

Szahaj, Andrzej

Jerzy Kmita : między modernizmem a postmodernizmem

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 15 (264), 75-84

1993

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Zakład Filozofii Współczesnej

Andrzej Szahaj

JERZY KMITA – MIĘDZY MODERNIZMEM A POSTMODERNIZMEM

Zarys treści. Modele nauki: nauki model modernistyczny; nauki model postmodernistyczny. Stanowisko Jerzego Kmity — między modernizmem a postmodernizmem; rzeczywistość, prawda, postęp poznawczy; etyka suwerenności intelektualnej. Kilka uwag komentarza.

Jeden rzut oka na współczesną scenę filozoficzną wystarczy, aby zauważyć, iż jest ona opanowana przez zmagające się ze sobą dwa modele myślenia: model modernistyczny i model postmodernistyczny. Aby tezę tę uczynić nieco bardziej wiarygodną muszę pokusić się o krótką choćby ich charakterystykę. Chcę jednak zastrzec się tu od razu, że nie wszystkie z możliwych do zidentyfikowania aspektów owych modeli będą mnie po równi interesować. Chcę bowiem skoncentrować się na nauce. Jestem przekonany, że stanowi ona jeden z pierwszorzędnych elementów w toczącej się rozgrywce, a nadto refleksja filozoficzna głównego bohatera niniejszego tekstu — Jerzego Kmity do niej przede wszystkim się odnosi, co nie może tu wszak być bez znaczenia.

MODELE NAUKI

NAUKI MODEL MODERNISTYCZNY

Wedle tegoż modelu nauka stanowi wyróżnioną dziedzinę ludzkiej aktywności poznawczej, dostarczając nie tylko sądów efektywnych technologicznie, lecz i przekonań światopoglądowych zdolnych wyposażyć jednostkę w całościową wizję świata oraz skutecznie motywować jej potoczno-życiowe działania. Sądy naukowe są efektywne technologicznie, ponieważ uchwytyują one jakieś esencjalne prawidłowości zachodzące w rzeczywistości obiektywnej, bądź to

będąc prawdziwe w klasycznym tego słowa znaczeniu, bądź też do owej prawdziwości stopniowo się zbliżając. Zaś rzeczywistość, o której mowa, jest jedna, niezmienna i niezależna w swej istocie od poznającej ją jednostki czy ewentualnie — wspólnoty naukowców. Dokładnie zatem możemy rozróżnić między *doxa* a *episteme*, mniemaniem a wiedzą prawdziwą. Język poznania, choć zmienny, „pasuje” do rzeczywistości na mocy znaczeń terminów naukowych, które to znaczenia jakoś „zahaczają się” nań. Procedury naukowe są racjonalne mocą prawideł ustalonych wewnątrz nauki; prawidła te wyznaczają autonomiczną sferę Rozumu w morzu nierozumnych przekonań żywionych przez podmioty w ich potocznym życiu. Nauka zapewniając postęp poznawczy i techniczno-technologiczny przyczynia się do ogólnego postępu, stanowiąc najlepszy środek samodoskonalenia się gatunku ludzkiego. Naukowiec zaś to jednostka specjalna, która, niezależna od wpływów świata zewnętrznego, dokonuje wglądu w istotę rzeczywistości mocą przenikliwości swego rozumu, odgrywając poniekąd rolę świeckiego kapłana. Nie kieruje się przy tym żadnymi z góry powziętymi przesądzeniami, dając się po prostu „uwieść” przez przejawiające się cechy rzeczywistości samej. Przesądzeniami nie można bowiem nazwać (twierdzi modernistyczny naukowiec) powszechnie przyjętych mocą Rozumu zasad metody naukowej, czymkolwiek owe zasady by były. Podsumujemy charakterystykę modernistycznego modelu nauki słowami Jerzego Kmity, który identyfikując cechy światopoglądu scjentyistycznego (a moim zdaniem stanowi on być może najistotniejszy element modernistycznego modelu nauki) pisze, iż zgodnie z nim

...prawda naukowa służy postępowi, doskonaleniu się życia społecznego, wzrostowi panowania przez człowieka nad przyrodą, bezinteresowne, bezkompromisowe odkrywanie i głoszenie jej stanowi godny naśladowania wzór wszelkiej bezinteresowności czy prawdomówności¹.

