

Józef Niżnik

Teoretyczny anarchizm a ważność wiedzy społecznej

1. Czy anarchizm może być konstruktywny?

Bez względu na zajmowane stanowisko filozoficzne niemal powszechnie przyznaje się, że nauka rozwija się, a postęp w tej dziedzinie kultury jest sprawą bezsprzeczną. Dlatego nie kończące się kontrowersje w filozofii nauki są faktem, przynajmniej na pierwszy rzut oka, zdumiewającym. W ich świetle nauka przypomina trzmiela, o którym wiadomo, że lata wbrew wszystkim obliczeniom, z których wynika, że latać nie może. Co prawda filozofia nauki czyni rozwój nauki swym punktem wyjścia, nie jest jednak w stanie uzgodnić odpowiedzi na pytanie, jak to się dzieje. W kwestii tej równie niezadowolające są wyjaśnienia rozwoju nauki za pomocą jej charakterystyki immanentnej, rekonstruuje jej wewnętrzną logikę, jak i koncepcje budowane na podstawie badania historii odkryć naukowych. W tej sytuacji wydaje się niekiedy, iż jedyną trafną koncepcją jest brak jakiegokolwiek koncepcji rozwoju nauki i przyznanie, że rozwój ten jest sprawą całkowicie dowolną, by nie rzec — przypadkową. Takie właśnie stanowisko, które interesuje mnie w tej rozprawie, jest nazywane anarchizmem epistemologicznym lub anarchizmem teoretycznym.

Wspomniane kontrowersje filozofii nauki skłaniają zwłaszcza do postawienia dwu pytań: 1. Dlaczego wyjaśnienie rozwoju nauki jest sprawą tak skomplikowaną (zważywszy, iż sam fakt rozwoju nie ulega wątpliwości). 2. Dlaczego wyjaśnienie to jest tak ważne, czym wytłumaczyć jego znaczenie (zważywszy, że nauka rozwija się bez względu na to, jakie koncepcje jej rozwoju wymyślą filozofowie nauki).

Poszukując odpowiedzi na pytanie pierwsze, można by sądzić, że nauka istotnie rozwija się według anarchistycznej zasady „wszystko przejdzie” (*anything goes*)¹, co tłumaczy niedostatki logiczne bądź faktyczne wszystkich

¹ Hasło to zostało spopularyzowane przez Paula Feyerabenda. Jest ono m. in. zasadniczą tezą jego książki zatytułowanej *Przeciwko metodzie*. P. Feyerabend, *Against Method. Outline on an Anarchistic Theory of Knowledge*, Londyn 1975. Znaczenie tego hasła wyjaśniam dalej w tekście. W zasadzie żaden z jego przekładów nie jest w stanie oddać intencji autora. Wybrałem więc przekład niemal dosłowny, posługując się dalej zwrotem oryginalnym.

różnorodnych koncepcji rozwoju. Źródłem zatem kontrowersji byłaby zasadniczo odmowa zgody na anarchizm teoretyczny, prowadząca do kontrowersji z istoty swej nierozstrzygalnych. Uparte bowiem poszukiwanie jakiejś zasady w tym, czemu wszelka zasada jest z natury obca (jak utrzymują „anarchiści”), musiałoby pozostać zajęciem bezowocnym. Celem tej rozprawy nie jest jednak rozstrzygnięcie kwestii zasady rozwoju nauki, a tylko rozpatrzenie, jakie konsekwencje epistemologiczne może mieć jedno ze stanowisk w tej sprawie, mianowicie anarchizm teoretyczny. Dlatego też argumenty różnych stron sporu, jakie mogą znaleźć się dalej w tekście, nie mają na celu ustalenia stanowiska „słusznego”, czy nawet tylko najbardziej przekonującego, lecz mają one służyć wyjaśnieniu źródeł oraz uzyskaniu pełnej charakterystyki stanowiska wybranego, które interesuje mnie ze względu na jego skutki dla teoriopoznawczego zagadnienia ważności wiedzy społecznej.

Zatrzymajmy się jeszcze krótko nad drugim ze sformułowanych wyżej pytań. Oczywiście, można na nie odpowiedzieć cynicznie, że poszukiwanie odpowiedzi na pytania nierozstrzygalne jest najlepszą gwarancją pełnego i stałego zatrudnienia filozofów nauki. Sprawa nie jest jednak tak prosta. Warto wyodrębnić kilka aspektów tego zagadnienia. Po pierwsze więc badanie rozwoju nauki jest w jakimś stopniu badaniem ludzkich możliwości poznawczych. W tym sensie dążenie do wyjaśnienia rozwoju nauki jest kontynuacją filozoficznych badań, zapoczątkowanych już u zarania filozofii nowożytnej, dla których jednak perspektywę i styl stworzył zwłaszcza I. Kant. Również założenie, że istnieje szczególny typ racjonalności tego rozwoju jest dziedzictwem kantowskim. Po drugie, wydaje się oczywiste, że tezy filozofii nauki mogą mieć bezpośredni wpływ na dalszy rozwój samej nauki.

Interesująca mnie sytuacja w filozofii nauki jest paradoksalna jeszcze w innym punkcie. Otóż materiałem dla tej sfery dociekań filozoficznych są głównie nauki przyrodnicze, natomiast ich konsekwencje (np. wpływ koncepcji filozofii nauki na samą naukę) są szczególnie istotne i występują w sposób szczególnie wyraźny w naukach społecznych i humanistycznych. Wiąże się to ze specyfiką dyscyplin społecznych i humanistycznych. Interesują mnie zwłaszcza te pierwsze. Miałem okazję w innym miejscu² zwrócić uwagę, iż w naukach społecznych granica między przedmiotem poznania a przedmiotami potocznego doświadczenia pozostaje płynna i zależność jest tu obustronna. Takie spostrzeżenie w sposób istotny wpływa na ocenę twierdzeń nauk społecznych, dostarczając między innymi specyficznego kryterium ich ważności. Podobne konsekwencje dla nauk społecznych mają też twierdzenia socjologii wiedzy. W ich świetle czynnikami decydującymi, jeżeli nawet nie o rozwoju, to w każdym razie o stanie nauk społecznych, nie jest ani „logika” tych nauk, ani prawidłowości ich historycznego rozwoju, lecz aktualne potrzeby społeczne, czy wręcz interesy. Staralem się wykazać w *Przedmiocie poznania w naukach społecznych*, że sytuacja ta wcale nie

²J. Niżnik, *Przedmiot poznania w naukach społecznych*, Warszawa 1979.

musi podważać ontologicznej obiektywności twierdzeń nauk społecznych. Stanowisko takie jest nie do pogodzenia zarówno z większością „pozytywnych” kierunków filozofii nauki, jak i z pewną przynajmniej wersją anarchizmu epistemologicznego. Anarchizm może bowiem być podstawą do rozumowania następującego: Jeżeli dowolne twierdzenie jest w stanie posunąć naukę naprzód, żadne względy, a więc również potrzeby czy interesy społeczne, nie mają decydującego wpływu na rozwój nauki. Oczywiście, tak interpretowany anarchizm jest nie do przyjęcia choćby dlatego, że w istocie nie mogą istnieć całkowicie dowolne twierdzenia nauk społecznych. Wypada zgodzić się z tezą socjologii wiedzy, że każde z nich jest determinowane w sposób bardziej lub mniej widoczny przez określony kontekst społeczny.

Można jednak stanowisko anarchistyczne interpretować inaczej. Przy tej drugiej interpretacji stanowisko to może dostarczać argumentów w obronie obiektywności wiedzy społecznej, mimo jej nieuniknionego uwikłania w praktyczną sferę życia, czyli w potrzeby i interesy określonych grup ludzkich. Anarchistyczna teza *anything goes* może być mianowicie odczytywana jedynie jako przeciwstawienie się pozytywnym koncepcjom nauki, sugerującym, że rozwój ten odbywa się według określonych zasad formalnych (K. Popper) albo historycznych (T. Kuhn). Innymi słowy, oznacza ona wtedy, że dowolna teza (to znaczy „teza nie wynikająca ani z logiki nauki, ani z historycznych zasad rozwoju nauki”) może odegrać rolę w nauce bez względu na to, jakie determinanty społeczne znajdowały się u jej źródeł.

W świetle prac czy to zdeklarowanych, czy to nieświadomych rzeczników anarchizmu można śmiało powiedzieć, że żadna z nich nie wyklucza tej drugiej interpretacji. W ten sposób argumenty anarchizmu teoretycznego byłyby równocześnie argumentami na rzecz ważności wiedzy społecznej, bez względu na praktyczne względy przesądzające o postaci i charakterze tej wiedzy. Aby stwierdzić, czy takie wnioski są uprawnione, przyjrzyć się teraz teoretycznej genezie oraz głównym tezom interesującego mnie stanowiska.

