

KS. STANISŁAW KOWALCZYK

KLASYCZNA FILOZOFIA PRAWDY
A KONCEPCJA WIEDZY OBIEKTYWNEJ KARLA R. POPPERA

CLASSICAL PHILOSOPHY OF TRUTH AND KARL POPPER'S CONCEPTION OF
OBJECTIVE KNOWLEDGE

Abstract. The paper has two parts. The first part treats of the truth's conception of classical Christian philosophy of saint Augustin and saint Thomas Aquinas. They give the definition of truth as *adaequatio* of human intellectual judgments and things. The wrong interpretations of truth are consequence disregard's of truth's one elements: object of knowledge – things (philosophical idealism) or subject of knowledge – activity of mind (epistemological sensualism). According to the classical philosophy truth is not only objectiv but also constant and universal. The fallowers of Marxism, liberalism and postmodernism accept epistemological and axiological relativism. The second part of paper explains Karl Popper's conception objectiv knowledge. He rejects epistemology of neopositivism and extreme rationalism, but suggests supercritical theory of objective knowledge. He also proposes the method of tests and mistakes in the scientific search of truth. Popper distinguishes three parts of world: physical things, human's consciousness and objective ideas/values. The objective knowledge is possible only in the last world, but she is not certain.

Keywords: truth; objectiv knowledge; sociology; world.

Istotnym elementem wyższej kultury człowieka są wartości poznawczo-intelektualne nakierowane na poznanie prawdy o jego naturze i otaczającym go świecie. Zauważył to już starogrecki filozof Arystoteles (383/4-322 przed Chrystusem), który we wstępie swej *Metafizyki* napisał: „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania [prawdy]” (Arystoteles, wyd. 1983). Stawianie pytań i poszukiwanie na nie odpowiedzi jest uwarunkowane rozumną naturą człowieka, posiadacza umysłowej władzy intelektu. Problem prawdy znajduje się w centrum codziennego życia, a także filozofii i nauk szczegółowych (humanistycznych,

Ks. prof. dr hab. STANISŁAW KOWALCZYK – pracownik emerytowany, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: ul. Bernardyńska 7B/9, 20-109 Lublin.

przyrodniczych). Różne są drogi/metody poszukiwania prawdy, dlatego zasadne jest zestawienie klasycznej filozofii prawdy i socjologicznej koncepcji wiedzy obiektywnej K. Poppera.

I

Idea prawdy pojawiała się od początku filozoficznej refleksji w antycznej Grecji. Klasyczną definicję prawdy rozumianej jako zgodność sądów intelektu z obiektywną rzeczywistością zapoczątkował Arystoteles (wyd. 1986), przyjmował św. Augustyn (354-430), a rozwinął św. Tomasz z Akwinu (1226-1274). W pismach średniowiecznego myśliciela epistemologia jest integralnym elementem filozoficznej antropologii (św. Tomasz, *De Veritate*; zob. Kowalczyk, 1995). W pismach średniowiecznego myśliciela epistemologia jest integralnym elementem filozoficznej antropologii (św. Tomasz, 1998; zob. Kowalczyk, 2002). Zwierzęta poprzez władze zmysłowe poznają świat zewnętrzny, ale są pozbawione intelektu i dlatego nie stawiają pytań ani nie formułują sądów o otaczających ich kosmosie i biokosmosie. „Prawda jest zgodnością intelektu i rzeczy, kiedy intelekt orzeka istnienie tego co jest realne lub kwestionuje istnienie tego, czego nie ma” (św. Tomasz, *Contra Gentes* I, 59). W takim pojęciu prawdy zawierają się dwa elementy: obiektywna rzeczywistość i umysłowa władza poznawcza; zachodzi pomiędzy nimi relacja, mianowicie intelekt człowieka jest intencjonalnie „uzgodniony” z rozpoznanym światem. „Zrównanie” (*adaequatio*) umysłu i rzeczy jest tylko częściowe i aspektowe, ponieważ rzeczywistość jest bogatsza od poznawczych możliwości człowieka. Nabyta przez niego prawda nie jest adekwatna i wyczerpująca, jego wiedza i nauka rozwijają się ustawicznie. Niekompletność i omylność ludzkiego poznania nie są argumentem za epistemologicznym relatywizmem.

Filozofia klasyczna dostrzega różnorodność znaczeń pojęcia prawdy, mianowicie wyróżnia trzy jej podstawowe typy: prawdę ludzkiego poznania (epistemologiczną), prawdę bytu (ontologiczną) i prawdę słowa (etyczną) (św. Tomasz, *De Veritate*). Prawda ujmowana w sensie epistemologiczno-logicznym jest zgodnością sądów człowieka z obiektywnym światem. Prawda rozumiana ontologicznie jest zgodnością nowo powstałej rzeczy z zamysłem jego twórcy. Etyczny sens pojęcia prawdy wskazuje na zgodność słów, gestów czy postawy z przekonaniem człowieka. Wymienione rodzaje prawdy zakresowo mogą się różnić, np. człowiek etycznie uczciwy nie zawsze jest wiarygodnym świadkiem w przewodzie sądowym, gdyż może nie znać faktycznego stanu rzeczy.