NAUKI MODEL POSTMODERNISTYCZNY

W perspektywie postmodernistycznej nauka traci swą wyróżnioną pozycję. Jak powiada jeden z głównych zwolenników tej perspektywy P. Feyerabend, „Nauka winna być traktowana jako jedna z tradycji wśród wielu innych, a nie jako wzorzec do oceny co jest, a czego nie ma, co może, a co nie może być zaakceptowane”². Proponuje się, aby traktować ją po prostu jako jedną z równorzędnych gier językowych między innymi grami³. Odmawia się przypisywania jej jakiegś wzorcowej racjonalności wynikającej z przyjmowanej

¹ J. Kmita, *Etyka nauki*, [w:] *Między historią a teorią. Refleksje nad problematyką dziejów i wiedzy historycznej*, pod red. M. Drozdowskiego, Warszawa—Poznań 1988, s. 362.

² P. Feyerabend, *Farewell to Reason*, London 1987, s. 39.

³ Zob.: J. F. Lyotard, J. L. Thebaud, *Just Gaming*, Manchester 1985, s. 58; J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester 1984, s. 7.

przez nią metody. Racjonalność owa (twierdzi się) jest mitem narzucanym publiczności w imię imperialnych zakusów nauki⁴. Podobnie ma się rzecz z samymi naukowcami. Nie są oni żadnymi kapłanami, mającymi uprzywilejowany dostęp do Prawdy⁵. Nie są też oni w swym postępowaniu racjonalni, o czym łatwo się przekonać studiując ich rzeczywiste postępowanie.

Prawda klasycznie pojmowana jako zgodność sądu z rzeczywistością jest fikcją, tak jak fikcją jest idea jednej rzeczywistości. Wielości kulturowo kreowanych rzeczywistości (wielości gier językowych) towarzyszy wielość prawd, stąd też klasyczne rozróżnienie między *doxa* a *episteme* nie ma sensu. Nie wiadomo mianowicie, jak różnicę tę dałoby się obiektywnie uchwycić. W pewnym sensie każde poznanie jest mniemaniem, nie sposób bowiem wymknąć się z pułapki kultury i języka, aby dotrzeć do wiedzy o bycie samym. Nie bardzo wiadomo zresztą, czy w ogóle o istnieniu takowego można sensownie mówić, czy nie musimy o nim raczej milczeć zadowolając się śledzeniem misternej tkanki *naszej* rzeczywistości utkanej ze słów, znaczeń i przekonań. Jeśli kultura i język wyprzedzają nasze poznanie, już zawsze „preparując” dla nas świat, naiwnością byłoby twierdzić, że istnieje poznanie bezzałożeniowe. Wychodzimy zawsze od pewnych przesądzeń co do świata, które to przesądzenia determinują nasz sposób jego widzenia i poznawania. Twierdzenie, że nauka jest formą aktywności poznawczej autonomiczną względem innych dziedzin życia, jest czystym urojeniem. Z kolei fakt, iż dostarcza ona sądów efektywnych technologicznie, nie może być absolutyzowany, nie jest bowiem wcale pewne, czy efektywność ta przyczynia się do rzeczywistej zmiany na lepsze globalnej sytuacji człowieka w świecie. Dlatego też łączenie rozwoju nauki z postępem ludzkości jest światopoglądowym nadużyciem, tym bardziej, że sama kategoria „postępu” jest podejrzana. Z pewnością zaś nie można łączyć zmienności teorii naukowych z jakimś procesem „zbliżania się do Prawdy”, zupełnie bowiem nie wiadomo, czym takowa Prawda miałaby być, a więc i na czym ów proces miałby polegać. Teorie naukowe są pewnymi konwencjami (grami językowymi), które ulegają przemianom pod wpływem czynników wewnętrznych i zewnętrznych, przy czym mechanizmy tych przemian są wspólne dla różnych dziedzin życia (metaforyczna redeskrypcja świata, twórczość i wyobraźnia, walka o władzę, konkurencja i autorytet), a zatem i w tym aspekcie nauka nie stanowi niczego radykalnie wyróżnionego⁶.

