

Waldemar PYCKA

Dlaczego lepiej wiedzieć coś niż nic?

Why Is It Better to Know Something Than Nothing?

Fenomen ludzkiej wiedzy jest bez wątpienia największym cudem w naszym Wszechświecie.

K. R. Popper

I. WPROWADZENIE

1.1. Pytanie o wartość wiedzy wprzęgnięte jest w specyficzną konfigurację problemową. Uznaje się bowiem powszechnie, że istnieje obok siebie wiele rodzajów wiedzy, a zatem każda próba odpowiedzi na powyższe pytanie powinna ten fakt uwzględnić i dookreślać się w kierunku takiego a nie innego typu wiedzy.

Można, ze względu na wielość kryteriów podziału wiedzy, wyróżnić następujące jej typy:

a) wiedza racjonalna i irracjonalna (z uwagi na dopuszczalne źródła i kryteria poznania),

b) wiedza aprioryczno-spekulatywna i empiryczno-eksplanatywna (z uwagi na genezę i cel przedmiotowy poznania),

c) wiedza systematyczna i niesystematyczna (z uwagi na sposób zdobywania informacji),

d) wiedza czysta i zaangażowana (z uwagi na związki poznawania z pozapoznawczą aktywnością człowieka),

e) wiedza wieloaspektowa i specjalistyczna (z uwagi na przedmiot poznania).¹

Poza tym spotyka się dość powszechnie podziały na wiedzę zdroworozsądkową, naukową i filozoficzną oraz na wiedzę o duchu i o przyrodzie. Jednak już ten pobieżny przegląd rodzajów wiedzy wskazuje na trudności, z jakimi musimy się liczyć przy próbie udzielenia generalnej odpowiedzi na tytułowe pytanie.

¹ S. Kamiński: *Typy ludzkiej wiedzy*, [w:] id.: *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 13—32.

1.2. Wydaje się, że w dwudziestowiecznej filozofii w sposób najbardziej jednoznaczny odpowiedział na nasze pytanie Max Scheler. Jak wiadomo, wyróżnił on w swej typologii wiedzy trzy jej zasadnicze odmiany:

- 1) „wiedza dająca władzę”, która odnosi się do czasoprzestrzennej powierzchni zjawisk, posiada ona charakter techniczny i instrumentalny,
- 2) „wiedza kształcąca”, dotycząca tego co istotowe,
- 3) „wiedza wyzwalająca”, spełniająca się w poznaniu metafizycznym, w którym człowiek uzyskuje poznanie Boga.

Powyższy epistemologiczny podział wiedzy Scheler ugruntował w sposób teoriopoznawczy. Podmiot psychowitalny — posiadający inteligencję umożliwiającą szybkie przystosowanie się do zmiennych okoliczności — jest podmiotem wiedzy dającej władzę. Taki podmiot wiedzotwórczy wystarcza, by zrozumieć np. fenomen nauk empirycznych, przy czym z przejawami inteligencji spotykamy się także u zwierząt, co doprowadziło Schelera do wniosku, iż: „Między mądrym szympansem a Edisonem, gdyby go rozpatrywać tylko jako technika, istnieje jedynie — wprawdzie bardzo duża — różnica stopnia”.² Wiedzę kształcąca posiada człowiek pojęty jako istota duchowa, rozumna. Duch — jego zdaniem — stanowi zasadę przeciwstawną życiu, zaś wiedza osiągnięta przy jego pomocy różni się od poprzedniej w sposób istotny. Natomiast teoriopoznawczym dopełnieniem wiedzy wyzwalającej jest teoria podmiotu poznającego, rozumianego jako „poszukiwacz Boga”, który intensyfikując akty duchowe aktywnie współuczestniczy w kosmicznym procesie stawania się boskiej zasady.

Wprawdzie Scheler uznawał, iż powyższe typy wiedzy nie stanowią jedności, to jednak widział w nich narzędzie poznania absolutu. „Wszelka bowiem wiedza — pisał w zakończeniu rozprawy *Formy wiedzy i kształcenie* — jest w ostatniej instancji wiedzą o Bogu i dla Boga”.³ Lepiej jest zatem wiedzieć coś niż nic, ponieważ wszelka wiedza zawiera w sobie wymiar eschatologiczny.

1.3. Wstępne określenie problemu — w granicach którego zamierzamy udzielić odpowiedzi na tytułowe pytanie — brzmi następująco: do jakiego stopnia, i czy w ogóle, można jeszcze dzisiaj podtrzymywać Schelerowski optymizm w ocenie ludzkiej wiedzy? Jak wiadomo, optymizmu takiego nie podzielał Henri Bergson, który odrzucił możliwość przyznania nauce jakichkolwiek zasług w odkrywaniu absolutu. Jego intuicjonizm zrywał z dyskursywnym poznaniem naukowym. Jaki zatem sens ma wiedza naukowa dla filozofii?

Scheler i Bergson byli świadkami romantycznego jeszcze okresu uprawiania nauki, w którym wielcy uczeni, przesiąknięci ambicjami filozoficznymi, dokonywali odkryć przynoszących im sławę piętnastowiecznych odkrywców geograficznych. Dzisiejszą naukę trudno posądzić o romantyzm. Praca naukowców skierowana jest na rozwiązanie konkretnych problemów, nie zaś na poszukiwanie prawdy. Thomas Kuhn pisząc o nauce zupełnie pomija kategorię prawdy. W zakończeniu swej *Struktury rewolucji naukowej* napisał: „Pora już zwrócić uwagę na to, że do ostatnich stron, z wyjątkiem jednego cytatu z Bacona, nie używałem w tej rozprawie

² M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] i d.: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 81.

