

# Jan Krokos

---

## Racjonalność nauki : Racjonalność Utopii

---

Studia Philosophiae Christianae 47/4, 31-50

---

2011

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAN KROKOS

*Institut Filozofii UKSW, Warszawa*

## RACJONALNOŚĆ NAUKI, RACJONALNOŚĆ UTOPII

**Słowa kluczowe:** racjonalność, nauka, utopia

1. Racjonalność nauki. 2. Racjonalność utopii. 3. Zakończenie.

Problem racjonalności w odniesieniu do nauki i utopii zamierzam przedyskutować w kontekście granic poznania naukowego. Pytanie zatem, jakie sobie stawiam, brzmi następująco: co konstytuuje naukę jako naukę w odróżnieniu od utopii. Stając wobec takiego problemu, musimy zdać sobie sprawę z wieloznaczności obu terminów oraz z przemian znaczeniowych, jakimi one obrosły w dziejach myśli ludzkiej, a także z rozwoju nauki i – być może – utopii. Ponadto i nauka, i utopia są wytworami ludzkiej świadomości, ludzkiego umysłu, posiadają zatem naturę czy specyfikę nadaną im przez człowieka, ich autora. W tym sensie jako byty czysto umysłowe są racjonalne<sup>1</sup>, czy – jakby powiedział Roman Ingarden – czysto intencjonalne, przy czym mogą być traktowane jako fakty kulturowe, a więc zmienne i zależne od rozwoju kultury, lub też normatywnie, jako określone wzorce czy modele takiego a nie innego działania człowieka. Pomijając świadomościową, i w tym sensie – racjonalną, genezę nauki i utopii, skupię się na racjonalności jako cesze treści obu, by ukazać zasadnicze różnice między nauką a utopią. Wobec narosłych w dziejach myśli ludzkiej różnych ujęć nauki i utopii, zamierzam cofnąć się do historycznych źródeł obu, by przez to uchwycić ich specyfikę.

---

<sup>1</sup> *Spectrum* znaczeń terminu „racjonalność” przedstawia i omawia M. Walczak w książce: *Racjonalność nauki. Problemy, koncepcje, argumenty*, TN KUL, Lublin 2006, zwłaszcza: 32-50.

## 1. RACJONALNOŚĆ NAUKI

Źródeł naukowości i nauki, także współczesnej, należy szukać w początkach filozofii europejskiej, nie tylko dlatego, że z filozofii wyodrębniły się nauki w sensie nowożytnym i współczesnym, nauki szczegółowe, jak zwykliśmy je nazywać, lecz także i przede wszystkim dlatego, że nauka nowożytna i współczesna realizuje na swój sposób ideał filozofii greckiej, że go dziedziczy lub przynajmniej go zakłada w swej najgłębszej warstwie, ideał, który można określić mianem racjonalności poznawczej. Należy zgodzić się z Giovannim Reale, że „filozofia”, nie tylko w aspekcie językowym, lecz także i przede wszystkim treściowym, jest specyficznym tworem Greków. Choć autor ten w swych rozważaniach ogranicza się do kultur wschodnich, egipskiej, chaldejskiej i żydowskiej, w których dopatrywano się źródeł filozofii greckiej<sup>2</sup>, jego stwierdzenia można rozszerzyć na całość kultury, także odkrytej na kontynentach, nieznanych starożytnym Grekom. Nigdzie bowiem występowanie wierzeń i kultów religijnych, imponujące dokonania architektoniczne, instytucje polityczne i organizacje wojskowe, różnego typu wiedza i umiejętności techniczne, nie wygenerowały filozofii jako racjonalnego poznania całej rzeczywistości, a co za tym idzie – nauki jako racjonalnego poznania jej fragmentów.

Poznanie filozoficzne i naukowe nie jest zatem pierwotnym sposobem zachowania się człowieka w świecie. Raczej jest nim działalność wytwórcza, po Arystotelesowsku rozumiana ποιησις, tworzenie czy wytwarzanie dzieła zewnętrznego w stosunku do twórcy<sup>3</sup>, mającego swe źródło i uprzączynowanie w jego kunszcie, zdolności czy myśli dyskursywnej (ἡ ἀπὸ διανοίας)<sup>4</sup>, którą należy odróżnić od intuicji rozumowej (νόησις). Celem takiego, pojetycznego działania jest udat-

---

<sup>2</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, *Od początków do Sokratesa*, tłum. z wł. E.I. Zieliński, RW KUL, Lublin 1993, 35-43; por. także: L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, tłum. z wł. I. Kania, Universitas, Kraków 2005.

