

kość utożsamiona z ludzkim rozumem i jego historycznym rozwojem. Rozwiązanie to nie powiodło się jednak, doprowadzając do irracjonalistycznego przewrotu. Jego wersja empirystyczna kończy się natomiast libertynizmem, ponieważ swą linię oporu opiera na moralnym sentymencie (który — jako sentyment — nie daje wystarczającej podstawy do decyzji moralnej czy religijnej).

Pozostaje hipoteza personalizmu, która z tego właśnie powodu zasługuje na specjalną uwagę. Personalizm rozwija się, z jednej strony, jako odnowienie tomizmu (takie odnowienie jednak, które ma miejsce po Galileuszu i po odkryciu subiektywności oraz wobec przeciwnika, którym jest libertynizm), a z drugiej, jako rozwinięcie motywu personalistycznego w kartezjanizmie oraz jako oczyszczenie kartezjanizmu z pewnego ontologizmu (który charakteryzuje nie tylko linie: Pascal, Malebranche, Vico, Rosmini, ale także realistyczną wersję fenomenologii w linii: Husserl, Ingarden, i von Hildebrand).

Poczynione wyżej uwagi krytyczne nie zmieniają w żadnym razie opinii o znakomitej rozprawie Wojciecha Chudego. Całość rozprawy *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”* każe uznać Chudego nie tyle za obiecującą, ile raczej już dojrzałą postać we współczesnej filozofii. Najlepszą pochwałą dzieła filozoficznego jest bezkompromisowa krytyka, która — pobudzona przez nie — stara się iść dalej drogą poszukiwania prawdy.

Recenzował *Rocco Buttiglione*
Przekład Jarosław Merecki SDS.

A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*,
Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław,
1995, 246 stron.

Wydanie książki A. Chmielewskiego *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna* zbiegło się w czasie ze śmiercią Karla Raimunda. Lecz książka ta nie jest pomyślana jako dzieło pośmiertne. Pomysł jej napisania rodził się przez lata pracy translatorskiej i edytorskiej. Ponadto tłumacz *Wiedzy obiektywnej, Społeczeństwa otwartego*, autor artykułów komentujących filozofię realizmu krytycznego i dzieło samego Profesora, utrzymywał z Popperem listowny kontakt.

Przeciwieństwo dostrzeżone pomiędzy ideałami filozofii realizmu krytycznego a sposobem ich realizacji, skłoniło go do postawienia tego zagadnienia jako problemu teoretycznego. Choć Popper nie zgadzał się z podobną krytyką (część artykułów, np. pomyślany jako wstęp do *Wiedzy obiektywnej*, znał), Chmielewski działał zgodnie z maksymą: *amicus Plato, sed magis amica veritas*, oraz zgodnie z wewnętrznym nakazem filozofii krytycznej, zalecającej największą intelektualną

ostrożność wobec teorii, „które kochamy najbardziej”, wskazywał niezamierzone konsekwencje i wewnętrzne napięcia systemu.

Wykorzystując klasyfikację Isaiaha Berlina, Chmielewski przypisuje Popperowi skrytą naturę jeża, tworzącego pozornie zwartą strukturę, starającego się odnaleźć jej ślad w rzeczywistości, lecz nie przejmującego się jeśli rzeczywistość nie jest najlepszym modelem dla zaproponowanej teorii.

Przedmiotem książki są główne osie tej struktury, zasady i idee systemu obejmującego podstawowe dziedziny filozofii: ontologię, filozofię społeczną, metodologię nauk. By tę spuściznę ocenić, autor konfrontuje ją z innymi rozwiązaniami, znanymi z filozofii współczesnej (zwłaszcza analitycznej), poświęcając temu drugą część pracy.

Część pierwsza jest rekonstrukcją, która osadza tę filozofię w jej wiedeńskim kontekście, wskazując intelektualne zaplecze pewnych idei. Autor omawia klasyczne Popperowskie pojęcie demarkacji, falsyfikacji, prawdopodobnienia; przedstawia filozofię społeczną, rekonstruuje ontologię trzech światów i koncepcję ewolucjonistyczną. Rekonstrukcja podporządkowana jest tezie o historycznym charakterze myśli, „zasadniczej niezmienności podstawowych idei twórcy realizmu krytycznego” (s. 10), które od najwcześniejszych prac rozwijane, argumentowane, a czasem pod wpływem krytyki — modyfikowane — nie zostały nigdy odrzucone.

