

Zbigniew Drozdowicz

Zasady intelektualizmu

Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica nr 24, 89-103

2011

Artykuł został 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.

Zbigniew Drozdowicz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

ZASADY INTELEKTUALIZMU

UWAGI WSTĘPNE

Żadna filozofia nie może obejść się bez zasad. Twierdzenie to traktuję jako pewnik filozofowania w stylu europejskim. Jest ono — jak zresztą wiele innych pewników — względnie proste. Takie też są odpowiedzi na pytanie, co zwykło się w owej filozofii rozumieć pod pojęciem „zasada”. Pomocne może okazać się w tym wypadku przywołanie myśli Arystotelesa, którego uważam za mistrza w rozwiązywaniu podobnego rodzaju problemów. W jego *Metafizyce* czytamy, że zasada oznacza „to, od czego najpierw zaczyna się ruch rzeczy”, a także „pierwszy składnik, od którego zaczyna się ruch lub przemiana”. W innym natomiast fragmencie owej rozprawy filozof stwierdza, że zasadę należy rozumieć jako „to, od czego dochodzi się do poznania czegoś” (Arystoteles 1996). Wprawdzie zasada w każdym przypadku oznacza „to, co pierwsze”, ale „to, co pierwsze” może dotyczyć tak różnych porządków, jakie stanowią z jednej strony porządki ontologiczne (ew. ontyczne), z drugiej zaś epistemologiczne (ew. epistemiczne). W omawianym dziele mówi się o jednych oraz drugich, i ma to swoje uzasadnienie metafizyczne (w arystotelesowskim rozumieniu tego terminu). Natomiast w jego *Analitikach pierwszych i wtórych* myśliciel podkreśla głównie porządek logiczny, bowiem termin „analitika” oznacza w tym kontekście tyle, co „logika”.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że w ostatnim z wymienionych traktatów filozof podejmuje próbę jednoznacznego określenia zasad (sądzi on, że „zasadami nazywa się w każdym rodzaju te twierdzenia, które nie mogą być udowodnione”), jak i znacznego ich różnicowania oraz zróżnicowania. Już w pierwszych fragmentach dzieła wymieniane są zasady: rozumowania demonstratywnego (dedukcyjnego), niesprzeczności oraz sylogizmu (Arystoteles 1973, ss. 4 i n.). Natomiast dalej pojawiają się zasady: definicji, dowodu, konwersji, redukcji, sprzeciwu itd. W tekście Arystotelesa odnajdujemy próbę odpowiedzi na pytanie, co nazywa się „zasadami pierwszymi”.

Wśród pierwszych zasad, występujących w naukach demonstratywnych, niektóre są właściwe każdej nauce, a niektóre są wspólne, lecz wspólne na mocy pewnej analogii, gdyż są użyteczne, o ile mieszczą się w rodzaju należącym do dziedziny danej nauki (Arystoteles 1973, ss. 205 i n.).

W końcowych partiach swojej rozprawy wyżej wymieniony myśliciel rozważa, co można uznać za „zasadę zasad”, czy też „matkę” wszystkich innych zasad logicznych. W *Analitykach pierwszych i wtórych* pojawia się bowiem wypowiedź:

skoro żaden rodzaj myśli, z wyjątkiem intuicji rozumowej, nie jest bardziej ścisły niż wiedza naukowa, i ponieważ zasady dowodów są lepiej znane niż wnioski z nich wypływające, a wszelka wiedza naukowa polega na wyciąganiu wniosków, wobec tego nie może być wiedzy o zasadach; a skoro, z wyjątkiem intuicji rozumowej, nic nie może być bardziej prawdziwe od wiedzy naukowej, wobec tego intuicja rozumowa będzie zdolna do poznawania zasad: a wynika to zarówno z dotychczasowych dociekań, jak i z faktu, że zasada dowodu nie może być dowodem, a więc także i zasad wiedzy naukowej nie może być wiedzą naukową. Jeżeli zatem poza wiedzą naukową nie mamy żadnego innego dostępu do prawdy, wobec tego intuicja rozumowa będzie zasadą wiedzy naukowej. Intuicja rozumowa będzie zasadą zasad, podczas gdy wiedza jako całość będzie w podobnym stosunku do całego przedmiotu wiedzy (Arystoteles 1973, ss. 289 i n.).

To, co na początku traktatu starożytnego filozofa wydawało się względnie proste, ostatecznie okazuje się dosyć skomplikowane — bo przecież owa „intuicja rozumowa” ani sama nie pozwala się tłumaczyć, ani też nie wystarcza do objaśnienia tych złożonych procedur poznawczych, które łączą się z logicznym rozumowaniem i posiłkują zasadami.

Rzecz jednak nie tylko w tym, że w filozofii i w filozofowaniu to, co na początku wydaje się dosyć proste, w miarę jego postępowania coraz bardziej się komplikuje, a nawet nie tylko w tym, że w owym komplikowaniu i skomplikowaniu obowiązują również określone zasady, ale także w tym, że przyjęcie i stosowanie różnych zasad prowadziło i prowadzi do tego, co w przyszłości nazywało się szkołami filozoficznymi, a dzisiaj określa różnymi stanowiskami, opcjami i teoriami. Jest rzeczą charakterystyczną, że ci, którzy podejmowali i podejmują próby generalnego uporządkowania obrazu tych różnorodności przyjmowali — jako zasadę — fakt, że da się w nich wyodrębnić jedną lub co najwyżej kilka prostych zasad generujących te różnice. Tym sposobem w tradycji filozoficznej wyodrębniane zostały antagonistyczne opcje — takie, jak m.in. racjonalizm i empiryzm, idealizm i materializm oraz temu podobne.