Głównym przedmiotem obecnych analiz jest epistemologiczna prawda, która zawiera dwa jej nieodzowne elementy: subiektywny i obiektywny (Krapiec, 1959; Siemianowski, 1986). Pierwszy z nich to poznający podmiot – człowiek posiadający umysłową władzę intelektu, dzięki której potrafi formułować sądy, opinie, argumenty i teorie. Drugim elementem prawdy jest obiektywna rzeczywistość, będąca przedmiotem poznawczej penetracji. Możliwość poznania prawdy kwestionują ewentualnie interpretują ją błędnie nurty filozoficzne, które pomijają czy deprecjonują jeden z jej istotnych elementów, tj. poznający podmiot lub poznawany przedmiot. Zwolennicy skrajnego empiryzmu (sensualizmu) – John Locke (1632-1704) i Dawid Hume (1711-1776), omawiając proces ludzkiego poznania, akcentują głównie rolę poznania zmysłowego (Hume, 1963). Angielscy empirycy pomijali kierowniczą rolę intelektu w procesie poznawczym i aktywności człowieka, dlatego za przedmiot poznania uznali jedynie jego subiektywne odczucia/wrażenia. Proces depersonalizacji podmiotu poznania jest ewidentny w rozważaniach Gilberta Ryle’a, autora pracy *Czym jest umysł?* (1970). Empiryzująco-scjentyistyczne koncepcje ludzkiego poznania i prawdy implikują wewnętrzną sprzeczność. Nie ma prawdy bez poznającego człowieka jako posiadacza intelektu, który jest motorem jego życia psychologiczno-umysłowego. Inną niekonsekwencją jest mówienie o prawdzie na bazie ontologicznego naturalizmu i materialistycznej koncepcji człowieka. Prawda bezprzedmiotowa jest ontologicznym absurdem.

Drugim źródłem fałszywego rozumienia prawdy teoriopoznawczej jest idealizm w różnych jego odmianach. Kartezjusz (1596-1650) za kryterium prawdy przyjął jasność i wyraźność pojęć. Immanuel Kant (1724-1804) także proponował kryterium subiektywne: zgodność poznania z prawami myślenia oraz systemową niesprzeczność. George Barkeley (1685-1753) świat zewnętrzno-materialny redukował do poziomu subiektywnych odczuć człowieka (*esse = percipi*). Sądził, że skoro istnieje realnie tylko podmiot-człowiek, to jego „poznanie” jest faktycznie wewnętrzną aktywnością jego osobowości. Epistemologiczno-ontologiczny immanentyzm był przyjmowany przez niemieckich idealistów z przełomu XVIII i XIX wieku. Klasycznym tego przykładem jest Johann G. Fichte (1762-1814), który twierdził: „Wszystko, co postrzegasz poza sobą, jesteś zawsze ty sam” (Fichte, 1958, s. 86). Subiektywno-idealistyczna koncepcja prawdy jest błędna, ponieważ nie ma w niej realnego przedmiotu. W takiej interpretacji prawdy człowiek jest arbitralnym jej kreatorem i zarazem ostatecznym kryterium. Subiektywizm epistemologiczny jest obecny również u Edmunda Husserla (1859-1938), który w swej fenomenologii zewnętrzny świat redukował do roli korelatu ludzkiej świadomości. Przedmiot poznania (noemat) sprowadzał do poznającego podmiotu (noezy) (Husserl, 1975).

Przedstawiciele filozofii klasycznej, choć nie tylko oni, uznają absolutno-universalny, a często także normatywny charakter prawdy. Myśliciel wczesnego chrześcijaństwa św. Augustyn stwierdził: „Nie ma prawdy mojej czy twojej, lecz cała ona jest wspólna równocześnie dla wszystkich ludzi” (św. Augustyn, *De libero arbitrio II*, 14, 37, PL 32, 126). Proces poznawania prawdy jest dynamiczny, istnieją bowiem różnorodne uwarunkowania, sposoby i zakresy nabywania jej, lecz ona sama jest uniwersalna czasowo i przestrzennie. Prawda jest „komunikowalna”, można ją przekazywać ludziom różnych ras, kultur i orientacji światopoglądowych. Konkretni ludzie, choćby najbardziej genialni, są w drodze do poznania prawdy, ale nie są jej właścicielami czy twórcami. Można więc mówić o autonomii prawdy, ponieważ nie można jej zniszczyć, retuszować czy odrzucić. Trwało-universalny profil posiadają: podstawowe prawa bytu i myśli (na czele z zasadą niesprzeczności), zasady zdrowego rozsądku, prawa logiki i normy etyczne oparte na prawie naturalnym. Rozumny wolny człowiek przeżywa często dylematy moralne, w trakcie których odkrywa prawo naturalne, tj. uniwersalne, niezmiennie i obligatoryjne normy etyczne (Maritain, 1989). Św. Tomasz z Akwinu prawo naturalne określił jako „uczestnictwo rozumnego stworzenia w odwiecznym prawie Bożym” (św. Tomasz, S.th. I-II, q. 91, a. 2). Rozumny człowiek rozpoznaje etyczne normy prawa naturalnego, lecz nie czuje się ich arbitralnym kreatorem. Trwało-absolutny, uniwersalny i normatywny profil prawdy, m.in. w zakresie praw ontyczno-logicznych i etycznych, wskazuje na jej autonomię wobec intelektu i natury człowieka. Dlatego św. Augustyn sformułował argument z trwałości i uniwersalności prawdy za istnieniem Boga (św. Augustyn, *De libero arbitrio II*, 3, 7 – II, 15, 39 PL 32, 1243-1262; por. Kowalczyk, 2007).

