

WOJCIECH SŁOMSKI

(Siedlce)

MIT A LOGOS

Celem niniejszego szkicu jest próba odpowiedzi na pytanie, czy możliwe jest wyznaczenie ścisłej granicy pomiędzy myśleniem racjonalnym, właściwym dla filozofii i nauki, a myśleniem nie spełniającym wymogów racjonalności, tzn. myśleniem mitologicznym i religijnym. Nie chodzi przy tym o rozważania o problemie demarkacji, ponieważ problem ten pojawia się dopiero w nauce nowożytnej, a dążenie do jego rozwiązania wynika z konieczności wyjaśnienia praktycznych sukcesów nauki. Tymczasem o myśleniu naukowym mówić można już w odniesieniu do epok znacznie wcześniejszych, w tym zwłaszcza – do filozofii greckiej. Pytanie o racjonalny charakter tej filozofii i o moment, w którym filozofia ta definitywnie zerwała z myśleniem w kategoriach mitu, uważam za szczególnie ważne, bowiem od jego rozstrzygnięcia zależy odpowiedź na pytanie o racjonalność późniejszej, w tym również współczesnej, filozofii i nauki. Innymi słowy, w pracy niniejszej wychodzę z założenia, że dla wyznaczenia granicy pomiędzy nauką a nienauką pomocne będzie prześledzenie procesu wyłaniania się nauki z mitologii i określenie roli, jaką w pierwszych uznawanych za naukowe wyjaśnieniach świata odgrywało myślenie mitologiczne.

Rozważaniom o naukowym statusie początków filozofii greckiej poświęcona będzie pierwsza część pracy. W dalszych częściach postaram się wskazać na implikacje zastosowania szeroko pojętego pojęcia logosu do całości kultury, podkreślając równocześnie trudności związane z tym zabiegiem. Omówię także związane z pozytywistyczne próby znalezienia ostrej granicy pomiędzy nauką a tymi formami działalności, w których niemożliwe jest zastosowanie myślenia naukowego. Podjęmę wreszcie próbę uzasadnienia, iż pomiędzy sytuacją wczesnej filozofii greckiej a współczesnymi trudnościami związanymi z definicją nauki oraz ustaleniem kryterium demarkacji istnieją duże podobieństwa.

Wśród historyków filozofii najbardziej powszechne jest przekonanie, iż pierwszymi filozofami Zachodu byli Tales, Anaksymander, Anaksymenes czy Heraklit i że ich poglądy stanowią przezwycięzenie myślenia w kategoriach mitu i próbę zastąpienia go wyjaśnieniami opartymi na racjonalnych dociekaniach. Ten rozpowszechniony pogląd na wczesną filozofię grecką w największej mierze zawdzięczać należy opublikowanej w 1892 r. pracy J. Burneta *Early Greek Philosophy*, w której Tales zostaje uznany za pierwszego uczonego¹. Tymczasem dokładniejsze badania zachowanych fragmentów greckich tekstów wskazują, że sprawa nie jest oczywista i że możliwe są interpretacje sprzeczne z sugestiami Burneta. Przede wszystkim niewiele wiadomo o życiu pierwszych filozofów greckich, o życiu Talesa zaś wiadomo najmniej. Skłonność do przypisywania mu jako jednemu z siedmiu mędrców obiegowych maksym i uznawania za świadectwa historyczne nawet legend z pewnością zaciemnia sprawę dla historyka filozofii najważniejszą, mianowicie pytanie o to, czy Tales, Anaksymander i inni pierwsi filozofowie byli w ogóle filozofami w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Okazuje się bowiem, że przy pewnej interpretacji zachowanych tekstów możliwe jest również określenie ich poglądów mianem mitologii, nawet przy założeniu, że mitologia ta zyskała pozory racjonalnych wyjaśnień.

Podstawowe wątpliwości dotyczą znaczenia terminów, którymi presokratycy określali podstawową zasadę świata. Pojęcie *apeiron*, którym Anaksymander określał pierwszą zasadę świata nastęrcza trudności interpretacyjne, a w literaturze przedmiotu można spotkać szereg wykluczających się stanowisk². Ogólnie rzecz biorąc w koncepcji *apeironu* doszukać się można wielu cech myślenia mitologicznego, przez co nieuprawnione stają się twierdzenia o zasadniczym antagonizmie poglądów Anaksymandra wobec mitologii³. W przypadku Talesa niejasne okazuje się znaczenie terminu „woda”. Pojęcie to rozumieć można po prostu jako wodę w dosłownym tego słowa znaczeniu, jako środowisko, w którym zachodzą zmiany wszystkich form istniejących w przyrodzie, jako wilgotność lub jako określenie wszystkich cieczy. Wiele racji przemawia za tym, że Tales interpretował wodę zdroworoządkowo, tzn. jako czynnik podtrzymujący życie i będący podstawą wielu przemian w przyrodzie⁴. Skoro tak, to uprawnione jest wysunięcie

¹ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, New York 1959, s. 40 i nast.

² Por. D. Kubok, *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej*, Katowice 1998, s. 32 i nast.

³ W koncepcji *apeironu* dostrzec można zarówno wpływy Hezjoda z jego „teorią” bezdennechaos, jak i Homera z jego mitologiczną koncepcją bezgranicznego nieba. Por. S. Jedynak, *Destruam et aedificabo*, Lublin 1998, s. 19.