2. Genealogia anarchizmu teoretycznego

Już wstępna refleksja pozwala dostrzec, że anarchizm epistemologiczny trwa we współczesnej filozofii nauki w stanie endemicznym. W istocie, większość dyskusji w łonie tej dyscypliny to nieustanne próby uniknięcia pozycji anarchistycznych. W związku z tym przyjmuje się szereg założeń, nie bacząc na ich arbitralny charakter. Widać to szczególnie wyraźnie w pracach K. Poppera, który był świadom tej sytuacji i podejmował w związku z tym rozmaite próby antycypacji możliwych krytyk. Zdawał on sobie doskonale sprawę z trudności, jakie wiążą się z uzasadnieniem wyboru jednej z kilku konkurencyjnych teorii. Jedynym rozwiązaniem wydało mu się też odwołanie się do danych obserwacyj-

nych, które obdarza zaufaniem, mimo iż w zasadzie jego stanowisko w tym względzie jest raczej ostrożne. Warto przyrzeć się dokładniej jego wypowiedzi w pracy *What is dialectics*.

Czytamy tam: „Gdybym miał przedstawić swego rodzaju zmodernizowaną rekonstrukcję czy też reinterpretację Kanta, odchodząc od poglądu samego Kanta na to, czego dokonał, powiedziałbym, iż Kant pokazał, że metafizyczna zasada racjonalności czy też oczywistości wcale nie prowadzi, nie pozostawiając wątpliwości, do jednego i tylko jednego wyniku albo teorii. Zawsze można argumentować, z podobnie nie budzącą zastrzeżeń racjonalnością, na korzyść wielu różnych teorii, a nawet teorii przeciwstawnych. Zatem dopóki nie otrzymamy pomocy od doświadczenia, jeśli nie będziemy mogli przeprowadzić eksperymentów albo obserwacji, które pozwolą nam przynajmniej eliminować pewne teorie – te mianowicie, które, jakkolwiek wydają się całkiem racjonalne, są sprzeczne z obserwowanymi faktami – dopóty nie będziemy mieć nadziei na to, że kiedykolwiek da się uzgodnić roszczenia konkurencyjnych teorii³.

Problem zarysowany w tej wypowiedzi tkwi w podtekście większości prac zarówno Poppera, jak i autorów, którzy do niego nawiązują, bez względu na to, czy robią to z zamiarem kontynuacji jego idei, czy ich krytyki.

Zasadnicza trudność wiąże się z tym, że autorzy ci przyznają, iż nie istnieje obserwacja, która nie byłaby poprzedzona przez taką lub inną teorię. Nie istnieją „czyste” fakty. Jak więc uzależniać przyjęcie bądź odrzucenie teorii od danych obserwacyjnych, które same zależą od jakiejś teorii, a co za tym idzie, mogą być odmienne przy przyjęciu za podstawę odmiennej teorii wyjściowej. Problem ten pojawił się w pracach Poppera, między innymi w postaci idei tzw. zdań bazowych. Jak wiadomo, decydującym kryterium poprawności naukowej sformułowanych w nauce twierdzeń jest, według Poppera, ich falsyfikowalność. Wszelkie wnioski wnioskujące muszą jednak mieć jakiś punkt wyjścia. Zdania, które mogą służyć jako przesłanki przy takich wnioskowaniach, nazywa autor *Logiki odkrycia naukowego* zdaniami bazowymi. Co jest racją dla takich zdań? Bez wątplenia problem zdań bazowych skupia wszystkie pułapki stanowiska Poppera. Właśnie fakt, że nie daje się on do końca rozwiązać, skłania radykalnego krytyka takiej koncepcji do formułowania idei anarchistycznych, które wolne są przynajmniej od niekonsekwencji krytykowanego stanowiska. Zdaniem Poppera, zdania bazowe musi cechować obiektywność. Autor rozumie tu pod słowem „obiektywność” ich intersubiektywną sprawdzalność, czyli powtarzalność zjawisk w identycznych warunkach eksperymentalnych. Innymi słowy, zdania bazowe muszą być również sprawdzalne, i tak w nieskończoność. Jednak – twierdzi Popper – nie żąda się owego sprawdzania w nieskończoność, a tylko warunku sprawdzalności (czyli falsyfikowalności). Skąd jednak wiadomo, że wszystkie zdania w tym ciągu *ad infinitum* będą falsyfikowalne?

³ K. Popper, *Conjectures and Refutations*, London 1963, s. 327.

Tak więc Popper rozwiązuje trylemat J. F. Friesa⁴ w ten sposób, iż godzi się z tym, że zdania bazowe mają postać dogmatów. Są to jednak dogmaty, które można poddać sprawdzeniu. Przy tym łańcuch dedukcji związanej z tym sprawdzaniem też jest nieskończony. Zdaniem Poppera wszakże zarówno ów dogmatyzm, jak i ten konkretny przypadek *regressus ad infinitum* są „nieszkodliwe”⁵. Na tle logicznych argumentów tego autora takie arbitralne stwierdzenia „nieszkodliwości” krytykowanych gdzie indziej uchybień logicznych zdumiewa jednak pewną beztróską. W istocie pogląd Poppera jest rodzajem konwencjonalizmu. Przyznaje on wprost, że „Zdania bazowe są przyjmowane w wyniku decyzji lub umowy i w tej mierze są konwencjami”⁶. Podkreśla jednak odmienność swego poglądu od konwencjonalizmu filozoficznego mówiąc, „iż dla metody empirycznej charakterystyczne jest to, że konwencja lub decyzja nie wpływają bezpośrednio na akceptację zdań *uniwersalnych*, lecz, przeciwnie, oddziałują na przyjmowanie zdań *jednostkowych*, czyli zdań bazowych”⁷.

Wracając teraz do wspomnianego wyżej warunku powtarzalności pewnych zjawisk w identycznych warunkach eksperymentalnych, trzeba zwrócić uwagę, że osiągnięcie owej identyczności jest sprawą bardzo dyskusyjną w naukach przyrodniczych, a w naukach społecznych wręcz niemożliwą.

Okazuje się więc, że Popper, podważając skutecznie pozytywistyczne zaufanie do indukcji, proponuje koncepcję, która wykazuje dokładnie takie same braki logiczne (pociągające za sobą *regressus ad infinitum*). W ten właśnie sposób tworzy sytuację kryzysową, w której anarchizm epistemologiczny jest rozwiązaniem niemal narzucającym się. Przejście do tego rozwiązania nie było jednak krokiem bezpośrednim. Łącznikiem jest z jednej strony koncepcja rewolucji naukowych T. Kuhna, a z drugiej idea metodologii programów badań naukowych I. Lakatosa.

Teoria rewolucji naukowych Kuhna mieści się w istocie w schemacie Poppera. Schemat ten został w koncepcji rewolucji naukowych potraktowany bardziej „globalnie”. W miejsce hipotezy, która była ośrodkiem zainteresowania Poppera, Kuhn rozważa cały zespół warunków metodologicznych zwanych paradygmatem, koncentrując się przy tym na zagadnieniu rozwoju w nauce, gdy Poppera interesowała również kwestia, co należy do nauki⁸. To przeniesienie punktu ciężkości z pytania o to, co należy do nauki (według Poppera to, co

⁴ Jakob Friedrich Fries zauważył, że twierdzenia naukowe są przyjmowane na jeden z trzech sposobów. 1. Dogmatycznie, tzn. bez uzasadnienia. 2. Na podstawie uzasadnienia pociągającego za sobą *regressus ad infinitum*. Wynikało ono z zasady, że wszystkie zdania muszą być uzasadnione przez inne zdania. 3. Na podstawie poznania bezpośredniego, możliwego dzięki doświadczeniu zmysłowemu. Poznanie to jest wyrażane w symbolice jakiegoś języka (stanowisko psychologizujące). Por. K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tł. U. Niklas, PWN, Warszawa 1977, s. 80 - 81.

⁵ Tamże, s. 89.

⁶ Tamże, s. 90.

⁷ Tamże, s. 92.

⁸ O koncepcji Kuhna w kontekście rozważań epistemologicznych pisałem w trzecim rozdziale *Przedmiotu poznania*.

falsyfikowalne, natomiast według Kuhna to, co skutecznie rozwiązuje pojawiające się w nauce zagadki), na pytanie o to, jak rozwija się nauka (Popper łączył te pytania), stworzyło już wprost możliwość teoretycznej propozycji Feyerabenda zawartej w słowach „wszystko przejdzie”.

Popper, jak widać to w przytoczonym wyżej obszernym cytacie, antycypował takie konsekwencje, przyjmując doświadczenie jako instancję rozstrzygającą. Równocześnie jednak znacznie wcześniej zmuszony był przyznać, że „empiryczna baza nauki nie kryje nic absolutnego”⁹. Jest to stwierdzenie, które znalazło się w punkcie wyjścia koncepcji zarówno T. Kuhna, jak i I. Lakatos’a. Co więcej, idee obu tych autorów stały się jakby nieustannym przypomnianiem i potwierdzaniem tej „dezabsolutyzacji” doświadczenia. Ponieważ koncepcji Kuhna poświęcono już wiele miejsca, także w polskiej literaturze filozoficznej, ograniczę swoje uwagi do jednego ze spostrzeżeń tego autora. Kuhn zwrócił mianowicie uwagę, że nawet częściowe zaufanie Poppera do doświadczenia, konieczne w przypadku decydującego dla jego metodologii zabiegu falsyfikacji, nie wytrzymuje krytyki i daje się podważyć dość prostym przykładem. Przykładem tym jest astrologia. Jak podkreśla Kuhn, astrologowie formułowali testowalne przepowiednie, a nawet uznawali, że niekiedy bywały one falsyfikowalne. Nie byli jednak w stanie zająć się aktywnością właściwą nauce, jako że astrologia nie prowadzi do rozwiązywania zagadek¹⁰. W ten sposób, sugeruje Kuhn, kryterium falsyfikowalności nie jest wystarczającym „kryterium demarkacji”, którego poszukiwał Popper¹¹. Decydującym czynnikiem kwalifikacji twierdzeń jako naukowych jest ich zdolność do odpowiedzi na pytania nauki¹². Związek tych odpowiedzi z bazą empiryczną ma charakter pośredni, by nie rzec wręcz – wtórny.

