

Sebastian Juchnowski

ORCID: 0000-0001-9376-2992

Uniwersytet Wrocławski

Krytyka konwencjonalizmu w myśli Leszka Kołakowskiego w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych

DOI: 10.19195/1643-0328.27.4

Słowa kluczowe: polityka, filozofia polityki, epistemologia, filozofia nauki, marksizm, konwencjonalizm

Europejskie „doświadczenie historyczne”, szczególnie to odnoszące się do XX wieku, zrodziło pytanie o rolę szeroko rozumianej inteligencji oraz elit umysłowych i kulturalnych w powstaniu i ewolucji nowoczesnych totalitaryzmów — nazistowskiego i komunistycznego. O ile czynniki polityczne i społeczno-ekonomiczne zdają się dobrze tłumaczyć genezę i charakter obu systemów na poziomie ogólnospołecznym i ideologicznym, o tyle szczegółowe prześledzenie i wyjaśnienie mechanizmów, które warunkowały szerokie wsparcie różnych środowisk intelektualnych i wybitnych uczonych dla poszczególnych form autorytaryzmów i totalitaryzmów nastęrcza zasadniczych trudności. Wiele bowiem w tego rodzaju analizach zależy od przyjętych założeń antropologicznych czy wręcz filozoficznych, a dotyczących relacji między kulturą i strukturą organizacji życia społecznego a ich wpływem na jednostkę. W obszarze tych zagadnień mieści się pytanie o zakres autonomii owej jednostki wobec kształtujących ją czynników. Nieuchronnie rodzi ono konieczność rozstrzygnięcia pytań epistemologicznych i psychologicznych, w tym o możliwość redukcji doświadczeń jednostkowych do czynników zewnętrznych. W tym aspekcie interesujące są przypadki intelektualistów, którzy przeszli swoistą metamorfozę — od radykalnej postawy ideologicznie zaangażowanej do pozycji reformatorskich, „rewizjonistycznych” czy wręcz dysydenckich.

Jakie były uwarunkowania owej przemiany? Czy zasadniczymi czynnikami były tu zmiany polityczno-społeczne, czy też doświadczenia osobiste i ogólnie pojęte determinacje biograficzne?

Przykładem owej transformacji jest Leszek Kołakowski, którego radykalna przemiana z apologety komunizmu i materializmu w sceptyka o silnie proreligijnej postawie, uczyniła autorytet moralny i intelektualny dla wielu pokoleń Polaków. Trudno podać niekontrolowaną diagnozę przyczyn i motywów stojących za ewolucją myśli Leszka Kołakow-

skiego — od stalinowskiego marksizmu i deklarowanego racjonalizmu, ku pozycjom „rewizjonistycznym”, sceptycznym, a następnie ku jakiejś formie antydogmatycznej, lecz ponadrozumowej „wiary”. Nawet treści tych przemian bywają różnie konceptualizowane, a to ze względu na trudności w definitywnym odróżnieniu psychologicznych — czy szerzej biograficznych — uwarunkowań od światopoglądowych, jak również ich kumulatywnego wpływu na merytoryczne rozważania filozofa¹. Ocenę utrudnia fakt, iż jego prace sprzed 1967 roku publikowane były w Polsce w warunkach cenzury oraz ostrych konfliktów polityczno-społecznych połowy lat pięćdziesiątych i końca sześćdziesiątych. Uważam, że w rozsypaniu „węzła gordyjskiego” wszystkich tych czynników pomocna może się okazać analiza krytyki Kołakowskiego, skierowana przeciwko różnego rodzaju „pozytywizmom” w ciągu lat; a to dlatego, że nigdy nie została przez niego poniekąd.

Prezentowane tu rozważania nie pretendują do jednoznacznych i kompletnych rozstrzygnięć. Mają raczej charakter próby podkreślenia wybranych aspektów i detali oceny konwencjonalizmu i pozytywizmu *sensu largo* dokonanej przez Leszka Kołakowskiego, a które wydają mi się pomijane albo co najmniej niedoceniane.

Sprawa fascynacji marksizmem sporej grupy polskiej inteligencji w początkowym okresie panowania „władzy ludowej” jest przedmiotem dyskusji od połowy lat pięćdziesiątych XX wieku. W debacie tej uczestniczyło również wielu przedstawicieli polskiej powojennej emigracji, jak chociażby Czesław Miłosz. Na kartach swojego *Zniewolonego umysłu*² dostarczył on klasycznego już wyjaśnienia owego fenomenu w kategoriach tak zwanej teorii ketmana. Nawiązywała ona do taktyki stosowanej przez perskich sunnitów po podboju ich kraju przez sunnickich Arabów. „Taktyka *ketmana* była połączeniem [...] sprzecznych zupełnie postaw braku zgody na władzę, tych »których Bogu spodobało się wprowadzić błąd« [to jest sunnitów — S.J.], i przekonania, że władza [ich] jest nieuchronna, bo taka jest konieczność dziejowa”³. Oczywiście w tej formule sunniti reprezentowali władzę komunistyczną i jej politykę prowadzącą do barbaryzacji kultury. Szyjci zaś to polska inteligencja, a przynajmniej pewna jej część; część pogodzona z inwazją nowego barbarzyństwa jako historyczną koniecznością, za którą trzeba się opowiedzieć, aby w przyszłości móc kształtować ów żywioł⁴.

Nie wydaje się jednak, aby klisza ta mogła pełnić rolę uniwersalnego, jedyne, czy nawet najważniejszego schematu lub teorii wyjaśniających fenomen uwikłania polskiej inteligencji w stalinizm. Okres powojenny w Polsce odznaczał się powszechnym — ogólnospołecznym — poczuciem klęski i rozczarowania II Rzeczpospolitą oraz bierną postawą mocarstw zachodnich wobec niemieckiej agresji. Inteligencja, osłabiona i zdziesiątkowana nazistowskim ludobójstwem i sowieckimi represjami, skłócona, tak jak emigracja, utraciła poczucie sprawczości i organizacyjną wydolność. Okoliczności te wytworzyły rodzaj „duchowej pustki”, którą mogła wypełnić tylko idea czy ideologia,

¹ Można przypuszczać, że jego pochodzenie, a także orientacja światopoglądowa jego rodziców miały także w tym pewien udział.

² C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Paryż 1953, Kraków 1989.

³ J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 16.

⁴ Por. C. Miłosz, *op. cit.*, s. 71; *idem*, *Rodzinną Europą*, Paryż 1980, s. 214–246.

która nadałaby „sens” i dostarczyłaby całościowego wyjaśnienia minionej oraz aktualnej sytuacji politycznej i społecznej, w jakiej znalazła się powojenna Polska. Do roli tej znakomicie pasował marksizm w leninowsko-stalinowskiej wersji, gdyż nie tylko oferował ostateczne wyjaśnienia odnośnie do charakteru sił kształtujących życie polityczne, ekonomiczne i społeczno-kulturalne, ale jako „teoria naukowa” dostarczał intelektualnych narzędzi przewidywania i manipulacji (interwencji) procesem dziejowym. Dorastające tuż po wojnie pokolenie — nie tylko to o inteligentnych korzeniach, lecz także ludzie porzucający konspirację — miało dość wojny i chciało żyć „normalnie”. Nowa władza potrzebowała zaś „nowej elity”, rozumiejącej lokalne uwarunkowania społeczne i kulturowe, które mogłyby być „rozgrywane ideologicznie i politycznie” na korzyść nowego porządku⁵. Oczywiście akces w szeregi tego załączka późniejszej nomenklatury łączył się z licznymi przywilejami i dawał jakiś udział we władzy lub możliwość wpływania na nią. Status „inżynierów dusz” kusił⁶.

Po latach, we własnej relacji, Leszek Kołakowski stwierdził, że komunizm był dla niego pewną kontynuacją etosu, w jakim wzrastał. Kołakowski nie został ochrzczony, co było pewnym ewenementem, nawet dla ludzi wychowanych tak jak on w tradycji lewicowej i „wolnomyślicielskiej”⁷. Jego ojciec, Jerzy, wnuk powstańca styczniowego, związany był z ruchem spółdzielczym. W latach międzywojennych Jerzy Kołakowski był działaczem oświatowym i lewicowym publicystą⁸. Filozof wspomina, że w dzieciństwie wielokrotnie miał okazję obserwować ubóstwo robotniczej Łodzi, gdzie przeprowadził się z rodziną z Radomia. Doświadczenia te były dla niego czynnikiem formatywnym⁹.