³ M. Scheler: *Formy wiedzy i kształcenie*, tłum. S. Czerniak, [w:] i d.: *Pisma z antropologii...*, s. 383.

w ogóle terminu »prawda«".⁴ Natomiast Paul Feyerabend wprost stwierdza: „Dwudziestowieczna nauka wyzbyła się wszelkich aspiracji filozoficznych i stała się wielkim biznesem”.⁵

Jeśli tak jest, tzn. jeśli rację mają Kuhn i Feyerabend, to musimy uznać, że nasze pytanie w odniesieniu do nauki jest szczególnie kłopotliwe.

II. NAUKA

2.1. Być albo nie być współczesnej filozofii — branej w całym bogactwie jej nurtów — uzależnione jest w ogromnym stopniu od tego, w jaki sposób dookreśli się ona wobec nauki. Oczywiście, problem ten nie jest zupełnie nowy, jest on niewątpliwie centralnym zagadnieniem całej filozofii dwudziestowiecznej. Na taki stan rzeczy złożyło się wiele przyczyn, spośród których można wyróżnić dwie: pierwszą stanowi burzliwy rozwój nauki, który przetworzył diametralnie nie tylko warunki życia współczesnego człowieka, ale także jego perspektywy oglądu świata; drugą przyczyną — niejako immanentną samej filozofii — jest powstanie i rozwój tych nurtów filozoficznych, które, jak np. fenomenologia i filozofia analityczna, w pewnym stopniu realizują ideę myślenia naukowego. Wydaje się, na co zwrócimy jeszcze uwagę, że nie jest to jednak idea ściśle filozoficzna i tym samym nie można jej określać mianem immanentnej dla refleksji filozoficznej.

Dotychczasowe próby określenia istniejących związków nauki z filozofią miały miejsce głównie w obliczu sporów o przedmiot i metodę tych typów wiedzy. W poniższych rozważaniach zamierzamy pomijać te aspekty zagadnienia i wstępnie ustalić relacje między nauką i filozofią na podstawie problemu podstaw egzystencjalnych wiedzy.

2.2 W filozofii najważniejszy jest człowiek. W perspektywach współczesnej filozofii teza ta wydaje się wyjątkowo banalna. Jednak, jak się wydaje, utraci ona taki walor, gdy odróżnimy ją od tezy brzmiącej następująco: dla filozofii najważniejszy jest człowiek. W tym drugim sformułowaniu, w którym podkreślamy słówko „dla”, zawarta jest intencja, że człowiek jest uprzywilejowanym przedmiotem badań filozoficznych, antropologia zaś — centralną dyscypliną filozoficzną. Mówiąc: w filozofii najważniejszy jest człowiek, stwierdzamy właściwie prymat osoby filozofa nad teorią filozoficzną.

2.3. Naukę cechuje teoriocentryzm. Dla zrozumienia nauki nie jest konieczna znajomość naukowców. Nauka może obejść się w dużej mierze bez naukowców. Czy zatem — mógłby ktoś zapytać — nauka rozwijałaby się nadal, gdyby z instytutów badawczych „zniknęły” osoby tam pracujące? W obecnej chwili sytuacja taka doprowadziłaby niewątpliwie do regresu nauki. Lecz czy możemy o nauce sądzić wyłącznie na podstawie obecnego jej kształtu? W moim przekonaniu, nauka nie wypełniła jeszcze tych możliwości, jakie znajdują się w jej polu. Wyobrażam sobie sytuację, gdy w niedalekiej przyszłości podmiotem rozwoju wiedzy naukowej będzie nie

⁴ T. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Warszawa 1968, s. 185.

⁵ P. Feyerabend: *Mit nauki i jego rola w społeczeństwie*, tłum. J. Jusiak, [w:] K. Jodkowski (red.): *Czy sprzeczność może być racjonalna*, Lublin 1986, s. 302.

tylko człowiek, ale także ukształtowana przez niego sztuczna inteligencja. Nauka jest przyszłością komputerów, które będą względnie samodzielnie prowadzić badania, stawiać problemy, wskazywać na ich rozwiązania, będą współorganizować pracę instytutów badawczych. Powstaną takie instytuty naukowe, które człowiek będzie odwiedzał prawie wyłącznie w celach turystycznych. Wielu przyjmie zapewne powyższą wizję nauki za czysty wytwór fantazji, który należałoby raczej dołączyć do *science fiction* niż do filozofii. Jednak są powody, dla których taka przyszłość nauki jest wysoce prawdopodobna.

2.4. Decydujące znaczenie dla organizacji przyszłej nauki będzie miało to, w jaki sposób zostanie rozstrzygnięty problem gromadzenia i przekazywania informacji. Jeśli założymy, że przyrostowi wiedzy ma proporcjonalnie towarzyszyć wzrost liczby samych tylko pism naukowych, to za kilkadziesiąt lat status takich pism musiałoby uzyskać wszystkie czasopisma, jakie obecnie się ukazują. To jest oczywiście niemożliwe i dlatego pojawia się konieczność ucieczki od tradycyjnych środków przekazu informacji naukowej. Obecny system jest anachroniczny, nie jest przystosowany do szybkiego tempa rozwoju wiedzy naukowej, stanowi tym samym przeszkodę dla tego procesu i prowadzi dodatkowo do elitaryzacji i feudalizacji społeczności naukowych. Jedyną szansą wyjścia jest tworzona już ogólnosiwiatowa sieć komputerowych banków danych. Teksty naukowe, zaszufladkowane odpowiednio przez twórcę w zbiorze pamięci naukowej, będą dostępne potencjalnemu czytelnikowi zaraz po „opublikowaniu”. Wpłyne to niewątpliwie pozytywnie na rozwój wiedzy naukowej oraz będzie instrumentem demokratyzowania nauki.

