

Józef Niżnik

**TEORETYCZNY ANARCHIZM A WAŻNOŚĆ WIEDZY
SPOŁECZNEJ**

1. Bez względu na stanowisko filozoficzne 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 wiedzy swym punktem wyjścia, nie jest jednak w stanie uzgodnić odpowiedzi na pytanie, jak to się dzieje. W kwestii tej równie niezadowolające są odpowiedzi wyjaśniające rozwój nauki przy pomocy jej charakterystyki immanentnej, rekonstruuja-
ce 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 jakiejkolwiek koncepcji rozwoju nauki i przyznanie, że rozwój ten jest sprawą całkowicie dowolną, by nie rzec — przypadkową. Takie właśnie stanowisko, które interesuje mnie w tym rozdziale, 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 *anything goes*¹, co tłumaczy niedostatki logiczne bądź faktyczne wszystkich konkurencyjnych koncepcji jej rozwoju. Zatem źródłem kontrowersji byłaby zasadniczo odmowa zgody na anarchizm teoretyczny, prowadząca do kontrowersji z istoty swej nierozstrzygalnych. Bowiem uparte 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 rozwoju nauki, a tylko rozpatrzenie, jakie konsekwencje epistemologicz-

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*, London 1975.

ne 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 teoriiopoznawczego zagadnienia ważności wiedzy społecznej.

Zatrzymajmy się jeszcze na 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, dla których perspektywę i styl stworzył w filozofii nowożytnej zwłaszcza I. Kant. Również założenie, że istnieje jakiś typ racjonalności tego rozwoju jest dziedzictwem kantowskim. Po drugie wydaje się oczywiście, 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 materialem 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 specyficzne 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 musi podważać ontologicznej obiektywności twierdzeń nauk społecznych. Oczywiście 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.

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

Można jednak stanowisko anarchistyczne interpretować inaczej. Przy tej drugiej interpretacji stanowisko to może stanowić argumenty 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 pozytywnym koncepcjom nauki sugerującym, że rozwój ten odbywa się według określonych zasad formalnych (K. Popper) albo historycznych (T. Kuhn). Innymi słowami oznacza ona wtedy, że dowolna teza (a znaczy to jedynie „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 przesadzające postać i charakter tej wiedzy. Aby stwierdzić, czy takie wnioski są uprawnione, przyjrzyć się teraz teoretycznej genezie oraz głównym tezom interesującego mnie stanowiska.

2. 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 wiąże się z uzasadnieniem wyboru jednej z kilku konkurencyjnych teorii. Jedyным rozwiązaniem wydało mu się też odwołanie się do danych obserwacyjnych, które obdarza zaufaniem, mimo iż w zasadzie jego stanowisko w tym względzie jest znacznie bardziej ostrożne. Warto przyjrzyć się dokładniej jego wypowiedzi w pracy *What is dialectics*.

Czytamy tam: „Gdybym miał przedstawić swego rodzaju zmodernizowaną rekonstrukcję czy też reinterpretację Kanta odchodzącą od poglądu samego Kanta na to, co zrobił, powiedziałbym, iż Kant pokazał, że metafizyczna zasada racjonalności albo oczywistości wcale nie prowadzi bez 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 jeśli nie otrzymamy pomocy od doświadczenia, jeśli nie będziemy mogli przeprowadzać eksperymentów albo obserwacji, które pozwolą nam przynajmniej eliminować pewne teorie — te mianowicie, które, jakkolwiek wydają się całkiem racjonalne, są sprzeczne z obserwowanymi faktami — nie będziemy mieć nadziei na to, aby kiedykolwiek uzgodnić roszczenia konkurencyjnych teorii”³.

Problem zarysowany w tej wypowiedzi tkwi w podtekście większości prac zarówno Poppera, jak i autorów, którzy do niego nawiązują

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

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 uzależnić 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 falsyfikujące muszą jednak mieć jakiś punkt wyjścia. Zdania, które mogą służyć jako przesłanki przy takich wnioskowaniach, nazywa autor *Logiki odkrycia naukowego* zdaniami bazowymi. Co jest jednak racją dla takich zdań? Bez wątpliwości 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 stanowiska krytykowanego. 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?