Podczas okupacji Jerzy Kołakowski utrzymywał dość intensywnie kontakty z podziemnymi organizacjami chłopskimi i ruchem spółdzielczym¹⁰. Dzięki konspiracyjnemu zaangażowaniu ojca młody Leszek mógł się obracać w środowisku warszawskiej inteligencji, także katolickiej¹¹. W ramach tajnego nauczania udało się Kołakowskiemu na początku 1944 roku zdać małą maturę, a dzięki uzyskanemu stypendium mógł kontynuować swoją edukację¹². Jeszcze w maju 1943 roku był świadkiem aresztowania ojca przez gestapo, którego następnie więziono na Pawiaku i rozstrzelano 29 maja w ruinach getta. Był to element szeroko zakrojonej akcji wymierzonej w ludzi lewicy¹³. W maju 1944 roku Leszek Kołakowski wrócił do Garbatki, gdzie przebywał w latach 1940–1942. Okres końca wojny wspomina jako wypełniony lekturami. Jak sam stwierdził, mimo bliskości frontu zdążył przywyknąć do ciągłego zagrożenia życia¹⁴. Moment nadejścia Armii Czerwonej i „wyzwolenia” przyjął bez goryczy:

⁵ J.A. Kłoczowski, *op. cit.*, s. 17–19.

⁶ *Ibidem*, s. 18.

⁷ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, cz. 1, Kraków 2007, s. 18, 21–38.

⁸ J.A. Kłoczowski, *op. cit.*, s. 19, zob. też przyp. 9, 10.

⁹ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *op. cit.*

¹⁰ *Ibidem*, s. 46.

¹¹ W. Chudoba, *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Warszawa 2014, s. 25–30.

¹² L. Kołakowski, Z. Mentzel, *op. cit.*, s. 57–61.

¹³ *Ibidem*, s. 56; W. Chudoba, *op. cit.*, s. 27.

¹⁴ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *op. cit.*, s. 61–62, 67–68.

Ci żołnierze sowieccy, których zobaczyłem wtedy, nie przyszli, żeby nas zabijać przecież. Nie miałem absolutnie żadnych konfliktów z nimi i nic nie wiedziałem o tym, czy i co złego robili. Owszem słyszało się, że gwałcili kobiety i kradli, ja tego nie widziałem ani nie znam nikogo, kto by widział, ale to na pewno się zdarzało, chociaż nie na taką skalę jak później w Niemczech. Ale ci żołnierze zwykli u nas ginęli i nas wyzwolili. Wychodziliśmy na ulice bez strachu, że za chwilę [...] będą nas wyłapywać [...] albo stawiać pod murem i rozstrzeliwać [...]. O systemie sowieckim nie miałem pojęcia. Wiedziałem, że w Rosji była rewolucja, że był Lenin i Stalin. To wszystko [...]. Ja cieszyłem się, że będzie normalne życie, którego nie było przecież pod uciskiem okupanta niemieckiego, że będą normalne szkoły, normalne uniwersytety¹⁵.

Między kwietniem a wrześniem 1945 roku Kołakowski próbował współorganizować koło ZWM w Garbatce, ponieważ jedyny ujawniony miejscowy PPR-owiec został zabity. Niektórzy badacze sugerują, że w związku ze swoją aktywnością Kołakowski, zastraszony przez żołnierzy jednego z odłamów NSZ, musiał uciekać do Warszawy. Inni sugerują, że planowano na niego zamach, także w związku z jego przemówieniem w Zakładach Drzewnych w Garbatce (gdzie pracował), w którym to poparł socjalizm i „nową władzę ludową”¹⁶.

Kołakowski w komunizmie widział też rodzaj wyzwania rzuconego tradycji, z którą od lat szkolnych był jako „bezwyznaniowiec” w konflikcie, a którą uważał za częściowo odpowiedzialną za utrwalenie postaw antysemickich w przedwojennej Polsce¹⁷. Kołakowski „wśród pozytywnych przyczyn opcji za komunizmem (co oznaczało jednoczesną opcję filozoficzną na rzecz marksizmu) wymienia dwie: efektywność w walce z faszyzmem oraz [własną — S.J.] podatność ma »millenarystyczne wizje«”¹⁸. Przekonanie to łączyło się z odrzuceniem reformistycznej, socjaldemokratycznej tradycji, w imię uwolnienia człowieka od władzy bezosobowych sił procesu dziejowego oraz uzyskania przez niego niewyalienowanej „wolności prawdziwej”, nie zaś tylko formalnej i zagwarantowania mu możliwości realizacji wszelkich ludzkich talentów¹⁹.

Oczywistym punktem wyjścia moich rozważań jest kwestia zorientowania poglądów Leszka Kołakowskiego względem szkoły lwowsko-warszawskiej będącej w ówczesnej Polsce jedyną reprezentantką myśli osadzonej w pozytywistycznym i analitycznym paradygmacie. Samookreślenie tego filozofa wobec szkoły jest problematyczne. Co prawda był on uczniem Kotarbińskiego, jednakże bezpośrednio do Twardowskiego się nie odnosił poza dwoma przypadkami: cytowaniami w swojej pracy magisterskiej pod tytułem *Naczelne dążności konwencjonalizmu w filozofii* z 1950 roku oraz w *Filozofii pozytywistycznej*²⁰ z 1966 roku. A chociaż Kołakowski dedykował swojemu nauczycielowi pewne swoje dzieła, na przykład *Fragmenty filozoficzne* (serię z 1959 i 1967 roku) oraz niezwykle ciepłe wspomnienia²¹, to trudno byłoby twierdzić, że ich relacja miała charakter

¹⁵ *Ibidem*, s. 69–70.

¹⁶ W. Chudoba, *op. cit.*, s. 32.

¹⁷ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *op. cit.*, s. 31–34.

¹⁸ J.A. Kłoczowski, *op. cit.*, s. 20; por. R. Herczyński, *Notatki o inteligencji*, [w:] *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, Londyn 1987, s. 225–228.

¹⁹ R. Herczyński, *op. cit.*, s. 227.

²⁰ Wszystkie cytaty odnośnie do tej pozycji pochodzą z wydania IV, wznowienie — 2015 rok.

²¹ L. Kołakowski, *Pamięci nauczyciela*, „Kultura” 1982, nr 1–2.

uczeń–mistrz; przynajmniej nie w takim sensie, w jakim można było mówić o takiej relacji między samym Kotarbińskim i Twardowskim.

Ten stan rzeczy można wytłumaczyć częściowo przemianami, jakie zachodziły w obrębie samej szkoły lwowsko-warszawskiej jeszcze przed 1939 rokiem. Z biegiem czasu coraz więcej jej przedstawicieli odchodziło od koncepcji filozofii podporządkowanej jedynie celom poznawczym. Element „zaangażowania” czy „aktywizmu” począł zajmować coraz istotniejsze miejsce. Tendencja ta zarysowała się jeszcze mocniej po wojnie, która to zdziesiątkowała „twardowszczyków”. Wraz z tymi przemianami oraz z przesunięciem „punktu ciężkości” zainteresowań z ogólnofilozoficznych na badania specjalistyczne, z zakresu logiki, metodologii nauk i psychologii, zanikały czynniki autoidentyfikacyjne tego nurtu.

W okresie „dogmatycznym”, zdaniem niektórych — na przykład Mariana Przełęckiego²² czy Henryka Skolimowskiego²³, teksty Kołakowskiego nosiły silne znamię szkoły lwowsko-warszawskiej. Wskazują oni na istotną rolę analizy logicznej w warsztacie młodego filozofa, tak charakterystyczną dla filozofii analitycznej *sensu largo*. Z „twardowszczykami” łączyły go również realizm epistemologiczny, intelektualizm, predylekcja do antyirrationalistycznej krytyki społeczno-kulturowej; przyjmował także klasyczną koncepcję prawdy. Jednakże zbieżności te można traktować jako akcydentalne, a ich wyznaczniki za mało specyficzne dla szkoły, szczególnie biorąc pod uwagę stan ówczesnej filozofii, nie tylko w Polsce.

Bardziej znamienne były jednak różnice wynikające z politycznych, czy szerzej — ideologicznych, zapatrywań Kołakowskiego. Marksistowska orientacja sytuowała go w opozycji wobec zasadniczych wartości szkoły, to jest metafizycznej zasady minimalistycznego „punktu wyjścia” w rozważaniach filozoficznych oraz epistemologicznego i aksjologicznego absolutyzmu²⁴. Przy tym antyabsolutyzm młodego filozofa należałoby traktować bardziej jako ideową deklarację niż filozoficzną praktykę.

Długoletniej krytyki pozytywizmu *sensu largo*²⁵ nie da się sprowadzić u Kołakowskiego jedynie do stosunku względem szkoły lwowsko-warszawskiej. Również jego zaangażowanie w ideologiczną ofensywę lat pięćdziesiątych przeciw jej członkom nie wyjaśnia trwałości jego zainteresowania tym nurtem.