Nie twierdzą, że nie miało to, czy też nie może mieć swojego głębokiego uzasadnienia. Przeciwnie, wiele wskazuje na to, że zasada intelektualnego porządkowania należy w filozofii do podstawowych w sferze poruszania się po

tym ogromnie zróżnicowanym obszarze, a porządkowanie przez dychotomie jest wprawdzie uproszczonym, ale też i stosunkowo dobrym sposobem realizowania owego przedsięwzięcia. Co najmniej od czasu Maxa Webera dosyć dobrze orientujemy się, jak można i należy je przeprowadzać, oraz jakie są zalety i wady tej czynności (zob. Schluchter 1985, ss. 25 i n.). Pozostaje natomiast kwestią otwartą odpowiedź na pytanie, na jakim poziomie refleksji sytuuje się owo porządkowanie. W grę wchodzić może bowiem zarówno poziom meta- (metateoretyczny, metafizyczny itd.), jak i dyscyplinowy (od filozoficznego począwszy, a na logicznym skończywszy). Nie będę tutaj podejmował próby rozstrzygnięcia tej kontrowersji. Proponuję natomiast uznanie intelektualizmu, w tym jego zasad, za ten obszar myślenia i działania, który zawiera elementy wspólne dla wielu tradycyjnych oponentów w filozofii i nauce. Inaczej mówiąc, w sugerowanym tutaj ujęciu intelektualizm jest tym, co łączy, a nie tym, co dzieli, a jego zasady istnieją w jakiejś mierze ponad podziałami. Niestety, jedynie „w jakiejś mierze”, bowiem można w historii filozofii i nauki znaleźć również takie stanowiska i proponowane rozwiązania, które z intelektualizmem nie mają wiele wspólnego. Chcąc jednak to uczynić, trzeba najpierw określić przynajmniej pewne minima. Służyć temu mają przywoływane w dalszej części rozważań przykłady takich stanowisk, które można uznać za różne, ale pod niejednym względem dopełniające się warianty filozoficznego intelektualizmu. Oznacza to, że intelektualizm traktuję jako dzieło zbiorowe. Jego najwcześniejsze wersje pojawiły się wraz z pojawieniem się pierwszych filozofów. W późniejszych okresach były one jednak wielokrotnie poprawiane, udoskonalane oraz tak istotnie zmieniane, że pod niejednym względem odbiegały od pierwowzorów. Udział w powstaniu tego dzieła miało wielu myślicieli. Należy zaznaczyć, że jedni przyczynili się bardziej do rozwoju intelektualizmu, inni zaś mniej. Niektórzy z nich stali się jednak poniekąd „flagowymi statkami” tej wielkiej i zróżnicowanej „floty”, nazywanej filozofią europejską.

INTELEKTUALIZM SOKRATEJSKI

Fakt, że Sokrates (469–399 p.n.e.) sam niczego nie napisał, a wszystkie informacje na temat jego życia i poglądów pochodzą z drugiej ręki sprawia pewien kłopot, ale tylko tym, którzy chcieliby mieć jeden lub przynajmniej w miarę jednolity obraz tego, co ów filozof miał do przekazania innym. Nie jest to możliwe. Nie wydaje się to również specjalnie potrzebne. Jeśli pozostawiłby po sobie jakieś dzieła pisane, to mogłoby się okazać, że intelektualizm sokratejski w wydaniu samego Sokratesa jest znacznie mniej interesujący i inspirujący do głębszej refleksji niż ten, który wyłania się m.in. z przekazów jego najbliższego i najwybitniejszego z uczniów, Platona (ok. 428–347 p.n.e.). Na temat jego sposobu przedstawienia myśli i postaci Sokratesa napisano już sporo. Ograniczę się zatem do stwierdzenia, że w

tekstach Platona ukazana została osoba i osobowość pod wieloma względami nietuzinkowa i wielowymiarowa — „moralny heros, mocny, opanowany, mądry, sprawiedliwy, najbardziej autentyczny wychowawca ludzi, jedyny prawdziwy polityk, jaki był kiedykolwiek w Atenach” (Reale 1993, ss. 306 i n.). Niemniej interesujący i inspirujący intelektualnie, a jednocześnie bliższy współczesnym oczekiwaniom i wymaganiom, jest obraz Sokratesa nakreślony przez G.W.F. Hegla (1770–1831). W tym wydaniu Sokrates jawi się również jako wielki intelektualista, ale i moralista („nauka Sokratesa jest właściwie moralnością”), oraz realista, to znaczy ktoś taki, kto „sprowadził filozofię z nieba na ziemię, do miast, a nawet do domów” i sam twardo stąpił po ziemi (co ostatecznie przypłacił własnym życiem).

Oto stoi on przed nami (...) jako jedna z owych wielkich posagowych natur (jednostek) wykutych w całości z jednej bryły (...) jako doskonałe klasyczne dzieło sztuki, które samo siebie wyniosło na wyżyny”, jako „wzór moralnych cnót: mądrości, skromności, wstrzemięźliwości, umiaru, sprawiedliwości, dzielności, niezłomności, niezmiennej prawości stawiającej czoła tyranom i demosowi, której obca była chciwość i żądza władzy (Hegel 1994, ss. 551 i n).

Najbardziej godna uznania (i intelektualnego naśladowania) jest, zdaniem Hegla, „ironia sokratyczna”.

Jest ona u niego pewną postacią subiektywnej dialektyki, sposobem zachowania się w kontakcie z ludźmi (...). Chciał on w ten sposób sprawić, by inni wypowiedzieli się i przedstawili swoje zasady. Z każdego określonego twierdzenia, albo jego rozwinięcia wydobywał przeciwieństwo tego, co twierdzenie to wyrażało; tzn. nie występuje on przeciw owemu twierdzeniu, czy też definicji, lecz przyjmuje to określenie i wykazuje w sposób immanentny, że jest w nim przeciwieństwo jego samego. Tak więc Sokrates uczył tych, z którymi obcował, wiedzieć, że niczego nie wiedzą; a co więcej, sam powiadał, że nic nie wie, i dlatego też nie nauczał.

