

Autoreferaty z odczytów i wykładów

JAN WOLEŃSKI: R. Ingardena krytyka logiki formalnej. (XXV Konferencja Historii Logiki w Krakowie 22 IX 1979 r.)

Roman Ingarden pozostawał w zdecydowanej opozycji do logiki, a ściślej mówiąc do tego paradygmatu logiki, który reprezentuje logika formalna. Krytyczne uwagi Ingardena na temat logiki znajdują się w wielu jego pracach, ale zebrane i podsumowane zostały w rozprawce *Krytyczne uwagi o logice pozytywistycznej*, napisanej około 1950 r. (t. IX *Dzieł filozoficznych*, 1972) oraz w książce *U podstaw teorii poznania z przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych* (t. VIII *Dzieł filozoficznych*, 1971).

Główne zarzuty Ingardena są następujące: 1) Logika jest jednostronna; 2) Logika operuje błędną koncepcją wyrażenia; 3) Logika jest formalistyczno-konwencjonalistyczna; 4) Logika programowo zaniedbuje analizę pojęcia prawdy; 5) Logika implikuje niewłaściwą koncepcję metafizyczną; 6) Logika redukuje wszelkie formy zdaniowe do prostych zdań asertoryczno-kategorycznych; 7) Logika ignoruje funkctory intensionalne; 8) Konstrukcje prawdziwościowe w ramach rachunku zdań są sztuczne i prowadzą do nonsensów.

Ad 1) Jednostronność logiki ma polegać na tym, że zaniedbuje ona badania analityczne, koncentrując się wyłącznie na konstrukcji systemów formalnych. Przez badania analityczne rozumie Ingarden dociekania na temat struktury i funkcji tworów logicznych. Nawet pobieżny rzut oka na historię logiki współczesnej pokazuje, że Ingarden nie ma racji. Konstrukcja i metalogiczna (metalogiczna w sensie metalogiki, operującej środkami formalnymi) analiza systemów formalnych stała się ze względów oczywistych zadaniem naczelnym logików, ale bynajmniej nie ograniczali się oni wyłącznie do roboty formalnej. Frege, Russell, Hilbert, Godel, Tarski, Łukasiewicz, Bernays, Quine, von Neumann zaznaczyli swoją obecność w historii logiki nie tylko wynikami formalnymi, ale także rozważaniami na temat filozoficznych podstaw logiki i matematyki. Ingarden mógłby co najwyżej twierdzić, że filozoficzny komentarz samych logików jest błędny, ale nie, że go w ogóle nie ma.

Ad 2) Zdaniem Ingardena logika zakłada „fizykalistyczną” koncepcję wyrażenia, tj. taką, w myśl której wyrażenia to przedmioty fizyczne, np. plamy atramentu, bryłki kredy lub fale głosowe. Faktem jest, że głoszono taką koncepcję (Kotarbiński, Chwistek, niektórzy przedstawiciele Koła Wiedeńskiego), ale faktem jest też, że większość logików roz-

różniała (za Peircem) wyrażenia-konkrety i wyrażenia-typy (klasy abstrakcji od relacji równokształtności), przy tym mówiąc o wyrażeniach należących do systemów formalnych, mieli na myśli wyrażenia-typy. Świadczy o tym posługiwanie się takimi zwrotami, jak „wyrażenie typu...”, „wyrażenie postaci...”, „wyrażenie kształtu...” oraz korzystanie ze specjalnych zmiennych meta-językowych. Oczywiście powstawał tutaj problem ontologicznego statusu wyrażen-typów. Wolno było Ingardenowi twierdzić, że problem ten nie doczekał się zadowalającego rozstrzygnięcia, ale brak było podstaw do wygłaszania przekonania, że logika in toto jest fizykalistyczna.

Ad 3) To, że logika jest formalistyczno-konwencjonalistyczna, ma znaczyć, iż system formalny jest konfiguracją symboli (Ingarden mówi „znaczków”), pozbawionych sensu, a pewne konfiguracje symboli są arbitralnie uznawane za aksjomaty. Ingarden dostrzega oczywiście, że owe konfiguracje symboli podlegają pewnym regułom, ale twierdzi, że mówienie o regułach nie jest żadnym wyjściem. Jest tak dlatego, że logika zakłada, iż każdy język jest sformalizowany, popadając przez to w następujący dylemat: albo regressus ad infinitum względem hierarchii języków sformalizowanych, albo przyjęcie, że dyrektywy są zapisywane w języku pełnym sensu. To drugie wyjście jest — zdaniem Ingardena — odrzucane, gdyż (1) logicy przyjmują tezę o formalnym charakterze każdego języka oraz (2) logicy uważają, że język pełen sensu (= język potoczny) nie nadaje się do użytku naukowego, gdyż jest wieloznaczny i sprzeczny. Należy zauważyć, iż logika nie głosi tezy, że każdy język jest językiem formalnym czy sformalizowanym, chociaż głosi tezę — słabszą — że każdy język (spełniający pewne warunki syntaktyczne) daje się sformalizować w odpowiednim metajęzyku. Przez „odpowiedni metajęzyk” nie rozumiano języka potocznego, ale odpowiednio rozszerzony język naiwnej teorii mnogości, przy czym kwestia niesprzeczności tego języka została wyjaśniona w latach trzydziestych dzięki pracom Gödla. Odnośnie do konwencjonalizmu współczesnej logiki wiadomo, że stanowisko to było tylko jednym z reprezentowanych w kwestii podstaw akceptacji aksjomatów.

Ad 4) Ingarden uważa, że logicy programowo ignorują pojęcie prawdy, a co więcej, logice brak jest naukowo odpowiedzialnego objaśnienia pojęcia prawdy. Zarzut ten może być słuszny co najwyżej częściowo i to odnośnie do wczesnego okresu rozwoju współczesnej logiki, chociaż trzeba zauważyć, iż posługiwano się wówczas pojęciem prawdy w sposób intuicyjny lub też (programowo) operowano pojęciem konsekwencji jako substytutem pojęcia prawdy. Wiadomo jednak, że sytuacja się radykalnie zmieniła w latach trzydziestych dzięki słynnej pracy Tarskiego, która zaspokoiła oczekiwania i potrzeby logików w zakresie analizy pojęcia prawdy. Ingarden wiedział o wynikach Tarskiego i nawet o nich wspominał, jednakże najwyraźniej nie docenił roli, jaką w logice pełni teoria Tarskiego.

Ad 5) Wedle Ingardena logika implikuje następujące tezy metafizyczne: a) istnieją tylko rzeczy, b) rzecz (przedmiot) jest zbiorem cech, c) cecha także jest zbiorem, a w związku z tym zachodzi konflikt pomiędzy b) oraz c).

Łatwo zauważyć, że Ingarden przypisuje logice filozoficzne (onto-

logiczne) poglądy Kotarbińskiego, czyli reizm, a wiadomo, że logicy głosili także i inne koncepcje (Russell, Wittgenstein). Trzeba też dodać, że Ingarden miesza tutaj logikę i jej metafizyczną interpretacją, jako że logicy jako logicy nie muszą wypowiadać się na temat metafizycznej struktury rzeczywistości. Podobne uwagi można wypowiedzieć odnośnie tezy b), natomiast faktycznie w logice uznaje się, że intuicyjnemu pojęciu cechy odpowiada zbiór przedmiotów, spełniający określony warunek. Niekoniecznie jednak trzeba uznawać, że ów sposób mówienia pretenduje do bycia metafizyczną eksplikacją pojęcia cechy, a termin „cecha” w ogóle nie musi występować w komentarzu (nieformalnym) metalogicznym. Z uwagi na to konflikt pomiędzy b) oraz c) jest pozorny.

Ad 6) Ingarden utrzymuje, że wszelkie formy zdaniowe logika redukuje do zdań kategoryczno-asertorycznych typu „S jest p” (zapis Ingardena) i ich związków prawdziwościowych. Nie wiadomo, co Ingarden rozumie przez zdanie kategoryczne: czy zdania zwyczajowo nazywane kategorycznymi (a więc zdania występujące w sylogistyce), czy tzw. formuły atomiczne rachunku predykatów. Jeżeli te pierwsze, to wiadomo, że to raczej one są redukowane do określonych formuł rachunku kwantyfikatorów, a jeśli te drugie, to nie są one reduktami, a jedynie formułami najprostszymi — a to jest zasadnicza różnica. Nie jest też prawdą, że logika współczesna redukuje zdania modalne (apodyktyczne i problematyczne) do zdań asertorycznych, chociaż takie propozycje bywają niekiedy wysuwane.

Ad 7) Nie jest prawdą, że analiza intensjonalności nie była obecna w logice, chociaż prawdą jest, że logicy zajmowali się przede wszystkim kontekstami ekstensjonalnymi. W czasach, gdy Ingarden formułował swe zarzuty, istniało już sporo prac poświęconych kontekstom intensjonalnym (Frege, Lewis, Russell, Carnap, Church) i zawierały one już zaawansowane analizy intensjonalności. Przy okazji zauważę, że analizę argumentów Ingardena opieram na stanie logiki w momencie, w którym Ingarden formułował swe zarzuty — dziś one są o wiele bardziej bezzasadne aniżeli w początku lat pięćdziesiątych, zwłaszcza jeśli idzie o kwestie poruszane w tym punkcie i następnym.

Ad 8) Ogólnie rzecz biorąc, Ingarden utrzymuje, że funktory rachunku zdań są określone w sposób nie zadowalający. Nie jest jasne, co jest normą poprawności dla ich określania — z wypowiedzi Ingardena wynika, że taką normą jest sens spójników mowy potocznej. Warto zauważyć, że zastrzeżenia Ingardena zbiegają się w czasie z protestem tzw. filozofów języka potocznego (Ryle, Austin, Strawson) przeciwko utożsamianiu funktorów prawdziwościowych z pewnymi spójnikami języka naturalnego. Ingarden jest jednak bardziej radykalny w swej krytyce; podczas gdy filozofowie języka potocznego protestowali jedynie przeciwko rozszerzaniu analizy formalnej na język potoczny, tj. przeciwko stosowaniu tego typu analizy poza teren jej właściwy, to Ingarden krytykuje sens funktorów na terenie samej logiki.

Ingarden ilustruje swą krytykę dwoma przykładami: implikacją materialną oraz koniunkcją. Uznaje, że implikacja materialna nie odpowiada potocznemu znaczeniu spójki „jeżeli, to” (na co się zresztą logicy z reguły zgadzają, a problem, któremu Ingarden poświęca wiele uwagi,

czy prawdą jest — jak sądzą niektórzy logicy — że implikacja materialna jest uogólnieniem zwykłego okresu, dla praktyki logicznej nie ma większego znaczenia), ale idzie jeszcze dalej, twierdząc, że implikacja materialna nie ma żadnego sensu. To jest sprawa do dyskusji — zdaniem logików i matematyków implikacja materialna jest formalizacją pewnego znaczenia spójnika „jeżeli, to”, a dodatkowo preferencję dla takiej formalizacji uzasadniają analogie z inkluzją zbiorów. Konjunkcja — zdaniem Ingardena — jest określona, m.in. dlatego nie zadowalająco, że sankcjonuje formułę typu Kpp . Tymczasem Ingarden twierdzi, że warunkiem sensowności koniunkcji jest różność argumentów. Ingarden nie dostrzega, że jego wywód daje się łatwo odeprzeć przez odwołanie się do tezy $EKppp$, a formalizacja koniunkcji, stosowana w logice, dodatkowo jest uzasadniania względami analogii z iloczynem zbiorów. Nawiasem mówiąc, gdyby iść śladem argumentu Ingardena, to trzeba by z arytmetyki wykluczyć formułę $x + 0 = x$, gdyż nie dodaje się niczego do czegoś. Podobnych przykładów można by przytoczyć znacznie więcej.

Powstaje pytanie, czym można wytłumaczyć formułowanie przez Ingardena powyższych argumentów, które dość łatwo dają się obalić. Przyczyny wydają się być następujące: Po pierwsze, Ingarden ignoruje praktykę logików, odwołując się do bardzo ogólnych i zwykle ogólnikowych komentarzy na temat logiki, które zresztą często były formułowane przez samych logików. Po drugie, Ingarden często miesza logikę z jej filozoficznymi interpretacjami lub aplikacjami. Świadczy o tym już sam tytuł rozprawy *Krytyczne uwagi o logice pozytywistycznej*, który jest o tyle zaskakujący, że przed wojną sprawa ta była w Polsce dyskutowana w związku z wypowiedziami Łukasiewicza, który przestrzegał przed mieszaniami logiki z jej filozoficznymi interpretacjami, zwłaszcza pozytywistycznymi. Po trzecie, Ingarden sądził, że skuteczna konstrukcja formalizmu logicznego musi być poprzedzona zadowalającym wyjaśnieniem istoty takich tworów, jak: wyrażenie, zdanie, prawda, fałsz, sens itd. Z punktu widzenia fenomenologii taka postawa jest oczywista, natomiast z punktu widzenia praktyki logicznej okazuje się całkowicie bezzasadna.

STANISŁAW KATAFIAS: Czy etyka normatywna może się stać nauką stosowaną? Refleksje wokół propozycji Czesława Znamierowskiego. (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, 17 I 1979).

Przeglądając historię sporów na gruncie etyki, możemy stwierdzić, że druga połowa wieku XIX i wiek XX charakteryzują się totalną krytyką etyki normatywnej. Zajmująca od czasów Sokratesa czcigodne miejsce wśród innych nauk filozoficznych etyka normatywna pozostaje od stu lat w sytuacji nieproszonego gościa, od którego chętnie odcinają się pokrewne dotychczas dyscypliny. Krytyka ta — co należy podkreślić — nie neguje społecznej wagi rozważań nad tym, co powinno, a uderza głównie w tradycyjny model owej „wyniosłej uzurpatorki”, która, nie wiedząc z jakiej racji, rości sobie pretensje do narzucania ludziom apodyktycznie formułowanych, niczym rzekomo nie uzasadnio-

nych powinności. Godzi się z faktem, że wielu pyta o to, jakie postępowanie jest godziwe, i dlatego ktoś powinien na to zapotrzebowanie odpowiedzieć. Rzecz jednak w tym, że nie starczy samo wskazanie normy, lecz konieczne jest jej uzasadnienie, a jak wskazują krytycy, dotychczas jest ono niewystarczające, jeśli w ogóle podejmowane próby nie są grubym nieporozumieniem.

W tym miejscu, mimo woli, pojawia się pytanie o przyczyny kryzysu zaufania do „starej” etyki. Trudno przypuszczać, aby można było wyjaśnić powyższą kwestię wskazaniem na jakąś jedną, decydującą o aktualnym stanie rzeczy determinantę. Proces narastania nieufności do etyki tradycyjnej, najostrzej zarysowany na przełomie XIX i XX w., sięga z pewnością dalej w przeszłość.

Sądzę, że pierwszych odruchów „buntu” należy poszukiwać w ideach, które niósł renesans. Fascynacja kulturą antyku, przejęcie jej ideałów humanistycznych kłóciły się wyraźnie z dominującą przez kilkanaście wieków koncepcją człowieka genetycznie skażonego przez grzechem pierworodnym i upatrującego we wszystkim, co ziemskie, zagrożenie przyszłego zbawienia. W tym okresie krytyka „tradycyjnej” etyki, nie zawsze oblekana w szaty filozoficznych traktatów, a wyrażana częściej przez literaturę i sztukę, była jednoznacznie skierowana przeciwko autorytatywnej moralistyce teologów. Człowiek znów staje się miarą wszechrzeczy. On sam i w sobie powinien poszukiwać tego, co dobre, a co złe. Stare, delfickie „poznaj samego siebie” miałyby stanowić fundament, na którym będzie można wznieść naukę o powinnościach człowieka godnego. W tym, jak sądzę, tkwił rdzeń poszukiwań następnych pokoleń filozofów-etyków. Pojawił się wiodący problem „natury ludzkiej”. Człowiek człowiekowi wilkiem czy bratem? Zakładano, że rozwiązanie tej alternatywy — nie tylko wspomogłoby etyków, dając im rozeznanie w materii, którą pragną uszlachetniać, ale posunięto się dalej, przypuszczając, że znajomość ludzkiej natury pozwoli racjonalnie zreformować dla dobra ogółu wszelkie instytucje i społeczne więzi. Fascynacja nauką, wiara w rozum i doświadczenie, tak typowe dla XVII i XVIII w., skierowały etyków przeciwko poszukiwaniom życiowych wskazań w ponadziemskim autorytecie.

Okazało się jednak, że osiągnięte wyniki badań nad człowiekiem były skrajnie rozbieżne, a z tym w parze szły odmienne propozycje normatywne. Stąd, nietrudno było sformułować w XIX w. opinię, że dotychczasowa etyka (a ma się na myśli zarówno nadal żywą etykę chrześcijańską, jak i wyrosłą z opozycji przeciwko religijnemu autorytetowi etykę odrodzenia i oświecenia) stanowi zbiór mniej lub bardziej spójnie spisanych upodobań poszczególnych autorów traktatów etycznych. Sam postulat, czy to wyłożenia etyki „sposobem geometrycznym”, czy też opartej na wiedzy dotyczącej ludzkiej natury, jest godny podtrzymania, jednak niedoskonała baza empiryczna nie mogła gwarantować zadowalających rezultatów. Owa, nie kwestionowana w swej wiarogodności baza posiedli — w swym przekonaniu — krytycy a zarazem reformatorzy etyki ostatnich stu lat. Podstawę nowej etyki miały stanowić głośne osiągnięcia nauk biologicznych (przede wszystkim teoria Darwina) oraz rezultaty badawcze dopiero co określających się psychologii i socjologii.

Teoria ewolucji, przeniesiona na grunt rozważań nad wartościami, wysunęła tezę, że moralność danej grupy jest zdeterminowana warunkami, w jakich żyje zbiorowość, i podlega ewolucji wraz z rozwojem społeczności, w której jest przyjmowana. Zdaniem M. Ossowskiej rzeczników ewolucjonizmu (autorka wymienia w tej grupie: Darwina, Latourneau, Sutherlanda, Westermarcka) łączą następujące przekonania: przekonanie o ziemskim pochodzeniu moralności, o jej stałym postępie, o konieczności wyzwalania jej spod wpływów metafizyki i religii, i wypróbowywanie jej reguł na tej tylko podstawie, czy służą, czy też nie interesom grupy społecznej. (M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, 1963, s. 32—33). Normatywne konkluzje, wynikające z odtwarzanej przez ewolucjonistów drogi rozwoju uczuć i przekonań moralnych, sprowadzały się do projektowania zachowań gwarantujących optymalne warunki rozwoju jednostki i społeczności. Szczególnie wysoko notuje się uczucia sympatii i życzliwości, z których wypływają działania najbardziej użyteczne. Wyjątek w tym nurcie stanowiłyby poglądy prezentowane w etyce „nadczołowieka” przez Fr. Nietzschego.

Na przełomie wieków pojawia się obok ewolucjonizmu nowy nurt rozważań nad moralnością, zainicjowany przez Durkheima, którego ambicją było, żeby w faktach moralnych „odkryć jakiś czynnik obiektywny i — jeśli możliwe — pomiar”. W ten sposób dochodzi do wyodrębnienia się socjologii moralności, zwanej przez jej twórcę „fizyką obyczajów”. Uwaga socjologów koncentruje się wokół czynników społecznych, determinujących przekonania i dyrektywy moralne. Sugeruje się, że każde społeczeństwo ma taką moralność, jakiej potrzebuje. Tylko takie normy mają szanse akceptacji, które pozostają w zgodzie ze społecznymi oczekiwaniami. Etyk normatywny, zorientowany dzięki socjologom w społecznych mechanizmach życia moralnego, będzie mógł projektować ideały, które mogą liczyć na rezonans ze strony adresatów.