Oczywiście charakter argumentacji skierowanej przeciwko pozytywizmowi oraz konwencjonalizmowi i ich nowoczesnym wcieleniom ewoluował. Między rokiem 1950 i 1956 była ona skupiona na „radykałnym konwencjonalizmie” Kazimierza Ajdukiewicza w szczególności oraz ogólnie na „neopozytywistycznym sposobie filozofowania” całej szkoły, której ten ostatni był najwybitniejszym reprezentantem. Podjęcie się uczestnictwa w rzeszonym sporze przez Kołakowskiego, zaangażowanego ideologa — zresztą już „umocowanego” w uniwersyteckich strukturach partyjnych (PPR-u na UW) i około-partyjnych (IKKN przy KC) — w oczywisty sposób podyktowane było szerszym celem

²² M. Przełęcki, *Horyzonty metafizyki*, Warszawa 2007, s. 100 n.

²³ H. Skolimowski, *Polski marksizm*, drugi obieg, 1969, 1981.

²⁴ Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Wrocław 1985, s. 9–40, s. 311 n.

²⁵ Pojęcie to przyjmuję za Kołakowskim — *idem*, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 1966/2015, s. 9–18, 38–53.

władz komunistycznych — eliminacją z życia kulturalnego i intelektualnego wszelkich znaczących alternatyw wobec oficjalnej doktryny leninowsko-stalinowskiej²⁶. Tylko marksizm (w tej interpretacji) mógł mieć „licencję” na „anty-irracjonalizm”, na „zwalczanie zabobonu” i „wstecznictwa”; tylko marksizm i partia (w leninowskim pojmowaniu jej funkcji) miały monopol na wyznaczanie wszelkich kryteriów racjonalności. Jednakże skrajnie nieprzychylny stosunek Kołakowskiego do pozytywizmu i wiążanego z nim konwencjonalizmu — także francuskiego — zrodził się znacznie wcześniej. Wiesław Chudoba przywołuje pewne relacje, jeszcze z okresu studiów filozofa w Łodzi, mówiące o gorących dyskusjach między Ryszardem Herczyńskim, Kołakowskim oraz Henrykiem Mehlbergiem²⁷, na którego seminaria ci pierwsi uczyli się.

Jeszcze w 1953 roku przedmiotem krytyki Kołakowskiego był dychotomiczny podział sądów na analityczne i syntetyczne²⁸. Rozumowanie w ostatecznym rozrachunku opiera on na postulacie sprawdzalności/weryfikowalności. Wynik ten wydaje się paradoksalny wobec znacznie dokładniejszej analizy tego zagadnienia dokonanej przez Quine’a w klasycznym już artykule *Dwa dogmaty empiryzmu*²⁹ z 1951 roku. W przeciwieństwie do specjalistycznych rozważań Quine’a Kołakowski nie podejmuje problemów synonimiczności i wymienialności *salva veritate* terminów w językach naturalnych i ekstensjonalnych językach sztucznych, problemów kluczowych w próbie zdefiniowania lub eksplikacji (w sensie Carnapa) pojęcia synonimiczności czy też charakteryzacji pojęcia analityczności zdań (sądów). Rozważając zasadność dychotomicznego podziału sądów, Kołakowski zawęził swoją uwagę do kwestii relacji między definicjami nominalnymi i realnymi, do możliwości dedukcji cech konsekwentnych z definicji czy też prawdziwości sądów definicyjnych; poruszył także problem poznawczej funkcji definicji projektujących. W swojej analizie filozof ten wskazywał różnorakie komplikacje związane z pojęciem analityczności. I tak zwracał uwagę, że w wypadku pewnych definicji o tej samej ekstensji, lecz o różnych intensjach kategoria sądów analitycznych ulega relatywizacji względem definicji. Aby wesprzeć swoją argumentację o psychologicznych uwarunkowaniach podziału syntetyczne–analityczne, przywoływał przykład zasady indukcji matematycznej. Jej status bowiem nie był i nie jest rozstrzygnięty zadowalająco w sposób ostateczny; i tak na przykład Poincare uznawał tę zasadę za sąd syntetyczny *a priori*, Russell zaś za analityczny *a priori*. Egzemplifikacje te miały wskazywać na brak jednoznacznej, ostrej i absolutnej, granicy definicyjnej obu rodzajów sądów, co zresztą pokrywało się — w pewnym zakresie — z ocenami Quine’a.

Zdaniem Leszka Kołakowskiego definicje nominalne — często utożsamiane czy mylone z sędami analitycznymi *a priori* — nie mają wartości poznawczej, o ile terminy (nazwy) w nich występujące nie mają odniesienia (ekstensji) w postaci przedmiotów realnych. Tak rozumiana definicja nominalna może oczywiście pełnić funkcję definicji projektującej. Gdy sąd ją konstytuujący zostanie zweryfikowany empirycznie, dana de-

²⁶ R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a terażniejszością*, Warszawa 2000, s. 29–30.

²⁷ W. Chudoba, *op. cit.*, s. 58.

²⁸ L. Kołakowski, *Filozofia nieinterwencji*, „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 2 s. 335–373.

²⁹ W.V.O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] *idem, Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2000, s. 49–75.

finicja staje się definicją realną — można więc, zdaniem Kołakowskiego, kwalifikować ją pod względem prawdy lub fałszu. Bez dodatkowych przesłanek, postulatów, założeń i definicji nie można stwierdzić pozadefinicyjnych własności przedmiotu definiowanego. Bez znajomości owych własności i bez odpowiedniej wiedzy empirycznej, bez owych „uzupełnień” nie można przedmiotu definicji odnieść do realnych obiektów, procesów czy stanów rzeczy.

Ogólnie rzecz biorąc, należy stwierdzić, że całość wiedzy zdaniem Kołakowskiego pochodzi z doświadczenia i na nim ufundowanej „praktyki społecznej”. Cała argumentacja, przeprowadzana z perspektywy „leninowskiej teorii odbicia” i „praktyki społecznej jako kryterium prawdy”, miała na celu podważenie aprioryzmu rozumianego jako wiedza analityczna oparta na arbitralnych, konwencjonalnych definicjach opornych na weryfikację empiryczną i refutację. Atak ten nie tylko był skierowany na „radykalny konwencjonalizm” Ajdukiewicza, lecz także miał podważyć jego koncepcję genezy logiki matematycznej, sprowadzając jej źródła do „skumulowanej” wiedzy empirycznej; aprioryzm bowiem łączył się z deduktywizmem, zgodnie z którym „[...] przynajmniej niektóre prawa mogą być wydedukowane z pewnych wyprowadzonych *a priori* z samego rozumu zasad”³⁰ albo też poddane korekturze bądź eliminacji z korpusu wiedzy na podstawie tychże zasad³¹. Kołakowski zarzucał konwencjonalistom francuskim, Ajdukiewiczowi i całej szkole lwowsko-warszawskiej, że ich styl filozofowania jest zamaskowaną nieoryginalną formą idealizmu, i to subiektywnego typu Berkeleyowskiego; oszczerstwa te nie były czymś oryginalnym w owym czasie — *de facto* odtwarzały Leninowski schemat krytyki idealizmu z *Materializmu i empiriokrytycyzmu*. Sens ideowy owych ataków sprowadzał się w gruncie rzeczy do negacji podmiotowych czynników w poznaniu jako konstytutywnych: uznanie poznania apriorycznego jako uprzywilejowanego lub równorzędnego w stosunku do wiedzy ugruntowanej empirycznie dostarczyć mogło epistemologicznego wsparcia koncepcji autonomii jednostki wobec „praktyki społecznej” oraz wiedzy naukowej będącej jednym z wymiarów tejże *praxis*. Wszystko to, co „pozaspołeczne”, jako dowartościowujące rolę jednostki właśnie — a więc wrogie totalitaryzmowi, musiało zostać napiętnowane jako relatywizm, subiektywizm lub irracjonalny „zabobon” umacniający różne warianty „fałszywej świadomości”; jako ideologiczne narzędzie „reakcji”. Kołakowski stwierdza to wprost: „Cały konwencjonalizm jest zwykłym ułatwieniem roboty ideologicznej urzędnikom kościoła”³². Zgodnie z marksistowską ortodoksją nauka także jest dziedziną walki z kapitalizmem. Podważenie obiektywności poznania naukowego, a więc „naukowego marksizmu”, to podanie w wątpliwość niepodważalnego charakteru praw rozwoju społecznego, zmierzającego do likwidacji kapitalizmu. Nie ma tu zatem miejsca na jakąkolwiek „mediację” czy „koncyliacyjne” ustępstwa³³ — konwencjona-

³⁰ W. Krajewski, *Współczesna filozofia naukowa. Metafilozofia i ontologia*, Warszawa 2005, s. 76.

³¹ Zasady te mogły być rozumiane normatywnie lub regulatywnie. Regulatywne rozumienie miało — zdaniem marksistów — charakteryzować konwencjonalizm. Chociaż ta ostatnia diagnoza była i jest słuszna, zupełnie nieuzasadnione było łączenie konwencjonalizmów z aprioryzmem.