Jednak „nie ucząc, nauczał”, bowiem „Sokrates powiada, że nie wie tego czy tamtego, i wypytuje o to ludzi; ale dokładniej rzecz biorąc, kryje się w tym taki sens, że nie wiadomo, co ten inny sobie przy tym wyobraża”; a powinien się tego dowiedzieć nie tylko Sokrates, czy jakiś inny filozof stosujący „ironię sokratyczną”, ale także ten, kto to coś sobie wyobraża, i nie tylko powinien się dowiedzieć, kto, ale także tego, co kryje się za owym obrazem; a zdaniem każdego sokratyka, kryją się pewne ogólne, z góry przyjęte, „ostateczne wyobrażenia, ostateczne sentencje, które znane są jako coś ogólnego, tak, że ta znajomość jest obopólna”. Krótko rzecz ujmując, owa „ironia” to intelektualnie wyrafinowany splot takich negacji i takich afirmacji, które nie tylko na końcu prowadzą do sokratejskiego „wiem, że nic nie wiem”, ale także wskazują drogę do takiej świadomości i samoświadomości, w której bardziej będzie się liczyło to, co wiem, niż to, czego nie wiem, a przynajmniej to, co

wiedzieć może i wiedzieć powinien każdy liczący się w tej wielkiej grze o osiągnięcie maksymalnej świadomości prawdziwy intelektualista. Odpowiedzieć na pytanie, co on wiedzieć może i co wiedzieć powinien, znajduje się oczywiście w dziełach Hegla, a w szczególności w takim jego *opus magnum*, jaki stanowi *Nauka logiki*. Zdaniem Marka Siemka, zawiera ona najpełniejszy wyraz idealistycznej dialektyki myśliciela, zaś jej „główna myśl”, czy też naczelną zasadę sprowadza się do twierdzenia, że „prawda to całość, która jest żywa tylko w ruchu, tylko w procesie swego własnego stawania się” (Siemek 1984, s. 41).

Trudno byłoby jednoznacznie rozstrzygnąć, czy w kontekście tego odczytywania i przedstawiania intelektualizmu sokratejskiego za naczelną zasadą należałoby uznać ową „ironię sokratejską”, czy też powiedzenie stanowiące jej „firmową” wizytówkę — owe „wiem, że nic nie wiem”. Można jednak przyjąć, że pozostają one w tak ścisłym związku, iż w gruncie rzeczy nie można, a w każdym razie nie ma potrzeby ich rozdzielać. Tak czy inaczej, w świetle heglowskiej wykładni intelektualizmu sokratejskiego da się wyartykułować w miarę prostą intelektualną formułę (zasadę) filozofowania. Nie można jej jednak równie jasno wytłumaczyć, a tym bardziej stosować w praktycznym postępowaniu. Warto to zapamiętać, bowiem później trudno było się na to zgodzić, czy też z tym pogodzić, niejednemu z filozofów.

INTELEKTUALIZM KARTEZJAŃSKI

Kartezjusz (René Descartes, 1596–1650) nie tylko pozostawił pisane świadectwa swojego nieprzeciętnego intelektu, ale także podjął próbę definitywnego wyjaśnienia, czym intelektualizm jest lub być może, a czym w żadnym wypadku być nie może. Za taką programową wykładnię uchodzą *Medytacje o pierwszej filozofii*. Wprawdzie w tytule pracy nie mówi się *expressis verbis* o zasadach, ale przecież zastosowane zostało wyrażenie „pierwsza filozofia”. Zgodnie z filozoficzną tradycją, to, co pierwsze, musi albo samo być zasadą, albo też bezpośrednio się na niej (bądź na nich) opierać. Ponieważ owa „oczywista oczywistość”, czy też „oczywistość sama przez się” (należy to do ulubionych zwrotów Kartezjusza) nie została właściwie zrozumiana przez jego współczesnych, a nawet wywołała spore kontrowersje, napisał dzieło zatytułowane: *Zasady filozofii*. Przedstawił w nim kolejno (kolejność ta ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia jego intelektualizmu) zasady: 1. poznania ludzkiego, 2. rzeczy materialnych, 3. świata widzialnego oraz 4. Ziemi (Descartes 1960).

W świetle obu rozpraw, zasadnicza część batalii o postulowany i stosowany przez Kartezjusza intelektualizm rozgrywa się na poziomie rozstrzygnięć poznawczych, to znaczy wykazywania potrzeby wątplenia w to wszystko, co dostarcza chociażby najmniejszego powodu do wątplenia, oraz konieczności przyjmowania tego, w co w żaden sposób już wątpić nie można, wskazywania

takich norm i reguł poznawczych, które w niezawodny sposób mogą doprowadzić do wiedzy pewnej i prawdziwej, oraz ich stosowania w praktyce poznawczej itd. W jakiej mierze taką wizytówką, czy też „znakiem firmowym” prowadzonej przez Kartezjusza na tym poziomie dysputy jest owa często później powtarzana formuła:

cogito ergo sum — „myślę, więc jestem; i dopóty jestem, dopóki myślę: o sobie samym jak rzeczy myślącej (*res cogitans*), o Bogu jako ostatecznym gwarancie tego, że myśląc nie biorę fałszu za prawdę, oraz o rzeczach materialnych (*res extensa*), które są (istnieją) dla mnie (medytującego indywiduum) dopóty, dopóki o nich myślę, a gdy przestaje o nich myśleć, to wprawdzie nie mogę powiedzieć, że przestają one istnieć, ale mogę powiedzieć, że ich istnienie przestaje mieć dla mnie znaczenie (Descartes 2001).

To właśnie (i niewiele więcej) ma do przekazania Kartezjusz czytelnikowi *Medytacji*

Szybko się jednak okazało, że przekazanie w tak nieskomplikowany sposób prostych (w rozumieniu kartezjańskim) prawd nie wystarczyło — nawet tym czytelnikom, którzy posiadali spore kwalifikacje filozoficzne. Potwierdzeniem wyżej wymienionej tezy są m.in. polemiki z *Medytacjami* oraz sformułowane wobec nich zarzuty (zob. Rodis-Lewis 2000, ss. 9 i n.). W swoich *Zasadach filozofii* Kartezjusz dopowiada zatem (krótko i jasno):

(...) tam zaś, gdzie powiedziałem, że to powiedzenie: «ja myślę, więc jestem» jest ze wszystkich pierwsze i najpewniejsze i uderza każdego, kto filozofuje jak należy, nie zaprzeczyłem przez to samo temu, jakoby przedtem trzeba było wiedzieć, czym jest poznanie, czym istnienie, czym pewność; jak również i temu, że jest rzeczą niemożliwą, aby to, co myśli, nie istniało itp. (Descartes 1960, ss. 11 i n.).

