

# RACJONALNOŚĆ NAUKA SPOŁECZEŃSTWO

pod redakcją  
Heleny Kozakiewicz, Edmunda Mokrzyckiego  
i Marka J. Siemka



Warszawa 1989

Państwowe Wydawnictwo Naukowe

## Errata

Strona i wiersz	Jest	Powinno być
17 <sup>i</sup>	—	uka" nie oznacza tu właściwie niczego więcej niż po prostu prawdzi-
24 <sup>i</sup>	uka" nie oznacza tu właściwie niczego więcej niż po prostu prawdzi-	—
25 <sup>2</sup>	scjentyzny	scjentyzyczny
36 <sup>14</sup>	<i>consensum</i>	<i>consensus</i>
15 <sup>14</sup>	do filozofii	do filozofii"
87 <sup>7</sup>	<i>naturalle</i>	<i>naturelle</i>
115 <sup>4</sup>	„ <i>The Human</i>	„ <i>The Human</i>
130 <sup>11</sup>	<i>Positivism</i>	<i>Positivism</i>
177 <sup>7</sup>	cjonalnie	cjonalne
182 <sup>21</sup>	filzofa	filozofa
184 <sup>5</sup>	( <i>Gestalt-swith</i> )	( <i>Gestalt-switch</i> )
211 <sup>8</sup>	położny	położony
355 <sup>21</sup>	Werkmeistera	Werkmeistera

*Racjonalność, nauka, społeczeństwo*

# CZĘŚĆ PIERWSZA

Marek J. Siemek

## „NAUKA” I „NAUKOWOŚĆ” JAKO IDEOLOGICZNE KATEGORIE FILOZOFII

### 1. OBJAŚNIENIE TYTUŁU. PRZEDMIOT I CEL ROZPRAWY

Dla tematu niniejszej rozprawy najważniejszy jest cudzysłów użyty w jej tytule. Wskazuje on, że w rozważaniach tych będzie mowa nie o nauce i naukowości wziętych „same w sobie”, tj. nie o takich czy innych określanych tą nazwą rzeczywistych przedmiotach i ich właściwościach, lecz o „nauce” i „naukowości”, a więc o *pojęciach* z tymi przedmiotami związanych.

Pojęcia „nauki” i „naukowości” będą tu rozpatrywane jako:

— nie pojęcia jakiegokolwiek, np. należące do tzw. potocznego rozsądku, a w szczególności również nie własne pojęcia-o-sobie samych nauk rzeczywistych, lecz pojęcia *filozoficzne*, tj. konstruowane i stosowane w filozofii, *przez* filozofa i *dla* filozofii;

— nie jakiegokolwiek pojęcia filozoficzne, współlistniejące z wieloma innymi i wobec nich równorzędne, lecz *kategorie* filozofii, tj. jej pojęcia naczelne, które służą myśleniu filozoficznemu do organizowania podstawowych struktur właściwej mu racjonalności, decydujących o samym sposobie ujmowania przez filozofię zarówno jej najważniejszych przedmiotów, jak i zwłaszcza jej własnej podmiotowości, a więc takie pojęcia, w których filozofia wyraża swą własną tożsamość i dokonuje swych zasadniczych samookreśleń;

— nie jakiegokolwiek kategorie filozofii, lecz jej kategorie *ideologiczne*, tzn. takie, w których ta tożsamość filozofii oraz te jej zasadnicze samookreślenia wyrażane są w sposób opaczny, teoretycznie wadliwy, i to nie wskutek niedostatków samego myślenia, lecz dlatego, że kategorie te uniemożliwiają adekwatne rozpoznania pewnych obiektywnych stanów rzeczy zachodzących w obrębie filozoficznej teorii, gdyż samą swą obecnością właśnie je przesłaniają raczej niż ukazują; wobec czego są nieustającym źródłem „fałszywej świadomości” (w Marksowskim sensie

„fałszu” ideologii jako *obiektywnie koniecznej mistyfikacji*), jaką myślenie filozoficzne ostatniego półtorawiecza ma o niektórych swych ważnych przedmiotach, w tym zwłaszcza o nauce i naukowości, oraz — co dla nas będzie tu znacznie istotniejsze — przede wszystkim o *sobie samym*.

Innymi słowy, rozważania nasze odnoszą się do zakresu tzw. filozoficznej problematyki nauki. Ale przyjęty tu punkt widzenia ani nie zakłada, ani nie pretenduje do udzielania jakiejś kolejnej „filozoficznej” odpowiedzi na pytanie, czym jest, a czym nie jest nauka „naprawdę”. Polega on raczej na pytaniu o samo to pytanie: jest mianowicie próbą jego zrozumienia *jako* pytania filozoficznego.

Przedmiotem naszych pytań jest tu więc samo *filozoficzne pytanie o naukę*, tak jak występuje ono w filozofii ostatnich stu pięćdziesięciu lat. Celem rozprawy jest opis i analiza teoretycznej struktury tego pytania. Ponieważ jednak struktura ta, jak zobaczymy, jest nie całkiem zrozumiała, jeśli pominąć jej szczególną genezę, tedy zaczniemy od wstępnego przypomnienia z zakresu historii pojęć, w którym krótko przedstawimy osobliwą *historyczność* filozoficznego pytania o naukę, wskazując zarazem, jak ciąży ona od samego początku także na zasadniczym kształcie *teoretyczności*, w jakiej pytanie to do dziś funkcjonuje. Zwrócimy tu uwagę zwłaszcza na swoistą kontaminację znaczeń, która w pytaniu tym od początku występuje, a która bierze się przede wszystkim stąd, że do pewnej całkiem nowej *realności*, jaką jest historycznie rodząca się rzeczywista nauka nowożytna, nowożytna filozofia podchodzi z pewnym całkiem starym *pojęciem* „nauki” i „naukowości”, i że pojęcie to — nazwiemy je „pierwotnym” lub właśnie „filozoficznym” (jeśli kto woli, „przednaukowym”) — swą faktyczną, lecz nie dość wyraźnie uświadomianą obecnością od początku narzuca filozoficznemu pytaniu o naukę w myśli nowoczesnej cały jego opaczny, teoretycznie wadliwy, właśnie ideologiczny kształt.

Odtworzeniu tego kształtu będzie poświęcona druga, właściwa część naszego wywodu. Pokażemy w niej, *po pierwsze*, że filozoficzna problematyka nauki w myśli ostatniego półtorawiecza — niezależnie od wielości i bogactwa jej szczegółowych pytań i rozstrzygnięć, a także od różnorodności kierunków, w jakich jest uprawiana — daje się schematycznie uporządkować w pewną typologię najogólniejszych stanowisk i programów samej filozofii. Typologia, którą tu proponujemy, zawiera mianowicie trzy takie główne typy filozoficznego pytania o naukę, które są zarazem trzema rodzajami ideologicznego użytku, jaki filozofia czyni ze swych kategorii „nauki” i „naukowości”, a które odróżnimy i pokrótce scharakteryzujemy jako filozoficzne stanowiska: a) *scjentyzmu*, z programem „filozofii naukowej” realizującym w istocie *pseudonaukową* koncepcję filozofii, b) *pozytywizmu*, z programem „filozofii nauki” stanowiącym wyraz *metanaukowego* pojmowania filozofii; c) tzw. „*filozofii*

życia”, z różnymi programami filozofii jako „krytyki nauki”, reprezentującymi *paranaukową* koncepcję filozofii.