<sup>3</sup> *Et. nik.*, 1140 b 6 (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. z gr. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996).

<sup>4</sup> *Met.* 1032 a 27 nn (Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. z gr. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003).

ne wytworzenie przedmiotu, transcendentnego wobec twórcy, który to przedmiot będzie trwał po ustaniu czynności tworzenia. Dopiero intencjonalne wycofanie się od wytworu kieruje promień intencji na samo tworzenie i wytwarzanie, a dalej – na wszelkie ludzkie działania, które są wartościowe z racji swego zaistnienia, czyli – inaczej – których cel tkwi w nich samych, a których przyczyną jest postanowienie spełnienia takiego to a takiego działania<sup>5</sup>. W ten sposób wyróżniona zostaje sfera *πραξις*. Dopiero trzecia w kolejności jest działalność teoretyczna, *θεωρία*: obserwowanie, rozważanie, dociekanie, kontemplowanie rzeczywistości i wnikanie w nią dla samego poznania, jak się rzeczy mają, bez praktycznego lub wytwórczego odniesienia<sup>6</sup>. Celem teoretycznego dociekania jest prawda, *ἀλήθεια*<sup>7</sup>, odsłonięcie rzeczy w jej własnej postaci. To jednak, co chronologicznie ujawnia się jako ostatnie, a mianowicie: poznanie teoretyczne, jest pierwsze i podstawowe w porządku rzeczowym, w porządku natury. Prawdziwe poznanie teoretyczne leży bowiem u podstaw udatnego, pomyślnego działania, działania, które dokonuje się po myśli działającego, a ono z kolei gwarantuje wytworzenie oczekiwanego przedmiotu. Wydaje się także, o czym jestem przekonany, że każde ludzkie działanie konstytuują momenty charakterystyczne dla *ποίησις*, *πραξις* i *θεωρία*, natomiast znany z pism Arystotelesa podział poznania na pojętyczne, praktyczne czy teoretyczne bierze pod uwagę jedynie dominację jednego z tych momentów w tak nazwanych działaniach umysłu. Jeśli – przykładowo – weźmiemy pod uwagę najbardziej interesujące nas tu poznanie teoretyczne, to dąży ono do wytworzenia wiedzy, która jest jego rezultatem, w pewnym sensie wobec niego transcendentnym (*ποίησις*), a wiedza ta, aby była rzetelna, domaga się – jako swego źródła – udatnego, rzetelnego i prawego postępowania poznawczego (*πραξις*).

Prawidłowość, którą przedstawiłem, znajduje swoje potwierdzenie w dziejach kultury światowej. Nim Tales z Miletu, stawiając pytanie

---

<sup>5</sup> *Et. nik.* 1139 a 31; 1140 a 6.

<sup>6</sup> *Por. Met.* 1025 b 25 – 1026 a 23.

<sup>7</sup> *Met.* 993 b 20.

o ἀρχή<sup>8</sup>, myślenie Greków, a dalej: Europejczyków i mieszkańców innych kontynentów, przeformował w poznanie teoretyczne, szerokie spectrum wiedzy, jaką posiadali (i posiadają) mieszkańcy Ziemi, uwidacznia się w zachowanych zabytkach kultury materialnej i w mitach. Uprawa roli, podróże morskie i lądowe, budownictwo, rzemiosło, sztuka wojenna, leczenie, organizacja życia społecznego – wymagały szerokiej i specjalistycznej wiedzy, wiedzy rzetelnej, prawdziwej. Gdyby nie była to wiedza prawdziwa, wytwory te nie tylko nie przetrwałyby wieków, lecz nie spełniłyby zadania, dla którego zostały wytworzone. Posługując się rozróżnieniem Arystotelesowskim, można powiedzieć, że była to wiedza empiryczna, znajomość faktów i prawdziwości, jakie między nimi zachodzą, czyli wiedza ὅτι, którą Stagiryta uważał za nieodzowną w działalności praktycznej<sup>9</sup>. Z drugiej strony mity, obecne powszechnie w kulturze, nie tylko greckiej, są świadectwem pragnienia człowieka, by zrozumieć świat jako całość i by zrozumieć w nim miejsce człowieka, sens jego życia i zasady postępowania. Na swój sposób zaspokajają one poznawcze pragnienia człowieka, jednakże bardziej pragnienie rozumienia rzeczywistości, niż jej rzetelnego poznania, ukazując jej sensowność, a jednocześnie normując postępowanie człowieka w wymiarze indywidualnym i społecznym.