Jak wiadomo, sformułowane z typową dla tego intelektualizmu pryncypialnością dopowiedzenie również okazało się niewystarczające, aby położyć kres polemikom i krytykom kartezjanizmu. Pojawiający się na końcu przytoczonego fragmentu skrót „itp.” był rozwijany i interpretowany w tak różny sposób, że nawet myślicielom, którzy uznawali się za kartezjan, trudno było porozumieć się i zrozumieć.

Nie chciałbym oczywiście uchodzić za jedyne go czytelnika *Medytacji* dobrze rozumiejącego sens ich filozoficznego przekazu. Mam jednak w tej kwestii swój pogląd i przedstawiałem go przy różnych okazjach (zob. Drozdowicz 1980 i 1987). Powiem zatem krótko: filozofię Kartezjusza odczytuję i interpretuję jako przejaw takiego intelektualizmu, który — bazując na ówczesnej matematyce i matematyzmie — dopuszcza jedynie dwie podstawowe wartości poznawcze, to znaczy bezwzględną pewność (stanowiącą podstawową wartość podmiotową), oraz bezwzględną prawdziwość (stanowiącą podstawową wartość przedmiotową). Normami (rozumianymi jako kryteria czy też — co na to samo

wychodzi — oznaki) są tutaj logiczna oczywistość (stanowiąca oznakę pewności), oraz jasność i wyrazność (stanowiące oznaki prawdziwości). Żadna z tych oznak nie mogłaby się jednak pojawić bez istnienia takiej zdolności poznawczej, jaką jest ludzki intelekt, a także bez trzymywania się takiego kartezjańskiego wzorca poznawczego, jak „matematyka uniwersalna”, przy czym właściwości pierwszej z wymienionych zdolności warunkują zastosowanie drugiej. Stąd za kartezjańską zasadę zasad skłonny jestem uznać intelekt (nazywany przez niego „umysłem czystym i uważnym”), oraz bezpośrednio z nim związaną intuicję intelektualną, nazywaną przez niego „światłem rozumu” (zob. Descartes 1958, ss. 12 i n.). Wszystko to sytuuję na poziomie logicznym kartezjańskiego intelektualizmu. Warto zaznaczyć, iż logika jest w tym kontekście rozumiana jako nauka o normach poznawczych.

Na poziomie metodologicznym tego intelektualizmu przyjmowane są zasady dotyczące sposobu dochodzenia do wyznaczonych i oznaczonych wartości poznawczych. Są one oczywiście zróżnicowane, bowiem inne obowiązują w odkrywaniu prawd, a inne w ich uzasadnianiu — w pierwszym przypadku Kartezjusz przyjmuje i stosuje zasady hipoteczno-dedukcyjne, natomiast w drugim — aksjomatyczno-dedukcyjne. Skłonny jestem zgodzić się, że kartezjańska formuła *cogito ergo sum* jest również swoistą zasadą, ale usytuowaną nie na poziomie kartezjańskiej logiki, czy metodologii, lecz epistemologii. Wskazuje ona bowiem na tę cechę konstytutywną (nazywaną wówczas atrybutem), która jednoznacznie określa przynależność medytującego indywiduum do zbioru indywiduów posługujących się intelektem (i tylko ich). Odpowiedź na pytanie, czemu służy wskazanie takiej przynależności, zarazem jest i nie jest prosta. Wydaje się jednak jasna o tyle, że bezpośrednio pozwala odróżnić tych, którzy posługują się intelektem, od tych, którzy wprawdzie posiadają tę władzę umysłu, ale nie potrafią lub nie chcą zrobić z niej właściwego użytku. Nie jest natomiast prosta z tego względu, że owa intelektualna batalia toczy się nie tylko o autoindyfikację, ale także, a nawet głównie, o poznanie tego wszystkiego, co poznać można i co poznać warto (rzecz jasna, z punktu widzenia intelektualisty).

INTELEKTUALIZM POPPEROWSKI

Może wywoływać różnorakie zastrzeżenia uznawanie Karla R. Poppera (1902–1994) za jednego z bardziej znaczących kontynuatorów tej wielkiej tradycji intelektualistycznej, która zapoczątkowana została przez presokratyków, rozwijana była przez Sokratesa i sokratyków, natomiast istotnie modyfikowana i udoskonalona była przez Kartezjusza oraz takich filozofów czasów nowożytnych, jak Leibniz, Kant, czy Hegel. Pierwszy z wymienionych myślicieli miał bowiem krytyczny stosunek do filozoficznej tradycji, w tym tej, która stanowiła wyraz wyrafinowanego intelektualizmu. W programowej rozprawie Poppera, zatytuło-

wanej *Wiedza obiektywna*, wyżej wspomniani filozofowie wprowadzili się pojawiają, ale rola jednych z nich (takich np., jak Kartezjusz czy Kant) jest minimalizowana, innych natomiast przedstawiana w takim świetle, że łatwo dojść do wniosku, że swoją filozofią i swoim filozofowaniem uczynili więcej złego niż dobrego. Dotyczy to w szczególności Hegla, który — zdaniem Poppera — „był swego rodzaju platonikiem (czy raczej neoplatonikiem)”, ale takim, który nie uczył się na błędach Platona, lecz popełniał te same, a ponadto niejako zwielokrotniał je dodając własne i nowe — takie np., jak sprowadzenie „wielkich ludzi do czegoś w rodzaju medium, poprzez jakie przemawia Duch Epoki” (Popper 1992, ss. 174 i n.).