³² L. Kołakowski, *Filozofia nieinterwencji...*, s. 351.

³³ J.A. Kłoczowski, *op. cit.*, s. 132–135.

lizm jest „agentem obskurantyzmu w łonie nauki, przebrany za mediatora pomiędzy [tym] obskurantyzmem a nauką”³⁴.

Jednakże negacja możliwości poznania apriorycznego nie realizowała w pełni wskazanych ideologicznych celów, gdyż nie podważała konwencjonalistycznych diagnoz metodologiczno-historycznych i ich późniejszych „wcieleń” czy adaptacji (*vide* Popper). Przedstawiciele „nowej krytyki nauk” bowiem w większości odrzucali aprioryzm; dotyczyło to aksjomatów i twierdzeń geometrii, arytmetyki i algebry oraz tak zwanych zasad czystego przyrodoznawstwa, jak również zasad Newtonowskiej dynamiki, które traktowali jako heurystycznie płodne hipotezy. Ich zdaniem tak zwane sądy analityczne, a także sądy syntetyczne *a priori*, to definicje projektujące „w przebraniu”:

[s]ą to wytwory wyobraźni twórczej, a konstytuujące je założenia przyjmowane są na mocy konwencji — umowy, jaką zawiera (zwykle podświadomie, a co najwyżej półświadomie) społeczność uczonych [...]. [Są] definicjami w przebraniu: określają znaczenia występujących w nich terminów. [...] Nie są jednak prawdziwe na mocy znaczeń w jakiś sposób preegzystujących, co chyba milcząco przyjmuje się w kantyzmie: [...] zdania analityczne nie tyle wyrażają znaczenia terminów, co terminom je nadają [...]”³⁵.

W tym kontekście Kołakowski dość zaskakująco stwierdził, jakoby konwencjoniści, przesuwając arbitralnie akcenty na zdania analityczne, stali się rzecznikami platońskiego idealizmu: „mówić o badaniu samego sensu nazw dla uzyskania jakichś prawdziwych sądów mogą tylko wyznawcy platonizującej koncepcji znaczenia”³⁶. Jego zdaniem tak zwana wiedza analityczna jest pozorem racjonalności, dogmatyzującym poznanie czy wręcz „fetyzysującym słowa”, a ponadto jest poznawczo nieprzydatna, a nawet szkodliwa. Skrajność tych ocen zbliża je do jakiejś formy radykalnego empiryzmu³⁷. Lecz o ile z perspektywy neopozytywizmu i empiryzmu logicznego „stwierdzenie analityczności jakiegoś zdania miało likwidować ewentualne problemy filozoficzne z tym zdaniem związane — miały one przecież być puste poznawczo”, o tyle „zasady czystego przyrodoznawstwa empiryści logiczni z języka nauki nie eliminowali — przekonani, że w ostatecznej analizie twierdzenia naukowe odnoszą się do konfiguracji naszych wrażeń zmysłowych i ich następstw”³⁸.

Wnioski Kołakowskiego wydają się tu co najmniej pochopne, jeżeli weźmie się pod uwagę, że założenia w rodzaju Kantowskich zasad czystego przyrodoznawstwa pełnią w nauce istotną funkcję, mianowicie postulują pewną ontologię dla przedmiotów, do których odnoszą się teorie i hipotezy. W pewnym zakresie ontologia z kolei determinuje metody eksperymentalne i teoretyczne procedury analizy wyników doświadczeń³⁹. Zmiany w treści teorii naukowych mogą zatem skutkować zmianami charakterystyki przedmiotu badań oraz wymusić reinterpretację wcześniej otrzymanych wyników, co stoi w rażącej sprzeczności wobec różnych odmian radykalnego empiryzmu. Nawiasem

³⁴ L. Kołakowski, *Filozofia nieinterwencji...*, s. 355.

³⁵ W. Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarego do Laudana*, Wrocław 2000, s. 30–31.

³⁶ L. Kołakowski, *Filozofia nieinterwencji...*, s. 369.

³⁷ S. Amsterdamski, *Między doświadczeniem a metafizyką*, Warszawa 1973, s. 101–125.

³⁸ W. Sady, *op. cit.*, s. 31.

³⁹ *Ibidem*, s. 32–33.

mówiąc, można stwierdzić, że takie konstruktywistyczne podejście w zasadniczych zrębach bliskie jest poglądom Quine'a⁴⁰.

Junctim różnych wariantów radykalnego empiryzmu stanowi pogląd, że właściwą metodą uzasadniania twierdzeń naukowych — bez względu na sposób, w jaki byśmy do nich dochodzili — jest indukcyjne ich potwierdzanie lub uprawdopodobnianie⁴¹. Uważam, że Leszek Kołakowski łączył ten pogląd ze stanowiskiem — przez Stefana Amsterdamskiego klasyfikowanym jako induktywizm genetyczny — zgodnie z którym „metodą dochodzenia do twierdzeń naukowych jest wyciąganie indukcyjnych wniosków ze zdań sprawozdawczych”⁴². Taka perspektywa epistemologiczna najczęściej presuponuje absolutyzację roli empirii w poznaniu oraz deprecjację teorii (naukowych) do funkcji skrótowego, wygodnego sposobu rejestracji mnogości faktów. Teoria może być zaakceptowana jedynie gdy redukuje się całkowicie się do twierdzeń o faktach — twierdzeń sprawozdawczych⁴³. Przy tym mogą być one tu rozumiane jako bezpośrednie relacje z przeżyć podmiotu (to jest fenomenalistycznie) albo jako opisy fizycznych stanów świata (to jest fizykalistycznie). Nie wymagają one już żadnego dalszego uzasadnienia, uzasadnia je bowiem samo intersubiektywne doświadczenie⁴⁴. Według niektórych wariantów induktywizmu nie podlegają one też przyszłym rewizjom ze względu na zmianę teorii:

fakt raz stwierdzony pozostaje nim raz na zawsze, zarówno w tym sensie, że każda następna teoria musi go tłumaczyć, jak też i w tym, że twierdzenia z tego faktu zdające sprawę nie zmieniają swojego znaczenia (sensu) w ramach rozmaitych, kolejnych teorii, które je eksplikują. Wydaje się to oczywiste: skoro bowiem doświadczenie ma być nie tylko jedynym, ale i autonomicznym [wobec wszelkich warunków nabywania wiedzy — S.J.] źródłem wszelkiej wiedzy i sposobem jej kontroli, to (pomijając korekty indywidualnych błędów popełnianych przez obserwatorów, i udoskonalenia przyrządów pomiarowych) nic nie może zmienić raz stwierdzonego faktu, a sens twierdzenia zdającego zeń sprawę wyznaczony jest bez reszty przez obserwację czy doświadczenie⁴⁵.

Wobec leninowskiej teorii odbicia oraz leninowskiego „potępienia” empiriokrytyków nie może dziwić, że to fizykalistyczne rozumienie twierdzeń sprawozdawczych przyjmuje Kołakowski. Teorie naukowe, z perspektywy jego rozważań odnośnie do dychotomii zdań analitycznych i syntetycznych, jawią się jako uprawomocnione o tyle, o ile dają się bez reszty zredukować do twierdzeń o faktach. Induktywizm tego rodzaju zazwyczaj łączył się, według Stanisława Amsterdamskiego, z dwoma rodzajami redukcji:

Redukcja [...] oznaczać miała niekiedy taki przekład twierdzeń teoretycznych na empiryczne (sprawozdawcze), by skończona koniunkcja tych ostatnich równoważna [czy wręcz równoznaczna — S.J.] była twierdzeniu teoretycznemu; niekiedy zaś rozumiana bywa w sensie słabszym: polegać ma na powiązaniu wszystkich pojęć teoretycznych [denotujących przedmioty, własności i stosunki nieobserwowalne bezpośrednio — S.J.]

⁴⁰ Zob. W.V.O. Quine, *O tym, co istnieje*, [w:] *idem, Z punktu widzenia...*, s. 28–47.

⁴¹ Stefan Amsterdamski pogląd ten klasyfikuje jako metodologiczną odmianę induktywizmu, por. *idem, op. cit.*, s. 107.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Quine określa tę supozycję mianem dogmatu redukcjonistycznego — *idem, Dwa dogmaty...*; S. Amsterdamski, *op. cit.*, s. 107–108.

⁴⁴ S. Amsterdamski, *op. cit.*, s. 109–110.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 106.

z pojęciami empirycznymi za pomocą odpowiednio skonstruowanych definicji, reguł przyporządkowania itp. [na przykład tak zwanych postulatów znaczeniowych czy reguł korespondencji — S.J.]⁴⁶.