⁴ Przemawia za tym fakt, że Tales był przede wszystkim człowiekiem praktycznym, a wiedzę czerpał z różnych wypraw kupieckich. Por. K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce presokratejskiej*, Warszawa 1972, s. 141.

tezy, iż pogląd Talesa na wodę jako pierwszą zasadę świata mógł być wynikiem wpływów współczesnej mitologii oraz kosmologii i kosmogonii Egipcjan, Babilończyków oraz Fenicjan⁵.

W kosmogonii egipskiej, podobnie jak u pierwszych presokratyków, świat wyłania się z rozszczepienia się pierwotnych przeciwieństw. Świat ma początkowo postać pierwotnego oceanu (*Nun*), z którego wyłania się pierwsza góra. Góra ta stopniowo powiększa się, a wraz z nią powiększa się obszar świata nie podlegający wpływowi chaosu. Chaos jednak cały czas otacza świat (ziemia unosi się na wodzie). Podobne próby wyjaśnienia powstania świata odnaleźć można również w mitologii sumeryjskiej, babilońskiej oraz u ludów Palestyny. U Babilończyków proces wydzielenia się świata z pierwotnego chaosu ma o wiele bardziej konfliktowy charakter niż w mitologii egipskiej, co zapewne ma związek z faktem, że wylewy rzek babilońskich były o wiele mniej regularne niż wylewy Nilu. Podobną kosmogonię odnaleźć można także u Fenicjan⁶.

Porównanie przedstawionych powyżej mitów z poglądami Talesa (a także innych) pozwala uzmysłowić sobie, że różnica pomiędzy myśleniem twórców kosmogonii a myśleniem Talesa nie jest tak oczywista jak chciał tego Burnet. Z krytyką argumentacji Burneta wystąpił w 1952 r. F. M. Cornford, starając się wykazać silne związki pierwszych presokratyków z myśleniem mitologicznym i religijnym⁷. Wobec argumentów wysuniętych przez Cornforda nie do utrzymania staje się twierdzenie, iż pierwsi filozofowie byli twórcami wiedzy naukowej i opierali się w swych poglądach na obserwacjach. U pierwszych filozofów odnaleźć można te same zasady, co w mitycznych koncepcjach powstania świata: pochodzenie świata w pierwotnym chaosie oraz oddzielanie się przeciwieństw w procesie powstawania świata. Wprawdzie z uwagi na niedostateczną wiedzę o początkach filozofii trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy rację ma Cornford stwierdzając, że poglądy Talesa i Anaksymandra wyłoniły się z myślenia religijnego i że więcej mają wspólnego z mitologią niż z filozofią, jednakże przedstawione przez niego racje wydają się wystarczające do przyjęcia tezy, iż proces wyłaniania się myślenia naukowego z myślenia przednaukowego był procesem stopniowym i że istniał pewien obszar pośredni, w którym myślenie naukowe mieszało się z mitologicznym i religijnym.

Naszkicowane powyżej wątpliwości każą krytycznie ocenić podręcznikowe stwierdzenia, iż „Grecy (dokładnie przed 26 stuleciami) zaczęli zastępować mi-

⁵ Por. S. Jedynak, *Destruam et aedificabo*, wyd. cyt., s. 13.

⁶ Por. S. Moscati, *Kultura starożytna ludów semickich*, Warszawa 1966, s. 158.

⁷ Za interpretacją Cornforda wydaje się przemawiać przypisywane Talesowi stwierdzenie, że świat ma duszę i jest pełen demonów. Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 49.

tyczne doświadczenie świata poznaniem naukowym”⁸. Wprawdzie doświadczenie mityczne rzeczywiście zaczęto zastępować, jednak nie jest pewne, czy to, czym owo doświadczenie zastępowano, nie było swoistym rodzajem mitologii, a w każdym razie, czy nie zawierało jej istotnych elementów. Mimo to wielu współczesnych filozofów przekonanych jest o naukowości filozofii presokratejskiej. Do najbardziej radykalnych obrońców tezy o naukowym charakterze dokonań presokratyków należy K. R. Popper. „Jeżeli chodzi o presokratyków – pisze – jestem zdania, iż mamy do czynienia z możliwie najdoskonalszą ciągłością myśli między ich teoriami a późniejszym rozwojem fizyki.”⁹ Popper podkreśla, iż fakt, że teorie Anaksymandra lub Talesa były fałszywe, nie oznacza, iż były one nienaukowe. Za kryterium naukowości filozofii greckiej uznaje on nie konkretne osiągnięcia czy metody dochodzenia do nich, lecz sam fakt, iż filozofia grecka dopuszczała krytykę wcześniejszych teorii.