2.5. Efekt komputeryzacji myślenia stanowi istotną cechę nauki od czasów jej narodzin. Nauka w ciągu wielowiekowej ewolucji nieustannie ruguje ze swego pola człowieka. Okazuje się, że jest on najbardziej kruchym elementem nauki i zmiany w niej zachodzące zmierzają właśnie w kierunku całkowitego wyeliminowania z siebie tego zbędnego ciężaru. O naukowości jakiegoś myślenia decyduje istnienie w nim reguły wraz z jej ograniczeniami. Z takimi też początkami nauki spotykamy się już w cywilizacjach starożytnego Egiptu i Mezopotamii. Ówczesny stan astronomii, matematyki, medycyny i sztuki budowlanej dobitnie świadczy o wysokich umiejętnościach tych społeczeństw w posługiwaniu się regularnym i systematycznym myśleniem o świecie. Następny etap rozwojowy przypadł w udziale Grekom, którzy poprzez osiągnięcia matematyczne i logiczne stworzyli mocne podstawy dalszej ewolucji skomputeryzowanego myślenia o świecie. Przełomowe znaczenie miały osiągnięcia Galileusza. Cała nauka przed nim — od Egipcjan po średniowieczno-renesansowych eksperymentatorów — tkwiła zasadniczo na jednym poziomie. Galileusz otworzył nową erę nauki, którą charakteryzuje scalenie metod matematycznych z fizycznymi. Ważne jest także i to, że reguła naukowa utraciła swój kontekst filozoficzny dzięki zerwaniu z jakościowymi analizami świata w fizyce. Reguła zawsze otaczana była kontekstami quasi-teoretycznymi, które racjonalizowały działania naukowców w oczach społeczeństw. Najpierw, w Egipcie i Mezopotamii, elementem towarzyszącym regule była religia. Trwało to do czasu powstania filozofii greckiej, kiedy to właśnie filozofia przejęła funkcje spełniane poprzednio przez religię. Natomiast Galileusz, właśnie poprzez zerwanie z jakości-

wym punktem widzenia, zapoczątkował proces odrywania się nauki od filozofii. Ten etap rozwoju nauki trwa zasadniczo do chwili obecnej. Można w nim zaobserwować stałą tendencję do eliminacji wszelkich socjologicznych, psychologicznych i antropologicznych aspektów teorii naukowej. Zbliżająca się rewolucja w nauce doprowadzi do pełniejszej deantropologizacji poznania naukowego.

2.6. Oczywiście, musi się w tym miejscu pojawić pytanie, czy komputery będą w stanie zastąpić człowieka w jego wiedzotwórczym wysiłku. Patrząc na nieporadność dzisiejszych komputerów, narzuca się negatywna odpowiedź na powyższe pytanie, lecz jeśli uwzględnić ich niemal „niemowlęcy” wiek, to sądzić można, że zostaną stworzone przez człowieka takie sztuczne inteligencje, które będą mogły tworzyć rozwijając wiedzę naukową. Nie twierdzę, by sztuczna inteligencja mogła w pełni zastąpić człowieka w jego twórczym wysiłku. Nie twierdzę także, że urzeczywistnienie w przyszłości powyższej wizji miałoby nieść niebezpieczeństwo utraty przez cywilizację cech specyficznie ludzkich.⁶ Sądzę jedynie, że sztuczna inteligencja aktywnie wspomůže człowieka w rozwijaniu wiedzy naukowej. Tak, jak Max Scheler porównywał Edisona — z zastrzeżeniem, że jest on traktowany jako technik — do szympansa, widząc współbieżność w ich sposobach rozwiązywania problemów życiowych, tak sądzę, że dzisiaj można odnieść tegoż Edisona do sztucznej inteligencji. Czy przyjęcie takiej propozycji oznacza popadnięcie w fikcję? Czy można już dzisiaj wykluczyć możliwość zastosowań sztucznych inteligencji w przyszłej nauce? J. Grabacki w artykule *Komputer — narzędzie poznania* taką zawarł konkluzję: „(...) własności komputera sprawiają, że jest on tylko wsparciem inteligencji człowieka. Poznaje człowiek, nie komputer i wydaje się, że nie ma powodu zmieniać dotychczasowych poglądów na proces poznania. Niepodobna jednak wykluczyć, że przyszłość nie zmieni obecnego stanu rzeczy”.⁷

2.7. Pozostaje nam jeszcze przedstawić racje filozoficzne, w świetle których powyższa wizja nauki jest możliwa. Zasadniczo taki problem nie istniał w ramach indukcjonistycznych interpretacji nauki. Dopiero hipotetyzm Karla Poppera otworzył perspektywę dla teorii „skomputeryzowanej” nauki.

Pytanie zasadnicze brzmi następująco: czy ludzka świadomość jest niezbędnym elementem rozwoju wiedzy naukowej? Wprawdzie — należy to od razu podkreślić — Popper nie jest zwolennikiem teorii odkrycia naukowego bez ludzkiego odkrywcy, twórczenia — bez „osobowego” twórcy⁸, to jednak niektóre tezy jego filozofii nauki mogą stanowić odpowiednie tło dla prezentowanej tutaj koncepcji nauki. Otóż, fundamentalne znaczenie ma przedstawiony przez Poppera podział wiedzy na dwa typy: pierwszy, to wiedza w sensie subiektywnym; drugi — wiedza w

⁶ Takie zagrożenie dostrzega m.in. J. Życiński twierdząc: „Neo-mechanicizm praktyczny kryłby w sobie niebezpieczeństwo zniszczenia wartości specyficznie ludzkich”. (J. Życiński: *Filozofia sztucznej inteligencji*, [w:] M. Heller, J. Życiński: *Wszczęświat — maszyna czy myśl?*, Kraków 1988, s. 283).

⁷ J. Grabacki: *Komputer — narzędzie poznania*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 7, s. 118. Por. także: L. Mańko: *Cybernetyka*, „Roczniki Filozoficzne” 1959, T. V, z. 3.