Teorie i twierdzenia, które nie mogą być zredukowane według przedstawionego schematu, nie zasługują na miano naukowych, gdyż nie podlegają empirycznej kontroli. Przyjęcie tego rodzaju induktywistycznych postulatów, zdaniem Stefana Amsterdamskiego, prowadzi — jako nieunikniony rezultat — do radykalnej demarkacji nauki i metafizyki: „[w]szystko, co w wiedzy teoretycznej nie da się zredukować do zdań sprawozdawczych, jest treściowo puste i poznawczo bezwartościowe, stanowi jedynie szczelinę, poprzez którą przesącza się do nauki metafizyka”⁴⁷.

W tym kontekście należy podkreślić deklaracyjny scjentyzm i realizm⁴⁸ (ontologiczny czy metafizyczny) marksizmu stały jednak w sprzeczności z tezą, że poznanie jest fenomenem zależnym od interesów klasowych, którym (świadomie lub nieświadomie) służą podmiot poznający bądź określona formacja (klasa) społeczna. Ten aspekt zbliżał marksizm do kierunków irracjonalistycznych i relatywistycznych czy też antyrealistycznych⁴⁹ w zakresie epistemologii. Być może między innymi ta właśnie okoliczność tłumaczy zaciętą krytykę marksistów — zainspirowaną jeszcze przez samego Engelsa — wobec tego, co on sam nazywał „gołym empiryzmem”. Pod pojęciem tym Engels i jego spadkobiercy rozumieli bezkrytyczną „wiarę” w fakt jako coś, co samo się interpretuje. Kołakowski po latach tak referuje poglądy Engelsa na temat tej kwestii:

Pogarda dla teorii, która wszakże jest niezbędna w interpretacji faktów, jest dla nauki zgubna (Engels nazywa z tej racji Newtona „osłem indukcyjnym”) [...] fakty nie interpretują się same przez się, ich wiązanie nie wynika z nich samych, ale wymaga narzędzi teoretycznych, które same wyrosły w prawdzie z obserwacji, ale z czasem stają się usamodzielnionymi składnikami wiedzy⁵⁰.

Wydaje się więc, że Engels i jego marksistowscy kontynuatorzy nie uważali praw naukowych za równoważne lub równoznaczne (potencjalnie nieskończonej) koniunkcji zdań obserwacyjnych. Pociągało to za sobą specyficzny status teorii naukowych — nie są one wynikiem zabiegów ekonomizujących poznanie, w rozumieniu Macha czy Avenariusza. Ujmują one konieczny charakter opisywanych przez siebie związków przyczynowych. Związki te nie są iluzjami wynikłymi z umysłowego nawyku, jak starał się to wykazać Hume. Obiektywność związków przyczynowo-skutkowych potwierdzana jest nie tylko na podstawie następstwa czasowego określonych zdarzeń (predykcji), ale też ze względu na to, że potrafimy owe ciągi następstw wywoływać własną działalnością i wykorzystywać do realizacji własnych praktycznych celów. Z kolei, jeżeli zdania czysto uniwersalne, wyraża-

⁴⁶ *Ibidem* s. 107–108.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 108.

⁴⁸ Przyjmuję tu rozumienie realizmu metafizycznego (ontologicznego), zaproponowane przez T. Szubkę, jako stanowisko, że „świat [rzeczywistość zewnętrzna względem podmiotu — S.J.] jest niezależny od epistemicznych stanów mentalnych (aktów poznawczych) wtedy i tylko wtedy, gdy świat pozostał[by] niezmienny, chociaż nie byłoby owych stanów, za wyjątkiem tego, że utraciłby on swą relację do owych stanów [mentalnych podmiotu poznania]” — *idem*, *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne*, Lublin 2001, s. 37.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 38–39, 39 przyp. 16.

⁵⁰ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Warszawa 2009, s. 398.

jące prawa natury, są nieredukowalne do koniunkcji nieskończonej zdań protokolarnych, zasada sprawdzalności upada⁵¹. Jednakże Kołakowskiego krytyka Ajdukiewiczza i innych konwencjonalistów wspiera się na tejże zasadzie. Ta zaś, zgodnie z analizami Quine'a, czyni dychotomiczny podział zdań na analityczne i syntetyczne za możliwy zasadniczo do przeprowadzenia. Oczywiście formalno-logiczna dopuszczalność dychotomicznej kategoryzacji sądów nie rozstrzyga problemu genezy sądów analitycznych w poznaniu. Nie sankcjonuje też aprioryzmu lub pojęciowego realizmu (platonizmu), lecz nie wyklucza ich prawdziwości. W szczególności wspiera (na ogólnym poziomie) Ajdukiewiczowską koncepcję aposteriorycznej genezy poznania w dziedzinie logiki matematycznej, która to była przedmiotem zacieklej krytyki ze strony Kołakowskiego na stronach *Filozofii nieinterwencji*⁵². Należy tu odnotować, że podważenie zasady sprawdzalności (zdań jednostkowych) nie musi oznaczać zajęcia stanowiska idealistycznego w sensie ontologicznym i epistemologicznym, jak usilnie starał się wykazać Kołakowski. Sam Quine w *Dwóch dogmatach* przedstawił swoje stanowisko całościowego holizmu jako alternatywę wobec aprioryzmu i aposterioryzmu globalnego, wykazując, że problem podziału sądów można analizować z perspektywy teorii znaczenia, a niekoniecznie poprzez refleksję nad zagadnieniami odniesienia przedmiotowego. Pozwoliło mu to na uniezależnienie zagadnienia eksplikacji pojęcia analityczności od rozważań ontologicznych⁵³. Z kolei wydaje się, że Kołakowski nie dostrzegał tych „niuansów”. Trudno sobie jednak wyobrazić, aby tak utalentowany badacz, zaznajomiony z „burżuazyjną filozofią”, w tym i pozytywistyczną — co mu wielokrotnie wypominano w środowisku IKKN⁵⁴ — znający osobiście wielu przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, nie znał, przynajmniej w zarysie, poglądów Quine'a⁵⁵.

Tę frapującą sytuację można wyjaśnić jako wynikającą z dwuznaczności samej doktryny marksistowskiej w zakresie statusu i roli filozofii w ludzkim poznaniu i życiu społecznym. W aspekcie tej problematyki doktryny wyrosłe z marksizmu próbują łączyć pozytywistyczny i antymetafizyczny obraz filozofii jako swego rodzaju „metanaukę” z koncepcją filozofii jako pewnego rodzaju prakseologii „samozbawienia ludzkości”. Ta pierwsza wyrastała z Engelsowskiej dialektyki przyrody i specyficznie rozumianego materializmu, który nie widzi potrzeby zadawania pytań o „substancję”. Filozofia w rozumieniu Engelsa jest uzupełnieniem „wiedzy pozytywnej”, oczyszczonym z wszelkiej metafizycznej spekulacji, wiedzą o najogólniejszych prawach rządzących wszelką zmianą wszechświata i procesami myślenia; wiedzą, która swoje wyniki opiera jedynie na informacjach zaczerpniętych z nauk przyrodniczych. Jest ona zbiorem konsekwencji logicznych wynikających

⁵¹ K. Jodkowski, *Nienaukowy fundament nauki*, „Lectiones & Acroases Philosophicae” VI, 1, 2013, s. 76–81.

⁵² L. Kołakowski, *Filozofia nieinterwencji...*, s. 371.

⁵³ Zob. W.V. O. Quine, *O tym, co istnieje...*, s. 39–47; *idem*, *Problem znaczenia w językoznawstwie* [w:] *idem*, *Z punktu widzenia...*, s. 78–93.

⁵⁴ W. Chudoba, *op. cit.*, s. 80–103; R. Sitek, *op. cit.*, s. 225–228.

⁵⁵ Warto w tym kontekście odnotować, że *Dwa dogmaty empiryzmu* opublikowano w 1951 roku, *Filozofię nieinterwencji* zaś ponad dwa lata później.

z materiału naukowego, przez żadną nauką szczegółową jak dotąd nie sformułowanym⁵⁶. Materializm wówczas jest nie tyle ontologią, ile metodologicznym zakazem rozszerzania „wiedzy pozytywnej” o wyspekulowane naddatki. Łączy się on z negacją dualizmu (epi) fenomenu i „istoty” czy bytowej podstawy zjawiska; świat fizyczny postrzegalny zmysłowo wyczerpuje całość możliwego bytu — i nie ma ukrytej natury⁵⁷. W szerokim zakresie więc dialektyka Engelsa i jego materializm nie odbiegają od licznych w końcu XIX wieku pozytywistycznych programów reformy nauk i filozofii. Jednakże niektóre wypowiedzi Engelsa, na przykład odnośnie do realności i obiektywności związku przyczynowo-skutkowego i w nim uchwyconej, a obecnej immanentnie w przyrodzie „formie ogólności”, jak również niekonsekwencje w posługiwaniu się pojęciem „materii” — raz jako abstrakcją, raz jako mereologicznym zbiorem wszystkiego, co istnieje itp., wskazują na „obciążenie” myśleniem typowym dla materializmu substancjalistycznego. Kolejnym momentem niespójności w myśli Engelsowskiej jest zupełny brak prób uzgodnienia fenomenalistycznej formuły materializmu (zob. wspomniany zakaz metodologiczny) z tezami o materialnej jedności świata (w monistycznym sensie) i pierwotności przyrody względem „ducha” i umysłu.

