku element racjonalny, bezpośrednio uwikłany w technikę, eksterioryzuje się w wytworach człowieka, które składają się w sumie na dorobek cywilizacji.

3. Wreszcie uwzględnia się związki ludzkie tych wytworów na podstawie stwierdzenia i realizowania ich stopniowej humanizacji²².

Ze względu na obecność związków ludzkich w technice wprowadza się dla ujęcia problematyki treści poznawczych techniki pojęcie praktyki, która oznacza społeczny proces przekształcania obiektywnej rzeczywistości. Jest to więc proces niejako ontycznie sprzężony z działalnością techniczną, który ze względu na to sprzężenie nazywa się „totalnością ontyczną praktyki“ lub inaczej — światopoglądem praktycznym. Na totalność ontyczną praktyki i techniki składają się bowiem zarówno ludzkie cele, jak i ich korelaty przedmiotowe²³. Rzecz jednak w tym, że totalność ontyczna praktyki i techniki podlega dekompozycji, tj. rozdzieleniu ich treści — treść praktyki wiąże się głównie z teleologią człowieka, a treść techniki — z teleologią wewnętrzną artefaktów. I właśnie ten fakt dekompozycji treści praktyki i treści techniki²⁴ stanowi podstawową przyczynę rozmiłania się w świecie współczesnym teleologii ludzkiej z teleologią techniczną, ponieważ pierwsza opiera się na wartościach, a druga na skuteczności działania.

Już pobieżne zbadanie tej asymetrii wystarczy, by zrozumieć jej charakter. Konflikt treści praktyki i treści techniki znajduje w światopoglądzie człowie-

²⁰ J. Antoniewicz: *O dalekowzroczną systemowość rozmowań inżynierskich*. „Prasa Techniczna“ 1985, nr 3, s. 8—13.

²¹ A. Urbanek: *Stan i perspektywy rozwoju nauk technicznych w Polsce*. „Nauka Polska“ nr 5, 1986, s. 115—142.

²² O. Voigt: *Gotowość wprowadzania postępu naukowo-technicznego — czynniki nie związane z pracą*. „Humanizacja Pracy“ 1984, nr 5, s. 48—57.

²³ M. Subotowicz: *Dalszy rozwój nauki. Nowe nadzieje czy nowe zagrożenia dla ludzkości?* „Życie i Myśl“ 1986, nr 3/4, s. 31—40.

²⁴ *Implementing New Technologies: Choice, Decision and Change in Manufacturing*. Oxford 1985.

ka współczesnego odzwierciedlenie w opozycji bytu i świadomości, przy czym znowu: treść praktyki zdeterminowana jest przez świadomość, a treść techniki — przez obiektywne prawa przyrody, a więc byt. Można zatem rozwój techniki przedstawić jako proces ontyczny, polegający na tym, że generowana przez materię świadomość eksterioryzuje się w ludzkiej praktyce, ludzka praktyka zaś wprowadza do środowiska życia człowieka wytwory techniczne²⁵. Jest to więc ekspansja człowieka w sferę bytu, określana jako humanizacja bytu. Ale w tej humanizacji występuje pęknięcie²⁶, jako że ekspansji człowieka w sferę bytu towarzyszy wycofywanie się ze stworzonej przez siebie „nowej sfery“, tj. z wykonywanych czynności w sferze przemysłowej praktyki dzięki automatyzacji techniki. Tak oto technika, która powstała z woli człowieka, może funkcjonować także w sferze nie objętej tą wolą, co wyraża klasyczny schemat alienacji²⁷. W tym kontekście humanizacji bytu towarzyszy postulat humanizacji techniki, który w światopoglądzie człowieka współczesnego odgrywa coraz donioślejszą rolę.

Ten tok rozumowania prowadzi nas do rozważenia perspektyw przebudowy wiedzotwórczej funkcji nauki w kierunku rozluźnienia w niej łączności z czystą teorią, wzmocnienia wysiłków, które by zmierzały do wykrywania związków praktycznych z życiem codziennym, z terażniejszością bytu ludzkiego.