Po *wtóre*, pokażemy, że te trzy stanowiska filozofii wobec nauki, wraz z odpowiadającymi im programami i koncepcjami filozofii samej, są ze sobą ściśle powiązane więzią wewnątrzteoretycznej konsekwencji, i to nie pomimo różnic między nimi, lecz właśnie dzięki tym różnicom i poprzez nie; że wszystkie trzy poruszają się na wspólnej płaszczyźnie myślowej, że wciąż odsyłają do siebie i nawzajem w siebie przechodzą, stanowiąc jakby trzy konieczne wymiary tego, co można określić jako całościową przestrzeń teoretyczną problemu nauki w nowoczesnej myśli europejskiej.

Po *trzecie* wreszcie, rozważymy, jak dalece wewnętrzna struktura samej tej przestrzeni jako całości pozwala dostrzec jej *granice* i w jakiej mierze granice te od dawna utrudniały, i do dziś utrudniają, nie tylko rozwiązanie, lecz nawet adekwatne — tj. teoretycznie poprawne — sformułowanie filozoficznego pytania o naukę.

Z analizy tej wyłoni się — zapewne dość wyraźnie — teza, która będzie stanowić wynik niniejszej rozprawy: iż pytanie o naukę w nowożytnej myśli filozoficznej wcale nie jest tym, za co się podaje. W rzeczywistości jest bowiem przede wszystkim pytaniem nie o naukę, lecz o najzupełniej „wewnętrzne” sprawy filozofii samej, dla niej wprawdzie istotne, ale całkowicie immanentne samemu myśleniu czysto filozoficznemu. Ponieważ zaś te „wewnętrzne” sprawy filozofii występują tu pod postacią pytania o całkiem pozafilozoficzne zjawisko, jakim jest nauka, tedy pytanie to — *jako* pytanie filozofii — jest również pytaniem teoretycznie wadliwym, zasadniczo nieadekwatnym wobec rzeczywistości przedmiotowej, której ma dotyczyć. A jako takie właściwie w ogóle nie jest *pytaniem*; jest raczej symptomem, zdradzającym brak pytań właściwych i wskazującym na teoretyczną niemożność ich zadania.

To, co bywa określane jako „filozoficzna problematyka nauki” w myśli nowoczesnej, ukaże się nam więc jako *kryptoproblematyka* nie-zadanych pytań filozofii o samą siebie, a dopiero w dalszej kolejności także o rzeczywistą naukę. Wynik ten, jakkolwiek skromny i czysto negatywny, pozwoli jednak może lepiej zrozumieć i przynajmniej częściowo wyjaśnić zdumiewającą okoliczność, że choć filozofia od lat stu pięćdziesięciu intensywnie i wszechstronnie zajmuje się „nauką” i „naukowością”, to jednak *filozoficzna teoria nauki* z prawdziwego zdarzenia wciąż jeszcze nie istnieje. Teoria taka nie może bowiem istnieć, dopóki z jednej strony brak samego *pytania* w jego teoretycznie właściwej formie, z drugiej zaś — i właśnie dlatego — brak także filozofii, która mogłaby je zadać. Tak to własna ideologiczność, której nosicielem jest filozoficzna kategoria „nauki”, uniemożliwia filozofii zrozumienie samej nauki jako rzeczywistego i niewątpliwie najdonioślejszego zjawiska naszych czasów.

## 2. WSTĘPNE PRZYPOMNIENIE Z ZAKRESU HISTORII POJĘĆ

Zacznijmy od stwierdzenia faktu, który jest chyba powszechnie uznawany: filozoficzne pytanie o naukę z pewnością nie należy do tzw. „odwiecznych” pytań filozofii. Nawet jeśli zgodzić się, że takie w ogóle istnieją, to to pytanie na pewno „odwieczne” nie jest. Przeciwnie, wiadomo, że ma ono charakter wybitnie *historyczny*: zarówno moment, w jakim się pojawiło, jak też kolejne stadia jego rozwoju nie tylko dają się dość dokładnie umiejscowić w czasie, lecz także należą do przeszłości, która z perspektywy dziejów filozofii musi być uznana za względnie niedawną. Pytanie o naukę jest mianowicie w myśli europejskiej nierozłącznie związane z nowoczesną, a w każdym razie nowożytną epoką jej historii.

Stwierdzenie to można by uznać za trywialne; jest przecież zrozumiałe samo przez się, że pytać można tylko o coś, co — jako *obiekt* możliwych pytań — już zaistniało. Jest więc jasne, że pojawienie się nauki *jako problemu dla filozofii* musiało być poprzedzone, przynajmniej historycznie, rzeczywistym powstaniem samego przedmiotu — a więc właśnie nowożytnej nauki. Ale trywialność ta od razu znika, gdy uświadomimy sobie, że choć dopiero *po* Galileuszu, Keplerze i Newtonie można mówić o *nauce* samej jako o pewnym historycznie powstałym fakcie, który w przeszłości nie ma żadnego odpowiednika, to przecież jednak nie o *pojęciu* „nauki”. Przeciwnie, pojęcie to było europejskiej filozofii znane niemal od jej początków; co więcej, zawsze było jednym z jej pojęć naczelnych. Oto więc pierwsza osobliwość tego stanu rzeczy: filozofia miała pojęcie „nauki” i zadawała odnoszące się do niego pytania na długo przedtem, zanim w ogóle zaistniał rzeczywisty przedmiot tego pojęcia. Paradoks ten jest oczywiście pozorny: nietrudno dostrzec, że tamto pojęcie nie było pojęciem *tego* przedmiotu. Ale nie było też jednak pojęciem całkiem bezprzedmiotowym. Co zatem stanowiło jego przedmiot? Otóż nawet pobieżny rzut oka na dzieje filozofii przednowożytnej wystarczy, by przekonać się, że pojęcie „nauki”, które niewątpliwie w niej od dawna występuje, jest po prostu najdokładniej tożsame z pojęciem jej samej, *tj. filozofii*. I w istocie, cała klasyczna filozofia — przynajmniej już od Platonskiej *episteme*, poprzez Arystotelesa i średniowiecze aż po epokę nowożytną — pojmuje siebie zawsze jako „naukę”, tak jak odwrotnie, „nauka” znaczy tu zawsze dokładnie to, co „filozofia”. Tę tak zakresową, jak i treściową identyczność obu pojęć na przestrzeni niemałego przecież odcinka dziejów filozofii trzeba sobie wyraźnie uświadomić; trzeba dostrzec, że filozoficzne pojęcie „nauki” jest nie tylko o wiele starsze od samej nauki, lecz pierwotnie jest także pojęciem właśnie czysto filozoficznym, a co więcej, nieodróżnialnym od pojęcia samej filozofii. W tym charakterze jest ono oczywiście nader ogólne i treściowo ubogie — „na-

