

Rozprawy

Adam Chmielewski

Czy możliwa jest krytyka teorii krytycznej?

*Nie odróżniał ludzi od ich przekonań... w ideach
widział swych osobistych przeciwników. Pragnąc
obalić wyznawane przez ludzi zasady i teorie,
zabierał się do samych ludzi.
Curzio Malaparte*

Jednym z najważniejszych zadań filozofii nauki jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o warunki, jakie spełniać powinna rzetelna procedura uzasadniania teorii naukowych. Rzetelnego uzasadnienia wymagają jednak nie tylko teorie naukowe: również teorie filozoficzne, jeżeli chcą zasłużyć na akceptację, muszą być jakoś uzasadnione. *Wśród różnorodnych teorii filozoficznych w nie mniejszym stopniu uzasadnienia domagają się także i te koncepcje filozoficzne, których przedmiotem jest właśnie problem uzasadniania teorii naukowych.* Nie widać bowiem powodów, dla których tego rodzaju teorie miałyby być zwolnione z obowiązku bycia uzasadnionymi. Uznajemy wszak zazwyczaj, że jakieś uzasadnienie jest warunkiem naszej akceptacji *wszelkich* teorii.

Przedmiotem zainteresowania krytyczno-racjonalistycznej koncepcji nauki Karla Poppera są właśnie warunki akceptacji teorii naukowych. Jak jednak wiadomo, Popper odrzuca stwierdzenia, według których jego koncepcja zajmuje się warunkami *uzasadniania* teorii naukowych; takie propozycje uznaje on bowiem za *justyfikacjonistyczne*, (*justification* w języku angielskim oznacza właśnie *uzasadnienie*), justyfikacjonizm zaś nieodmiennie kojarzy się Popperowi z indukcjonizmem – największym spośród jego wrogów. Jego koncepcja rozwoju nauki polega przecież na idei *obalania* teorii, nie zaś ich *ugruntowywania*. Cała bowiem nowatorskość filozofii nauki Poppera zawiera się właśnie w propozycji zastąpienia tej uznanej za nieprawomocną procedury (indukcjonistycznego) uzasadniania teorii, przez metodę nie-indukcjonistycznej (zawsze tymczasowej) akceptacji teorii naukowych, dokonywanej na podstawie miary zwanej stopniem koroboracji.

Większość krytyków Popperowskich koncepcji metodologicznych wykazała, iż kryterium akceptowalności teorii, opartego na pojęciu koroboracji, nie da się uruchomić bez akceptacji odrzucanej kategorycznie przez Poppera zasady indukcji. Trudno jest bowiem zrozumieć, dlaczego wysoki stopień koroboracji jakiejś teorii, świadczący o jej *sprawniejszym* zachowaniu się w testach empirycznych od innych, konkurencyjnych teorii, nie może być uznawany za dostateczny powód do traktowania jej jako teorii bardziej uzasadnionej (*justified*). Moment ten wskazuje na ważne i wielce problematyczne miejsce w systemie filozoficznym Poppera. Bez względu jednak na to, co mówi sam Popper, zgodność krytyków jego teorii w tym miejscu jest jedną z wielu racji upoważniających do uznania – wbrew intencjom samego Sir Karla – że jego koncepcja metodologiczna jest teorią mającą za przedmiot *uzasadnienie* teorii naukowych. Tak właśnie można odczytać postępowanie interpretacyjne wobec Popperowskiej metodologii, jakie prezentuje między innymi Imre Lakatos¹.

W niniejszym tekście chciałbym postawić jednak inne, chociaż pokrewne pytanie. Chodzi mianowicie o to, czy racjonalistyczna teoria metodologiczna Poppera sama spełnia kryteria racjonalnej akceptowalności, których spełnienia domaga się od teorii, chcących uchodzić za racjonalnie akceptowalne? Innymi słowy, czy można...

1. Czy można racjonalnie uzasadnić racjonalność?

Sprawa ta nie jest bynajmniej bagatelna, idzie bowiem o możliwość obrony racjonalistycznego, naukowego światopoglądu przed krytykami o odmiennych, np. irracjonalistycznych skłonnościach; idzie o możliwości odparcia zarzutów dogmatyczności akceptowanej przez nas wiedzy, zdobywanej w sposób zgodny z kryteriami, które uznajemy za kryteria racjonalnej ścisłości i empirycznej zgodności; idzie o prawomocność zaufania, jakie pokładamy w opartej na tej wiedzy technice i technologii. Czy można zatem uzasadnić to, co potocznie, mimochodem, nazywamy naszą racjonalnością? Czy nasza zautomatyzowana już i bezrefleksyjna akceptacja owej wiedzy, przejawiająca się w naszych codziennych wyborach praktycznych, nie dowodzi, że – bez względu na nasze ewentualne filozoficzne wahania i wątpliwości – nie uznajemy ją za niekwestionowalną? Co nas do tego upoważnia? Czy tylko Hume'owski irracjonalny nawyk i przyzwyczajenie? Jak możliwe jest *uzasadnienie* dla twierdzenia, że jesteśmy w tych wyborach racjonalni? Samo uświadomienie sobie faktu, iż bez przerwy posługujemy się techniką zbudowaną na naszej wiedzy, której racjonal-

¹ I. Lakatos: *Changes in the Problem of Inductive Logic*. W: *The Problem of Inductive Logic*. Amsterdam 1968, s. 315–417.

ność stoi właśnie pod filozoficznym znakiem zapytania wystarcza, aby ten problem uzyskał dotkliwą realność.