⁴ Zob.: P. Feyerabend, *Science in a Free Society*, London 1987, s. 98.

⁵ Zob.: R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989, s. 53.

⁶ Zob.: B. Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London 1974, s. 92; idem, *T. S. Kuhn and Social Science*, London 1982, s. 93; D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, London 1976, s. 65; J. F. Lyotard, op. cit., s. 8; R. Rorty, op. cit., s. 16; P. Feyerabend, *Science in a Free Society*, s. 106.

STANOWISKO JERZEGO KMITY MIĘDZY MODERNIZMEM A POSTMODERNIZMEM

Na tle naszkicowanych modeli stanowisko Jerzego Kmity wydaje się odznaczać umiarem i — chciałoby się rzec — rozsądkiem. Jest ono wyrazem pewnej ewolucji poglądów tego filozofa, który wychodząc od zestawu przekonań mocno tkwiących jeszcze w modernistycznym paradygmacie poznania i nauki począł z czasem wielu z nich się pozbywać, zbliżając się coraz bardziej do postmodernistycznej wizji ich uprawiania. Uważne prześledzenie tej ewolucji byłoby ciekawe samo w sobie, tu jednak chciałbym ograniczyć się jedynie do przedstawienia i krótkiego skomentowania pewnych aspektów obecnie zajmowanego przez Kmitę stanowiska.

RZECZYWISTOŚĆ, PRAWDA, POSTĘP POZNAWCZY

Jerzy Kmita jest zwolennikiem poglądu, iż rzeczywistość dostępna poznaniu jest nam zawsze dana w szacie określonej kultury. Wynika to z faktu, że nasze poznanie pojęciowe jest skazane na korzystanie z zasobu milcząco przyjmowanych w danym społeczeństwie (danej kulturze) przesądzeń odnoszących się do świata i stanowiących ze swej strony konieczne założenia semantyczne jednostek komunikatywnych, za pomocą których porozumiewamy się ze sobą. Zespół owych założeń stanowi „kulturowe *apriori*” dla wszelkich praktyk społecznych, które wymagają dla swego trwania aktów komunikowania się. Jak powiada bowiem Kmita:

Porozumiewamy się ze sobą — komunikując sobie określone stany rzeczy — w takiej mierze, z takim stopniem efektywności, w jakiej (w jakim) respektujemy semantykę komunikacji wraz z jej założeniami — przesądzeniami. Gdybyśmy nie respektowali jej całkowicie, nie byłyby możliwe takie symboliczno-kulturowe praktyki społeczne, jak: językowa, obyczajowa, artystyczna czy naukowa, zaś nasze indywidualne poczynania w tym zakresie byłyby nieefektywne⁷.

Przyjrzyjmy się, jakie konsekwencje ma przyjęcie tego stanowiska dla praktyki naukowej.

Przede wszystkim zakłada się, iż teorie naukowe nigdy nie mają i nigdy mieć nie będą do czynienia z jakąś pierwotną wobec kultury rzeczywistością samą w sobie. Tak bowiem ich przedmiot, jak i one same są pewnymi tworam i kulturowymi. Dotyczy to zarówno nauk humanistycznych, jak i przyrodniczych. W tej perspektywie nie dziwi dokonana przez Kmitę krytyka stanowisk realistycznych: z jednej strony stanowiska określanego przezeń mianem „merytorycznie realistycznego”, prezentowanego m.in. przez Arystotelesa, z drugiej zaś stanowiska realistycznego wychodzącego jednak z przesłanek

⁷ J. Kmita, *Scjentyzm i antyscjentyzm*, [w:] *Poznanie, umysł, kultura*, pod red. Z. Cackowskiego, Lublin 1982, s. 173.

idealistycznych (stan rzeczy, którego dotyczy sąd, nie istnieje niezależnie od tego sądu)⁸. Teza Kmity brzmi następująco:

...idea realizmu w obydwu powyższych wersjach jest nieoperatywna: orzekanie prawdziwości sądów w sposób zgodny z tą ideą zakłada posiadanie jakiejś bezzalożeniowej i źródłowej wiedzy absolutnej bądź to o „zewnętrznych” stanach rzeczy, których wszelkie możliwe sądy mają dotyczyć, bądź też o normach transcendentálnych, których spełnienie przez sąd gwarantuje mu prawdziwość, zaś stanowi rzeczy, którego on dotyczy — realność. Do tak pomyślanych stanów rzeczy nie ma dostępu poznawczego, wchodzą faktycznie w grę jedynie semantyczne odniesienia przedmiotowe odpowiednich sądów. Jeśli zatem orzeka się prawdziwość czy prawomocność poznawczą określonych sądów w duchu nieoperatywnej idei realizmu, to wówczas nie robi się nic innego, jak tylko bezzasadnie absolutyzuje się semantyczne odniesienie przedmiotowe tych sądów, nadając owym odniesieniom status absolutnej realności („zewnętrznej” bądź też idealistycznie pojętej)⁹.

Wszystko to nie oznacza, iż Kmita ma zamiar zerwać ze wszelkim realizmem. Wydaje się raczej, że na miejsce „realizmu metafizycznego” chciałby on wprowadzić coś na kształt postulowanego przez H. Putnama i R. Rorty’ego „realizmu wewnętrznego”¹⁰. Taki sens można przypisać głoszonej przez Kmitę normie „progresywnego realizmu semantycznego”, która mówi: „traktuj przedmiotowo semantyczne odniesienie przedmiotowe progresywnego systemu wiedzy naukowej, ujmuj natomiast w nawias epistemologiczny systemy wcześniejsze rozwojowo, nieporównywalne z nim logicznie”¹¹. Norma ta dawałaby się zinterpretować następująco: należy traktować obraz świata, jaki proponuje wstępująca teoria znajdująca się w relacji korespondencji ściślej¹² wobec teorii poprzedniej bądź konkurencyjnej, jako hipotetycznie prawdziwy, a stwierdzane przezeń stany rzeczy jako rzeczywiście istniejące, odmawiając zarazem tego prawa wspomnianym teoriom. Jeśli przyjmiemy, że każda teoria jest tworem kulturowym, implikującym też jakąś kulturowo określoną wizję świata, to winniśmy przyjąć również, iż przesądzone w niej jako istniejące stany rzeczy mogą być traktowane jako takie tylko na jej gruncie. W ten właśnie sposób zbliżamy się do

⁸ Ibid., s. 180.

⁹ Ibid.; w innym miejscu czytamy: „semantyczne odniesienia przedmiotowe twierzeń i teorii naukowych >nie mają prawa< — jeśli konsekwentnie pamiętamy o braku jakichkolwiek, naukowych właśnie, racji apriorycznego wyłączenia nauki z obszaru historycznie zdeterminowanej kultury — być identyfikowane z mniej lub bardziej adekwatnie >odbitymi< elementami rzeczywistości >obiektywnej<: semantyczna definicja prawdy jedynie formalnie związana jest z Arystotelesowskim realizmem metafizycznym [...]. Relacje ustalające owe odniesienia przedmiotowe, relacje semantyczne, nie są relacjami >odbijania<; są one tworamii kulturowymi, podobnie jak i przyporządkowane przez nie wypowiedziom językowym, z zakresu nauki bądź spoza tego zakresu, stany rzeczy; z góry są już identyfikowane przez wyprzedzającą naszą semantykę, kulturowo wytworzoną wizję świata” — J. Kmita, *Kultura a „obiektywne” stosunki społeczno-ekonomiczne*, *Studia Filozoficzne*, 1984, nr 4, s. 102.

¹⁰ Zob.: H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981, s. 50, 54, oraz R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1986, s. 298.

¹¹ J. Kmita, *Sejentyzm i antysejentyzm*, s. 184.

¹² W sprawie „korespondencji ściślej” zob.: idem, *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa 1976, s. 157.

stanowiska wspomnianego wcześniej „realizmu wewnętrznego”. W konsekwencji zaś status nauki podstawowej uzyskuje teoria kultury, która nie tylko określa miejsce każdej sfery życia społecznego wraz z towarzyszącymi jej przekonaniem i w globalnym kontekście praktyki społecznej i współkonstytuującej ją aktywności myślowej podmiotów, lecz — bardziej specyficznie — określa też kulturowy sposób konstytuowania przedmiotu i metody poznania, i to zarówno w odniesieniu do nauk przyrodniczych, jak i humanistycznych.