Kuhn zwraca uwagę, że pojęcie błędu, do którego odwołuje się Popper, jest nieporozumieniem. „Błędy, na które on wskazuje – pisze – nie są zwykle w ogóle działaniami, ale przestarzałymi teoriami naukowymi”¹³. W związku z tym stosowanie tak rozumianego pojęcia błędu w odniesieniu do rewolucyjnych sytuacji w nauce staje się wysoce problematyczne. W swej dyskusji z Popperem Kuhn zajmuje stanowisko, które przynajmniej w kilku punktach, już *explicite*, jest zbieżne z późniejszymi zasadami anarchizmu metodologicznego Feyerabenda. Zresztą z wypowiedzi samego Feyerabenda wynika, że koncepcje Kuhna były drogą, którą odbył, zmierzając do radykalizacji swych metodologicznych idei.

⁹ K. Popper, *Logika odkrycia*, s. 93.

¹⁰ T. S. Kuhn, *Logic of Discovery or Psychology or Research?*, w: *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos, A. Musgrave (eds), London 1970, s. 10.

¹¹ „Problem znalezienia kryterium, pozwalającego na rozróżnienie pomiędzy naukami empirycznymi, z jednej strony, a matematyką i logiką, jak również systemami „metafizycznymi”, z drugiej, nazywam problemem demarkacji” (K. Popper, *Logika odkrycia*, s. 34).

¹² Kuhn próbuje przeformułować Popperowskie kryterium demarkacji w przypisie 1 do cytowanego wyżej artykułu (T. S. Kuhn, *Logic*, s. 9).

¹³ Tamże, s. 11.

Tak więc Kuhn dawał wyraz przekonaniu, które znalazło się potem wśród zasad anarchizmu, że można rozwijać naukę postępując kontrindukcyjnie, to znaczy formułując hipotezy, które przeczą potwierdzonym teoriom i dobrze uzasadnionym rezultatom eksperymentów¹⁴. Przekonanie to było, w przypadku Kuhna, wmontowane w całą jego koncepcję rewolucji naukowych i w związku z tym miało nieco odmienną wymowę. Niemniej jednak jego sens pozostaje taki sam. Obaj autorzy podobnie też widzieli konsekwencje, jakie pociąga to, że żadna teoria nie zgadza się ze wszystkimi faktami. Jak pisał Feyerabend, „fakty są konstytuowane przez starsze ideologie, a zderzenie faktów i teorii może być dowodem postępu”¹⁵. Ukazana dotąd zbieżność poglądów Kuhna i Feyerabenda nie wystarcza, oczywiście, do całkowitego utożsamienia ich koncepcji, między którymi pozostają istotne różnice. Pozwala ona jednak dostrzec logikę przemian w filozofii nauki, które doprowadziły w rezultacie do teoretycznego anarchizmu.

Zwracałem wyżej uwagę, że początkiem owych przemian były metodologiczne koncepcje Poppera. Ich krytyka podjęta przez Kuhna pozostawiła, jak się okazuje, nie naruszone wszystkie załączki anarchizmu. Widać to zwłaszcza w koncepcji I. Lakatosa. Swe własne propozycje przedstawił Lakatos na tle kontrowersji Kuhn-Popper¹⁶. Próba ta skończyła się, niejako wbrew intencjom autora, wydobyciem dalszych elementów poglądów Poppera, które – doprowadzone do ostatecznych konsekwencji – ukazywały nieuchronnie anarchistyczne oblicze. Taki właśnie los spotkał w interpretacji Lakatosa Popperowską zasadę falsyfikacji. Okazuje się, że nie tylko nie sposób potwierdzić żadnej teorii, ale też żadnej teorii nie sposób również obalić. Warto przytoczyć odpowiedni fragment wypowiedzi Lakatosa w całości: „Jeżeli zdania o faktach są nie do udowodnienia, to mogą one być błędne. Jeżeli zaś mogą one być błędne, to zderzenia między teoriami i zdaniami o faktach nie są « falsyfikacjami », ale jedynie niezgodnościami. Nasza wyobraźnia może odgrywać większą rolę w formułowaniu « teorii » niż w formułowaniu « zdań o faktach », ale zarówno jedne, jak i drugie mogą być błędne. Nie możemy zatem ani udowodnić teorii, ani też dowodnie jej odrzucić (*disprove*). Przedział między słabymi (*soft*), nie dowiedzionymi teoriami i mocnymi, udowodnionymi « podstawami empirycznymi » nie istnieje: Wszystkie zdania nauki są teoretyczne i nieuchronnie mogą być błędne”¹⁷.

Pogląd Lakatosa, sformułowany szczególnie dobitnie w ostatnim zdaniu powyższej wypowiedzi, bliższy jest jednak sceptycyzmowi niż anarchizmowi. Wyraża przekonanie o podatności na błąd wszelkich wypowiedzi z obszaru nauki, podatności, która jest, jego zdaniem, nieunikniona. Pogląd ten jest więc

¹⁴ Por. P. Feyerabend, *Against Method*, s. 10.

¹⁵ Tamże, s. 11.

¹⁶ Kuhn i Lakatos byli zresztą w latach 1960 - 1961 kolegami z tego samego wydziału filozofii na Uniwersytecie w Berkeley.

¹⁷ I. Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, w: *Criticism and the Growth of Knowledge*, s. 99 - 100.

wyrazem pesymizmu, utrudniającego jakiegokolwiek konstruktywne rozwiązanie¹⁸. Anarchizm, w odróżnieniu od sceptycyzmu, daleki jest od wyprowadzania destrukcyjnych wniosków z faktu dowolności teorii naukowych bądź niepewności świadectw empirycznych. Wprost przeciwnie, te same cechy, które sceptyka skłaniały do bezczynności, zdaniem anarchisty decydują o postępie w nauce. Nie bez znaczenia jest tu chyba fakt, że sceptycyzm był stanowiskiem epistemologicznym odwołującym się niemal wyłącznie do spekulacji na temat podstaw pewności wiedzy, natomiast anarchizm epistemologiczny jest filozofią nauki, która pozostaje mocno osadzona w realiach pracy naukowej¹⁹. Wszystkie swe tezy Feyerabend popiera analizą przykładów z historii odkryć naukowych.

Wracając jednak do Lakatosa, chcę zwrócić uwagę na jego stwierdzenie, że kryterium falsyfikowalności jest niewystarczalne. Fakt bowiem, że falsyfikowalność jest, wbrew nadziejom Poppera, cechą nieosiągalną, bezpośrednio skłania do rozstrzygnięć anarchistycznych. Lakatos powiada wręcz, że cechą nauki jest to właśnie, iż jej twierdzeń nie sposób odrzucić²⁰.

W świetle takiego stanowiska zasadniczą sprawą staje się kwestia wyboru bądź eliminacji teorii. Na jakiej podstawie możemy teorię uznać bądź wykluczyć? Problem taki nie istnieje dla Feyerabenda, który twierdzi, że „Nie ma idei, choćby najstarszej i najbardziej absurdalnej, która nie byłaby w stanie udoskonalić naszej wiedzy”²¹. Lakatos jednak, podobnie jak Kuhn i wcześniej Popper, próbuje odpowiedzieć na to pytanie. Rezultaty są instruktywne. Jego idea „programów badań naukowych” okazuje się pomostem prowadzącym od Poppera do anarchizmu. Jedyną podstawą wyboru teorii pozostaje decyzja badacza, przy czym decyzja ta dotyczy nie pojedynczej teorii, ale całego ich kompleksu zwanego programem badań naukowych²².

Interesujące są rozważania Lakatosa dotyczące metodologii Poppera. Właśnie analiza poglądów Poppera prowadzi Lakatosa do anarchistycznych wniosków. Zalicza on koncepcje autora *Logiki odkrycia naukowego* do „rewolucyjnego konwencjonalizmu”²³. Popper dopuszcza bowiem jako podstawę uznania pewnych zdań zgodę albo decyzję. Odbił on, zdaniem Lakatosa, długą drogę, a

¹⁸ Okazuje się potem, że jest to pesymizm tylko częściowy. Ostateczne wnioski mają już bowiem charakter optymistyczny.