Zachodzące modyfikacje dotyczą (wykorzystując sformułowanie I. Lakatosa) „pasa hipotez pomocniczych”, nie naruszając twardego rdzenia, tj. idei konstytutywnych ze względu na integralność systemu (przykładem może tu być idea ewolucjonizmu typu darwinowskiego). Zakładając znajomość tej problematyki nie będę jej przywoływać.

Ważniejsza, „autorska” część książki (rozdziały V–IX) jest krytyczną rozprawą opartą na przekonaniu, że „inspiracyjne moce filozofii Poppera uległy wyczerpaniu i że ma ona obecnie (...) znaczenie przede wszystkim historyczne” (s. 12).

Stosowanym nagminnie przez Poppera zabiegiem immunizacyjnym jest wskazanie alternatywy: realizm krytyczny albo irracjonalizm. Stąd racjonalnie możemy dyskutować tylko wewnątrz określonego przez niego obszaru. Inaczej nasza krytyka jako nienaukowa, zostanie zlekceważona. Książka ta wyróżnia realizm krytyczny w szerszym sensie — jako zespół wartości i ideałów intelektualnych, którego rozważana koncepcja jest jedną z licznych konkretyzacji. Można ją więc krytykować nie przekraczając intuicyjnie jasnych zasad krytyki i racjonalności.

Przeprowadziwszy rzetelną i na tyle na ile wymagał tego przedmiot — drobiazgową — rekonstrukcję, przed przystąpieniem do właściwej, tj. krytycznej części książki, Chmielewski streszcza jeszcze najpoważniejsze zarzuty z jakimi zetknęła się koncepcja Poppera, pokazując inne sposoby rozwiązania tych samych problemów, lub ich ominięcia. Zastanawia się też, czy reakcję Poppera na krytykę możemy uznać za zadowalającą.

Najpoważniejszą, konkurencyjną wobec falsyfikacjonizmu propozycją jest koncepcja Kuhna (nieumiejętność uporania się z nią prowadzi do odejścia od Poppera jego uczniów: Agassiego, Lakatosa, Feyerabenda). Podstawowy jej zarzut głosi, że uproszczony, Popperowski schemat metodologiczny nie rekonstruuje dostępnego materiału, który ze względu na swe bogactwo nie daje się w ogóle ująć za pomocą jednego modelu. Teoria Poppera nie zdaje sprawy z faktycznego rozwoju nauki. Co więcej, nauka nie może rozwijać się tak, jak chce tego wzorzec racjonalnego poznania. Brak jest logicznych kryteriów odrzucania teorii jako sfalsyfikowanej i kryterium wyboru pomiędzy niesfalsyfikowanymi. Nie wiadomo, jakie fakty są konkluzywnie niezgodne z teorią, skoro doświadczenie jawi się nam wyłącznie w jej świetle (Popper zdawał sobie sprawę z tej zależności, lecz nie wyciągał z tego wniosków, gdyż mogłyby one zagrozić spójności systemu). Skoro wszystkie dane są zależne od punktu widzenia, teorie są niewspółmierne; postulują różne ontologie. Nieprzekładalność użytych w nich terminów sprawia, że nie możemy wskazać na neutralny zbiór potencjalnych falsyfikatorów tzw. czyste doświadczenie. Biorąc pod uwagę ontologiczną relatywność, Kuhn rezygnuje z koncepcji kumulatywnego rozwoju wiedzy. Zmiana sposobu patrzenia na fakty oprócz zysku eksplanacyjnego musi przynieść też straty (pewne fakty nie są wyjaśniane, a być może nie są w ogóle uznane za fakty).

Jednym z przedstawicieli krytycznego racjonalizmu, który odszedł od niego najdalej jest Feyerabend. Głosi on, że nie mogąc wybierać racjonalnie między wzajem nieredukowalnymi systemami pojęć różnych teorii zgodzić się musimy na pluralizm wizji uznanych za równorzędne. Tym samym odrzucając „totalitarne rządy uczonych” stawia na równi teorię Einsteina i przepowiednie wyroczni. Anarchizm poznawczy, będący faktycznie irracjonalizmem, nie znalazł swych naśladowców i obecnie jest zarzucony, co nie zwalnia nas wcale z uwzględniania niektórych spośród sformułowanych przez Feyerabenda zarzutów.

