

Władysław Krajewski

Karl Popper zdeprecjonowany

Filozofia Nauki 5/1, 141-145

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RECENZJE

Władysław Krajewski

Karl Popper zdeprecjonowany

Adam Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*. Wrocław 1995, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

Dr Adam Chmielewski, mimo stosunkowo młodego wieku, od dawna zajmuje się filozofią Karla Poppera. Przełożył niektóre jego prace na polski. W 1994 przeprowadził wywiad z sędziwym (92-letnim) filozofem, zaledwie kilka tygodni przed jego śmiercią (wywiad ten jest załączony do recenzowanej książki).

Książka składa się z dwóch części.

Część I przedstawia sylwetkę i dorobek Poppera. Składa się z ona z czterech rozdziałów. Rozdział pierwszy „Wiedeń” ukazuje atmosferę intelektualną miasta, w którym filozof wyrósł. A był to w pierwszym czterdziestoleciu naszego wieku bodaj najżywszy ośrodek kultury w Europie. W Wiedniu żyli tacy pisarze, jak Hugo von Hoffmanstahl, Rainer Maria Rilke, Robert Musil, Elias Canetti, muzycy Gustav Mahler, Arnold Schönberg, Richard Strauss, psychologowie Sigmund Freud, Alfred Adler, Otto Weininger, krytycy języka Karl Kraus, Fritz Mauthner, uczeni i filozofowie Ludwig Boltzmann, Ernst Mach, Erwin Schrödinger (Chmielewski błędnie zalicza do wiedeńczyków też Avenarius), no i oczywiście Ludwig Wittgenstein oraz członkowie Koła Wiedeńskiego. Po ich krótkiej prezentacji autor szkicuje biografię Poppera. Wszystko to jest napisane w sposób rzetelny i kompetentny.

Część II przedstawia wpływ Poppera na Koło Wiedeńskie i pewnych innych filozofów, głównie jednak poświęcona jest krytyce jego filozofii. Chmielewski referuje zarzuty, jakie podnosili wobec filozofii Popperowskiej różni autorzy, dorzuca też własne. Niektóre z nich są niewątpliwie uzasadnione. Należy do nich wskazanie na przesadę, z jaką Popper krytykuje indukcjonizm, a zarazem na jego niekonsekwencję, polegającą na tym, że w idei koroboracji hipotez i zbliżania się nauki do prawdy powracają pewne wątki odrzuconego indukcjonizmu. Zgadzam się też z zarzutem, że Popper lekceważy

praktyczne zastosowania teorii i odniesione dzięki nim sukcesy. Można znaleźć jeszcze parę innych trafnych uwag krytycznych. Jednakże w książce jest też wiele zarzutów, z którymi zgodzić się w żaden sposób nie mogę, oraz ocen, które uważam za niesprawiedliwe, wprost szkalujące Poppera. Omówię teraz niektóre z nich.

Jak wiadomo, Popper niechętnie odnosił się do analiz językowych, zwłaszcza zaś do analizy języka potocznego, za pomocą której szkoła oksfordzka chciała rozwiązywać podstawowe problemy filozoficzne. Chmielewski czyni mu z tego powodu zarzut. Pisze, że Popper jest „uprzedzony” do tego typu filozofii (s. 166), ma „dogmatyczny” stosunek do analiz językowych (s. 218). Stwierdza, że chociaż sam Popper bywa zaliczany do nurtu analitycznego, to większość anglojęzycznych przedstawicieli tego nurtu poszła w innym kierunku, właśnie preferując analizę językową. Wymienia tu jednym tchem takie nazwiska, jak Bertrand Russell, Georg E. Moore, Wittgenstein, Gilbert Ryle, John L. Austin, Willard van O. Quine, Peter F. Strawson (s. 165). Ale przecież Russell w ostatnim okresie swego życia odnosił się zdecydowanie negatywnie do szkoły oksfordzkiej (Ryle, Strawson, Austin). Niedawno zmarły Ernest Gellner wyśmiał filozofię późnego Wittgensteina i nawiązującą do niej szkołę oksfordzką w swym błyskotliwym pamflocie *Słowa i rzeczy* (wydanym po polsku w 1984 r.). Sędziwy Russell opatrzył książkę Gellnera entuzjastyczną przedmową. Ale o tym Chmielewski jakoś nie wspomina. A co do „większości”, to po pierwsze nie musi ona mieć racji, po drugie zaś nie wiem, po czyjej stronie jest większość. W każdym bowiem razie, znani mi filozofowie nauki, których uważam za awangardę filozofii analitycznej, przeważnie podzielają opinię Poppera, Russella i Gellnera.