Próbując odpowiedzieć na to pytanie rozpatrzmy stanowisko, które zaproponował William W. Bartley III, w swojej słynnej książce *Retreat to Commitment*. Bartley stara się uzasadnić przyjęcie postawy krytycznego, naukowego racjonalizmu jako lepszej od innych możliwych postaw intelektualnych. W uzasadnieniu swego stanowiska Bartley wychodzi od konfrontacji dwóch tradycji intelektualnych, pomiędzy którymi zachodzą tak głębokie różnice, że w pełni zasługują na miano dwóch opozycyjnych i niewspółmiernych struktur pojęciowych, służących jako teoretyczne rusztowania dla skrajnie różnych konceptualizacji świata. Obie te tradycje mają zarazem ogromne znaczenie dla całej kultury zachodniej, można ją bowiem rozumieć jako wytwór ścierania się obu tych formacji intelektualnych. Chodzi mianowicie o protestantyzm i racjonalizm.

Bartley zwraca uwagę, że w konfrontacji protestantyzmu, pojmowanego jako teoretyczna samoświadomość religii dominującej na Zachodzie, z racjonalizmem, będącym wyrazem ducha oświeconego, naukowego i krytycznego, ten drugi okazuje się być – co jest wielce paradoksalne – w znacznie gorszej pozycji. Mimo bowiem nieustannego kryzysu, w jakim znajduje się tradycja protestancka, oraz mimo nieustannych sukcesów naukowego rozumu, to właśnie nurt intelektualny protestantyzmu potrafił zachować własną tożsamość, nie wyrzekając się jednak przy tym własnej integralności. Racjonałiści natomiast napotykają w próbach obrony własnego światopoglądu trudności zdawałoby się nie do przekroczenia. Popadają bowiem w paradoksalną sytuację, w której na jaw wychodzi fakt, iż motywem ich obrony racjonalności i woli uzasadnienia racjonalnego poglądu na świat jest gorąca, *nieracjonalna wiara w racjonalność*. Ten fakt ostatecznego ugruntowania ich racjonalności na irracjonalnej wierze w racjonalność podważa bowiem samą racjonalność, której chcą bronić.

Starając się zatem zachować swoją tożsamość, racjonalista jest zmuszony odwoływać się w obronie racjonalności do argumentów pozaracjonalnych, czy zgoda irracjonalnych, co stawia pod znakiem zapytania integralność i spójność jego systemu poglądów: okazuje się bowiem, że próba uzasadnienia racjonalności prowadzi do zaprzeczenia samej racjonalności i racjonalista jest skazany na wspieranie swojej racjonalności irracjonalną wiarą.

Należy w tym miejscu zauważyć, że w podobnej, jeżeli zgoda nie tożsamej sytuacji teoretycznej, znajdują się obecnie racjonałiści i liberałowie, starający się bronić proponowanych przez siebie urządzeń społecznych – wolności osobistej, wolności słowa, wolności wyznania, tolerancji – przed różnego rodzaju fundamentalizmami i uniwersalizmami, i podobnie wygląda na to, że argumentacyjne moce reprezentantów racjonalistycznego liberalizmu znacznie ustępują sile argumentów politycznych jego oponentów.

Intencją Bartleya jest przedstawienie takiej wersji racjonalizmu, którą można byłoby wyznawać bez owego irracjonalnego zaangażowania (*commitment*). Albowiem to właśnie zaangażowanie wytrąca racjonalistów z rąk skuteczne argumenty przeciwko uniwersalizmowi wiary chrześcijańskiej, gdy chce udowodnić wyższość swej racjonalistycznej postawy. Zobaczmy, jaki jest ten argument Bartleya i czy mógłby z niego skorzystać na przykład liberalny racjonalista we własnej obronie przed narastającą presją polityczną światopoglądu religijnego.

2. Argument *tu quoque*

Protestant, katolik, czy w ogóle reprezentant innego sposobu myślenia niż racjonalistyczny, stając we własnej obronie, może racjonalistę odpowiedzieć: „Mnie zarzucasz irracjonalną wiarę, ale spójrz: sam swoją racjonalność, która pozwala ci mnie krytykować, opierasz na wierze, której nie potrafisz racjonalnie uzasadnić i bezkrytycznie przyjmujesz ją za pewną. Jeżeli ja popełniam błąd emocjonalnego czy intelektualnego zaangażowania na rzecz mego własnego światopoglądu, to ty także – *tu quoque*!”