Wypada zgodzić się z Popperem, iż teorie fałszywe mogą być równie naukowe co teorie aktualnie uznawane za prawdziwe (przeciwników tego poglądu jest chyba znacznie mniej, niż wydaje się sugerować Popper), jednak wątpliwości budzi stwierdzenie Poppera, czy w przypadku dokonań Talesa, Anaksymandra i innych presokratyków mamy rzeczywiście do czynienia z teoriami. Z dzisiejszego punktu widzenia jest rzeczą oczywistą, iż pogląd Talesa, zgodnie z którym ziemia unosi się na wodzie, można sprawdzić doświadczalnie, a zatem problem ten jest możliwy do sfalsyfikowania, jednak z punktu widzenia Greków teoria ziemi unoszącej się na wodzie była niefalsyfikowalna; teoria ta była w stanie odeprzeć każdy wymierzony w nią argument. Podobnie sprawa przedstawiała się z innymi teoriami, w tym również z tymi, których z racji na ich mitologiczny charakter nawet Popper nie nazwałby teoriami. Jeżeli zaś krytycyzm miałby być tym, co rozstrzyga o naukowości lub nienaukowości czegokolwiek, to możliwe jest mówienie wyłącznie o najbardziej ogólnych naukowych bądź nienaukowych schematach myślenia. Naukowy schemat myślenia byłby wówczas tym, co charakteryzuje całość kultury europejskiej, jednak nie jej poszczególne formy¹⁰. Mówienie o naukowości lub nienaukowości konkretnych teorii traciłoby sens: teorie powstawałyby w ramach ogólnego schematu i nie miałyby znaczenia, czy w danej chwili dostępne są metody ich sfalsyfikowania¹¹.

⁸ W. Detel, *Nauka*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, pod red. E. Martensa, H. Schnadelbacha, Warszawa 1995, s. 197.

⁹ K. R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, Warszawa 1999, s. 241.

¹⁰ Jedną z form kultury jest – obok na przykład sztuki i religii – nauka w tradycyjnym rozumieniu tego słowa.

¹¹ Przy założeniu, iż możliwe jest zrozumienie fenomenu świadomości i myślenia, za teoretycznie sfalsyfikowalne wolno byłoby uznać również te teorie, które Popper uważał za nienaukowe, a więc psychoanalizę czy psychologię indywidualną Adlera.

Przyjmując, iż naukowość jest kryterium charakteryzującym kulturę jako taką można uniknąć problemów wiążących się z próbą zastosowania definicji nauki zarówno do dziejów filozofii, jak i nauk szczegółowych. W ten sposób wydaje się argumentować K. R. Popper¹². Jak wspominałem, za największe osiągnięcie filozofii presokratejskiej uważa on stworzenie tradycji krytycznej, która umożliwiła szybkie zastępowania jednych wyjaśnień innymi i skłaniała – jego zdaniem – filozofów do zachęcania swych uczniów do krytyki istniejących rozwiązań. Popper zwraca także uwagę, iż wszędzie tam, gdzie upadał duch krytycyzmu, filozofia popadała w kryzys¹³. Równocześnie w swych rozważaniach poświęconych kulturze europejskiej Popper stwierdza, iż siłą tej kultury dająca jej przewagę nad innymi kulturami jest pluralizm poglądów i form aktywności¹⁴. Pluralizm ten nie jest w ujęciu Popper niczym innym, jak wielością rozwiązań określonych problemów i akceptacją tej wielości, dzięki której rozwiązania gorsze mogą być zastępowane lepszymi. Jeżeli więc krytycyzm w nauce miałby być tym samym co pluralizm w kulturze (co przemawia za uznaniem nauki za jedną z form kultury¹⁵), wówczas uzasadniona wydaje się teza, iż pojęcie naukowości jest pojęciem nadrzędnym w stosunku do pojęcia nienaukowości. Naukowość pojawia się wszędzie tam, gdzie rozum pragnie rządzić się własnymi prawami i gdzie wyznacza sobie obszar, na którym te prawa obowiązują¹⁶. Naukowość w przedstawionym powyżej sensie jest implikowana przez rozum w sposób konieczny, bowiem rozum, który nie uznawałby własnej omylności, byłby sprzeczny sam ze sobą. Paradoksalnie jednak rozum, który godzi się na własną omylność w pewnym sensie zgodzić się musi również na zaprzeczenie samemu sobie, tzn. dopuścić musi rozwiązania, co do których nie ma możliwości rozstrzygnięcia, czy są one prawdziwe czy też nie¹⁷. Kultura jako całość nie traci znamion naukowości, jeżeli nie istnieje nic, co usiłowałoby z zewnątrz ograniczyć obszar dostępny rozumowemu (krytycznemu) poznawaniu. Teorie nienaukowe, np. wielokrotnie przywoływana przez Poppera jako przykład pseudonauki psychoanaliza, nie są przy rozciągnięciu pojęcia naukowości na całą kulturę krytykwalne bezpośrednio, tzn. w ich własnym języku, mogą być jednak arbitralnie odrzucone, np. na mocy decyzji uznającej ich niekrytykwalność za wystarczające kryterium odrzucenia.

¹² Zob. M. Cehelnik, *Karl Raimund Popper – Filozofia hl'adania lepšieho sveta*, Prešov 2002.

¹³ Por. K. R. Popper, *Droga do wiedzy...*, wyd. cyt., s. 143 i nast.

¹⁴ F. Mihina, *Karl R. Popper: Hl'adanie lepšieho sveta*, „Organon” III/3/1996; tenże, *Otvorena spoločnosť – produktívny mýtus modernej doby?*, w: *Slovensko a Európa*, Prešov 1996.

¹⁵ Problem nauki jako składnika kultury poruszę w dalszej części tekstu.

¹⁶ Zob. tenże, *Popperova kritika indukcionizmu*, „Filozofia” 50/7/1995.

¹⁷ Z pozytywistycznego punktu widzenia możliwość takiego rozstrzygnięcia jest warunkiem nauki.