W tym kontekście poszukiwań empirycznej podstawy dla etyki normatywnej swe usługi oferuje również psychologia. Współcześnie J. Pieter w swym artykule *Etyka a nauki o zjawiskach moralnych* („Etyka”, 2, 1967, s. 156) stwierdza: „...konstrukcja naczelnego dobra i naczelnej powinności jest niejako przetłumaczeniem wiedzy o tym, co jest, co tkwi faktycznie w człowieku, na to, co w nim być powinno. Jest niejako normatywną stylizacją przekonań o faktycznych zrębach natury ludzkiej. Ideał etyczny jest nadbudową wiedzy o faktach psychologicznych”.

Tak więc rozwój nauk, zarówno przyrodniczych, jak i społecznych, budził nadzieję na możliwość konstruowania zbiorów reguł naukowo uzasadnionych, dostosowanych do obiektywnych tendencji rozwojowych rodzaju ludzkiego. Podstawowe kategorie etyki (powinność, dobro) dadzą się zdefiniować w terminach nauk empirycznych, a wypowiedzi etyków mogą być tak samo sprawdzane w doświadczeniu, jak zdania innych nauk. Przekonania wyżej prezentowane XX-wieczna metaetyka zakwalifikowała jako naturalistyczne.

Naturalizm został jednak poddany ostrej krytyce ze strony rzeczników intuicjonizmu. Główny przedstawiciel intuicjonizmu G. E. Moore stara się wykazać, że naturaliści popełniają niedopuszczalny błąd („błąd naturalistyczny”), polegający na utożsamianiu własności

etycznych z cechami empirycznymi. „Dobry” według Moore’a jest jakością prostą, nienaturalną i niedefiniowalną, jakością odkrywaną jedynie w poznaniu intuicyjnym. Można się przekonać o niedopuszczalnej procedurze utożsamiania cech empirycznych z cechami etycznymi, stosując tzw. „test otwartego pytania”. Na przykład gdy naturalista utożsamia termin „dobry” z terminem „przyjemny” lub „to co jest zgodne z tendencjami rozwoju”, można spytać, czy „przyjemne jest dobre” i odpowiednio czy „to, co jest zgodne z tendencjami rozwoju, jest dobre”? Gdyby definicje naturalistyczne były poprawne — stwierdza, analizując intuicjonizm Fritzhand — to pytania takie nie miałyby sensu, sprowadzałyby się bowiem do pytań tego rodzaju, jak: „czy przyjemne jest przyjemne”? Nie o to jednak chodzi w pytaniach typu: „czy przyjemne jest dobre”. Sama zaś możliwość ich stawiania dowodzi, że w rzeczywistości nie sposób utożsamiać orzecznika „dobry” z jakimkolwiek orzecznikiem empirycznym („Etyka”, 1973, s. 393 n.).

Intuicjonistom, podobnie jak naturalistom, leży na sercu problem unaukowania etyki. Różnica polegałaby na tym, że naturaliści starają się osiągnąć cel przez przełożenie terminów etycznych na terminy nauk empirycznych i poddać etykę wymogom metodologicznym nauk zajmujących się badaniem zachowania się człowieka i społeczeństwa, podczas gdy intuicjoniści, nie zgadzając się na redukcję odrębnej — ich zdaniem — w swej istocie sfery etycznej do zjawisk naturalnych, docierają do prawdy o tym, co słuszne, powinno, godziwe, opierając się na szczególnej władzy poznawczej — intuicji.

Jak z tego bardzo pobieżnego przeglądu wynika, próby unaukowania etyki normatywnej, logiczne uprawomocnienie jej nakazów stanowią nieodłączny motyw etyki, rezygnującej z uzasadnień autorytetu boskiego. Dlatego nie pozbawione jest racji założenie, iż pierwszych prób tego typu należy doszukiwać się w dyskusjach Sokratesa nad tym, co dobre.

W rozważaniach nad tymi zagadnieniami nie braknie wkładu polskich teoretyków etyki. Chcielibyśmy w związku z tym przypomnieć propozycję, sformułowaną przez znanego teoretyka prawa, socjologa, filozofa i etyka Czesława Znamierowskiego (1888—1967). Interesujący nas problem Znamierowski marginalnie przedstawia w swoich *Zasadach i kierunkach etyki* (wyd. 1957), we wstępie do *Ocen i norm*, natomiast szerzej w rzadziej cytowanym artykule *Etyka znów normatywna* (w: *Charakteria. Rozprawy filozoficzne, złożone w darze W. Tatarkiewiczowi w 70 rocznicę urodzin*, 1960, s. 305—324).

Znamierowski wychodzi od krytyki tradycyjnego modelu nauki o słusznym postępowaniu. Naczelny zarzut sprowadza się do wskazania w dotychczasowej etyce braku jakichkolwiek racjonalnych podstaw, z których można by poprawnie wywodzić normy postępowania. Według naszego autora, etyka tradycyjna broniła swych praw do dyktowania kategorycznych imperatywów, norm bezwarunkowych i nie zrelatywizowanych przez odwołanie się do nieomyślnej intuicji deontologicznej, rozumianej jako „bezpośrednie wycucie czy poczucie, że to a to być powinno, że obowiązkiem jest czynić tak, a nie inaczej”. (*Etyka znów normatywna*, s. 306). Rzecz jednak w tym, że już potoczna obserwacja wskazuje na duże rozbieżności owego „poczucia powinności”, u różnych

ludzi, w różnym czasie i rozmaitych kulturach. Stąd, jeśli nadal chciałoby się upierać przy przekonaniu intuicjonistów, że jedynie intuicja, ta szczególna władza poznawcza, odkrywa człowiekowi świat wartości, to stajemy wobec pytania: czyje indywidualne poczucie ma znaleźć wyraz we wskazaniach etyki? Jaka jest racja — pyta Znamierowski — by ten, kto pisze traktat etyczny, podawał swe dyrektywy w aureoli nieomyślności i powszechności? Jeśli takich racji nie potrafimy wskazać, to normodawcze uroszczenia etyki normatywnej w jej tradycyjnym ujęciu „są równie bezpodstawne, jak urojenia obłąkanego, który by swym reskryptem chciał obdarzyć swój naród nowym, lepszym prawem” (ibid., s. 307).

Zarzut podnoszony przeciw intuicjonizmowi nie jest nowy. Odwoływanie się do niezbyt jasno określonej intuicji oraz konfrontację rozbieżnych ocen i norm, rzekomo formułowanych na jej podstawie, rozdziło sceptyczne nastawienie do propozycji intuicjonistów. Należy jednak sądzić, że Znamierowski, podejmując krytykę „starej etyki filozofów”, w sposób nieuprawniony sugeruje jakoby wszystkie dotychczasowe poszukiwania etyczne obciążał grzech intuicjonizmu. W historii etyki spotykamy wiele kierunków, które swe „normodawcze uroszczenia” wywodziły z innych, pozaintuicyjnych instancji. Przykładem może być chociażby hedonizm we wszystkich swoich odmianach, którego rzecznicy odwoływali się do empirycznie uchwytnych, naturalnych dążeń ludzkich.

Według Znamierowskiego, dla etyki jedynym wyjściem z sytuacji dyscypliny, zawieszanej między teologią a poezją, byłoby nowe wyznaczenie jej funkcji. Etyka normatywna powinna zrezygnować ze swych dotychczasowych absolutystycznych aspiracji i upodobnić się do ogólnie cenionych nauk stosowanych. Nauki te, opierając się na rzetelnej wiedzy o świecie, doradzają, jakie należy stosować środki, gdy chcemy osiągnąć określony cel. Chory dowiaduje się od lekarza, jakie leki powinien stosować, jeśli chce odzyskać zdrowie. Przedstawiciel nauk stosowanych nie dokonuje żadnych ocen w zastępstwie czy też w imieniu zainteresowanych i nie narzuca im bezwzględnych obowiązków (por. ibid., s. 308), a jedynie pomaga tym, którzy sami zdecydowali, że określony stan rzeczy jest wartościowy. W *Zasadach i kierunkach etyki* (s. 72, 73) czytamy: „W życiu jednostki i w życiu zbiorowości są pewne dominujące dążności i potrzeby, które domagają się zaspokojenia. Naturalną jest rzeczą, że myśl ludzka pilnie docieka, jak je najlepiej zaspokoić. Opierając się na prawach natury, jakie odkrywa nauka czysta, ta myśl praktyczna wskazuje, że na przykład zachowuje się zdrowie, gdy się tak, a tak odżywia i takiego, a takiego trybu życia przestrzega. Ogólniej wskazuje, że gdy się chce osiągnąć pewien stan rzeczy, to trzeba się uciec do pewnych określonych środków. [...] Etyka, zgodnie z przeważającym potocznie rozumieniem rzeczy, zaspokaja inną ważną potrzebę i dążność. A mianowicie wielką pozycję i rolę w życiu zbiorowym ma życzliwość powszechna ze swą dążnością do tego, by działaniami jednostek osiągnąć jak największą sumę szczęścia zbiorowego. I etyka ma właśnie być techniką postępowania jednostki, zmierzającej do największej sumy szczęścia wszystkich innych jednostek razem wziętych. Krócej, etyka ma być techniką działania dobrego lub słusznego, a więc zgodnego z oceną moralną”.

Wniosek z tego, że etyk powinien wziąć na siebie obowiązek specjalisty, wskazującego, co należy czynić, by jak największa była globalna suma szczęścia wszystkich ludzi.

Rezygnując z dotychczasowych swych pretensji, etyka staje się nauką stosowaną lub normatywną przez ograniczenie swych funkcji do formułowania dyrektyw, dyktowanych uczuciem życzliwości powszechnej. Normy etyki, budowanej według nowego wzoru, przybiorą następującą postać: „jeśli chcesz jak największej sumy szczęścia dla jak największej ilości ludzi, to powinieneś postępować w sytuacjach danego typu tak a tak”. Zdaniem Znamierowskiego nad poprawnością tego typu norm można dyskutować równie sensownie, jak nad poszczególnymi wskazaniem innych nauk stosowanych.

Etyk, by mógł skutecznie spełniać swą misję, musi posiadać rozeznanie w społecznie akceptowanych wartościach, starając się anektować dla etyki warunkowo normatywnej te spośród nich, które wypływają z życzliwości powszechnej. Dalej etyk winien korzystać z badań socjologów, by formułowane przez niego wskazania moralne były istotnie doniosłe dla danej zbiorowości. Wiedza socjologiczna znajdzie swe uzupełnienie w studiach historycznych, które wskażą występujące w dziejach ludzkości sytuacje, zarówno sprzyjające, jak i hamujące rozwój życzliwości powszechnej.

Tak przygotowani etycy będą mogli prowadzić nawet zinstytucjonalizowane poradnictwo moralne na wzór poradni pozostających w gestii innych nauk stosowanych.

W tym miejscu należałoby wspomnieć, że sam Znamierowski w swojej twórczości ograniczał się raczej do wytyczania dróg dla przyszłej etyki i nie podjął próby sformułowania systemu zawierającego propozycje postępowania powinnego, które informowałyby współczesnego człowieka o tym, jakiej postawy domaga się od niego życzliwość powszechna wobec problemów dzisiejszego świata. Jeśli pominiemy wątki normatywne, wplecione w kontekst rozważań etologicznych, to trzeba stwierdzić, że Znamierowski przygotowywał grunt psychologiczny i socjologiczny dla swej przyszłej etyki stosowanej, natomiast jej opracowanie pozostawił następcom.

CZESŁAW WICHER: Literatura jako źródło poznania w etyce. (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, 25 IV 1979).

Spośród wszystkich funkcji, jakie przypisuje się dziełu literackiemu, funkcja poznawcza wywołuje najliczniejsze kontrowersje. Jest to przedmiot nie kończących się sporów w gronie filozofów i teoretyków literatury.

W szkicu niniejszym, opowiadając się po stronie tych stanowisk, które przyznają dziełu literackiemu wartości poznawcze, chcę wskazać na ich znaczenie dla rozwoju badań w dziedzinie etyki i aksjologii oraz zwrócić uwagę na adekwatną metodę interpretacji dzieła.

Ustalenie zasadniczych twierdzeń w kwestii wartości poznawczej dzieła literackiego wymaga zbadania następujących zagadnień epistemologicznych:

1. Zagadnienie przedmiotu poznania — należy rozważyć, czy dzieło literackie posiada własny, odrębny przedmiot poznania, różny od tego, jaki posiadają poszczególne nauki.

2. Zagadnienie metody poznania — czy proces poznania poprzez dzieło literackie odbywa się na podstawie właściwej mu władzy poznawczej?

3. Zagadnienie sposobu przekazywania wiedzy — jak komunikowane są treści poznawcze dzieła literackiego?

4. Zagadnienie stosunku „poznania literackiego” do poznania naukowego.

Przedmiot poznania literatury jest zasadniczo różny od tego, jaki posiada nauka. Wynika to rzecz jasna z fundamentalnych różnic, dzielących obie te dziedziny. Przedmiotem poznania nauki jest rzeczywistość obiektywna wraz z kompleksem zjawisk, procesów, przedmiotów, a celem poznania jest ustalenie prawdy o rzeczywistości. Dla realizacji tego celu nauka dysponuje odpowiednimi narzędziami poznawczymi. Przeto literatura nie może konkurować z nauką, choć co prawda niektórzy przedstawiciele świata nauki skłonni są przyznać „poznaniu literackiemu” status poznania przednaukowego. Pogląd taki głosi m.in. S. Ossowski, który w swej pracy, pt.: *O osobliwościach nauk społecznych*, stwierdza, że „dobra powieść lub dramat często wzbogaca bardzo poważnie naszą wiedzę o ludzkim świecie, ukazuje nowe aspekty rzeczywistości, mnoży jej »wymiary«, uświadamia niedostrzegalne związki, stawia nowe problemy społeczne i psychologiczne, czasem w sposób bardziej sugestywny niż rozprawa socjologiczna. Socjologiczne i psychologiczne odkrycia [...] są dokonywane nie tylko przez uczonych, ale i przez poetów, dramaturgów, powieściopisarzy”¹. W celu uargumentowania swych tez podaje autor przykłady z literatury powszechnej, twierdząc, że *Czarodziejska góra* T. Manna przyczyniła się o wiele bardziej do pogłębienia wiedzy o człowieku niejednego czytelnika niż dzieła naukowe, że odkrycia w dziedzinie psychoanalizy zostały dokonane o wiele wcześniej w literaturze niż w nauce. Ponadto autor wskazuje na większą doniosłość niektórych wyników poznawczych, dokonanych przez literaturę, nad poznaniem naukowym — np. w dziedzinie motywacji *Pustelnia Parmeńska* Stendhala czy *Wojna i pokój* Tołstoja dają jej głębszy i bardziej trafny obraz niż rozprawy naukowe na ten temat.

Podobny pogląd w odniesieniu do wartości poznawczych dzieła literackiego reprezentuje J. Hospers, który stwierdza wręcz: „Dzieła sztuki przez charakterystykę osób, miejsc, sytuacji, opisanych w fabule, mogą sugerować hipotezy o ludzkim zachowaniu, motywacji, działaniu, o społecznej strukturze. Tym samym więc wchodzą w dziedzinę nauk społecznych”². Oba stanowiska zbyt skrajnie formułują problem, literatura nigdy nie stawiała sobie za cel konkurowanie z nauką. Jeżeli niejednokrotnie można stwierdzić wyższą wartość poznawczą pewnych spostrzeżeń, poczynionych przez autora w danym dziele od wyników poznania niejednej z nauk, to nie jest to regułą. Celem i przedmiotem

¹ S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, [w:] *Dzieła* t. IV, Warszawa 1967, s. 287.

² J. Hospers, *Implied Truth in Literature* [w:] *Philosophy Looks at the Arts*. Ed. by J. Margolis, New York 1962, s. 213.

poznania ze strony literatury jest, najogólniej rzecz ujmując, pewna typowość zjawisk, a nie badanie faktów empirycznych.

Trzeba jednak zaznaczyć, że wśród teoretyków literatury panują krańcowe różne poglądy na powyższe zagadnienie. Jedni uważają, że literatura daje wiedzę ogólną (wg Arystotelesa), podobnie jak filozofia stwarza uogólnienia, natomiast według innych poglądów (H. Bergson, B. Croce) literatura daje wiedzę o tym, co konkretne i jednostkowe, i tym różni się od nauki. Tak więc według jednych wiedza, jaką niesie literatura, miałaby być podobna do tej, jaką dają nauki nomotetyczne, a według innych analogiczna do tej, jaką dają nauki idiograficzne. W pewnym stopniu skłonny jestem przyznać słuszność, koncepcji pierwszej.

Wydobycie istoty wiedzy, jaką uzyskuje się za pomocą dzieła literackiego, oraz uchwycenie przedmiotu poznania literatury wiążą się nierozdzielnie z zagadnieniem sposobu przekazywania owej wiedzy.

Prawdy naukowe, zarówno te, które dotyczą wiedzy o faktach, jak i te, które są rezultatem uogólnień, komunikowane są przy pomocy różnego typu zdań. Zdania, które są ekspresją określonych prawd naukowych, posiadają charakter zdań oznajmujących (zdania w sensie logicznym), zdań empirycznych, syntetycznych, itp. w zależności od typu nauki, podlegają kryteriom prawdy lub fałszu, są weryfikowalne empirycznie. Dzieło literackie, jak wiadomo, również zbudowane jest ze zdań, ale czy zdania zawarte w dziele są nośnikami owej wiedzy, jaką uzyskujemy za pośrednictwem literatury? Czy zdania te podlegają kryteriom prawdy lub fałszu? Czy są sądami w sensie logicznym? Zdania na ten temat są podzielone. Znana jest teoria R. Ingardena, tzw. quasi-sądów, wedle której zdania dzieła literackiego są zdaniami na pozór twierdzącymi, nie są więc zdaniami oznajmującymi i nie podlegają kryteriom poprawności logicznej. Ingarden, w pracy *O dziele literackim*, stwierdza, że istnieją różne modyfikacje wśród quasi-sądów, zaznaczając, że niektóre z nich zbliżają się do „czystych zdań orzekających”, inne zaś do zdań będących sądami. Mimo to autor wyraźnie odróżnia quasi-sądy od sądów sensu stricto.

„Brak ostatniego kroku, który zdania twierdzące o charakterze quasi-sądów dzieli od zdań będących naprawdę sądami, mianowicie: identyfikacji intencjonalnego stanu rzeczy z rzeczywistym, a wraz z tym osadzenia go w sposób zupełnie na serio w odpowiedniej rzeczywistości. Dopiero przy przejściu do rozważania naukowego lub do bezpośredniego zdawania sprawy z faktów zapamiętanych dokonuje się ów ostatni krok”³. Tak więc quasi-sądy posiadają walor prawdziwości jedynie w obrębie świata przedstawionego i nie wolno — stwierdza Ingarden — interpretować ich jako wypowiedzi o świecie realnym bądź jako rzeczywistych poglądów autora dzieła.

Pogląd Ingardena spotkał się z dosyć ostrą krytyką ze strony niektórych teoretyków (m.in. Konrada Górskiego), którzy przeciwstawili swoje poglądy tak rozumianej funkcji zdań w dziele literackim. Zdaniem J. Pelca w dziele literackim można wyróżnić dwa typy zdań: zdania prawdziwe i zdania fałszywe⁴. Wartość poznawcza dzieła wyzna-

³ R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1960, s. 240.