Recentywnizm — związek filozofii techniki z wiedzotwórczą funkcją nauki

Związek filozofii techniki z wiedzotwórczą funkcją nauki uzasadnia fakt, iż cele, do których zmierza współczesny uczoney zarówno w naukach przyrodniczych, jak i społecznych, są tak ściśle związane, że po to, aby osiągnąć w stopniu doskonałym jeden z nich, trzeba chociaż w pewnym stopniu realizować wszystkie inne, takie jak ogólność, ścisłość, wysoka informatywna zawartość, pewność i prostota. Ponieważ rozwój nauki polega na formułowaniu twierdzeń coraz bardziej ogólnych, obejmujących coraz obszerniejsze klasy zjawisk, uczoney współczesny wkracza często w kompetencje pracy filozofa, nadając przy tym swoim wynikom bardzo ścisłą, matematyczną postać²⁸. Zmierza jednocześnie do tego, by ostateczne formuły cechowały się prostotą i przejrzystością logiczną, a więc racjonalnością.

²⁵ E. László, I. Vitanyi: *European Culture and World Development*. Oxford 1985.

²⁶ Ch. Berlitz: *Puszka Pandory. Koniec świata*. „Odra“ 1986, nr 7/8, s. 10—14.

²⁷ F. Máčaj: *Robotizace v čs. národním hospodářství*. „Plánované Hospodářství“ 1986, nr 5, s. 81—87.

²⁸ C. Shannon, W. Weaver: *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana 1950.

Teorie wiedzy i teorie racjonalności od najdawniejszych czasów dotyczyły jednego problemu podstawowego: wiedzotwórczej podstawy nauki, tj. poglądu na to, co jest źródłem nowej wiedzy — co jest podstawą podstaw nauki. Aczkolwiek zawsze naukę uważano za coś opartego na mocnych podstawach, te ostatnie okazywały się przeważnie ulotne, co Whitehead uznał za skandal w filozofii. We współczesnej teorii wiedzy ostrze tego skandalu zostało złagodzone zastąpieniem prawdy sbsolutnej, jako celu nauki, prawdą kompromisową — prawdą „procesem“, co wynikało z przekonania uczonych, że pewność można asymptotycznie przybliżyć, zwiększając prawdopodobieństwo teorii. W ten sposób w dziedzinie fundamentów poznania naukowego zamieniono pewność na prawie pewność, a prawdziwość twierdzeń na ich wysokie prawdopodobieństwo²⁹. Tak jak biblijny człowiek miał być stworzony na obraz i podobieństwo Boga, tak naukowy obraz świata miał być w przekonaniu uczonych utworzony na obraz i podobieństwo Prawdy, przyrównywanej do Platonskiej Idei. Wspomniany Whitehead mógł więc twierdzić, że wszystkie filozofie, które zajmują się badaniem podstawy podstaw nauki, są tylko przypiskiem do Platona, niczym więcej.

Prawdę umieszczono w ten sposób w niedostępnym świecie idei, w pleromie, rezerwując pojęcie błędu dla rzeczywistości, dlatego niemal wszyscy filozofowie nauki potraktowali eliminację błędu — a zatem krytykę — jako warunek wstępny wiedzotwórczej funkcji nauki, a niektórzy z nich wręcz jako warunek podstawowy. Uznali więc — jak to uczynił K. Popper — iż eliminacja błędu, czyli krytyka, to nie przygoda umysłu człowieka ciekawego świata, lecz główny cel badacza. Z chwilą jednak gdy minimalizację błędu uznano za warunek co najmniej wstępny postępów wiedzy, a więc pełnienia przez naukę jej wiedzotwórczej roli, musiano odrzucić pogląd Sokratesa, że potrafimy uczyć się na własnych błędach, tj. pogląd, że uczony dokonuje czegoś w rodzaju samokrytyki. Wiemy skądinąd, że uczony, jeśli w ogóle wyznaje jakieś poglądy, bardziej pragnie je utrwalić niż wyjaśnić. Jeśli w istocie jest on sprawcą postępów wiedzy w tym sensie, że dokonuje eliminacji błędu, a zatem krytyki poglądów swoich kolegów, to w tym rozumieniu i on uczy się na błędach, z tym wszakże, iż uczy się na błędach cudzych. Dokonuje więc nie tyle Sokratejskiej samokrytyki, ile krytyki poglądów swoich kolegów, dzięki czemu jego krytycyzm ma charakter obiektywny, racjonalny. W jego sposobie postępowania dialektyka Sokratejskiego dialogu wewnętrznego przeradza się w dialektykę nauki³⁰.

Różnica osiągnięć praktycznych obu tych rodzajów dialektyki jest jednak tak wielka, iż nie możemy pominąć próby jej wyjaśnienia. Trzeba przede wszystkim pamiętać, że racjonalność nie polega po prostu na krytycznym

²⁹ N. Bohr: *Zagadnienia epistemologiczne w fizyce a kultury ludzkie*. W: idem: *Fizyka atomowa a wiedza ludzka*. Warszawa 1963, s. 49.