Zabieg wyłączenia pojęcia naukowości z teorii wiedzy i przeniesienia go w obszar rozważań o kulturze likwiduje wprawdzie dychotomię pomiędzy nauką i nienauką i pozwala traktować je obie jako wynik ogólniejszego procesu kulturowego, jednak w gruncie rzeczy wyjaśnia niewiele. Obawiać się nawet można, czy nie stwarza on więcej problemów, niż rozwiązuje. Zamiast przeciwstawić wyjaśnienia naukowe wyjaśnieniom pseudonaukowym, mitycznym czy religijnym należałoby wówczas mówić o kontinuum obejmującym wyjaśnienia od teorii naukowych aż do mitologii czy pseudonauk takich jak astrologia. Kontinuum to wiązałoby się z koniecznością określenia tego, co nazwać by można nauką wartością teorii, a więc z koniecznością wyznaczenia dla danej teorii miejsca w tymże kontinuum. Okazuje się zatem, że tradycyjne rozróżnienie pomiędzy nauką a nienauką jest znacznie prostsze, wymaga bowiem jedynie rozstrzygnięcia, czy coś jest czy nie jest naukowe¹⁸.

Trudności z wyznaczeniem kryterium demarkacji oraz łatwość, z jaką nauką przeradza się w nienaukę i odwrotnie spowodowane są tym, że zarówno nauka, jak i mitologia czy religia wyjaśniają świat postrzegalny zmysłami poprzez rzeczywistość niedostępną poznaniu zmysłowemu. Współcześnie fakt ten ma dla rozważań o wiedzy naukowej znaczenie o wiele donioślejsze niż w przeszłości, bowiem obecnie nie sposób już rozsądnie utrzymywać, że poznanie naukowe różni się od wiary i subiektywnych przekonań tym, że jest prawdziwe. Tradycja definiowania nauki jako wiedzy dowiedzionej jest zresztą znacznie starsze niż nauka nowożytna, już bowiem Platon i Arystoteles definiując poznanie naukowe wskazują właśnie na tą jego cechę¹⁹. Załamanie się wiary w ostateczną prawdziwość teorii naukowych zostało spowodowane przez teorię względności Einsteina, która uzmysłowiła, że uznawana za wzór naukowości w tradycyjnym tego słowa znaczeniu teoria grawitacji Newtona jest jedynie dobrym przybliżeniem i nie może pretendować do rangi wiedzy dowiedzionej²⁰. (Zresztą również Einstein wskazuje na ścisły związek pomiędzy nauką a religią²¹. Pojmuje one wprawdzie religię w sposób szczególnie, bardziej jako postawę religijności niż jakiegokolwiek określone zasady wiary, jednak dla niniejszych rozważań nie ma to większego znaczenia. Dla Einsteina nie ulega wątpliwości, iż w kwestii pojęciowego ujmowania faktów rację należy przyznać skrajnemu racjonalizmowi, zauważa on jednak, iż zasady najważniejsze dla ludzkiego działania, więc również dla działania naukowca, nie mogą być wywiedzione

¹⁸ Choć, jak przyznają fizycy, nawet teorie fizyczne uchodzące wśród filozofów nauki za wzór naukowej ścisłości mogą być mniej lub bardziej fantastyczne i w różnym stopniu sprawdzalne.

¹⁹ Por. Platon, *Fedon* 65–67 a; *Timajos* 37 a-c; Arystoteles, *Analityki wtóre*, A2; *Etyka nikomachejska* VI, 3.

²⁰ Por. I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, Warszawa 1995.

²¹ Por. A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1999, s. 215.

na drodze racjonalnego rozumowania.) Świadomość, iż wiara w ostateczną prawdziwość nauki nie jest już możliwa, oznaczał, iż należało na nowo zastanowić się nad zasadniczymi wartościami intelektualnymi, stanowiącymi podstawę kultury europejskiej, co z kolei zwróciło uwagę filozofów na problem teorii poznania oraz filozofii nauki²².

Zainteresowanie problemem demarkacji nie wynikało jednak z rosnącej nieufności do nauki, lecz z czegoś wręcz przeciwnego: chęć znalezienia w nauce pewnego oparcia sprawiała, że starano się określić obszar, na którym nauka byłaby w stanie odpowiedzieć na wszystkie sensowne ludzkie pytania. M. Schlick problem ten wyraził w jednym krótkim zdaniu: „wszystkie realne problemy są pytaniami nauki, żadnych innych nie ma”²³. Skoro jednak nauka może rozwiązać wszelkie rozwiązywalne problemy, to konieczne staje się ustalenie, jakie problemy są rozwiązywalne i jak uprawiać naukę w sposób właściwy, tzn. tak, aby nie groziło jej wyrodzenie się w pseudonaukę. W Kole Wiedeńskim panowało przekonanie, że problem demarkacji a także wyznaczania reguł postępowania w nauce możliwe jest tylko poprzez przyjęcie zasady, że nauka opiera się na doświadczeniu i zawiera jedynie te pytania, na które można odpowiedzieć na drodze doświadczenia. „Nie wiemy nic – pisał Schlick – poza tym, o czym nam mówi doświadczenie; doświadczenie jest jedynym kryterium prawdziwości czy fałszywości jakiegokolwiek zdania. Pamiętamy, że weryfikowalność empiryczna była również kryterium wyróżnienia zdań, na które można w zasadzie odpowiedzieć. Łącząc te dwie tezy razem dochodzimy do wniosku, że w ogóle nie ma problemów nierozwiązywalnych. Wszystkie właściwe pytania i właściwe zdania (które można rozpatrywać jako odpowiedzi na pewne pytania) są związane z doświadczeniem w ten sam sposób: powstają z doświadczenia, doświadczenie udziela na nie odpowiedzi i potwierdza je.”²⁴

Warto zwrócić uwagę, że dla neopozytywistów nie istnieje obszar pośredni pomiędzy nauką a nienauką. Aby nie uwikłać się w pseudoproblemy, tzn. nie przekroczyć granicy oddzielającej naukę od nienaukę, filozofowie Koła Wiedeńskiego proponują zastosowanie metod analitycznych jako panaceum umożliwiającego odróżnienie prawdziwych pytań od zdań, w których naruszone zostały reguły języka.