Uniwersalno-absolutny charakter prawdy kwestionuje wiele nurtów filozoficzno-ideologicznych: dawniej sceptycyzm wywodzący się od Protagorasa, a współcześnie są to zwolennicy antropologicznego naturalizmu, marksizmu, liberalizmu, aksjologicznego nihilizmu i postmodernizmu (Kowalczyk, 2011). Sceptycyzm był znany już św. Tomaszowi, który wskazywał na istnienie immanentnych sprzeczności w doktrynie radykalnego sceptycyzmu (św. Tomasz, S.th. I, q. 2, a. 3, obj. 3). Sceptycy twierdzą, że nie ma sądu bezwzględnie prawdziwego, ale swoje tezy uznają za prawdziwe. Negują istnienie prawdy, lecz równocześnie opcję sceptycyzmu uznają za wiarygodną i uzasadnioną. Poznawczo-aksjologiczny nihilizm jest ideą przewodnią Friedricha Nietzschego (1844-1890), który deklarował: „Nie masz ani ducha, ani rozumu, ani myślenia, ani świadomości, ani duszy, ani woli, ani prawdy; wszystko to fikcje do niczego nie przydatne” (Nietzsche, 1910/1911; por. Kowalczyk, 1990). Nietzscheański

Nadczłowiek jest „poza dobrem i złem”. Jego ideowo-pragmatyczną kontynuacją był hitlerowski zbrodniczy rasizm. Radykalny sceptycyzm poznawczy i etyczny jest elementem ideologii marksizmu, zwłaszcza teorii materializmu historycznego sugerującej, że nauka, filozofia, etyka i religia są epifenomenem – wytworem aktualnie istniejącego modelu ekonomiczno-społecznego. Friedrich Engels (1820-1895) twierdził, że „produkcja duchowa przeobraża się wraz z materialną” (Engels, 1949, s. 104). Cytowana deklaracja jest równoznaczna z negacją prawdy obiektywno-absolutnej na terenie nauki i aksjologii, w tym również etyki i religii. Zwolennikami relatywizmu poznawczo-aksjologicznego współcześnie są często liberałowie. Należy do nich Isaiah Berlin, który obiektywizm epistemologiczny uznał za relikwiny okresu dzieciństwa czy nawet przejaw umysłowego barbarzyństwa (Berlin, 1991). Ekstremalną formą relatywizmu poznawczego jest postmodernizm. Jego amerykański przedstawiciel Richard Rorty odrzucił „teorię prawdy jako odpowiedniości”, tj. prawdę rozumianą jako zgodność sądów z obiektywnym stanem rzeczy (Rorty, 1996, s. 26). Zakwestionował także obiektywno-komunikacyjną funkcję ludzkiego języka, w konsekwencji zaś sugerował, że wszelkie sądy i formułowane tezy mają charakter wyłącznie subiektywno-pragmatyczny.

Relatywizm poznawczy i aksjologiczny jest konsekwencją apriorycznych założeń ideologicznych, błędnych koncepcji antropologicznych oraz braku semantycznej poprawności. Na ostatni element zwrócili uwagę w Polsce przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej, zdaniem których powodem rzekomego relatywizmu prawdy mogą być: niedokładność sądów, niejednoznaczność używanych pojęć, niepełność wypowiedzianych twierdzeń i operowanie fałszywymi definicjami prawdy (Twardowski, 1927). Pojęcie absolutnej prawdy jest rozumiane różnorodnie: 1. jako prawda obiektywna; 2. jako prawda zupełna cząstkowa; 3. jako prawda całkowita i wyczerpująca. Zasadne jest przyjęcie pojęcia prawdy w dwu pierwszych znaczeniach.

Jednym ze źródeł relatywizmu epistemologicznego jest przekonanie jego zwolenników, że nie istnieje adekwatne kryterium umożliwiające poznanie prawdy obiektywno-absolutnej. Zarzut wymaga odpowiedzi, dlatego problem kryterium prawdy jest rozpatrywany przez autorów opowiadających się za filozofią klasyczną (Siemianowski, 1986). Kryterium prawdy nie należy utożsamiać z motywem pewności, który ma charakter subiektywno-indywidualny. Proponowane są różne kryteria prawdy: powszechna zgoda ludzi na jakies twierdzenie, tzw. ekonomia myślenia, jasność i wyraźność pojęć, głos instynktu, praktyczna użyteczność. Wymienione kryteria są błędne lub jedynie wtórne, pomijają bowiem przedmiot ludzkiego poznania. Filozofia tomistyczna za

adekwatne i ostateczne kryterium prawdy przyjmuje „oczywistość przedmiotową”: jest ono wewnętrzne – zawiera się w aktach poznawczych człowieka, a zarazem przedmiotowe – siłę dowodową czerpie z poznawanego realnego przedmiotu a nie z poznającego podmiotu. To nie ludzka świadomość, lecz obiektywna rzeczywistość jest źródłem poznania i równocześnie kryterium jego prawdziwości. Epistemologia filozofii klasycznej jest realistyczna, wyjaśniając istnienie prawdy dostrzega nieodzowność obu jej elementów składowych: poznającego podmiotu i poznawczego przedmiotu.