A zatem i ty nie jesteś bez winy! Ty także jesteś winien tego, co mnie zarzucasz; dzięki czemu ten sam fakt, który ty uznajesz za dostateczny argument dla odrzucenia mego sposobu myślenia, ja równie dobrze mogę przywołać, aby odrzucić twoje stanowisko – słyszy racjonalista w odpowiedzi na swoją krytykę religii. Odpowiedź ta odbiera mu prawo do rzucenia owym wypróbowanym racjonalistycznym kamieniem, albowiem sam nie jest bez grzechu. Argument ten, *tu quoque*, jest zarazem usprawiedliwieniem dla irracjonalnego zaangażowania protestanta, czy w ogóle zwolennika doktryn wyglądających z punktu widzenia racjonalisty na niewspółmierne z jego poglądem, a więc irracjonalne. Brzmi on tym mocniej, ponieważ właśnie w konfrontacji z racjonalizmem okazuje się, że można zachować swoje irracjonalne zaangażowanie bez utraty koherencji swojej wizji świata, czyli integralności intelektualnej, podczas gdy jest to zupełnie niemożliwe w przypadku racjonalisty. Tym samym jego krucjata niesienia światła w umysły zamroczone opium religii traci swoje niewzruszone oparcie teoretyczne u samego początku i w efekcie to racjonalista jest tym, kto naprawdę w tej konfrontacji traci.

Argument *tu quoque* stwierdza więc, że (1) z pewnych powodów logicznych, racjonalność jest ograniczona w ten sposób, że każdy, kto chce wyznawać racjonalizm, musi wzbudzić w sobie dogmatyczne, irracjonalne zaangażowanie; (2) chrześcijanin ma więc tak samo prawo wzbudzać w sobie intelektualne zaangażowanie dla dowolnej sprawy, jakiej by wymagała jego doktryna; (3) wynika stąd, że nikt nie ma prawa z tego powodu go krytykować.

Bartley twierdzi, że poprawność tego argumentu zależy od prawdziwości przesłanki stwierdzającej granice racjonalności. Przesłanka ta bierze się z potrzeby uniknięcia nieskończonego regresu w uzasadnianiu racjonalności. Jej dogmatyczna akceptacja wydaje się jedynym możliwym sposobem uzyskania tego celu. Nie istnieje bowiem żaden punkt archimedesowy, z którego można byłoby dostrzec, jakie uzasadnienie racjonalności jest prawidłowe i w ostateczny sposób niewątpliwe.

„Przypuśćmy, że ktoś mówi: «Tutaj znalazłem punkt archimedesowy; dzięki niemu mogę obiektywnie rozstrzygać pomiędzy x i y . Tak się składa, że moje przekonanie, y , okazuje się z tego punktu widzenia słuszne». Przeciwnik odpowiada: «Skąd wiesz, że jest to punkt archimedesowy? Prawdę mówiąc, głęboko się mylisz. To ja mam tutaj punkt archimedesowy, który jest różny od twojego, co dowodzi, że twój punkt archimedesowy jest błędny». Takie sytuacje są powszechne: ludzie nie przyjmują tych samych standardów, a pojedynczy ludzie przyjmują różne standardy w różnych okresach swojego życia. Standardy zmieniają się – często bardzo mocno – od brata do brata, od człowieka do człowieka, od wioski do wioski, od narodu do narodu, z historycznego okresu na okres historyczny. Wielu ludzi rzeczywiście sądzi, że posiadli punkty archimedesowe”².

Nie można oczywiście, nie popadając w błędne koło, uzasadniać racjonalności za pomocą standardów tejże racjonalności. Jeżeli kto uważa, że wzorzec racjonalności, który ustalać ma dlań standardy racjonalnego myślenia i postępowania jest niekrytykowny, można o nim powiedzieć, że jego racjonalność jest wsparta na jakimś dogmacie czy irracjonalnym zaangażowaniu. Jeżeli ktoś tak postępuje, to prawda jego przekonań jest ostatecznie ugruntowana nie ze względu na jej samooczywistość, uniwersalność, czy na mocy swego rodzaju transcendentalnego dowodu racjonalności, lecz ze względu na subiektywne zaangażowanie na rzecz tej prawdy. Bartley jednak, stawiając śmiało pytanie o uzasadnienie racjonalności sugeruje, że istnieje pewna nie zbadana dotychczas możliwość, aby racjonalista pozostawał racjonalistą nie dokonując przy tym owego kompromitującego integralność jego doktryny zaangażowania.

Kluczem do całego pomysłu Bartleya jest stwierdzenie, że racjonalista może poddawać krytyce własne racjonalistyczne przekonania, nie odrzucając ich przy tym, ani nie popadając w sprzeczność. Twierdzi, że zachodzi zasadnicza pod tym względem różnica pomiędzy racjonalizmem a myśleniem związanym z religią chrześcijańską. Tym, co rozdziela oba te niewspółmierne sposoby myślenia jest to, że myśliciel religijny, aby nim pozostać, musi dokonać „skoku w wiarę” – racjonalista może pozostać sobą nie dokonując tego. „Wiarę w istocie można łączyć z krytyką tradycji biblijnej o życiu Jezusa, nawet może

² W.W. Bartley III: *Retreat to Commitment*. New York 1962, s. 91. W 1984 roku Bartley wznowił swą książkę, podtrzymując po dwudziestu latach słuszność linii swojej argumentacji.

z bardzo radykalną formą tej krytyki, ale nie można jej połączyć z tym typem krytyki, który całkowicie zaprzecza istnieniu Jezusa...”³. Odrzuciwszy bowiem to twierdzenie chrześcijanin przestaje być chrześcijaninem i staje się co najwyżej wyznawcą jakiejś innej formy teizmu. Rezygnacja z tej prawdy jego wiary oznacza utratę wyraźnie zdefiniowanej tożsamości religijnej. Zupełnie inaczej jest jednak w przypadku krytycznego racjonalisty. On bowiem może poddawać krytyce wszystko, także swój własny racjonalizm, nie będąc obowiązany do rezygnacji z własnej racjonalności.