⁸ E. Pietruska-Madej: *Odkrycie naukowe. Kontrowersje filozoficzne*. Warszawa 1990, s. 107.

sensie obiektywnym.⁹ Dla rozwoju nauki, jego zdaniem, liczy się wyłącznie to, co mieści się w drugim typie wiedzy. Badając wiedzę subiektywną epistemolog zajmuje się faktycznie czymś, co dla wiedzy naukowej nie ma znaczenia. Wiedza obiektywna, zawierająca wiedzę naukową, przynależy do „trzeciego świata”, w którym mieszczą się m.in. teorie, problemy i argumenty teoretyczne — wszystko posiada charakter autonomiczny wobec świadomości (czyli „świata drugiego”). W tym kontekście doniosłe jest twierdzenie o autonomiczności trzeciego świata wobec świadomości, z niego to bowiem wypływają dwie istotne tezy; pierwsza: „(...) nowe problemy wyłaniają się w sposób autonomiczny z pola możliwych relacji, ich powstaniu nie możemy zapobiec niezależnie od naszych intencji czy działań”.¹⁰ Bez większego ryzyka przekroczenia też Poppera możemy stwierdzić, iż źródłem problemów naukowych nie jest świadomość badacza, lecz trzeci świat. „To w nim odkrywamy problemy tak, jak w świecie pierwszym, fizycznym, dokonujemy odkryć geograficznych”.¹¹ Może się tak dzieć, ponieważ trzeci świat zawiera w sobie „wiele teorii samych w sobie, argumentów samych w sobie, sytuacji problemowych samych w sobie, które nigdy nie zostały wytworzone ani zrozumiane i mogą nigdy nie zostać wytworzone, ani zrozumiane przez ludzi”.¹² Mówiąc inaczej, w świecie trzecim zawarte jest wszystko, co jest konieczne dla rozwoju wiedzy naukowej, i jest to poza polem świadomości, przy czym świadomość nawet nie posiada inicjatywy w ustalaniu problemów. Teza druga: trzecim światem rządzą prawa obiektywne i „relacja zachodząca pomiędzy problemem a rozwiązaniem jest relacją logiczną, a zatem obiektywną relacją należącą do trzeciego świata”.¹³

2.8. Jacob Bronowski, w książce *Źródła wiedzy i wyobraźni*, napisał: „(...) tym, co mają ludzie, a czego nie mają maszyny, jest cudowny optymizm”.¹⁴ Jeśli mu wierzyć, i jeśli jednocześnie przyjąć powyższe tezy Poppera, to w rzeczywistości ów „cudowny optymizm” może nawet źle świadczyć o człowieku, bowiem jebo brak uniemożliwia pracę twórczą! Inteligentna maszyna, pozbawiona wszelkich problemów związanych ze światem drugim, jest w stanie rozwijać wiedzę obiektywną, jest ona bowiem niczym innym, jak tą wiedzą zapośredniczoną bezpośrednio w „świecie pierwszym”.¹⁵

⁹ K. R. Popper: *Epistemologia bez podmiotu poznającego*, przeł. A. Tanalska, „Literatura na Świecie” 1984, nr 12, s. 356—402.

¹⁰ K. R. Popper: *Objective Knowledge*, Oxford 1972, s. 121. Cyt. za: Pietruska - Madej: *Odkrycie naukowe*, s. 105—106.

¹¹ *Ibid.*, s. 108.

¹² Popper: *Epistemologia...*, s. 366.

¹³ *Id.*: *Objective...*, s. 195. Cyt. za: Pietruska - Madej: *Odkrycie...*, s. 111.

¹⁴ J. Bronowski: *Źródła wiedzy i wyobraźni*, Warszawa 1984, s. 89.

¹⁵ „Zarówno komputer, jak i prawa logiki należą w sposób szczególny do świata, który nazywam światem nr 3”. (K. R. Popper: *Nowa postać argumentu J. B. S. Haldane'a za odrzuceniem materializmu*, [w:] M. Heller, J. Zyciński: *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 105).

III. FILOZOFIA

3.1. Główną przeszkodą, jaka stoi na drodze do właściwego ujęcia związków filozofii z nauką, jest mit, szczególnie rozpowszechniony przez pozytywistów, mówiący o tym, jak to z filozofii — pierwszej nauki — wyłaniały się coraz to nowe dyscypliny badawcze: fizyka, astronomia, biologia, psychologia itd. Nauka, jak to już sugerowałem poprzednio, istniała przed pojawieniem się pierwszych filozofów greckich. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że to właśnie nauka — zwłaszcza w wydaniu egipskim — wpłynęła na styl myślowy ukształtowany przez greckich filozofów. Świadczyć o tym mogą nie tylko ich zainteresowania, np. geometrią, ale także pierwsze przejawy świadomości różnic, jakie zrodziły się z wewnętrznego napięcia istniejącego pomiędzy nastawieniem naukowym i filozoficznym (Heraklit: wielka uczoność nie daje rozumu).

3.2. Wyróżniam trzy poziomy refleksji filozoficznej. A mianowicie, filozofowanie według zasady:

- a) „wiem”,
- b) „wiem, że wiem”,
- c) „wiem, że nic nie wiem”.

Poziom pierwszy wyznacza etap dogmatyzmu filozoficznego, wspartego naiwną epistemologią. Wysiłek twórczy nakierowany jest zasadniczo na zbudowanie wszechobejmującego systemu. Z tym poziomem refleksji filozoficznej współbieżne są metody myślenia naukowego i religijnego. Taki ideał filozofii przyświecał pierwszym filozofom. Etap drugi — którego dominantą myślenia jest zasada „wiem, że wiem” — przedstawia już filozofię krytyczną. Ten poziom refleksji cechuje pogłębiona analiza epistemologiczna. Spotykamy się z nim już u Parmenidesa, zaś w filozofii nowożytnej — w transcendentalizmie Kanta i Husserla. Można powiedzieć, że od czasów Kartezjusza jest to wiodąca idea europejskiego myślenia. Etap trzeci — *stricte* filozoficzny — to etap refleksji wychodzącej od zasady: „wiem, że nic nie wiem”. Filozofem, który pierwszy sformułował tę zasadę był oczywiście Sokrates, chociaż trudno uznać, by konsekwentnie jej się trzymał (intelektualizm etyczny).