we poznanie rzeczywistości". Ale wszystkie trzy człony tego określenia trzeba tu zarazem brać z całym ciężarem tej na wskroś wartościującej emfazy, jaka zawsze cechowała właśnie filozofię w jej nieustających roszczeniach do epistemologicznej absolutności. Tak pojęta „nauka” to ni mniej, ni więcej tylko sam poznający Rozum, który ujmuje Prawdę, a więc dociera do Bytu w jego esencjalnej, a zarazem wartościowej strukturze. Ontologiczny i aksjologiczny wymiar wiedzy są więc w tym pojęciu zjednoczone; taka „nauka” bezpośrednio chwyta i odsłania jedność Prawdy i Sensu, a także Prawdy i Dobra. Jej racjonalność jest „substancjalna” — „celowa” i „wartościowa” — dostarcza niezawodnego poznania, a zarazem nieomylnie służy praktycznej orientacji ludzkiej w świecie. Otóż to wybitnie emfatyczne pojęcie „nauki”, które z innego punktu widzenia można trafnie określić jako „przed-naukowe”, nazwiemy tu *pierwotnym* albo właśnie *filozoficznym* pojęciem nauki. Nazwa ta ma zdawać sprawę z obu tych istotnych okoliczności: że pojęcie to z filozofii się wywodzi oraz że jest identyczne z pojęciem filozofii samej.

Jednakże dla naszego tematu znacznie ważniejsze jest następne stwierdzenie: że ta właśnie bezpośrednia *filozoficzność* pierwotnego pojęcia „nauki” w decydujący sposób określa również *historycznie* — tzn. w porządku historii pojęć — całą perspektywę problemową. w jakiej nowożytna już filozofia od początku odnosi się do samej — właśnie nowożytnej — nauki rzeczywistej. A jest to, mówiąc ściślej, perspektywa bezproblemowa; jest to — przynajmniej początkowo i przez długi czas — odniesienie, które polega właśnie na *braku* odniesienia. Albowiem pierwotne, czyli filozoficzne *pojęcie* „nauki” nie tylko poprzedza rzeczywistą naukę jako zaistniały fakt, jako *przedmiot*; ono także nie znika wcale z filozofii przez długi jeszcze czas nawet po zaistnieniu tego faktu. przesłaniając jej długo i skutecznie ten nowy przedmiot, który wskutek tego daremnie czeka na *swoje* pojęcie. Filozofia przeocza więc rzeczywistą przedmiotowość nowego zjawiska — nauki — właśnie dlatego, że sprowadza je w całości do swego starego pojęcia „nauki” pokrywającej się bez reszty z filozofią samą. I ten osobliwy stan rzeczy, w którym, mimo niewątpliwego już istnienia i wcale zdrowego rozwoju nowożytnych nauk przyrodniczych, filozoficzne pytanie o naukę jednak wciąż nie pojawia się, gdyż filozofia, operując nieodmiennie swym pierwotnym pojęciem „naukowości”, wciąż jeszcze *nie odróżnia* nauki od siebie samej — przez co właśnie *nie dostrzega* istniejącej nauki rzeczywistej *jako* nowego przedmiotu — utrzymuje się w myśli nowożytnej zadziwiająco długo. Historyk filozofii bez trudu wykaże, że ani XVII, ani nawet jeszcze XVIII wiek *nie zna* właściwie żadnej pojęciowej różnicy między **myśleniem** filo-

zoficznym a poznaniem naukowym. Nie tylko dla Kartezjusza, Leibniza czy Newtona, lecz także dla Condillaca i d'Alemberta, a nawet jeszcze dla Schellinga i Hegla, zjawisko *nauki* nie staje się żadnym wyodrębnionym problemem dla filozofii właśnie dlatego, że pojęciowo „nauką” jest wciąż po prostu filozofia sama. I tylko w tej czysto filozoficznej perspektywie są postrzegane i funkcjonują także wyniki poznawcze rzeczywistych nauk szczegółowych, wraz z tym najwcześniejszym i najbardziej klasycznym wytworem nowożytnego przyrodoznawstwa matematyczno-eksperymentalnego, jakim był system mechaniki Newtona. Przypomnijmy zresztą, że główne dzieło, w którym sam Newton ów system wyłożył, nosiło znamienity tytuł *Zasady matematyczne filozofii naturalnej*, a filozof Voltaire był tym, który w dobie Oświecenia nader skutecznie rozpropagował podstawowe idee tego systemu w książce zatytułowanej również *Elementy filozofii Newtona*. Ale i znacznie później, bo pod sam koniec XVIII stulecia, czysto filozoficzny spór z optyką Newtona prowadzi w swej *Farbenlehre* Goethe (o tym, że jego stanowisko w tym sporze było „nienaukowe”, dowiedzieliśmy się od historyków fizyki znacznie później), a romantyczna *Naturphilosophie* z upodobaniem wykorzystuje rzeczywiste odkrycia przyrodoznawstwa (np. zjawiska galwanizmu, elektryczności czy magnetyzmu) do karkołomnych spekulacji z pogranicza filozofii, teozofii i mistyki. Nie mówiąc o tym, że z drugiej strony Kant badać będzie „możliwość metafizyki jako nauki” i za „naukę” będzie uważał przede wszystkim „krytykę rozumu”, a nawet jeszcze Hegel napisze *Encyklopedię nauk filozoficznych*, a *Nauką logiki* nazwie najpełniejszy wykład swojej dialektycznej filozofii.

Ten stan rzeczy, w którym filozofia „nie widzi” nauki jako odrębnego przedmiotu i problemu, gdyż po prostu jej nie odróżnia od samej siebie, jako że operuje wyłącznie swym własnym, pierwotnym pojęciem „nauki”, utożsamiając „naukowość” z „filozoficznością” właśnie, ulega zasadniczej przemianie dopiero w pierwszej połowie XIX wieku. Dopiero tu filozofia „odkrywa” naukę jako fakt i zaczyna ją tematyzować jako problem. Dopiero tu więc *powstaje* to, co nazwalismy samym filozoficznym pytaniem o naukę. Pytanie to niewątpliwie już występuje u Comte'a, Saint-Simona, Milla czy Spencera, tak jak również niewątpliwie jeszcze nie występowało w myśli oświeceniowej, a nawet w klasycznej filozofii niemieckiej. Ale powstaje ono bynajmniej nie w wyniku jakiegoś radykalnego zerwania filozofii z jej pierwotnym pojęciem „naukowości” i nieuprzedzonego zwrócenia się ku samemu zjawisku rzeczywistych nauk, lecz przeciwnie, najwyraźniej pojawia się jako próba *obrony* tamtego pojęcia przed tą rzeczywistością. Filozofia, nie mogąc na gruncie swego przednaukowego pojęcia „nauki” poradzić sobie z nieprzystającą do niego *faktycznością* tego, czym są



i co „robują” nowoczesne nauki szczegółowe w ich rzeczywistym funkcjonowaniu, a jednocześnie nie mogą też — jako filozofia — przejść do porządku nad niewątpliwym uznaniem dla *wartości*, jakie budzą sukcesy tych nauk i które buduje ich rosnący autorytet poznawczy, próbuje zapanować nad tą nową sytuacją w ten sposób, że z jednej strony wtłacza naukę rzeczywistą w ramy swojego filozoficznego pojęcia „naukowości”, z drugiej zaś samo to pojęcie — tak zmodyfikowane lub raczej znaczeniowo zwichnięte — podsuwa samej nauce. Zabieg ten, wskutek którego pierwotne, filozoficzne pojęcie „nauki” i „naukowości” zostaje przekształcone w podstawową kategorię *ideologiczną* filozofii, dokonuje się przede wszystkim w myśli XIX-wiecznego *scjentyzmu*. Tak też nazwijmy pierwsze w naszej typologii stanowisko, z jakiego nowoczesna filozofia podchodzi do problemu nauki.