³⁰ J. F. Revel: *Pourquoi les philosophes?* Paris 1957.

nastawieniu do podjętego problemu, lecz na nakierowaniu krytycznej dyskusji na konkretny, możliwy do osiągnięcia cel praktyczny. Dzięki temu dyskusja naukowa uniknąć może akademickości i bezpłodnej scholastyki. Nie jest to wszakże reguła całkowicie niezawodna. Jakże często bardziej opłaca się wziąć na warsztat tezy mniej sprawdzalne empirycznie, ale za to bardziej obiecujące, gdy idzie o ich naukową płodność, zdolne wyposażyć podjęte problemy w jednoczącą myśl światopoglądową, w swoisty *leitmotiv*, który — traktowany jako paradygmat — nadaje nauce poczucie pełnej stabilności³¹.

Im silniej jednak podkreślamy jednorodność i stabilność nauki, tym większą tajemnicą stają się nie tylko przypadkowe odkrycia nauki, ale i jej stały postęp. Stabilność nauki ma przy tym coś z ostrożności anestezjologa, który kieruje się przede wszystkim dobrem pacjenta. Daje się wyjaśnić przez odwołanie się do jej celu, jakim jest przetrwanie głównego paradygmatu — racjonalności nauki. W wyjaśnianiu tej stabilności można się także odwołać do niezdolności uczonego do dostatecznie szybkiej realizacji jego pomysłów. Słowem — stabilność nauki wiąże się w większym stopniu z powolnością działania uczonych w obalaniu istniejących paradygmatów, w mniejszym zaś — z uporczywym utrzymywaniem się nie obalonych poglądów na świat. Jakkolwiek by nie było, te teorie, które zyskały powszechną aprobatę, na pewno ograniczają nasze samodzielne myślenie, ponieważ wszyscy — nie wyłączając uczonych — chcemy być aprobowani, wypowiadając myśli ogólnie poważane.

Rzeczywistość historyczna jednak przekonywała od wieków, że istnieje inne źródło stabilności nauki — filozofia, którą aprobeuje uczonego jako podstawę swego warsztatu badawczego. Właśnie filozofia próbuje dostarczyć mu hipotetycznego scenariusza rzeczywistości, w którego obrębie dopiero uczonego rozbudowuje swoje teorie, dokładając starań, aby można je było krytycznie ocenić jako wiarygodne. A ponieważ te filozoficzne ramy scenariusza rzeczywistości trudniej poddawać jest krytyce niż teorie *stricte* naukowe, stają się one źródłem poczucia stabilności nauki i niewzruszoności jej racjonalnych fundamentów. Cały paradoks niewzruszoności nauki zdaje się polegać na tym, że domniemana jej stabilność jawi się jako rezultat niezbywalnej nieudolności: nie potrafimy oto sprawić, by filozoficzne ramy nauki stały się podatne na weryfikację naukową, a przynajmniej nie w chwili powstawania tych ram³². Zaczynamy wówczas minimalizować wymagania krytyczne odnośnie do tych podstaw, uznając dowody negatywne za najważniejsze. Jeśli przy tym decydujemy się na dowody pozytywne, traktujemy je jako niepożądany wynik próby obalenia hipotezy. Po prostu, jeśli dane empiryczne przeczą naszej teorii, podejmujemy próbę sprawdzenia nie w odniesieniu do teorii, lecz informacji, która zdaje się jej zaprzeczać. Uznajemy tę informację za

³¹ G. Gurvitch: *Déterminismes sociaux et Liberté humaine*. Paris 1955.

³² P. Auger: *L' Homme microscopique*. Paris 1952.

falszywą lub podejmujemy wysiłek jej ponownej interpretacji, tak aby okazało się, że stanowi ona słabe przybliżenie faktów, które miałyby być sprzeczne z naszą teorią. Co więcej — w następnej kolejności te same informacje możemy potraktować jako potwierdzenie teorii, przeciwko której miały jakoby świadczyć. Możemy również — jeśli mamy dość wyobraźni i pomysłowości — próbować tak interpretować dowody potwierdzające niewygodną teorię, by okazało się, że przy pewnym ich rozumieniu przeczą one domniemanej prawdziwości teorii. Z tego punktu widzenia teorie uczonych i dowody pozytywne, przytaczane na poparcie ich prawdziwości, muszą odpowiadać nie tylko na pytanie, dlaczego uczeni konstruują takie teorie, ale również na pytanie, dlaczego uczeni chcą tak a nie inaczej je uzasadniać?