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 sprawdzaniu. 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 beztroską. 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, że pogląd jego różni się od konwencjonalizmu filozoficznego tym, iż zdania, o których według niego rozstrzyga umowa, nie są uniwersalne, lecz jednostkowe⁷.

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 psychologiczne). Por. K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977, s. 80 - 81.

⁵ Tamże, s. 89.

⁶ Tamże, s. 90.

⁷ Tamże, s. 92.

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 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 propozycji Feyerabenda *anything goes*.

Popper, jak widać to w przytoczonym wyżej obszernym cytacie, antycypował takie konsekwencje, przyjmując jako rozstrzygającą instancję doświadczenie. 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. Lakatosa. Co więcej, idee obu tych autorów stały się jakby nieustannym przypomnieniem i potwierdzeniem tej „dezabsolutyzacji” doświadczenia. Ponieważ głównej koncepcji Kuhna poświęcono już wiele miejsca także w polskiej literaturze filozoficznej, ograniczę swoje uwagi dotyczące tego autora do jednego z jego spostrzeżeń. 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. Astrologia nie prowadzi bowiem do rozwiązywania zagadek¹⁰. W ten sposób, sugeruje Kuhn, kryterium falsyfikowalności nie jest wystarczają-

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

⁹ K. Popper, s. 93.

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

cym „kryterium demarkacji”, którego poszukiwał Popper¹¹. Decydującym czynnikiem w kwalifikacji twierdzeń jako naukowe 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. Tak więc Kuhn bez wątplenia podzielał przekonanie, 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. Oczywiście przekonanie takie było, w przypadku Kuhna, wmontowane w całą jego koncepcję rewolucji naukowych i w związku z tym miało nieco odmienną wymowę. Tym niemniej jego sens pozostaje taki sam. Podobnie na gruncie poglądów Kuhna doskonale mieści się argument Feyerabenda, 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 musiały doprowadzić do anarchizmu.

Zwracałem wyżej uwagę, że początkiem owych przemian były metodologiczne koncepcje Poppera. Ich krytyka podjęta przez Kuhna pozostała, jak się okazuje, nie naruszone wszystkie załóżki anarchizmu. Widać to zwłaszcza w pracy I. Lakatosa, który przedstawił swe własne propozycje na tle kontrowersji Kuhn-Popper¹⁶. Próba ta skończyła się, niejako wbrew autorowi, wydobyciem dalszych elementów poglądów Poppera, które doprowadzone do swych ostatecznych konsekwencji, ukazywały swe nieuchronnie anarchistyczne oblicze. Taki właśnie los spotkał w interpretacji Lakatosa popperowską zasadę falsyfikacji. Okazuje się, że nie sposób nie tylko potwierdzić żadnej teorii, żadnej teorii nie sposób również obalić. Warto przytoczyć odpowiedni fragment wypo-

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

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

¹³ Tamże, s. 11.

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

¹⁵ Tamże, s. 11.

¹⁶ Byli oni zresztą przez okres 1960 - 1961 r. kolegami z tego samego wydziału filozofii na Uniwersytecie w Berkeley.

wiedzi 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 dowolnie jej odrzucić (*disprove*). Przedział między słabymi (*soft*), i nie dowiedzionymi teoriami i mocnymi, udowodnionymi «podstawami empirycznymi» nie istnieje: wszystkie zdania nauki są teoretyczne i nieuchronnie mogą być błędne”¹⁷.

Pogląd Lakatosa wyrażony zwłaszcza w ostatnim zdaniu powyższej wypowiedzi bliższy jest jednak sceptycyzmowi niż anarchizmowi. Przekonanie o podatności na błąd wszelkich wypowiedzi nauki, podatności, która jego zdaniem jest nieunikniona, stanowi wyraz 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 o niewystarczalności kryterium falsyfikowalności. Bowiem fakt, że falsyfikowalność jest, wbrew nadziejom Poppera, cechą nieosiągalną, stanowi bezpośrednie zaproszenie do rozstrzygnięć anarchistycznych. Lakatos posuwa się nawet wprost do twierdzenia, że to właśnie nieodrzucalność jej twierdzeń jest cechą nauki²⁰.