A zatem – prawda nie jest własnością dystynktywną filozofii i nauki. Wiedzy przednaukowej nie tylko w wielu przypadkach należy przypisać kwalifikację prawdziwości, a wiedzy naukowej nie zawsze, lecz także wiedza przednaukowa nie musi się treściowo różnić od wiedzy naukowej. Sam Arystoteles dostrzegał, że – jak pisał – „starożytni, którzy żyli na długo przed obecną generacją i pierwsi układali opowieści

---

<sup>8</sup> Szerzej na temat tego pytania i innych pytań, właściwych dla filozofii greckiej zob.: J. Krokos, *Pytanie a poznanie w początkach filozofii*, Roczniki Filozoficzne 50(2002)1, 361-382.

<sup>9</sup> Por. *Met.* 981 a. Arystoteles znajomości faktu czy skutku, tzn. wiedzy ὅτι, przeciwstawia znajomość przyczyny, czyli wiedzę διότι. Skutek znają empirycy, a teoretycy znają i skutek, i przyczynę. Por. *An. wtóre*, 71 a – b (Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. z gr. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990).

o bogach”<sup>10</sup>, podawali przyczynowe wyjaśnienia rzeczywistości zbieżne z tymi, jakie spotykamy u „pierwszych filozofów” (w tym przypadku Arystotelesowi chodziło o Talesa). Mając na uwadze Homera i Hezjoda, Stagiryta w historyczno-filozoficznej części *Metafizyki* odsyła do – jak to określiła Janina Gajda-Krynicka – „racjonalnego myślenia przedfilozoficznego», obiektywizującego się w micie – w opowieściach o bogach”, tzn. do myślenia, które przedkłada „określoną racjonalną wizję natury rzeczywistości, pojmowanej jako struktura uporządkowana”, oraz wskazuje na jakąś „przyczynę owego uporządkowania”<sup>11</sup>. Różnica między koncepcją rzeczywistości, jaka kryje się w pismach „teologów” (w sensie Arystotelesowskim), a tą, którą znajdujemy w teoriach pierwszych fizyków, nie tyle leży w treści, co w sposobie dochodzenia do określonych przekonań i w sposobie ich wyrażania. Sprawia to, że skrytą w mitach alegoryczną koncepcję rzeczywistości trzeba nieustannie odsłaniać, narażając się na niezrozumienie ich ukrytej treści, gdy filozofowie mówią o niej wprost. Tak pisze o tym Arystoteles: „Uczniowie Hezjoda i wszyscy teologowie troszczyli się tylko o to, co mogło przekonać ich samych, a nie pamiętali o nas. Uczyniwszy bowiem bogów początkiem [...], z którego wszystko powstało, twierdzili, że ci, którzy nie zakosztowali nektaru i ambrozji [...], stali się śmiertelnikami. Jasne, że używali słów zrozumiałych dla nich samych, natomiast to, co mówili o zastosowaniu tych przyczyn, wykracza już poza zasięg naszego pojmowania. [...] Lecz subtelności mitologiczne nie zasługują na poważne badanie. Zwróćmy się raczej do tych, którzy rozumują za pomocą dowodzenia [...]”<sup>12</sup>. Mity nie tylko opisują dzieje bogów i ludzi, lecz je na swój, mitologiczny sposób wyjaśniają. Obecność „sztuki motywacji” w poezji Homera, która kształciła i wychowywała Greków, nim powstała filozofia, dostrzega – za Wernerem Jaegerem – Reale. Pisze: „poeta nie tylko opo-

---

<sup>10</sup> Arystoteles nazywa ich „teologami”. *Met.* 983 b 28-29.

<sup>11</sup> J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, 28.