Czołowi przedstawiciele filozofii klasycznej, św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu, prawdę ludzkich sądów (epistemologiczną) łączą z prawdą bytu (ontologiczną) (św. Augustyn, *Soliloquia* 2, 5 PL 32, 889; św. Tomasz z Akwinu, S.th. I, q. 16, a. 1). Akwinata mówi także o zamienności bytu i prawdy, co oznacza, że każdy byt ujmowany w aspekcie indywidualnym i natury gatunkowej jest nosicielem prawdy. Prawdziwość bytu polega na tym, że jest on „inteligibilny”: rozumialny, niesprzeczny, możliwy do poznania i wyjaśnienia. Tak rozumiana prawda bytu sugeruje istnienie jego Stwórcy. „To, co realne, nie może być całkowicie inteligibilne, jeśli całkowicie rozumne jest nierealne” (Lonergan, 1957, s. 676; por. Pieper, 1951). Ludzki umysł, odczytując sens/prawdę bytu, dostrzega potrzebę afirmacji istnienia Stwórcy świata.

Klasyczna filozofia prawdy, obok prawdy epistemologicznej i ontologicznej, mówi także o prawdzie etycznej (Kowalczyk, 2011). Ta ostatnia wymaga od człowieka wiarygodności, zgodności życia z deklarowanymi wartościami, ideami i przyjętym światopoglądem. Prawda posiada wielu wrogów: totalitarne polityczne systemy i ideologie, fanatyzm psychologiczny, cenzura, poprawność polityczna, przemoc fizyczna i medialna, nienawiść. Prawda należy do wewnętrzno-psychicznych potrzeb człowieka, aksjologiczny relatywizm zawsze go niszczy, a kłamstwo (w różnych formach) finalnie prowadzi do psychicznej autodestrukcji. Prawda etyczna pełni istotną funkcję kulturowo-antropologiczną, rezygnacja z niej jest katastrofalna w wymiarze indywidualnym i społecznym. Słowa Chrystusa: „Prawda was wyzwoli” (J 8,32) przypominają, że prawdziwa wolność moralna wewnętrzna i zewnętrzno-społeczna jest osiągalna tylko na fundamencie prawdy. Potwierdzeniem konieczności prawdy w życiu człowieka jest postmodernizm, w którego ideologii odrzucenie prawdy obiektywnej łączy się z negacją osobowej natury człowieka i agresywnym antypersonalizmem (Kowalczyk, 2004).

II

Karl Rajmund Popper (1902-1994) należy do czołowych postaci współczesnej nauki, spektrum jego zainteresowań i prac jest szerokie, obejmuje bowiem: filozofię nauki, metodologię, epistemologię, filozofię i socjologię (Chmielewski, 1995; Magee, 1998). W centrum jego rozważań znajdowała się problematyka wiedzy, co dokumentuje praca *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna* (1992). Kategoria prawdy, pełniąca centralną rolę filozofii klasycznej, w nurcie myśli inspirowanej przez oświecenie została zastąpiona pojęciem wiedzy. Prawda i wiedza to pojęcia różniące się zakresowo i znaczeniowo. Omawiany autor wprowadził kategorię „wiedzy obiektywnej” jako finalny cel nauki, obiektywności wiedzy nie identyfikował jednak z pewnością i dlatego mówił o potrzebie w niej hipotez (Popper, 1992). W dotychczasowej tradycji dyscyplin naukowych i filozofii za adekwatne metody prowadzące do odkrywania prawdy przyjmowano rozumowania o charakterze indukcyjnym albo dedukcyjnym, pierwsze z nich odwoływały się do doświadczenia empiryczno-zmysłowego. Popper zakwestionował obie metody, widząc w nich radykalny empiryzm/sensualizm ewentualnie ekstremalny racjonalizm. Bardzo krytycznie był nastawiony do neopozytywistycznej Szkoły Wiedeńskiej twierdząc, że nie są możliwe sądy wyłącznie empiryczno-opisowe pozbawione założeń teoretyczno-filozoficznych (Popper, 1999). Oświeceniowy skrajny racjonalizm stanowi „irracjonalną wiarę w rozum”, dlatego jest nieuprawniony i niekrytyczny, niezbędny jest natomiast w poszukiwaniu wiedzy obiektywnej „racjonalizm krytyczny”, nazywany także prawdziwym (Popper, 1993). Jego opozycją jest irracjonalizm, którego konsekwencją są różne utopie, szczególnie szkodliwe na terenie życia społecznego. Niejednoznaczny jest pogląd uczonego w sprawie stosowania metod przez nauki przyrodnicze i humanistyczne, te pierwsze raz traktuje jako wzorcowe, a innym razem eksponuje specyfikę przedmiotu i metod socjologii (Popper, 1994a).

Wiedza obiektywna jest osiągalna poprzez krytyczną ocenę dotychczasowych wyników badawczych. Do tego czasu w nauce, zwłaszcza w nurcie empiryczno-neopozytywistycznym, dominowała metoda weryfikacji hipotez czy teorii. Karl Popper zajął przeciwstawne stanowisko uznając, że w dalszym rozwoju nauki bardziej efektywna jest falsyfikacja dotychczasowych twierdzeń aniżeli ich weryfikacja. Wymaga ona zastosowania metody prób i błędów (Popper, 1999). Jego teoria wiedzy obiektywno-krytycznej zawiera wiele wątków i sugestii, ale semantycznie nie zawsze jest klarowna. Prof. Arkadiusz Jabłoński, autor obszernej analityczno-krytycznej pracy poświęconej teorii społecznej Poppera,

wyodrębnił trzy interpretacje jego koncepcji wiedzy: „Po pierwsze, jako metodologiczną analizę uzasadniania naukowego, po drugie, jako ewolucjonistyczne ujmowanie praw przystosowania i selekcji, po trzecie, jako krytycystyczną analizę wytworów wiedzy” (Jabłoński, 2006, s. 40). Ostatnia interpretacja jest najbardziej zasadna, ale dwie pierwsze również mają podstawę w rozważaniach autora *Wiedzy obiektywnej*.