Zasadność przynajmniej niektórych z tych zastrzeżeń może uchylić odwołanie się do tego, co stanowi naczelną zasadę intelektualizmu Poppera (nazywanego przez niego racjonalizmem). Nie ulega wątpliwości, że jest nią intelektualny krytycyzm oraz samokrytycyzm, przy czym raz mocniejszy akcent położony jest na pierwszy z nich, innym razem na drugi. Są one zaś przez Poppera tak przedstawiane i stosowane, aby czytelnik jego rozpraw nie mylił ich z tymi formami krytycyzmu i samokrytycyzmu, które już wcześniej pojawiły się w filozofii i jakie, nawet jeśli się sprawdziły, to już stały się nieaktualne. Powinny być zatem zastąpione przez inne, lepsze od poprzednich. Naczelną formułę jego krytycyzmu i samokrytycyzmu sprowadza się do:

gotowości uznania, że «ja mogę się mylić, ty możesz mieć rację, i wspólnym wysiłkiem możemy zbliżyć się do prawdy.» Jest to postawa, która niełatwo porzuca nadzieję, że za pomocą takich środków jak argumenty czy obserwacja ludzie mogą się dogadać na temat wielu ważnych spraw. Niełatwo też porzuca nadzieję, że nawet wtedy gdy interesy ludzi są sprzeczne, można na drodze rozważenia różnych postulatów i różnych wniosków, na przykład metodą arbitrażu, osiągnąć kompromis w takim stopniu słuszny, że jest możliwy do przyjęcia dla większości, jeśli nie dla wszystkich. Krótko mówiąc, postawa racjonalistyczna, czy też jak bym ją określił «postawa rozsądku», jest bardzo bliska postawie naukowej, to znaczy przekonaniu, że dociekanie prawdy wymaga współpracy i że na drodze rozumowania możemy z czasem osiągnąć coś w rodzaju obiektywności (Popper 2006, ss. 284 i n.).

Popperowska zasada zasad nie została wprowadziona w tak lapidarną formę, jak sokratejskie „wiem, że nic nie wiem”, niemniej jednak jest ona wystarczająco jasna, aby wskazać punkt wyjścia do jakiegokolwiek intelektualnej dyskusji i stworzenia szansy (możliwości) dojścia w owym dyskursie do takiego celu, do którego dążą, a przynajmniej powinni dążyć prawdziwi uczeni w nauce. Celem tym („choć brzmi to może trochę naiwnie”) — „jest poszukiwanie dobrych wyjaśnień dla wszystkiego, co według nas potrzebuje wyjaśnienia” (zob. Popper 1992, ss. 249 i n.).

W tym momencie sprawa zaczyna się nieco komplikować, czy też — jak mówi Popper — pojawia się sytuacja problemowa, bowiem nie ma i nie może

być prostych odpowiedzi na stosunkowo proste pytanie dotyczące tego, co potrzebuje, a co nie potrzebuje wyjaśnienia. Jeśli nawet przyjmiemy, że „nie ma sensu poszukiwanie wyjaśnienia dla stanu rzeczy, który może okazać się zupełnie fikcyjny”, to nie zamyka to dyskusji, lecz jedynie przesuwa problem na inny plan. Pojawia się wówczas pytanie, co jest, a co nie jest zupełną fikcją i jak ją odróżnić do realnego świata. Jeśli nawet znajdzie się sposób odróżniania fikcji i świata realnego, to pozostaje jeszcze inna kwestia oraz kolejne pytania. Jakiego rodzaju wyjaśnienia są dobre? Czym był, jest i być może realizm? Odpowiedzi na te pytania rodzą oczywiście kolejne zapytania, co pokazuje Popper m.in. w tej części *Wiedzy obiektywnej*, którą zatytułował: *Dwa oblicza zdrowego rozsądku*. W jednym z fragmentów owego dzieła stwierdza, że:

nauka, filozofia, racjonalne myślenie — wszystko to musi mieć początek w zdrowym rozsądku”, natomiast w punkcie dojścia (w podsumowaniu) przedstawia zasady swojej „krytycznej filozofii zdrowego rozsądku”, takie m.in. jaka zasada, że „cała nasza wiedza jest przesycona teorią i (prawie) cała ma charakter hipotetyczny (zob. *tamże*, ss. 51 i n).

Odpowiadanie na jedno pytanie i stawianie kolejnych, wynikających z poprzednich, można również uznać za swoistą zasadę popperowskiego intelektualizmu, bowiem w świetle jego teorii poznania (nazywanej „ewolucyjną teorią epistemologiczną”) „cała nasza wiedza, a zwłaszcza wiedza naukowa, jest wiedzą pełną przypuszczeń, wiedzą hipotetyczną”, a racjonalne zachowanie się tych, którzy do niej dążą, polega nie tylko na wysuwaniu kolejnych hipotez, ale także na poddawaniu ich kolejnym sprawdzianom. Stąd „poszukiwanie dobrych wyjaśnień prowadzi nas do idei stopniowego poprawiania wyjaśnień poprzez podnoszenie stopnia ich sprawdzalności, to znaczy poprzez przechodzenie do lepiej sprawdzonych teorii, do teorii o większej treści, o wyższym stopniu uniwersalności i wyższym stopniu dokładności” (*tamże*, s. 252).

Szczegółowo analizowanym w dziele pt. *Wiedza obiektywna* przypadkiem takiego przechodzenia od teorii niższego rzędu do teorii wyższego rzędu jest problem indukcji w ujęciu Davida Hume’a. Badał on status wiedzy ludzkiej, albo, używając terminologii wyżej wymienionego filozofa, „problem, czy którekolwiek z naszych przekonań — i które z nich — można uzasadnić za pomocą racji dostatecznych”. Doprowadziło do tego postawienie dwóch problemów: problemu logicznego (H1) i problemu psychologicznego (Hps). Ważną rzeczą jest, że jego odpowiedzi na owe dwa problemy są w pewien sposób sprzeczne. W pierwszym bowiem przypadku dowodził, że „nie mamy prawa rozumować z (powtarzalnych) przypadków, które znamy z doświadczenia, o innych przypadkach (wnioskach), których nie znamy z doświadczenia”. Natomiast w drugim dowodził, że „wielka ufność”, którą pokładamy w tym, że „przypadki, co do których nie mamy żadnego doświadczenia, będą zgodne z tymi, o których doświadczenie nas pouczyło”, bierze się

„z przyzwyczajenia lub nawyku”. W ten sposób wykazał, że nasza wiedza stanowi „coś, co posiada naturę mniemania, co więcej, mniemania nie dającego się bronić rozumowo — jest wiarą irracjonalną”. Mniemania mają oczywiście charakter subiektywny. Natomiast wiedza o nich może i powinna być obiektywna. Sam Hume nie potrafił jednak tego problemu rozwiązać. Ostatecznie stał się on sceptykiem i to sceptykiem „wierzącym w irracjonalistyczną epistemologię”, co — zdaniem B. Russella — oznaczało „bankructwo osiemnastowiecznej racjonalności” (zob. Russell 1946, ss. 698 i n.).