<sup>12</sup> *Met.* 1000 a 9-20.

wiada pasmo zdarzeń, lecz także szuka dla nich *racji*, aczkolwiek tylko na poziomie wyobrażeniowo-poetyckim”<sup>13</sup>.

Dlatego uważa się, że pierwszą cechą filozofii greckiej była demitologizacja ludzkiego myślenia o świecie i człowieku, zawartego w literaturze<sup>14</sup>. Powiązanie mitów starożytnych z religiami greckimi może prowadzić do błędnego wniosku, że dokonana przez filozofów demitologizacja myślenia antycznych Greków była równoznaczna z odrzuceniem religii czy religijności, zarówno jako kultu państwowego, jak i misteriów. Tymczasem, jak się wydaje, demitologizacja poznania filozoficznego polegała na swoistym oczyszczeniu go z elementów pozaracjonalnych, mitycznych. Jeśli słuszne jest stwierdzenie Jaegera, rekapitulujące stanowisko Arystotelesa z jego *Metafizyki*, że „epos [mit] zawiera w załączku całą filozofię grecką”<sup>15</sup>, demitologizacja dokonana w filozofii i poprzez filozofię polegała na swoistym przełożeniu mitu na język logosu<sup>16</sup>. Cóż to jednak znaczy, i jak rozumieć ten przekład? Wieloznaczność pojęcia logosu<sup>17</sup>, oznaczającego wszystko, co jest wyrazem rozumu i racjonalności, i powszechność tego pojęcia sprawia, że może ono być kluczem do zrozumienia, na czym polega przekład mitu na filozofię. „Przekład” nie oznacza porzucenia tego, co przekładane. W przekładzie to, co przekładane, jest nadal obecne, ale na inny sposób. Tak też jest i w przypadku mitu greckiego, który nie tylko nie zniknął wraz z powstaniem filozofii, lecz był w filozofii na różne sposoby obecny i przez filozofię na różne sposoby wykorzystywany. Platon, którego można uznać za twórcę klasycznej koncepcji wiedzy, odrzucił co prawda posługiwanie się mitami na sposób retoryczno-epideiktyczny, jak to czynili sofści<sup>18</sup>, ale uznał znaczącą rolę mitu poddanego logosowi, przede wszystkim tam, gdzie rozum dotarł

---

<sup>13</sup> G. Reale, dz. cyt. t. 1, s. 44; por. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, tłum. z niem. M. Plezia, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962, 82. .

<sup>14</sup> Por. G. Reale, dz. cyt. t. 1, 28.

<sup>15</sup> W. Jaeger, dz. cyt., 178.

<sup>16</sup> Por. J. Gajda-Krynicka, dz. cyt., 34.

<sup>17</sup> Szeroko omawia ten problem K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, RW KUL, Lublin 1999.

<sup>18</sup> Por. Platon, *Protagoras* 320 c nn; 339 a nn (w: tenże, *Dialogi*, tłum. z gr. W. Witwicki, t. 1, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999).

już do swych najdalszych granic i trzeba wysiłek rozumu dopełnić, by wznieść się do oglądu idei<sup>19</sup>.

A zatem filozofia nie zostaje usytuowana po przeciwnej stronie mitu jako jego zaprzeczenie. Sama mitu nie tworzy, lecz go przekłada – jak to metaforycznie ujęto – na język logosu. Schematycznie rzecz ujmując, przekład ów sprowadza się 1. do zmiany wyrażen symboliczno-metaforycznych, o rozmytych i niejasnych znaczeniach, na wyrażenia, charakteryzujące się możliwą jednoznacznością i komunikatywnością (metafrazą); 2. desygnatem tych wyrażen nie jest rzeczywistość czysto domniemana, lecz dana i poznana; 3. zdania, opisujące tę rzeczywistość, są językowymi sformułowaniami bezpośrednio lub pośrednio uzasadnionych sądów.

W ten sposób ukonstytuowana, a przypisywana Platonowi, racjonalna koncepcja nauki jako poznania, którego celem jest uzyskanie wiedzy prawdziwej i uzasadnionej, pozwala oddzielić naukę (wiedzę) od mitu, który ani nie jest poznaniem, ani nie jest rezultatem poznania, a jest pozapoznawczym rozumieniem świata, czego nie zmieniają obecne w micie elementy poznawcze. Inaczej jest z nauką, z wiedzą naukową. Ta, mimo występowania w niej elementów mitycznych, jest z istoty swej poznaniem uzasadnionym i rezultatem takiego poznania, przy czym nie chodzi o jakiegokolwiek uzasadnienie, lecz o uzasadnienie epistemiczne, płynące od badanego przedmiotu. W tak rozumianej nauce elementy mityczne, jeśli w niej występują, zostają podporządkowane funkcji poznawczej.