Zauważmy teraz, iż teza „progresywnego realizmu semantycznego” niesie z sobą również implikację, którą można by sformułować następująco: bądź zawsze gotów do odprzedmiotowania obrazu świata przesądzanego jako prawdziwy w przyjmowanej teorii. W tym też sensie Kmita powiada, że

...progresywny realizm semantyczny nie rości sobie żadnych pretensji absolutnych: nie „uprzedmiotawia” raz na zawsze tych czy innych stanów rzeczy, tych czy innych dziedzin stanowiących semantyczne odniesienie przedmiotowe odnośnych systemów wiedzy; jest gotów — w obliczu formowania się nowego bardziej zaawansowanego rozwojowo systemu wiedzy — zgodzić się na „odprzedmiotowanie” poprzedniego wyobrażenia danej dziedziny. Nie zgadza się tylko na jednoczesne stwierdzenie czegoś i zarazem odprzedmiotowanie¹³.

Traktowanie rzeczywistości jako tworu kulturowo zapośredniczonego ma fundamentalne znaczenie dla podejścia do problemów prawdy. Niepodobna już traktować tę ostatnią na sposób metafizyczny jako sąd czy też intuicję, które źródłowo uchwytyują rzeczywistość samą. Jeśli w ostateczności można by mówić tu o jakiejś korespondencji, to tylko rozumianej na sposób wewnątrz kulturowy, gdzie pewne sądy (zdania) porównywano by z innymi sądami (zdaniami), a nie z jakimiś istniejącymi na zewnątrz języka stanami rzeczy. Co się zaś tyczy bezpośredniej intuicji, to i ona musi być traktowana jako filozoficznie podejrzana, tak długo przynajmniej, jak długo w grę wchodzi poznanie pojęciowe, które — związane z pułapką języka — nie pozwala na zerknięcie spoza niego na rzeczywistość samą. W każdym zatem przypadku obowiązuje nas ograniczenie poznawcze, które Jerzy Kmita opisuje następująco:

...nigdy nie da się dojść do formuły opisującej jakiś stan rzeczy dostępny bezpośrednio doświadczeniu czy jakoś inaczej szczególnie oczywisty i powiedzieć: to jest właśnie ostatecznie to zjawisko. Jest tak dlatego między innymi, że nigdy w szczególności nie można o czymś bezpośrednio doświadczanym czy jakoś szczególnie oczywistym stwierdzić: to właśnie jest sąd wyrażany przez zdanie „p”. Sąd bowiem jest zjawiskiem teoretycznym w tradycyjnie przyjętym w filozofii nauki znaczeniu tego określenia: nie jest czymś, czego oczywistej obecności można by w sensie Husserlowskim doświadczać¹⁴.

Wedle Kmity, poznanie sprowadza się w gruncie rzeczy do sztuki ujawnienia maksymalnie wielu milcząco zakładanych (przesądzonych) założeń semantycznych jednostek komunikatywnych, jakich używamy. Jeśli pamiętamy przy tym, iż nigdy nie będziemy w stanie ujawnić ich wszystkich na raz, a także, że przy ich

¹³ Idem, *Scjentyzm i antyscjentyzm*, s. 184.

¹⁴ Idem, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 73.