Popper kwestionował neopozytywistyczny monizm ontologiczny, przyjmował natomiast monizm metodologiczny. Za kryterium potencjalnej racjonalności teorii naukowej uznał respektowanie czterech warunków: 1. ma zawierać najwięcej informacji o świecie, 2. wyjaśniać go w najwyższym stopniu, 3. być najbardziej logiczna, 4. podlegać falsyfikacji (Chmielewski, 2007). Metoda tzw. czterech kroków implikuje jedność wiedzy teoretycznej i praktycznej oraz uznaje potrzebę sprawdzania naukowej teorii w praktyce. Druga interpretacja/koncepcja wiedzy Poppera nawiązuje do Darwinowskiej teorii ewolucji, wskazującej na postępującą adaptację żywych organizmów do zaistniałych zmian w przyrodzie (Popper, 1999). Postęp w nauce wymaga postawy otwartej i gotowości na stopniowy proces zbliżania się do prawdy, był to tzw. epistemologiczno-metodologiczny probabilizm.

Popper, obok dwu poprzednio omawianych interpretacji teorii wiedzy, wyróżnił jeszcze trzecią i najważniejszą jego zdaniem – rozumianą jako krytycystyczna analiza wytworów wiedzy. Uznał, że nie jest ważny rodowód głoszonych teorii naukowych zwany „kontekstem ich odkrycia”, ale „kontekstem uzasadnienia”¹. Sposób dochodzenia do wykrycia nowych i często rewolucyjnych hipotez/paradygmatów w nauce nie jest istotny, natomiast zasadniczą rolę odgrywa w niej metoda ich sprawdzania. Eksplikacja pojęcia wytworów wiedzy w pismach angielskiego uczonego łączy się z teorią tzw. trzech światów. „Pierwszy jest światem fizycznym bądź światem stanów fizycznych; drugi jest światem świadomości bądź światem stanów umysłowych; trzeci jest światem idei w obiektywnym sensie. Jest to świat teorii samych w sobie i ich relacji logicznych, świat argumentów, problemów i sytuacji problemowych samych w sobie” (Popper, 1997a, s. 190; por. Jabłoński, 2002). Teoria trzech światów nie jest całkowicie nowa, ponieważ filozofia klasyczna mówi o ontologicznej różnorodności świata materialnego (w tym biologicznych organizmów) i psychiczno-umysłowego świata człowieka. Popperowski trzeci świat wytworów ludzkiej myśli i języka w historii refleksji filozoficznej posiada swoje antecedensy: Platon uznawał istnienie odwiecznych idei jako bytowego

¹ „Prawdziwość twierdzeń [naukowych] bynajmniej nie zależy od ich rodowodu” (Popper, 1999, s. 36).

praźródła widzialnego świata, a fenomenologowie (E. Husserl, R. Ingarden) wyróżniali istnienie realne i idealne. Teoria niezmiennych idei greckiego myśliciela kontrastuje jednak z twierdzeniem, że wytwory ludzkiej wiedzy (idee, hipotezy, teorie, koncepcje, problemy, wartości) mają charakter dynamiczno-zmienny. Krytycystyczny status obiektywnej wiedzy jest zawsze w drodze do prawdy; probabilizm, hipotetyczność i fallibilizm są wpisane w jej istotę. Teoria trzech światów wyodrębnia różny ontologiczny status poszczególnych sektorów rzeczywistości, lecz dotyczy głównie aspektu epistemologiczno-metodologicznego. Popper wskazał na relacje zachodzące pomiędzy tymi światami: świat pierwszy – fizyczny nie wywiera bezpośredniego wpływu na trzeci świat wartości (teorii naukowych), natomiast życie psychiczno-umysłowe człowieka (świat drugi) jest uzależnione od materialno-biologicznych uwarunkowań (świata pierwszego) i wpływa aktywnie na świat kultury doktrynalno-aksjologicznej (świat trzeci). Pomiedzy światem drugim i trzecim istnieje współzależność: człowiek (jego intelekt, myśl i język) wpływa na wytwory wiedzy (idee, wartości), które z kolei oddziałują na wybory i postawy ludzi. Chociaż poglądy i twierdzenia indywidualnych naukowców nie są wolne od subiektywizmu, to jednak świat trzeci (tworów nauki i wartości) – zdaniem Poppera – ma charakter intersubiektywny i autonomiczny (Popper, 1994a).