Drugi z głównych zarzutów dotyczy epistemologii ewolucyjnej, zapoczątkowanej już w XIX stuleciu, a w naszym wieku rozwijanej przez Poppera (a także przez szkołę Konrada Lorenza). Chmielewski dopatruje się sprzeczności pomiędzy przekonaniem, że racjonalność ludzka służy wykrywaniu prawdy o świecie, a przekonaniem, że służy ona przetrwaniu (s. 171). Powołuje się przy tym na Nietzschego, który też upatrywał takiej sprzeczności w Darwinowskich koncepcjach z ubiegłego wieku — jak gdyby Nietzsche był jakimś autorytetem w zakresie epistemologii! Podobne zarzuty formułują zresztą i inni współcześni autorzy, zwłaszcza postmoderniści, np. Richard Rorty. Jakoś nie dostrzegają oni rzeczy, wydawałoby się, oczywistej: przetrwać mogą tylko ci, którzy postrzegają prawidłowości świata chociażby w przybliżeniu prawdziwie. Skoro, jak o tym wspomina i Chmielewski, sukcesy praktyczne świadczą o prawdziwości teorii, to i odwrotnie: prawda zapewnia sukcesy praktyczne. Jakże mogłoby być inaczej? Oczywiście jest, że warunkiem biologicznego przetrwania żywego organizmu jest poznanie elementarnych prawidłowości otaczającego świata. Gdy zaś chodzi o prawdziwe teorie nauki współczesnej, to nie służą już one biologicznej walce o byt (co akcentują krytycy darwinizmu) ale walce innej: rywalizacji w rozwoju techniki, a zatem poziomu życia, ochrony zdrowia, a także jakości uzbrojenia itp. (co krytycy ci przeocząją). A zgrzyliwa uwaga Chmielewskiego, że darwinizm dałby się w nauce

zastosować jako koncepcja walki o byt pomiędzy uczonymi (s. 173) nie zasługuje w ogóle na polemikę.

Chmielewski utrzymuje, że korespondencyjna teoria prawdy jest rzekomo niezgodna z epistemologią Poppera. Przytacza z aprobatą zarzut Davida W. Hamlyna, który orzekł, że w ujęciu Poppera prawda jest nieosiągalna, jest zatem iluzją (s. 175-176). Zarzut ten Popper uznał oczywiście za nieporozumienie, mówiąc, że prawda jest ideą regulatywną. Chmielewski twierdzi w związku z tym, że można wówczas prawdę rozumieć jedynie jako motywację moralną czy psychologiczną (s. 176). Jak gdyby idea regulatywna nie mogła być zasadą metodologiczną! W dodatku Popper mówi przecież o zbliżaniu się nauki do prawdy. A to jest koncepcja podzielana przez większość uczonych (niezależnie od tego, czy uda się znaleźć jakąś miarę tego zbliżania się). Chmielewski jednakże koncepcję tę odrzuca, powołując się na Thomasa Kuhna i innych relatywistów; stwierdza autorytatywnie, że akceptacja korespondencyjnej teorii prawdy przez Poppera nie jest usprawiedliwiona w świetle jego epistemologii. Co więcej, wiele miejsca poświęca wywodzeniu, że Popperowi łatwiej byłoby walczyć z relatywizmem, gdyby przyjął instrumentalistyczną koncepcję prawdy! Proponowanie tego filozofowi, który całe życie bronił realizmu w epistemologii, jest już czystą kpina.