²² Trudno jednoznacznie ocenić, czy i na ile wzrastające zainteresowanie problemem demarkacji było również odpowiedzią na systemy roszczone sobie prawo do naukowości, a w gruncie rzeczy metafizyczne. K. R. Popper w swej *Autobiografii* pisze, że do zajęcia się problemem demarkacji skłoniła go refleksja nad freudowską psychoanalizą oraz psychologią indywidualną Adлера. Obydwa te systemy miały początkowo być terapią skuteczną w leczeniu pewnych zaburzeń psychicznych, szybko jednak przekształciły się w pseudonauki wyjaśniające absolutnie wszystko w obszarze zjawisk, do których się odnosiły. Por. K. R. Popper, *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, Kraków 1997, s. 45 i nast.

²³ M. Schlick, *Przyszłość filozofii*, w: H. Buczyńska, *Koło Wiedeńskie. Początek neopozytywizmu*, Warszawa 1960, s. 111.

²⁴ M. Schlick, *Nowa filozofia doświadczenia*, w: H. Buczyńska, *Koło Wiedeńskie. Początek neopozytywizmu*, Warszawa 1960, s. 121.

Schlick podkreślał również, że „Linia dzieląca logiczną możliwość i niemożliwość weryfikacji jest ostra i wyraźna, nie ma żadnego stopniowego przejścia między znaczeniem a nonsensem. Albo istnieją gramatyczne reguły weryfikacji, albo nie, tertium non datur.”²⁵ Wprawdzie Schlick przyznał później, iż istnieją zdania, których ostateczna weryfikacja jest niemożliwa, jednak głównym celem filozofii nauki w ujęciu filozofów Koła Wiedeńskiego pozostała obrona „jednolitości nauki”, będąca jedną z podstawowych wartości tradycyjnego pozytywizmu²⁶.

Dla neopozytywistów wiedeńskich, tak jak dla wcześniejszych przedstawicieli pozytywizmu poczynając od Berkeleya, kryterium oddzielającym naukę od pseudonauki było, jak wspomniałem, doświadczenie²⁷. Z odwołaniem się do doświadczenia wiązał się jednak problem, jak oddzielić zdania zgodne z faktami, od tych, które z faktami zgodne nie są, a zatem rozwiązanie kwestii weryfikacji. Zdaniem R. Carnapa żadne zdanie z wyjątkiem sprawozdań z aktualnej obserwacji nie może zostać do końca zweryfikowane i zawsze istnieje możliwość, iż w toku badań uda się natrafić na kontrprzykład, nawet jeżeli jego prawdopodobieństwo jest niewielkie. Dlatego też Carnap uznał, że zamiast o weryfikowalności zdań mówić należy o ich potwierdzalności: „Jeśli w toku kolejnych zabiegów sprawdzających – pisał – nie natrafimy na przypadek negatywny, a liczba stwierdzonych przypadków pozytywnych rośnie, to rośnie też stopniowo nasza wiara w trafność sprawdzanego prawa. Tak więc zamiast o weryfikacji możemy tu mówić o stopniowo rosnącym potwierdzeniu prawa.”²⁸ Pogląd Carnapa był więc pewnym ustępstwem w stosunku do poglądu Schlicka stawiającego ostrą granicę pomiędzy możliwością i niemożliwością weryfikacji.

Jeszcze dalej od poglądów neopozytywistów Koła Wiedeńskiego odszedł K. R. Popper. Jego koncepcja falsyfikowalności jako kryterium demarkacji opierała się na spostrzeżeniu, iż nie można przeszukać całego świata w celu stwierdzenia, że nie istnieje nic, co przeczyłoby sprawdzanej hipotezie²⁹. Popper nie żądał więc od nauki, by dostarczała ona systemów, które można by uznać za ostatecznie prawdziwe, domagał się natomiast, by systemy naukowe miały taką postać logiczną, aby „testy empiryczne pozwalały na decyzje w sensie negatywnym: musi być możliwe obalenie empirycznego systemu naukowego przez doświadczenie.”³⁰ Dla Pop-

²⁵ M. Schlick, *Znaczenie i weryfikacja*, w: H. Buczyńska, *Koło Wiedeńskie. Początek neopozytywizmu*, Warszawa 1960, s. 127.

²⁶ Por. A. Miś, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 1998, s. 37.

²⁷ Również w odniesieniu do początków filozofii greckiej niektórzy historycy skłonni są uznawać doświadczenie (obserwacje) za kryterium odróżniające naukowość poglądów pierwszych filozofów greckich od mitologicznego charakteru poglądów ich poprzedników.

²⁸ R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa 1969, s. 8–9.

²⁹ Zob. F. Mihina, *Racionalita. K načrtu genealógie, modelor a problémov*, Prešov 1997.