### 3. SCJENTYZM JAKO FILOZOFICZNA IDEOLOGIA „NAUKI”

Przez „scjentyzm” rozumiemy tu najogólniej — a jest to definicja arbitralna, podobnie jak niżej podane definicje „pozytywizmu” i „filozofii życia” — *filozofię*, która, odróżniając już od siebie naukę jako odmienny fakt i przeto jako obiekt pytań, a tym samym *praktycznie* dezawuuując stare, filozoficzne pojęcie „nauki” (oparte właśnie na *braku* tego odróżnienia), usiłuje zarazem w swej teoretycznej samowiedzy tę różnicę natychmiast zatrzeć, a więc obronić tamto stare pojęcie. Jednak jest to obrona o tyle przewrotna, że polega nie na otwartej afirmacji tego pojęcia w jego pierwotnej filozoficzności (co byłoby równoznaczne z przyznaniem, że po prostu nie jest ono pojęciem *tego* przedmiotu), lecz na ukryciu całej jego filozoficznej treści za *słowami* „nauka” i „naukowość” używanymi rzekomo w neutralnym charakterze zwykłych nazw nauki i naukowości faktycznej.

Scjentyzm w sensie, o jakim tu mowa, jest więc filozofią, która różnicę między sobą a nauką usuwa w ten sposób, że po prostu sama siebie za naukę ogłasza i z nauką utożsamia. Filozofia występuje tu zatem wprost *jako* nauka, podając się — na ogół — za pewną zakresowo odrębną dziedzinę wiedzy naukowej, istniejącą autonomicznie *obok* nauk szczegółowych i przynajmniej z nimi równouprawnioną. Nic więc dziwnego, że stanowisku temu odpowiada program „filozofii naukowej”, a więc takiej, która sama *jest* jedną z wielu nauk. Ponieważ zaś w rzeczywistości program ten służy bynajmniej nie „unaukowieniu filozofii”, lecz, jak zobaczymy, raczej posługiwaniu się przez filozofię li tylko fasadą nauki oraz jej autorytetem dla typowo ideologicznej legitymizacji własnych — czysto filozoficznych — oczekiwań, wartościowań i opcji, przeto trafniej będzie nazwać go programem *pseudonaukowego* czy też *quasi-naukowego* rozumienia i uprawiania filozofii.

Historycznie rzecz biorąc, stanowisko tak rozumianego scjentyzmu — w rozmaitych odcieniach, od których w naszej typologii musimy abstrahować — jest reprezentowane w zasadzie przez cały główny nurt dziewiętnastowiecznej filozofii zajmującej się jakoś problematyką nauki. Od Saint-Simona i Comte'a, poprzez Taine'a, Milla i Jevonsa, po Ernsta Haeckla i Spencera stanowisko to zdecydowanie dominuje w myśli europejskiej ubiegłego stulecia. Dodajmy, że również jeszcze w XIX wieku zostało w całości i bez większych modyfikacji przejęte także przez filozoficzną samowiedzę rodzącego się marksizmu, na gruncie której miało już w Engelsie, a następnie zwłaszcza w Kautskim i Plechanowie swych klasycznych eksponentów, a zarazem usunęło w cień dość skutecznie i na długo całkiem odmienne pierwotne intencje myślowe samego Marksa. Oczywiście, scjentyzm jako teoretyczne stanowisko filozofii nie jest na śmierć i życie związany z historycznie już dziś przebrzmiałymi nurtami myśli dziewiętnastowiecznej, lecz może doskonale kwitnąć także w XX wieku, o czym świadczy choćby — by wziąć przykłady tylko z dwóch biegunów skrajnych — z jednej strony system Teilharda de Chardin, z drugiej zaś stalinowskie i postalinowskie wykładnie „diamatu” we współczesnym marksizmie.

Jednakże dziewiętnastowieczny rodowód na pewno ciąży na stanowisku scjentyzmu. Filozofia ta niewątpliwie wyrasta z typowej dla ubiegłego stulecia niewzruszonej, choć ostatecznie irracjonalnej *wiary* w poznawczą, a także praktyczno-ładotwórczą wszechmoc nauki i daje wyraz powszechnemu wówczas przekonaniu, że nauka jest już gotowa do ostatecznego przejęcia i definitywnego rozwiązania wszystkich tych zadań oraz problemów, z jakimi dotąd bezskutecznie zmagala się filozofia. Toteż scjentyzm podnosi „naukowość” do rangi najwyższego wzorca i probierza wszelkiej wiedzy, w tym także — i może przede wszystkim — filozoficznej. Sama filozofia rezygnuje tu więc ze swych dawnych (jak mówi, „przednaukowych” i „nienaukowych”) roszczeń poznawczych, jakie reprezentowała zwłaszcza tradycyjna metafizyka (tę dla całego scjentyzmu typową rezygnację najpełniej wyraża Comte'owska teoria „trzech stadiów” rozwoju ludzkiej wiedzy), i podporządkowuje się wyłącznemu autorytetowi „naukowości”. Chce być więc programowo „filozofią naukową”.

Jednakże zarówno ta rezygnacja, jak i to podporządkowanie się mają tu przecież w istocie tylko pozorny charakter. Przyjrzyjmy się nieco bliżej temu, co właściwie *robi* filozofia na stanowisku scjentyzmu wtedy, kiedy *mówi*, że jest filozofią „naukową”. Otóż, po pierwsze, filozofia taka, zanim podporządkowuje się autorytetowi „naukowości”, przyjmując go za najwyższą miarę prawdy również filozoficznej, obarcza naprzód nauki rzeczywiste całym ciężarem *filozoficznego pojęcia* „nauki, aby następnie *filozoficzność* tego pojęcia — jego czysto normatywną i emfaticzną treść — zasłonić całym poznawczym autorytetem

nauk rzeczywistych. A po drugie, filozofia taka, mogąc dzięki pierwszemu zabiegowi występować *jako* nauka, ukrywa także swą *własną* filozoficzność, przemycając jednocześnie jej każdorazowo określone treści — takie lub inne przeświadczenia, opcje i rozstrzygnięcia o charakterze metafizycznym, teoriopoznawczym, etycznym, ale także społeczno-politycznym i bezpośrednio ideologicznym — do tak zmodyfikowanego pojęcia „naukowości”, które właśnie dlatego może służyć, i rzeczywiście służy, do „naukowego” uzasadniania *dowolnych treści* filozoficznych.