Pozwalające mówić o mierze zawartości teorii założenie o niezmienności znaczeń terminów konkurencyjnych hipotez wskazuje konieczność istnienia wspólnego wszystkim, neutralnego doświadczenia. Relatywiści odrzucają to twierdzenie, a wraz z nim, możliwość zachodzenia relacji korespondencji i możliwość racjonalnego wyboru. Słowo „postęp” zastępują słowem „zmiana” a jej przyczyn szukają w czynnikach psychologiczno-socjologicznych. Zdaniem Poppera intelektualne więzienie, jakim jest struktura pojęciowa, można opuścić, konfrontując je z inną strukturą. Jednostkowe władze krytyczne wystarczają do przekroczenia granic poszczególnych wizji.

Chmielewski wskazuje na nieuzasadniony optymizm popychający Profesora do twierdzenia, że nie musimy być przywiązani do własnych kajdan. Skąd pewność, że krytyczne rozumowanie jednostki wystarcza, skąd pewność, że nowa cela jest bardziej przestronna, a nie jak chcą relatywiści — inna? Najważniejszy zarzut — odnośnie racjonalności wyborów — nie zostaje w ogóle podjęty.

Niejasne jest, co w koncepcji Poppera oznacza pojęcie lepszej teorii, jeśli nie znaczy — lepszej dla nas. Zgodnie z Kuhnowską krytyką, to co przez nas akceptowane, nie musi być akceptowane przez ludzi nie uznających procedur naszym zdaniem racjonalnych. Argumentacja Poppera jest więc przekonująca o ile to my decydować będziemy, które teorie są lepsze. Jeśli ma to mieć wymiar obiektywny, potrzebne jest założenie o wspólnej wszystkim racjonalności.

Paradoks racjonalistycznej obrony racjonalizmu, który sprawia, że jest ona niewystarczająca bierze się stąd, że broniąc racjonalności, Popper posługuje się jej zasadami (których powszechność została właśnie zakwestionowana), łamiąc zasadę „nikt nie może być sędzią we własnej sprawie”.

Otwarte pozostaje pytanie czy byłby on zdolny wyrwać się ze struktury pojęciowej krytycznego racjonalizmu. Jedną z nielicznych dróg mogących do tego doprowadzić (tj. analizę znaczeń i języka) zamknął przed sobą z powodów, dla których brak merytorycznych uzasadnień.

Najrzadziej komentowaną częścią koncepcji Poppera jest jego metafizyka. Zdaje się być ona niedopracowanym szkicem, dopełnieniem jedynie, projektu epistemologicznego. Chmielewski zestawia ją dla porównania z teoriami Brentano, Twardowskiego, Meinonga, wskazując na tym tle, z jednej strony jej ubogość, z drugiej zaś — zbędność (nie rozwiązując żadnych problemów tworzy niepotrzebne napięcia wewnątrz systemu).

Popperowski nakaz ekonomizacji pojęć i prostoty, przeznaczony dla teorii naukowych, nie stosuje się do jego ontologii, sugerując sprzeczność w obrębie metodologii. Chmielewski kwestionuje korzyści płynące z podobnego rozwiązania, twierdząc, że harmonia i uroda systemu nie są wystarczającym wyjaśnieniem, zważywszy na trudności jakie niesie zarysowana jedynie i nie obroniona koncepcja trzech światów.

Do teorii tej daje się odnieść zarzut relatywistów i Wittgensteina o języku, który zwodzi nas na manowce jeśli jesteśmy bezkrytycznymi użytkownikami pojęć odziedziczonych z tradycji. Analiza filozoficzna to czyszczenie i porządkowanie naszych narzędzi pracy — słów. Wyostrzona świadomość słów pozwala nam wyostrzyć nasze spostrzeganie zjawisk (Austin). Lekceważąc analizę lingwistyczną zmuszeni jesteśmy do bezkrytycznej akceptacji potocznych intuicji, zastanych terminów, oczywistych prawd. Popper zamiast analizy słów „wiedza”, „idea”, chce opisać od razu przedmioty przez nie oznaczane, zakładając tym samym ich istnienie. Przechodzi więc na poziom semantycznego zstąpienia (badania przedmiotów opisywanych), nie wykazawszy, że jest to krok prawomocny. Ontologiczna teza o obiektywnym istnieniu trzeciego świata, która powinna być punktem wyjścia rozmyślań, staje się ich zwieńczeniem.