³⁰ K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977, s. 39–40.

pera jednak nieempiryczne były również zdania uniwersalne oraz egzystencjalne, ponieważ zdania te nie zawierały ograniczeń czasowoprzestrzennych³¹.

Zdaniem krytyków, również stanowisko Poppera było zbyt skrajne. Na przykład S. Amsterdamski wskazywał, iż „zasadniczym zarzutem przeciwko falsyfikacjonizmowi, który stanowi podstawę całej popperowskiej filozofii nauki, jest fakt, że wyklucza on z nauki wszystkie stwierdzenia o postaci hipotez egzystencjalnych oraz wszelkie prawa statystyczne.”³² W stosunku do radykalnego stanowisk empiryzmu pozytywistów projekt przedstawiony przez Poppera uznać należy za konwencjonalistyczny. Jeżeli więc zaliczymy Poppera, tak jak chce A. Miś³³, do pozytywistów, wówczas okazuje się, że pozytywistyczny projekt nauki był nie do utrzymania, ewoluując stopniowo od radykalnego empiryzmu do konwencjonalizmu³⁴.

Również inne próby zdefiniowania nauki i wyznaczenia kryterium demarkacji okazały się niezadowalające i coraz więcej autorów skłania się ku pogładowi, że jednoznaczne ustalenie kryterium demarkacji oraz zakresu znaczeniowego pojęcia „nauka” jest w ogóle niemożliwe³⁵. Sposób pojmowania nauki zmieniał się wraz z ewolucją nauki, zatem w perspektywie historycznej możliwe jest co najwyżej ustalenie sposobu pojmowania nauki w danym momencie. Ponadto należy odróżnić normatywne i opisowe wyjaśnienia nauki: w pierwszym przypadku mamy do czynienia z próbą ustalenia, czym nauka powinna być, w drugim zaś – z próbą określenia, czym jest to, co naukowcy (ludzie zajmujący się nauką zawodowo) zgodni są na mocy niepisanej, panującej w danej chwili konwencji uznać za naukę (czyli za przedmiot swojej działalności zawodowej). Patrząc na naukę w perspektywie historycznej dostrzec można, iż konwencja, na mocy której coś uznawano lub nie za naukę, była zmienna, zatem to, co niegdyś uchodziło za nienaukowe, dziś zaliczane jest do nauki i nie można mieć pewności, czy obszary wiedzy uznawane dzisiaj za nienaukowe w przyszłości nie staną się wiedzą naukową (np. wskutek zmiany kryterium demarkacji lub osiągnięć poznawczych i postępu technicznego)³⁶.

³¹ Zob. W. Słomski, *Trzy światy. Szkice o filozofii Karla Rajmunda Poppera*, Warszawa 2001.

³² S. Amsterdamski, *Między doświadczeniem a metafizyką. Z filozoficznych zagadnień rozwoju nauki*, Warszawa 1973, s. 44–45.

³³ Por. A. Miś, *Filozofia współczesna...*, wyd. cyt., s. 39.

³⁴ Sam Popper nie tylko protestował przeciwko zaliczaniu go do grona pozytywistów, lecz sam niezbyt skromnie uznawał się za przeciwnika i ostatecznego pogromcę pozytywizmu. Por. K. R. Popper, *Nieustanne poszukiwania...*, wyd. cyt.

³⁵ Tym bardziej, że pojęcie „nauka” jest wieloznaczne: oznaczać ono może pewien rodzaj wiedzy, zespół poglądów, teorię, doktrynę, sposób zdobywania wiedzy, instytucję społeczną, zaś w języku polskim także uczenie się.

³⁶ Por. W. Sztumski, *Prawidłowości ewolucji nauki i myślenie ekologiczne w nauce*, w: „Filozofia” I, pod red. R. Miszczyńskiego i A. Olecha, Częstochowa 1999, s. 75.

Jeżeli potraktujemy naukę jako jedną z form aktywności kulturowej, wówczas nasuwa się pytanie nie tylko o granicę pomiędzy nauką a pseudonauką, lecz również o sposób odróżnienia nauki od takich form aktywności kulturowej, jak sztuka, filozofia, religia itp.³⁷ Problematyczny jest zwłaszcza spór o to, czy za naukę uznać należy filozofię, czy też filozofię, jak czyni większość naukowców, potraktować należy jako odrębny rodzaj aktywności. Nie jest to jedynie kwestia ścisłości terminologicznej, ponieważ od rozstrzygnięcia zależy odpowiedź na pytanie o początek nauki europejskiej. Jeżeli zgodzimy się, że filozofia ma charakter naukowy (na co zapewne zgodzi się większość filozofów), wówczas początki nauki umiejscowić należy w Grecji. Jeżeli jednak filozofię potraktujemy jako dyscyplinę zasadniczo różną od nauki³⁸, wówczas początek nauki zachodniej wyznaczyć należy na wiek XVI i XVII, a wszystkie wcześniejsze próby wyjaśnienia rzeczywistości uznać za nienaukowe³⁹.