3. Konsekwentnie krytyczny racjonalizm i jego krytyka

Bartley uznaje, że pokonanie argumentu *tu quoque* stanowi centralne zagadnienie filozofii współczesnej. Problem ten zostanie uznany za rozstrzygnięty, gdy uda się nam wykazać, że istnieje niearbitralna droga wyboru pomiędzy konkurencyjnymi, wzajemnie wykluczającymi się, niewspółmiernymi teoriami, paradygmatami, „sposobami życia”, wzorcami epistemologicznymi⁴, etc. Z jednej strony więc zadanie to jest w pewnym sensie zadaniem, jakie miało być wykonane za pomocą Popperowskiego kryterium demarkacji pomiędzy teoriami naukowymi i nienaukowymi; z drugiej strony wykonanie takiego zadania dawałoby nam narzędzie konkluzywnego sposobu rozwiązywania sporów nie tylko filozoficznych, ale i praktycznych. Bartley twierdzi, że znalazł taki sposób i jest nim tzw. „konsekwentnie krytyczny racjonalizm” (w skrócie KKR; w oryginale *Comprehensively Critical Rationalism*), który jest stanowiskiem różnym od konsekwentnego racjonalizmu (*Comprehensive Rationalism*), zwanym także przez Bartleya intelektualizmem), oraz od krytycznego racjonalizmu (*Critical Rationalism*).

„Nowa struktura teoretyczna [konsekwentnie krytycznego racjonalizmu] pozwala racjonalście przyjąć postawę kogoś, kto wszystkie swoje przekonania, łącznie z najbardziej podstawowymi standardami i samą fundamentalną podstawą filozoficzną racjonalizmu, może poddawać krytyce. Jest to ktoś, kto nigdy nie unika dyskusji przez odwoływanie się do wiary czy irracjonalnego zaangażowania dla uzasadnienia jakiegoś przekonania, które wpadło w ogień surowej krytyki. Taką koncepcję nazywam konsekwentnie krytycznym racjonalizmem”⁵.

³ Tamże, s. 95.

⁴ Na temat pojęcia wzorca epistemologicznego por. Adam Chmielewski: *Metanauki i metanauki oraz wzorce epistemologiczne*. „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1989/2 (98), s. 211–231, zwłaszcza s. 213–217.

⁵ W.W. Bartley III: *Retreat to Commitment*, wyd. cyt., s. 146.

Konsekwentnie krytyczny racjonalizm tym różni się od racjonalizmu konsekwentnego, albo totalnego czy też globalnego, że odrzuca ideał całkowitego i ostatecznego uzasadniania, który jest właściwy typowo intelektualistycznym doktrynom Kartezjusza, Leibniza czy Hegla. Różni się także od krytycznego racjonalizmu. Typowy krytyczny racjonalista, w tym Popper, rezygnuje z racjonalnego uzasadniania swojego racjonalizmu, ponieważ w ogóle odrzuca ideę uzasadnień, określając ją mianem idei justyfikacjonizmu (indukcjonistycznego), o czym już była mowa powyżej. Ale stara się uzasadnić, lub raczej – mając w pamięci Popperowskie zastrzeżenia wobec tego terminu – uprawomocnić swój racjonalizm w sposób irracjonalny, poprzez osobiste, moralne zaangażowanie na rzecz racjonalności. Takie podejście jednak, jak widzieliśmy, wystawia go na argument *tu quoque*. „Ale jeżeli racjonalność polega na krytyce, a wszystko możemy poddać krytyce i nieustannym testom, łącznie z samym racjonalistycznym sposobem życia, to racjonalność nie jest ograniczona. Jeżeli wszystkie uzasadnienia – racjonalne i irracjonalne – zostaną rzeczywiście odrzucone, nie ma w istocie potrzeby uzasadniać stanowiska, które jest racjonalnie nieuzasadnialne. Stanowisko to można racjonalnie głosić w ogóle bez potrzeby uzasadniania – przy założeniu, że można je ciągle poddawać krytyce i gdy szczęśliwie przechodzi wszystkie surowe sprawdziany”⁶. Dzięki temu nie można użyć argumentu *tu quoque* przeciwko konsekwentnie krytycznemu racjonalistcie, a zatem w konfrontacji z religijnym sposobem myślenia ten typ racjonalistycznej postawy prezentuje się jako idea w oczywisty sposób lepsza, ponieważ w przeciwieństwie do niej, rzecznicy koncepcji protestantyzmu czy katolicyzmu nie mogą poddawać krytyce wszystkich swoich przekonań. Dla nich istnieje granica krytyki, będąca zarazem granicą ich tożsamości intelektualnej – granicą tą jest jak wiadomo wiara w boskość osoby Jezusa.