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 odpowiedzi na to

¹⁷ I. Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, [w:] I. Lakatos, A. Musgrave (eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*, s. 99 - 100.

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

¹⁹ Oto co pisze na ten temat Feyerabend: „Epistemological anarchism differs both from scepticism and from political (religious) anarchism. While the sceptic either regards every view as equally good, or equally bad, or desists from making such judgements altogether, the epistemological anarchist has no compunction to defend the most trite, or the most outrageous statement” (s. 189).

²⁰ Pisze o tym następująco: „Tenacity of theory against empirical evidence would then be an argument for rather than against regarding it as «scientific». «Irrefutability» would become a hallmark of science” (I. Lakatos, s. 102).

²¹ P. Feyerabend. s. 11.

pytanie. Rezultaty są instruktywne. Jego idea „programów badań naukowych” okazuje się pomostem prowadzącym od Poppera do anarchizmu. Jediną podstawą wyboru teorii pozostaje decyzja badacza, przy czym podstawą tej decyzji ma być nie pojedyncza teoria, ale cały ich kompleks zwany programem badań naukowych²².

Interesujące są rozważania Lakatosa dotyczące metodologii Poppera. Właśnie na podstawie analizy poglądów Poppera dochodzi Lakatos 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. Odbył on, zdaniem Lakatosa, długą drogę, a jego falsyfikacjonizm daje się podzielić na trzy fazy: w pierwszej był to falsyfikacjonizm dogmatyczny, w drugiej naiwny, natomiast w trzeciej falsyfikacjonizm rozwinięty (*sophisticated*)²⁴.

W chwili obecnej interesuje nas ostateczna postać koncepcji Poppera, o której Lakatos pisze następująco: „Rozwinięty falsyfikacjonizm metodologiczny łączy kilka różnych tradycji. Od empirycystycznej odziedziczył on skłonność do tego, aby uczyć się, przede wszystkim od 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 ideaми 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 konkurencyjnych teorii, które wyrosły na gruncie odrębnych programów 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 zwłaszcza biorąc pod uwagę możliwość konstruowania całych programów badań naukowych, należy

²² O koncepcji programów badań naukowych Lakatosa pisze S. Amsterdamski w artykule *Spór o granice logiki odkryć naukowych*, „Człowiek i Światopogląd”, 1972, nr 5, s. 205 - 223.

²³ I. Lakatos, s. 105.

²⁴ Tamże, s. 181.

²⁵ Tamże, s. 122.

²⁶ Tamże, s. 188.

²⁷ Tamże, s. 179.

dopuszczać możliwość sukcesu niemal całkowicie dowolnych programów.

W ten sposób Lakatos w rezultacie zabiegu, o którym sądził, że jest kontynuacją myśli Poppera, przy nieznacznym tylko udoskonaleniu pewnych z idei mistrza, zajął stanowisko bardzo bliskie anarchizmowi teoretycznemu, otwarcie deklarowanemu przez Feyerabenda. Widać to doskonale w dłuższej wypowiedzi, którą przytaczam: „Twórcza wyobraźnia jest w stanie znaleźć nowy potwierdzający materiał dowodowy nawet dla najbardziej «absurdalnego» programu, jeżeli tylko poszukiwanie ma dostatecznie silną motywację. To oczekiwanie na nowy potwierdzający materiał dowodowy jest całkowicie dopuszczalne. Uczni śnią fantazje, a potem przeprowadzają niesłychanie selektywne polowanie na nowe fakty, które pasują do tych fantazji. Proces ten można opisać jako «naukę tworzącą własne uniwersum» (o tyle o ile pamięta się, że słowa «tworzenie» używa się tutaj w prowokacyjnie-idiosynkrycznym sensie). Bardzo dobry zespół uczonych (dysponujący poparciem bogatego społeczeństwa pozwalającym finansować dobrze zaplanowane testy) może z powodzeniem realizować każdy fantastyczny program albo — alternatywnie — obalać dowolny, arbitralnie wybrany, filar ustalonej wiedzy, jeśli ku temu właśnie będzie się skłaniał”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 alternatywą dla tak sformułowanych poglądów jest tylko irracjonalizm, zatem właśnie stanowisko anarchistyczne (Lakatos nie używa oczywiście tego terminu) obiecuje postęp nauki.