Filozofia nie rezygnuje tu więc bynajmniej ze swych tradycyjnych pytań i sporów o wartości, racje i cele „ostateczne”, lecz po prostu dokonuje ich projekcji na naukę. Ale tym, czego naprawdę od nauki oczekuje, nie jest też przecież wcale rozstrzygnięcie tamtych pytań i sporów, lecz tylko usankcjonowanie — autorytetem jej „naukowości” — rozstrzygnięć, których sama filozofia już z góry dokonała. Filozofia taka wprawdzie lubi przedstawiać siebie jako nieuprzedzone poznanie, które tylko „odkrywa” te lub owe filozoficzne treści i sensy w problemach oraz ustaleniach samych nauk szczegółowych. W rzeczywistości jednak są to jej własne, zawsze bardziej lub mniej arbitralne treści i sensy, które filozofia raczej właśnie *przykrywa* „naukowością” jako legitymizacyjną etykietą. I to właśnie te czysto filozoficzne treści i sensy, a nie ich „naukowe” przebranie czy przykrycie, stanowią dopiero o jakimś rzeczywistym *zróżnicowaniu* scjentyzmu. Ale właśnie dlatego zróżnicowanie to nie ujawnia się wprost, w sferze deklaracji przesłania je bowiem wszędzie ten sam prestiż „naukowości” i „filozofii naukowej”, który z równą skutecznością chronić ma nader przecież odmienne, czasem wręcz przeciwstawne, a niemal zawsze problematyczne (nie bezdyskusyjne) koncepcje filozoficzne, etyczne, ideologiczne. Zestawmy np. choćby kilka najważniejszych w dziewiętnastowiecznym scjentyzmie, jak konserwatywno-romantyczną i nie wolną od wątków zdecydowanie totalitarnych utopię społeczną Saint-Simona wraz z pokrewną jej „religią ludzkości” Comte’a, humanistyczny i liberalno-demokratyczny indywidualizm Milla, socjalizm Engelsa czy Kautskiego, Spencerowską doktrynę „społecznego darwinizmu”. Otóż każda z tych jakże różnych koncepcji dokładnie w tym samym stopniu powołuje się na „naukę” i występuje jako „filozofia naukowa”, odmawiając zarazem tego waloru każdej pozostałej. „Naukowość” występuje tu za każdym razem w roli puklerza chroniącego dane stanowisko filozofii przed właściwą — tj. właśnie *filozoficzną* — jego krytyką i dyskusją z nim.

Z drugiej strony — i właśnie dlatego — w każdej z tych koncepcji filozofia wcale *nie* jest skłonna naprawdę podporządkować się rzeczywistej nauce. Przeciwnie, do istoty scjentyzmu należy również to, że filozofia, choć wciąż odwołuje się do nauk szczegółowych, to jednak

wyniki ich traktuje nader selektywnie i tak naprawdę nie bardzo się nimi interesuje. Robi raczej coś zupełnie innego: wykorzystuje mianowicie wciąż rosnący odstęp między faktycznym kierunkiem rozwoju tych nauk (prowadzącym, wskutek ich coraz dalszej dyferencjacji i specjalizacji, raczej „w głąb” ich immanentnej problematyki niż „wzwyż”, ku ogólniejszym horyzontom pytań i sporów tradycyjnie filozoficznych) a związanymi z tym rozwojem oczekiwaniami filozofii i świadomości potocznej — w ten zwłaszcza sposób, że sama w ten odstęp wkracza, znajdując sobie najczęściej tutaj swój własny zakres przedmiotowy badań „naukowych”, przez żadną z rzeczywistych nauk szczegółowych nie eksplorowany. Tym samym legitymizuje siebie także wobec *nauki*, mianowicie jako „naukowa *filozofia*”, a więc nauka „najogólniejsza”, poszukująca tego, czym żadna z pozostałych szczegółowych nauk właśnie się *nie* zajmuje: a więc „jedności” wszystkich nauk, a zarazem „uogólnienia” czy też „syntezy” ich wyników w „naukowym obrazie świata”, w „światopoglądzie naukowym”. Ta zakresowa autonomia immunizuje więc filozofię wobec nauk szczegółowych (dla nich jest ona jedyną nauką „filozoficzną”, „ogólną”), tak jak z drugiej strony „naukowość” unieważnia ją na krytykę filozoficzną.

Tylko dzięki tej podwójnej mistyfikacji może filozofia na stanowisku scjentyzmu występować jako „nauka” bądź „filozofia naukowa”. Widać już teraz, dlaczego tę filozofię należy jednak uznać raczej za *quasi-* lub *pseudo-*naukową. Jest to filozofia, która rozbudowuje prestiż nauki i naukowości, ale tylko po to, żeby się za nią ukryć i wykorzystać go do swoich celów. Mówi więc za naukę i w jej imieniu, a także sama siebie „nauką” nazywa, ale wprowadza tym i siebie samą, i wszystkich innych *w błąd*, ponieważ podaje się tylko za coś, czym w rzeczywistości nie jest. Skoro zaś naprawdę jest czymś innym, a za coś innego się podaje, tedy w gruncie rzeczy nie jest ani tym, ani tamtym. Tak właśnie jest ze scjentyzmem: chcąc być „filozofią *jako* nauką”, z jednej strony całkowicie rozmija się z wszelką rzeczywistą naukowością, z drugiej nie jest nawet porządną filozofią. Z jednej strony bowiem pojęcie „nauki”, którym się posługuje, jest pojęciem na wskroś filozoficznym, z drugiej zaś pojęcie to nigdy nie występuje tu wprost, lecz stosowane jest w użytku *ideologicznym*, tzn. opacznym, mylącym, przesłaniającym rzeczywistą tożsamość i nauki, i filozofii. To więc, czym jest scjentyzm, daje się najkrócej i najpełniej określić tak właśnie: jest on *filozoficzną ideologią „nauki”*.

I nie wewnętrzna treść filozoficzna tego stanowiska — jak widać, nader uboga i prosta, by nie rzec prostacka — jest tym, co nas tu najbardziej interesuje, lecz ten właśnie ideologiczny użytek, jaki filozofia czyni tu ze swych kategorii „nauki” i „naukowości”. Ubóstwo i prostactwo teoretyczne scjentyzmu jest zbyt jawne, by nie musiało zostać od razu dostrzeżone i poddane gruntownej krytyce. Niczym

innym jak koniecznym wytworem takiej krytyki są dwa następne stanowiska w naszej typologii: pozytywizm i tzw. „filozofia życia”, które wyrastają ze scjentyzmu i są — każde na swój sposób — jego przewyciężeniem. Trudniej już jednak było — i to w obu przypadkach — przewyciężyć, a nawet choćby tylko wyraźnie dostrzec, tę ideologiczność samych po scjentyzmie odziedziczonych pojęć „nauki” i „naukowości”. Toteż notorycznie ciąży ona, jak zobaczymy, nad filozoficznym pytaniem o naukę także i na tych dwóch następnych stanowiskach.