O ile dwa pierwsze typy — pomimo istotnej różnicy — łączy to, że pozostają na poziomie wiedzy, to etap trzeci wyznacza zejście refleksji filozoficznej z tego poziomu. „Wiem, że nic nie wiem”, wzięte dosłownie, tzn. wyłącznie na poziomie wiedzy — daje sprzeczność, lecz odczytane w perspektywach mądrościowych oznacza: „jestem mądry swoją niewiedzą”.

3.3. Przyjęcie perspektywy, w której zamiar filozoficzny spełnia się w refleksji wywodzącej się ze stanu niewiedzy, pozwala uniknąć „syndromu chemika”. Przypuszczam, że jego rozumowanie, gdyby chciał odpowiedzieć na nasze tytułowe pytanie, przebiegałoby mniej więcej tak: chemia żywi, leczy, ubiera... i jak tu żyć bez pożywienia, leków i ubiorów? A zatem: wiedza w ogóle jest konieczna dla człowieka! Podobnie będą myśleć przedstawiciele innych nauk, co będzie przyczyną tego, że każda odpowiedź poprzez swą fragmentaryczność nie przyniesie nam generalnych rozstrzygnięć. Pozostaje także problem, czy coś, co jest dla nas konieczne, może być przedmiotem wartościowania?

Nie mniej ważne jest także i to, że ominięcie tego „syndromu” pozwoli nam przejść od pytania: „dlaczego lepiej wiedzieć coś niż nic” do pytania pierwotniejszego logicznie: „czy w ogóle lepiej jest wiedzieć coś niż nic”. Pomimo to, że pytanie jest logicznie pierwotniejsze, to jednak musimy wyjść od pytania pierwszego. Dzieje się tak ze względu na nasze usytuowanie w wiedzy. Należy więc zacząć od pewnej hermeneutyki tego, co zastaliśmy, by ewentualnie po przejściu pierwszej warstwy problemowej sięgnąć po pytanie fundamentalne, zaczynające się od „czy”. Wówczas może się okazać, że pytanie wychodzące od „dlaczego” zbyt dużo nam sugeruje i ustawia w fałszywej perspektywie.

3.4. Co zapewnia nam przyjęcie sposobu filozofowania wedle zasady „wiem, że nic nie wiem”? Warto zwrócić uwagę na cztery sprawy:

a) zapewnia autentyczność punktu wyjścia filozofii. Jeśli przyjąć za starożytnymi, że zdziwienie wyznacza początek refleksji filozoficznej, to za Arystotelesem powiem. „(...) kto się dziwi, ten ma świadomość własnej niewiedzy”¹⁶;

b) zapewnia realizm. W dwojakim sensie: raz — umożliwia określenie rzeczywistych granic stosowalności wiedzy; dwa — umożliwia bezpośredni kontakt z faktycznością nas otaczającą¹⁷;

c) pozwala być optymistą. „Nie wiemy nic — zauważa Popper — i dlatego musimy być skromni, a ponieważ jesteśmy skromni, możemy być optymistami”¹⁸;

d) pozwala uwolnić filozofię z pęt narzuconych jej z zewnątrz. W tym przypadku jest to rezygnacja z idei naukowości filozofii. Filozofia beznaukowa — jak zauważył Jean Piaget — jest po prostu filozofią „bez wiedzy”¹⁹.

3.5. Czy idee czysto filozoficzne mogą być źródłem krytycyzmu? Pytanie to brzmi wprost banalnie, lecz odpowiedź na nie wcale nie musi przyjść tak łatwo. Weźmy na przykład Kartezjusza, który przedstawiany jest w filozofii jako wzór refleksji krytycznej. Czy wartości, jakie legły u podstaw jego krytycyzmu miały swe źródło w filozofii? Wątpię. I to z dwu powodów: raz, że przyświecał mu matematyczny model wiedzy, dwa — był to krytycyzm „bezdyskusyjny”. Już sam fakt polemiki filozoficznej na jakiś temat świadczyć miał wedle Kartezjusza o fałszywości wszystkich stanowisk biorących w niej udział. Nie inaczej jest u Kanta, którego krytycyzm filozoficzny idzie w parze z bezkrytycznym zaakceptowaniem wiedzy naukowej (geometrii Euklidesa i fizyki Newtona). Myślę,

¹⁶ Arystoteles: *Metafizyka*, 12.982b 13—983a 2.

¹⁷ M. Heller: *Realizm Sokratesa*, [w:] M. Heller, J. Życiński: *Wszelki świat i filozofia*, Kraków 1986, s. 145—146.

¹⁸ Cytuję za: T. Mendelski: *Karl R. Popper: metodolog czy ideolog*, Warszawa 1978, s. 20. Por. także: *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle—Illinois 1974, s. 27—28. T. Mendelski uznał w swej książce, że cytowana w tekście wypowiedź Poppera przejdzie niewątpliwie do „najciemniejszych rozdziałów ludzkiej myśli”.

¹⁹ J. Piaget: *Mądrość i złudzenia filozofii*, Warszawa 1967, s. 215. Nieco wcześniej zaznaczył on, że człowiek: „(...) dla dokonania syntezy między tym, w co wierzy, a tym, co wie, może posłużyć się tylko refleksją, bądź przedłużając swoją wiedzę, bądź przeciwstawiając się jej w krytycznym wysiłku, aby określić jej aktualne granice i uprawomocnić umiejscowienie przekraczających ją wartości. Ta synteza wyrozumowana wśród różnych przekonań i warunków wiedzy jest tym, co nazwalibyśmy »mądrością«, i taki wydaje się nam przedmiot filozofii” (s. 214).

że analogiczna sytuacja miała miejsce i z Husserlem, którego idea filozofii jako „nauki ściślejszej” tkwiła korzeniami w matematycyzmie.²⁰

Ileż więc trzeba mieć naiwności i bezkrytyczności w stosunku do wiedzy, by móc być wzorem filozofa „krytycznego”? Jeśli dzisiaj jeszcze chcemy iść tropem krytycznym, a — jak się wydaje — jest to warunek *sine qua non* filozofii, to w swym krytycyzmie wyjść musimy od tej sfery, którą i Kartezjusz, i Kant, i Husserl potraktowali jawnie bezkrytycznie.