W dotychczasowych rozważaniach starałem się pokazać, jak 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 dyskutowanych autorów nie posługuje się tym terminem dla oznaczenia swoich poglądów, a co więcej, że najprawdopodobniej każdy z nich żywo zaprotestowałby wobec takiej ich kwalifikacji. Tym niemniej wydaje się, że w świetle przeprowadzonej wyżej analizy teza, iż anarchizm jest nieuniknioną konsekwencją koncepcji każdego z nich, nie budzi wątpliwości.

3. Dotychczasowe rozważania miały spełnić szczególne zadanie. Chciałem mianowicie 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 cech ich stanowisk. 1) Antypozytywistycz-

²⁸ Tamże, s. 187 - 188.

ne 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).

Ze względu na sformułowany temat tych rozważań interesowała mnie zwłaszcza ta trzecia cecha stanowisk wymienionych autorów. Jeżeli zgodzić się z tym, iż charakteryzuje ona w jakimś stopniu poglądy Poppera, Kuhna i Lakatosa, 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 z 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 obraz²⁹. Dostarcza zresztą przykładów, z których wynika, że jedynie rezygnacja z rygorystycznych wymogów metodologicznych oraz odstąpienie od zasad racjonalizmu przesądziły w wielu przypadkach postęp 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 spojrzemy, 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 właśnie tego celu, który jest formułowany przez zwolenników krytycznego racjonalizmu, lecz niemożliwy przez nich do osiągnięcia; 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 wątpliwa wybór tego terminu wskazuje na to, że przedsięwzięcie autora ma charakter pamfletu, choć potraktowanego dość serio³¹. Feyerabend zdaje sobie sprawę, że

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

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

³¹ Zresztą Feyerabend *explicite* przyznaje, że praca ta jest pamfletem (w przypisie 12 na s. 21).

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 nawet, że terminem trafniejszym byłoby „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 sposób postępowania w nauce zalecany przez Poppera, 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 mędrce-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 w minionych generacjach sposobów postępowania decyduje się na działania nowe i w związku z tym grożące niepowodzeniem. Równocześnie jednak działania takie kryją w sobie szansę rozwoju przekraczającego ramy normalnych procesów przyrodniczych. Decydującą jest w tym względzie niepewność w stosunku „ludzki mózg — świat zewnętrzny” i związana z nią niepewność w stosunku tego, co przedmiotowe, i tego, co podmiotowe³⁵. Samo pojawienie się

³² Na s. 33 autor cytuje Hansa Richtera piszącego, że „Dada not only had no programme, it was against all programmes”. Wcześniej sugerując, że słowo „dadaizm” lepiej oddaje intencje niż „anarchizm”, pisze: „A Dadaist is convinced that a worthwhile life will arise only when we start taking lightly and when we remove from our speech the profound but already putrid meanings it has accumulated over the centuries” [«search for truth»; «defence of justice», «passionate concern», etc.]. A Dadaist is prepared to initiate joyful experiments even in those domains where change and experimentation seem to be out of the question [example: the basic functions of language]” (tamże, s. 21.).

³³ Tamże, s. 175.

³⁴ E. Morin, *Zagubiony paradygmat — natura ludzka*, Warszawa 1977, s. 155.