⁴ Por. J. Pelc, *O wartości logicznej i charakterze asertywnym zdań w dziele literackim*, Estetyka, R. 1, 1960.

czona jest przez wartość poznawczą zdań prawdziwych, występujących w dziele literackim. Według tej teorii cenne poznawczo w literaturze jest to, co łączy ją w pewien sposób z literaturą naukową. Jest to zbyt wąskie rozumienie istoty dzieła literackiego i jego wartości poznawczej. Ponieważ o wartości poznawczej i o wartości w ogóle danego dzieła nie decyduje ilość zdań, bądź prawdziwych, bądź fałszywych, lecz fakt, że dzieło literackie jest koniunkcją zdań języka literalnego, przetworzonego literacko, i dopiero jako całość podlegać może adekwatnej ocenie i analizie.

Poprawna, pełna analiza dzieła nie może więc poprzestać na rozbiórce pojedynczych zdań (choć nie sposób odmówić im niejednokrotnie istotnych walorów poznawczych), ale wszystkich zdań, z jakich składa się dzieło. Jaką tedy wartość poznawczą posiadać może dzieło jako fikcja literacka? Fikcję literacką tworzą zdania, których podmiotami są nazwy puste, każde ze zdań, analizowane z osobna, może nie posiadać żadnej wartości poznawczej, ale może ją posiadać koniunkcja takich zdań. W *Panu Tadeuszu* występują zdania zawierające nazwy puste, które użyte są w ten sposób, że posiadają jak gdyby więcej niż jeden desygnat, „są więc nazwami pustymi o intencji ogólnej”. Mickiewicz opisując fikcyjny dwór w Soplicowie, który „jest, przy realistycznym założeniu całego dzieła, tylko środkiem wyrazu dla przekazania prawdy, że taki dwór jak w Soplicowie [...] jest typową posiadłością średnio-zamożnego szlachcica na ziemiach dawnej Litwy”⁵, wyraża intencję przekazania prawd o zewnętrznych formach ówczesnego życia. Wartość poznawcza utworu polega więc na uchwyceniu pewnej typowości zjawisk, procesów, rzeczy, itp. Ponadto bardziej ważki walor poznawczy posiada utwór Mickiewicza, gdy jako całość „ogarnia sferę prawd psychologicznych, moralnych, historycznych”, uchwytując ich typowość. Tak więc głównie poprzez fikcję występują w dziele literackim jego najistotniejsze treści poznawcze. Ponadto o wartości poznawczej dzieła literackiego decyduje jego forma, za pomocą której określone treści zostały wyrażone, nie pozostaje ona również bez wpływu na funkcję owych treści, zawartych w dziele. Wartość poznawcza danego dzieła, może być różnie interpretowana, bądź jako analogiczność świata przedstawionego wobec rzeczywistości realnej (pojęcie „mimesis”), bądź jako idealizacja (deformacja) rzeczywistości niefikcyjnej. O wartości poznawczej więc w pierwszym przypadku decyduje stopień podobieństwa świata przedstawionego w dziele do rzeczywistości realnej.

Z punktu widzenia przydatności wiedzy, jaką jesteśmy w stanie uzyskać za pośrednictwem dzieła literackiego, dla badań etycznych, interesujący wydaje się być przypadek drugi, moment deformacji rzeczywistości realnej oraz kreacji rzeczywistości fikcyjnej. Tutaj tkwi istota wartości poznawczej literatury w odniesieniu do etyki. Odpowiednio uformowany „poznawczy model rzeczywistości jest w każdej poetyce modelem z punktu widzenia pewnej aksjologicznej postawy”⁶, a więc idealizacyjny model rzeczywistości, bohatera itd. jest z jednej strony oceną rzeczywistości niefikcyjnej, a z drugiej określoną propozycją etyczną,

⁵ Konrad Górski *Poezja jako wyraz*, Toruń 1946, s. 92.

⁶ K. Rosner, *O funkcji poznawczej dzieła literackiego*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1970, s. 166.

aksjologiczną, filozoficzną. I właśnie taka propozycja interesowała będzie mnie najbardziej, ponieważ pod tym względem pisarz poprzez swoje dzieło ma najwięcej do zaoferowania. Należy bowiem odróżnić funkcję poznawczą dzieła literackiego od jego wartości poznawczej, czyli prawd ważnych i nowych. Takimi „nowymi i ważnymi prawdami” są przede wszystkim wyniki przemyśleń i refleksje, wyrażone za pośrednictwem dzieła przez pisarza-myśliciela.

O doniosłości poznawczej dzieł literackich dla filozofii i poszczególnych jej dziedzin przekonani byli współcześni filozofowie polscy, którzy poglądom swoim dawali wyraz nie tylko w teorii, ale i w praktyce badawczej. Zdaniem naszych najwybitniejszych historiografów filozofii, W. Tatarkiewicza i S. Świeżawskiego, historia filozofii nie powinna być historią tylko klasycznych doktryn filozoficznych, ale powinna również uwzględniać wszystkie ślady i przejawy filozofowania⁷. Zdaniem S. Świeżawskiego za tekst filozoficzny winno uważać się każdy utwór, który zawiera myśli inspirujące filozoficznie, do takich należą niewątpliwie dzieła literackie. Natomiast zdaniem W. Tatarkiewicza dzieła literackie zasługują na to, by uważać je za teksty ważne poznawczo z punktu widzenia filozofii z tego względu, że pewne problemy i myśli filozoficzne ujawniały się niejednokrotnie wcześniej i pełniej niż w doktrynach filozoficznych — w dziełach literackich. O sytuacji tej sygnalizowałem już w odniesieniu do psychoanalizy, lecz narzuca się tutaj przykład również z filozofią egzystencjalizmu, niektórymi doktrynami etycznymi itd.

Szczególnie doniosłą wartość poznawczą zdaje się posiadać literatura piękna dla takich dziedzin filozofii, jak etyka i antropologia filozoficzna. Bogdan Suchodolski stwierdza wręcz, że o wiele wartościowsze poznawczo, jeżeli chodzi o renesansową filozofię człowieka, są wielkie arcydzieła literatury tego okresu, np. *Hamlet*, *Król Lir*, *Don Kichot*, *Gargantua i Pantagruel* itp., niż rozprawy filozoficzne⁸. Postawie tej dał wyraz w badaniach nad renesansową filozofią człowieka, którą zrekonstruował opierając się na twórczości artystycznej tego okresu (w poważnym stopniu), a znaczny jej zrab na podstawie analizy dzieł literackich, osiągając ważne poznawczo efekty badawcze. Jest to wymowny przykład, potwierdzający tezę, że dla pełnego poznania poglądów, myśli i idei filozoficznych danego okresu historycznego niezbędne jest zbadanie wszystkich przejawów filozofowania, w tej liczbie i dzieł literackich. Twórczość literacka na równi z filozoficzną współtworzy profil intelektualny danej epoki, stąd konieczność traktowania dzieł literackich jako ważnego źródła wiedzy o całokształcie dziejów myśli filozoficznej.

Osobny rozdział stanowi twórczość pisarska, która pomnaża dorobek ludzkości w dziedzinie myśli etycznej, a dzieje się tak od czasów Homera po współczesność. Literatura piękna nie tylko wzbogaca naszą wiedzę w tej dziedzinie, ale również (co warte jest podkreślenia) zasób naszych doświadczeń w zakresie poznania niektórych zjawisk moralnych, zagadnień aksjologicznych, teorii norm i ocen itp. Maria Ossowska stwierdza, że „człowiek, którego interesuje moralność, ma nieustanne

⁷ Por. S. Świeżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1967; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1968.

⁸ Por. B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967.

okazuje do wzbogacania swoich obserwacji z tego zakresu. Daje mu do tego sposobność prasa codzienna, literatura piękna, tzw. pisarze obyczajowi, pamiętnikarze, wypisy szkolne itd.”⁹. Podane przez siebie propozycje metodologiczne potwierdziła autorka w swych pracach z zakresu moralności, np. *Moralność mieszczańska, Ethos rycerski i jego odmiany*, wykorzystując wymienione źródła (szczególnie literaturę piękną), osiągnęła wartościowe poznawczo wyniki swych badań. Trzeba jednak zaznaczyć, że M. Ossowska wykorzystuje dzieło literackie pod kątem „wiedzy o rzeczywistości”, czyli na ile dzieło odwzorowuje bądź reprezentuje rzeczywistość obiektywną. I tak w *Moralności mieszczańskiej* wykorzystane zostają te dzieła, które reprezentują takie klasy zjawisk rzeczywistości obiektywnej, jakimi są: typy zachowań moralnych, poszczególne formy przejawiania się tych zachowań, wzory moralne itp.

Najciekawszego materiału badawczego dostarcza literatura piękna, gdy poszczególne jej dzieła analizuje się z punktu widzenia partykularności perspektywy widzenia świata, nakreślonej przez autora danego dzieła. Ponieważ pisarz nie dysponuje narzędziami poznawczymi właściwymi nauce, wobec tego nie może pretendować do tego, by narzucać odbiorcy „swoją perspektywę jako uniwersalnie obowiązującą”, lecz jedynie proponować indywidualny punkt widzenia danych kwestii. Wobec tego prawdziwe jest twierdzenie, że „pisarz [...] tylko proponuje swoją perspektywę wszystkim ludziom; jego apel do czytelników głosi: jeżeli chcecie patrzeć z tej oto perspektywy, to zobaczycie coś, czego w żaden inny sposób nie zdołacie dostrzec”¹⁰.

W powieści, dramacie, wielkich dziełach epickich czytelnik ma możliwość zapoznania się z indywidualną perspektywą widzenia świata, która nie zostaje mu narzucona, lecz zaproponowana. Ów światopogląd dzieła ukonstytuowany zostaje przez całość świata przedstawionego, a nie tylko przez zdania prawdziwe czy zdania o charakterze asertorycznym. Analiza dzieła jako całości, jako systemu „hipotetyczno-dedukcyjnego” prowadzi do adekwatnego jego odczytania i uchwycenia jego istotnych treści, ma to szczególne znaczenie dla potrzeb badawczych z punktu widzenia etyki. Indywidualne widzenie poszczególnych zagadnień z dziedziny etyki i moralności, jakie znajdujemy w ważkich poznawczo pod tym względem dziełach (przy czym warto pamiętać, że poglądy zawarte w dziele nie zawsze muszą stanowić odbicie poglądów samego autora), stanowi ważne ogniwo rozwoju tych dziedzin. Znajdujemy więc tutaj nie tylko opis moralności (jej zjawisk i procesów), ale przede wszystkim próbę indywidualnej jej oceny, znajdujemy propozycje normatywne i aksjologiczne, np. przez stawianie wzorów osobowych itp. W ten sposób literatura przyczynia się do pomnożenia ogólnego dorobku w dziedzinie myśli etycznej i powiększa zasób doświadczeń w zakresie tzw. empirii aksjologicznej.

Podsumowując powyższe rozważania nad funkcją poznawczą dzieła literackiego w odniesieniu do zagadnień etyki i moralności, wypada stwierdzić, że literatura (przy odpowiedniej interpretacji dzieł) stanowi ważne źródło wiedzy. Należy jednak pamiętać o tym, że wiedza ta jest pełniejsza i wartościowsza wówczas, gdy stosujemy doskonalsze narzę-

⁹ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1966, s. 23.

¹⁰ K. Pomian, *Człowiek wśród rzeczy*, Warszawa 1972, s. 149.

dzia poznania ideologii dzieła literackiego. Dzieło literackie różni się w sposób zasadniczy od dzieła naukowego, stąd treści poznawcze nie są tutaj wyrażone w sposób literalny (za pomocą zdań oznajmujących), lecz symboliczny. Tak więc pisarz poprzez ekspresję symboliczną ujawnia partykularny punkt widzenia zasadniczych kwestii etycznych, aksjologicznych i moralnych, pomnaża tym samym dorobek intelektualny i zasób doświadczeń w tych dziedzinach. Zatem literaturę piękną winno traktować się na równi z dziełami filozoficznymi czy traktatami moralnymi jako pełnoprawne, wartościowe i owocne poznawczo źródło wiedzy w badaniach filozoficznych.

ROBERT LESZKO: System L logiki pytań. (Seminarium Zakładu Matematyki WSP w Zielonej Górze, 10 V 1979).

UWAGI WSTĘPNE

Przez pytanie rozumiem wyrażenie językowe, rozpoczynające się od specjalnego operatora, zwanego operatorem pytajnym, po którym następuje funkcja zdaniowa. Ta funkcja zdaniowa ma tylko zmienne wolne, które występują w operatorze pytajnym. Zmienne występujące w operatorach są bądź indywidualowe, bądź funktorowe. Pytaniom nie przysługuje żadna wartość logiczna.

Każdemu pytaniu jest przyporządkowany zbiór zdań w sensie logicznym. Jego elementy nazywają się odpowiedziami bezpośrednimi na dane pytanie. Przyporządkowanie pytaniu odpowiedzi bezpośredniej ma charakter efektywny: po skończonej liczbie określonych przekształceń pytania dochodzi się do pewnej odpowiedzi bezpośredniej na dane pytanie (por. prace [1], [3], [4] i [5]).

Wszystkie odpowiedzi bezpośrednie należą do języka J , w którym występują zmienne i stałe indywidualowe, stałe orzeczniki, identyczność zwykle funktry zdaniotwórcze od zdań ($\sim, \rightarrow, \leftrightarrow, \vee, \wedge$), kwantyfikatory (A — ogólny, E — szczegółowy) i nawiasy.

Wyrażenia opisanego języka będą w dalszych wywodach reprezentowane przez litery Φ oraz Ψ , a pytania przez litery $P, Q, P_1, Q_1, P_2, Q_2, P_3$. Przez $OB(P)$ rozumiem zbiór wszystkich odpowiedzi bezpośrednich na pytanie P . Analogiczny sens mają zwroty $OB(Q), OB(P_1)$ itp. Funkcję d , określoną w pracy [4], nazywam wynikiem regularnym. Przy pomocy tego ostatniego pojęcia określe podstawowe w przedstawionej tu konstrukcji teoretycznej pojęcie quasi-bazy (dla odróżnienia od pojęcia bazy pytania w pytaniu, określonego również w pracy [4]) pytania w pytaniu oraz pojęcia obrazu quasi-bazy pytania w pytaniu. Korzystając z pojęć quasi-bazy i obrazu quasi-bazy, zdefiniuję różne relacje dwuczłonowe między pytaniami oraz pojęcia tezy systemu dedukcyjnego, który nazywany będzie systemem L . W paragrafie trzecim podam kilka podstawowych tez omawianego systemu L , a w ostatnim paragrafie dokonam porównania systemu L z systemami T, S i E .

§ 1. QUASI-BAZY PYTANIA W PYTANIU. OBRAZ QUASI-BAZY

Niech (Q/P) skraca wyrażenie „zbiór wszystkich quasi-baz pytania Q w pytaniu P ”.

Definicja 1.1.

$X \in (Q/P) \leftrightarrow X \subset OB(P) \wedge \forall \Phi \{ \Phi \in X \rightarrow \exists \Psi [\Psi \in OB(Q) \wedge \Psi \in d(\Phi)] \}$.

Zgodnie z definicją 1.1 quasi-bazą pytania Q w pytaniu P jest taki podzbiór zbioru $OB(P)$, że z każdego jego elementu wynika regularnie pewien element zbioru $OB(Q)$.

Prostym wnioskiem z definicji 1.1 oraz z definicji bazy pytania w pytaniu (por. pracę [4]) jest

Twierdzenie 1.1.

$X \in [Q/P] \rightarrow X \in (Q/P)$.

Wniosek 1.1. Quasi-baza jest zawsze zbiorem niepustym.

Powyższy wniosek wynika z twierdzenia 1.1 oraz z niepustości bazy (wniosek 2.1 w pracy [5]).

Podobnie z twierdzenia 1.1 oraz odpowiednio z wniosków 2.2 i 2.3, zawartych w pracy [5], wynikają dwa wnioski następujące:

Wniosek 1.2. W samym sobie pytanie ma zawsze co najmniej jedną quasi-bazę.

Wniosek 1.3. Pytanie P ma w sobie więcej niż jedną quasi-bazę, gdy $OB(P) \subset K$ (K — zbiór wszystkich formuł sprzecznych) oraz $OB(P) > 1$. Niech $d(Q/P)$ skraca wyrażenie „obraz quasi-bazy pytania Q w pytaniu P ”.

Definicja 1.2. $Y \in d(Q/P) \leftrightarrow Y \subset OB(Q) \wedge \forall \Psi \{ \Psi \in Y \rightarrow \exists \Phi [\Phi \in OB(P) \wedge \Psi \in d(\Phi)] \}$.

Zgodnie z definicją 1.2 obrazem quasi-bazy pytania Q w pytaniu P jest taki podzbiór zbioru $OB(Q)$, którego każdy element wynika regularnie z pewnego elementu zbioru $OB(P)$.

Z definicji 1.2 oraz z wniosku 1.1 mamy

Wniosek 1.4. Obraz quasi-bazy jest zawsze zbiorem niepustym.

§ 2. OKRESLENIE SYSTEMU L LOGIKI PYTAŃ

Przystępuję do określenia zapowiedzianego we wstępie systemu dedukcyjnego logiki pytań. Będę go nazywał systemem L . Rozpaczynam od zdefiniowania języka tego systemu. Za wyrażenia atomowe systemu L uważam wyrażenia postaci: $PL_1Q, PL_2Q, \dots, PL_8Q$, w których L_1, \dots, L_8 są funktorami zdaniotwórczymi od dwóch pytań, a P oraz Q są dowolnymi pytaniami. Wyrażenie postaci PL_1Q czytamy: P jest \bar{L} -równosilne z Q . Wyrażenie postaci PL_2Q (wyrażenie $PL_3Q, PL_4Q, PL_5Q, PL_6Q, PL_7Q, PL_8Q$) odczytuje się: P jest L -prawie równosilne z Q (P jest L -mocniejsze od Q , P jest L -na wpół mocniejsze od Q , P jest

L -słabsze od Q , P jest L -na w pól słabsze od Q , P jest L -całkowicie niezależne od Q , P jest L -częściowo niezależne od Q).

Po tych wstępnych rozważaniach przystępuję do określenia tego systemu L .

Definicja 2.1a. Wyrażenie postaci PL_1Q jest tezą systemu L wtedy i tylko wtedy, gdy $OB(P)$ jest quasi-bazą Q w P oraz $OB(Q)$ jest obrazem quasi-bazy Q w P i $OB(Q)$ jest quasi-bazą P w Q oraz obrazem quasi-bazy P w Q jest $OB(P)$,
czyli (używając stałych \leftrightarrow oraz \wedge odpowiednio jako równoważności i koniunkcji w metajęzyku i czytając stałą $L \vdash$ „jest tezą systemu L ”):

Definicja 2.1b. $L \vdash PL_1Q \leftrightarrow OB(P) \in (Q/P) \wedge d(Q/P) = OB(Q) \wedge OB(Q) \in (P/Q) \wedge d(P/Q) = OB(P)$.

Definicja 2.2a. Wyrażenie postaci PL_2Q jest tezą systemu L wtedy i tylko wtedy, gdy $OB(P)$ jest quasi-bazą Q w P i $OB(Q)$ jest quasi-bazą P w Q ,
czyli

Definicja 2.2b. $L \vdash PL_2Q \leftrightarrow OB(P) \in (Q/P) \wedge OB(Q) \in (P/Q)$.

Definicja 2.3a. Wyrażenie PL_3Q jest tezą systemu L wtedy i tylko wtedy, gdy Q ma co najmniej jedną quasi-bazę w P , której obrazem jest $OB(Q)$ oraz Q nie ma quasi-baz w P ,
czyli (używając stałych A , E , \in , \subset odpowiednio jako metajęzykowych znaków dużego i małego kwantyfikatora, nienależenia elementu do zbioru oraz inkluzji):

Definicja 2.3b. $L \vdash PL_3Q \leftrightarrow \exists X [X \subset OB(P) \wedge X \in (Q/P) \wedge d(X) = OB(Q)] \wedge \forall Y [Y \subset OB(Q) \rightarrow Y \in (P/Q)]$.