W książce znajdujemy zdecydowane odrzucenie ontologii Poppera — jego koncepcji trzech światów. Wedle Chmielewskiego, czasem wydaje się, że Popperowi chodzi tylko o metaforę, ale rychło okazuje się, że broni swoich tez „z całą powagą” (s. 164). Chmielewski nie może pojąć tego, że można rzeczywiście uznawać obiektywne istnienie problemów czy teorii (po ich stworzeniu przez ludzi). Nie bierze pod uwagę argumentów, że odkrywamy w nich nowe aspekty, o których nie śniło się ich twórcom. Raz Chmielewski przeciwstawia teorii trzech światów ontologię Alexiusa Meinonga, kiedy indziej powołuje się na relatywistów i nominalistów, jak gdyby ich argumenty były rozstrzygające. Pisze np., że idea trzeciego świata została przyjęta „wbrew nominalistycznej krytyce...” (s. 219). Zauważa z przekąsem, że teoria trzech światów wzbudziła zainteresowanie filozofów i socjologów kultury „niemal wyłącznie w Polsce” (s. 102, przypis).

Teraz o sensowniejszych i bardziej interesujących zarzutach oraz sposobach ich odparcia. Jeden z tych zarzutów głosi, że nie można racjonalnie uzasadnić racjonalizmu. Istotnie, to że odwołujemy się do rozumu musimy przyjąć jako założenie. Czy znaczy to jednak, że mamy tu do czynienia z wiarą podobną do wiary religijnej? Tak twierdzi cytowany w książce z aprobatą William W. Bartley, który utrzymuje nawet, że irracjoniści są bardziej konsekwentni, gdyż stale odwołują się do wiary (s. 185). Cóż, musimy wybierać: albo rozum, albo wiara nie licząca się z rozumem. Gdy wybierzemy wiarę, możemy wierzyć we wszystko, co nam podyktuje uczucie, albo co gorsza ktoś, komu z jakichś względów zaufamy. Gdy zaś wybierzemy rozum, to nawet jeśli ten wstępny wybór uznamy za akt wiary, to potem musimy już poddać się rygorom rozumowym. I chociaż czasem stosująca go nauka może prowadzić do zgubnych następstw, jak broń masowego rażenia czy zanieczyszczenie środowiska (na co zwracają uwagę

krytycy racjonalizmu), to tylko nauka może tym następstwom zapobiegać, a właściwe jej zastosowanie, konsekwentnie kierowane rozumem, pozwoli unikać tych następstw i przyniesie pozytywne skutki, takie jak podnoszenie poziomu życia czy opieki zdrowotnej (o czym krytycy racjonalizmu wolą nie mówić).

Inny interesujący zarzut dotyczy rzekomej sprzeczności pomiędzy racjonalizmem a liberalizmem, czyli ideą tolerancji. Jeśli racjonalizm jest tylko jedną z wielu opcji czy «wiar», to zaprzecza sam sobie. Jeśli zaś rości sobie prawo do jedyności, to nie daje podstaw do tolerowania opcji z rozumem niezgodnych, zaprzecza zatem idei tolerancji. Kiedy uznajemy, że racjonalizm jest uniwersalny, nie możemy uznawać racjonalności poszczególnych ludzi, wyznających przecież różne wiary. Jest to, mówi autor, sprzeczność „w samym sercu racjonalizmu” (s. 200). Chmielewski mówi tu o racjonalizmie Platońskim, z którym w ogóle często utożsamia racjonalizm Popperowski, jak gdyby nie widział istotnych różnic pomiędzy nimi.