Naturalistyczna filozofia przyrody Engelsa włączała — w monistycznej formule — człowieka w powszechną „historię” przyrody.

Dialektyka Engelsa jest próbą, która powstała pod wpływem Darwinowskich odkryć i w atmosferze ukształtowanej przez darwinizm. Najważniejszą tendencją tej epoki była interpretacja życia ludzkiego, zjawisk społecznych i poznania na sposób naturalistyczny, to znaczy taki punkt widzenia, który traktuje historię ludzką jako dalszy ciąg i szczególny przypadek historii naturalnej, a wobec tego zakłada, że pewne ogólne prawa przyrody działają tak samo [...] w dziejach człowieczeństwa⁵⁸.

Wszystkie reguły myślenia, w tym logika, w paradygmacie naturalistycznym, tracą normatywny charakter: jeżeli bowiem nie są zasadami niezależnymi od doświadczenia i sposobu istnienia rzeczy, ale konstytuowane są sposobem funkcjonowania mózgu, wówczas pytanie o pojęcie i kryterium prawdy w tradycyjnym sensie zostaje unieważnione. Akty poznawcze mogą być wtedy oceniane jedynie z perspektywy biologicznej użyteczności, jako forma adaptacji do środowiska. Druga komplementarna możliwość to ocena użyteczności poznania i jego wytwór przez pryzmat narzędzia realizacji praktycznych celów. I takie też wydają się intencje Engelsa. Z innej jednak strony jego koncepcja dialektyki jako ogólnej nauki — *mathesis universalis* — swoje twierdzenia absolutyzuje — prawo podwójnej negacji, przejścia ilości w jakość, wielości form ruchu, dostarczając mając uniwersalnych praw ewolucji wszechświata i myślenia (to jest poznania). Jak więc pogodzić poznawczy absolutyzm z relatywistycznym naturalizmem?

Można argumentować, że dla Marksa praktyczny charakter poznania ma inny sens — nie ogranicza się do prostej konstatacji, że historycznie i społecznie relatywne potrzeby określają treść i poznawcze zainteresowania, a „prawdziwość” hipotez sprowadza się do skutecznego działania na ich podstawie. Dla Marksa bowiem to praktyka społeczna jest

⁵⁶ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 381–383.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 384.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 406.

właściwym przedmiotem poznania, nie może się więc uwolnić od sytuacyjnego charakteru jej nabywania. Poznanie nie może zatem zostać oczyszczone z relatywizujących wtrętów.

Wobec paradoksalnych tropów w myśli marksistowskiej nie może dziwić, że Leszek Kołakowski w swej krytyce między innymi Ajdukiewicza uchylał się od porzucenia zasady sprawdzalności. Kołakowski, jako marksista-leninista, nie mógł takiego relatywistycznego wniosku przyjąć w pełnej rozciągłości, a to z tego oczywistego względu, że podzielał on pogląd, zgodnie z którym nauka dostarczyła ostateczne świadectwa na rzecz Leninowskiego „obalenia idealizmu” oraz adekwatności stanowiska materialistycznego. Co więcej, w powszechnym i popularnym mniemaniu przyznanie się do pozaempirycznego („nieracjonalnego”) ugruntowania ideologii, na której opierała się „Polska Ludowa”, po prostu byłoby dla nowej władzy problematyczne, szczególnie w latach powojennych i ówczesnej „ofensywy ideologicznej”.

Oczywiście „falsyfikacja idealizmu” w Leninowskim *Materializmie i empiriokrytycyzmie* zakłada Engelsowską perspektywę na tak zwany zasadniczy problem filozofii. Zgodnie z nią wszystkie kluczowe kontrowersje filozoficzne sprowadzają się do sporu materializmu z idealizmem, przy specyficznym — uproszczonym czy wręcz zniekształconym — rozumieniu obu stanowisk. Ostatecznie więc w tej optyce nauka nie jest „ontologicznie” ani „gnozeologicznie neutralna” — wbrew stanowiskom części (neo)pozytywistów i konwencjonalistów — i zazębia się w istotny sposób z filozofią. Z tego też względu wszelkie odmiany epistemologicznego sceptycyzmu w stosunku do poznawczego statusu wytworów nauki w oczywisty sposób podważają — rzekomo naukowe — podstawy ideologii marksistowskiej w „bolszewickim wcieleniu”.

Kwestią sporną pozostaje, czy teoria odbicia, jako składnik leninowskiej doktryny, zawiera *implicit*e postulaty, które można zakwalifikować — bez zastrzeżeń — jako podpadające pod radykalny empiryzm. Szczególnie gdy uwzględni się „praksistowską koncepcję prawdy”, rozstrzygnięcie zagadnienia wymaga odniesienia do ogólnie rozumianego pragmatystycznego podejścia do prawdy. W tym aspekcie można dostrzec pewne analogie między „marksistowskim sposobem myślenia” a *pragmatyzmem*. Mam tu na myśli między innymi pragmatyzm, który został zainicjowany przez prace Jamesa, Peirce’a i Deweya. Zgodnie z tym stanowiskiem obiekty poznania nie są czymś niezmiennym, niezależną od nas rzeczywistością, lecz czymś wytwarzanym przez nas w działaniach poznawczych. Nie istnieją żadne prawomocne pytania epistemologiczne poza tymi, które dotyczą wewnętrznych cech naszych aktualnych konwencji kognitywnych. Oczywiście nie istnieje jednolita, akceptowana przez wszystkich zwolenników tej teorii pragmatystyczna charakterystyka prawdy. Podawane określenia mają różny charakter: praktyczno-teoretyczny, społeczny, woluntarystyczny lub biologiczny. Przykładowo prawdziwość danej teorii eksplikuje się poprzez jej praktyczny sukces, czyli zostaje ona potwierdzona w konkretnych obserwacjach lub eksperymentach, dostarczając odpowiednich predykcji. Prawda przekonań może być traktowana jako polegająca na ich społecznej użyteczności. Wreszcie, przekonania można uznawać za prawdziwe, o ile „wzmagają funkcje życiowe” — w tym wypadku jest to perspektywa nietzscheańska.

W ogólności w pragmatycznym podejściu do prawdy na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie kryteriów prawdy. Istota czy pojęcie prawdy ma drugorzędne znaczenie.

Marksizm za kryterium prawdy przyjmował tak zwaną praktykę społeczną, a jednocześnie uznawał, że istotą prawdy jest korespondencja z rzeczywistością.

Z kolei odmiany pragmatyzmu o radykalnie biologistycznych i utylitarystycznych cechach zacierały różnicę między istotą prawdy a jej kryterium. Jeżeli pewne przekonania „wzmagają funkcje życiowe” lub są społecznie użyteczne, to przez sam ten fakt stają się prawdziwe i nie ma sensu pytać o to, co stanowi dla nich kryterium prawdy niezależnie od ich użyteczności, a w doktrynach o proveniencji marksistowskiej — niezależnie od ich historycznie ukształtowanej działalności praktycznej społeczeństw. W sposób naturalny więc koncepcje pragmatyczne kolidowały lub konkurowały z ich marksistowską odmianą aspirującą — wbrew swoim relatywistycznym postulatam — do statusu ostatecznej i absolutnie pewnej teorii poznania.

Myśl marksistowska (wraz z teorią odbicia) dostarczała *implicit*e transcendentnych, ostatecznych i diachronicznie niezmiennych kryteriów oceny zgodności treści (wytworów) poznania z rzeczywistością, a więc i z praktyką społeczną. Kryteria te były w niej jednak deklaratoryjnie traktowane jako indukcyjnie potwierdzone wnioski o charakterze naukowym, co akurat jest zbieżne z neopozytywistycznymi poglądami na konfirmację i weryfikację⁵⁹, które to z kolei odrzucali konwencjonalisci. Zdaniem tych ostatnich wszelkie formy indukcji (enumeracyjnej i eliminacyjnej) były nie tylko logicznie nieprawomocne, lecz także niezgodne z historycznie poświadczoną praktyką nauk empirycznych oraz niezgodne z faktycznym postępowaniem uczonych we współczesnych, rozwiniętych już naukach przyrodniczych. Konwencjonalisci — zdaniem Kołakowskiego — opierali swoją krytykę „na banalnym fakcie, że wiedza naukowa nie ma charakteru absolutnego, skąd wyciągają wnioski odmawiające nauce w ogóle obiektywnej wartości poznawczej”⁶⁰.