Klasyk stwierdzenie Platona, że wiedza (ἐπιστήμη), w przeciwieństwie do mniemania (δόξα), jest sądem prawdziwym i uzasadnionym, ujmującym swój przedmiot ściśle, według określonych reguł (jasność wypowiedzi, poprawny opis, podanie charakterystycznej cechy przedmiotu)<sup>20</sup>, co ostatecznie nie zadowala Platońskiego Sokratesa<sup>21</sup>, nie jest bowiem jeszcze noetycznym (νόησις) obcowaniem z czystymi ideami, znajduje eksplikację w Arystotelesowskim

---

<sup>19</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, *Platon i Arystoteles*, tłum. z wł. E. I. Zieliński, RW KUL Lublin 1996, 64-69; J. Gajda-Krynicka, dz. cyt., 33.

<sup>20</sup> Platon, *Teajtet* 208 D (w: tenże, *Dialogi*, tłum. z gr. W. Witwicki, t. 2, Wydawnictwo ANTYK, Kety 1999, por. 426 przypis).

<sup>21</sup> *Teajtet*, 210 a-b.



modelu nauki. Choć Stagirydzie znana była wielość i różnorodność nauk: nauki przyrodnicze, logika, matematyka, etyka, polityka, a także pierwociny nauk humanistycznych, jego koncepcja nauki dotyczyła przede wszystkim filozofii pierwszej i filozofii przyrody. Wzorował się przy tym na matematyce, mimo że ani metafizyki, ani zoologii nie dało się ująć jako systemu dedukcyjnego. A dla Arystotelesa nauka miała mieć przede wszystkim charakter dowodowy, prowadzić do myślowego ujęcia tego, co w rzeczach ogólne i istotne<sup>22</sup>. Jej celem jest prawda, a budulcem sylogizm demonstratywny<sup>23</sup>, który w *Topikach* został nazwany dowodem (ἀπόδειξις). Dostarcza on wiedzy apodyktycznej czy demonstratywnej (ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη), czyli poznania rozumowego (μάθησις διανοητική). O jego przesłankach Stagiryta powiedział, że są prawdziwe i pierwsze albo przynajmniej takie, że ich znajomość wywodzi się z przesłanek prawdziwych i pierwszych, czyli posiadających pewność same przez się<sup>24</sup>. Jako takie są nie tylko niedowiedzione, lecz i niedowodliwe, a ich poznanie opiera się na indukcji (ἐπαγωγή), właściwej dla nauki demonstratywnej, u podstaw której leży intuicja zmysłowo-intelektualna<sup>25</sup> lub dyskurs dialektyczny.

Taki model nauki odnajdujemy przede wszystkim w *Analitykach wtórych*, które – jak się uważa – należą do wczesnych pism Arystotelesa<sup>26</sup>, co tłumaczyłoby tego modelu platońską proveniencję. Nie wydaje się jednak, by został on przez Arystotelesa porzucony w dziełach późniejszych. Ponadto jest to model wiedzy doskonałej<sup>27</sup>, już osiągniętej, „gdy

<sup>22</sup> Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, TN KUL, Lublin 1981<sup>3</sup>, 52-58.

<sup>23</sup> Sylogizmy *sensu largo* Arystoteles uważał za budulec dyskusji. Ze względu na cel wyróżniał trzy jej typy: (1) dyskusję, której celem jest prawda (spotykamy ją w dialogach Platońskich); (2) dyskusję, której celem jest przekonanie oponenta (jest ona przedmiotem *Topik*); (3) dyskusję, której celem jest zwycięstwo w sporze, przy czym treść sporu jest obojętna (została ona omówiona w *O dowodach sofistycznych*). Dla nauki największe znaczenie miała pierwsza z nich.

<sup>24</sup> *Top.* 100 a-100 b (Arystoteles, *Topiki*, tłum. z gr. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, dz. cyt.).