Twierdził on również, że rozwój wiedzy obiektywnej nie może opierać się na epistemologii empiryzującej ani na subiektywno-indywidualnych preferencjach uczonych, dlatego uzasadnienia twierdzeń nauki należy szukać w trzecim świecie – w ramach wytworów/teorii naukowych traktowanych autonomicznie (Popper, 1999). Źródeł wiedzy nie można poszukiwać poza samą wiedzą. Na bazie proponowanej epistemologii i metodologii proces twórczo-naukowy realizuje się bez poznającego podmiotu². Autor *Wiedzy obiektywnej* słusznie przestrzegają, aby umysłowej kultury człowieka nie traktować jako produktu świata fizyczno-materialnego czy redukować jej do sfer świadomości człowieka. Kontrowersyjna natomiast jest koncepcja trzeciego świata – idei, wartości, nauki, etyki – bez odniesienia do człowieka jako aktywnego podmiotu. Apersonalny dyskurs naukowy dążący do poznania prawdy jest niemożliwy.

Teoria trzech światów K. Poppera jest powiązana z problematyką aksjologii, również z jego interpretacją prawdy będącej istotnym segmentem świata wartości należących do trzeciego świata. „Świat wartości wykracza poza pozbawiony wartości świat faktów – świat nagich [materialno-fizycznych] faktów”

² „Wiedza w sensie obiektywnym jest wiedzą bez poznającej istoty: jest to wiedza bez poznającego podmiotu. [...] Rzeczą pierwszej wagi dla epistemologii jest badanie – autonomicznego w spornej mierze – trzeciego świata wiedzy obiektywnej” (Popper, 1999, s. 152 n).

(Popper, 1997a). Wartości transmaterialne pojawiają się dopiero w świecie ludzkim, dlatego sensualistyczna epistemologia Hume'a bazująca na metodzie indukcyjnej jest pozbawiona teoretycznej i praktycznej wartości naukowej (Jabłoński, 2006). Tym więcej bezzasadny jest ekstremalny relatywizm poznawczy zwolenników współczesnego postmodernizmu. Prawda pojawia się dopiero w świecie człowieka, który „stworzył ludzki język wraz z jego funkcją deskryptywną i prawdą jako wartością i wraz z jego funkcją argumentacyjną oraz wartością, jaką jest poprawność argumentów” (Popper, 1996, s. 152). Idea prawdy stanowi centrum rozwoju ludzkości i warunek przetrwania istniejącej cywilizacji. Wiedza obiektywno-krytyczna jest nieosiągalna bez prawdy, której poważnym zagrożeniem w ludzkich wspólnotach są różne formy kłamstwa (Popper, 1999).

Jednoznaczna aprobata idei prawdy przez Poppera jest ewidentna. Co więcej, pod wpływem polskiego logika Alfreda Tarskiego akceptował on klasyczną definicję prawdy, jako zgodności twierdzeń z obiektywną rzeczywistością (Popper, 1999). Klasyczna korespondencyjna teoria prawdy jest realistyczna i gwarantuje obiektywizm wiedzy krytycznej, natomiast inne koncepcje prawdy – koherencyjna, pragmatyczno-instrumentalna, intuicyjnej oczywistości – są błędne i skażone subiektywizmem. Autor *Wiedzy obiektywnej* przyjął klasyczną definicję prawdy, ale zakwestionował istnienie uniwersalnego jej kryterium, a nawet wątpił w jego potrzebę (Popper, 1999). Sądził, że możemy jedynie przybliżać się do poznania prawdy, lecz nieosiągalna jest pewność jej posiadania.

Autor dzieła *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* był zdecydowanym oponentem totalitarnych ideologii ustrojów polityczno-państwowych, zajmował więc postawę proetyczną. Jego koncepcja trzech światów implikuje bytową specyfikę kultury umysłowo-aksjologicznej człowieka, zarazem zaś dezawuuje klasyczny ekstremalny determinizm fizyczny i społeczny. Nie oznacza to jednak akceptacji etyki uniwersalno-normatywnej opartej na prawie naturalnym, ponieważ byłoby to przyjęciem ontologicznego finalizmu implikującego obecność transcendentno-osobowego Stwórcy świata (Popper, 1997a). Popper interpretował etykę jako „intelektualną uczciwość” naukowego dyskursu w poszukiwaniu wiedzy obiektywno-krytycznej. Etykę zawęzał więc do poszukiwania prawdy, formułując trzy podstawowe zasady: omylności, racjonalno-krytycznej dyskusji i stopniowego dochodzenia do prawdy (Popper, 1997a). Za bezzasadny i społecznie szkodliwy uznał relatywizm moralny, ale zalecał relatywizm epistemologiczno-metodologiczny utożsamiany z traktowaniem różnych stanowisk jako równoprawnych (Jabłoński, 2002). Proponowana interpretacja etyki zaciera jej specyfikę, redukując ją do aktywności intelektu, a pomijając decydujący współdziałanie wolnej woli w wyborach człowieka.