Skupienie Kołakowskiego na tropieniu ideowego czy ideologicznego podglebia konwencjonalizmu i pozytywizmu⁶¹ nie pozwalało mu dostrzec nie tylko problematyczności afirmowanego przez siebie „dogmatu redukcjonistycznego” (w sensie Quine’a). Nie idzie tu bynajmniej jedynie o operacjonistyczną interpretację weryfikacjonistycznej teorii znaczenia, którą to może nasuwać, bez umiaru szarpana deklinacją, niejasna kategoria „praktyki społecznej jako kryterium prawdy”. Jeżeli bowiem każdy sąd można sprowadzić do jednostkowych zdań obserwacyjnych, podlegających z osobną kontrolą eksperymentalnej lub bezpośredniego doświadczenia zmysłowego, a w ten sposób określić adekwatność tego sądu⁶², to kryterium „praktyki społecznej” jest zbędne. Z kolei argumentacja wskazująca na społeczne uwikłanie poznania jest w takiej sytuacji przeciwnie skuteczna, gdyż tego rodzaju całościowy holizm⁶³ stoi w sprzeczności z zasadą jednostkowej weryfikowalności, co Quine wnikliwie uzasadnił w przywoływanym już artykule.

⁵⁹ K. Jodkowski, *op. cit.*, s. 76–79.

⁶⁰ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 372.

⁶¹ Podglebie to tropi także w późniejszych swych pracach, chociażby w *Filozofii pozytywistycznej*.

⁶² Kołakowski czyni to w kategoriach klasycznie rozumianego pojęcia prawdy (*sic!*).

⁶³ Zdaniem Quine’a bowiem falsyfikacji podlega nie tylko przedmiotowa hipoteza lub teoria, lecz równocześnie także całość zastanej wiedzy.

Należy podkreślić, że doktryny marksistowska i leninowska, przyjmując klasyczną definicję prawdy, istotnie modyfikowały pojęcie korespondencji. Relacja, czy stosunek ten, ustalała odniesienie między podmiotem poznania a rzeczywistością zewnętrzną (pozapodmiotową) rozumianą holistycznie, to jest jako przenikające się nawzajem i współkonstituujące się: sferę życia i działania społecznego (i jednostkowego) oraz przyrody ożywionej i nieożywionej. Przy tym wzajemnych wpływów obu sfer nie da się oddzielić od siebie w ramach jakiegokolwiek analizy na płaszczyźnie ontologicznej, epistemologicznej czy epistemicznej. Przedmiotem poznania jest więc rzeczywistość jako organiczna całość. Ów epistemologiczny całościowy holizm — być może nie w pełni konsekwentnie wyartykułowany — korelował z silnym naciskiem doktryn marksistowskich na całościowe (globalne) wyjaśnienia i teorie, szczególnie w zakresie filozofii, nauk społecznych. W tym kontekście krytyka Kołakowskiego kierowana przeciw konwencjonalizmowi i pozytywizmowi *sensu largo* nie łamała tego schematu, za którym zresztą podążali inni polscy marksistowscy adwersarze Kotarbińskiego i Ajdukiewicza⁶⁴.

Paradoksalnie marksistowską holistyczną koncepcję nauki jako aspekt „praktyki społecznej” można uznać za wsparcie konwencjonalistycznej tezy o niemożliwości przeprowadzenia *experimentum crucis*. Wbrew dzisiejszym i ówczesnym powszechnym mniemaniom dotyczy ona problemu rewizji wiedzy zastanej. Jest ona artykulacją refleksji nad faktycznym przebiegiem pracy badawczej i próbą wykazania pewnych zasadniczych (i logicznych) trudności w ocenie poznawczej wyników eksperymentów. Jak wskazywali konwencjonalisci (choćby P. Duhem czy H. Poincare), w ramach rozwiniętej nauki „[...] wykonanie najprostszych nawet pomiarów wymaga zaangażowania wielu [różnych teorii i — S.J.] hipotez teoretycznych”⁶⁵. Weryfikacja, konfirmacja lub falsyfikacja danej hipotezy dokonywana jest na podstawie rozstrzygnięć dotyczących między innymi sposobu działania urządzeń pomiarowych. Angażowane są więc teorie i hipotezy niebędące zasadniczym przedmiotem badania. Zaliczane są one do korpusu wiedzy zastanej. Ze względu na różnorodność instrumentarium nowoczesnej nauki, a więc wielość i różnorodność teorii wyjaśniających jego działanie, nie można mówić o konsekwencjach obserwacyjnych pojedynczych izolowanych hipotez⁶⁶. Implikuje to tezę o niedeterminowaniu procedury falsyfikacji. W „unowocześnionej”, „syntetycznej” formie można ją streścić następująco⁶⁷:

Właściwym (to jest faktycznym) przedmiotem oceny poznawczej nie są pojedyncze izolowane hipotezy (*H*), lecz rzeczony hipotezy w koniunkcji z korpusem

⁶⁴ R. Sitek, *op. cit.*, s. 18–60. Paradigmatycznym przykładem takiego typu krytyki w owym czasie są artykuły Bronisława Baczki, *ibidem*, s. 46–49, oraz Tadeusza Krońskiego, s. 39–46. Wywodzili się oni, tak jak Kołakowski, ze środowiska związanego z IKKN oraz Instytutem Historii Filozofii Nowożytnej i Myśli Społecznej PAN, w którym wyewoluowała formacja intelektualna zwana później „warszawską szkołą historii idei”; R. Sitek, *op. cit.*, s. 11–17.

⁶⁵ T. Rzepiński, *Problem niedookreślenia teorii przez dane doświadczenia*, Poznań 2006, s. 23.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 20–24.

⁶⁷ Obecnie teza ta funkcjonuje pod nazwami „tezy Duhema” lub „tezy Duhema–Quine’a”, zob. A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 75–80; K. Jodkowski, *op. cit.*, s. 83–84.

wiedzy zastanej (W), założeniami idealizacyjnymi (Id) oraz warunkiem *ceteris paribus* (CP)⁶⁸; symbolicznie mamy więc $T \equiv H \wedge Id \wedge CP \wedge W$. Falsyfikacja hipotezy H w świetle jej empirycznych konsekwencji (E) ma postać: $H \wedge Id \wedge CP \wedge W \Rightarrow E, \neg E$. Wnioskiem tego rozumowania, zgodnie z regułą *modus tollendo tollens*, nie jest $\neg H$, lecz $\neg T \equiv \neg H \vee \neg Id \vee \neg CP \vee \neg W$. Ocena hipotezy H w kategoriach prawdy i fałszu może być konkluzywna, o ile najpierw ustalimy wartość logiczną dla Id i CP oraz przy założeniu prawdziwości wiedzy zastanej W . Badacz staje więc wobec nieuniknionego dylematu: rewizji wiedzy zastanej albo założeń idealizacyjnych, albo refutacji przedmiotowej hipotezy, albo też jednoczesnej refutacji wszystkich (lub części) składowych formuły T . Zasadnicza trudność polega na tym, że zdania (lub formuły) składające się na wiedzę zastaną oraz warunki idealizacyjne i *ceteris paribus* podlegały, a także podlegają analogicznej ocenie — według przedstawionego schematu. Aby uniknąć sytuacji *petitio principii* lub *ignotum per ignotus* czy nieskończonego regresu, konieczna jest asercja tychże składowych — na podstawie *consensus omnium* wspólnoty badaczy. Schemat ten nie wyklucza konstytutywnej roli czynników podmiotowych ani społecznych w odniesieniu do treści wiedzy zastanej W czy warunków idealizacyjnych i *ceteris paribus*. Twierdzenia i tezy będące językowym sformułowaniem konstytutywnych czynników poznania same mogą być traktowane jako elementy wiedzy zastanej W .

Teza Duhema o nieistnieniu *experimentum crucis* to jeden z najczęściej krytykowanych wyników francuskiego konwencjonalizmu. Jak zauważa Krzysztof Szlachcic:

Cechą wspólną tych ostatnich [komentarzy — S.J.] jest uporczywe niedostrzeżenie, że teza Duhema ma status tezy metodologicznej. Nie jest więc tezą historyczną, określającą, czy faktycznie temu lub owemu eksperymentowi przyznawano powszechnie status doświadczenia rozstrzygającego między konkurującymi hipotezami. Nie jest także tezą zdającą sprawę z psychologicznych nastawień konkretnych badaczy, bo ci, oczywiście, w niektórych przypadkach mogą być subiektywnie przekonani, że określone doświadczenie definitywnie rozstrzyga spór teoretyczny. Właśnie o komentatorach ulegających temu ostatniemu nieporozumieniu szczególnie stosowne byłoby powiedzieć, że są przykładem na siłę oddziaływania przesądów dotyczących konwencjonalizmu⁶⁹.