<sup>25</sup> Por. K. Leśniak, *Wstęp [do Analityk]*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, dz. cyt., 108-119.

<sup>26</sup> Tamże, 97-98.

<sup>27</sup> Trzeba zauważyć, że Arystoteles odróżniał koncepcję poznania wyidealizowanego od poznania faktycznego. Por. T. Kwiatkowski, *Zagadnienie indukcji w meto-*

jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje, że jest [ona] jej rzeczywistą przyczyną, i że inaczej być nie może<sup>28</sup>, co jest warunkiem dowodzenia właściwego dla wiedzy naukowej, apodyktycznej<sup>29</sup>. Drogą do poznania przyczyn jest θεωρεῖν, czyli dociekanie, badanie, które nie zadowala się, jak to czynią empirycy, znajomością faktu (τὸ ὄν) jako skutku, lecz znając skutek docieka jego przyczyny (τὸ διότι)<sup>30</sup>. Wskazywałoby to, że Arystoteles w swych dziełach mocniej akcentował kontekst uzasadnienia, niż kontekst odkrycia<sup>31</sup>. Był świadom zarówno tego, że wiedza naukowa, spełniająca powyższe warunki, obejmuje jedynie część wiedzy, jaką posiada człowiek, jak i tego, że nauki różnią się między sobą metodą badań<sup>32</sup>. Dlatego można się zgodzić z Janem Salamuchą, że dedukcja była dla Arystotelesa „naczelną – a nawet prawie jedyną – metodą naukową”<sup>33</sup>, ale tylko, jeśli bierze się pod uwagę deklaracje Stagiryty oraz fakt, że innymi typami rozumowania (w tym indukcją i wnioskowaniem przez analogię<sup>34</sup>) zajmował się jedynie pobieżnie<sup>35</sup>. Faktycznie

---

*logii Arystotelesa*, w: tenże, *Szkice z historii logiki ogólnej*, IW „Daimonion”, Lublin 1993, 109-124; P. Chojnacki, *Nauka wyidealizowana i nauka faktyczna w epistemologii Arystotelesa*, Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział II, 1947, 17-29.

<sup>28</sup> *An. wtóre*, 71 b 9nn.

<sup>29</sup> Por. *Et. nik.* 1139 b 31.

<sup>30</sup> Por. *Met.* 981 a 25-30.

<sup>31</sup> Por. S. Kamiński, *Koncepcja nauki u Arystotelesa*, w: tenże, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, red. U. M. Żegleń, TN KUL, Lublin 1994, 251.

<sup>32</sup> Por. *An. pierwsze*, 68 a 10 – 36 (Arystoteles, *Analityki pierwsze*, tłum. z gr. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, dz. cyt.); *An. wtóre*, 71 a – 73 a; 78 a 25 – 79 a 18.

<sup>33</sup> J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Studium historyczno-krytyczne*, w: tenże, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J. J. Jadczyk, K. Świętorzecka, TN KUL, Lublin 1997, 240.

<sup>34</sup> Rozumowanie przez analogię Arystoteles nazywał „rozumowaniem na podstawie przykładu” (παράδειγμα). Por. *An. pierwsze*, 68 b 38 – 69 a 19.

<sup>35</sup> Salamucha utrzymuje, że Arystoteles spośród innych typów rozumowania zajmuje się tylko indukcją. Nie wchodząc w dyskusję, trzeba jednak zaznaczyć, iż pod koniec *Analityk pierwszych* jest także mowa o „dowodzie z przykładu”, redukcji, sprzeciwie oraz wnioskowaniu ze znaków.

bowiem, zwłaszcza w metafizyce<sup>36</sup>, Stagiryta posługiwał się nie tyle dedukcją sylogistyczną, co indukcją, wyjaśnianiem przez przykład oraz trzema typami dowodów, występujących w metodzie dialektycznej: dowodzeniem elenktycznym, dowodzeniem nie wprost i dowodami systemowymi<sup>37</sup>. Dowodzenie dedukcyjne bowiem – z czego zdawał sobie sprawę Arystoteles – nie nadawało się bowiem do metafizyki, gdyż – jak podkreślał Mieczysław A. Krapiec – operowała ona pojęciami pierwotnymi, a te – jako zakresowo najszersze – nie mieściły się w żadnym gatunku ani rodzaju, a sylogizm dedukcyjny można było zbudować jedynie w stosunku do przedmiotów, definiowanych w klasyczny sposób poprzez wskazanie na rodzaj i różnicę gatunkową<sup>38</sup>.