Bartleyowska próba przeformułowania racjonalizmu w sposób uodporniający go na argumenty typu *tu quoque* wzbudziła bardzo długą i burzliwą dyskusję. Spośród licznych głosów krytycznych zrelacjonuję tu tylko kilka. Między innymi John F. Post stara się obalić KKR rozpatrując jego strukturę logiczną. Post twierdzi, że doktryna Bartleya jest analogiczna do zdania:

(1) *Zdanie niniejsze może być fałszywe,*

ponieważ KKR głosi o sobie, że jest krytykowny, a zatem, że może okazać się fałszywy, ponieważ podejmowanie krytyki czegoś, co do czego ma się pewność, że jest prawdziwe i że krytyka spełnie na niczym, nie ma sensu. Dlatego też

⁶ Tamże, s. 147–148.

założenie o krytykwalności KKR można w zasadzie sprowadzić do tezy, że KKR *może być* fałszywy. Post wykazuje następnie⁷, że powyższe zdanie (1) jest paradoksalne w taki sam sposób, jak paradoksalne jest zdanie:

(2) *Zdanie niniejsze jest fałszywe.*

Następnie Post sprawdza, czy KKR, skoro implikuje własną możliwą fałszywość, nie popada z tego tytułu w paradoksy jak zdania (2) i (1). Post znajduje takie paradoksy, z czego wywodzi wniosek, że logiczna konstrukcja KKR, czyli samoodnośnego racjonalizmu, jest co najmniej kwestionowalna.

John Watkins⁸ przyjmuje następującą strategię odrzucenia KKR: Załóżmy, że surowy krytyk pankrytycznego racjonalizmu Bartleya przedstawia przekonujący argument, który świadczy o tym, że racjonalizm ten nie jest krytykwalny w autentyczny sposób. Ten argument stanowiłby niszczącą krytykę KKR. Ale wówczas pankrytyczny racjonalista może powiedzieć: „A widzisz? Poddajesz mój konsekwentnie krytyczny racjonalizm niszczącej krytyce, a więc jest on krytykwalny w autentyczny sposób. A jeżeli można go poddawać takiej krytyce, to jego wyznawanie jest rzeczą racjonalną i nie jest oparte na irracjonalnym zaangażowaniu”. W ten sposób KKR dowodzi sam siebie, mimo najsurowszej krytyki, ponieważ KKR, dzięki takiemu rozumieniu racjonalności, jakie oferuje Bartley, jest zbudowany tak, iż nawet po druzgocącej krytyce nie daje powodów racjonalistom do rezygnacji z wyznawania KKR. A jeżeli tak, to można stąd wyprowadzić paradoksalny wniosek, że KKR jest nieobalalny, a więc niekrytykwalny, a więc nieracjonalny – na mocy swojej własnej definicji racjonalności.

Można zatem powiedzieć, że konsekwentnie krytyczny racjonalizm, dowodząc sam siebie za pomocą własnych standardów, wymusza akceptację wniosku, że nie można go odrzucić nawet po całkowicie niszczącej krytyce, a tym samym okazuje się w świetle własnych standardów niekonsekwentnym, niekrytycznym irracjonalizmem.

Bartley broni się przed zarzutami Watkina starając się wykazać, że Watkins zrozumiał jego pojęcie „krytykwalności” w sposób formalistyczny i poza kontekstem, w którym je należy rozpatrywać⁹. Ale szczerze przyznaje, że KKR

⁷ J.F. Post: *Possible Liar*. W: *Evolutionary Epistemology, Theory of Rationality, and the Sociology of Knowledge*. G. Radnitzky, W. W. Bartley III (eds.), Illinois 1986, s. 217–220, oraz tenże: *Paradox in Critical Rationalism and Related Theories*, tamże, s. 223–251, jak również *A Gödelian Theorem for Theories of Rationality*, tamże, s. 253–267.

⁸ J.W.N. Watkins: *Comprehensively Critical Rationalism: A Retrospect*. W: *Evolutionary Epistemology...*, wyd. cyt., s. 269–277; *Comprehensively Critical Rationalism*. W: „*Philosophy*” 44, 1969, s. 45–51, oraz CCR: *A Refutation*, „*Philosophy*” 46, 1971.

⁹ W.W. Bartley III: *A Refutation of the Alleged Refutation of Comprehensively Critical Rationalism*. W: *Evolutionary Epistemology...*, wyd. cyt., s. 313–341, por. zvl. s. 338 i nast.

nie jest zabezpieczony przed nadużywaniem go jako samonakręcającego się mechanizmu, czegoś w rodzaju filozoficznej *causa sui*, która z doktryny zbudowanej w celu obrony racjonalności ludzkiej, przerodzić się może w nieracjonalny, totalny i nietolerancyjny intelektualizm. Zawsze bowiem istnieje możliwość, aby ktoś w imię pankrytycznego racjonalizmu zadeklarował najpierw, że wszystko, co sam głosi, zgodzi się poddać krytyce, a następnie wszelką przedstawioną krytykę będzie uznawał za potwierdzenie słuszności własnej, pankrytycznej postawy, albo nieracjonalny na nią zamach, narzucając zarazem na wszystkich – jak mawiał nieodżałowany Feyerabend – jarzmo krytycznego racjonalizmu wbrew ich woli. Watkins nazywa takich ludzi Krytycznymi Racjonalistami, którzy tym się różnią od zwykłych krytycznych racjonalistów, że sami postępują w swoim myśleniu teoretycznym i działaniu praktycznym w sposób dokładnie odwrotny do tego, do którego wzywają. (Specjalnego smaku tej uwadze dodaje fakt, że w świecie krytycznych racjonalistów istnieje co najmniej jeden przedmiot, który odpowiada takiej charakterystyce, a według licznych reprezentantów szkoły Popperowskiej przedmiotem takim na pewno jest sam Popper¹⁰.