Do grupy przesądów na temat konwencjonalizmu badacz ten zalicza także twierdzenie jakoby ci francuscy uczeni głosili nieobalalność praw i teorii przez dane doświadczenia:

należy odnotować, że to Henri Poincaré dostarczył pretekstu do powstania podobnego mniemania. Przez krótki okres, mniej więcej w latach 1900–1903, podtrzymywał on pogląd, że niektóre fundamentalne twierdzenia fizyki (nieliczna grupa tzw. zasad fizyki) są niewrażliwe na krytykę empiryczną, a więc nie zostaną obalone zasady newtonowskiej mechaniki i podobne im prawa, zajmujące w strukturze wiedzy analogiczną do nich pozycję. Inni reprezentanci francuskiej nowej krytyki nauk podważali stanowisko Poincarégo. Generalnie więc wskazany pogląd nie był reprezentatywny dla środowiska francuskiego konwencjonalizmu⁷⁰.

⁶⁸ Z czysto logicznego punktu widzenia formalne rozdzielenie Id i CP od korpusu wiedzy zastanej W nie ma istotnego znaczenia.

⁶⁹ K. Szlachcic, *O przesądach na temat francuskiego konwencjonalizmu*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 25, 2016, nr 3 (99), s. 190.

⁷⁰ *Ibidem*.

W reakcji na tezę Poincarégo Duhem już w 1900 roku przedstawił szczegółowy opis mechanizmów prowadzących do zakwestionowania w świetle danych empirycznych najbardziej nawet ugruntowanych fragmentów wiedzy teoretycznej. Zasadniczym elementem rzeczonyj analizy było wskazanie, że w ramach wspólnoty badaczy decyzje odnośnie do „detronizacji” pewnych teorii czy naczelných „zasad” nie wynikają jedynie z niezgodności między prognozami teoretycznymi a gromadzonymi danymi eksperymentalnymi, lecz także z racji pragmatycznych związanych z kosztami niezbędnej przebudowy całego systemu teoretycznego — po ewentualnym usunięciu z niego kłopotliwego fragmentu wiedzy⁷¹.

Z zagadnieniem nieobalalności zasad wiąże się mniemanie, że konwencjonalisci postulowali zastąpienie testów eksperymentalnych ocenianej teorii przez ocenę jej walorów estetycznych (na przykład prostoty jej formalnej struktury). Jednakże

idea oceny estetycznej formalnej struktury teorii pojawia się w sytuacji, gdy mamy do czynienia z istotnie różniącymi się formalnie teoriami, które w granicach błędu jednakowo dobrze radzą sobie z doświadczeniem, tj. żadna z konkurentek nie ma przewagi w oparciu o dane eksperymentalne. Zdaniem konwencjonalistów historia nauki [...] poucza, że takie zawodne [...] wskazanie zaskakująco często prowadzi nas do sukcesu poznawczego⁷².

Również przywoływana przez adwersarzy w tym kontekście teza Duhema–Quine’a nie może być argumentem mającym na celu wykazanie dopuszczalności — jako normy metodologicznej — immunizowania teorii na zagrażającą im krytykę doświadczenia poprzez uzupełnianie ich hipotezami *ad hoc*. W istocie bowiem konwencjonalisci prezentowali tylko jeden z możliwych — z punktu widzenia logiki klasycznej — sposobów rozwiązywania konfliktów na styku doświadczenia i teorii⁷³, jak również ograniczenia logicznej analizy jako narzędzia rozstrzygnięcia problemów metodologicznych czy merytorycznych.

Ostatecznie więc, wbrew sugestiom Kołakowskiego, konwencjonalistyczna krytyka nie implikuje logicznie, iżby poznanie naukowe było „nieobiektywne”, nie prowadzi też do idealizmu czy antyrealizmu. Przeczy jedynie możliwości wiedzy absolutnej, nieaspektowej, niehipotetycznej, pewnej i niezmiennej, co oczywiście delegitymizuje wszelkie koncepcje zmian społeczno-politycznych próbujące wspierać się na autorytecie obecnego/zastanego stanu nauki jako ostatecznej podstawy.

Warto jeszcze podkreślić, że konwencjonalizm francuski oraz radykalny Ajdukiewicza, a także neopozytywizm, z ich sceptycyzmem wobec metafizycznych rozstrzygnięć, nie tylko uderzały w spekulatywną filozofię idealistyczną czy w myślenie supranaturalistyczne, lecz także w różne formy materializmu. Na przełomie XIX i XX wieku z krytyką tych nurtów wystąpili empiriokrytycy — z podobnych fenomenalistycznych pozycji. Dlatego stali się obiektem ataków Lenina oraz późniejszych komunistycznych doktrynerów. W przeciwieństwie jednak do nich konwencjonalizm francuski był bardziej wewnętrznie zróżnicowany i mniej popularny w ówczesnych środowiskach filozoficznych i naukowych, dlatego uszedł uwadze rewolucjonistów — przynajmniej do pewnego czasu.

⁷¹ K. Szlachcic, *Filozofia nauk empirycznych Pierre’a Duhema*, Wrocław 2011, s. 145–157.

⁷² K. Szlachcic, *O przesądach...*, s. 191.

⁷³ W. Sady, *op. cit.*, s. 62–66.

Ideologiczne zaangażowanie nie pozwalało jednak Kołakowskiemu uznać przedstawionych krytycznych czy też sceptycznych wniosków. Oznaczałoby to bowiem odrzucenie marksistowskiego *cogito*, odrzucenie kryterium *praxis* albo naukowego statusu marksizmu-leninizmu i jego materialistycznych tez odnośnie do ontologii — odrzucenie jedyne go sposobu naprawy świata bez Boga.

Bibliografia

- Amsterdamski S., *Między doświadczeniem a metafizyką*, Książka i Wiedza, Warszawa 1973.
- Chudoba W., *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, IFiS PAN, Warszawa 2014.
- Grobler A., *Metodologia nauk*, Znak — Aureus, Kraków 2006.
- Herczyński R., *Notatki o inteligencji*, [w:] *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, Aneks, Londyn 1987.
- Jodkowski K., *Nienaukowy fundament nauki*, „*Lectiones & Acroases Philosophicae*” VI, 1, 2013.
- Kłoczowski J.A., *Więcej niż mit. Leszek Kołakowski spory o religię*, Znak, Kraków 1994.
- Kołakowski L., *Filozofia nieinterwencji*, „*Mysł Filozoficzna*” 1953, nr 2.
- Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna*, Omega, Warszawa 1966/2015.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1, PWN, Warszawa 2009.
- Kołakowski L., *Naczelne dążności konwencjonalizmu w filozofii* (maszynopis pracy dyplomowej), 1950.
- Kołakowski L., *Pamięci nauczyciela*, „*Kultura*” 1982, nr 1–2.
- Kołakowski L., Mentzel Z., *Czas ciekawy, czas niespokojny*, cz. 1, Znak, Kraków 2007.
- Krajewski W., *Współczesna filozofia naukowa. Metafilozofia i ontologia*, WFiS UW, Warszawa 2005.
- Miłosz C., *Rodzinna Europa*, Paryż 1980.
- Miłosz C., *Zniewolony umysł*, Paryż 1953, Kraków 1989.
- Przełęcki M., *Horyzonty metafizyki*, Warszawa 2007.
- Quine W.V.O., *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] *idem, Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, przeł. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa 2000.
- Quine W.V.O., *O tym, co istnieje*, [w:] *idem, Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, przeł. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa 2000.
- Quine W.V.O., *Problem znaczenia w językoznawstwie*, [w:] *idem, Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, przeł. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa 2000.
- Rzepiński T., *Problem niedookreślenia teorii przez dane doświadczenia*, IF UMK, Poznań 2006.
- Sady W., *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, FNP PAN, Wrocław 2000.
- Sitek R., *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000.
- Skolimowski H., *Polski marksizm*, drugi obieg, 1969, 1981.
- Szlachcic K., *Filozofia nauk empirycznych Pierre'a Duhema*, Wrocław 2011.
- Szlachcic K., *O przesądach na temat francuskiego konwencjonalizmu*, „*Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria*” 25, 2016, nr 3 (99).
- Szubka T., *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne*, RW KUL, Lublin 2001.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.

The critique of conventionalism in the thought of Leszek Kołakowski in the early 1950s

Keywords: politics, philosophy of politics, epistemology, philosophy of science, Marxism, conventionalism

Summary

This article aims to emphasize epistemological aspects of Leszek Kołakowski's critique of the radical conventionalism of Kazimierz Ajdukiewicz, as well as his critique of the French representatives of the so-called new critique of sciences. These aspects presuppose or imply, implicitly or explicitly, a stance close to radical empiricism and oppose the views of Marx and Engels, although they harmonize with Lenin's theory of reflection. Scholars rarely appreciate these aspects of Kołakowski's early thought. They do so despite their potential role in the analysis of the evolution of his views towards a so-called revisionist stance. Kołakowski's attitude to different variants of conventionalism and positivistic thought in general should be explored further, since he never abandoned his critique of these doctrines.