Wszystkie te stanowiska mają charakter pewnego światopoglądu i dają się zamknąć w kategoriach idealizmu obiektywnego bądź subiektywnego i podlegają krytyce podobnej, jaką marksizm wysuwa wobec idealizmów obu typów. Marksistowska metodologia bada pojęcia nauki w związku z ich historią, ponieważ historia świadczy wyraźnie o ich pochodzeniu z realnych potrzeb, w rezultacie czego stosują się one do obiektywnej rzeczywistości. Dopiero na wyższych „piętrach“ abstrakcji więz z rzeczywistością traci bezpośredni, naoczny charakter. Przy tym założeniu nauki formalne i empiryczne mogą, na określonym poziomie abstrakcji, znaleźć wspólny punkt w budowaniu teorii, gdyż w obu typach nauk występuje dedukcja, a więc tok postępowania, który identyfikuje się z rozwiązywaniem zadania matematycznego³³.

Interesujące i ważne jest dla nas to, by wiedzieć, dlaczego dzieje się właśnie tak, tzn. dlaczego z nieograniczonych możliwości, jakie zawiera doświadczalny aparat nauki, w szczególnych typach nauk realizowane są właśnie takie możliwości, które przyjmują postać zmatematyzowanych formuł. Jest to o tyle ważne, że duże trudności napotyka stosowanie metody matematycznej w naukach społecznych, szczególnie ważnych dla postępu cywilizacji ludzkiej. Tak np. w tych naukach występują niebagatelne trudności w formułowaniu i sprawdzaniu prognoz, chociaż prognoza urosła w dzisiejszym świecie do rangi pierwszoplanowego zadania nauki. Teza recentywizmu, której słuszności staramy się tu bronić, stwierdza mianowicie, że terażniejszość jest wprost proporcjonalna do głębokości historii, w której szuka przyczyn swoich działań, a odwrotnie proporcjonalna do perspektywy czasowej, w której ramach wybiega w przyszłość dla oceny skutków tych działań. Oznacza to, że im głębsza wiedza historyczna towarzyszy rozpatrywaniu spraw terażniejszych, tym lepiej je rozumiemy. Ale przeciwnie, im więcej faktów i szczegółów z naszego życia terażniejszego rzutujemy w przyszłość, tym skuteczniej zamykamy sobie drogę do uzyskania prawdziwego obrazu przyszłości. His-

³³ *Les mathématiques et les sciences sociales*. Vol. 6, nr 4 [UNESCO] Paris 1955.

toria jest dolnym horyzontem terażniejszości, otwartym epistemologicznie na poznawanie, a zamkniętym ontologicznie na stawanie się. Natomiast przyszłość — ujmując rzecz asymetrycznie — jest górnym horyzontem terażniejszości, który jest otwarty ontologicznie na stawanie się, ale zamknięty epistemologicznie na poznawanie. W naukach społecznych nie można więc — zgodnie z tezą recentywizmu — wyprowadzać ścisłych wniosków z nieścisłych praw i teorii, a nawet ścisłe prawo trudno jest stosować. Liczba tzw. warunków początkowych (przesłanek jednostkowych rozumowań prognostycznych), która bierze udział w przewidywaniu zjawiska, jest tu zbyt duża.

Jeśli tak, to interpretacja przyszłości zawsze jest refleksją nad terażniejszością, ponieważ opis jakiegoś zjawiska nie jest prawdziwy we wszystkich czasach, tylko w czasie terażniejszym. Nauki społeczne, które najbardziej odczuwają ciężar tezy recentywizmu, rozwijają się nie dzięki temu, że uczeni dążą do poznania prawdy, ale dzięki ściśle przestrzeganiem, choć w gruncie rzeczy arbitralnym, konwencjom³⁴. To „ściśle przestrzeganie konwencji“ jest w humanistyce szczególnie ważne. Nie wystarczy bowiem, by hipoteza spełniała warunki nakładane jej przez reguły metodologiczne; musi ponadto uzyskać socjologicznie stwierdzalną aprobatę społeczności uczonych. Wszystkie znane dotychczas zmiany konwencji naukowych dokonywały się z tego właśnie powodu przy nie zmienionej logice badań naukowych. Wprawdzie co jakiś czas musimy formułować nowe poglądy, ale musimy zawsze czynić to w ramach jakiejś umowy, by udało się stworzyć w efekcie nie co innego, lecz kolejną konwencję, której miarą naukowości jest miara jej przyjęcia przez grono zainteresowanych uczonych. Co charakterystyczne, opis takiej konwencji musi być wystarczająco wyczerpujący i jasny, by istniała szansa jej podważenia przez potencjalnych zwolenników. Najczęściej jednak opis konwencji jest tak dwuznaczny, że nie potrafimy powiedzieć, czy jego tezy godne są przyjęcia ze względu na moc argumentacji, czy też ze względu na wygodę, którą oferują w opisie rzeczywistości. Jeśli musimy w ramach takiej konwencji podejmować ważne nawet decyzje, czynimy to niezależnie od prawdziwości lub fałszywości przyjmowanych i upowszechnionych konwencji³⁵. Chcąc więc uniknąć przykrych dylematów konwencjonalizmu tradycyjnego, zmuszeni jesteśmy posługiwać się konwencjonalizmem w jego zmodyfikowanej postaci, w której proponowana „prawda“ stanowi tylko rodzaj ideału przyświecającego naszej działalności teoretycznej lub praktycznej.