¹⁹ Oto, co pisze na ten temat Feyerabend w *Against Method*, s. 189: „Anarchizm epistemologiczny różni się zarówno od sceptycyzmu, jak i anarchizmu politycznego (czy też religijnego). Podczas gdy sceptyk uważa każdy pogląd za równie dobry bądź równie zły, albo też powstrzymuje się od takich sądów całkowicie, anarchista epistemologiczny bez wahania broni najbardziej banalnych albo najbardziej dziwacznych wypowiedzi”.

²⁰ Pisze o tym następująco: „Oporność teorii wobec danych empirycznych byłaby więc raczej argumentem za niż przeciw uznaniu jej za « naukową ». « Nieodrzucalność » stałaby się znakiem firmowym nauki” (I. Lakatos, *Falsyfication*, s. 102).

²¹ P. Feyerabend, *Against Method*, s. 11.

²² O koncepcji programów badań naukowych Lakatosa pisze S. Amsterdamski w artykule *Spor o granice logiki odkryć naukowych*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 5, s. 205-222.

²³ I. Lakatos, *Falsyfication*, s. 105.

jego falsyfikacjonizm daje się podzielić na trzy fazy: w pierwszej był to falsyfikacjonizm dogmatyczny, w drugiej naiwny, natomiast w trzeciej falsyfikacjonizm wyrafinowany (*sophisticated*)²⁴.

W chwili obecnej interesuje nas ostateczna postać koncepcji Poppera. o której Lakatos pisze następująco: „Wyrafinowany falsyfikacjonizm metodologiczny łączy kilka różnych tradycji. Od empirycystycznej odziedziczył on skłonność do tego, aby uczyć się przede wszystkim z doświadczenia. Od kantowskiej przejął aktywistyczne podejście do teorii poznania. Od konwencjonalistycznej dowiedział się o wadze decyzji w metodologii”²⁵. Gdzie indziej pisze znowu Lakatos o tym stanowisku, iż jest ono połączeniem woluntaryzmu, pragmatyzmu oraz realistycznych teorii wzrostu wiedzy dzięki doświadczeniu²⁶.

Ta charakterystyka koncepcji Poppera pozwala dostrzec, jak trudno o spójną koncepcję rozwoju wiedzy. Równocześnie proponowane przez Poppera rozwiązanie, w którym sięga on do tak rozmaitych perspektyw teoretycznych, stanowi swego rodzaju zachętę do radykalizacji tendencji anarchistycznych. Zresztą do tej radykalizacji dochodzi nawet wtedy, gdy modyfikuje się teoretyczne cele filozofii nauki. Widzieliśmy, że w przypadku Kuhna, który koncentrował się w większym stopniu na samym zjawisku zmiany w nauce niż wzrostu w ogóle, pewne tezy były niemal wprost antycypacją anarchizmu. Podobnie stało się w przypadku Lakatosa, którego koncepcja jest czymś pośrednim między ideami Poppera i Kuhna. Sam Lakatos zresztą jest przekonany, że w niewielkim tylko stopniu modyfikuje Poppera. Jego zdaniem, postęp w nauce dokonuje się na drodze rozwoju konkurencyjnych programów badań naukowych. W związku z tym twierdzi, iż nie należy być nazbyt surowym w ocenie rywalizujących teorii, które wyrosły na gruncie odrębnych badań. Lakatos sam przyznaje, że w jego ujęciu „krytycyzm nie musi zabijać tak szybko, jak wyobrażał to sobie Popper”²⁷. Rozwijając Popperowski wątek nieodzowności w metodologii decyzji czy wyboru, stwierdza Lakatos, że biorąc pod uwagę możliwość konstruowania całych programów badań naukowych, należy dopuszczać możliwość sukcesu programów niemal całkowicie dowolnych.

W ten sposób Lakatos w rezultacie zabiegu, o którym sądził, że jest kontynuacją myśli Poppera, przy nieznacznym tylko udoskonaleniu pewnych idei mistrza, zajął stanowisko bardzo bliskie teoretycznemu anarchizmowi, otwarcie deklarowanemu przez Feyerabenda. Widać to doskonale w dłuższej wypowiedzi, którą przytaczam: „Twórcza wyobraźnia jest w stanie znaleźć nowy materiał dowodowy potwierdzający nawet najbardziej «absurdalny» program, jeżeli tylko poszukiwanie ma dostatecznie silną motywację. To oczekiwanie, iż znajdzie się nowy, potwierdzający [dowolny program] materiał dowodo-

²⁴ Tamże, s. 181.

²⁵ Tamże, s. 122.

²⁶ Tamże, s. 188.

²⁷ Tamże, s. 179.

wy, jest całkowicie dopuszczalne. Uczeni fantazjują, a potem przeprowadzają niesłychanie selektywne polowanie na nowe fakty, które pasują do ich fantazji. Proces ten można opisać jako « naukę tworzącą własny świat » (o tyle, o ile pamięta się, że słowa « tworzenie » używa się tutaj w prowokacyjnie-idiosynkrycznym sensie). Bardzo dobry zespół uczonych (mający poparcie bogatego społeczeństwa, a więc zapewnione finansowanie dobrze zaplanowanych testów) może z powodzeniem realizować każdy fantastyczny program albo – przeciwnie – obalać dowolny, arbitralnie wybrany filar ustalonej wiedzy, jeśli to właśnie będzie jego zamiarem”²⁸.

Dopuszczana przez Lakatosa dowolność lansowanych przez naukę teorii jest w jego przypadku wyrazem olbrzymiej wiary w możliwości ludzkiego umysłu. Nie może to jednak przesłaniać faktu, że konsekwencje są bez wątpienia anarchistyczne. Trudno mianowicie wskazać istotną różnicę takiego stanowiska z tezą *anything goes*. Ponadto Lakatos dzieli ostatecznie z Feyerabendem jego optymizm. Jest przekonany, że jedyną alternatywną możliwością wobec tak sformułowanych poglądów jest irracjonalizm, zatem właśnie stanowisko anarchistyczne (Lakatos nie używa, oczywiście, tego terminu) obiecuje postęp nauki.

W dotychczasowych rozważaniach starałem się pokazać, że – mimo znacznej odmienności poglądów takich autorów, jak K. Popper, T. Kuhn czy I. Lakatos – w pracach wszystkich tych autorów zawarte są twierdzenia, które, rozwinięte konsekwentnie do końca, prowadzą do stanowiska nazwanego przez Feyerabenda anarchizmem epistemologicznym lub anarchizmem teoretycznym. Należy tu podkreślić, że żaden z dotychczas omawianych autorów nie posługuje się tym terminem na określenie swoich poglądów, co więcej, każdy z nich najprawdopodobniej żywo zaprotestowałby wobec takiej ich kwalifikacji. Wydaje się jednak, że w świetle przeprowadzonej wyżej analizy teza, iż anarchizm jest nieuniknioną konsekwencją koncepcji każdego z nich, nie budzi wątpliwości.

3. Anarchizm teoretyczny w rozumieniu Feyerabenda

W dotychczasowych rozważaniach chciałem zarówno zaprezentować zasadnicze tezy anarchizmu metodologicznego, jak i sformułować je w określonym kontekście. Kontekstem tym był bodaj najciekawszy kierunek współczesnej filozofii nauki wyznaczony nazwiskami Poppera, Kuhna, Lakatosa i in. Koncepcje wymienionych autorów różnią się, oczywiście, znacznie i nie brak między nimi kontrowersji. Zaliczając ich jednak do wspólnego „kierunku”, mam na myśli kilka wspólnych cech tych stanowisk. 1) Antypozytywistyczne nastawienie; 2) świadomą koncentrację na identycznych pytaniach i problemach; 3) zawarte w ich poglądach anarchistyczne implikacje (którym zresztą wszyscy starają się *explicite*, choć, jak sądzę, nieskutecznie, przeciwstawić).

²⁸ Tamże, s. 187 - 188.

Ze względu na temat tych rozważań interesowała mnie zwłaszcza trzecia cecha wymienionych stanowisk. Wypada zgodzić się z tym, iż charakteryzuje ona w jakimś stopniu poglądy Poppera, Kuhna i Lakatosa, a listę tę należałoby uzupełnić nazwiskiem Feyerabenda, który zresztą otwarcie przyznaje się do inspiracji ze strony wymienionych wcześniej autorów. Była to zwłaszcza inspiracja krytyczna. Feyerabend jest tym, który jasno sformułował niekonsekwencje logiczne stanowisk swych partnerów w dyskusji. Wykazał też, że są to niekonsekwencje wynikające z arbitralnego przypisywania nauce pewnej „logiki”. Tymczasem, jak wynika ze zgromadzonych przez Feyerabenda faktów z historii nauki, o jej rozwoju decyduje nie logika i konieczność, lecz właśnie swoboda i dowolność. Z właściwą sobie swadą twierdzi Feyerabend, że nauka jest „znacznie bardziej << niechlujna >> i << irracjonalna >> niż jej metodologiczny obraz”²⁹. Dostarcza zresztą przykładów, z których wynika, że jedynie rezygnacja z rygorystycznych wymogów metodologicznych oraz odstąpienie od zasad racjonalizmu przesądziły w wielu przypadkach o postępie wiedzy naukowej. Takie były, na przykład, losy teorii Kopernika. Dlatego Popperowska zasada racjonalnego krytycyzmu jest, jego zdaniem, nie do utrzymania.