³⁵ Tamże, s. 146 - 147.

człowieka towarzyszące wystąpieniu tej niepewności było więc rezultatem swego rodzaju błędu w żyjącym układzie, jakie 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 rozplnienie się nieładu, nie upośledzały *homo sapiens*, lecz przeciwnie, związane są z jego wspaniałymi osiągnięciami”³⁶.

W świetle tez 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, który 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 same 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 dyskutowanych wyżej „pozytywnych” koncepcji filozofii nauki. Z drugiej strony sprawa nie jest tak jednoznaczna, w związku z czym wróć 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 jakiejkolwiek 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 najrozmaitszy sposób, podważając w ten sposób sugestie istnienia stałej korespondencji 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 rzeczy-

³⁶ Tamże, s. 153.

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

³⁸ Tamże, s. 189.

wistością przy pomocy 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 paragrafie dyskutowałem 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 dla 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 Lakatosem, którego idee były bezpośrednim powodem ostatecznego zebrania anarchistycznych tez w książce pt. *Against method*.

Przeciętnemu obserwatorowi nauki, który zgłaszałyby 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 jest nie tylko jedynie możliwa, ale 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 ludzki stosunek do mitu⁴⁰.

Z drugiej strony, 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 zgodzić. Bliższa refleksja pozwala dostrzec, że w swojej argumentacji Feyerabend nie dokonuje wyraźnego rozgraniczenia między wiedzą i nauką. Symptomatyczne jest samo posługiwanie się terminami „anarchizm teoretyczny” oraz „anarchizm epistemologiczny”. Ten pierwszy sugeruje szerszy zakres prezentowanych tez, gdy drugi dotyczy w zasadzie procesu powstawania wiedzy. Otóż zgodnie z faktycznym zakresem argumentów w tekście swej książki Feyerabend woli 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 argumenty anarchisty nie budzą większych wątpliwości. 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.

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.

Jeżeli nawet, jak pokazuje Feyerabend, niekiedy zawdzięcza ona swój postęp działaniu wbrew obowiązującym regułom, takie znaczenie tych epizodów było możliwe jedynie dzięki temu, że normalnie reguły owe obowiązywały. Bez względu też na znaczenie pojedynczych epizodów tego rodzaju reguły (takie lub inne) obowiązujące społeczność uczonych są dla nauki czymś bez wątpienia konstytutywnym. Taki sens mają zresztą argumenty Lakatos, 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 biorąc pod uwagę naukę w tym drugim znaczeniu, oczywiście jest, że teza *anything goes* nie znajduje zastosowania. Nie znajduje zastosowania ani do opisu praktyk panujących w społeczności uczonych⁴², ani jako dyrektywa pożądanego działania 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 paragrafie pierwszym, że dyskutowane tezy anarchizmu epistemologicznego można odczytywać w sposób, przy którym pogląd ten przestaje być w gruncie rzeczy anarchizmem, a staje się socjologią wiedzy uprawomocnioną w dodatku pewnymi argumentami epistemologicznymi. *Anything goes* staje się wtedy taką uprawomocniającą 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. Dodatkowym argumentem na rzecz takiej wykładni anarchizmu są pewne niekonsekwencje, które pojawiają się przy położeniu nacisku na jego metodologiczny sens. Otóż, jak już wspominałem uprzednio,

⁴¹ I. Lakatos, *History of Science and its Rational Reconstructions*, [w:] R. C. Buck and R. S. Cohen (eds), „Boston Studies in the Philosophy of Science”, 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 przy pomocy zupełnie innego rozumowania w *Przedmiocie poznania w naukach społecznych*.

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

anarchistycznym postulatom Feyerabenda zalecającym nieograniczoną tolerancję dla wszelkich poglądów, towarzyszy odrzucenie ahumanistycznych akcentów anarchizmu politycznego. Innymi słowy jego *anything goes* ma swoje granice, które uniemożliwiają potraktowanie tej tezy jako uniwersalnej dyrektywy metodologicznej. Nie są to oczywiście granice dotyczące wymiaru epistemologicznego.