Popper podjął oczywiście próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób można ów problem rozwiązać. Ostatecznie podjął próbę samodzielnego rozstrzygnięcia owej kwestii. W świetle tej odpowiedzi, generalnie problem można rozwiązać poprzez:

(1) „przekładanie wszystkich terminów subiektywnych lub psychologicznych, zwłaszcza «przekonania» etc., na terminy obiektywne. (...) Tę procedurę przekładnia na obiektywny, logiczny lub «formalny» sposób mówienia można zastosować do H1, ale nie do Hps; jednakże:

(2) po rozwiązaniu problemu logicznego H1, rozwiązanie to można przenieść na problem psychologiczny Hps, według następującej zasady przeniesienia: to, co jest prawdą w logice, jest też prawdą w psychologii” (Popper 1992, s. 15).

Stosowanie owej zasady ma nie tylko „gwarantować eliminację irracjonalizmu Hume’a”, ale także eliminację innych form irracjonalizmu mogących się pojawiać na drodze do wiedzy obiektywnej. Elementami składowymi tej zasady są: 1. racje empiryczne, tj. uznanie prawdziwości tych zdań doświadczenia, które „czasami pozwalają uzasadnić twierdzenie, że pewna uniwersalna teoria wyjaśniająca jest fałszywa”; 2. „preferowanie tych teorii, których fałszywość nie została wykazana”; 3. uznawanie wszystkich praw lub teorii za „hipotetyczne albo koniekturalne, czyli uznawanie ich jedynie za domysły”. „Przyjąwszy ten czysto logiczny wynik, stajemy przed pytaniem, czy istnieją czysto racjonalne argumenty — także argumenty empiryczne — na rzecz preferencji pewnych przypuszczeń lub hipotez spośród grona innych?”.

Popper odpowiada na owo zapytanie twierdząco, przy czym odróżnia „preferencje teoretyczne od preferencji pragmatycznych”. Przy tych pierwszych „teoretyk będzie się starał najlepiej jak potrafi wykryć wszelkie teorie fałszywe wśród nie obalonych konkurentek”, to znaczy „w odniesieniu do każdej teorii nie obalonej będzie się starał wymyślać przypadki lub sytuacje, w których, jeżeli jest ona fałszywa, można ją będzie obalić. Dlatego będzie konstruował testy i krzyżowe sytuacje sprawdzające. Posługując się taką metodą eliminacji możemy natrafić na teorię prawdziwą. W żadnym wypadku jednak metoda ta nie potrafi dowieść jej prawdziwości, nawet jeżeli jest ona prawdziwa; liczba teorii

możliwie prawdziwych w dowolnym czasie i po wykonaniu dowolnej ilości testów krzyżowych pozostaje nieskończona” (tamże, s 27). Ów sposób nazywa „metodą prób i eliminacji błędów” poprzez poddawanie teorii „możliwie najsurowszym testom”. Inaczej kwestia ta rozstrzygana jest przez „człowieka czynu”, to znaczy tego, który stosuje preferencje pragmatyczne. Wprawdzie on również staje przed problemem racjonalnego wyboru, ale w swoim postępowaniu nie stosuje „metody prób i błędów”, lecz „metodą wyboru teorii najlepiej sprawdzonej” („Teoria najlepiej sprawdzona to ta, która w świetle naszej krytycznej dyskusji wydaje się najlepsza, a nie wiadomo mi o istnieniu niczego bardziej «racjonalnego» niż dobrze przeprowadzona krytyczna dyskusja”). W podsumowaniu tekstu dotyczącego tego zróżnicowania preferencji stwierdza on, iż „istnieje wiele światów, możliwych i rzeczywistych, w których poszukiwanie wiedzy i prawidłowości mogłoby się nie powieść”. Nawet w świecie nauki, w jakim relatywnie często „odnosimy sukcesy w naszych próbach wyjaśnienia świata”, występują takie warunki, które sprawiają, że poszukiwanie wiedzy i odnoszenie na tym polu powodzenia „wydaje się czymś niemal nieskończenie nieprawdopodobnym”.

Podsumowując, można powiedzieć, że popperowska epistemologia ewolucjonistyczna z zasady jest epistemologią krytyczną wobec wcześniejszych teorii ewolucjonistycznych. Jej znakami rozpoznawczymi są — poza owym programowym krytycyzmem i samokrytycyzmem — następujące tezy (hipotezy):

(1) „rozwój wszelkiej wiedzy polega na modyfikacji wiedzy poprzednio istniejącej”, a w „ostatniej instancji polega na modyfikacji dyspozycji wrodzonych”;

(2) „nie widać żadnego powodu, który zabraniałby nam uczynić doświadczenia obserwacyjne naszym prowizorycznym punktem wyjścia, który, podobnie jak zdrowy rozsądek, nie implikowałby zaangażowania po stronie prawdy czy pewności”;

(3) istnieje wiedza subiektywna, którą można nazwać „wiedzą organizmalną” („jest rodzajem dyspozycji, którą organizm może sobie niekiedy uświadamiać w formie przekonania, opinii lub stanu umysłu”), oraz wiedza obiektywna, która „składa się z logicznej treści naszych teorii, przypuszczeń, odgadnięć, hipotez oraz, jeżeli chcemy, z logicznej zawartości naszego kodu genetycznego”, przy czym „musimy powiedzieć, że w najlepszym razie tylko bardzo, bardzo małej części tej wiedzy możemy przyznać coś w rodzaju racji dostatecznych, aby uważać ją za prawdziwą z całą pewnością („obejmuje ona twierdzenia logiki formalnej i arytmetyki skończonej”);

(4) „zdecydowanie najistotniejsza część wiedzy obiektywnej, obejmująca nauki przyrodnicze — takie jak fizyka i fizjologia — ma zasadniczo hipotetyczny i przypuszczeniowy charakter (...); po prostu nie istnieją racje

dostateczne, aby uważać te hipotezy za prawdziwe, a cóż dopiero za prawdziwe z całą pewnością”.