Swą krytykę tych zasad podsumowuje następująco: „Gdziekolwiek spojrzymy, jakikolwiek przykład weźmiemy pod uwagę, widzimy, że zasady krytycznego racjonalizmu (traktuj poważnie falsyfikację; zwiększaj treść; unikaj hipotez *ad hoc*; bądź uczciwy – cokolwiek to oznacza; itd.) oraz, *a fortiori*, zasady empiryizmu logicznego (bądź dokładny; opieraj swoje teorie na pomiarach; unikaj niejasnych i niepewnych idei; itd.) dają nieadekwatny obraz minionego rozwoju nauki, a także mogą powodować opóźnienia nauki w przyszłości. Dają one nieadekwatny obraz nauki, ponieważ nauka jest znacznie bardziej << niechlujna >> i << irracjonalna >> niż jej metodologiczny obraz. Mogą one powodować opóźnienia nauki, ponieważ próbie uczynienia nauki bardziej << racjonalną >> i dokładniejszą musi towarzyszyć, jak widzieliśmy, jej unicestwienie”³⁰:

Zatem, zdaniem tego autora, anarchistyczna postawa w nauce obiecuje osiągnięcie tego właśnie celu, który formułowany jest przez zwolenników krytycznego racjonalizmu, lecz którego nie są oni w stanie osiągnąć; stwarza optymalne warunki rozwoju nauki.

Zastanówmy się jednak nad samym terminem „anarchizm” w zastosowaniu do filozofii nauki. Występuje on w sformułowaniach „anarchizm epistemologiczny” albo „anarchizm teoretyczny”, które, przynajmniej niekiedy, są stosowane zamiennie. Bez wątpienia wybór tego terminu wskazuje na to, że przedsięwzięcie autora ma charakter pamfletu, choć potraktowanego dość serio³¹. Feyerabend

²⁹ P. Feyerabend, *Against Method*, s. 179.

³⁰ Tamże, s. 179. Feyerabend wykazuje wcześniej, że nie jest respektowany postulat, aby nowa teoria zastępująca teorię starą zawierała całą „prawdziwą treść” teorii odrzucanej.

³¹ Zresztą Feyerabend *explicite* przyznaje, że *Against Method* jest pamfletem (tamże, w przypisie 12 na s. 21).

zdaje sobie sprawę, że nauka uważana jest współcześnie niemal powszechnie za ostatnią ostoję ładu. Sugestia, iż jej rozwój dokonuje się nie tylko przypadkowo, ale często dzięki wręcz irracjonalnym decyzjom uczonego, ma więc wyraźnie prowokacyjny charakter. Równocześnie jednak Feyerabend chce uniknąć pewnych skojarzeń nieuchronnych w przypadku anarchizmu politycznego. Wyraźnie odgradza się od anarchistycznego lekceważenia ludzkiego życia i szczęścia oraz nieustępliwej powagi zwolenników takiego stanowiska w polityce. W związku z tym twierdzi, że terminem trafniejszym byłby „dadaizm”, zachowujący akcent dowolności oraz wolności od tradycji, a równocześnie sugerujący postawę pogodną i twórczą³². Zresztą dość często trafiają się w pracy Feyerabenda argumenty natury „moralnej”, które pozostają w wyraźnej sprzeczności z tezami głoszącymi nieograniczoną tolerancję dla wszelkich poglądów. Krytykując zalecany przez Poppera sposób postępowania w nauce, autor *Against Method* twierdzi, że „Taka procedura może zadowalać filozofa akademickiego, który spogląda na życie przez pryzmat swych własnych problemów technicznych oraz uznaje nienawiść, miłość, szczęście tylko w takim zakresie, w jakim pojawiają się one w tych problemach”³³. Dalej powiada nawet, że właściwe tradycyjnej filozofii poszukiwanie prawdy zamieni człowieka w twór pozbawiony wdzięku i humoru. Jedynym wyjściem jest też, zdaniem Feyerabenda, potraktowanie nauki jako przedsięwzięcia bardziej anarchistycznego oraz bardziej subiektywnego.

Interesujące, że poparcia takim tezom udziela Edgar Morin, daleki od problematyki filozofii nauki, a zmierzający raczej do podważenia opozycji natury i kultury w charakterystyce człowieka. Morin w rezultacie dość drobiazgowych analiz dochodzi mianowicie do wniosku, że „Człowiek jest mędrcom-szaleńcem. Ludzka prawda zawiera w sobie fałsz, ludzki porządek – nieład”³⁴. Zdaniem Morina, człowiek zawdzięcza swój rozwój, a także pojawienie się filozofii i nauki, swej nieobliczalności oraz swemu „szaleństwu”. „Szaleństwo” człowieka polega na tym, iż w swojej aktywności lekceważy on dyrektywy instynktu, a w miejsce sprawdzonych przez minione generacje sposobów postępowania decyduje się na działania nowe, nie wolne od ryzyka niepowodzenia. Równocześnie jednak działania takie kryją w sobie szansę rozwoju przekraczającego ramy normalnych procesów przyrodniczych. Decydująca jest w tym względzie „niepewność” (czyli nieokreśloność) stosunku „ludzki mózg – świat zewnętrzny” i

³² Na s. 33 *Against Method* autor cytuje Hansa Richtera piszącego, że „Dada nie tylko nie miał programu, ale był przeciwko wszelkim programom”. Wcześniej, sugerując, że słowo „dadaizm” lepiej oddaje jego intencje niż „anarchizm”, pisze: „Dadaista jest przekonany, że warunkiem życia, które warto cenić, jest lekkie potraktowanie i usunięcie z naszego języka owych głębokich, ale wytartych znaczeń, które skumulowały się w nim przez wieki. (<< Dążenie do prawdy >>; << obrona sprawiedliwości >>; << poświęcenie się >>, itd.). Dadaista jest gotów zainicjować pełne radości eksperymenty nawet w takich dziedzinach, w których wszelka zmiana i eksperymentowanie wydają się wykluczone (na przykład podstawowe funkcje języka)” (tamże, s. 21).

³³ Tamże, s. 175.

³⁴ E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, tł. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977, s. 155.

związana z nią „niepewność” stosunku tego, co przedmiotowe, i tego, co podmiotowe³⁵. Samo pojawienie się człowieka, towarzyszące wystąpieniu tej niepewności, było więc rezultatem swego rodzaju błędu w żyjącym układzie, jaki stanowił protoplasta istoty ludzkiej. Właśnie dowolność w ludzkim kontakcie ze światem, na gruncie której wyrosła wyobraźnia i która umożliwiła regres instynktu, była źródłem nieładu, warunkującego rozwój. „Wypada zatem mniemać – pisze Morin – że rozkołysanie wyobrażenia (*imaginaire*), mityczne i magiczne derywacje, konfuzja podmiotowości, mnogość błędów i rozpleniecie się nieładu nie upośledzały *homo sapiens*, lecz, przeciwnie, związane są z jego wspaniałymi osiągnięciami”³⁶.

W świetle też Morina nauka podporządkowana rygorom dyrektyw metodologicznych może być traktowana jako porzucenie tych warunków, którym zawdzięcza swoje powstanie i rozwój. Słowem, wniosek byłby podobny do tego, jaki formułuje Feyerabend. Reguły metodologiczne są wobec nauki autodestrukcyjne, a w każdym razie hamują jej rozwój. Niektóre z wypowiedzi Feyerabenda brzmią też, podobnie jak to jest u Morina, jak pochwała ludzkiego „szaleństwa”. „Bez « chaosu » nie ma wiedzy. Bez częstej rezygnacji z rozumu nie ma postępu. Idee, które stanowią dzisiaj podstawy nauki, istnieją jedynie dlatego, że miały miejsce takie rzeczy, jak przesąd, mniemanie, pasja; dlatego, że te rzeczy przeciwstawiały się rozumowi; i dlatego, że pozwolono im działać”³⁷.

Właśnie taka ocena procesu powstawania i rozwoju wiedzy skłania Feyerabenda do formułowania anarchistycznych tez. Trzeba zresztą przyznać, że jeżeli zgodzimy się z tą oceną, nie sposób nie odrzucić diskutowanych wyżej „pozytywnych” koncepcji filozofii nauki. Sprawa nie jest jednak tak jednoznaczna, wróć więc do niej za chwilę. Obecnie, dla dopełnienia obrazu anarchizmu epistemologicznego, wypada przedstawić krótko jego najbardziej radykalne konsekwencje w sferze praktyki naukowej.

Anarchista, jak przyznaje Feyerabend, jest skłonny bronić zarówno najbardziej banalnych, jak i najbardziej niesamowitych stanowisk. Obca mu jest zarówno stała lojalność, jak i stała niechęć do jakiegokolwiek instytucji czy poglądów. Jak dadaista, nie tylko nie ma on programu, ale jest przeciwny wszelkim programom. Nie odmawia rozważenia żadnych poglądów, choćby najbardziej absurdalnych i niemoralnych, ani też nie uważa, że istnieje jakakolwiek metoda, która byłaby nieodzowna. Z drugiej strony anarchista przeciwstawia się wszelkim przejawom absolutyzowania w myśleniu ludzkim, którego wyrazem są różne uniwersalne standardy, prawa i idee, takie jak „Prawda”, „Rozum”, „Sprawiedliwość”, „Miłość”³⁸.