Definicja 2.4a. Wyrażenie postaci PL_4Q jest tezą systemu L wtedy i tylko wtedy, gdy Q ma co najmniej jedną quasi-bazę w P , a P nie ma quasi-baz w Q ,
czyli

Definicja 2.4b. $L \vdash PL_4Q \leftrightarrow \exists X [X \subset OB(P) \wedge X \in (Q/P)] \wedge \forall Y [Y \subset OB(Q) \rightarrow Y \in (P/Q)]$.

Definicja 2.5a. Wyrażenie PL_5Q jest tezą systemu L wtedy i tylko wtedy, gdy wyrażenie QL_3P jest tezą systemu L ,
czyli

Definicja 2.5b. $L \vdash PL_5Q \leftrightarrow L \vdash QL_3P$.

Definicja 2.6a. Wyrażenie PL_6Q jest tezą systemu L wtedy i tylko wtedy, gdy wyrażenie QL_4P jest tezą systemu L , czyli

Definicja 2.6b. $L \vdash PL_6Q \leftrightarrow L \vdash QL_4P$.

Definicja 2.7a. Wyrażenie postaci PL_7Q jest tezą systemu L wtedy i tylko wtedy, gdy Q nie ma quasi-baz w P i P nie ma quasi-baz w Q , czyli

Definicja 2.7b. $L \vdash PL_7Q \leftrightarrow A X [X \subset OB(P) \rightarrow X \in (Q/P)] \wedge A Y [Y \subset OB(Q) \rightarrow Y \in (P/Q)]$.

Definicja 2.8a. Wyrażenie postaci PL_8Q jest tezą systemu L wtedy i tylko wtedy, gdy żadne z wyrażen PL_1Q , PL_3Q , PL_5Q , PL_7Q nie jest tezą systemu L , czyli (używając stałej \sim jako metajęzykowego znaku negacji):

Definicja 2.8b. $L \vdash PL_8Q \leftrightarrow \sim L \vdash PL_1Q \wedge \sim L \vdash PL_3Q \wedge \sim L \vdash PL_5Q \wedge \sim L \vdash PL_7Q$.

System L jest zupełny w następującym sensie: dla dowolnych pytań P oraz Q dokładnie jedno z wyrażen PL_1Q , PL_3Q , PL_5Q , PL_7Q , PL_8Q jest tezą. System L jest niesprzeczny w sensie następującym: istnieją takie pytania P , Q oraz taki funktor L_i ($1 \leq i \leq 8$), że PL_iQ nie jest tezą systemu L . System L jest jednocześnie systemem nierozstrzygalnym, ponieważ nierozstrzygalnym jest węższy rachunek funkcyjny.

§ 3. PODSTAWOWE TEZY SYSTEMU L

Przegląd tez systemu L rozpoczynam od omówienia wyrażen zawierających funktor L_1 .

Twierdzenie 3.1. Jeżeli P_1, P_2, Q_1, Q_2 są dowolnymi pytaniami, to

- (a) $L \vdash P_1L_1P_1$;
- (b) jeżeli $L \vdash P_1L_1P_2$ oraz $L \vdash P_2L_1Q_1$, to $L \vdash P_1L_1Q_1$;
- (c) jeżeli $L \vdash P_1L_1P_2$, to $L \vdash P_2L_1P_1$;
- (d) jeżeli $L \vdash P_1L_1P_2$ oraz $L \vdash Q_1L_1Q_2$ to dla dowolnego i ($1 \leq i \leq 8$) $L \vdash P_1L_iQ_1$ wtedy i tylko wtedy, gdy $L \vdash P_2L_iQ_2$.

Twierdzenie 3.1 wynika z określenia systemu L . Dla lepszego zrozumienia punktu (d) tego twierdzenia wykaże, że:

(d') jeżeli P_1, P_2, Q_1, Q_2 są dowolnymi pytaniami i jeżeli $L \vdash P_1L_1P_2$ oraz $L \vdash Q_1L_1Q_2$, to $L \vdash P_1L_4Q_1$ wtedy i tylko wtedy, gdy $L \vdash P_2L_4Q_2$.

Dla dowodu skorzystam z określenia tezy postaci PL_1Q (tzn. z definicji 2.1a) i z założenia (d'). Wobec powyższego, jeżeli $L \vdash P_1L_1P_2$ oraz $L \vdash Q_1L_1Q_2$, to $OB(P_1)$ jest quasi-bazą P_2 w P_1 oraz obrazem quasi-bazy P_2 w P_1 jest $OB(P_2)$ i $OB(P_2)$ jest quasi-bazą P_1 w P_2 oraz obrazem quasi-bazy P_1 w P_2 jest $OB(P_1)$; jednocześnie $OB(Q_1)$ jest quasi-bazą Q_2 w Q_1 oraz obrazem quasi-bazy Q_2 w Q_1 jest $OB(Q_2)$ i $OB(Q_2)$ jest quasi-bazą Q_1 w Q_2 oraz obrazem quasi-bazy Q_1 w Q_2 jest $OB(Q_1)$.

Zatem, jeżeli $L \vdash P_1L_4Q_1$, to (na podstawie definicji 2.4a) Q_1 ma co najmniej jedną quasi-bazę w P_1 , a P_1 nie ma quasi-bazy w Q_1 ; również jeżeli ponadto $L \vdash P_1L_1P_2$ oraz $L \vdash Q_1L_1Q_2$, to i Q_2 ma co najmniej jedną quasi-bazę w P_2 oraz P_2 nie ma quasi-baz w Q_2 , czyli (na podstawie definicji 2.4a) $L \vdash P_2L_4Q_2$. Analogicznie wykazujemy, że jeżeli $L \vdash P_2L_4Q_2$, to $L \vdash P_1L_4Q_2$ (przy założeniu, że $L \vdash P_1L_1P_2$ oraz $L \vdash Q_1L_1Q_2$). Podobnie dowodzimy punktu (d) twierdzenia 3.1 dla pozostałych L_i ($i = 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8$).

Warunki (a)—(d) twierdzenia 3.1 głoszą w sumie, że relacja L_1 jest kongruencją ze względu na wszystkie relacje wyznaczone przez funkcjory L_i ($1 \leq i \leq 8$). Same zaś warunki (a)—(c) tegoż twierdzenia głoszą, że relacja L_1 między dowolnymi dwoma pytaniami jest relacją równoważnościową.

Łatwo dalej udowodnić:

Twierdzenie 3.2. Jeżeli $OB(P) = OB(Q)$, to $L \vdash PL_1Q$.

Twierdzenie powyższe można uważać za szczególny przypadek twierdzenia następującego:

Twierdzenie 3.3. Jeżeli istnieje funkcja różnowartościowa f o własnościach: a) zbiorem argumentów f jest $OB(P)$, b) zbiorem wartości f jest zbiór $OB(Q)$, c) dla dowolnego Φ ze zbioru $OB(P)$ $\Phi \leftrightarrow f(\Phi)$ jest tautologią, to $L \vdash PL_1Q$.

Twierdzeń 3.2 i 3.3 nie można odwrócić.

Bezpośrednio z określenia systemu L wynika następujące twierdzenie o własnościach relacji L_2 .

Twierdzenie 3.4. Jeżeli P_1, P_2, Q_1, Q_2 są dowolnymi pytaniami, to

(a) $L \vdash P_1L_2P_1$;

(b) jeżeli $L \vdash P_1L_2P_2$ oraz $L \vdash P_2L_2Q_1$, to $L \vdash P_1L_2Q_1$;

(c) jeżeli $L \vdash P_1L_2P_2$, to $L \vdash P_2L_2P_1$;

(d) jeżeli $L \vdash P_1L_2P_2$ oraz $L \vdash Q_1L_2Q_2$, to dla $i = 2, 4, 6$ $L \vdash P_1L_iQ_1$.

Warunki (a)—(d) twierdzenia 3.4 głoszą w sumie, że relacja L_2 jest kongruencją ze względu na relacje wyznaczone przez funkcjory L_2, L_4 i L_6 . Same zaś warunki (a)—(c) tegoż twierdzenia głoszą, że relacja L_2 między dowolnymi pytaniami jest relacją równoważnościową.

Z określenia systemu L wynika również twierdzenie o własnościach relacji L_i ($3 \leq i \leq 6$).

Twierdzenie 3.5. Jeżeli P_1, P_2, P_3 są dowolnymi pytaniami oraz $3 \leq i \leq 6$, to dla L_i zachodzą warunki:

- (a) $\sim L \vdash P_1 L_i P_1$;
- (b) jeżeli $L \vdash P_1 L_i P_2$, to $\sim L \vdash P_2 L_i P_1$;
- (c) jeżeli $L \vdash P_1 L_i P_2$ oraz $L \vdash P_2 L_i P_3$, to $L \vdash P_1 L_i P_3$.

Twierdzenie 3.5 głosi, że relacje L -mocniejszości, L -na wpół mocniejszości, L -słabszości oraz L -na wpół słabszości są: przeciwzwrotne (a), asymetryczne (b) i przechodnie (c).

Z definicji 2.7 i 2.8 wynikają trzy twierdzenia, które charakteryzują L -całkowitą niezależność oraz L -częściową niezależność dwóch dowolnych pytań.

Twierdzenie 3.6. Jeżeli P i Q są dowolnymi pytaniami, to

- (a) $\sim L \vdash PL_7P$;
- (b) jeżeli $L \vdash PL_7Q$, to $L \vdash QL_7P$,

tzn., że relacja L_7 jest relacją przeciwzwrotną i symetryczną.

Twierdzenie 3.7. Dla dowolnego pytania $P \sim L \vdash PL_8P$, czyli relacja L_8 jest relacją przeciwzwrotną.

Twierdzenie 3.8. Istnieją takie pytania P_1, P_2, P_3 , że $L \vdash P_1 L_8 P_2$ oraz $L \vdash P_2 L_8 P_3$ oraz $\sim L \vdash P_1 L_8 P_3$,
czyli relacja L_8 jest nieprzechodnią.

Związki między L -prawie równosilnością a L -równosilnością, L -na wpół mocniejszością a L -mocniejszością oraz L -na wpół słabszością a L -słabszością ustala poniższe twierdzenie, które łatwo wynika z określenia systemu L .

Twierdzenie 3.9. Jeżeli P, Q są dowolnymi pytaniami, to

- (a) Jeżeli $L \vdash PL_1Q$, to $L \vdash PL_2Q$;
- (b) Jeżeli $L \vdash PL_3Q$, to $L \vdash PL_4Q$;
- (c) Jeżeli $L \vdash PL_5Q$, to $L \vdash PL_6Q$.

Na podstawie twierdzenia 3.9 można powiedzieć, że relacja L -prawie równosilności jest podrelacją relacji równosilności, relacja L -na wpół mocniejszości jest podrelacją relacji L -mocniejszości i relacja L -na wpół słabszości jest podrelacją relacji L -słabszości.

§ 4. ZWIĄZKI SYSTEMU L Z INNYMI SYSTEMAMI
LOGIKI PYTAŃ

Rozważany powyżej system L logiki pytań można porównać z pewnymi systemami logiki pytań, które zostały omówione w pracach [4], [3] i [2]. Są to systemy E i S , zdefiniowane przez T. Kubińskiego w pracy [2] i szerzej omówione w pracy [3], oraz system T , zdefiniowany przez R. Leszkę w pracy [4]. Związki między tymi systemami zostały omówione w pracach [3], [5] i [6]. Obecnie porównamy system L przede wszystkim z systemem T .

Bezpośrednio na podstawie określenia systemów L i T możemy sformułować następujące twierdzenie:

Twierdzenie 4.1. Jeżeli P, Q są dowolnymi pytaniami, to

- (a) $L \vdash PL_1Q \leftrightarrow T \vdash PT_1Q$;
- (b) $L \vdash PL_3Q \leftrightarrow T \vdash PT_2Q$;
- (c) $L \vdash PL_5Q \leftrightarrow T \vdash PT_3Q$;
- (d) $L \vdash PL_7Q \leftrightarrow T \vdash PT_4Q$;
- (e) $L \vdash PL_8Q \leftrightarrow T \vdash PT_5Q$;

Z twierdzeń 3.9 i 4.1 oraz określenia systemu L wynika twierdzenie:

Twierdzenie 4.2. Jeżeli P, Q są dowolnymi pytaniami, to

- (a) jeżeli $T \vdash PT_1Q$, to $L \vdash PL_2Q$;
- (b) jeżeli $T \vdash PT_2Q$, to $L \vdash PL_4Q$;
- (c) jeżeli $T \vdash PT_3Q$, to $L \vdash PL_6Q$;

System L logiki pytań stanowi zatem pewną modyfikację systemu T logiki pytań. Wprowadzenie podrelacji L_1, L_3 i L_5 systemu L daje większe zróżnicowanie porównywania pytań, w szczególności zróżnicowanie równości, silniejszości i słabszości pytań. To zróżnicowanie relacji między pytaniami stanowi podstawową zaletę systemu L logiki pytań w porównaniu z systemem T logiki pytań. Pewnym niedomaganiem systemu L jest brak niezależności między określonymi relacjami. Dalsze udoskonalanie tego typu systemów diadycznych logiki pytań powinno iść w kierunku zwiększania ilości relacji między pytaniami, tak aby były one niezależne między sobą, żeby żadna z relacji danego systemu nie była podrelacją innej relacji tegoż systemu.

Związki systemu L z systemem S wynikają z twierdzeń 4.1 i 4.2 oraz odpowiednich twierdzeń, które ustalają związki pomiędzy relacjami systemu T a relacjami systemu S (por. prace [5] i [6]). A oto te związki:

Twierdzenie 4.3. Jeżeli $S \vdash PS_1Q$, to $L \vdash PL_1Q$ i nie na odwrót.

Twierdzenie 4.4. Jeżeli $S \vdash PS_2Q$, to $L \vdash PL_3Q$.

Twierdzenie 4.5. Jeżeli $S \vdash PS_3Q$, to $L \vdash PL_5Q$.

Twierdzeń 4.4 i 4.5 nie można odwrócić.

Twierdzenie 4.6. Istnieją takie pytania $P_1, P_2, P_3, Q_1, Q_2, Q_3$, że:

- (a) $S \vdash P_1S_4Q_1$ oraz $L \vdash P_1L_7Q_1$;
- (b) $S \vdash P_2S_4Q_2$ oraz nieprawda, że $L \vdash P_2L_7Q_2$;
- (c) $L \vdash P_3L_7Q_3$ oraz nieprawda, że $S \vdash P_3S_4Q_3$.

Twierdzenie 4.7. Jeżeli $L \vdash PL_8Q$, to $S \vdash PS_5Q$ i nie na odwrót.

Łatwym wnioskiem z twierdzeń 3.9, 4.3, 4.4 i 4.5 są następujące trzy twierdzenia:

Twierdzenie 4.8. Jeżeli $S \vdash PS_1Q$, to $L \vdash PL_1Q$.

Twierdzenie 4.9. Jeżeli $S \vdash PS_2Q$, to $L \vdash PL_3Q$.

Twierdzenie 4.10. $S \vdash PS_3Q$, to $L \vdash PL_5Q$.

Powyższych twierdzeń nie można odwrócić.

Teraz podam kilka twierdzeń ustalających związki systemu L z systemem E .

Twierdzenie 4.11. (a) Jeżeli $E \vdash PE_1Q$, to $L \vdash PL_1Q$.

(b) Jeżeli $E \vdash PE_1Q$, to $L \vdash PL_2Q$.

Twierdzenie 4.12. (a) Jeżeli $E \vdash PE_2Q$, to $L \vdash PL_3Q$.

(b) Jeżeli $E \vdash PE_2Q$, to $L \vdash PL_4Q$.

Twierdzenie 4.13. (a) Jeżeli $E \vdash PE_3Q$, to $L \vdash PL_5Q$.

(b) Jeżeli $E \vdash PE_3Q$, to $L \vdash PL_5Q$.

Twierdzeń 4.11—4.13 nie można odwrócić.

Bezpośrednio natomiast z określeń tez postaci PE_4Q i PL_7Q wynika poniższe

Twierdzenie 4.14. Istnieją takie pytania P_1, P_2, P_3, Q_2, Q_3 , że:

Twierdzenie 4.14. Istnieją takie pytania $P_1, P_2, P_3, Q_1, Q_2, Q_3$, że:

(a) $E \vdash P_1E_4Q_1$ oraz $L \vdash P_1L_7Q_1$;

(b) $E \vdash P_2E_4Q_2$ oraz nieprawda, że $L \vdash P_2L_7Q_2$;

(c) $L \vdash P_3L_7Q_3$ oraz nieprawda, że $E \vdash P_3E_4Q_3$.

Z określenia tez postaci PE_5Q i PL_8Q oraz z twierdzenia 4.7 mamy

Twierdzenie 4.15. Jeżeli $L \vdash PL_8Q$, to $E \vdash PE_5Q$.

System L spośród wymienionych w tym artykule systemów dedukcyjnych logiki pytań jest najbardziej złożony. Stanowi on pewne rozbu-

dowanie systemu T poprzez wprowadzenie trzech nowych relacji pomiędzy pytaniami. Podstawowym pojęciem, które leży u podstaw systemu L , jest pojęcie quasi-bazy, podobne do pojęcia bazy, zdefiniowanego w pracach [4] i [5]. System L jest systemem bogatszym od systemu T , jest systemem zupełnym, niesprzecznym i nierozstrzygalnym w tym samym sensie, co system T .

BIBLIOGRAFIA

- [1] T. Kubiński, *O pojęciu pytania i rachunku operatorów pytajnych*, Ruch Filozoficzny XXV, 1966, ss. 70—74.
- [2] T. Kubiński, *Systemy dedukcyjne logiki pytań*, Ruch Filozoficzny XXVI, 1967, ss. 133—136.
- [3] T. Kubiński, *Wstęp do logicznej teorii pytań*, Warszawa, PWN, 1971.
- [4] R. Leszko, *Pewien system logiki pytań*, Acta Universitatis Wratislaviensis No 189, Prace Filozoficzne XII (Logika 3), Wrocław 1973, ss. 51—61.
- [5] R. Leszko, *Pewne diadyczne systemy logiki pytań*. Praca doktorska, Uniwersytet Wrocławski im. B. Bieruta, 1971.
- [6] R. Leszko, *Związki pomiędzy niektórymi systemami logiki pytań*, Zeszyty Naukowe nr 15, WSiInż. Zielona Góra, Mat.-Fiz.-Chemia, nr 2, 1973, ss. 3—13.

SŁAWOMIR MAGALA: Czy całość mądrzejsza jest od części? Problem holizmu w naukach społecznych. (Seminarium Zakładu Psychologii Osobowości JFiS PAN w Poznaniu, 19 III 1979).

„Redukcjonizm to rodzaj projekcjonizmu. Rzuca on zjawiska ludzkie na niższy wymiar. Trzeba mu przeciwdziałać przy pomocy czegoś, co można by nazwać wymiarowością (nazwałem to antropologią wymiarową) dla zachowania jedności i człowieczeństwa wobec pluralizmu nauk” (V. E. Frankl, *Redukcjonizm i nihilizm*, [w:] *Beyond Reductionism*, N. Y. 1970).