Związek życia ludzkiego z konwencją naukową pogłębia i rozszerza fakt — szczególnie charakterystyczny dla cywilizacji współczesnej — który można określić jako nieustanne balansowanie między pewnością a sceptycyzmem, między którymi nie dopuszcza się nierozwiązywalnej sprzeczności, zwanej agnostycyzmem. Rozwój cywilizacji, opartej na nauce, polega na

³⁴ *Man, Culture and Society*. Ed. H. L. Shapiro. Oxford 1956.

³⁵ M. A. Sechehaye: *La Réalisation symbolique*. Bern 1947.

zabezpieczeniu jakiegoś stopnia pewności, iż nasze poznanie jest prawidłowe, a podejmowane na jego podstawie decyzje są słuszne. Odwołujemy się wówczas do trwałości systemu naszej wiedzy jako całości, a czynimy to w przekonaniu że twierdzenia, które pozostają w spójności z tym systemem, nie mogą być zawodne. Jednocześnie zdajemy sobie sprawę, że nie ma podstaw do takiej pewności, a także do nadziei, iż system wiedzy, na którym się opieramy, jest w stanie trwać dłużej. Nie ulega wątpliwości, że pragnienie pewności jest podstawą stabilizacji zachowań i celem wielu ludzkich przedsięwzięć. Pozostaje więc pytanie: Jak pogodzić w nauce pożądaną stabilność z pożądaną elastycznością oraz innowacyjnością? Oto zasadniczy konflikt postawy uczonego, a umiejętność radzenia sobie z takim konfliktem — to istota psychicznej niezależności uczonego. Ale uczoney, któremu udało się wyzbyć pragnienia pozostawiania „do końca dni“ przy swoim poglądzie, musi zrobić krok następny: nie tylko wziąć w rachubę wewnętrzną dynamikę rozwoju swojej dyscypliny, ale także okoliczność, iż jego światopogląd naukowy, jego paradygmat, jest we współczesnej dobie niemal całkowicie zinstytucjonalizowany³⁶.

Dochodzimy tu do określenia natury i charakteru tej instytucjonalizacji. To, co dla uczonego stanowi pewną niewygodę, swego rodzaju „kaganiec“ fantazji naukowej, przesądza z kolei o spowolnieniu tempa zmiany, a więc przyczynia się do zapewnienia społeczeństwu minimum stabilizacji i poczucia pewności, iż nauka nie zmienia się aż tak szybko, by mogło to zagrozić przeciętnemu człowiekowi w jego przystosowaniu do życia, uczonemu zaś w jego dobrym samopoczuciu co do rangi posiadanego przezeń kapitału wiedzy. Dzięki temu wielu uczonych, nie robiąc już od pewnego momentu niczego nowego, żywi nadal przekonanie, iż panuje nad współczesnym stanem wiedzy³⁷.