W świetle tych tez (hipotez) „zdroworozsądkowa teoria wiedzy pozostaje zasadniczo subiektywistyczna”, a zadaniem filozofa i uczonego jest nie tylko wykazanie tego faktu, ale także takie postępowanie, które doprowadzi do osiągnięcia maksymalnego obiektywizmu. Tyle na temat „twardych” zasad popperowskiego intelektualizmu.

Intelektualizm ten posiada jednak również coś, co skłonny jestem nazwać jego „miękkimi” zasadami, a w każdym razie takimi, które — w odróżnieniu od pierwszych (z wymienionych) — mogą, ale nie zawsze muszą być stosowane. Sam Popper korzysta z nich jednak nader chętnie i często, czego potwierdzeniem jest m.in. treść rozprawy zatytułowanej *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*. Właśnie owe domysły i refutacje skłonny byłbym uznać za „miękkie” zasady popperowskiego intelektualizmu. We wprowadzeniu do pierwszego wydania tego dzieła „domysły” określane są jako przyczyniające się do rozwoju wiedzy („zwłaszcza naukowej”) „nieuzasadnione (i nieuzasadnialne) antycypacje, próbne rozwiązania”, natomiast „refutacje” połączone zostały z poddawaniem tych pierwszych „próbom obalenia za pośrednictwem surowych testów”. Obie czynności Popper wiąże z „teorią rozumu przypisującą racjonalnym argumentom skromną, choć ważną rolę w krytyce często błędnych rozwiązań problemów” (zob. Popper 1999). Nie ma wątpliwości, że owo „antycypowanie i przyjmowanie próbnych rozwiązań”, a następnie poddawanie ich próbom obalenia ma znamiona zasady. Stanowi ono bowiem podstawę przyjmowanego przez Poppera sposobu dochodzenia do wiedzy obiektywnej. Dopuszczalne, a nawet wręcz nieuniknione i uzasadnione jest tutaj wielokrotne stawianie tego samego problemu oraz niejednokrotne podejmowanie prób obalenia przyjmowanych tez, hipotez i teorii — również tych, które „okazują się wysoce odporne na krytykę i które w pewnym momencie wydają się lepszymi od innych przybliżeniami do prawdy”. Uzasadnieniem dla tego wielokrotnego stawiania tych samych problemów jest popperowska teza, że w nauce żadnego z proponowanych rozwiązań nie można uznać za „ostatecznie uzasadnionego”. Otwiera to oczywiście szerokie pole dla pojawiających się w jego rozprawach „dodatków”, stanowiących coś w rodzaju kolejnego przybliżenia do prawdy — bądź to poprzez skorygowanie poprzednich przybliżeń, bądź też poprzez wskazanie w nim takiego aspektu owej prawdy (mogącej być zarówno jakimis proponowanym rozwiązaniem, jak i jakąś sytuacją problemową), który nie został wcześniej rozpoznany, opisany i poddany krytycznej analizie.

DODATEK

Chciałbym w tym miejscu zasygnalizować pewną sytuację problemową, związaną z pojęciem „intelektualizm”. Jest ono bowiem używane m.in. w języku potocznym i — jak to często bywa z pojęciami występującymi w tym języku — ma w nim charakter niedookreślony. Co więcej, użytkownik owego języka często nie zadaje sobie większego trudu, aby dowiedzieć się, skąd pojęcie pochodzi, co oznaczało lub mogło oznaczać w przeszłości oraz jak należy je rozumieć obecnie itd. Krótko mówiąc, człowiek wykorzystujący w komunikacji język potoczny albo nie widzi potrzeby jego dookreślenia, albo też zakłada, że sytuacja, w której zostało użyte określone pojęcie dookreśli je na tyle, że będzie rozumiane zgodnie z intencją nadawcy wypowiedzi. Inaczej wygląda to w dyskursie naukowym. Tutaj oczekuje się nie tylko używania pojęć dookreślonych, ale także stosowania ich w przyjętym przez to środowisko znaczeniu. Co więcej, podejmuje się takie działania, które ułatwiłyby ich rozumienie tym, którzy nie są uczonymi, a chcieliby wiedzieć, jakie znaczenia nadają pojęciom uczeni. Stąd popularność różnego rodzaju leksykonów. Pojawiają się w nich oczywiście m.in. takie pojęcia jak „intelektualista” i „intelektualizm”. W świetle wyjaśnień podanych w *Słowniku wyrazów obcych*, pierwsze z tych pojęć (wywodzące się z łac. *intellectualis* — umysłowy) oznacza „człowieka o dużej kulturze umysłowej; pracującego umysłowo, twórczo, naukowo, zwolennika intelektualizmu”, natomiast drugie oznacza 1. w „filoz. w teorii poznania: pogląd przypisujący intelektowi podstawowe lub wyłączne znaczenie w procesie poznawczym (pokrewny racjonalizmowi); 2. psych. pogląd sprowadzający całość życia psychicznego do zjawisk intelektualnych” (*Słownik...*, 1980).

Komuś, kto nie posiada kwalifikacji filozofa lub psychologa wyżej podane wyjaśnienia mogą wystarczyć, a przynajmniej mogą go ukierunkować na ten obszar życia umysłowego, w którym intelektualizm się pojawia i pojawia. Inaczej postrzegają ową kwestię filozofowie. Wyżej wymienione określenia mogą ich razić swoją ogólnikowością, a próba ich dookreślenia i konkretyzacji łatwo może doprowadzić bądź to do częściowego zakwestionowania ich trafności, bądź też do takich korekt, po których niewiele pozostanie z tych wyjaśnień. Wywołuje to problem, który określony został już w tytule artykułu. Kwestia dotyczy zatem pytania o zasady intelektualizmu, w tym o możliwości takiego ich wyartykułowania, aby pozostawało ono w zgodzie z tradycją filozoficzną i naukową.