#### 4. POJĘCIE „NAUKI” W STRUKTURZE IDEOLOGICZNEJ: POZYTYWIZM I „FILOZOFIA ŻYCIA”

O ile scjentyzm wytwarza samą ideologicznie zniekształconą strukturę pojęciową, w jakiej filozofia umieszcza swe kategorie „nauki” i „naukowości”, o tyle pozytywizm z jednej strony, natomiast modernistyczna i egzystencjalna „filozofia życia” z drugiej, strukturę tę wypełniają, operacyjnie w niej funkcjonują. Obydwa te stanowiska są już właściwie w scjentyzmie zawarte, wypływają z niego — by tak rzec — z wewnętrzną koniecznością.

Zauważmy, że ta pierwotna obrona filozoficznego pojęcia „naukowości” przez podrzucenie go samej nauce, jakiej podjął się i jakiej nie sprostał scjentyzm, jest oczywiście w pierwszym rzędzie *samoobroną filozofii* przed nowymi i już najwyraźniej z nią samą *nie-identycznymi* formami poznawczej racjonalności, których obecność — i obcość — filozofia coraz wyraźniej dostrzega w rozwijającej się nauce. Lub lepiej: raczej wyczuwa ona coraz silniej tę ich obecność i obcość, zarazem jednak nie chcąc jej właśnie dostrzec, ani tym bardziej uznać. Dlatego klasyczny scjentyzm, choć wprawdzie zawsze dąży do tego, by swe filozoficzne pojęcie „nauki” zmodyfikować, a zwłaszcza uzgodnić je z tym nowym przedmiotem, jaki filozofia mimo wszystko w nauce rzeczywistej zauważa, to jednak w realizacji tego dążenia nie może uczynić zadość *żadnej* z obu stron, przez co zasadniczo zniekształca nie tylko całą ich wzajemną relację, lecz także każdą z nich z osobna. Albowiem, tak jak z jednej strony dawne pojęcie musi siłą rzeczy deformować rzeczywistą faktyczność nowego przedmiotu, tak też z drugiej strony zastosowanie do tego właśnie przedmiotu poważnie zakłóca dawną jasność i wewnętrzną koherencję pojęcia. I w istocie, samo filozoficzne pojęcie „nauki” i „naukowości” — a wraz z nim jako kategorią centralną także zasadnicza struktura i organizacja całej *pojęciowości filozoficznej* — ulega tu swoistemu przesunięciu czy też podwojeniu znaczeniowemu. Pierwotny, wybitnie emfatyczny i normatywny sens pojęcia „naukowości” jako najwyższego wzorca prawdy samej i absolutnego miernika wszelkiej prawdziwie „substancjalnej” racjonalności w poznaniu nakłada się tu mianowicie wciąż na jego sens deskryptywny, określane przez bardziej lub mniej udane próby adekwatnego przed-

uka” nie oznacza tu właściwie niczego więcej niż po prostu „prawdzi- stawienia i opisanie faktycznych metod i procedur badawczych, stosowanych przez rzeczywiste nauki szczegółowe. Ta właśnie rzeczywiście obecna, choć nie rozpoznawalna dwuznaczność samego pojęcia „naukowości”, która pozwala w zależności od potrzeby, wysuwać w nim na pierwszy plan raz ten deskryptywny, a raz tamten emfaticzno-normatywny sens, jest trwałym dziedzictwem scjentyzmu w nowoczesnej filozofii. A cena, jaką filozofia płaci za to dziedzictwo, jest wysoka. Samo tylko niedostrzeżenie dwuznaczności, jaka obciąża jej własne pojęcie „nauki”, nie może oczywiście przekształcić filozofii w naukę. Może natomiast, i musi, być źródłem nieustających mistyfikacji oraz złudzeń, jakie filozofia żywi co do samej siebie i w jakie miesza również naukę.

Ten właśnie stan rzeczy ujawnia się w obu pozostałych stanowiskach głównych, z jakich nowoczesna filozofia rozpatruje problematykę nauki. W istocie ani pozytywizm, ani to, co nazywamy tu ogólnie „filozofią życia”, wcale nie przewyżcza tej odziedziczonej po scjentyzmie fundamentalnej dwuznaczności w filozoficznym pojęciu „nauki”. Te dwa stanowiska raczej same są tą dwuznacznością — w nich właśnie znajduje ona swe pełne rozwinięcie i ostateczną realizację. Obydwa wyrastają z krytyki scjentyzmu i są jakby produktem jego rozpadu. Ale nie jest to rozpad samej ideologicznej struktury, w jakiej scjentyzyczna filozofia umieściła problematykę nauki. Przeciwnie, struktura ta dopiero tutaj w pełni urzeczywistnia się i artykułuje. To, co scjentyzm próbował niespójnie pomyśleć jako *jedną* całość, rozdwaja się tu na przeciwstawne, lecz całkiem już spójne bieguny pozytywizmu i „filozofii życia”. Rozdwojenie to, w którym filozofia radzi sobie z problemem nauki w ten sposób, że albo musi — chcąc oddać sprawiedliwość swemu rzeczywistemu przedmiotowi, nauce — wyrzec się siebie, czyli zrezygnować z własnej filozoficzności (jak w pozytywizmie), albo też, pragnąc zachować swą tożsamość i jednak pozostać tym, czym jest, filozofią, zmuszona jest uznać siebie za *nie-naukę* i od nauki także jako problemu odwrócić się i odgrodzić (jak w „filozofii życia”) — to rozdwojenie nie jest triumfem filozofii, lecz jej klęską. Dowodzi ono jawnie, że filozofia z tym problemem poradzić sobie właśnie nie potrafi, bowiem już w jego sformułowaniu rozmija się albo z tożsamością przedmiotu, o który pyta, albo ze swą własną samotożsamością.

Stanowisko *pozytywizmu* reprezentuje pierwszy biegun tej ideologicznej struktury, w jakiej funkcjonuje filozoficzna problematyka nauki. Pozytywizm wyrasta wprost ze scjentyzmu, jest jego krytyczną samowiedzą. O tyle może się pojawić tylko na gruncie tamtego i na jego gruncie musi się pojawić. Pozytywizm dostrzega mianowicie i wypowiada wewnętrzną niespójność całego programu „filozofii naukowej”, której niedostrzeżenie lub przemilczanie było istotą scjentyzmu. Można

powiedzieć, że pozytywizm jest ruchem autodestrukcji stanowiska scjencyzmu.