ujawnianiu musimy opierać się na jakichś innych przesądzeniach tego rodzaju, to wtedy poznanie musimy traktować jako proces, który nie ma pozajęzykowego ani nieskażonego kulturowo źródła (takiego jak np. „czyste doświadczenie”), ani też kresu będącego „wyskoczeniem” z językowo-kulturowej skóry. Dlatego też musimy przystać na konstatację mówiącą, że „ludzkie widzenie świata, obejmujące przyrodę, społeczeństwo, składające się nań jednostki, włączając w to podmiot tego widzenia — naukowego czy przyrodoznawczego, >sprowadza się< ostatecznie do pewnego zbioru niewyanalizowanych semantycznie zdań”¹⁵. Przyjmując powyższy pogląd na poznanie godzimy się na rezygnację z pojmowania „postępu poznawczego” jako zbliżania się do Prawdy. Nie wiadomo bowiem zupełnie, na czym owo zbliżanie się miałoby polegać, ani też jak mielibyśmy poznać, że się w ogóle dokonuje. I znowu nie oznacza to, że Kmita chciałby w ogóle zrezygnować z kategorii „postępu poznawczego”. Stara się on raczej pozbawić ją jakichkolwiek konotacji metafizycznych, wyznaczając jej sens całkowicie na płaszczyźnie pragmatycznej. W tej perspektywie o postępie możemy mówić wtedy, gdy sądy dyrektywne wynikające z nowej teorii są efektywniejsze instrumentalnie od takowych sądów będących implikacjami teorii starej. Nie wolno nam jednak wyciągać żadnych wniosków epistemologicznych z owej wyższej efektywności instrumentalnej (technologicznej) nowej teorii. A właściwie — dokładniej rzecz ujmując — wyciąganie takowych wniosków musimy zakwalifikować jako działalność aksjologiczną, światopoglądową, a więc wykraczającą poza obszar efektywnej dyskusji epistemologicznej. Słowem, jak powiada Kmita, „sąd, że wynik badawczy funkcjonalny technologicznie jest w przybliżeniu przynajmniej trafny poznawczo, jest już sprawą decyzji epistemologiczno-aksjologicznej, której przez odwołanie się do przesłanek funkcjonalnych technologicznie — uzasadnić nie można”¹⁶.

Wyrażając szereg fundamentalnych zastrzeżeń względem światopoglądu realistycznego Kmita podkreśla jednocześnie jego ogromną efektywność motywacyjną obserwowaną w działalności naukowców¹⁷. Zjawisko to stawia nas w obliczu dylematu. Oto z jednej strony wiemy już, iż realistyczne podejście do rezultatów poznania naukowego jest nieuprawnione, z drugiej natomiast dostrzegamy, iż podejście to w sposób niezwykle efektywny motywuje badaczy do podejmowania działalności naukowej. W tej sytuacji jednak maksymalnie samoświadomy filozoficznie naukowiec, chcący pozostać wiernym etosowi poszukiwania Prawdy, powinien... porzucić nadzieje z owym poszukiwaniem związane. Nic dziwnego zatem, że w obliczu tego dylematu „Nauka >nie chce<

¹⁵ Ibid., s. 72.

¹⁶ J. Kmita, *Edukacyjne funkcje dyscyplin humanistycznych a spór o ich model metodologiczny*, Człowiek i Światopogląd, 1989, nr 3, s. 32; zob. też: idem, *Epistemologia w oczach kulturoznawcy*, Studia Filozoficzne, 1985, nr 4, s. 35.

¹⁷ Idem, *Dynamika rozwoju nauki a typy dyscyplin naukowych*, Zagadnienia Naukoznawstwa, 1987, nr 1, s. 5.

myśleć o sobie naukowo¹⁸, jak powiada Kmita. Paradoksalność sytuacji nauki opisuje on następująco:

...z jednej strony tworzy ona obraz świata, który podlega porządkowi wyłącznie metonimicznemu, o którym z góry przesądza się, iż jest jedynym przedmiotem poznania podległego metodom naukowym; z drugiej natomiast strony potrzebuje aksjologiczno-epistemologicznego wsparcia, które zakłada uzupełnienie tego porządku porządkiem symboliczno-aksjologicznym dla myślenia metonimicznego nieuchwytnym. Pod tym drugim względem kontynuuje dziedzictwo magii, a więc tradycję łączenia obydwu porządków. Zerwanie z tą tradycją [...] grozi utratą przez świadomość metodologiczną praktyki naukowej społeczno-regulacyjnej „mocy”¹⁹.