Konkluzja o zbędności irracjonalnego zaangażowania na rzecz racjonalizmu, stanowiąca sedno pomysłu Bartleya, jest możliwa przede wszystkim dzięki temu, że znaczenie słowa „racjonalność” utożsamia się ze znaczeniem słowa „krytykowność”. Zabiegowi temu dał początek sam Popper. Dzięki tej procedurze otrzymujemy wynik tautologiczny, że krytykowność to racjonalność, a racjonalność to krytykowność. Oznacza to, że krytykując krytyczny

¹⁰ Ten powszechnie znany, choć wstydliwie przemilczany dogmatyzm jednego z najgłośniejszych krytycznych racjonalistów to fakt, który musi być powodem zażenowania dla każdego krytycznego racjonalisty. Problem ten zazwyczaj zbywa się stwierdzeniem, że fakt ten jest czymś psychologicznym, czymś w rodzaju irracjonalnej ułomności wynikającej stąd, że – niestety – nie wszyscy jesteśmy doskonale racjonalni. Tym samym problem ten uznaje się za pozateoretyczny i nieinteresujący, a nawet za coś, dla czego zainteresowanie byłoby czymś niestosownym. (Stawia to natychmiast problem, czy w ogóle leży w naszej możliwości bycie „doskonałe” racjonalnym, cokolwiek to by miało znaczyć. Na temat *racjonalności niedoskonalej* por. John Watkins: *Wyjaśnianie historii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1992, przekład i opracowanie A. Chmielewski, s. 46–71.)

Okazuje się jednak, że programowe ignorowanie faktów psychologicznych jako czynników motywujących rozwój naukowy – usankcjonowane teoretycznie u Poppera i innych rozróżnieniem na *kontekst odkrycia* i *kontekst uzasadniania* – można interpretować, z jednej strony, jako największą słabość Popperowskiej metodologii, sprawiającą, że koncepcja ta ma tak nikły związek z realiami teorii nauki, z drugiej zaś strony jako wybieg immunizacyjny zabezpieczający tę właśnie metodologię przed krytyką. (Z całą pewnością pozwala to Popperowi ignorować krytykę jego osoby, do jakiej się posuwają czasami w desperacji krytycy poirytowani faktem, że Popper ignoruje ich *merytoryczną* krytykę).

Jest rzeczą szczególnie paradoksalną, że trudności tej koncepcji, spowodowane tym właśnie antypsychologizmem, odrzuca się za pomocą powoływania się na słuszność antypsychologizmu, a następnie wszelką krytykę tego zabiegu odpiera za pomocą rzekomej słuszności zakazu łamania owej antypsychologicznej zasady.

racjonalizm, postępujemy według przykazań krytycznego racjonalizmu, a skutkiem tej procedury jest jak gdyby mimowolne uprawomocnienie krytycznego racjonalizmu.

Przy mało życzliwej interpretacji tej formuły okazać by się mogło, że KKR jest niczym innym, jak szczególnie wyrafinowaną wersją totalnego, wszechogarniającego – uniwersalnego – racjonalizmu, który niewielu ośmieliłoby się zakwestionować, tak samo jak w totalitarnym społeczeństwie bardzo nieliczni ośmielają się kwestionować określone wartości odgórnie uznane za uniwersalnie obowiązujące.

To powiedziawszy jestem zmuszony na zakończenie tego rozdziału odnieść się do wielokrotnie powtarzanych przez Poppera stwierdzeń, że argumenty *ad personam* są nieistotne i nie powinny mieć miejsca w dyskusji naukowej, rządzącej się kryteriami prawidłowo prowadzonej krytyki, które to kryteria – jak już wiemy – najlepiej ustala sama jego teoria krytyki.

Ten zatem, kto ośmiela się powoływać na tego rodzaju argumenty, stawia się w trudnej sytuacji: pod oskarżeniem, że postępuje nienaukowo, przekracza standardy reguł gry naukowej. Spróbujmy odnieść te przekonania Poppera do kogoś, kto stara się krytykować teorię Poppera: w sytuacji takiej znajduje się na przykład autor niniejszego tekstu. Okazuje się natychmiast, że zalecenie Poppera oznacza, iż Popper zezwala komuś takiemu na krytykę jego teorii wyłącznie pod warunkiem akceptacji Popperowskich przepisów na krytykę, czyli samej jego teorii krytycznej, która jest zamierzonym obiektem krytyki.

Ale tego właśnie potencjalny – czy aktualny – krytyk uczynić nie chce i nawet nie może, mając bowiem wątpliwości co do tej teorii, pragnie ją krytykować, a nie akceptować. Ale nie może jej sensownie krytykować zgodnie z regułami przewidzianymi przez tę właśnie teorię krytyki, która wzbudza jego wątpliwości, ponieważ doprowadziłoby go to do swego rodzaju schizofrenii. Aby uniknąć tej zamykającej mu usta trudności, ma pełne prawo, powinien nawet, odwołać się do argumentów spoza listy argumentów dopuszczonych przez Poppera jako naukowo istotne. Ale tym samym, według teorii Poppera – a zapewne i samego Poppera osobiście – postępuje nienaukowo, a jego krytyka jest niegodna uwagi.