Po Platonie i Arystotelesie ich model nauki, wzorowanej na matematyce, jako wiedzy prawdziwej i pewnej, i apodyktycznie uzasadnionej, zachował swoją atrakcyjność epistemologiczną aż po współczesność, mimo faktycznego niedostawiania nauki do tak wygórowanych wymagań. Model ten umożliwiał bowiem unifikację nauk, a zatem i uchwycenie ich istotnej jednorodności. Prześwieca on w koncepcjach nauki Kartezjusza, Gottfrieda W. Leibniza, Barucha Spinozy, Christiana Wolffa<sup>39</sup> czy Immanuela Kanta, a także – poniekąd – w Karla Poppera

---

<sup>36</sup> Pomijam tu zagadnienie autentyczności Arystotelesowskiej *Metafizyki*, co dla zagadnienie koncepcji nauki Stagiryty miałyby niebagatelne znaczenie. Problem ten omawia: J. Bigaj, *Zrozumieć metafizykę*, t. 1., *Rozszyfrowanie dzieła zwanego »Metafizyką« Arystotelesa*, cz. 1, *Bibliofilska kompilacja i jej skutki*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2004.

<sup>37</sup> Por. J. Salamucha, dz. cyt., 287-314. Według Salamuchy obie: dialektyczna i intuicyjna metoda poznania aksjomatów mają znaczenie historycznofilozoficzne. Merytorycznie zaś „Jedynym możliwym sposobem ustalania i uznawania jakichś aksjomatów w jakimkolwiek systemie dedukcyjnym jest intuicja, którą w ogólnych zarysach scharakteryzował Arystoteles w ostatnim paragrafie *An. Post. B.* [...] cała jego argumentacja dialektyczna ma charakter polemiki, i to polemiki bardzo ostrej. Zaciętrzewienie polemiczne nie sprzyja wcale trzeźwej pracy naukowej, dlatego Arystoteles w *Met. Γ.* powiedzieć mógł wiele, czego sam na serio nie uznawał”. J. Salamucha, dz. cyt., 314.

<sup>38</sup> M. A. Krapiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, RW KUL, Lublin 1994<sup>3</sup>, 227n. 232n. 315-326.

<sup>39</sup> Ch. Wolff pisał: “Per scientiam hic intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc est ex principiis certis et immotis per legitimam consequentiam inferendi”; tenże,

metodzie hipotetyczno-dedukcyjnej. Częściej jednak w dziejach nauki odstępowano od platońsko-arystotelesowskiego modelu nauki na rzecz wymagań, które są proporcjonalne do badanych przedmiotów. Ale – jak się uważa – dopiero XVII wiek przyniósł nowe koncepcje metanaukowe, związane z nazwiskami: Franciszka Bacona, Galileusza, Izaaka Newtona czy Johna Locke'a, wiek zaś XX oderwał naukę od klasycznie pojętej prawdy<sup>40</sup>.

Czy zatem współczesna nauka zerwała całkowicie z klasycznym ideałem wiedzy, który wiążemy z Platonem i Arystotelesem? Wydaje się, że nie. Dziedziczy ona po starożytnych przekonanie, że nauka jest bezpośrednim lub pośrednim poznawaniem świata, jeśli poprzez „świat” pojmujemy *universum* i zbiór wszystkich bytów, niezależnie od ich statusu ontycznego, poznawaniem uzasadnionym, intersubiektywnie komunikowalnym i weryfikowalnym (falsyfikowalnym). Konstytutywne dla nauki, także współczesnej, są następujące dwa momenty, które jednocześnie wyznaczają specyfikę racjonalności naukowej: przedmiotowo (obiektywnie) uzasadniony zbiór zdań (sądów) wyjściowych oraz epistemologicznie i metodologicznie (logicznie) uzasadniony czy usprawiedliwiony zbiór procedur badawczych, w tym rozumowań, proporcjonalnych do danych wyjściowych i teoretycznego, poznawczego celu nauki. Nie chodzi przy tym o jakiegokolwiek uzasadnienie, lecz o uzasadnienie przedmiotowe, obiektywne, proporcjonalne do przedmiotu poznania naukowego oraz proporcjonalne do zastosowanych procedur wiedzytwórczych. Uzasadnienie, które mam tu na myśli, pozwala odróżnić naukę od mitu, z którego ta – wraz z filozofią – wyrosła. Jeśli przyjąć za starożytnymi, że mit także jakoś wyjaśniał rzeczywistość, to sposób owego wyjaśniania nie był naukowy przez to, że owo wyjaśnienie nie było logicznie powiązane z danymi wyjściowymi, jakimi dla mitu