3.6. Do stanu niewiedzy należy najpierw dojść, by móc później uczynić go punktem wyjścia w filozofowaniu. Mamy bowiem do czynienia z dwoma odmiennymi typami niewiedzy:

a) niewiedza leżąca przed wszelką wiedzą. Wyznacza ona poziom ludzkiej nieumiejętności wypowiedzania świata, jest to „bagnó”, z którego wychodzimy po drabinie naszej wiedzy²¹;

b) niewiedza leżąca po wiedzy. Aby do niej dojść, należy niejako „przejść” po drodze szlaki wiedzy o naukowym lub też innym charakterze, a następnie — dwa pierwsze poziomy refleksji filozoficznej. O tym typie niewiedzy możemy powiedzieć, że jednym z jej źródeł jest sama wiedza.²²

Pojawia się w tym miejscu ważny problem, który zilustruję wypowiedzią Wernera Heisenberga. Otóż, swego czasu, a było to w 1927 roku, w rozmowie z młodzieńcem wówczas Carlem F. von Weizsäckerem stwierdził on: „Jeśli ktoś chce być dobrym filozofem, musi dobrze zrozumieć wielkie osiągnięcia w dziedzinie myśli, jakie dokonują się w naszym stuleciu”.²³

Jeśli teza ta oznaczać ma, że najpierw należy być dajmy na to fizykiem, jak radził Heisenberg swemu rozmówcy, by móc następnie filozofować, to taką interpretację uważam za błędną. Jeśli zaś oznacza, że filozof musi w swym krytycznym spojrzeniu znosić filozoficzną aktualność wiedzy naukowej, do czego konieczna jest jej znajomość, to takie rozumienie jest zgodne z intencją całego paragrafu. Dekonstrukcja ideału poznania naukowego musi iść w parze z dekonstrukcją poszczególnych jej przejawów.

²⁰ Jak wiadomo, Husserl odszedł później od tej idei.

²¹ Pisząc o procesie uczenia się, tak na ten temat wypowiedział się Popper: „W ten sposób wznosimy się na wyższy poziom z bagna naszej niewiedzy, rzucamy w powietrze linę i wspinamy się po niej — jeśli tylko zahaczy, choćby niepewnie, choćby o małą aglążkę” (Popper: *Epistemologia...*, s. 396).

²² „Im bardziej poznajemy świat i im głębsza jest nasza wiedza, tym bardziej świadoma, określona i wyraźna będzie nasza wiedza o tym, czego nie znamy, wiedza o naszej niewiedzy. Dlatego też głównym źródłem niewiedzy jest w rzeczywistości fakt, że wiedza nasza może być tylko skończona, podczas gdy niewiedza — z konieczności nieskończona (...)”. (K. R. Popper: *O źródłach wiedzy i niewiedzy*, tłum. J. Jusiak, „Philosophon Agora” 1980, s. 102).

²³ Cyt. za: C. F. von Weizsäcker: *Filozofia grecka i fizyka współczesna*, [w:] M. Heller, A. Michalik, J. Życiński (red.): *Filozofować w kontekście nauki*, Kraków 1987, s. 140.

IV. W STRONĘ FILOZOFII ZDARZEŃ

4.1. Czy dążenie do prawdy jest pierwotnym impulsem wprawiającym osobę w stan filozofowania? Trudno byłoby dać pozytywną odpowiedź na to pytanie, chociażby z tego względu, że równie dobrze można mówić o prawdzie w sztuce, religii, nauce, a tym samym uznać nieautonomiczność tej kategorii w samej refleksji filozoficznej. Wydaje się, że kategoria prawdy dopiero wówczas organizuje myśl filozoficzną, gdy zespoli się z ideą osobistej odpowiedzialności filozofa za jej prawomocność. Jeśli tak jest, to krytycyzm filozoficzny w takim stopniu podlega zamiarowi osiągnięcia prawdy, w jakim służy odnalezieniu siebie. Filozofia — jeśli można posłużyć się kategorią K. Jaspersa — jest aktem osobistego „samou pewnienia”. W takim też stopniu prawdą filozoficzną może być tylko to — znów odwołam się do Jaspersa — „co nas wiąże”.

W powyższym ujęciu filozofowanie jawi się jako nieustanny wysiłek wprowadzania nieciągłości do ludzkiej wiedzy. W naszym przypadku fundamentalne znaczenie ma fakt, że dekonstruuując wiedzę, przechodząc tym samym w stan niewiedzy, filozof dokonuje dekonstrukcji sfery zjawiskowej, tzn. tej, która jest współkonstruowana przez ludzką wiedzę.

4.2. Każda wiedza funduje ważność określonego świata znajdującego się wokół człowieka. Ten świat, świat zjawisk jawiących się człowiekowi, prezentuje się w swej ciągłości jako coś, co ma charakterystykę przestrzenno-czasową. Ma swoje „przed” i „po”, także „tu” i „tam”. Rzeczywistość zjawisk cechuje niesamoistność wobec świadomości poznającej, posiada struktury, hierarchie, coś, co jest przyczyną czegoś lub też — skutkiem. Wiedza naukowa odnosi się do świata zjawisk. Czyżby więc sfera zjawisk nie była właściwym polem dla refleksji filozoficznej?