Z epistemologicznego punktu widzenia, każda teoria zasługuje na uwagę. Jednak biorąc pod uwagę względy dodatkowe, natury moralnej lub społecznej, okazuje się, że anarchistyczne wnioski epistemologiczne podlegają relatywizacji do określonych warunków.

4. 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, którą bierzemy pod uwagę. 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 uwzględniany przy akceptacji teorii nazwałem w innym miejscu istotnością praktyczną teorii⁴⁵. Czynnik ten nie dotyczy po prostu praktycznych zastosowań teorii, ale jest raczej jej odniesieniem do określonych warunków społecznych, systemu wartości, ideologii itp., przyjmowanych jako okoliczności dane, ze względu na które teoria bywa brana pod uwagę lub nie. Epistemologia przyjmująca, że istnieje tylko jedna teoria „prawdziwa” bądź nawet tylko najbliższa prawdy, musi ów czynnik odrzucać w imię prawdy, czy choćby tylko rzetelności naukowej. Epistemologia anarchistyczna natomiast przekonuje, że te ostatnie względy są rodzajem mistyfikacji, gdyż każda teoria jest w stanie ulepszyć naszą wiedzę.

Wspominałem, że anarchizm epistemologiczny zestawiony z argumentami socjologii wiedzy dowodzącymi nieuchronnej determinacji społecznej 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 równocześnie tylko określona jej postać wolna od takiego uwarunkowania zasługiwałaby na zaufanie. Stanowisko wyrażone anarchistycznym *anything goes* tłumaczy natomiast doskonale, jak to się dzieje, że przy niesłuchaniu zróżnicowanym uwarunkowaniu społecznym, różne postaci wiedzy zachowują swą ważność i użyteczność praktyczną. Zresztą fakt funkcjonowania wiedzy podlegającej rozmaitym 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 nie do przyjęcia na gruncie żadnego z systemów wartości, realnie występujących w różnych współczesnych społeczeństwach. Równocześnie jest to teza nieodzowna dla każdego, kto poszukuje podstaw

⁴⁵ J. Niżnik, *Przedmiot poznania...*, s. 000.

dla współistnienia porządków społecznych wyrastających na gruncie odrębnych systemów wartości. Anarchizm dostarcza wtedy zarówno argumentów dla epistemologicznej równoważności konkurencyjnych idei społecznych, jak i wyjaśnienia ich praktycznej różnorodności. W przypadku nauk społecznych nie wystarczy jednak wyjaśnić różnorodność teorii społecznych, czy nawet wskazać, że brak epistemologicznych racji, które pozwalałyby na odrzucenie którejś z konkurencyjnych teorii. W wielu bowiem sytuacjach dokonuje się wyboru pewnej teorii i odrzucenia innych, 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, dyskutując książkę, która podejmuje wprost to zagadnienie.

5. 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 cokolwiek 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: „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 zadowalający wyraz teoretyczny, 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 naprawy) — zapytuje Rule. Cała trudność tego pytania kryje się oczywiście w słowie *improvement*. Co stanowi poprawę? Dla kogo okreś-

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

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

lona 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 powstaje 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 rozbitcie 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 pytaniem wymagającym odniesienia do wartości i jako takie teoretycznie nierozstrzygalnym.

Wydaje się, że Rule świadomie nie oddziela tych dwu zagadnień. Nie robią tego przecież autorzy większości prac socjologicznych. Co więcej, w wielu badaniach socjologicznych rozdzielanie to jest nawet niemożliwe. Jest to konsekwencja niezbywalnej obecności w badaniach społecznych tego, co nazwano współczynnikiem 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 refleksyjności. Równocześnie staranna analiza różnych koncepcji pozwala na rekonstrukcję szeregu odmiennych stanowisk, choć nie zawsze w pełni uświadomianych, wobec kwestii interesującej autora.

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 odnoszenie 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 chcącego go uniknąć. Trudno jednak czynić z tego poważny zarzut, jako że wiadomo z socjologii wiedzy, iż konsekwencje określonej pozycji badacza można ograniczać, nie można ich natomiast całkowicie unikać.