Anarchista obdarza też zainteresowaniem wszelkie eksperymenty zmierzające do wykazania, że ludzka percepcja świata może być modyfikowana w

³⁵ Tamże, s. 146-147.

³⁶ Tamże, s. 153.

³⁷ P. Feyerabend, *Against Method*, s. 179.

³⁸ Tamże, s. 189.

najrozmaitszy sposób, podważając w ten sposób sugestię o niezmienności relacji percepcji i rzeczywistości. Przykładem takich eksperymentów są przypominane przez Feyerabenda, a relacjonowane przez Carlosa Castanedę w jego serii Rozmów z Don Juanem, próby modyfikowania ludzkiego doświadczenia oraz kontaktu z rzeczywistością za pomocą naturalnych preparatów halucynogennych³⁹. Bez wątplenia innym przykładem mogą być opisywane przez etnologów praktyki ludów pierwotnych wywoływania specyficznych doświadczeń poprzez tańce, obrzędy oraz proste środki farmakologiczne.

W poprzednim podrozdziale omówiłem podstawowe tezy anarchizmu teoretycznego, które wypada w tym miejscu raz jeszcze wymienić. Tak więc formułę Feyerabenda *anything goes* należy rozumieć jako twierdzenie, że dowolna teoria ma szansę na znalezienie swego miejsca w nauce, albo, inaczej mówiąc, że nie ma niepodważalnych podstaw do odrzucenia jakiegokolwiek poglądu. Dalej twierdzi Feyerabend, że można rozwijać naukę, tworząc hipotezy przeczące dobrze potwierdzonym teoriom oraz wynikom poprawnych eksperymentów. Naukę można bowiem rozwijać postępując kontrindukcyjnie. Z tez dotychczasowych wynika też dalsza, powiadająca, że nie ma idei, choćby najstarszej i absurdalnej, która nie byłaby zdolna do ulepszenia naszej wiedzy. W rezultacie, twierdzi Feyerabend, nauka jest znacznie bliższa mitowi niż filozofia nauki byłaby to skłonna przyznać. Pozostałe argumenty Feyerabenda pojawiają się w polemice z Popperem, Kuhnem i przede wszystkim z Łakatosem, którego idee były bezpośrednim powodem ostatecznego zebrania anarchistycznych tez w książce pt. *Against method*.

Przeciętnemu obserwatorowi nauki, który zgłaszałby zasadnicze wątpliwości, zwłaszcza wobec wyjściowej tezy *anything goes*, Feyerabend odpowiedziałby, iż jego wątpliwości są zrozumiałe, jako że kontakt, jaki ludzie mają zwykle z nauką, to kontakt z istniejącą jej postacią. Postać ta, jak wynika z analiz Feyerabenda, nie tylko nie jest jedyną możliwą, ale jest w istocie dość przypadkowa. Przypadkowość ta uchodzi uwagi właśnie z powodu znacznego dogmatyzmu panującego w nauce oraz daleko idącej absolutyzacji jej ważności, która tak bardzo przypomina stosunek ludzi do mitu⁴⁰.

Mimo iż argumenty Feyerabenda brzmią niezwykle sugestywnie, a nawet prowadzą do koncepcji nauki wolnej od kłopotów, z którymi borykali się Popper, Kuhn czy Lakatos, z tą lapidarną tezą anarchizmu teoretycznego trudno się jednak zgodzić. Bliższa analiza argumentacji Feyerabenda pozwala dostrzec, że nie dokonuje on wyraźnego rozgraniczenia między wiedzą i nauką. Symptomatyczny jest sam sposób posługiwania się terminami „anarchizm teoretyczny” oraz „anarchizm epistemologiczny”. Ten pierwszy sugeruje szerszy zakres ważności prezentowanych tez, gdy drugi dotyczy w zasadzie procesu powstawa-

³⁹ Tamże, s. 190.

⁴⁰ Na temat myślenia mitycznego pisałem m.in. w artykule pt. *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, nr 3. Por. także J. Niżnik, *Symbole a adaptacja kulturowa*. Warszawa 1985, s. 88 i nast.

nia wiedzy. Otóż zgodnie z przedmiotowym zakresem, jakiego dotyczą formułowane przez Feyerabenda argumenty, w tekście swej książki woli on posługiwać się sformułowaniem „anarchizm epistemologiczny”, choć uzyskane wnioski odnosi już nie tylko do wiedzy, ale także do nauki rozumianej jako instytucja społeczna.

Wydaje się, że w zastosowaniu do procesu powstawania wiedzy postawa anarchisty może okazać się owocna. Inaczej jest jednak, gdy pod uwagę weźmiemy naukę. Jako instytucja społeczna, której rozwój jest jednak zależny od współpracy światowej społeczności uczonych, nauka choćby ze względów pozapoznawczych (np. organizacyjnych) nie może zrezygnować z wszelkich reguł postępowania. Jeżeli nawet, jak pokazuje Feyerabend, zawdzięcza ona niekiedy swój postęp działaniom sprzecznym z obowiązującymi regułami, to epizody takie mogły zyskać znaczenie jedynie dzięki temu, że normalnie reguły obowiązywały. Bez względu też na znaczenie pojedynczych – nawet rewolucjonizujących naukę – epizodów reguły obowiązujące społeczność uczonych są dla nauki czymś bez wątpienia konstytutywnym. Taki sens mają zresztą postulaty Lakatosa, który domaga się od nauki pewnej racjonalności. Żąda on mianowicie, aby standardy raz wybrane były w nauce bezwzględnie przestrzegane w imię jej „integralności”. Od standardów tych wymaga się przede wszystkim walorów heurystycznych⁴¹.

Innymi słowy, Feyerabend popełnia błąd analogiczny do błędu Poppera, tylko niejako „w drugą stronę”. Gdy Popper swoje analizy nauki jako instytucji społecznej rozszerza niekiedy na naukę rozumianą jako wiedza, Feyerabend, odwrotnie, wnioski z analiz dotyczących wiedzy (bądź nauki rozumianej jako wiedza) rozszerza na naukę rozumianą jako instytucja społeczna. Tymczasem oczywiste jest, że wobec nauki w tym drugim znaczeniu teza *anything goes* nie znajduje zastosowania. Nie znajduje zastosowania ani do opisu praktyk panujących w społeczności uczonych⁴², ani jako dyrektywa działania pożądanego w łonie tej społeczności, ponieważ jest w samej treści odrzuceniem wszelkich dyrektyw. Jaki więc sens ma ta teza? Wydaje się, że 1) opisuje ona niektóre epizody z historii nauki oraz 2) charakteryzuje epistemologiczne warunki ważności wiedzy, w tym także wiedzy naukowej⁴³.

Wskazywałem jednak w pierwszym podrozdziale, że tezy anarchizmu epistemologicznego można odczytywać w sposób, przy którym pogląd ten przestaje być w gruncie rzeczy anarchizmem, a staje się poznawczo owocną

⁴¹ I. Lakatos. *History of Science and its Rational Reconstructions*, w: “Boston Studies in the Philosophy of Science”, R. C. Buck and R. S. Cohen (eds), PSA 1970, nr 8, s. 91 - 135.

⁴² Niekiedy może się wydawać, że istotnie, jest ona podsumowaniem niektórych spostrzeżeń z historii nauki prezentowanych przez Feyerabenda w jego książce. Tymczasem spostrzeżenia te, funkcjonujące przecież na zasadzie ilustracji, mogą najwyżej dostarczać argumentów przeciwko pewnym regułom metodologicznym, lecz nie są, jak sugeruje Feyerabend, argumentem za jego radykalną tezą.

⁴³ Do niemal identycznej charakterystyki epistemologicznych warunków ważności wiedzy, pozwalających na akceptację konkurencyjnych teorii społecznych, doszedłem też za pomocą zupełnie innego rozumowania w *Przedmiocie poznania w naukach społecznych*.

socjologią wiedzy. *Anything goes* staje się wtedy tezą, która pozwala zrozumieć, jak jest możliwe, że nauka zachowuje swą ważność, możliwość rozwoju i użyteczność praktyczną niezależnie od tego, iż spośród możliwych naukowych interpretacji rzeczywistości przyjmowane są te, które zgodne są z określonymi potrzebami bądź interesami społecznymi. W tekście Feyerabenda znajdujemy rozważania, w których ten sens anarchizmu wysuwa się na plan pierwszy⁴⁴. Na rzecz takiej wykładni anarchizmu przemawiają dodatkowo pewne niekonsekwencje, które pojawiają się przy uważnym zanalizowaniu jego metodologicznego sensu. Otóż, jak już wspomniałem uprzednio, anarchistycznemu postulatowi Feyerabenda nieograniczonej tolerancji dla wszelkich poglądów towarzyszy odrzucenie ahumanistycznych akcentów anarchizmu politycznego. Innymi słowy, jego zasada *anything goes* ma granice stosowalności, które uniemożliwiają potraktowanie jej jako uniwersalnej dyrektywy metodologicznej. Ograniczenie to nie dotyczy, oczywiście, wymiaru epistemologicznego. Z epistemologicznego punktu widzenia bowiem każda teoria zasługuje na uwagę. Biorąc jednak pod uwagę względy dodatkowe, natury moralnej lub społecznej, okazuje się, że anarchistyczne wnioski epistemologiczne same podlegają relatywizacji do określonych warunków.