Oparta na nieporozumieniach krytyka analizy lingwistycznej, dyktowana jest — zdaniem Chmielewskiego — urazą osobistą. Ten wyjaśnialny jedynie w kategoriach psychologicznych fakt naraża na szwank całą Popperowską koncepcję.

Według Chmielewskiego charakterystyczne dla Poppera jest utożsamienie dwóch sposobów rozumienia racjonalności: jako narzędzia służącego wykrywaniu prawdy o świecie i jako funkcji sprzyjającej przetrwaniu. Rozumienie racjonalności jako efektu prób dostosowania się do otoczenia opiera się na przekonaniu, że stworzenia stawiające wystarczająco błędne hipotezy podlegają selekcji. Wraz z nimi giną ich błędne rozwiązania. Dzięki temu, ukształtowana ewolucyjnie racjonalność, pozwala na wykrywanie Prawdy. Koncepcja taka nie tłumaczy jednak powstania zaawansowanych teorii np. fizycznych czy kosmologicznych.

Popperowska teoria wiedzy posługuje się realistyczną koncepcją prawdy jako korespondencji zdań i faktów. Po raz drugi Popper używa tu pojęcia faktów jak czynią logiczni empiryści tj. w sposób, który poddał krytyce. Zdanie musiałoby korespondować z pozateoretycznie ujętym doświadczeniem, a takie, jego zdaniem, nie istnieje. Posługując się pojęciem faktu, opartym na *Logice odkrycia naukowego* nie możemy zgodzić się, że istnieje gotowy zbiór przedmiotów, umożliwiający zachodzenie relacji korespondencji. Semantyczna teoria prawdy nie daje się dołączyć do epistemologii ewolucyjnej.

Falsyfikacjonistyczno-hipotetyczny schemat, zgodnie z którym rozwój wiedzy to nieskończony proces zbliżania się do Prawdy, w ramach którego *ex definitione* nie wykażemy nigdy prawdziwości żadnej teorii, skłania do przypuszczenia, że jest ona iluzją. Potraktowana jako idea regulatywna, staje się tylko moralną czy psychologiczną motywacją do uprawiania działalności naukowej.

Argument, że nasza niewiedza nie odbiera zdaniu cech prawdziwości, nie zmienia realnej sytuacji poznawczej. „Stwierdzenia tego rodzaju nie mają żadnego znaczenia dla teorii wiedzy i pozostają zgrabną lecz pustą racjonalistyczną propagandą, sformułowaniami o ideologicznym charakterze” (s. 177).

Przyjęcie rozwiązania proponowanego przez Chmielewskiego tj. rezygnacja z prawdy rozumianej jako korespondencja na rzecz jakiejś wersji instrumentalizmu pozbawiłoby system przynajmniej części sprzeczności.

Teorie filozoficzne (podobnie jak naukowe) muszą być uzasadnione, by można je było racjonalnie zaakceptować. Jednak czy przyjęcie racjonalistycznego światopoglądu opiera się na czymś więcej niż dogmatyczne stwierdzenie jego słuszności? Sam Popper uważa, że jest to wiara irracjonalna. Czy istnieją inne odpowiedzi, skoro ta godzi w spójność systemu (kiedy odrzucamy jakiś światopogląd, wskazując na brak rozumowych racji przemawiających na jego rzecz, narażamy się na argument *tu quoque*)?

Próbie skonstruowania wersji racjonalizmu nie opierającego się na zaangażowaniu podejmuje W. Bartley III. Przyjmuje, że choć nie możemy uzasadnić racjonalności za pomocą jej standardów, możemy bez sprzeczności poddać krytyce własny racjonalizm. Nie zakładamy tym samym granic rozumu (np. przez przyjęcie jakiegoś dogmatu), możemy wyznawać racjonalność, mimo iż nie jest uzasadniona, o ile jest najlepszym ze znanych nam stanowisk i o ile wychodzi z naszej krytyki zwycięsko.