Byłby to argument przemawiający za stanowiskiem W. Sztumskiego, który naukę uznaje za tą formę aktywności kulturowej, która pojawiła się znacznie później od innych. Ten sam autor podaje również interesujące kryteria odróżniające naukę od sztuki i filozofii: „Różne formy działalności kulturowej odwzorowują świat na różne sposoby w zależności od tego, jakie obowiązują w nim wymogi strukturalne i metodologiczne. Do strukturalnych (...) należą kryteria koherencji logicznej weryfikacji. Natomiast do metodologicznych (...) należą wymogi stosowania odpowiednich procedur uzyskiwania i przekazywania uzyskanych odwzorowań. Okazuje się, że odwzorowania artystyczne muszą spełniać tylko kryteria metodologiczne, odwzorowania filozoficzne – kryteria metodologiczne i kryteria koherencji logicznej, a naukowe – wszystkie wymienione kryteria. Działalność naukowa nawet w warstwie odtwórczej jest więc najsilniej ograniczona.”⁴⁰

Najpoważniejszym argumentem wysuwany przez obrońców naukowego statusu teorii naukowych (w tradycyjnym rozumieniu) nie są argumenty logiczne, lecz względy praktyczne: ostatecznym usprawiedliwieniem nauki jest to, że umożliwia ona dokonywanie zmian w rzeczywistym świecie. Argument, że coś jest prawdziwe, ponieważ wywiera rzeczywiste skutki, nie może być jednak uznany za przekonujący, ponieważ również teorie z gruntu fałszywe lub nienaukowe mogą prowa-

³⁷ R. Duplaka, *Reflexie Európskej filozofie na Slovensku*, Michalovce 2001.

³⁸ Jak czyni np. W. Sztumski. Por. W. Sztumski, *Prawidłowości ewolucji nauki*, wyd. cyt., s. 76.

³⁹ Warto zwrócić uwagę, iż K. R. Popper za pseudonaukę uznaje np. psychoanalizę, podczas gdy konstruowane *ad hoc* systemy filozoficzne skłonny jest zaakceptować jako rzetelne próby stworzenia naukowego obrazu świata. Tymczasem trudno znaleźć istotne różnice pomiędzy np. psychoanalizą a innymi, np. greckimi systemami filozoficznymi: Jedne i drugie starają się wyjaśniać całość zjawisk, do których się odnoszą, zatem chcąc być konsekwentnym, należałoby jedne i drugie uznać za pseudonaukowe.

⁴⁰ W. Sztumski, *Prawidłowości ewolucji nauki...*, wyd. cyt., s. 76.

działanie do realnych następstw – zarówno korzystnych, jak i szkodliwych⁴¹. Ponadto praktyczne zastosowania mają zarówno nauki empiryczne, jak i nauki społeczne, zajmujące się analizą działań poszczególnych ludzi lub większych grup. Dyskusja nad kwestią, czy nauki te mają ten sam status metodologiczny co nauki przyrodnicze trwa już z górą sto pięćdziesiąt lat: zwolennicy jedności nauki (monisci) występują przeciwko zwolennikom dualizmu przeczącego możliwości sformułowania jednolitej teorii nauki. Za odrzuceniem jednolitej teorii nauki przemawia kilka racji. Przede wszystkim nauki społeczne mogą prowadzić badania eksperymentalne jedynie w wyjątkowych przypadkach, a z uwagi na różnorodność kulturową i różnice pomiędzy społeczeństwami praktycznie nie są w stanie formułować ogólnych praw. Ponadto same te nauki stanowią rodzaj autorefleksji społeczeństwa, które usiłuje się w nich badać, a proces badania określić można jako wzajemne oddziaływanie na siebie badaczy w procesie komunikacji zmierzające do poszerzenia własnych horyzontów myślowych. Nauki te nie są również wolne od wartościowania związanego zarówno z podmiotem, jak i z przedmiotem badania⁴².

Wbrew temu, co zostało powiedziane powyżej, wydaje się że stosunkowo łatwo jest ustalić, co należy rozumieć przez naukę, nawet jeżeli wyjaśnienie takie nie spełni warunków poprawnej definicji. niezależnie od tego, w jaki sposób naukę pojmowano w minionych epokach historycznych, w najbardziej ogólny sposób określić ją można jako systematyczne dążenie do jak najpełniejszego obrazu relacji między zjawiskami świata. Mówiąc inaczej, nauka jest próbą odtworzenia tego, co istnieje. Przy tak ogólnym określeniu nauki problematyczne staje się natomiast udzielenie odpowiedzi na pytanie, czym jest to, co znajduje się poza granicami racjonalnego myślenia. Jeżeli obszar taki istnieje, a co do tego nie można mieć wątpliwości, to należy z kolei zapytać czy możliwe są i dopuszczalne oddziaływania między nauką a nienauką. Nie chodzi przy tym o konflikt, jaki powstaje np. wtedy, gdy jakaś społeczność religijna głosi absolutną prawdziwość wszystkich wypowiedzi religijnych znajdujących się w Biblii, gdyż to oznacza wkraczanie religii w sferę nauki (możliwe jest też wkraczanie nauki na teren religii, gdy np. przedstawiciele nauki podejmują próby uzyskania metodą naukową podstawowych sądów na temat wartości i celów, przeciwstawiając się w ten sposób religii). Chodzi tu o oddziaływanie, które wynikają z potrzeby niemożliwych do zrealizowania wyłącznie przez naukę czy wyłącznie przez religię. Nadające sens działaniom naukowców dążenie do prawdy i poznania interpretować można w tych samych kategoriach, w jakich

⁴¹ Również dla klasycznej i współczesnej psychoanalizy jedyną racją bytu jest jej skuteczność w leczeniu niektórych zaburzeń psychicznych.