4. Anarchizm teoretyczny a problem wyboru teorii społecznej

Dotychczasowe rozważania poświęcone anarchizmowi epistemologicznemu można podsumować w dwu punktach. 1. Wiedza, jaką uzyskujemy na podstawie różnych konkurencyjnych teorii, zachowuje ważność bez względu na teorię, jaką akceptujemy. 2. Akceptacja pewnych teorii i odrzucenie innych dokonuje się nie tylko ze względu na ich walory poznawcze (choć mają one znaczenie), ale także (a niekiedy przede wszystkim) ze względu na ich „walory praktyczne”. Ten drugi czynnik decydujący o akceptacji teorii nazwałem w innym miejscu istotnością praktyczną teorii⁴⁵. Czynnik ten nie dotyczy po prostu praktycznych zastosowań danej teorii, ale jest raczej jej odniesieniem do określonych warunków społecznych, systemu wartości, ideologii itp., przyjmowanych jako okoliczności dane, ze względu na które teoria bywa przyjmowana lub nie. Epistemologia oparta na założeniu, że istnieje tylko jedna teoria „prawdziwa”, bądź nawet tylko najbliższa prawdy, musi ów czynnik odrzucać w imię prawdy, czy choćby tylko rzetelności naukowej. W myśl epistemologii anarchistycznej natomiast te ostatnie względy są rodzajem mistyfikacji, gdyż każda teoria jest w stanie uczynić naszą wiedzę doskonalszą.

⁴⁴ P. Feyerabend, *Against Method*, s. 192 - 193.

⁴⁵ J. Niżnik, *Przedmiot poznania*, s. 144.

Wspomniałem, że anarchizm epistemologiczny zestawiony z założeniem socjologii wiedzy o nieuchronnej społecznej determinacji wiedzy może wręcz służyć obronie ważności wiedzy. Ważność ta jest problematyczna, jeżeli przyjąć, że wiedza zawsze jest w taki lub inny sposób uwarunkowana społecznie, a na zaufanie zasługiwałaby tylko określona jej postać – wolna od takiego uwarunkowania. Z perspektywy epistemologicznej wyznaczonej anarchistyczną zasadą *anything goes* da się natomiast doskonale wytłumaczyć, jak to się dzieje, że przy niesłuchaniu zróżnicowanym uwarunkowaniu społecznym różne postaci wiedzy zachowują swą ważność i użyteczność praktyczną. Zresztą fakt funkcjonowania wiedzy podlegającej różnym uwarunkowaniom oraz jej użyteczność, bez względu na uzależnienie od determinant społecznych, mogłyby być dla anarchisty jeszcze jednym argumentem w obronie jego tez.

Rozważane właśnie konsekwencje anarchizmu teoretycznego są szczególnie interesujące w odniesieniu do nauk społecznych. Stwarzają też w przypadku dyscyplin społecznych dodatkowe trudności, związane z faktem ich nieuchronnego uwikłania w wartości. *Anything goes* jest bowiem tezą, której nie sposób przyjąć na gruncie żadnego z systemów wartości realnie występujących w różnych współczesnych społeczeństwach. Równocześnie jest to teza nieodzowna dla każdego, kto poszukuje podstaw współistnienia porządków społecznych wyrastających na gruncie odrębnych systemów wartości. Anarchizm dostarcza bowiem zarówno uzasadnienia epistemologicznej równoważności odmiennych idei społecznych, jak i wyjaśnienia ich praktycznej różnorodności. W przypadku nauk społecznych nie wystarczy jednak wyjaśnić różnorodności teorii społecznych, czy nawet wskazać, że brak epistemologicznych racji, które pozwalałyby na odrzucenie którejś z opozycyjnych teorii. W wielu bowiem sytuacjach dokonuje się wyboru pewnej teorii, a odrzuca inne, kierując się określonymi względami pozapoznawczymi. Należy więc spytać, czy wybór ten może być optymalny, oraz co też może znaczyć takie żądanie optymalności wyboru. Sprawa jest niesłychanie skomplikowana i spróbuję te komplikacje pokazać, omawiając książkę, która podejmuje to zagadnienie wprost.

5. Kłopoty z użyciem teorii do poprawy rzeczywistości społecznej

Ostatniego dnia Światowego Kongresu Socjologii w Uppsali w hallu miejscowego uniwersytetu, gdzie odbywały się obrady, pojawili się reporterzy telewizji. Bez słowa wyjaśnienia pokazywali oni różnym uczestnikom konkursu wypisane na planszy pytanie, po czym podsuwali mikrofon. Zaskoczenie było całkowite. Nieliczni byli w stanie odpowiedzieć na zadane w ten sposób pytanie. Incydent ten świadczył o tym, że większość socjologów nie ma na nie gotowej odpowiedzi, a być może nigdy go sobie nie zadaje. Pytanie brzmiało: „Co mogą zrobić socjologowie dla ludzkości?” (*“What can sociologists do for the mankind?”*).

Nie jest to kwestia równoważna pytaniu o to, do czego przydaje się socjologia. Na to drugie pytanie odpowiedzi są udzielane dość często. Adam Podgórecki, na przykład, twierdzi, że socjologia ma pięć funkcji, którymi są funkcja diagnostyczna, demaskatorska, apologetyczna, socjotechniczna i teoretyczna⁴⁶. Czy jednak użytek, jaki się czyni z socjologii, służy poprawie ludzkiej doli? Nie ulega wątpliwości, że może on służyć interesom jednych ludzi kosztem innych. Trudno jednak uznać taką właśnie ewentualność za odpowiedź na postawione na wstępie pytanie.

Dlatego właśnie książkę Jamesa B. Rule'a, *Insight and Social Betterment*⁴⁷ należy uznać za wydarzenie na tle innych publikacji socjologicznych niezwykle. Jest ono niezwykle, ponieważ daje wyraz obecności wśród młodego pokolenia socjologów idealistycznej troski o człowieka, która przekracza podziały geograficzne i ideologiczne. Jest ono tym bardziej niezwykle, że trosce tej nie sposób nadać w pełni zadowalającego wyrazu teoretycznego, czego Rule jest całkowicie świadom. Postawione na wstępie książki pytanie ma charakter niemal odwieczny właśnie dlatego, że jest ono w takim samym stopniu konieczne, co teoretycznie niepoprawne. Stawiając je więc czynimy ofiarę z naukowej ścisłości na rzecz humanistycznych zobowiązań socjologa.

„Does better understanding of social conditions lead to their improvement?” (Czy lepsze zrozumienie warunków społecznych prowadzi do ich poprawy) – zapytuje Rule. Cała trudność tego pytania kryje się w słowie „improvement”. Co stanowi poprawę? Dla kogo określona zmiana jest poprawą? Czy wolno dopuścić, aby „poprawa warunków społecznych” odbywała się kosztem jakiejś części społeczeństwa? – to tylko niektóre z pytań, jakie pociąga za sobą tak sformułowany problem. Dalsze trudności wiążą się z przyjętą skalą rozważań. Czy interesuje nas względnie izolowana społeczność, konkretny kraj, kontynent, czy też społeczność świata. W tym ostatnim przypadku powstanie pytanie, czy dla wszystkich ludzi na świecie ta sama zmiana będzie poprawą. Czy to, co może być poprawą dla ludzi w jednym kraju, nie pociągnie za sobą niedoli ludzkich w innych krajach? Nie trzeba sięgać do historii, aby uświadomić sobie bolesny realizm tych pytań.

Jak zapewnić kluczowemu pytaniu pracy Rule'a poprawność teoretyczną? Wydaje się, że jedynym sposobem jest rozbicie zagadnienia na dwa pytania: 1) Jaka jest rola nauk społecznych w stymulowaniu zmiany? 2) Jaką zmianę uznać za poprawę? Wtedy pytanie 1) będzie pytaniem rozstrzygalnym, natomiast pytanie 2) będzie wymagało odniesienia do wartości i jako takie pozostanie teoretycznie nierozstrzygalne.

Wydaje się, że Rule świadomie nie oddziela tych dwu zagadnień. Nie robią tego przecież autorzy większości prac socjologicznych. Co więcej, w wielu badaniach socjologicznych rozdzielenie to jest nawet niemożliwe. Jest to

⁴⁶ A. Podgórecki, *Pięć funkcji socjologii*, w: *Socjotechnika*, A. Podgórecki (red.), Warszawa 1968.

⁴⁷ J. B. Rule, *Insight and Social Betterment. A Preface to Applied Social Science*. Oxford University Press, New York 1978.

konsekwencja niezbywalnej obecności w badaniach społecznych tego, co nazwano współczynnikami humanistycznym.