Należy się w związku z tym zastanowić, czy racjonalizm typu Popperowskiego jest krytykowalny. Teoria ta zawiera standardy poprawnej krytyki, lecz ich akceptacja jest równoznaczna z akceptacją systemu, który, być może, chcemy odrzucić. Odwołując się do argumentów innych niż uznane przez twórcę za naukowo istotne (np. historycznych, socjologicznych), narażamy się na zlekceważenie naszych zarzutów. Brak możliwości wyjścia poza metody proponowane przez samą teorię skłania do przypuszczenia, że jest ona formą dogmatyzmu. Pozostając na jej gruncie, krytykując, wykazujemy poprawność ustanawianych przez nią reguł, tj. obalając — potwierdzamy. Stąd wolno nam uznać, że jest samowsperająca się, czyli niezgodna z własnymi standardami i jako taka winna być odrzucona.

Strach przed relatywizmem jest równie stary jak filozofia. Platońska teoria anamnezy zwrócona jest przeciw sofistom i ich założeniu o wielości prawd. Czy jest to założenie prawdziwe, czy może być do czegoś potrzebne i czy oznaczać musi rezygnację z rozumu?

Konsekwentny Platoński racjonalizm prowadzić może w dziedzinie społecznej do totalitaryzmu. Skoro odkryliśmy Prawdę musimy jej bronić, także w imieniu tych, którzy jej nie dostrzegają. Jest to sprzeczne z liberalistyczną zasadą tolerancji, przyznającą jednostce prawo do myślenia w sposób wolny, co implikuje uznanie ograniczoności naszej wiedzy. O ile więc w epistemologii warunkiem postawy racjonalistycznej jest odrzucenie relatywizmu, w filozofii społecznej konieczna jest akceptacja jakiejś jego formy. Dwa przekonania: wiara w racjonalność i wiara w wartość indywidualnego rozumu, obecne u Poppera, prowadzą do sprzeczności.

Problem relatywizmu jest jednym z najważniejszych problemów współczesnej filozofii. Jednak najważniejsze dyskusje na ten temat: sformułowanie relatywizmu w kategoriach epistemologicznych — Quine — materialna nieokreśloność przekładu, będąca odpowiedzią — zasada życzliwości Davidsona, relatywizm MacIntyre'a, nie zostały przez Poppera zauważone. Pozostał on na stanowisku, że poza, a w zasadzie pod tym, co kulturowo uwarunkowane istnieje wspólny rozum i jego język. Apelowanie do rozumu i dobrej woli dyskutujących, pozwala na rozstrzygnięcie wszelkich konfliktów.

Konstytutywne dla racjonalizmu krytycznego założenie „nikt nie mówi innym językiem” obraca się łatwo w zakaz „nikt nie ma prawa...”. Podobny ton słychać czasem w wypowiedziach Poppera.

O ile z relatywistycznej perspektywy racjonalizm jest tylko jedną z tradycji, o tyle z semantyczno-logicznego punktu widzenia racjonalizmu, relatywizm nie daje się w ogóle poprawnie sformułować, a mimo to „nieustannie straszy swoją nierozstrzygalnością”.

Krytyka prowadzona przez Chmielewskiego przebiega w dwóch płaszczyznach: jedna z nich to wskazanie wewnętrznych napięć, druga to zwrócenie uwagi na brak odpowiedzi na wiele istotnych pytań filozoficznych. Są to więc zarzuty wewnętrznej sprzeczności i niekompletności rozważań.

Do grupy pierwszej zaliczyć można krytykę indukcji przy jednoczesnym przyjęciu rozwiązania falsyfikacjonistycznego, wymagającego jej przywrócenia lub skazującego na arbitralny wybór hipotezy spośród hipotez niesfalsyfikowanych. Nie udaje się też Popperowi wykazać jak możliwa jest konkluzywna falsyfikacja, jeśli zdania bazowe są akceptowane zawsze ze względu na jakąś teorię. Sprzeczność rodzi dwojakie rozumienie racjonalności w ramach epistemologii ewolucjonistycznej.