Filozofia na stanowisku pozytywizmu nie zaciera już różnicy między sobą a nauką, lecz przeciwnie, różnicę tę ostro podkreśla i ekspozuje. Sama staje przy tym jednoznacznie po stronie nauki, protestując zwłaszcza przeciw temu jawnie filozoficznemu użytkowi, jaki z aurytety nauki czyni scjentyzm. Biorąc na serio scjentyzyczną nobilitację „naukowości” jako absolutnego wzorca racjonalności poznawczej, pozytywizm staje na straży czystości tego wzorca, sprzeciwiając się jego nadużywaniu w służbie wartości i opcji o charakterze pozanaukowym. Broni więc nauki przed filozofią, w tym także, i przede wszystkim, przed „filozofią naukową”.

Tej właśnie obronie służą dwie radykalne tezy każdego pozytywizmu. Po pierwsze: teza o pełnej *neutralności* nauki wobec problemów i sporów tradycyjnie filozoficznych; w myśl tej tezy nauka ani nie zakłada u swych podstaw, ani w swych wynikach nie dostarcza żadnych rozstrzygnięć w klasycznie filozoficznych kwestiach, zwłaszcza z takich dziedzin, jak ontologia, etyka, a nawet teoria poznania — czyli jest pod względem filozoficznym i światopoglądowym całkowicie „indyferentna”. Po drugie: teza (będąca odwrotnością tamtej) o pełnej *zewnątrzności* pytań tradycyjnie filozoficznych wobec nauki, o ich naukowej nierozstrzygalności, a nawet nieprzekładalności na język naukowego dyskursu. Konsekwencją tych dwóch tez jest to, co pozytywizm nazywa „przewycięzeniem metafizyki”, a co po prostu oznacza postulat odrzucenia filozofii, tej „pseudowiedzy o pseudoproblemach”, i zastąpienia jej nauką. Z jednej strony pełna parcelacja problemów filozofii uznanych za „sensowne” pomiędzy nauki szczegółowe, z drugiej zaś ostateczne zarzucenie tych swoiście filozoficznych pytań, które uznane zostają za notorycznie „nienaukowe” — oto w największym skrócie właściwa treść pozytywistycznego hasła o „końcu filozofii”.

Ta obrona „nauki” i krytyka „filozofii”, w której pozytywizm nie tylko nader wnikliwie rozpoznaje *pseudonaukowy* charakter filozofii scjentyzmu, lecz także próbuje ostro i jednoznacznie odgraniczyć „naukę” i „naukowość” od filozofii w ogóle, jest jednak przecież także obroną i krytyką prowadzoną wciąż ze *stanowiska filozofii*. Filozofia zmienia tu oczywiście swą pozycję wobec nauki. Z partnera nauki i jej mentora staje się jej obserwatorem i krytycznym badaczem. Nie jest już, jak na stanowisku scjentyzmu, „filozofią naukową”, lecz „filozofią nauki”. Wskutek tego zmienia się także cała koncepcja filozofii, jej teoretycznego miejsca i statusu. W konsekwentnym pozytywizmie filozofia traci swój „zakres”, definiując się już tylko przez spełnianą *funkcję* — staje się „krytyczną” *czynnością* opisu, analizy i porządkowania wiedzy uzyskiwanej przez rzeczywiste nauki szczegółowe. Tym samym myślenie filozoficzne przemieszcza się na inny poziom; przestaje

być „poznawaniem rzeczywistości”, które zastrzeżone jest jedynie dla nauki, a staje się „poznawaniem poznania”, „wiedzą o wiedzy”. Słowem, filozofia staje się *metanauką* — logiką, metodologią, ewentualnie epistemologią procedur badawczych i wyjaśniających stosowanych przez rzeczywiste nauki szczegółowe. Domeną jej analiz jest już nie rzeczywistość, lecz znaczenia, *język*; a więc — jak zgodnie mówią Wittgenstein i Schlick — nie jest „teorią”, lecz „działalnością”, a jej rezultatem nie jest żadna *wiedza*, „żadna suma zdań” zawierających jakies *prawdy* swoście „filozoficzne”, lecz „jasność zdań”.

Na metanaukowym stanowisku pozytywizmu filozofia zrywa więc z dawnym, filozoficznym pojęciem „nauki”, ale tylko za tę cenę, że wraz z nim przekreśla również samo najbardziej elementarne pojęcie „filozofii”. Jeżeli pytania o naukę może sensownie zadawać tylko taka filozofia, która programowo rezygnuje z całej swyczej *filozoficznej* struktury i hierarchii sensów, jeżeli szansę na adekwatne ujęcie swojego przedmiotu ma tutaj tylko takie myślenie, które zapomni o całym horyzoncie właściwej sobie teoretyczności i zgodzi się być wyłącznie „analizą języka” nauki i jego „zdań”, to ideologiczna struktura całego problemu nauki i naukowości *jako* problemu filozofii wcale nie zostaje przełamana, lecz przeciwnie, pogłębia się i umacnia. Pozytywistyczny program filozofii, która może być rzeczywistą „filozofią nauki” tylko w tej mierze, w jakiej przestaje być w ogóle *filozofią*, musi bowiem mieć swe zwierciadlane odbicie w programie filozofii, która zachowuje i afirmuje swą tożsamość, ale właśnie przez to, że w ogóle rezygnuje z *nauki* jako ze swego przedmiotu i sensownego problemu.

Tym drugim biegunem opisywanej struktury jest stanowisko „filozofii życia”. Wyrasta ono bezpośrednio z pozytywizmu, tak jak pozytywizm wyrastał wprost ze scjentyzmu jako jego samowiedza i krytyczne przewyciężenie. Naturalnym i koniecznym miejscem tego trzeciego stanowiska jest bowiem już ta *pozanaukowa* — i z punktu widzenia nauki *irracjonalna* — sfera, w którą pozytywizm zepchnął całą tradycyjnie rozumianą „filozoficzność”, sfera rzeczywistego *życia*, ludzkiego doświadczenia, przeżywania i „rozumienia” (innego niż naukowe) świata. Wygnana z „nauki” filozofia umieszcza siebie w tej właśnie sferze, tę zaś z kolei również ostro odgranicza od „nauki”. Nowa, nie-filozoficzna i a-filozoficzna „naukowość” pozytywizmu znajduje swój ścisły korelat w nie-naukowej i a-naukowej „filozoficzności” zawłaszczającej cały obszar tego, co od czasu Diltheya i Bergsona określane jest ogólnikowym mianem „życia”.

Stanowisko, na którym staje „filozofia życia”, można określić — w odróżnieniu od *metanaukowego* stanowiska pozytywizmu — jako *paranaukowe*. Filozofia, skwapliwie korzystając z pozytywistycznego modelu „naukowości” i bez zastrzeżeń go przyjmując, umieszcza siebie



obok nauki, budując właśnie *poza* jej przez pozytywizm wytyczonymi granicami (a więc granic tych zgoła nie naruszając) swe własne królestwo wiedzy o „znaczącej” rzeczywistości ludzkich dążeń i działań, sensów i celów, ideałów i wartości. Z jednej więc strony — w formule słabszej — chce naukę *dopełniać* i współistnieć z nią jako „inna” wiedza operująca „innym” modelem racjonalności poznawczej, gdyż dotycząca w ogóle „innej” przedmiotowości: nie świata przyrody, lecz rzeczywistości historyczno-ludzkiej, „humanistycznej”. Tę bardziej umiarkowaną wersję paranaukowego pojmowania filozofii reprezentuje zwłaszcza wiązany z nazwiskami Diltheya i Rickerta tzw. „antypozytywistyczny przełom w humanistyce”, którego „antypozytywizm” jest, jak widać, nader problematyczny; do dziś trudno o lepsze argumenty podbudowujące pozytywistyczny model „naukowości” w naukach przyrodniczych niż te, których filozofia dostarczyła tu dla ocalenia autonomii tzw. „nauk humanistycznych” jako swej wyłącznej domeny.