Oskarżenie to posiada pozory prawdopodobieństwa, ale jego siła słabnie, gdy weźmiemy pod uwagę trzy następujące spostrzeżenia.

Po pierwsze, argument o nieistotności argumentów wskazujących na historyczne czy osobowościowe determinanty wszelkich koncepcji naukowych czy filozoficznych może być używany przez twórców tych koncepcji i ich zwolenników w celach apologetycznych wobec własnych teorii, jeżeli takie są właśnie ich interesy teoretyczne, może bowiem stanowić narzędzie wytrącania

argumentów krytycznych komuś, kto sądzi, iż ma prawo nie zgadzać się i nie zgadza z danymi teoriami. Wiadomo już bowiem powszechnie, że podobnie jak można być dogmatycznym i nie znoszącym krytyki wyznawcą Marksa czy Freuda, tak samo można równie dogmatycznie wyznawać krytyczny racjonalizm, co jest doświadczeniem tyleż zaskakującym, co wstrząsającym: oto wielkie nadzieje związane z krytycznym, naukowym racjonalizmem oferującym rzekomo rzetelną metodę zabezpieczenia przed wszelkimi odmianami dogmatyzmu, zostają brutalnie zawiedzione przez tę właśnie doktrynę, w której potencjał obrócenia się w równie dotkliwe jarzmo nieznosnego dogmatyzmu okazuje się wcale nie mniejszy niż w innych, konkurencyjnych czy nawet wrogich jej teoriach.

Prowadzi to do sprzecznej z tezami Poppera, ale nieuniknionej konkluzji, że źródeł dogmatyzmu należy poszukiwać nie tyle w konstrukcji teorii czy też w tym, co ona głosi, lecz raczej w *sposobie, w jaki się ją wyznaje*. Prowadzi to także do przecucia, że zabezpieczenia przed dogmatyzmem należy poszukiwać nie w teoriach filozoficznych ani żadnych innych, lecz zupełnie gdzie indziej.

Sytuacja ta komplikuje się niezmiernie wówczas, gdy argument przeciwko argumentom *ad personam* jest podniesiony do rangi kluczowego elementu takiej koncepcji, jak to ma miejsce w przypadku teorii krytycznej Poppera. Dyskwalifikacja takich argumentów staje się zatem nie tylko jednym z twierdzeń teorii krytycznej Poppera; może być bowiem również użyta – nawet wbrew intencjom jej twórcy – w celu obrony tej teorii przed krytyką, która miałaby na celu wykazanie, że owa dyskwalifikacja jest nieuzasadniona.

Popper twierdzi, że ideały krytyki i racjonalizmu są mu bliskie i posiada wobec nich stosunek, który można w pewnym sensie uznać za swego rodzaju wyznanie wiary. (Z całą pewnością nie jest łatwo mu przypisać wprost *wyrażoną intencję* immunizowania własnej teorii krytycznej przed argumentami jakiegokolwiek rodzaju, chociaż – mając na uwadze intencje *wyrażane nie wprost* – z jeszcze większą pewnością można powiedzieć, że bardzo trudno jest tego nie uczynić.) Abstrahując jednak od osobistych zamierzeń, intencji czy własnej postawy Poppera, jakiegokolwiek by one nie były, jasne jest, że w kontekście jego teorii pojawia się logiczna możliwość zabezpieczania tej teorii przed rodzajem krytyki, której teoria ta nie uznaje za dopuszczalną. Popper, aczkolwiek świadom tego problemu, nie podejmuje go w sposób teoretyczny.

Po drugie, jeżeli ktoś chce krytykować jakąkolwiek teorię, obowiązany jest przyjąć – zalecaną przez Poppera – postawę umożliwiającą mu zakwestionowanie krytykowanej teorii, powinien być wobec niej surowym. Ma zatem nie tylko logiczną możliwość, ale i obowiązek zawieszenia słuszności tych teorii, stanięcia jak gdyby poza nimi, bezwzględniego poszukiwania dla nich potencjalnych

falsyfikatorów. Oznacza to możliwość przyjęcia innego rodzaju metodologii krytykowania, niż te, które zawarte są w krytykowanych teoriach, choć przyjęcie innego rodzaju metod krytyki nie musi oznaczać rezygnacji z pewnych, intuycyjnie zrozumiałych i dosyć powszechnie akceptowanych standardów krytyki. W konkretnym przypadku krytyki teorii Poppera, oznacza to możliwość zawieszenia obowiązywalności metod krytyki ustalanych przez jego teorię.

Popper miałby trudności w odparciu tego argumentu, ponieważ jeden z nielicznych sposobów na jego odrzucenie, jeżeli nie jedyny, polegałby na uznaniu jego własnej teorii krytycznej za bezwzględnie prawdziwą, co byłoby w sprzeczności z twierdzeniami samej tej teorii.