Karl Popper swoją filozofię nauki wykorzystywał w rozważaniach z pogranicza socjologii i filozofii społecznej. Kwestionował determinizm inspiracji heglowsko-marksistowskiej i historycyzm, ponieważ podważają one wolność i odpowiedzialność człowieka (Popper, 1989). W kontrze do teorii kolektywizmu opowiadał się za indywidualizmem, którego opozycją – jak sądził – jest antyinstytucjonalny personalizm (Popper, 1993). Idąc za Sokratesem i Kantem uznawał wolność działań człowieka w życiu społecznym, co różni go od ekstremalnego naturalizmu, np. marksizmu. Filozoficzna antropologia w pismach Poppera jest traktowana dość marginalnie, głównym bowiem przedmiotem jego rozważań epistemologiczno-metodologicznych i socjologiczno-politologicznych jest koncepcja życia społecznego. Potwierdza to jego autodeklaracja we wstępie do pracy *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. „Zadaniem tej książki jest analiza możliwości zastosowania krytycznych i racjonalnych metod naukowych do zagadnień społeczeństwa otwartego” (Popper, 1993, s. 21). Postawiony problem nie jest nowatorski, był bowiem rozpatrywany przez socjologów nawiązujących do nurtu „socjologii wiedzy” inspirowanego przez oświeceniowy racjonalizm. Jego przedstawicielem był Karl Mannheim (1893-1947), który w pracy *Ideologia i utopia* dowodził, że źródłem utopijno-destrukcyjnych społecznie koncepcji są czynniki irracjonalne tkwiące w świadomości i podświadomości ludzi, które należy przewyciężać siłą ludzkiego rozumu (Mannheim, 1992; Szacki, 2003).

Karl Popper (1993), nawiązując m.in. do Mannheima, dość krytycznie oceniał socjologię wiedzy, formułując pod jej adresem szereg poważnych zastrzeżeń. Do najbardziej istotnych należą następujące: wyjaśnienie źródeł wiedzy poprzez przesadne koncentrowanie uwagi na uwarunkowaniach indywidualno-irracjonalnych i społecznych, uznanie względności prawdy w myśl teorii historycyzmu, traktowanie wiedzy/nauki jako procesu aktualizowanego w świadomości indywidualnych uczonych, co prowadzi do ich subiektywizacji. Proponowana przez autora koncepcja naukowego obiektywizmu „jest rezultatem nie bezstronności poszczególnych uczonych, lecz społecznego czy publicznego charakteru metody naukowej” (Popper, 1993, s. 232). Warunkiem nabycia wiedzy obiektywnej jest wolność nauki i krytyki, które są możliwe poprzez kontrolę społeczno-instytucjonalną. Zadziwia fakt, że zdecydowany oponent ustrojów totalitarno-politycznych proponował wprowadzenie „częstkowej inżynierii społecznej, uznanej za element demokracji” (Popper, 1993). Krytyczna ocena „socjologii wiedzy” w jej dotychczasowym ujęciu i stosowanych metodach nie była jej całkowitym odrzuceniem, lecz propozycją reinterpretacji poprzez odwołanie się do świata trzeciego, tj. wytworów wiedzy życia społecznego warunkujących obiektywizm nauki (Jabłoński, 2006).

Konstruktywno-pozytywną propozycję wykorzystania Popperowskiej koncepcji wiedzy obiektywnej przedstawił prof. Arkadiusz Jabłoński. W zakończeniu swej monografii *Budowanie społeczeństwa wiedzy* napisał, że socjologia jako nauka nie tylko wyjaśnia rzeczywistość społeczną, ale także ją zmienia. „Tym samym socjologia stałaby się szkołą wolności jako odpowiedzialności, tolerancji jako racjonalnej krytyki racjonalności oraz demokracji jako zbioru, zespołu instytucji opartych na wiedzy” (Jabłoński, 2006, s. 595). Realizacja wymienionych celów wymaga edukacji, intelektualnej kultury, tworzenia społecznych instytucji oraz partycypacji we władzy możliwej w społeczeństwie obywatelskim.

Karl Popper posiada trwałe miejsce w wielu dyscyplinach naukowych: filozofii nauki, filozofii społecznej i socjologii. Jego koncepcja wiedzy obiektywnej i postulat krytycyzmu naukowego, mimo formułowanych zastrzeżeń wobec socjologii wiedzy, są inspirujące dla tej subdyscypliny socjologii. Na uwagę zasługuje fakt, że dostrzegł on potrzebę sądów o charakterze metafizycznym i aksjologicznych w dyskursach socjologów. Jego teoria trzech światów, chociaż semantycznie i merytorycznie niedoprecyzowana, wskazuje na ontologiczną różnorodność świata przyrody i człowieka. Konsekwencją uznania humanistycznego profilu socjologii było przyjęcie klasycznej koncepcji prawdy i afirmacja potrzeby etyki, rozumianej jako intelektualna uczciwość w procesie uprawiania wiedzy.