Oczywiście, bardzo mało wiedzy — bo taki jest, niestety, udział przeciętnego uczonego — warte jest więcej niż zupełny jej brak. Może on tylko po kawałku ulepszać ramy pojęciowe swego światopoglądu, ulepszanie zaś jego fragmentów odbywa się wewnątrz całego systemu kultury, tj. pod kontrolą instytucji. Ta właśnie okoliczność, iż zmienny światopogląd uczonego jest *de iure* zinstytucjonalizowany, a wskutek tego rozwój cywilizacji podlega spowolnieniu tempa zmiany, pozwala społeczeństwu zabezpieczyć się przed stawianiem wszystkiego na jedną kartę. Jest to swoista *indolentia paradoxalis socialiter fausta*. Einstein powiedział niegdyś, że „Bóg nie gra w kości“. Przez analogię możemy powiedzieć, że kultura nie gra w pokera. Ponieważ nauką funkcjonuje w ramach kultury, przeto instytucjonalizacja zarówno nauki, jak i kultury stanowi rodzaj zabezpieczenia się ludzkości przed uzależnieniem od jedyne go sposobu postępowania. Gdy taka instytucjonalizacja zawodzi, poja-

³⁶ C. Lefort: *L'Échange et la lutte des hommes*. „Les Temps Modernes“, luty 1951.

³⁷ *Language, Thought and Reality*. Ed. J. B. Carroll. New York 1956.

wiają się ruchy paranaukowe, antyścientystyczne, ekologiczne itp. Ów desperacki wysiłek ma na celu zaradzenie procesowi postępującej alienacji nauki, a obecnie także techniki.

Ktoś powie zapewne, że te wymykające się spod kontroli produkty rozwoju nauki i techniki są w historii rodzaju ludzkiego wyjątkowe. Niestety, żaden stopień doskonalenia kontroli społecznej ich rozwoju nie jest skuteczny i nie oznacza zapewnienia przetrwania naszej cywilizacji. Mówiąc przerośnie, nasza cywilizacja naukowo-techniczna nie ma polisy ubezpieczeniowej. Żadne kryteria gwarancji nie mają też gatunkowej ważności. Chodzi jednak o to, że nie mogą być formułowane w pustce pojęciowej (gdy idzie o naukę)³⁸ i wygłaszane w pustce społecznej (gdy idzie o praktykę). Podjąć w tych warunkach problematykę ogarniającą wszystkie aspekty światopoglądu człowieka współczesnego — to nie tylko kwestia decyzji, ale i metody. Nie chodzi w końcu o to, by cywilizację krytykować „byle jak“, ale o to, by zbadać jej psychologiczne i społeczne uwarunkowania, a przede wszystkim o to, by cywilizacja nasza, która przeciwstawiła się prymitywnemu światu naszych ojców, a która go — niestety — pragnie zniszczyć do końca, nie okazała się w swym powstaniu i w swym rozwoju tylko wielkim przypadkiem, o którym trudno jeszcze powiedzieć z całą pewnością, czy będzie ostatecznie naszą wygraną.

³⁸ R. Jakobson, M. Halle: *Podstawy języka*. Wrocław 1964.

Юзеф Банька

РЕЦЕНТИВИСТИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ В ПОЗНАВАТЕЛЬНОМ СОДЕРЖАНИИ ТЕХНИЧЕСКИХ И ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Резюме

В своей статье автор представляет в общих чертах рецентивистическую эпистемологию с точки зрения ее присутствия в познавательном содержании технических и гуманитарных наук. Рецентивистическая эпистемология сводится к тезису, что описание какого-либо явления, хотя и возможное в любом времени, является действительным только в настоящем времени. Автор доказывает, что так понимаемая действительность имеет разное значение в технических и гуманитарных науках вследствие различий в познавательном содержании этих наук. Технические науки интересуются главным образом материальными объектами, которые оцениваются в связи с последствиями, которые они вызывают в окружающей среде, а гуманитарные — отношением познавательного содержания к действительности, с одной стороны, и к человеческим ценностям — с другой.

Автор пытается ответить на вопрос, какие общие черты имеет познавательное содержание технических и гуманитарных наук. Это он делает на основе своей теории рецентивистической эпистемологии.

Józef Bańka

THE RECENTIVIST EPISTEMOLOGY IN THE COGNITIVE CONTENTS OF SCIENCE AND THE ARTS

Summary

The subject of the work is an outline of the recentivist epistemology from the point of view of its presence in the cognitive contents of science and the arts. The recentivist epistemology is as good as saying that although the description of a phenomenon is possible in all times, however, it is true only in the present time.

The author proves that truthfulness understood in this way has different meanings in science and the arts which is caused by the difference in the cognitive contents being the point of interest in these sciences. Science concentrates mainly on the material object which undergoes evaluation depending on the consequences it causes in the surrounding. The arts, on the other hand, concentrates on the reference of the cognitive contents to reality, on the one hand, and to human values, on the other.

The author tries to give an answer to the question, which features are common to the cognitive contents of science and the arts. He does it on the basis of the recentivist epistemology outlined by himself.