W poszukiwaniu „świata dla filozofów” musimy oddalić się od naukowego sposobu wyznaczania przedmiotu badań. Nie tylko zresztą od samego „sposobu”, lecz także od zasad wyznaczających go. Jedną z nich jest teza o podmiotowo-przedmiotowym charakterze ludzkiego poznania. Stan niewiedzy — o ile udzielić ma autentyczności i realizmu refleksji filozoficznej — nie może być zaśmiecony jakimikolwiek konstrukcjami wyściowymi, które w zasadzie przekreślają realizm myślenia.²⁴

4.3. „Może właśnie największe jest w ludziach to, co się realizuje w zdarzeniach” — tę wypowiedź Marii Dąbrowskiej biorę jako wstępną wskazówkę dla prób znalezienia miejsca filozofii w świecie.²⁵ Zdarzenia wyrzucają ludzi z ich codzienności, z ich życia poddanego prawu „się”, stanowią najwyższą próbę ich charakteru. Nie są przewidywalne, mierzalne ani porównywalne ze sobą. Każde zdarzenie stanowi odrębny „świat”. Istnieją one realnie, są samoistne wobec świadomości, mają charakter nieprzestrzenny i nieczasowy. Nie można ich zaaranżować ani konstruować, nie można także poddawać ich rekonstrukcji. Nie posiadają przyczyn ani też nie wyzwalają kategoriycznych skutków. „To tylko zakorzeniona w nas wiara w nieograniczoną moc przyczynowości — czytamy w pracy C. G. Junga *Synchroniczność* — stwarza intelektualne trud-

²⁴ Por. M. A. Krąpiec: *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 198.

²⁵ M. Dąbrowska: *Aforyzmy*, Warszawa 1989, s. 34.

ności i każe nam uważać za rzecz nie do pomyślenia, że zachodzą zdarzenia pozbawione przyczyny lub też, że kiedykolwiek mogły zajść”.²⁶

Jung, który w cytowanej pracy podejmuje interesującą próbę uchwycenia sensu zdarzeń sądzi, iż dzięki swej pozazjawiskowości zdarzenia są „niewyjaśnialne”, co „(...) nie wynika z faktu, że ich przyczyna jest nieznaną, lecz z faktu, że w kategoriach intelektualnych żadna przyczyna nie jest tu do pomyślenia. Tak jest z konieczności, kiedy przestrzeń i czas tracą swe znaczenie (...)”.²⁷

4.4. Inną propozycję interpretacji zdarzeń przedkłada nam Jean Ladrière, który proponuje przez pryzmat ontologii zdarzeniowości spojrzeć na fundamentalne problemy metafizyki bytu. Sądzi on, że zdarzenie „otwiera nową przestrzeń realizacji, nadaje istnieniu nowy wymiar”²⁸, widzi w nim „ruch zmierzający do spotkania i niespodziewane nadejście tego, co jest spotykane”.²⁹ Dla francuskiego filozofa: „Zdarzenie znajduje się zawsze w porządku nieoczekiwanego”.³⁰ Twierdzi on ponadto, że zdarzenie bezpośrednio „w swej istocie dotyka istoty bytu”.³¹

4.5. Podobną, maksymalistyczną, tendencję w podejściu do świata zdarzeń prezentuje polski filozof Józef Bańka. Jego książka *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy* przynosi precyzyjny rozbiór zagadnienia zdarzeń w kontekście epistemologicznym i ontologicznym.³² Traktując zdarzenia jako byt aktualny twierdzi on, że można wyznaczyć w zdarzeniach trojakiemu rodzajowi samoistność:

a) bytową (zdarzenie istnieje realnie, „jedynie realnie”, nie zawdzięcza swego bytu niczemu, co by było „przed” lub „po”);

b) czasową (istnieje aktualnie, tj. nie zawdzięcza tego ani przeszłości, ani przyszłości);

c) a także samoistność wobec świadomości (jest niezależne od niej).³³

V. ZAKOŃCZENIE

5.1. Wiedzy naukowej nie przysługuje ani prawdziwość, ani fałszywość, jest ona bowiem tylko prawdopodobna, tzn. — w moim rozumieniu — jest tylko imitacją prawdy. Współcześni filozofowie nauki, jak np. przypomnieni na wstępie Kuhn i Feyerabend, zdają się mieć tego pełną świadomość. Dzięki temu działalność naukowa uwalnia się od pseudonaukowych, często filozoficznych, kontekstów. Był czas, gdy filozofia współtworzyła naukę, dawała jej wzorce metodologiczne, wskazywała przedmioty badań, lecz czasy obecne niosą w sobie destrukcję tego „związku”. Przekonania o charakterze filozoficznym mogą stwarzać w świadomości

²⁶ C. G. Jung: *Synchroniczność*, [w:] *Rebis czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 566.

²⁷ *Ibid.*, s. 566—567.

²⁸ J. Ladrière: *Filozofia chrześcijańska a nauka*, tłum. M. Heller i D. Ode-wicz, [w:] Heller, Michalik, Życiński (red.): *Filozofować w kontekście nauki*, s. 68.

²⁹ *Ibid.*, s. 68.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

³² J. Bańka: *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy*, Katowice 1990.

³³ *Ibid.*, s. 53.

mości współczesnych naukowców więzienie dla ich twórczych pomysłów. Ten ruch rozłączania nie może iść tylko w jedną stronę; należy także uświadomić sobie swoistą niekompetencję naukowców w dziedzinie filozofii. Owey niekompetencji nie należy doszukiwać się np. w niezajomości historii filozofii, lecz przede wszystkim w fundamentalnej różnicy w nastawieniu wobec świata. Filozofa w mniejszym stopniu interesuje „świat trzeci”, jego dziedziną kreacji jest głównie „świat drugi”³⁴, w którym filozofowanie jest przede wszystkim m a k s y m a l i z a c j ą m y ś l e n i a.³⁵