Nawiązując do ustaleń Kmity, można by zatem zaryzykować sąd, że nie sposób uprawiać nauki konsekwentnie wyrzekając się nadziei na odkrycie Prawdy. Wydaje się więc, że światopogląd realistyczny jest nieuniknionym zapleczem motywacyjnym nauki, a jeśli uznać przekonującą argumentację Jürgena Habermasa²⁰ — wszelkiej po prostu aktywności ludzkiej zapośredniczonej językowo. W tej sytuacji wypada chyba uznać, iż scjentyzm jest nieuniknioną fałszywą świadomością nauki, ideologią, która pozwala jej trwać i rozwijać się. Wynikałoby jednak z tego, iż upowszechnienie się postaw antyscjentystycznych mogłoby wywrzeć destrukcyjny wpływ na nią samą i zagroziłoby tej formie jej istnienia, która związana jest z nowożytną kulturą europejską. Dlatego też nie dziwi uporczywe („instynktowne”) ignorowanie przez zaangażowanych w uprawianie nauki badaczy argumentów płynących ze strony filozofii nauki, a w szczególności tej jej części, która wyraża nastawienie postmodernistyczne (Feyerabend, Lyotard, Szkoła Edynburska). Odrzucenie przez naukę modernistycznych (scjentyzycznych) mitów musiałoby być poprzedzone przemianą całej kultury europejskiej idącą w kierunku wyznaczonym przez refleksję postmodernistyczną. Wymagałoby to z kolei wprowadzenia w życie jakiegoś nowego modelu stosunku człowieka do przyrody, do samego siebie i do innych ludzi, słowem — jakiegoś nowego ładu społecznego, politycznego, ekonomicznego i duchowego. Jak na razie — trudno go sobie jeszcze wyobrazić.

ETYKA SUWERENNOŚCI INTELEKTUALNEJ

Trzeźwe widzenie ograniczeń poznawczych nauki nie przeszkadza Kmicie w traktowaniu tej ostatniej jako dziedziny kultury, która może dostarczyć

¹⁸ Idem, *Dziedzictwo magii w nauce*, [w:] *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*, pod red. H. Kozakiewicza, E. Mokrzyckiego, M. J. Siemka, Warszawa 1989, s. 62.

¹⁹ Ibid., s. 63.

²⁰ Zob.: J. Habermas, *Was heisst Universalpragmatik?*, [w:] idem, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984, a także: A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990, rozdz. II, § 1.

pewnych wskazówek etycznych. Chodzi tu w szczególności o, wbudowany w wiedzę naukową jako jej wiodący mechanizm rozwojowy, mechanizm autokrytyki, nakazujący odnosić się krytycznie do sądów wcześniej uznawanych za prawdziwe i przez permanentne odprzedmiotawianie obrazu rzeczywistości przesądzanego w nich jako prawdziwy — wykluczający możliwość uznania jakiegokolwiek prawdy za ostateczną i jedyną. Ową ideę autokrytyki i samoświadomości przynosi Kmita na grunt etyki formułując postulat „intelektualnej suwerenności jednostki ludzkiej”²¹. Píše on:

...idzie mi o sytuację, w ramach której jednostka ludzka: 1) w maksymalnie szerokim zakresie zdaje sobie sprawę z żywionych przez nią, zwykle tylko spontanicznie respektowanych przekonań, 2) w maksymalnie szerokim zakresie potrafi podać powody, dla których przekonania owe są żywione, 3) ustala w pełni, tym razem świadomie, swój stosunek do nich²².

KILKA UWAG KOMENTARZA

Spróbujmy teraz umieścić poglądy Jerzego Kmity w kontekście sporu między modernistycznym a postmodernistycznym modelem poznania i nauki. Można, jak sądzę, stwierdzić bez obawy dokonania nadużycia, iż są one wyrazem stanowiska kompromisowego.

Z jednej bowiem strony autor *Kultury i poznania* odrzuca większość modernistycznych przesądów poznawczych odnoszących się do rzeczywistości, prawdy, nauki czy postępu poznawczego, co w tekście niniejszym próbowałem wykazać, z drugiej jednak — nie ma wcale zamiaru rezygnować z pewnego spójnego, teoretycznego ujęcia fenomenu nauki i poznania. Stara się raczej ocalić resztki etosu tej pierwszej, wskazując na wartości, które etos ów ze sobą niesie. Zbliży się tu zresztą nieco, przynajmniej w niektórych aspektach swej refleksji, do postawy Jürgena Habermasa czy Ernsta Gellnera. Wydaje się, że refleksja Kmity nad nauką jest przykładem twórczości filozoficznej, która stara się sprawiedliwie ważyć racje, unikając pochopnych uogólnień i histerycznych przejawów. Umieszcza on naukę w szerszym kontekście kultury, przyznając jej miejsce ważne, lecz nie najważniejsze. Píše: „kultura bez nauki, jak to wykazuje historia, doskonale może funkcjonować, nie może ona jednak funkcjonować bez systemów światopoglądowych”²³. Teza ta, wynikająca z przyjętej przez Kmitę teorii kultury²⁴, wychodzi naprzeciw tym wszystkim krytykom nauki, którzy zarzucając jej ekspansjonizm, apelują bądź to o rewitalizację tradycyjnych światopoglądów (Gadamer, Ricoeur), bądź też