⁴² Por. W. Detel, *Nauka...*, s. 233 i nast. Autor ten przytacza również argumenty zwolenników jednolitej teorii nauki. Jedności nauki broni też K. R. Popper, wychodząc jednak od nieco innych zarzutów przeciwko naukowemu charakterowi nauk społecznych. Por. K. R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, Warszawa 1997, s. 87.

interpretuje się postawy uczuciowe właściwe dla sfery religijnej. Przekonaniem quasi-religijnym nazwać można również wiarę w to, iż panujące w świecie prawidłowości są rozumne, tzn. dostępne dla poznania rozumowego. Również sama wiara w racjonalność nauki należy do tej kategorii. Z kolei religia w najszerszym tego słowa znaczeniu czerpać może i powinna od nauki środki do osiągnięcia wyznaczonych celów.

Pokrewieństwa i łatwość oddziaływania między nauką a nienauką wynikają również z tożsamości podstawowych potrzeb, które człowiek stara się zaspokoić poprzez różne formy swej aktywności. Motorem wszystkich ludzkich dążeń są uczucia, a więc coś całkowicie irracjonalnego. Uczuciem takim jest też nadzieja, iż dzięki odkryciu rządzonego ścisłymi prawami porządku możliwe będzie zaspokojenie ludzkich potrzeb. Jednakże nauka jako taka jest w stanie jedynie częściowo zrealizować tę nadzieję: im silniejsze jest przekonanie, iż świat rządzony jest według ścisłych reguł, tym mniej pozostaje miejsca na przyczyny o innym charakterze, takie jak wola ludzka czy boska. W ten sposób nauka godzi w jedną z podstawowych ludzkich potrzeb, w potrzebę wolności, a także w inne, mianowicie te, których nauka na danym poziomie rozwoju nie jest jeszcze w stanie zaspokoić. Prowadzi to bądź do „irracjonalizacji” nauki, tzn. do przekształcenia nauki w swoisty rodzaj religijnej wiary, bądź do utraty wiary w istnienie różnicy pomiędzy racjonalizmem a irracjonalizmem. Możliwy jest jeszcze inny rodzaj irracjonalnego stosunku do nauki, polegający na uznaniu wysokich standardów metodologicznych wykorzystywanych przez teoretyków nauki do uzasadnienia dotychczasowych sukcesów nauki, za nadające się do stosowania w naukach „nieścisłych”, takich jak socjologia czy psychologia. Wydaje się, że wiara w adekwatność tych standardów również w nieukach społecznych wynika z palącej potrzeby rozwiązania problemów społecznych, jednak traktując naukę jako uniwersalny środek zaspokajania wszelkich potrzeb jest w gruncie rzeczy niedopuszczalną mitologizacją nauki. Dlatego też porównując okoliczności, w jakich myślenie racjonalne wyłaniało się z myślenia mitycznego ze współczesną utratą zaufania do nauki powiedzieć można, iż na poziomie kultury mamy do czynienia z jednym odwracalnym procesem przebiegającym w pierwszym przypadku w kierunku wzrastającej wiary w możliwość poznania rozumowego, w drugim zaś – w kierunku przeciwnym. Odrębnego zbadania wymagałaby kwestia, jak proces ten przebiegał w różnych epokach historycznych, wydaje się bowiem prawdopodobne, że w historii filozofii i nauki wyodrębnić można okresy, w których dominowało jedno lub drugie dążenie⁴³.

Z powyższych rozważań wynika, że obecnie mamy do czynienia z sytuacją pod wieloma względami zbliżoną do tej, w jakiej filozofia zaczęła wyłaniać się z mitologii, a myślenie filozoficzno-naukowe zaczęło uzyskiwać świadomość własnej

⁴³ Zob. R. Duplaka, *Ůvad do filozofie dejin*, Bardejov 1998.

odrębności. Różnica między nauką a nienauką, między wyjaśnianiem rozumowym a irracjonalnym przeświadczeniem jest znów o wiele bardziej płynna niż jeszcze sto lat temu, a różne sekty scjentyistyczne świadczą o tym, że również z poznania naukowego uczynić można rodzaj mitu. Najbardziej modnym dziś kierunkom filozoficznym towarzyszy patos prawdy, który bez nadmiernej przesady porównać można do tego, który ogarnął pierwszych badaczy przyrody i który niewiele różnił się od patosu piewców i proroków. Odkrycie dowodzenia matematycznego uznanego za wiedzę ezoteryczną i a gdzie niegdzie za wręcz religijną wspierało ów patos prawdy i w łatwy sposób prowadziło do powstania przekonania, iż wiedza oparta na codziennym poznaniu jest wiedzą niższą, nie sięgającą do najgłębszych tajemnic kosmosu. Gwałtowny rozwój matematyki w wieku XX i osiągnięte dzięki niemu sukcesy na obszarze praktycznych zastosowań nauki również prowadzą do poczucia, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy naukami ścisłymi, posługującymi się metodami matematycznymi, a wiedzą uzyskiwaną w inny sposób. Mamy więc z jednej strony poczucie ścisłej granicy pomiędzy nauką opartą na metodach matematycznych a resztą wiedzy, z drugiej zaś okazuje się, że właśnie nauki empiryczne postulują istnienie największej ilości „niewidzialnych światów”, zbliżając się w największym w pewnym sensie do wyjaśnień mitologicznych.