Pytanie interesujące autora *Insight and Social Betterment* jest stawiane przez socjologów dość rzadko. Większość przedstawicieli tej dyscypliny uważa odpowiedź twierdzącą za oczywistą. W istocie jednak, jak stwierdza James Rule, wykazują oni wobec tego problemu zdumiewający brak zastanowienia. Równocześnie staranna analiza różnych koncepcji pozwala na rekonstrukcję szeregu odmiennych, choć nie zawsze w pełni uświadomianych stanowisk wobec interesującej autora kwestii.

Rule jest przekonany, że stanowiska te można sprowadzić do pięciu wyróżnionych przez niego modeli istotności (*models of relevance*). Podstawą rekonstrukcji owych modeli jest socjologia amerykańska. Autor próbuje ustalić te, które w tej socjologii okazały się najbardziej wpływowe⁴⁸. To odnośnienie problematyki książki do socjologii amerykańskiej, a w konsekwencji czynienie amerykańskiego społeczeństwa jej empirycznym tłem, wydaje się przejawem pewnego partykularyzmu, który przetrwał w tej interesującej książce mimo wyraźnych starań autora, by go uniknąć. Trudno jednak czynić z tego poważny zarzut, jako że wiadomo z ustaleń socjologii wiedzy, iż konsekwencje określonej pozycji badacza można ograniczyć, nie można ich natomiast całkowicie uniknąć.

Wyróżnione przez Rule'a modele istotności nie wyczerpują ani logicznych, ani rzeczywistych możliwości tego typu klasyfikacji. Jednakże dają one obraz stanu refleksji socjologicznej w kwestii, która jest przedmiotem książki. Dwa z nich stanowią po prostu stanowiska logicznie opozycyjne. Model I, „Brak wpływu” (*“No net effects”*), wyraża np. przekonanie, że „wszelkie ważne sprawy społeczne są kierowane siłami, które są zbyt potężne, aby ulegać ideom”⁴⁹. Przeciwny mu model II przewiduje „bezpośredni i pozytywny wpływ” badań socjologicznych. Trzy pozostałe związane są z uznaniem „szczególnej roli” proletariatu, niezaangażowanej inteligencji albo administracji państwowej.

Rule wykazuje, że przyjęcie określonego modelu związane jest z akceptacją szeregu dalszych przesłanek. Każdy z modeli ilustrowany jest przykładami konkretnych teorii socjologicznych, które znajdują w książce wnikliwą i otwartą, a przy tym konstruktywną krytykę. Omówione zostały koncepcje Williama Grahama Summery, Roberta K. Mertona, Karola Marksa, C. Wright Millsa, J. Habermasa, G. Myrdala i innych.

Zarysowana w rozdziałach wstępnych metoda analizy, polegająca na ujawnianiu ukrytych przesłanek, a następnie relatywizacji proponowanych koncepcji do warunków społecznych przyjmowanych przez autorów bardziej lub mniej świadomie jako układ odniesienia, stosowana jest konsekwentnie do końca pracy. Pozwala to zarówno na odsłonięcie rzeczywistych intencji autorów omawianych koncepcji, jak też na sformułowanie warunków ich użyteczności. W

⁴⁸ Tamże, s. 28.

⁴⁹ Tamże, s. 33.

rezultacie ukazane są owe koncepcje jako rozmaite „sposoby rozumienia”, z których każdy może mieć swój wkład w dzieło „poprawy”.

Niekiedy jednak optymizm autora wydaje się nieuzasadniony. Tak jest na przykład z jego przekonaniem, że analizując daną teorię można osobno zajmować się zawartymi w niej zbiorami idei wartościujących i osobno sformułowanymi tam zdaniem empirycznymi. Gdy trudno dyskutować z ocenami i wartościami – przekonuje Rule – można badać i porównywać tezy mające odniesienie empiryczne. Czy jednak tym dwu kategoriom wypowiedzi słusznie przypisuje autor taką odrębność? Cytowany na stronie 77 fragment z Edwarda Banfielda *The Unheavenly City* jest nieprzekonywający. Cytat ten ma charakter pamfletu. W związku z tym nietrudno obalić empiryczne uzasadnienie Banfielda. Czy będzie to jednak równoznaczne z podważeniem podstawowych idei tej pracy? Nadzieje autora na to, że można weryfikować pewne koncepcje w rezultacie weryfikacji ich empirycznych tez, są więc zbudowane na dwu przesłankach, z których pierwsza nie zawsze może być spełniona, a druga zapewne nigdy. Przesłanka pierwsza to założenie, że tezy z odniesieniem empirycznym będą sformułowane tak nieudolnie, jak w przypadku książki Banfielda. Przesłanka druga to założenie, że warstwy wartościująca i empiryczna koncepcji społecznej mogą być rozpatrywane osobno. W dodatku Rule przyjmuje, że, mimo owej odrębności warstwy empirycznej i wartościującej, analizy empiryczne mogą być wykorzystane do podważenia zawartej w tejże koncepcji struktury wartości.

Sądzę, że rozpatrywanie warstwy empirycznej i wartościującej danej koncepcji społecznej jako odrębnych jest najczęściej choćby dlatego niemożliwe, że nigdy nie jesteśmy w stanie ustalić wszystkich wartości determinujących ostateczną postać teorii społecznej. Gdyby jednak nawet można było rozpatrywać te warstwy jako niezależne, niezależność ta wykluczałaby możliwość podważenia warstwy wartościującej wynikami analiz empirycznych.

Trudno, na przykład, o argumenty bardziej „empiryczne” niż dane statystyczne. Tymczasem nie brak przykładów wykorzystywania statystyki dotyczącej tego samego obszaru empirycznego dla wspierania zupełnie odrębnych tez. Tezy te mają postać twierdzeń empirycznych, a ich uwikłanie w wartości polega jedynie na ujmowaniu odrębnych aspektów tej samej rzeczywistości. Badacze formułujący odrębne tezy na podstawie tego samego materiału empirycznego niekoniecznie fałszują rzeczywistość, a jedynie, bardziej lub mniej świadomie, dokonują na jej podstawie konstrukcji własnego przedmiotu poznania. Dobrą ilustracją tej sytuacji może być interpretacja książki Mancura Olsons, *The Logic of Collective Action*. Rule ujawnia, że Olsons indywidualistyczna interpretacja interesów pozostawia również bez wyjaśnienia aktywność ludzi w niektórych sytuacjach, choć będą to sytuacje inne niż te, których nie możemy zadowalająco wyjaśnić na podstawie kolektywistycznej doktryny Karola Marksa⁵⁰. Wydaje

⁵⁰ Tamże, s. 50.

się oczywiste, że w każdym z tych przypadków mamy do czynienia z odrębnym przedmiotem poznania. Uwaga obu wymienionych badaczy od początku była skoncentrowana na odmiennych aspektach ludzkiej aktywności. Czyż nie jest tak, że kolektywistyczna interpretacja interesów proponowana przez Marksa znajduje potwierdzenie w sytuacji walki, a indywidualistyczna interpretacja Olsona w sytuacji, która daleka jest od otwartego konfliktu, zaś przeciwnik trudny do identyfikacji. W tym pierwszym przypadku dochodzi bowiem, jak wykazywał zresztą Marks, do rzeczywistego utożsamienia interesu indywidualnego z klasowym.

Tak rozumiana idea przedmiotu poznania, jak łatwo zauważyć, jest w istotny sposób zbieżna z zasadniczą intencją *Insight and Social Betterment*. Książka ta jest przecież próbą krytycznego ocalenia dorobku różnych, niekiedy wręcz opozycyjnych ujęć. Praca Rule'a jest również próbą uzasadnienia dopuszczalności pluralizmu koncepcji socjologicznych. W sumie jest ona wyrazem głębokiego zaangażowania i odpowiedzialności zawodowej socjologa. Zaangażowanie to znajduje niekiedy wyraz w koncepcjach bez wątpienia utopijnych. Autor jest na przykład przekonany, że „Różne wartości albo scenariusze życia społecznego mogą być skuteczne pod warunkiem powszechnej na nie zgody”⁵¹. Rule świadom jest rzadkości tej koniecznej „powszechnej zgody”; co w takim razie znaczy jego wiara w to, że owe różne „scenariusze życia społecznego mogą być skuteczne”? W ten sposób dochodzimy u końca rozprawy do zagadnienia, które było rzeczywistym problemem od początku. Współpraca na rzecz niektórych „scenariuszy życia” wymagałaby zbyt wielu rezygnacji z cenionych wartości. Czy istnieją racje oraz czy istnieją metody, po które można by sięgnąć, aby doprowadzić do przebudowy ludzkiej struktury wartości? W imię czego ktokolwiek miałby prawo do działań ku temu właśnie zmierzających? Są to pytania retoryczne. Nie ulega natomiast wątpliwości, że to właśnie socjolog jest powołany do uświadomienia tych pytań ludziom pragnącym „poprawy”. Być może właśnie dotarcie z nimi do jak największej liczby społeczeństw jest największym wkładem socjologii w poprawę ludzkiego losu.

⁵¹ Tamże, s. 51.