Najpoważniejszy zarzut drugiego typu to brak adekwatnej reakcji na poglądy relatywistów (trudno bowiem przyjąć jego opartą na błędnym kole obronę racjonalizmu). Jak sugeruje Chmielewski, Popper nie wykorzystał jednej z niewielu możliwości uporania się z tym zagadnieniem; nie podjął analizy językowej, odrzucając ją jako zajęcie jałowe. Faktyczne powody wynikały raczej z osobistej niechęci i pozbawione są teoretycznego uzasadnienia. Wychodząc z Platońskiego założenia, że Prawda jest jedna, nadaje jej imię krytycznego racjonalizmu. Nie podejmując jednak dyskusji z najpoważniejszą kontrhipotezą: prawd jest tyle ile gier językowych — naraża swój system na słabość.

Także ontologiczna teoria trzech światów, idąc na przekór rozwiązaniom współczesnej filozofii, pozbawiona należytej argumentacji, zdaje się być arbitralna i zbędna.

Brak sformułowanych *explicite* warunków, w których racjonalna byłaby rezygnacja z teorii krytycznej, pozwala ją odrzucić na mocy jej wewnętrznych praw. Chmielewski podsumowuje to następująco: „Tego rodzaju sytuacja teoretyczna skłania do przypuszczenia, że mówiąc słowami Imre Lakatosa — program badawczy w jaki przerodził się Popperowski realizm krytyczny utracił cechy postępowości”.

Zadanie jakie postawiono sobie w tej książce, zostało spełnione. Nie było bowiem wolą Chmielewskiego stworzenie, czy wskazanie koncepcji lepszej, a analiza braków już istniejącej. Nie musimy bowiem akceptować rozwiązań złych tylko dlatego, że nie posiadamy innych.

Możliwość przeprowadzenia rekonstrukcji całości dzieła za życia autora bierze się stąd, że główne idee zawarte w książce *Logika odkrycia naukowego* (wydanej w 1934r.), nie zostały nigdy odrzucone. Nie ma żadnego „młodego” i „starego” Poppera, tak jak jest „wczesny” i „późny” Wittgenstein. Profesor miał więc wystarczająco dużo czasu (żył 92 lata), by swe idee w sposób wyczerpujący przedstawić.

Na marginesie — czy w dyskusji z relatywizmem, z którym zdaje się po cichu sympatyzować Chmielewski, nie ma przypadkiem racji Popper ze swym twierdzeniem, że racjonalność jest wspólna? Jest tautologią, że w dyskursie racjonalnym, racjonalność jest ostatecznym arbitrem i trudno wyobrazić sobie sytuację, w której dwóch racjonalistów nie zgadza się ze sobą, ale i nie rozumie, stosując np. inne kryteria poprawności rozumowań. Sęk w tym, czy poza dyskursem racjonalnym istnieje jeszcze jakiś dyskurs (pojęcia „dyskusja” i „racjonalna

dyskusja” zdają się być synonimiczne). Można bowiem racjonalnie dyskutować z irracjonalistą (wciągamy go wtedy na grunt naszych pojęć i kryteriów prawdy), ale nie można irracjonalnie dyskutować z irracjonalistą, gdyż nie jest to dyskusja. Chyba, że irracjonalista wyłoży nam reguły swojego dyskursu, dając tym samym dowód swej racjonalności.

Przyjmując słuszność przedstawionych tu zarzutów, zastanowić się należy co sprawia, że filozofia Poppera jest nadal obecna na „rynku idei”. Była ona próbą stworzenia systemu w asystemowych czasach, kiedy to większość filozofów ma naturę lisów: podejmuje wyłącznie szczegółowe zagadnienia. Atak na system jest zawsze bardziej spektakularny.

Niech mi wolno będzie zakończyć cytatem z H. Arendt: „Tak zasadnicze i rażące sprzeczności rzadko pojawiają się u autorów drugorzędnych, u których zresztą można je pominąć. U wielkich twórców prowadzą w sam środek ich dzieła i są najważniejszą wskazówką dla prawdziwego zrozumienia ich problematyki i nowych odkryć”.

Recenzowała *Anna Kinowska*