²¹ J. Kmita, *Etyka nauki*, s. 361.

²² Ibid.

²³ J. Kmita, *Sztuka i świat wartości*, [w:] *Wartości w świecie dziecka i sztuki dla dziecka*, pod red. M. Tyszkowskiej, B. Żurawskiego, Warszawa—Poznań 1984, s. 145.

²⁴ Zob.: idem, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982.

zachęcają do nowatorstwa i twórczości w tym względzie (bliski Kmicie R. Rorty). Kmita nie byłby jednak sobą, gdyby nie uczynił wartości związanych z nowoczesnie rozumianą nauką podstawą swej propozycji światopoglądowej i etycznej, o czym mogliśmy się już wcześniej przekonać. A przy tym pamiętać trzeba, iż stworzona przez niego teoria kultury ma ambicje klasycznie modernistyczne — chce wyjaśniać. Na to żaden porządny postmodernista nie mógłby wyrazić zgody; już sam fakt budowania teorii uważałby za coś beznadziejnie staroświeckiego. Swoją drogą narzuca się w tym kontekście pytanie o obecny status Kmitowskiej teorii kultury. Czy może on dalej utrzymywać, iż „Marksistowska norma ściśle teoretycznego historyzmu (metodologicznego) w naukach społecznych (humanistycznych) równoważna jest normie, iż nauki te winny zakładać realistycznie interpretowany materializm historyczny jako swą podstawową bazę eksplanacyjną”²⁵? W świetle tego, co Kmita napisał później²⁶, teza ta brzmi archaicznie. Świadczy to zresztą o wyraźnej ewolucji jego poglądów. Sądzę, że dałoby się ją opisać właśnie w terminach przechodzenia od modernistycznego do postmodernistycznego modelu poznania i nauki. Trudno powiedzieć, czy obecne kompromisowe stanowisko Kmity ewolucję tę zakończyło. Pokaże to czas.

JERZY KMITA — BETWEEN MODERNISM AND POST-MODERNISM

(Summary)

The aim of the article is to place philosophical views of Jerzy Kmita in the context of dispute — which is found today as well in philosophy as in other domains of culture — between modernism and post-modernism. As the reflection of Kmita deals mainly with the problems of scientific cognition, the writer of the article found it reasonable to concentrate on this part of the mentioned dispute which concerns just these issues. Doing that, he represents two hypothetical models of science: the modernist model and the post-modernist one, to demonstrate further that the philosophical views of Jerzy Kmita clearly evolve, approaching more and more the post-modernist interpretation of cognition and science. That concerns in particular the question of the status of the reality which is the object of scientific cognition, and the question of truth. In the first case, Kmita is tending more and more distinctly toward intercultural realism, which is so typical for at least some versions of post-empiricist philosophy (H. Putman, R. Rorty), in the latter one — he approaches considerably to the belief concerning hopelessness of searching one Truth which would reflect aptly the regularities governing „the objective world”. That does not mean, however, that he unequivocally turns to post-modernist approach, but rather that he is trying to save the rest of the traditional ethos of science, taking into consideration — as far as possible — the post-modernist argumentation.

Translated by *Zofia Kuntsen*

²⁵ Idem, *Z problemów epistemologii historycznej*, Warszawa 1980, s. 192.

²⁶ Por. np. uwagę Kmity o materializmie historycznym w: idem, *Metodologiczne znaczenie praktyki edukacyjnej dla nauk humanistycznych*, *Studia Filozoficzne*, 1988, nr 12, s. 135—136.