Z drugiej strony — w formule mocniejszej — „filozofia życia” jest paranauką także w tym sensie, że chce naukę przewyższyć i zastąpić. Klasycznym przedstawicielem tej skrajniejszej, ale i bardziej konsekwentnej formuły, która pozostaje w stosunku ścisłej symetrii do radykalnych też pozytywizmu (z przeciwstawnymi znakami wartościowania), jest np. Bergson. Ale podobne nastawienie można odnaleźć również w rozmaitych nurtach zwłaszcza niemieckiej „*Lebensphilosophie*”, jak również później w tzw. „filozofii egzystencjalnej”. Relacja filozofia-nauka jest tu ujmowana już nie jako pokojowe współistnienie różnych — i o tyle równouprawnionych — form wiedzy, lecz jako ich nieuchronna kolizja, w której bezwzględną wyższość zachowuje filozofia. „Naukowość” typu przyrodoznawczo-matematycznego zostaje ogłoszona za formę wiedzy zdegradowanej i degradującej, niesencjonalnej, zasadniczo zniekształcającej rzeczywistość. Tylko filozofia — jako jedyna „nauka prawdziwa” (i dlatego z konieczności *nienaukowa* w tym sensie) — dociera do „głębi” rzeczy, którą nauki nowożytne swą działalnością przesłaniają i zafałszowują. Filozofia jest tu więc „paranauką” w takim znaczeniu, że naukę — jako „niższą”, „powierzchniową” formę wiedzy li tylko instrumentalnej — ma usunąć w cień, zastąpić jako wiedza wobec nauki alternatywna, jako „wyższy organ” poznawczy zdolny do bezpośredniego uchwycenia „życia”.

Programem filozofii na tym stanowisku jest więc radykalna i wszechstronna „*krytyka nauki*”. To właśnie „filozofia życia” (zwłaszcza w swej formule mocniejszej) wprowadza do obrazu i pojęcia „naukowości” ten zdecydowanie pejoratywny odcień emocjonalny, który koncentruje się w takich określeniach, jak np. „mit nauki” lub „fetysz nauki” (w polskiej tradycji „zabobon naukościowy” Brzozowskiego; choć myśl Brzozowskiego, rzecz jasna, nie daje się w całości zaliczyć do tak rozumianej „filozofii życia”). I w istocie, w kręgu tej formacji sformułowano i roz-

winięto cały zespół wątków myślowych, które mocno zakorzeniły się we współczesnej świadomości filozoficznej, a które składają się na obiegowe już przeświadczenie o „wyobcowanym”, „fetyszystycznym”, „dehumanizującym”, a nawet „represywnym” charakterze racjonalności naukowej. Racjonalność ta przedstawiana jest jako z istoty swej ograniczona do sfery li tylko „pragmatyczno-instrumentalnej” i spełniająca jedynie „technologiczno-manipulacyjne” funkcje. Nie „neutralność wobec wartości”, lecz realizowanie jednoznacznych *anty*-wartości staje się w tym obrazie istotą „nauki” i „naukowości”.

Ale i tu nie możemy się przecież obejść bez cudzysłowu. „Nauka” i „naukowość”, której tak radykalną krytykę rozwija „filozofia życia”, nie jest nauką i naukowością rzeczywistą. Pojęcia te — w „filozofii życia” już raczej tylko emocjonalnie zabarwione obrazy i hasła — obarczone są tutaj tą samą ideologicznością myślenia co stereotyp „czystej nauki” w pozytywizmie. Znaki wartościowania są wprawdzie odwrócone, ale ta inwersja nie ma większego znaczenia dla całości występującej tu struktury. Zamiast o *nauce* filozofia wciąż mówi tu o „nauce”, a więc bez względu na to, czy głosi tej „nauki” pochwałę, czy jej totalną krytykę, ma do czynienia nie z rzeczywistością, lecz tylko z zaczarowanym kręgiem swych własnych pojęć, które na domiar złego sama bierze jednak za rzeczywistość.

Tak więc stanowiska pozytywizmu i „filozofii życia” ukazują w swej symetrii podwójny impas filozofii, który jest objawem jej teoretycznej niemocy wobec zjawiska nauki. Wyraża się w nich ta zła alternatywa, stanowiąca trwałe dziedzictwo scjentyzmu w nowoczesnej myśli filozoficznej: filozofia, która pyta o naukę, a nie chce być tylko *quasi*-nauką czy pseudonauką, ma tu jedynie taki wybór, że może być albo:

— metanauką, tzn. pracą refleksji, która naukę rzeczywiście bada, ale konsekwentnie oczyszcza ją przy tym z tradycyjnie *filozoficznych* problemów i treści, przez co ugruntowuje — chcąc tego czy nie chcąc — wcale nieoczywiste, a nawet wysoce wątpliwe, przekonanie *filozoficzne* o zasadniczo *niefilozoficznym*, jeśli nie wręcz *antyfilozoficznym*, charakterze właściwej racjonalności naukowej;

— paranauką, tj. refleksją, która, akceptując to przekonanie, własną „filozoficzność” realizuje *obok* nauki i *zamiast* niej, a także *wbrew* nauce i *ponad* nią; refleksją, która broni jakiejś rzekomo „głębszej”, bardziej „substancjalnej” racjonalności oraz prawdy *przed* nauką i nie dostrzega przy tym, że „filozofia życia”, która *poza* polem swego widzenia zostawia tak fundamentalny składnik naszego życia rzeczywistego, jakim jest nowoczesna nauka, nie jest żadnym „głębszym rozumieniem” świata, lecz świadectwem jego nie-rozumienia, a nawet rezygnacji z rozumienia.

Tę właśnie złą alternatywę pozytywizmu, który naukę zna i bada, ale jej nie „rozumie”, oraz „filozofii życia”, która swym „rozumieniem”

zdolna jest objąć wszystko *poza* nauką, mamy na myśli, mówiąc o ideologicznej strukturze pojęciowości, w jakiej nowoczesna filozofia formułuje swe pytania o naukę. Celem naszym było tylko zarysowanie tej struktury oraz pokazanie, dlaczego właśnie w niej pytania te — *jako* pytania filozoficzne — mają postać teoretycznie wadliwą. Czy dają się one w ogóle sformułować poprawnie? Jakie warunki musiałyby być po temu spełnione? Wreszcie, czy w dotychczasowej filozofii nie ma jakichś pierwszych prób takiego formułowania i gdzie należałoby ich szukać — te kwestie musimy tu pozostawić otwarte.