Cóż, Platon był prostolinijny i konsekwentny. Chciał stworzyć państwo zgodne z wymogami rozumu, które okazało się totalitarne, co — jak wiadomo — stale wytykał mu Popper. Jak jednak ten ostatni godzi racjonalizm z liberalizmem? Jak w ogóle powinniśmy godzić ze sobą te postawy (a przecież na ogół aprobujemy obie)? Chyba właśnie w ten sposób, że Platoński dogmatyczny racjonalizm zastąpimy Popperowskim krytycznym racjonalizmem — różnica między nimi jest przecież zasadnicza (mimo że sam Popper nie zawsze jest konsekwentny w swoim krytycyzmie). Zgodnie z racjonalizmem krytycznym, tylko rozum (wraz z doświadczeniem) prowadzi do prawdy, ale nie znaczy to, że prawdę tę osiąga. Przeciwnie, jak wciąż podkreślał Popper, naszych teorii nie możemy uznać za prawdziwe, zawsze bowiem mogą one ulec falsyfikacji, do której zresztą stale trzeba dążyć. Tak jest nawet w fizyce, gdzie wszakże zbliżamy się do prawdy, i dlatego możemy na podstawie naszej wiedzy naukowej odrzucać różne fałszywe koncepcje pseudonaukowe. Cóż dopiero w naukach społecznych i filozofii, gdzie nie mamy pewności, iż zbliżamy się do prawdy. Tu musimy być ostrożni i trzeba dawać pełną swobodę innym poglądom. Zresztą nawet gdy jesteśmy przekonani o fałszywości jakiegoś kierunku, np. filozofii irracjonalistycznej, to nie powinniśmy go zwalczać przemocą. Jest to właśnie nakaz tolerancji, i nie dostrzegam tu sprzeczności z racjonalizmem.

Jednakże tolerancja nie może być bezgraniczna. Nie tylko w tym sensie, że nie wolno tolerować przemocy i nawoływania do niej. Również w tym sensie, że nie wolno tolerować czynności, które szkodzą zdrowiu lub są niebezpieczne dla życia, jeśli jesteśmy o tym przekonani na podstawie wiedzy naukowej. Dlatego też we wszystkich cywilizowanych krajach od dawna istnieje obowiązek szczepień ochronnych przeciw pewnym chorobom zakaźnym, obowiązek zdawania egzaminów na prawo jazdy, obecnie zaś również nakaz używania pasów w samochodach, zakaz palenia w salach konferencyjnych itp. Czasem więc wymogi rozumu skłaniają do ograniczania tolerancji. Są też sprawy bardziej dyskusyjne. Czy np. w szkole dawać nauczycielom (lub dyrekcjom) pełną swobodę, czy też czasami narzucać im wykładanie powszechnie dziś uznanych w

nauce poglądów, np. dotyczących ewolucji biologicznej — czemu, jak wiadomo, sprzeciwiają się fundamentaliści w pewnych sektach protestanckich w Ameryce. Przeważa dziś przekonanie, iż trzeba nauczać teorii ewolucji, a przy tym mówić uczniom, że zaprzeczają jej pewni fundamentaliści (zresztą istnieją nawet dziś zwolennicy poglądu, że Ziemia jest płaska...). Dochodzimy do wniosku, że sprzeczność pomiędzy krytycznym racjonalizmem a liberalizmem jest pozorna, a problemy wyłaniające się na ich styku są do rozwiązania.

Odrzucając racjonalizm Platoński, Chmielewski twierdzi, że to, co racjonalne, jest „historycznym wynikiem procesu rozwoju pewnej konkretnej tradycji — i niczym więcej” (s. 216). Cóż, nie jest tu oryginalny: podobnie mówią wszyscy relatywiści. Nie wiem tylko, czy, wedle nich, w krajach o innych tradycjach nie należy wprowadzać wytworów współczesnej techniki, opartej przecież na «naszej» racjonalności? Czy nie możemy stosować «naszej» racjonalności do oceny wiedzy Majów i innych ludów o odmiennej tradycji, gdy np. podziwiamy ich kunszt przy wznoszeniu budowli czy układaniu kalendarza? Wystarczy zastanowić się nad tymi pytaniami, aby zdać sobie sprawę z fałszywości relatywizmu.

W recenzowanej książce znajdujemy mnóstwo niepochlebnych epitetów pod adresem poglądów Poppera: że jego poglądy nają „pozory zwartego systemu” (s. 112), że jest to „archaiczna koncepcja” (s. 103), że Popper „pozuje na sceptyka” (s. 169), że jest u niego „coś z agresywnej odmiany Awerroizmu” (s. 206). Autor kończy książkę stwierdzeniem, że „mówiąc słowami Lakatosa — program badawczy, w jaki przerodził się Popperowski krytyczny racjonalizm, utracił cechy postępowości” (s. 220). Ciekawe, jaki program jest wobec tego postępowy...

Cóż, kiedy się bardzo chce, najwybitniejszego filozofa można zdeprecjonować.