W rezultacie dotychczasowego rozumowania dochodzimy do paradoksu, który można sformułować następująco:

Teoria krytyczna Poppera jest teorią ustalającą poprawne zasady racjonalnej krytyki. A zatem teoria krytyczna Poppera może być racjonalnie krytykowalna zgodnie z zasadami krytyki, które sama ustala. Ale krytyka przeprowadzona zgodnie z ustalonymi przez nią samą kryteriami, nawet jeżeli obali teorię krytyczną Poppera, wykaże poprawność ustalanych przez nią zasad krytyki. Obalając ją bowiem, okazuje się ją tym samym zarazem potwierdzać. Ale eo ipso oznacza to, że teoria krytyczna Poppera nie wskazuje okoliczności, w których dałoby się ją uznać za krytykowaną czy falsyfikowaną, co prowadzi do wniosku, że jest to teoria samowspierająca się, nieobalalna, a zatem zgodnie z ustalonymi przez siebie zasadami krytyki winna być odrzucona, ponieważ dzieli nieobalalność z krytykowanymi i odrzucanymi przez siebie na tej samej podstawie teoriami marksizmu i psychoanalizy.

Wydaje się, że jedynym sposobem uniknięcia tego paradoksu byłoby orzeczenie jedynej słuszności własnej teorii przez Poppera, co jest wyjściem równie fatalnym, jak ów paradoks. Warto tu zauważyć, że rozważania tego typu prowadzą do szczególnie uporczywych problemów na gruncie Popperowskiego krytycznego racjonalizmu, co do których Popper nie podaje najmniejszych wskazówek, jak należałoby je rozwiązać.

Spostrzeżenie trzecie: Próba opisu danej teorii naukowej czy filozoficznej, odwołująca się do argumentów i badań, które teoria Poppera uznaje za nieistotne, nie musi oznaczać, że intencją takiej próby jest krytyka teorii pojmowana jako logiczne obalanie jej argumentów. Intencją tą bowiem może być wyjaśnienie kontestu historycznego oraz okoliczności jej powstania, przebiegu jej ewolucji, opis twórczego wysiłku jej autora, oraz wpływu jego temperamentu i osobowości na kształt efektów jego pracy. Obszar tych zagadnień jest przedmiotem badań bez wątpienia naukowych i próby takie wcale nie muszą oznaczać, że kto się ich podejmuje, z konieczności odrzuca

ideały krytycznej dyskusji: po prostu ma inny cel badawczy. Wyjaśnienia tego rodzaju są naturalną techniką w historii i filozoficznej dyscyplinie historii idei, która nie chce pomijać różnorodnych czynników mogących mieć wpływ na badane przez nią przedmioty, ludzi i idee¹¹.

¹¹ Warto może w tym kontekście zauważyć, że aczkolwiek Popper odrzuca jako nieistotne tego rodzaju rozważania w imię obrony swojej obiektywistycznej i antysubiektywistycznej koncepcji wiedzy, to w sytuacji, gdy przyszło mu wziąć na siebie trudny obowiązek obrony społeczeństwa otwartego przed jego wrogami, nie stronił od zabiegów podobnych do tych, których warunkową akceptowalność pragnę tu usprawiedliwić. Czytamy na przykład (*Spółczesność otwarta i jej wrogowie*. Warszawa 1993, przekład H. Krahelska, opracowanie przekładu Adam Chmielewski, t. II, s. 62): „Cała ta historia [dotycząca Hegla i Fichtego] jest interesująca dlatego, że rzuca nowe światło na «historię filozofii» i «historię» w ogóle. Mam tu na myśli nie tylko raczej humorystyczny niż skandaliczny fakt, że takich błędów brano poważnie...”; o samym Heglu znajdujemy obiektywne stwierdzenie naukowe, że „...podporządkował te pożyteczne myśli i metody swemu pracodawcy, Fryderykowi Wilhelmowi Pruskiemu. Mętność i ponizienie rozumu przez Hegla są częściowo konieczne jako środek do celu, częściowo zaś są bardziej przypadkowym, ale niezwykle naturalnym wyrazem stanu jego umysłu. Cała historia Hegla nie zasługiwałaby w ogóle na uwagę, gdyby nie jej poważne konsekwencje, które pokazują, jak łatwo błazen może stać się «twórcą historii» (t. II, s. 40, podkreślenie moje – A.Ch.). W innych miejscach mamy przekonywające dowody, że Hegel był płatnym agentem reżymu pruskiego (tamże, *passim*), a w większości spraw dotyczących Hegla najczęściej cytowanym autorytetem jest Artur Schopenhauer, o którego zdolność do wydawania „obiektywnych” sądów na temat Hegla nikogo nie trzeba przekonywać. Wiadomo także, że Martin Heidegger zalicza się według Poppera do klasy „führerów i nadpanów”, a pokrewne sformułowania zostają użyte w odniesieniu do Platona i Arystotelesa. Dłuższą listę takich „obiektywistycznych” zabiegów interpretacyjnych u Poppera, chociaż dotyczących tylko Hegla, przedstawia Walter Kaufmann: *Hegel Myth and Its Method. W: Hegel. A Collection of Critical Essays*. Alasdair MacIntyre (ed.), Notre Dame-London 1972, s. 21–60.

Tym samym znajduję, jak sądzę, pełne usprawiedliwienie słowa zawarte w motcie powyżej, które – chociaż zostały napisane z myślą o Włodzimierzu Iljczu Leninie – można orzec zgodnie z prawdą o Sir Karlu Popperze. Opinia ta, choć paradoksalna, nie bardziej jest paradoksalna od teorii krytycznej Poppera.

Quod erat demonstrandum.