„Wydaje mi się, iż życie we wszystkich przejawach, od morfogenezy do myślenia symbolicznego, rządzi się prawidłami gry, narzucającymi mu porządek i stabilność, ale pozwalającymi także na elastyczność, i że prawidła te, czy wrodzone czy nabyte, przedstawione są w formie zaszyfrowanej na różnych poziomach hierarchii, od kodu genetycznego do struktur w systemie nerwowym, odpowiedzialnych za myślenie symboliczne” (A. Koestler, *Poza atomizmem i holizmem*, [w:] *Beyond Reductionism*, N. Y. 1970).

Ujmując rzecz najprostszą polszczyzną, można to przedstawić jako następujący problem. Czy nauka, która kieruje się rozważnym oddzieleniem drobin przedmiotu poznania i ostrożnymi metodami izolującymi i prześwietlającymi owe drobiny, jest mądrzejsza od nauki, która kieruje się dalekosiężnym uzmysłowieniem sobie horyzontów przedmiotu poznania i oszalałymi metodami wyszukiwania odpowiedzi na kwestie najważniejsze? Czy badanie naukowe, w którym umysłowi ludzkiemu przydaje się ołowiu, jest cenniejsze od badania, w którym umysłowi temu przypina się skrzydeł? Jeszcze inaczej: czy redukcjonizm jako tendencja i strategia badawcza w nauce jest lepszy czy gorszy od holizmu?

Problem nie jest czysto spekulacyjnym zagadnieniem, interesującym tylko metafizyków i filozofów nauki — posiada wyraźne implikacje

natury zarówno metodologicznej (i to na dwóch szczeblach: teorii postępowania badawczego oraz bezpośrednich wskazówek poznawczych), jak i praktyczno-moralnej. Interesujące jest zwłaszcza to, że — jak na to wskazują wypowiedzi uczestników sympozjum w Altbach, zacytowane jako motto — problem daje się ująć zarówno jako problem światopoglądowy (filozoficzna koncepcja uniwersalnej analogii i holistyczna możliwość uchwycenia jak największego kawałka badanej rzeczywistości), jak i etyczny (moralne i niemoralne echa przyjęcia perspektywy, w której ujmuje się człowieka — wartościowanie, zawarte w przyjmowanej koncepcji człowieka jako przedmiotu badań, odbija się jak bumerang w życiu praktycznym).

Rozważania poniższe nie będą odpowiedzią na postawione przed chwilą pytania, ale będą — mam nadzieję — krokiem naprzód przy udzielaniu takiej odpowiedzi. Zarówno w wypadku redukcjonizmu, jak i holizmu przystąpienie do danej koncepcji jest w dużej mierze aktem filozoficznej wiary i metodologicznego wyboru: toteż zaczniemy nie od wyrażania własnego credo, ale od swoistego wstępu do dowodu nie wprost — od krytyki takiej krytyki holizmu, jaką oferują zwolennicy redukcjonizmu w naukach społecznych.

Naturalnie tezy holizmu trudne są do jednoznacznego przedstawienia: dzieje się tak dlatego, że dyscypliny, które w historii nauki uważane były — i nadal są — za wzorce poprawności i ścisłości, posługiwały się wybitnie redukcjonistycznymi strategiami (co jest oczywiste i wynika z samej natury konkurencyjnych strategii, o czym jeszcze będzie mowa). D. C. Phillips proponuje następujący zestaw tez jako charakterystyczny dla holistów, którzy w szerszym lub węższym sensie wywodzą swoje zapatrywania z heglizmu (zapewne więc i marksizm ma się w tej grupie znajdować, acz autor tego wyraźnie nie stwierdza): zestaw ten jest zestawem „organicyzmu, czyli holizmu nr I” (wg D. C. Phillips, *Holistic Thought in Social Sciences*, Stanford University Press, Stanford, California, 1976, s. 6):

1. Podejście analityczne tego rodzaju, jaki stosowany jest w naukach fizyko-chemicznych, okazuje się nieodpowiednie, gdy się je stosuje w pewnych przypadkach — na przykład organizmów biologicznych, społeczeństw, a nawet rzeczywistości jako pewnej całości;

2. Całość jest czymś więcej niż sumą swych części.

3. Całość określa naturę swych części.

4. Części nie sposób zrozumieć, jeżeli się je rozważa w oderwaniu od całości.

5. Części są dynamicznie powiązane, czyli współzależne.

Holizm tak rozumiany ma oczywiście zarówno ontologiczną, jak i epistemologiczną interpretację. Phillips krytykuje tezy od 3 do 5 w wersji ontologicznej, powiadając, iż wynika z nich swoisty „czysty relacjonizm” holistów (terminu tego nie używa, ale o to mu chodzi), który jest o tyle nieuprawniony, iż cechy charakterystyczne badanych części mogą w pewnej mierze zależeć od niektórych relacji między częściami jakiejś całości, ale nie muszą i nie zawsze też zależą. Możliwa jest zatem sytuacja, w której część jakaś „wejdzie w pewien związek, ale nie zmieni się: w tym wypadku nowa cecha, jaką nabywa owa część

w wyniku wejścia w wyżej wymieniony związek, będzie cechą towarzyszącą, a nie definicyjną” (op. cit. s. 10).

Łatwo zauważyć, że aczkolwiek jest to uwaga w zasadzie trafna, to jednak bije ona jedynie w pewną wersję holizmu, a mianowicie właśnie swoisty „czysty relacjonizm” (faktycznie uzależniający zestaw cech badanych przedmiotów od zestawu relacji, w jakie ów przedmiot wchodzi — o możliwości takiego relacjonizmu jako ontologii wspominał kiedyś, o ile pamiętam, Russell) — nie jestem jednak pewien, czy tak łatwo byłoby znaleźć przykłady „czystego relacjonizmu” między przedstawicielami krytykowanymi przez autora orientacji. Z całą pewnością nie będzie tak w wypadku psychoanalizy i marksizmu, ulubionych „chłopców do bicia” dla wszystkich redukcjonistów. W obu bowiem wypadkach mamy do czynienia z wyraźną hierarchizacją zestawów cech, co jest ograniczeniem nałożonym na „czysty relacjonizm” (nie wolno na przykład wnioskować o zmianie cech kapitalisty ze względu na wejście w związki małżeńskie, albo o zmianie subwersyjnej działalności jaźni ze względu na wstąpienie do partii robotniczej etc.).

Wyraźnie nie fair jest także argument, iż „jest rzeczą oczywistą, że organicysta jest zdania, iż w wypadku, gdy choćby jeden rys jednostki A zmienia się albo nie występuje, stanowi to wystarczający powód, by nie nazywać tej jednostki mianem A” (ibid. s. 11). Trudno bowiem wyobrazić sobie, jak można by w ogóle odnaleźć badacza (nawet niekoniecznie konkretnego, bo to zadanie beznadziejne, ale i wyidealizowanego), który by postępował tak, jak opisywany przez Phillipsa holista. Holista bowiem, w wypadku marksisty chociażby, nazbyt dobrze zdaje sobie sprawę ze zmienności przedmiotu badań, by zaryzykować obstawanie przy niezmienności cech badanej rzeczywistości jako warunku używania jednolitej terminologii (nie wspominam już o fakcie, że Heraklit byłby wówczas interpretowany dosłownie — nie tylko nie mógłby wejść dwa razy do tej samej rzeki, ale wchodząc do rzeki po raz drugi, wchodziłby do czegoś, co już rzeką nazywać nie miałyby się prawa). Inną konsekwencją obstawania przez holistę-marksistę przy powyższym punkcie widzenia byłoby konstruowanie co pewien czas teorii dla innej formacji społeczno-ekonomicznej: jeżeli konsekwentnie się trzymać uproszczonego wizerunku holisty, prezentowanego przez Phillipsa, to trzeba powiedzieć, że Lenin holistą nie był, bo nie miał prawa imperializmu uważać za kontynuację tej samej formacji kapitalistycznej, którą w stadium wolnokonkurencyjnym opisywał Marks. Jeżeli zaś marksizm jest odmianą holizmu (co do czego zarówno krytycy, jak i obrońcy, tak marksizmu, jak i holizmu, raczej się zgadzają) to Lenin nie mógł być marksistą. Niezbyt to zachęcający wniosek — nie jest bowiem dobrze, jeżeli krytyk tak określa przedmiot krytyki, iż nie pokrywa się on z przedmiotem znanym i powszechnie uznawanym (a wydaje mi się, iż niezależnie od tego, co się sądzi samemu o poziomie teoretycznych prac Lenina, panuje zgoda co do tego, że był marksistą).

Natomiast dowcipniejszy jest argument, przytaczany przez Phillipsa za Russellem, na temat wersji epistemologicznej holizmu: „Spokrewniona z tym (tj. z wersją ontologiczną — przyp. mój, S. M.) trudność w wypadku teorii związków wewnętrznych polega na tym, iż uniemożliwia ona nabywanie wiedzy. Aby poznać A, w sensie uzyskania wiedzy na temat definicyjnych cech A, musimy poznać wszystkie związki,

w jakie *A* wchodzi, jako że każdy z tych związków wpływa na cechę definicyjną; ale ponieważ *A* jest związane z całą resztą części tej »całości«, której stanowi część, owa »całość« musi zostać całkowicie poznana nim da się poznać *A*. Wygląda to na zasadę trudną do praktycznego zastosowania. Jak zauważył Bertrand Russell o Heglu, dla którego całość była wszechświatem, »gdyby wszelka wiedza była wiedzą o wszechświecie jako całości, nie byłoby wiedzy jako takiej« (ibid. s. 11).

Argument jest dowcipny, ponieważ polega na przedłużeniu ad absurdum pewnej tendencji, wyraźnej u holisty, tj. tendencji do umieszczania badanych przedmiotów w kontekstach szerszych całości. Jeżeli nie zadowala, to tylko dlatego, że po pierwsze, powtarza się tu błąd uznawania holisty za „czystego relacjonistę”, a po drugie, zasada prymatu „całości” nad częścią w poznaniu przestała być śmieszna, przynajmniej od czasów upowszechnienia się idei Poppera i Kuhna. Pierwszego, ponieważ w sensie epistemologicznym mamy — jego zdaniem — zawsze do czynienia z prymatem i pierwotnością hipotezy nad poszczególną jej konsekwencją, a drugiego, ponieważ okazuje się, że paradygmaty są pierwotnymi danymi, jakie — właśnie w charakterze całości — narzucane są umysłowości badacza, nim ten w ogóle jakkolwiek częścią poznania się zajmie. A argument Russella byłby trafny, gdyby uznać, że holista jest co prawda genialnym ontologiem, ale zarazem idiotą epistemologicznym (i domaga się — w grze poznawczej z naturą — wygranej najwyższej i to na wieczne czasy). Można w analogiczny sposób skonstruować argument, w którym holiście zarzuca się, że jeżeli metoda jego zostanie przyjęta, to trzeba będzie założyć o rzeczywistości, że będzie sama w sobie niepoznawalna, bo gdyby była poznawalna, byłaby wiedzą i poznaniem samym (wówczas uważamy holiście za geniusza epistemologicznego, ale idiotę ontologicznego).

Sprawa krytyki stanowiska holisty komplikuje się w przypadku omawiania zjawiska emergencji. Phillips uważa, podobnie jak swego czasu Nagel (w „Strukturze nauki”), cytowany zresztą przez autora, iż powszechny pogląd holistów co do przewagi, jaką mają oni nad analitykami, w wypadku badania zjawiska emergencji jest niesłuszny — i że o ile nawet ich zarzuty pod adresem niemożności wyjaśnienia tego zjawiska na gruncie poglądów analitycznych są trafne, to sami także na identyczny zarzut są narażeni, i nic nie daje im prawa do posądzania samych siebie o przewagę. Oto wywód: „W argumentach swych (holiści — S. M.) przeoczą okoliczność, iż organicysta nie jest wcale w korzystniejszej sytuacji względem zjawiska emergencji niż analityk; często też wadliwie przedstawiano emergencję ze względu na niezrozumienie tego najważniejszego pojęcia. Jak to przedstawił Nagel: »Logiczne twierdzenie, które stanowi jądro doktryny emergencji, daje się stosować we wszystkich dziedzinach badawczych i jest równie odpowiednie dla analizy wyjaśniania w mechanice i fizyce w ogóle, co w analizie praw innych nauk«. Owo »logiczne twierdzenie« stwierdza, iż wniosek, wyciągnięty z prawidłowej dedukcji, nie może zawierać wyrażenia, które nie występuje w przesłankach; jest to w rzeczy samej jądro sprawy, ponieważ zarówno wyjaśnienia, jak i prognozy w nauce można wyrazić w formie dedukcji. Wynika stąd, iż istnienie cechy emergentnej nie daje się wydedukować z przesłanek, w których brak odwołania się do tej cechy. Jest na przykład rzeczą logicznie niemożliwą dedukować

(albo przewidywać) wytworzenie bezbarwnej, bezwonnej i pozbawionej smaku cieczy (tj. wody) na gruncie przesłanek, które odnoszą się jedynie do pierwiastków gazowych — tlenu i wodoru. Ale o ile metoda analityczna nie potrafi w zadowalający sposób poradzić sobie z cechami emergentnymi, żadna inna metoda też nie poczyna sobie lepiej, bo wszystkie potykają się o brak koniecznej informacji” (ibid., s. 14—15).

Na pierwszy rzut oka i ta krytyka wydaje się przekonująca, ale tylko wówczas, gdy zapominamy o tej okoliczności, iż autor źle ustawił alternatywy. Nie jest tak, iżby holista był przeciwnikiem analityka — przynajmniej w wypadku marksisty więcej racji bytu ma opozycja holista-indywidualista. Na gruncie teoriopoznawczym rozpatrywał tę sprawę Jerzy Kmita (*Uwagi o holizmie marksowskim jako koncepcji metodologicznej* [w:] *Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa*, Warszawa 1970), na gruncie ontologicznym Jerzy Topolski (*Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa*, tamże). Ze względu na temat niniejszego szkicu zajmijmy się przede wszystkim interpretacją epistemologiczną (aczkolwiek podkreślić należy, że praca J. Topolskiego dostarcza niejako ontologicznej legitymacji próbom teoriopoznawczym w tym zakresie i stanowi punkt wyjścia — zarówno dla samego autora, jak i innych marksistów — przy konstruowaniu teorii rozwoju społecznego).

W postaci zrekonstruowanej przez Jerzego Kmitę (op. cit., s. 81) teza marksowskiego holizmu metodologicznego brzmi: „Twierdzenia dotyczące układu społeczno-ekonomicznego są pierwotne poznawczo w stosunku do twierdzeń charakteryzujących rodzaj czynności racjonalnych lub ich wytworów. Od tezy marksowskiego holizmu metodologicznego należy odróżnić dyrektywę marksowskiego holizmu metodologicznego; stosunek tej dyrektywy do wymienionej tezy jest taki sam, jak stosunek dyrektywy strukturalizmu metodologicznego do tezy strukturalizmu metodologicznego: w obydwu przypadkach dyrektywa domaga się postępowania badawczego, prowadzącego do rezultatów, których opisem jest teza”.

I nie przeciwko analitykom jako analitykom się obraca, ale przeciwko analitykom, o ile są także indywidualistami metodologicznymi. Cytowany powyżej autor explicite takie właśnie przeciwstawienie przedstawia, w następujący sposób charakteryzując stanowisko przeciwnie: „Indywidualizm metodologiczny jest orientacją, która sprecyzowana została przez K. R. Poppera. W *The Open Society and Its Enemies* K. R. Popper uznaje »za jeden z najcenniejszych aspektów psychologizmu« millowskiego »jego rozsądną opozycję przeciwko kolektywizmowi i holizmowi« [...] psychologizm jest, jak sądzę, słuszny w takim tylko zakresie, w jakim podtrzymuje on to, co można by określić jako »indywidualizm metodologiczny«, przeciwstawiający się »metodologicznemu kolektywizmowi«: słusznie ob staje on przy tezie, że »zachowania« i »działania« takich kolektywów, jak jaństwa czy grupy społeczne, winny być zredukowane do zachowania i działań ludzkich jednostek” (op. cit., s. 84; cytata z Poppera, *The Open Society and Its Enemies*, London 1947, t. II, s. 87).

Dopiero przy takim ustawieniu opozycji do holizmu można się argumentom Phillipisa przyjrzeć nieco innym okiem i ujrzeć, że dokładnie te same zarzuty, jakie przeciwko holizmowi za ambicje wszechwiedzy i „epistemologicznej pychy” kieruje, dają się obrócić przeciw-

ko drogiemu jego sercu kierunkowi „analityczemu” (domyślamy się, iż chodzi o — z grubsza rzecz biorąc — odmiany pozytywizmu i neopozytywizmu, utrwalone w potocznej świadomości metodologicznej). Czyż bowiem nie holista właśnie jest kimś, kto świadom ograniczoności ludzkiego poznania i niemożności ogarnięcia całego przedmiotu poznania, rezygnuje z dokładnego rejestrowania i analizy poszczególnych — powiedzmy — działań jednostkowych, a zadowala się rozsądnym i poważnym wyborem płaszczyzny przybliżenia (np. analizuje jedynie klasy albo warstwy, albo inne agregaty i zgrupowania)? Już Simmel zauważył (*Jak utrzymują się formy społeczne*, Warszawa 1961), iż holista w gruncie rzeczy jest tym, który pierwszy zauważa konieczność ograniczenia się do pewnego skrótu w rozważania zjawisk społecznych (zasadność tego skrótu nie ulega zaś dla Simmla wątpliwości, a nawet jest racją bytu socjologii, zwanej przezeń socjologią formalną, bo mającą za przedmiot badań „czyste formy” agregacji jednostek). Oczywiście Simmel nie posługuje się terminem holista, i trafność jego uwagi bierze się raczej stąd, że należy on do pokolenia antynaturalistycznych humanistów niemieckich, którzy stanowili trzon europejskiej reakcji na pozytywizm.

Oto odpowiedni fragment: „Jeżeli mamy na myśli poznanie zupełne, możemy się liczyć tylko z jednostkami. Tam, gdzie idzie o wniknięcie w samą głąb rzeczy, wszelkie zjawisko, które by zdawało tworzyć ponad jednostkami jakąś jedność nową i niezawisłą, musiałoby być wprowadzone do akcji i reakcji między jednostkami. Niestety jednakże, takie poznanie zupełnie nie jest nam dostępne. Stosunki powstające między ludźmi są tak złożone, że byłoby nadzieją ułudną chcieć je sprowadzić do pierwiastków ostatecznych. Możemy je tylko uważać za rzeczywistości, wystarczające same sobie. Jest to zatem tylko rzeczą metody, jeżeli mówimy o państwie, o prawie, o modzie itp., jak gdyby to były istoty niepodzielne. W tym sensie także mówimy o życiu jako o rzeczy w sobie jednej, jakkolwiek przyznajemy, iż jest ono zbiorem reakcji i akcji fizyko-chemicznych, wymienianych między ostatecznymi pierwiastkami organizmu. W ten sposób rozwiązuje się konflikt powstały między pojmowaniem indywidualistycznym a tym, co można by nazwać pojmowaniem monistycznym społeczeństwa: pierwsze odnosi się do istotności rzeczy, drugie do ograniczonego stanu naszych zdolności analitycznych; pierwsze stanowi ideał poznania, drugie, wyraża jego stan obecny” (S i m m e l, op. cit., s. 5).

Pora teraz pokusić się o odpowiedź na nasze, sformułowane nieco publicystycznie pytanie. Odpowiedź owa jest, z punktu widzenia zwolennika atomistycznej, indywidualistycznej metodologii, nieco zaskakująca. Twierdzimy bowiem, iż pytanie o całość jest pytaniem mądrzejszym od pytania o część w tym szczególnym sensie, że pytanie o wszystkie części na raz jest niedogodne, jako że nie można znaleźć odpowiedzi, pytanie o jedną poszczególną część daje nam poznawczo zbyt mało, a pytanie o całość nie daje nam co prawda ani poznania dokładnego (jeżeli na nie odpowiemy), ani też nie wiemy dokładnie, ile zyskujemy poznawczo (kryje się tu element ryzyka, jak w każdej hipotezie i każdej propozycji poznawczej), ale przynajmniej wiemy, iż działamy w zgodzie z naszymi możliwościami, a przestrzegając pewnych reguł, możemy liczyć na umiarkowany sukces.