Propozycja, aby artykułować je w oparciu o poglądy Sokratesa, Kartezjusza i Poppera, uzupełnione wyjaśnieniami Arystotelesa dotyczącymi zasad, wiąże się nie tylko z pojmowaniem i ujmowaniem intelektualizmu jako zjawiska historycznego, ale także ze stanowiskiem, że w sposób jasny oraz przekonujący wyartykułowane zostało ono przez tych filozofów. Każdego z nich można uznać za klasyka swoich czasów, a występujące między

nimi zbieżności w kwestiach związanych z intelektualizmem stanowią swoistą nić przewodnią prowadzącą do wskazania tego, bez czego nie byłoby intelektualizmu. U Arystotelesa stanowi ją m.in. intuicja intelektualna. W świetle kartezjańskich wyjaśnień owa intuicja nie jest jednak na tyle samodzielną zdolnością poznawczą człowieka, że mogłaby istnieć bez intelektu oraz mogłaby wypełnić swoje podstawowe funkcje poznawcze bez wsparcia ze strony tych zdolności umysłu ludzkiego, które pomagają jej wykonać różne czynności poznawcze. Krótko mówiąc, intelekt i intuicja intelektualna — jakkolwiek same w sobie dosyć proste — wchodzą w nieproste zależności i uwikłania, oraz w tym większym stopniu potwierdzają swoją moc poznawczą, w im większym panują na tych zależnościach i uwikłaniach. W świetle heglowskiego odczytania filozoficznego przesłania Sokratesa, istotną część tych zależności, a także uwikłań wyraża „ironia sokratyczna”. Z owej perspektywy, istotne jest nie tylko to, co wyżej wymieniony starożytny filozof przekazywał swoim bezpośrednim uczniom, ale także to, co ma on do przekazania tym, którzy dzisiaj zmagają się ze słabościami swojego intelektu oraz intelektu tych, którzy nie chcą lub nie potrafią zrozumieć ich racji. Popper stanowi tutaj nie tylko przykład takiego zmagania się. Myśliciel ten pragnie bowiem pokazać także, jak z owej sytuacji można znaleźć dobre wyjście oraz dojść do „wiedzy obiektywnej”. Rzecz jasna, wszystkie te kwestie przedstawione zostały przeze mnie w wielkim skrócie. Na temat intelektualizmu wypowiadałem się jednak obszernie przy innych okazjach i bez większego trudu można uzupełnić owe skróty innymi moimi wypowiedziami (por. Drozdowicz 2008).

Specyfiką proponowanego przeze mnie ujęcia jest ukazanie intelektualizmu w perspektywie historycznej. Nie jest to jednak ani oryginalny punkt widzenia, ani też stosunkowo rzadko spotykany. Przeciwnie, bez większego trudu można wskazać tych, którzy preferowali ową perspektywę, oraz podawali dla takiego ujmowania intelektualizmu gruntowne uzasadnienie. Jednym z nich jest przywoływany przeze mnie Popper. Rzecz jasna, spojrzenie na intelektualizm z perspektywy logika czy matematyka będzie skłaniało nie tylko do przywoływania innych nazwisk, oraz konstruowania innych ciągów rozwojowych intelektualizmu, ale także do stosowania takich charakterystycznych dla owego podejścia środków, jak definiowanie pojęć czy ustalanie w miarę ścisłych związków logicznych między „poprzednikiem” i „następnikiem” (co by to nie miało znaczyć). Potwierdza to jedynie skądinąd banalną prawdę, że wiele zależy od punktu widzenia. W filozofii oraz nauce ważny jest oczywiście nie tylko wybór właściwej perspektywy, ale także to, aby nie uważać jej za jedynie słuszną. Do tego niezbędne jest zarówno spore doświadczenie badawcze, jak i zwyczajna mądrość życiowa oraz umiejętne łączenie krytycyzmu z samokrytycyzmem. Podkreślali to wszyscy przywoływani przeze mnie filozofowie. Stąd m.in. — mimo wielu istotnych różnic w ich poglądach — uznają ich za dużego formatu intelektualistów.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles 1973, *Analityki pierwsze i wtóre* (tłum. K. Leśniak), Warszawa.
- Arystoteles 1996, *Metafizyka*, t. I i II (tłum. T. Żeleźniak), Lublin.
- Descartes R. 2001, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I i II (tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie), Kęty.
- Descartes R. 1958, *Prawidła kierowania umysłem* (tłum. L. Chmaja), Warszawa.
- Descartes R. 1970, *Rozprawa o metodzie* (tłum. W. Wojciechowska), Warszawa.
- Descartes R. 1960, *Zasady filozofii* (tłum. I. Dąbbska), Warszawa.
- Drozdowicz Z. 1987, *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej. Wybrane postacie*, Poznań.
- Drozdowicz Z. 1980, *Kartezjusz z a współczesność*, Poznań.
- Drozdowicz Z. 2008, *o racjonalności w filozofii starożytnej i odrodzeniowej. Wykłady*, Poznań.
- Drozdowicz Z. 2008*, *o racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Poznań.
- Hegel G.W.F. 1994, *Wykłady z historii filozofii*, t. I (tłum. Ś. F. Nowicki), Warszawa.
- Popper K.R. 1999, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje* (tłum. S. Amsterdamski), Warszawa.
- Popper K.R. 2006, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie. Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, t. 2. (tłum. H. Krahelska, W. Jedlicki), Warszawa.
- Popper K. R. 1992, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna* (tłum. A. Chmielewski), Warszawa.
- Russell B. 1946, *History of Western Philosophy*, London.
- Reale G. 2005, *Historia filozofii starożytnej*, t. II (tłum. E.I. Zieliński), Lublin.
- Rodis-Lewis G. 2000, *Kartezjusz z i racjonalizm* (tłum. S. Cichowicz), Warszawa.
- Schluchter W. 1985, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley — Los Angeles — London.
- Siemek M. 1984, *W kręgu filozofów*, Warszawa.
- Słownik wyrazów obcych PWN 1980, (red.) J. Tokarski, Warszawa.

Zbigniew Drozdowicz

RULES OF INTELLECTUALISM

In the view, which is proposed here, intellectualism is what brings together and not what divides, and its rules are placed in some manner over every distinction. This means, that intellectualism is being treated by me as a collective work. Its most early versions occurred along the occurrence of first philosophers. Later on, they were often corrected, perfected or also so immensely changed, that under more than one condition they varied from the originals. Many philosophers took part in the making of this work, but some had a lesser and some greater influence. To those, who significantly contributed to its emergence and functioning in European philosophy and science, there belonged such authors like Socrates, Descartes, and Popper.