5.2. Naukowy sposób realizacji ludzkiej aktywności skierowany jest na przeprowadzanie zmian w sferze dostępnych zjawisk. Jest to cechą charakterystyczną wszelkich wysiłków wiedzytwórczych. W takim stopniu, w jakim nauka współtworzy świat otaczający człowieka, w takim też przynależy do typu myślenia przedsiębiorczego. Można powiedzieć więcej: nauka w obecnym kształcie mieści się w kanonach postępowania przemysłowego. Nauka jest po prostu gałęzią przemysłu. Jej głównym celem jest wytwarzanie nowych rzeczy, które — pośrednio lub bezpośrednio — organizować będą przemianę świata. Nauki przyrodnicze, dzięki silnemu powiązaniu z techniką, przynoszą efekty widoczne „gołym okiem”. A co się dzieje z naukami społecznymi? Stopnia ich naukowości nie można mierzyć ani poziomem uteoretyzowania refleksji, ani też miarą prawdziwości głoszonych przez te nauki twierdzeń (choćby z powodu braku takiej obiektywnej miary). Ich naukowość wynika zasadniczo z faktu, że wiedza tych nauk bezpośrednio uczestniczy w przemianach życia społecznego.³⁶

Jeszcze bardziej problematyczna jest sytuacja w tzw. naukach humanistycznych, których przedmiotem jest szeroko pojęta kultura, co wynika z tego, że są one zawieszane pomiędzy „ideałem nauki” (od góry) i „ideałem sztuki” (od dołu). Oczywiście ich wkład w procesy przebudowy świata jest olbrzymi, chociażby poprzez przeprowadzenie modyfikacji systemu komunikacji międzyludzkich. Można więc mówić w ich przypadku o naukowości refleksji humanistycznej.

Czy nauka stanowi konieczny i najlepszy sposób realizacji aktywności życiowej? Oczywiście, że nie. Historia ludzkości wskazuje na olbrzymie obszary globu ziemskiego, zamieszkiwane przez społeczeństwa, które nie znały czegoś takiego, jak nauka. Czy z nauki można zrezygnować, i to nie tylko w wymiarze indywidualnym, lecz także zbiorowym? To także wydaje się możliwe, wystarczy — jak to żartobliwie zauważył Popper — by myślenie cywilizacji opanował jakiś „wirus mistycyzmu”.

³⁴ Trafnie ujął ten problem M. Heller w pracy *Odkrywanie czwartego świata*. Zadaje tam istotne pytanie: czy można teorię trzech światów Poppera zastosować do filozofii? „Jeśli to jest niemożliwe, filozofia musi pozostać wiedzą subiektywną, zbiorem prywatnych przekonań oddzielnych ludzi, przekonań, które jeśli są uzasadnione, to są uzasadnione tylko dla każdego z tych ludzi z osobna, a więc w filozofii nie ma postępu, nie może stać się ona wspólnym dorobkiem ludzkości (...). Nieco przerwany taką wizją — moim zdaniem niesłusznie — Heller zgłasza propozycję, by uznać istnienie „świata czwartego”, który byłby obiektywną filozofią, filozofią bez podmiotu filozofującego. (H e l l e r, Ż y c i ń s k i: *Wszechświat i filozofia*, s. 135—139).

³⁵ Termin ten, o ile się nie mylę, do polskiej literatury filozoficznej wprowadził Jakub Litwin. Propaguje go obecnie jego uczeń — A. L. Zachariasz.

³⁶ Por. K. R. P o p p e r: *Nędza historycyzmu*, Wyd. Krąg, Warszawa 1989.

5.3. Czy filozofia może być traktowana jako nauka? Gdy się na nią spojrzy z zewnątrz, odpowiedź musi zabrzmieć pozytywnie. Trudno byłoby odmówić jej wpływów na dotychczasowy bieg dziejów ludzkich. Czy filozofowie tego chcą, czy nie, można na nich spojrzeć jako na tych, którzy współtworzą rozwój cywilizacji. Lecz pytanie zasadnicze ustawia problem inaczej: jeśli działalność zmianotwórcza jest istotą nauki, to jakie stanowisko ma zająć filozofia wobec takiego nastawienia? Na przykład, A. L. Zachariasz twierdzi, iż nie ma żadnej różnicy — oczywiście w tym punkcie — między nauką i filozofią. Traktuje on filozofię jako pewnego rodzaju działalność zmianotwórczą.³⁷ Wydaje się, że takie stanowisko o tyle może być słuszne, o ile operuje wyłącznie w świecie zjawisk. I tak też zapewne jest w tym przypadku. Świadczyć o tym mogą jego tezy na temat związków filozofii z nauką, gdzie m.in. sytuuje poznanie filozoficzne wraz z naukowym na wspólnym poziomie teoretyczności, sądząc ponadto, że celem nauki jest osiągnięcie prawdy.

5.4. Każda wiedza, niezależnie od sposobu, w jaki została zdobyta, podlega relatywizacji do świata, w jakim się zawiera. Tej relatywizacji można szukać w dwóch możliwych kierunkach: raz, w kierunku badań teoriopoznawczych, wówczas wiedza relatywizuje się wobec podmiotu, przedmiotu i metody poznania; dwa — w zdolności wiedzy do „powoływania” nowych perspektyw dla ludzkiej aktywności. Jeśli odrzucić, za arbitralność, przeciwstawienie: życie aktywne (*vita activa*) — życie kontemplacyjne, jako że życiu aktywnemu powinno się przeciwstawiać życie bierne (*vita passiva*) i jeśli przyjąć, że życie kontemplacyjne jest formą — może najdoskonalszą? — życia aktywnego, to wychodząc w refleksji filozoficznej od stanu niewiedzy, możemy dążyć do maksymalizacji myślenia, które jako takie nigdy nie podlega relatywizacji.

S U M M A R Y

The article distinguishes three essential levels of philosophical reflection, whose modes of thinking are determined by the corresponding guiding principles: a) I know, b) I know that I know, c) I know that I know nothing. In the writer's view, a strictly philosophical level can be attained only after we have passed over to stage three, where philosophy is manifested as non-scientific philosophy or philosophy "without knowledge". Moreover, the author accepts the distinction: phenomena — events, assigning to the former the thinking of scientific, knowledge-making type whereas to events — exclusively philosophical reflection. This gives grounds for recognizing radical divergence that exists between philosophy and science.

³⁷ A. L. Zachariasz: *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status*, Lublin 1990.