Odpowiedź taka nie jest jednak zadowalająca; najciekawsze bowiem są konsekwencje opowiedzenia się w sporze między indywidualizmem a holizmem metodologicznym. A konsekwencji takich dostarczają odpowiedzi na kolejne problemy, przed jakimi staje holista w filozofii i w nauce. Przykładem holizmu na gruncie współczesnej filozofii i nauki jest koncepcja, za której twórców w zasadzie uznaje się Paula Weissa i Ludwika von Bertalanffy'ego — a mianowicie teoria systemów. Nie jest ona całkiem nowa, jej powstanie zbiega się — nieprzypadkowo, ale wykazanie nieprzypadkowości to już zadanie historyka nauki — z rozwojem współczesnej biologii w latach trzydziestych. Dla wprowadzenia przytoczmy pogląd Paula Weissa, wyrażony w latach sześćdziesiątych w szkicu pod tytułem *Kiedy jeden plus jeden nie równa się dwa*: Weiss uważa, iż w miarę jak umysł nasz przeszukuje rysy wszechświata, zmieniamy jego zakresy i ostrość, wahając się stale między wizją mikro- i makroskopową, przy czym wahanie nasze ma szczególny wpływ na jakość poznania. Oto gdy poruszamy się „w dół” po skali i stawiamy na mikrozjawiska, zyskujemy na ostrości widzenia, ale tracimy na zasięgu (gubimy niejako perspektywę), podczas gdy poruszając się „w górę” natrafiamy na nowe, interesujące nas zjawiska i cechy, których istnienia poprzednio nie podejrzewaliśmy, ponieważ stanowią one odbicie istnienia wyższych poziomów organizacji materii (grup, zestawów, systemów, populacji etc.), i które zmuszają nas do zastosowania nowych terminów i sposobów poznawczych.

Weiss zauważa także, iż dominująca w naukach przyrodniczych postawa analityka-redukcyjnego nie sprzyja jednej z wyżej wymienionych strategii badawczych: „i tutaj dotykam tego miejsca, które od lat boli zwolenników analityczno-redukcyjnej ortodoksji — pojęcia całości (całościowości). Odmawiając zgody na spojrzenie wybiegające poza ostateczne i nader skrajne abstrakcje, tj. poza założenie o prawdziwie »izolowanych« pierwiastkach w przyrodzie, i pozostając pod dramatycznym wpływem sukcesów poznawczych wielu złożonych skutków w terminach interakcji między takimi pierwiastkami, nie mogli nie zadawać sobie pytania, czy w ogóle może we wszechświecie być jeszcze coś innego poza pierwiastkami i interakcjami” (P. Weiss, *The Living System: Determinism Stratified*, [w:] Koestler, Smythies, wyd., *Beyond Reductionism, Alpbach Symposium*, New York 1970, s. 9).

Nim przejdziemy do przedstawienia, na czym polega propozycja teorii systemów, i zbadamy jej wartość z punktu widzenia holizmu marksowskiego, zauważmy mimochodem, że argumenty wysuwane przez redukcyjistów nie są zadowalające, acz niepodobna odmówić im pomysowości. A więc wspominamy i cytowany już Phillips powiada, iż faktycznie Weiss może mieć trochę racji, ale jest to racja dość ograniczona czasowo — a mianowicie do momentu nim normalna nauka (w sensie kuhnowskim) nie dojdzie do siebie i nie zda sprawy z tego, co się dzieje. Ilustruje to przykładem z dziedziny chemii: istotnie — przyznaje — fakty dotyczące wody i jej reakcji z innymi substancjami mogą być zbyt złożone, by dało się je wyjaśnić przy opisie zjawisk na poziomie atomów składających się na wodę, i zgoda nawet na wprowadzanie nowej terminologii, ułatwiającej omawianie nowo poznanych cech wody i innych jej związków. „Ale nie oznacza to, że nie osiągniemy dokładnego wyjaśnienia zachowania wody na gruncie charaktery-

styki atomów i że nie poznamy praw, dających się do nich zastosować. W rzeczy samej, można by się spierać, iż współczesna teoria walencyjna dostarcza środków dla konstrukcji takich wyjaśnień” (Phillips, op. cit. s. 42).

Innego rodzaju argumentem posługuje się Agassi: nie neguje on — i twierdzi, że żaden indywidualista nie neguje — tego, iż społeczeństwo wpływa na cele jednostki, albo że warunki społeczne ograniczają i mają wpływ na zachowanie jednostki (nie neguje więc części twierdzeń kolektywistów i nie zaprzecza wartości badań instytucjonalnych). Sądzi, że dopiero wówczas, gdy się przyjmuje także, wraz z tymi zabiegami, fałszywą — jego zdaniem — zasadę holistyczną i traktuje całości społeczne jako obdarzone własnymi celami i interesami (kiedy więc, mówiąc krótko, hipostazuje się je) — dopiero wówczas indywidualista wkracza na wojenną ścieżkę (J. Agassi, *Methodological Individualism*, *British Journal of Sociology*, No 11, 1960, s. 244).

Oba argumenty są pomysłowe, ale oba dają się dość łatwo odrzucić: drugi po prostu dlatego, że zmusza do uznania holisty za durnia ontologicznego (być może jest to zarzut przeniesiony z dziedziny etyki, gdzie faktycznie zgodziłbym się, iż bywa nietego z platońskim idealnym organizmem politycznym, w którym całość może się szczęśliwie obyć bez szczęścia poszczególnych obywateli), a to trzeba dopiero wykazywać. A pierwszy dlatego, że w gruncie rzeczy zawsze mamy do czynienia z taką „przejściową” sytuacją i czekanie aż redukcjonista nadciągnie z posiłkami poznawczymi oznaczałoby w istocie pełny akces do redukcjonizmu na cały czas aktywnego poznawania.

Czym jednak jest owa ogólna teoria systemów (General System Theory — GST)? Wedle definicji podawanej przez von Bertalanffy’ego „ogólna teoria systemów jest nauką o »całościowości«, która dotychczas uważana była za niejasne, mgliste i na poły metafizyczne pojęcie. W formie rozwiniętej byłaby to dyscyplina logiczno-matematyczna, sama w sobie czysto formalna, ale dająca się zastosować do różnych nauk empirycznych. Dla nauk zajmujących się »zorganizowanymi całościami« byłaby równie doniosła, co teoria prawdopodobieństwa dla nauk zajmujących się wydarzeniami »przypadkowymi«; ta ostatnia jest także formalną dyscypliną matematyczną, dającą się zastosować w różnych dziedzinach, takich jak termodynamika, eksperymentalne nauki medyczne i biologiczne, genetyka, statystyka ubezpieczeń na życie itd.” (von Bertalanffy, *General Systems Theory: Foundations, Development, Applications*, New York 1969, s. 37). Oprócz tak pojętej dyscypliny formalnej, mianem ogólnej teorii systemów „w szerszym sensie” można, zdaniem jej twórcy, obejmować także całe skupisko dyscyplin — cybernetykę, teorię informacji, teorię gier, teorię decyzji, topologię, analizę czynnikową, a także samą GST w węższym sensie (tj. pojmowaną tak, jak w przytoczonej definicji).

Wspomiany już Phillips nie ma wyrazów dość szyderczych, by się z ogólną teorią systemów rozprawić: przytacza krytykę, jaką pod adresem Hegla wygłaszał już William James, uważając, iż — mutatis mutandis — stosuje się ona i do zwolenników GST. Krytyka owa była nader prosta — jeżeli całość determinuje cechy swych części, powiada James, to wówczas na przykład: Mąż tworzy i jest stwarzany przez Żonę dzięki małżeństwu itd. — „Jaka w gruncie rzeczy jest logika

takich abstrakcyjnych systemów? Jest ona jak już powiedziano, następująca: jeżeli jakakolwiek Część, to Cały System; jeżeli nie Cały System, to Nic” (W. J a m e s, *Absolutism and Empiricism*, Mind, No. IX, 1884, s. 283). Raz jeszcze należy przypomnieć sobie hierarchizację cech przedmiotu poznania, by powyższy przykład stracił swą szyderczą właściwość.

Ale sama ogólna teoria systemów i tak stwarza problemy — nie tylko z punktu widzenia przeciwników, atakujących ją z pozycji neopozytywistycznych, dla których sam fakt, że nie podano dokładnej definicji „systemu” jest wystarczającą przesłanką do uznania całej teorii za z gruntu niewłaściwą. Problem generalny polega na tym, że — podobnie jak marksizm i freudyzm — co zauważył na przykład Popper — ogólna teoria systemów zachowuje się jak Polak — „jest mądra po szkodzie” albo, innymi słowy, potrafi wyjaśnić jedynie ex post. Jest to elegancka forma zarzutu, iż na jej gruncie nader utrudniona jest predykcja.

Ten zarzut jest natury znacznie poważniejszej niż wszystkie pozostałe (wiąże się on z problemem historyzmu i z dylematem postawionym przez Poppera, a jak dotąd nie rozwiązany); nie potrafię nań odpowiedzieć wprost — mogę jedynie wyrazić przypuszczenie, iż prognozowanie na gruncie koncepcji holistycznych nie jest w każdym bądź razie gorsze niż prognozowanie na podstawie koncepcji redukcjonistycznych — jeżeli bowiem to pierwsze grzeszy niedokładnością, wynikającą ze zbyt ogólności, to drugie grzeszy nieważkością, wynikającą ze zbyt nikłego zasięgu. A koncepcje holistyczne nie muszą w każdym bądź razie stanowić prymitywnej wersji ewolucjonizmu (od zarodka do osobnika wolnego od nerwic, od niewolnictwa do komunizmu etc.) — o czym przekonuje nas nie tylko historia marksizmu, obfitująca w zaskakujące odkrycia i pełne wyobraźni rozwiązania, ale i historia freudyzmu i neofreudyzmu.

Jak już wspomniałem, nie potrafię podać bezpośrednio odpowiedzi na zarzut tak postawiony — ale być może wskazaniem na kierunek, w jakim udzielanie takiej odpowiedzi powinno przebiegać, jest wskazanie na możliwość takiego ujęcia, przy którym konkurencyjne — redukcjonistyczne i holistyczne — podejścia jawią się nam jako komplementarne (stąd owa słynna marksowska zasada „tertium datur”). By nie zgrzeszyć przeciwko skromności i nie cytować własnej pracy doktorskiej, ani też przeciwko przyzwoitości i nie chwalić przedstawicieli szkoły filozoficznej, w której wyrastałem, pozwolę sobie zakończyć cytatem z Bertalanffy’ego, pochodzącym z jego wypowiedzi w dyskusji w Alpbach, a dającym się zinterpretować w duchu komplementarnościowym:

„Redukcjonizm i emergencja to dwa metafizyczne pojęcia i hipotezy. [...] Redukcjonizm czyni metafizyczne założenie, iż »atomy« o cechach znanych (albo zakładanych) w pewnym okresie stanowią ostateczną rzeczywistość, do której należy sprowadzić wszystko inne; emergentyzm twierdzi, że tego uczynić niepodobna. Tymczasem naprawdę obserwujemy postęp ku coraz precyzyjniejszym i bardziej syntetycznym pojęciom. Stąd wyższe poziomy nie dają się zredukować do danego z góry zestawu twierdzeń o jakościach na niższych poziomach, z drugiej strony, stają się one wyjaśnialne w ramach systemów, o które chodzi i w ramach szerszych ram teoretycznych (np. wyjaśnienia własności chemicznych w terminach fizyki atomowej i kwantowej)” —

Bertalanffy, dyskusja po wystąpieniu Weissa, *Beyond Reductionism*, s. 54.

SŁAWOMIR MAGALA: Historia i prawda: prolegomena do „Nędzy a historycyzmu”. (Seminarium Zakładu Psychologii Osobowości JFiS PAN w Poznaniu, 14 V 1979).

Argumenty Karla R. Poppera wyrażone w *Nędzy historycyzmu* są raz po raz przypominane, przeważnie marginesowo, przez autorów marksistowskich. Zasługują one jednak na baczniejszą uwagę i na całościową analizę, gdyż zostały sformułowane w sposób, który zapewnia im po dziś dzień żywotność. Celem poniższych uwag jest wykazanie, że żywotność tych poglądów jest w dużej mierze wynikiem słabości polemiki, przeciwko nim skierowanej — jeżeli pewne argumenty zastępuje się czekiem wystawionym na argumenty potencjalne, to nic dziwnego, że naukowcy i filozofowie wołają, w sytuacjach, w których wymagana jest natychmiastowa „płatność poznawcza”, wybrać gotówkę Poppera. Co więcej, poświęcając uwagę argumentom Poppera, możemy także zrozumieć, dlaczego pewne spory w niemieckiej humanistyce początków stulecia stały się nieomal „paradygmatyczne” dla podziałów, przebiegających we współczesnej humanistyce. Zacniemy od streszczenia poglądów Poppera.

We wstępie do *Nędzy historycyzmu* (*The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul, London 1974 — wszystkie cytaty z tego wydania) Popper postawił następujące tezy:

a) przebieg historii ludzkości jest w dużej mierze zdeterminowany przez rozwój wiedzy. („Prawdziwość tej przesłanki musi być uznana także przez tych, którzy w naszych myślach, także pomysłach naukowych, widzą jedynie pochodne materialnych procesów jakiegoś rodzaju” — op. cit., s. V),

b) dalszego rozwoju wiedzy naukowej nie da się przewidzieć metodami racjonalnymi (tj. naukowymi),

c) w związku z a) i b) nie jest możliwe przewidywanie dalszego przebiegu historii ludzkości,

d) jeżeli zachodzi c), to historia teoretyczna jako nauka jest niemożliwa, to znaczy, nie jest możliwa naukowa historia społeczna, która stanowiłaby odpowiednik fizyki teoretycznej („nie może istnieć naukowa teoria rozwoju historycznego, która mogłaby posłużyć za podstawy przewidywania historycznego”),

e) ze względu na a)—d) należy stwierdzić, że cel metod historycznych w nauce jest nieosiągalny (a więc nauka, która sobie taki cel stawia, błądzi), a przeto historycyzm nie ma sensu.

Przegląd doktryn historycyzycznych, które zwalczać należy w imię naukowości, rozpoczyna Popper od antynaturalizmu. Na uwagę zasługują zwłaszcza rozdziały o rozumieniu intuicyjnym i o opozycji esencjalizm-nominalizm (pomijam tu okoliczność, iż Popper charakteryzuje także „holizm” tych doktryn jako cechę związaną z biologizującym, organicznym podejściem do zjawisk społecznych — jako że sam autor uważa, iż holizm nie musi doktrynom tego typu przysługiwać). Popper

rozdziela trzy warianty doktryny rozumienia intuicyjnego: pierwsza z nich twierdzi, że wydarzenie rozumiemy wówczas, gdy wyjaśnimy je w terminach sił, które do niego doprowadziły, to jest wówczas, gdy poznamy cele i siły właściwe podmiotom indywidualnym i zbiorowym. Rekonstrukcja socjologiczna czynności racjonalnych (lub nie), skierowanych ku pewnym celom, ma być podstawową metodą poznawczą.

Drugi wariant idzie dalej i twierdzi, że jakkolwiek analiza, opisana wyżej, jest konieczna, to jednak wyjaśnienie teleologiczne nie wystarcza — chcemy bowiem nie tylko wiedzieć, kto i w jakim celu przyczynił się do tego, że dane wydarzenie zaistniało, ale powinniśmy także poznać „znaczenie” danego wydarzenia — a znaczenie to wiąże się z miejscem tego wydarzenia w kontekście historycznym i sytuacyjnym — może ono dać początek nowym sekwencjom wydarzeń, a także zmienić istniejący układ powiązań między siłami, ugrupowaniami itd. „By zrozumieć życie społeczne, musimy wyjść poza czystą analizę faktycznych przyczyn i skutków, tj. motywów, interesów i reakcji, spowodowanych działaniami; musimy zrozumieć każde wydarzenie jako część, odgrywającą charakterystyczną rolę w całości. Wydarzenie zyskuje znaczenie poprzez wpływ wywierany na całość, a jego znaczenie w ten sposób częściowo określone jest przez tę całość” (ibid., s. 22).

Trzeci wariant doktryny podtrzymuje tezy obu poprzednich, lecz posuwa się jeszcze dalej i twierdzi, że aby zrozumieć wydarzenie historyczne należy jeszcze dodatkowo zbadać podstawowe, obiektywne prądy i tendencje historyczne i stwierdzić, na ile dane wydarzenie przyczyniło się do rozwoju procesu historycznego, w trakcie którego takie tendencje stają się widoczne. Dopuszczalne jest wnioskowanie przez analogię jednego okresu historycznego do drugiego. „Metoda, dzięki której możemy zrozumieć znaczenie wydarzeń społecznych, musi wykraczać daleko poza wyjaśnienie przyczynowe. Musi mieć charakter holistyczny: musi starać się stwierdzić, jaką rolę odgrywa wydarzenie w złożonej strukturze całości, która obejmuje nie tylko części współczesne, ale także kolejne stadia rozwoju czasowego. To pozwala zrozumieć, dlaczego trzeci wariant metody intuicyjnego rozumienia z reguły opiera się na analogii między organizmem a grupą i dlaczego stosuje takie idee, jak duch albo myśl stulecia, źródło lub determinanta tych wszystkich tendencji historycznych, które odgrywają tak ważną rolę w określaniu znaczenia wydarzeń socjologicznych” (ibid., s. 23).

W kwestii esencjalizmu i nominalizmu (esencjalizm to termin, zdaniem Poppera, odpowiedniejszy niż stosowany często także termin realizm) Popper stwierdza, że nominaliści uważają powszechniki (universals) za imiona własne zbiorów lub klas pojedynczych obiektów, a esencjaliści nie tylko uważają, że powszechniki mają swe realne odpowiedniki (np. białość przysługuje wszystkim obiektom białym), ale w dodatku istnienie tych powszechników jest dla nauki niezwykle istotne („nauka musi odrzucić to, co przypadkowe, i dotrzeć do istoty rzeczy. Ale istota czegokolwiek jest zawsze czymś powszechnym” — ibid., s. 28). Odpowiednio mamy więc do czynienia z nominalistami metodologicznymi (uważającymi słowa jedynie za pożyteczne narzędzia opisu) i esencjalistami metodologicznymi (uważającymi — śladem Arystotelesa — że badacz powinien dotrzeć do istoty rzeczy). Następnie Popper zastanawia się nad faktem, że podczas gdy metody nauk przyrodni-

czych są właściwie bez wyjątku nominalistyczne, nauki społeczne — jak się twierdzi — powinny zastosować się do doktryny metodologicznej esencjalizmu. Jeżeli nauki społeczne tak uczynią, zauważa Popper, to wówczas esencjalizm w nich założony stanie się podporą historycyzmu, albowiem: „Istota [...] może być rozumiana jako suma lub źródło potencjalnych możliwości obecnych w rzeczy, a zmiany (lub ruchy) mogą być interpretowane jako realizacje albo aktualizacje ukrytej możliwości istoty. (Teoria ta pochodzi od Arystotelesa). Wynika stąd, że obiekt, tj. jego niezmienna istota, może być poznany jedynie dzięki zmianom. Jeżeli, na przykład, chcemy się dowiedzieć, czy coś jest sporządzone ze złota, musimy to kuć lub poddawać próbie chemicznej, zmieniając to, a przeto odkrywając ukryte możliwości” (ibid., s. 33).