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, „No net effects”, wyraża np. przekonanie, że „all important social outcomes are governed by forces too powerful to be influenced by human ideas”⁴⁹. Przeciwnstawny mu model II przewidywa „direct and positive effects” badań socjologicznych. Trzy pozostałe

⁴⁸ Tamże, s. 28.

⁴⁹ Tamże, s. 33.

związane są z uznaniem „special constituency” proletariatu, niezaangażowanej inteligencji albo „government officialdom”.

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. Wśród różnych autorów dyskutowani są William Graham Sumner, Robert Merton, Karol Marks, C. Wright Mills, J. Habermas, G. Myrdal i inni.

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 instancji dyskutowanych koncepcji, jak i na sformułowanie warunków ich użyteczności. W rezultacie ukazane są one jako rozmaite *modes of understanding*, z których każda może mieć swój wkład w dzieło „poprawy”.

Niekiedy jednak optymizm autora wydaje się nieuzasadniony. Tak jest na przykład z jego przekonaniem, że można osobno zajmować się zbiorami idei wartościujących i zdaniami empirycznymi zawartymi w tej danej teorii. Gdy trudno dyskutować z ocenami i wartościami — przekonuje Rule — można badać i porównywać tezy mające odniesienie empiryczne. Czy jednak tym dwu kategoriom wypowiedzi przysługuje rzeczywiście taka 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 *empirical arguments* 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 warstwa wartościująca i faktyczna koncepcji społecznej, mogą być rozpatrywane osobno. W dodatku Rule przyjmuje, że mimo owej odrębności warstwy empirycznej i wartościującej, analizy empiryczne mogą być wykorzystane przeciw zawartej w koncepcji strukturze wartości.

Sądzę, że odrębność warstwy empirycznej i wartościującej koncepcji społecznej najczęściej jest niemożliwa choćby dlatego, że nigdy nie jesteśmy w stanie ustalić wszystkich wartości determinujących ostateczną postać teorii społecznej. Jednak gdyby 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. Formułując odrębne tezy na podstawie

tego samego materiału empirycznego, badacz społeczny niekoniecznie fałszuje rzeczywistość, a jedynie, bardziej lub mniej świadomie, dokonuje 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 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 okolicznościach ludzkiej aktywności. Czyż nie jest tak, że kolektywistyczna interpretacja interesów proponowana przez Marksa znajduje potwierdzenie w sytuacji walki, a indywidualistyczna interpretacja Olsons w sytuacji, która 'daleka jest od otwartego konfliktu, a przeciwnik trudny do identyfikacji. W tym pierwszym przypadku dochodzi bowiem, jak wykazywał zresztą Marks, do rzeczywistego utożsamienia interesu indywidualnego i klasowego.

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 konkurencyjnych ujęć. Praca Rule'a jest również próbą uzasadnienia pluralizmu koncepcji socjologicznych. W sumie jest ona wyrazem głębokiego zaangażowania i odpowiedzialności zawodowej socjologa. Zaangażowanie to znajduje niekiedy wyraz w koncepcjach bez wątplenia utopijnych. Autor jest na przykład przekonany, że „all sorts of different values or scenarios for social life might «work», given general cooperation with them”⁵¹. Rule świadom jest rzadkości tej koniecznej *general cooperation*; co w takim razie znaczy jego wiara w to, że owe różne *scenarios for social life might work*? 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 raczej oraz czy istnieją metody, po które można by sięgnąć, aby doprowadzić do przebudowy ludzkiej struktury wartości? W imię czego ktokolwiek miałby prawo do oddziaływania takiego właśnie typu? Są to pytania retoryczne. Nie ulega wątpliwości natomiast, że to właśnie socjolog jest powołany do uświadomienia tych pytań ludziom pragnącym „poprawy”. Być może właśnie dotarcie z nimi do jak największej ilości społeczeństw jest największym wkładem socjologii w poprawę ludzkiego losu.

Józef Niżnik

⁵⁰ Tamże, s. 50.

⁵¹ Tamże, s. 51.