Kategoria prawdy filozofii klasycznej w dziełach angielskiego uczonego została zastąpiona pojęciem wiedzy, które zakresowo jest szersze, ale znaczeniowo uboższe. Wpływ oświeceniowego racjonalizmu oraz ideologicznego liberalizmu zaowocował naturalistyczno-scjentyistycznym ujmowaniem człowieka i życia społecznego. Zaproponowana koncepcja etyki przypomina intelektualizm moralny Sokratesa, który genezę dobra widział w adekwatnej wiedzy, ignorując istotny wpływ wolnej woli człowieka. Brakiem konsekwencji jest przyjmowanie klasycznej koncepcji prawdy, połączone z kwestionowaniem jej kryterium, a równoczesne twierdzenie, że poprzez krytyczną analizę zbliżamy się ku prawdzie (na jakiej podstawie możemy to sugerować?). Popperowska koncepcja społeczeństwa otwartego zapoznaje fakt, że człowiek posiada korzenie rodzinne, etniczne, społeczne, kulturowe i światopoglądowe (np. religijne). Utożsamianie narodu i patriotyzmu z prymitywnym trybunalizowaniem jest ahisteryczne i bezzasadne. Dzieje społeczeństw i ludzkości nie zawężają się do historii wiedzy/nauki, człowiek bowiem to nie tylko *homo rationalis*, ale także *homo amans*. Oświeceniowy naturalizm ontologiczny i scjentyzm epistemologiczny nie opisują adekwatnie bogactwa ludzkiej osoby i społecznych wspólnot. Ideowo-aksjologiczna pustka prowadzi do społecznego chaosu, a następnie do powstania ustrojów dyktatorsko-totalitarnych.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles (1983), *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN.
- Berlin I. (1991), *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, tłum. D. Grinberg, Warszawa: PWN.
- Chmielewski A. (1995), *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Chmielewski A. (2007), *Popper Karl Raimund*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2007, t. 8, s. 364.
- Engels F. (1949), *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, tłum. A. Warski, [w:] K. Marks i F. Engels, *Dzieła wybrane*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Fichte J.G. (1958), *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Warszawa: PWN.
- Hume D. (1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1975), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Jabłoński A. (2002), *Status teoretyczny i funkcja techniczna wiedzy o społeczeństwie. Wokół myśli Karla R. Poppera i Józefa M. Bocheńskiego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jabłoński A. (2006), *Budowanie społeczeństwa wiedzy. Zarys teorii społecznej Karla Poppera*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kowalczyk S. (1990), *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa: Wydawnictwo „Michalineum”.
- Kowalczyk S. (1995), *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna.
- Kowalczyk S. (1997), *Teoria poznania*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Kowalczyk S. (2002), *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Kowalczyk S. (2004), *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Kowalczyk S. (2007), *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kowalczyk S. (2011), *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Krąpiec M.A. (1959), *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań: Pallottinum.
- Lonergan B. (1957), *Insight. A Study of Human Understanding*, London: Longmans, Green.
- Magee B. (1998), *Popper*, tłum. P. Dżiliński, Warszawa: Prószyński i s-ka.
- Mannheim K. (1992), *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Lublin 1992.
- Maritain J. (1988), *Prawo naturalne i prawo moralne*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków: Znak.
- Nietzsche F. (1910/1911), *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Pieper J. (1951), *Wahrheit der Dinge*, München: Hegner-Bücherei.
- Popper K. (1989), *Nędza historycyzmu: z dodatkiem fragmentów autobiografii*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo KRAG.
- Popper K. (1992), *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Państwowe.
- Popper K. (1993), *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, tłum. J. Kraheńska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Popper K. (1994a), *Wiedza a zagadnienia ciała i umysłu. W obronie interakcji*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Popper K. (1994b), *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, tłum. B. Chwe-deńczuk, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Popper K. (1996), *Wszczęświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Popper K. (1997a), *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, tłum. A. Malinowski, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Popper K. (1997b), *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, tłum. A. Chmielewski, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Popper K. (1999), *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rorty R. (1996), *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Ryle G. (1970), *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa: PWN.
- Siemianowski A. (1986), *Człowiek i prawda*, Poznań: Pallottinum.
- Szacki J. (2003), *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: PWN.
- Św. Augustyn, *De libero arbitrio* 2, 14, 37 PL 32, 1261.
- Św. Augustyn, *De libero arbitrio* II, 3, 7 – II, 15, 39 PL 32, 1243-1262.
- Św. Augustyn, *De vera religione*, 36, 66 PL 34, 151.
- Św. Augustyn, *Soliloquia* 2, 5 PL 32, 889.
- Św. Tomasz (1998), *Traktat o człowieku, Summa Teologii I*, 75-89, tłum. S. Świeżawski, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Św. Tomasz, *Contra Gentes* I, 59.
- Św. Tomasz, *De Veritate* q. 1, a. 1. 1.
- Twardowski K. (1927), *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów: Księgarnia S.A. „Książnica-Atlas” T.N.S.W.

KLASYCZNA FILOZOFIA PRAWDY A KONCEPCJA WIEDZY OBIEKTYWNEJ KARLA R. POPPERA

Streszczenie

Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza część traktuje o koncepcji prawdy klasycznej filozofii chrześcijańskiej św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, którzy podają definicję prawdy jako *adaequatio* ludzkich intelektualnych sądów i rzeczy. Błędne interpretacje prawdy są konsekwencją lekceważenia jednego elementu prawdy: przedmiotu wiedzy – rzeczy (idealizm filozoficzny) lub podmiotu wiedzy – działania umysłu (sensualizmu epistemologicznego). Według filozofii klasycznej prawda jest nie tylko obiektywna, ale także stała i uniwersalna. Zwolennicy marksizmu, liberalizmu i postmodernizmu akceptują relatywizm epistemologiczny i aksjologiczny. Druga część artykułu wyjaśnia pojęcie obiektywnej wiedzy Karla Poppera. Odrzuca on epistemologię neopozytywizmu i skrajnego racjonalizmu, ale proponuje nadkrytyczną teorię wiedzy obiektywnej. Proponuje również metodę prób i błędów w naukowym poszukiwaniu prawdy. Popper wyróżnia trzy światy: rzeczy fizyczne, świadomość człowieka i obiektywne idee/wartości. Obiektywna wiedza jest możliwa tylko w ostatnim świecie, ale nie jest pewna.

Słowa kluczowe: prawda; wiedza obiektywna; socjologia; świat.