Zajmując się następnie naturalistycznymi (pro-naturalistic) doktrynami historycyzmu Popper prezentuje doktryny, które starają się odpowiedzieć na pytanie: dlaczego, jeżeli astronomia potrafi wyjaśnić i przewidzieć zaćmienia słońca, socjologia nie miałaby przewidywać rewolucji? Jakie bowiem są osobliwości socjologii, rozpatrywanej na gruncie tych doktryn? Baza obserwacyjna jest wszakże taka sama dla astronomii i dla socjologii: tam mamy do czynienia z zapisami obserwacji niebios, tu z kronikami i zapisami zachowań ludzi i grup (w tym wąskim sensie historia stanowi bazę socjologii). „Historycyista wyobraża sobie socjologię jako dyscyplinę teoretyczną i empiryczną, której baza empiryczna tworzona jest przez kronikę samych faktów historycznych i której celem jest sporządzanie prognoz, a zwłaszcza prognoz na dużą skalę. Oczywiście prognozy te także muszą być natury historycznej, ponieważ ich sprawdzanie doświadczałne, ich weryfikacja lub odrzucanie muszą być dziełem przyszłej historii. Tak więc sporządzanie i testowanie historycznych prognoz na dużą skalę ma być z punktu widzenia historycyzmu celem socjologii. Krótko mówiąc, historycyzm twierdzi, że socjologia to teoretyczna historia” (ibid., s. 39).

Jednakże historycyista twierdzi zarazem, że nie można w naukach historycznych stosować metody generalizacji, bowiem prawa rządzące życiem społecznym w poszczególnych epokach są zmienne, a przeto historyczne właśnie. Jedynymi więc uniwersalnie prawomocnymi prawami społecznymi muszą być prawa, które łączą poszczególne okresy — prawa „przejsć” między nimi — muszą to być prawa rozwoju historycznego, które rządzą transformacjami jednych epok w drugie.

Następnie Popper wprowadza rozróżnienie prorocstwa historycznego i inżynierii społecznej (jeżeli twierdzimy, że nadejdzie tajfun, to oczywiście może to mieć znaczenie praktyczne, ale jest to prorocstwo, natomiast jeżeli twierdzimy, że jeżeli pewien schron ma taki tajfun przetrwać, to musi być zbudowany w taki to, a taki sposób, to bawimy się w inżynierię społeczną) — jest mu ono potrzebne, by wskazać, że nauki, które są w stanie projektować i przeprowadzać własne eksperymenty, potrafią stosować inżynierię i podawać przewidywania technologiczne, podczas gdy nauki polegające na nieeksperymentalnej obserwacji produkują na ogół prorocstwa. Rozróżnienie to służy także Popperowi do wysnucia następującego wniosku: „...historycyści, całkiem logicznie, jako że są przekonani, iż eksperymenty społeczne są bezużyteczne i niemożliwe, argumentują na rzecz historycznego prorocstwa — prorocstwa rozwoju społecznego, politycznego i instytucjonalnego — a przeciwko

inżynierii społecznej jako praktycznemu celowi nauk społecznych. Idea inżynierii społecznej, planowania i konstrukcji instytucji w celu, być może, powstrzymania albo kontroli, albo przyspieszenia nieuchronnych wydarzeń społecznych, zdaje się niektórym historycyście możliwa do realizacji. Innym spośród nich przedsięwzięcie to zda się niemal niemożliwe, jako że przecza się fakt, iż planowanie polityczne, podobnie jak wszelka działalność społeczna, musi się ugiąć przed potężnym naporem sił historycznych” (ibid., s. 44—45).

Popper nie podaje przykładów w tym punkcie. I dalej w rozdziale o teorii rozwoju historycznego Popper łączy stanowisko historycyście ze stanowiskiem przeciwnym rozwijaniu technologicznie nastawionych nauk społecznych. Streszczając jego argumenty można powiedzieć, że z faktu, iż realne przebiegi procesów historycznych odbiegają od przewidywań, jakie można by było przedstawić z punktu widzenia analizy świadomych podmiotów działających, ma wynikać wniosek, że w ogóle nie warto bawić się w socjologię, która mogłaby stać się podstawą takich inżynierskich poczyną. O ile bowiem historycyście zauważyłby, że argumenty Poppera wymierzone są nie w naukę — teoretyczną socjologię — ale w praktyczną możliwość inżynierii społecznej, opartej na jakiejś teoretycznej nauce społecznej, to autor zauważyłby, że historycyście musi odrzucać inżynierskie powiązania także i z innych powodów: „praktyczne poczynania inżynierii społecznej skazane są na ogół na niepowodzenie z powodu działania ważnych faktów i praw socjologicznych. Ale to znaczy nie tylko tyle, że przedsięwzięcie nasze nie ma praktycznego znaczenia, ale co więcej, że jest pozbawione znaczenia teoretycznego, jako że przeczyło jedyne naprawdę istotne prawa społeczne — prawa rozwoju. Nauka, na której te przewidywania oparto, także musiała nie zauważyć tych praw, gdyż w przeciwnym wypadku nigdy by nie dostarczyła podstawy dla tak nierealistycznych konstrukcji. Wszelka nauka społeczna, która nie mówi o niemożliwości racjonalnej konstrukcji społecznej, ślepa jest na najważniejsze fakty życia społecznego i musi z konieczności przeczyć jedyne naprawdę istotne prawa. Nauki społeczne, które dążą do stworzenia podstaw dla inżynierii społecznej, nie mogą przeto stanowić prawdziwego opisu faktów społecznych. Są same w sobie niemożliwe do stworzenia” (ibid., s. 48).

Poza tymi powodami, mówi Popper, historycyście poda jeszcze inne: niemożność przewidywania nowości, nieoczekiwanych wydarzeń i wynalazków, a także nowych konfiguracji. Prowadzi to Poppera do rozważenia różnicy między planowaniem a rozumieniem (interpretacją) zmiany społecznej. Jądrzem argumentacji Poppera jest następujące stwierdzenie: historycyście nie potrafi zaoferować tym, którzy chcieliby żyć w lepszym świecie, żadnej nadziei ani zachęty, chyba że założy sobie dodatkowo, że nieuchronny rozwój historyczny musi być „wewnętrznie” dobry albo racjonalny — to jednak oznaczałoby, że sam historycyście wierzy w cuda, jako że zaprzecza jakoby rozum ludzki (rozumny człowiek) był w stanie przyczynić się do budowy lepszego świata: „W rzeczy samej niektórzy wpływowi historycyści optymistycznie przepowiadali nadejście królestwa wolności, w którym będzie można racjonalnie planować ludzkie sprawy. A jednocześnie nauczali, że przejście z królestwa konieczności, w którym obecnie cierpi ludzkość, do królestwa wolności i rozumu nie zostanie spowodowane przez rozum, ale — cudownym spo-

sobem — przez twardą konieczność, ślepe i nieubłagane prawa rozwoju historycznego, któremu radzą nam się poddać” (ibid., s. 50).

Popper zauważa w tym punkcie dziwne podobieństwo metody naturalistycznej, krytykowanej przez historycyzm, i metody historycyzycznej: wedle tej pierwszej społeczeństwo nie zmienia się w sposób istotny i prawa, jakie rządzią jego rozwojem, są powszechnie ważne, wedle zaś drugiego społeczeństwo zmienia się i to nieuchronnie, ale zgodnie z ustalonym z góry planem, którego nie potrafimy zmieniać (parafrazując ostatnią tezę o Feuerbachu Popper pisze: „historycyista potrafi jedynie interpretować rozwój historyczny i pomagać mu na różne sposoby, sęk jednak w tym, że jego zdaniem, nikt tego rozwoju nie może zmienić”). Autor krytykuje historycyzm za postawę fatalistyczną i nazywa ją „moralnym modernizmem” albo „moralnym futuryzmem”.

Krytykując doktryny antynaturalistyczne, Popper zastanawia się nad różnicami między inżynierią, a zatem i planowaniem „po kawałku”, i całościowym (utopijnym, holistycznym) — uważa, że zawsze planujemy „krok po kroku”, a utopista różni się tylko tym, że planuje nieostrożnie (im większe zmiany projektuje holista, tym większe są niezamierzone skutki, które niwelują część zamiarów — co nakłada na holistycznego inżyniera obowiązek doraźnej, krok po kroku przeprowadzanej improwizacji). Prowadzi go to do zjawiska, które Popper nazywa „nie planowanym planowaniem” (czyli planowaniem, na które nie był przygotowany, a które stało się konieczne). „Różnica więc między inżynierią utopijną a wycinkową okazuje się w praktyce nie tyle różnicą zakresu i skali, lecz ostrożności i przygotowania na nieuchronne niespodzianki. Można także powiedzieć, że w praktyce obie metody różnią się czymś innymi niż zakres i skala — inaczej niż w wypadku, gdy porównujemy obie doktryny, dotyczące właściwych metod racjonalnej reformy społecznej. O tych dwóch doktrynach twierdzą, że jedna z nich jest prawdziwa, podczas gdy druga jest fałszywa i wykazuje tendencje do zwodzenia na manowce, które są do uniknięcia, a zarazem niebezpieczne. O tych dwóch metodach twierdzą, że jedna jest możliwa, podczas gdy druga po prostu nie istnieje — jest niemożliwa” (ibid., s. 69).

Pogląd o niemożliwości i o tym, że nie należy stosować eksperymentów społecznych, wywodzi się, zdaniem autora, ze szczególnego sojuszu utopijności i historycyzmu: albowiem z sojuszu tego rodzić się ma przekonanie, że eksperyment społeczny (o ile coś takiego w ogóle istnieje) jest wartościowy jedynie wówczas, gdy przeprowadza się go na skalę społeczną. Obiekcje Poppera zasadzają się na argumente, że nie dostrzega się eksperymentów cząstkowych, które są fundamentalne dla wszelkiej wiedzy społecznej (zarówno pre naukowej, jak i naukowej) i na przekonaniu, że eksperymenty holistyczne nie przyczyniają się do rozszerzenia wiedzy i tylko o tyle mogą być nazwane eksperymentami, o ile stanowią działania, których rezultat jest niepewny, a nie w sensie „sposobu zdobywania wiedzy dzięki porównywaniu wyników otrzymanych z wynikami oczekiwanymi” (ibid., s. 85).

Obiekcje te wzmacnia on poprzez dodanie argumentów etycznych i politycznych: otóż jeżeli łączenie holistycznego planowania i metod naukowych jest niemożliwe (a niemożliwe jest zdaniem Poppera dlatego, że choć władzę można scentralizować, to jednak wiedzy, rozdzielonej po jednostkowych umysłach, scentralizować się nie da), to cen-

tralny, utopijny planista musi uprościć sobie robotę, eliminując różnice między jednostkami — musi poddawać kontroli i stereotypizacji zainteresowania, interesy i przekonania poprzez oświatę i propagandę: „lecz ta próba sprawowania władzy nad umysłami musi zniweczyć ostatnią możliwość stwierdzenia, co ludzie naprawdę myślą, jako że jest jawnie niezgodna ze swobodnym wyrażaniem myśli, zwłaszcza myśli krytycznej. Ostatecznie musi niszczyć wiedzę: a im większe zyski na odcinku władzy, tym większe straty na odcinku wiedzy. Władza polityczna i wiedza społeczna, jak się okazuje, są więc komplementarne w sensie, jaki temu określeniu nadał Bohr” (ibid., s. 90).

Krytykę antynaturalistycznych doktryn zamyka Popper ukazaniem paradoksu praw historycznych: w każdej nauce dąży się do wykrycia praw o nieograniczonym zakresie zastosowań. Jeżeli przyznamy, że same prawa podlegają zmianom, rzecze Popper, to zmiana nigdy przez prawa nie może być wyjaśniana, to zaś oznacza przyznanie, iż zmiana jest cudem. Oznacza to także, że nie może zachodzić postęp w nauce: gdyby zawsze można czynić nieoczekiwane spostrzeżenia, nie byłoby potrzeby rewidowania teorii — hipoteza ad hoc („zmianie uległy prawa”) wyjaśniałaby wszystko.

Kierując się ku krytyce naturalistycznych doktryn historycystycznych Popper zaznacza, że uważa je za mniej rozpowszechnione i mniej fundamentalne niż te, które krytykował uprzednio. Czy istnieje prawo ewolucji? Popper stwierdza, że idea, iż całe społeczeństwo — niczym organizm — „rusza” się, jest tylko złudzeniem holistów. W rzeczywistości mamy do czynienia z przyrodniczą improwizacją, z emergencją, z trendami, ale nie z prawami. Nie ma praw sukcesji (następstwa) ani praw ewolucji. Tendencje, „trendy” — owszem, ale nie prawa. Ogólnie rzecz biorąc, stwierdza Popper, już od czasów Milla złudzenie naczelne historycystów polegało na tym, że brali pewne „trendy”, zapominając o ich warunkach początkowych, i traktowali je jako absolutne, tj. zawsze zachodzące (np. trend ku postępowi społecznemu): „to jest, rzec by można, naczelny błąd historycyzmu. Jego prawa rozwojowe okazują się trendami absolutnymi, trendami, które, podobnie jak prawa, nie zależą od warunków początkowych, ale nieubłagane nas niosą w pewnym kierunku w przyszłości. Stanowią one podstawę bezwarunkowych prorocत्व w przeciwieństwie do naukowych prognoz” (ibid., s. 128).

W stosunku do starego argumentu wszystkich humanistów, iż przedmiot nauk społecznych jest daleko bardziej skomplikowany niż np. fizyki, Popper wysuwa argument, iż to po prostu nieprawda, bo wręcz przeciwnie, element racjonalności, który obserwujemy we wszystkich przejawach życia społecznego, daleko upraszcza najbardziej złożone sytuacje i pozwala na konstrukcję całkiem prostych modeli zachowań, działań i interakcji.

Popper broni też poglądu, iż historia zainteresowana jest nie prawami czy generalizacjami, lecz rzeczywistością, pojedynczymi, specyficznymi wydarzeniami. Używa co prawda implicite pewnych hipotez teoretycznych, ale interesuje się pojedynczymi, realnymi przebiegami wydarzeń. Historia jest, jego zdaniem, nauką praktyczną i doświadczalną, a przeto jej brak zainteresowania kwestiami praw uniwersalnych nie świadczy o jej niższym statusie w gmachu nauki (podobna jest np. do chemii — w chemii doświadczalnej dla celów praktycznych stosuje

się teorię jakichś związków dla zbadania, czy pewien konkretny twór właśnie takie składniki posiada czy nie). Historia ma śledzić zależności przyczynowe i opisywać fakty („te dwa cele historii — rozsąplanie wątków przyczynowych i opis przypadkowej manieri, z jaką zostały splecione, są konieczne i wzajemnie się uzupełniają: raz można wydarzenie uważać za typowe, tj. z punktu widzenia jego miejsca w wyjaśnianiu przyczynowym, a raz za wyjątkowe” — *ibid.*, s. 147).

Ostatnim problemem, jakim Popper zajmuje się w swej pracy, jest problem postępu: postęp, jego zdaniem, jest wynikiem nie praw natury ludzkiej, dążącej do samodoskonalenia się (Comte, Mill), lecz wynikiem pewnych gier instytucjonalnych czynników życia społecznego. Popper rozpatruje to na przykładzie nauki: „Nauka i postęp w nauce nie są wynikiem izolowanych wysiłków, lecz wolnej konkurencji myśli. Bo nauka wymaga jeszcze bardziej rygorystycznej rywalizacji między hipotezami i jeszcze surowszych testów. A konkurujące hipotezy muszą mieć ludzkich przedstawicieli, adwokatów, jurorów, a nawet publiczność. Ta ludzka reprezentacja musi być instytucjonalnie zorganizowana, jeżeli chcemy, by działała. Wszystkie te instytucje muszą być opłacane, a nawet prawnie chronione. Ostatecznie postęp w dużej mierze zależy od czynników politycznych: od instytucji politycznych zabezpieczających wolność myśli, od demokracji” (*ibid.*, s. 155). A jeżeli tak, to ewolucjonista, który domaga się, jak twierdzi Popper, kontroli natury ludzkiej w imię nauki, nie zdaje sobie sprawy z samobójczego charakteru tego postulatu. Ewolucja bowiem jako taka i postęp w niej osiągnąć zależą od różnorodności materiału, na którym można dokonywać selekcji. O ile chodzi o ewolucję ludzkich społeczeństw, to różnorodność ta może być zapewniona jedynie wtedy, gdy każdy ma prawo do niezgody z większością i do różnic w jak największej ilości kwestii. „Holistyczna kontrola, która musi doprowadzić do zrównania nie praw ludzkich, lecz ludzkich umysłów, oznaczałaby w praktyce koniec postępu” (*ibid.*, s. 159).

Kończy Popper domysłem, który jest zarazem przytykiem pod adresem historycyistów: czy nie jest przypadkiem tak, pyta, że skoro już jesteśmy rewolucjonistami w jednej dziedzinie, to upartymi konserwatystami w drugiej? I czy to przypadkiem historycyści nie obawiają się zmiany? Wygląda na to, kończy Popper, że „historycy starają się powetować sobie stratę niezmiennego świata, trzymając się wiary w to, że zmianę daje się przewidywać, ponieważ rządzi nią niezmienne prawo” (*ibid.*, s. 161).

Omawiając koncepcję Poppera, należy zastanowić się nad następującymi kwestiami:

a) na ile, referując koncepcje historycystyczne, Popper dokonał prezentacji rzetelnej, tj. na ile alternatywa zwalczana przezeń doczekała się wiernego przedstawienia?

b) na ile krytyka tych koncepcji — zarówno w odniesieniu do wersji przedstawionej, jak i, w wypadku nierzetelności, do wersji pierwotnej, jest trafna i może być podtrzymana?

c) na ile sformułowanie problemu możliwości nauki historycznej, która nie jest jedynie nauką opisową, zostało we współczesnych dyskusjach filozoficznych w marksizmie zdeterminowane przez propozycje Poppera, a na ile można poza te propozycje wykroczyć (oczywiście nie

w sferze odpowiedzi, gdzie zbieżność jest wykluczona, lecz w sferze pytań)?

Już przy odpowiadaniu na pytanie pierwsze trzeba, niestety, postawić znak zapytania po odpowiedzi twierdzącej. Oto na przykład, referując trzy podstawowe warianty metody „intuicyjnego wczuwania się” czy też „intuicyjnego rozumienia” (bo nie tylko o wczuwanie się tutaj chodzi), Popper stara się pokazać, że z jednej strony mamy do czynienia z wyjaśnianiem zjawiska historycznego poprzez redukcję jego opisu do opisu i wyjaśnienia działań jednostkowych — a z drugiej z jakimiś wersjami holizmu. Pomija przy tym całkowicie fakt, że wysiłki we wszystkich trzech wariantach nie są dowolne, lecz wynikają z konieczności uwzględnienia sytuacji, w której wyjaśnienie jednostkowych działań (a nawet skutków tych działań, nie tylko celów) nie pozwala bynajmniej wyjaśnić skutków globalnych. Jeżeli jednak nawet pominąć argument merytoryczny, dotyczący odwołania się do płaszczyzny rzeczywistości opisywanej, to i tak zostaje jeszcze argument epistemologiczny, że Popper po prostu nie najwłaściwiej zrekonstruował metody „intuicyjnego rozumienia”. Jak łatwo się można domyślić, ta część referatu poświęcona jest w przeważającej części tradycyjnej humanistyce niemieckiej (z której zresztą czerpie Popper w partiach końcowych, powołując się na założenie o racjonalności jako założenie upraszczające badania humanisty w porównaniu z badaniem fizyka — a założenie o racjonalności, jak pamiętamy, występuje już u Simmla i Webera; to też w tym punkcie odesłaliśmy jedynie do obu tych autorów, by ukazać, że wersje tego stanowiska nie dostarczają pełnych podstaw do jego krytyki i że prezentują je zbyt prymitywnie jako mechaniczne zestawienie wyjaśniania jednostkowych działań i wyjaśniania zhipostazowanych działań „tendencji”, „prądów”, „ducha epoki”.

W kwestii nominalistycznej natury metod nauk przyrodniczych można jedynie stwierdzić, że Popper podał tu jako fakt oczywisty coś, co dopiero na dyskusję zasługuje. Przyznajmy, że istotnie kontrowersja instrumentalizm—realizm (czy nawet, będąc bliżej ducha Poppera: instrumentalizm—esencjalizm) jest żywą kontrowersją współczesnej filozofii nauki. Nie wynika jednak stąd wcale, że nasze własne stanowisko powinniśmy dobitnie zaznaczać tak kategorycznymi stwierdzeniami.

Rozróżnienie prorocत्व i inżynierii społecznej (przewidywań technologicznych) wywodzi się, zdaniem Poppera, z niewiary historycyistów w eksperymenty społeczne (a ta niewiara, z kolei, hamować ma dorabianie się przez socjologię i historię własnych technik badawczych i własnych eksperymentów na skalę pożyteczną). Nie bardzo wiem, na czym Popper przekonanie swe opiera — nie widzę bowiem koniecznego związku między postawą historycyistów a postawą przeciwnika inżynierii społecznej, stopniowych, sprawdzalnych technik przemian cząstkowych.

Mamy tu jednak do czynienia także z argumentem dużo subtelniejszym — oto Popper twierdzi, że historycyista nie powinien przystać na technologicznie zorientowane nauki społeczne, albowiem skuteczne technologicznie nauki społeczne musiałyby stosować coś na kształt „praw”, np. mertonowskich praw średniego zasięgu — a takie prawa z konieczności byłyby doprowadzały do błędnych wniosków, nie biorąc pod uwagę praw historycznych, praw zmienności, praw rozwoju, a więc nie chwytając najistotniejszych determinant życia społecznego. Jest to argu-

ment subtelniejszy, ale niestety chybiony; żeby miał wagę, musiałyby być tak, że historycyista stając przed wyborem proroctwa i predykcji technologicznej, odrzucałby tę drugą i przyjmował to pierwsze. Ale tak nigdy nie bywa: predykcje technologiczne wygłasza się na niższym i średnim stopniu ogólności, natomiast proroctwa wygłasza się tylko wówczas, gdy w grę wchodzi nader rzadkie wypadki konstruowania makroteorii. Można co najwyżej powiedzieć, że historycyista preferuje teoretycznie konstrukcję makroteorii i posługiwanie się makroskalą czasową i skłonny jest uważać nadmierną koncentrację wysiłków teoretycznych na predykcjach technologicznych nader niskiego szczebla ogólności za stratę teoretycznie cennego czasu. Co do rezultatu fatalizmu, to trafia on istotnie w poważny odłam myśli historycyistycznej, ale nie we wszystkie odłamy. Niemniej wymaga osobnego rozważenia ze względu na swą częściową trafność.

Taka sama trafność przysługuje krytyce Poppera pod adresem planisty — zwolennika całościowego utopijnego planowania przyszłości, jej dekretowania: a określenie „nieplanowane planowanie” jest bardzo słusznym wyrazem paradoksu, o którym nazbyt rzadko — jak się wydaje — wspominali marksści. Raz jeszcze podkreślam jednak, że trafność ta obowiązuje tylko w stosunku do historycyisty dufnego, a więc po trosze ustawionego do bicia przez antyhistorycyistę.

Przyznając jednak częściowo słusność Popperowi, wykroczyliśmy poza sferę sprawdzania rzetelności referatu i wkroczyliśmy w sferę możliwych odpowiedzi na drugie pytanie — pytanie o trafność merytoryczną popperowskiej krytyki historycyizmu.

Powtórzmy więc raz jeszcze: jeżeli zgodzić się z opozycją: albo spokojne i cząstkowe planowanie zmian społecznych jako eksperymentów, albo całościowa wizja i proroctwo, prowadzące jednak do konieczności improwizacji na skutek kumulujących się efektów ubocznych, to wówczas oczywiście krytyka Poppera jest całkowicie trafna i uzasadniona. Pytanie jednak brzmi: czy istotnie opozycja taka jest uzasadniona? Uważam, że zasadność tej opozycji jest ograniczona — a mianowicie, może ona zostać uznana za trafną w stosunku do równoległych sposobów uprawiania nauk społecznych w latach trzydziestych i czterdziestych, w okresie, kiedy przeciwnikiem empirycznie zorientowanej socjologii zachodniej, głównie amerykańskiej, były: z jednej strony zwulgaryzowany materializm historyczny (w który wiele zarzutów Poppera istotnie trafia), a z drugiej antynaturalistyczne doktryny filozofującej socjologii niemieckiej, jeszcze w socjologii trwające (nie tylko w socjologii zresztą).

Jednakże z historycznego układu sił na arenie socjologii i nauk społecznych w ogóle nie należy wyprowadzać — na co sam Popper przystałby zapewne chętnie — wniosku, że historycyista skazany jest na globalne planowanie i zaniedbywanie społecznego szczegółu, poznawczej empirii, metody testowania twierdzeń i realizowania prognoz technologicznych. Różnica jest raczej różnicą perspektywy: raz patrzymy na społeczeństwo rozumiane globalnie, a raz badamy jego poszczególne składniki, redukując pewne zjawiska do ich podstawowych elementów i prawidłowości nimi rządzących. Jeżeli wolno przywołać tu metaforę biologiczną (a wolno mi tak uczynić, ponieważ metafory takie były zawsze ulubioną zabawą Poppera, która została mu także w czasach póź-

niejszych, to jest np. w *Wiedzy obiektywnej*, wydanej w 1973 r.) — nikt nie będzie wyrzucał zwolennikom tzw. syntetycznej teorii ewolucji, że są eklektykami, ponieważ w gruncie rzeczy powinni albo być redukcjonistami i redukować całokształt zjawisk przyrodniczych do zjawisk na poziomie genetycznym, albo też, że powinni być historycykami i redukować całokształt zjawisk przyrodniczych do historycznych tendencji rozwojowych, działających na populacjach podlegających doborowi naturalnemu. Oczywiście, Popper mógłby powiedzieć, że na terenie nauk społecznych odpowiednika syntetycznej teorii ewolucji brak — ale to trzeba by wykazać, krytykując próby dotychczasowe. Uważam, że w ramach tradycji marksistowskiej znalazłoby się w ostatnich dziesięciu latach co najmniej kilka prób takiej właśnie komplementarnej rekonstrukcji pozornie sprzecznych dyrektyw metodologicznych, prowadzących w ramach tej orientacji do stworzenia teorii rozwoju społecznego (staralem się o tym pisać w pracy *Dialektyka i praxis. Analiza dwóch podstawowych pojęć marksistowskiej teorii poznania*, w druku). Na przykład Habermas stara się opozycję Poppera potraktować jako opozycję fałszywą poprzez rozróżnienie dwóch warstw ontycznych bytu społecznego — warstwy działań instrumentalnych i warstwy działań komunikacyjnych. W ramach tej pierwszej sprawdzamy nasze opanowanie przyrody (i tu właśnie stosować możemy popperowskie prognozy technologiczne i planować eksperymenty technologiczne), podczas gdy w ramach drugiej możemy planować wizje ładu społecznego i wysnuwać proroctwa historyczne (zasady ich sprawdzania, za pośrednictwem komunikacji społecznej, porozumiewania się symbolicznego, są inne niż w wypadku eksperymentów z poziomu pierwszego). Innym sposobem uwzględnienia sytuacji wyżej opisanej — a więc wyjścia z dylematu: albo ograniczone prognozy, albo holistyczne proroctwa — jest próba instrumentalistyczna Althussera i inspirowanych jego badaniami Hinda i Hirsta (*Precapitalist Modes of Production*).

Opozycję esencjalizm—nominalizm, która może być także nazwana opozycją realizm—instrumentalizm, należy także rozpatrzyć życzliwie dla Poppera. Życzliwość w tym wypadku powinna być rezultatem zrozumienia tej prostej okoliczności, że — historycznie rzecz biorąc — w rozwoju nauki i refleksji o nauce Popper plasuje się ze swym hipotetyzmem w fazie post—empirycznej (typologie, w ramach której tak zaklasyfikowano Poppera, wprowadziła po raz pierwszy Anna Pałubicka, w nieco innej wersji i na gruncie innej koncepcji pisaliśmy o tym S. Magala i L. Nowak) i że w związku z tym pragnie popierać te kierunki, które pozwalają na maksymalne mnożenie hipotez, teorii, koncepcji — bez ograniczeń narzuconych przez doktryny realistyczne. Otóż w tej kwestii uważam po prostu, że wyboru Poppera uzasadnić nie można niczym innym, jak wyznaniem metodologicznej wiary (podobnie zresztą wyznaniem metodologicznej wiary jest opcja na rzecz esencjalizmu). Nie ma w tym oczywiście niczego źródłowego filozoficznie, należy jednak pamiętać, że stwierdzenie Poppera, iż nauki przyrodnicze są nominalistyczne, a społeczne jeszcze tkwią w esencjalizmie, jest jedynie wyrazem jego sympatii epistemologicznych. Problem polega bowiem na tym, że każdorazowo antagonistą w tym sporze dla uzasadnienia własnej postawy musi się odwołać do płaszczyzny, na której silniejszy jest przeciwnik: i tak instrumentalista, chcąc pokazać, że roszczenia realisty są

nieuzasadnione, musiałyby wkroczyć na płaszczyznę ontologii, natomiast realista, chcąc uzasadnić swoją metodę jako jedyną, zapewniającą dotarcie do istoty rzeczywistości, musiałyby sięgnąć do argumentów epistemologicznych, w których celuje jego przeciwnik. Nie widzę możliwości rozsądzenia tego sporu niejako z zewnątrz bez zajmowania pozycji i opowiadania się po stronie jednego z dyskutantów.

Zastanawiające jest stwierdzenie Poppera, że naturalistyczne doktryny filozoficzne są mniej istotne niż doktryny antynaturalistyczne; jest to tym bardziej zastanawiające, że Popper w *Wiedzy obiektywnej* w zasadzie popełnia przestępstwa, o jakie zwolenników tych właśnie naturalistycznych doktryn historycystycznych oskarża: tak więc w *Nędzy historycyzmu* pisze o złudzeniu, iż całe społeczeństwo niczym organizm rusza się, ale w *Wiedzy obiektywnej* pisze o tym, że cała ludzkość niczym pająk snuje sieć kultury, której właśnie przysługują (owej sieci kultury) właściwości „holistyczne”. Krytyka metody ekstrapolacji trendów i absolutyzacji niektórych wątków prognoz jest oczywiście trafna, ale nie sądzę, by trafność ta przysługiwała jej bezwzględnie i ponadczasowo — sądzę, że ograniczona jest do zwulgaryzowanej wersji materializmu historycznego i do współczesnych mu wersji „naturalistycznych doktryn historycystycznych”.

Kilka jest w polemice Poppera chwytów niesłychanie polemikę upraszczających (acz niewątpliwie najpoważniejszym sojusznikiem była mu symplicystyczna wersja najpoważniejszego na terenie nauk społecznych nurtu refleksji historycystycznej); należy do nich dość dowolne operowanie parą nauk: socjologia i historia. Raz po raz Popper polemizuje z socjologią teoretyczną, by powrócić, jak w wypadku krytyki naturalistycznych doktryn historycystycznych, do historii, którą redukuje się do nauk idiograficznych, praktycznych i doświadczalnych. Sam jednak podaje rozwiązanie, które na jego korzyść nie przemawia — przyjąwszy je bowiem, zmuszeni jesteśmy opowiedzieć się po stronie przezeń zwalczanej. Zacytujmy raz jeszcze: „te dwa cele historii — rozsupłanie wątków przyczynowych i opis przypadkowej manieri, z jaką zostały splecione, są konieczne i wzajemnie się uzupełniają; zarazem można wydarzenia uznać raz za typowe, tj. z punktu widzenia ich miejsca w wyjaśnianiu przyczynowym, a raz za wyjątkowe” (ibid., s. 147). Szkoda, że Popper nie przytoczył tu przykładów historyków, postępujących — jego zdaniem — zgodnie z jego zaleceniami, oraz przykładów negatywnych. Wydaje mi się bowiem, że w ramach materializmu historycznego mamy właśnie do czynienia ze spełnieniem tego postulatu uwzględnienia obu celów historii: operuje się tam raz językiem megastruktur (i wówczas faktycznie wątki przyczynowe mogą zostać uznane za typowe), a raz językiem mikrostruktur, i wówczas wątki te można uznawać za wyjątkowe, gdyż w tym języku ogólniejszych powiązań przyczynowych dostrzegać nie musimy. Jeszcze inną interpretację podaje Jerzy Topolski, który opracowując to, co nazywa „aktywizmem marksowskim”, zwraca uwagę na swoistą komplementarność (termin mój — S. M.) opisu procesów historycznych i opisów działań jednostkowych. Oczywiście, moja polemika z Popperem prowadzona jest dokładnie w dwadzieścia lat po ukazaniu się drukiem „*Poverty of Historicism*” (1957), a w tym czasie w marksizmie zrobiono więcej niż w ciągu poprzednich stu lat, a ponadto sam Popper zaczął uwzględniać

postulaty historycyistów (jako postulaty podejścia ewolucyjnego — jak głosi podtytuł *Wiedzy obiektywnej*), niemniej z Popperem polemizować trzeba i warto, ponieważ jego wpływ na współczesną metodologię był ogromny, i wiele problemów dyskutuje się dziś w ramach rozwikływania opozycji, po raz pierwszy przezeń dostrzeżonych.

Zarzut, jaki Popper stawia historycyście planującemu globalną zmianę społeczną (brzmi on: nieprzewidziane skutki uboczne sprawią, że stanie się improwizatorem i straci orientację) jest w dużej mierze słuszny: istotnie problem planisty globalnego rozbija się o problem niemożliwości raczej strukturalnej, ontologicznej, a nie przejściowej i technicznej). Nie można o tym zapominać przy planowaniu rozwoju społecznego. I jest to problem, za którego dostrzeżenie powinniśmy być Popperowi wdzięczni, ponieważ warto się uczyć od inteligentnego przeciwnika. Ale możemy sobie poprawić teoretyczne samopoczucie (pobieranie nauk i naucek do przyjemności nie należy), jeżeli zauważymy, że można ten argument odwrócić przeciwko samemu Popperowi i powiedzieć: kto nie chce uwzględnić historycznej zmienności społeczeństw ludzkich i prawidłowości tą zmiennością rządzących, ten w konsekwencji skazany jest na uporczywe trzymanie się przypadkowego historycznego skupiska instytucji jako ponadczasowo ważnych i reprezentujących najwyższe osiągnięcia rozwoju ludzkości. Raz jeszcze zacytujmy Poppera: „Nauka i postęp w nauce nie są wynikiem izolowanych wysiłków, lecz wolnej konkurencji myśli. Bo nauka wymaga jeszcze bardziej rygorystycznej rywalizacji między hipotezami i jeszcze surowszych testów. A konkurujące hipotezy muszą mieć ludzkich przedstawicieli, adwokatów, jurorów, o nawet publiczność. Ta ludzka reprezentacja musi być instytucjonalnie zorganizowana, jeżeli chcemy by działała. Wszystkie te instytucje muszą być opłacane, a nawet prawie chronione. Ostatecznie postęp w dużej mierze zależy od czynników politycznych: od instytucji politycznych zabezpieczających wolność myśli, od demokracji.” (ibid., s. 155). Otóż Popper wołający o niebezpieczeństwach postawy ewolucjonisty, który chciałby poddać naukę zbyt ostrej selekcji, niedemokratycznej kontroli, zapomina jednocześnie, że choćby opisywane przezeń instytucje miały najbardziej anielski charakter ze wszystkich znanych, to jednak dobrze by było zastanawiać się od czasu do czasu nad zmianami, jakie do nich wnosi rozwój historyczny (a jeżeli nauka, podobnie jak monarchia, będzie tylko fasadą dla przetargów, nawet nie paradygmatycznych, ale politycznych albo gospodarczych — np. przetargów o to, w jakim kierunku pchać rozwój, które gałęzie nauki są prestiżowe etc.? A jeżeli zechcemy wyjaśniać takie zjawiska z zakresu patologii nauki, jak szkolnictwo wyższe i nauka w III Rzeszy?). Inaczej skazany jest na stawianie nauki, uformowanej na gruncie dziewiętnastowiecznego (a nawet wcześniejszego) kapitalizmu, jako jedynego modelu nauki w ogóle. Nie twierdę, że istnieją już inne modele instytucjonalnej organizacji życia naukowego, a tym bardziej, że są lepsze — ale trzeba i taką możliwość rozważyć.

Na pytanie ostatecznie odpowiedzieć trzeba; można jednak na nie odpowiedzieć jedynie wówczas, gdy się przedstawi jakieś przykłady na to, że istotnie historia (może zresztą socjologia, może etnografia) to nie tylko nauki opisowe, ale także teoretyczne, nomotetyczne. I podobnie jak w wypadku kwestii esencjalizm—instrumentalizm, odpowiedź padać

musi z punktu widzenia akceptowanego przez tego, kto jej udziela. Sądzę, że do odpowiedzi twierdzącej mają na przykład prawo marksista i strukturalista. Marksista metodolog — bo rozwój metodologii późnoppopperowskiej (nie w sensie — po jego śmierci, ale po zakwestionowaniu jego doktryny) wskazuje wyraźnie, że cała współczesna epistemologia jest zorientowana diachronicznie, a cała metodologia współczesna zainteresowana jest przede wszystkim problemem zmiany — rewolucji, zmiany — przejścia na inny paradygmat (Kuhn, Lakatos, Wartofsky). Co prawda mamy do czynienia z przedziwnym paradoksem współczesnej nauki: o ile jej rozwój zdezaktualizował argumenty Poppera przeciwko holizmowi (bo wiele doktryn w nauce, uważanych za istotne, holistycznym podejściem się charakteryzuje — np. podejście językoznawców, choćby Chomsky'ego, podejście strukturalistów w etnografii), o tyle brak jeszcze materiału dowodowego na to, że zwrot ku historycyzmowi w filozofii nauki daje się uzasadnić rosnącą rolą historycyistycznych doktryn w naukach szczegółowych. Paradoks ten wymieniam na zakończenie, ponieważ jest on ciekawym zjawiskiem z zakresu rozbieżności między płaszczyzną rzeczywistej działalności poznawczej w naukach a płaszczyzną refleksji metodologicznej, epistemologicznej nad poznaniem naukowym. Wyjaśnienie tego paradoksu można chyba uznać za zadanie-lami-główkę: być może wyjaśnienie to pozwoli na otwarcie nowego paradygmatu w metodologii (nie chodzi o mnożenie paradygmatów ponad konieczność, ale łatwo zauważyć, jak trywialne odpowiedzi cisną się natychmiast dla złagodzenia głodu poznawczego: „zawsze inna jest ideologia a inna praktyka”, „fałszywa świadomość grupy naukowej już dawno została opisana”, „de facto już są historycyistami, ale de iure jeszcze pozostają przy nomenklaturze neopozytywistycznej” etc.). I postawieniem tego pytania chciałbym zamknąć próbę nieśmiałej polemiki z jedną z najbardziej wpływowych książek filozoficznych stulecia.