---

*Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Frankfurt und Leipzig 1740<sup>3</sup>, reprint: Hildesheim 1983 (= Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, hrsg. J. École u. a., II. Abt., Bd. 1.1.), § 30.

<sup>40</sup> Przegląd koncepcji nauki zawiera m.in.: S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, dz. cyt., 45-165.

jest codzienne postrzeganie świata, i w tym sensie nie jest racjonalny, mimo że jest wytworem rozumu. Ale mit, to nie utopia, nawet, jeśli ten zawiera utopijne momenty. Czym zatem jest utopia i w jakim sensie jest ona racjonalna, lub racjonalną nie jest.

## 2. RACJONALNOŚĆ UTOPII

Modelem utopii jest *Utopia* Tomasza Morusa<sup>41</sup> – to do niej w pierwszym rzędzie odwołują się autorzy, podejmujący – w różnych kontekstach – problem utopii<sup>42</sup>. Dla zrozumienia, czym jest utopia, znaczenie ma etymologia słowa, pełny tytuł dziełka Morusa oraz jej zawartość treściowa, ubogacona przez inne, podobne dzieła innych autorów.

Samo słowo ma swój grecki źródłosłów. Jego rdzeń, wywodzący się od rzeczownika τόπος (miejsce, okolica, miejsce pobytu), zostało uzupełnione przez sufiks -ία, używany w grece do tworzenia rzeczowników abstrakcyjnych, oraz prefiks ού-, który zaprzecza treści rdzenia. Utopia zatem to „miejsce, które nie istnieje”, „kraj, którego nie ma”. Jeśli jednak prefiks *u-* wywiedzie się od przysłówka: εὖ (m.in. szczęśliwie, pomyślnie), utopia znaczy „miejsce szczęśliwie”. Zapewne Morus chciał, by fikcyjną wyspę Utopia, która pierwotnie miała się nazywać Nusquama (*nusquam* – nigdzie), kojarzono nie tylko z jej nieistnieniem, lecz i ze szczęśliwością, będącą owocem doskonałego ustroju społecznego, panującego na niej. Wskazówką za takim rozumieniem utopii może być epigram, będący mottem dzieła Morusa, zawierający termin „eutopia”, „miejsce szczęśliwe”<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> T. More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1954; [nowe wydanie]: Wyd. DeAgostini, Altaya, Warszawa 2001.

<sup>42</sup> Szeroko to zagadnienie omawia Ł. Stefaniak, *Utopizm: źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011. Z pracy tej korzystam przy opracowaniu tej części artykułu.

<sup>43</sup> Por. m.in.: U. Dierse, *Utopie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, hrsg. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Schwabe & Co. AG Basel 2001, 510 (całość: 510-526); H. Kiereś, *Utopia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, 619 (całość: 619-626). W literaturze utopijnej pojawiają się i inne nazwy tego nieistniejącego miejsca szczęśliwości: „udepotia”, wskazująca na dobrobyt materialny; „euchronia” – stan poza czasem; „eupsy-

Wymowny jest też sam tytuł dziełka Morusa: *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu, deque nova Insula Utopia*, czyli: *Książeczka prawdziwie złota, nie mniej pożyteczna, jak dowcipna, o najlepszym urzędzeniu republiki i o nowej wyspie Utopia*. Świadczy on, że zawarty w książeczce obraz społeczeństwa jest raczej marzeniem, bo nawet nie projektem, który chciałoby się urzeczywistnić. A zatem nie jest rezultatem poznania. Tytuł wskazuje, że sam autor nie traktuje swojego dzieła poważnie: nazywa je „książeczką” i podkreśla, że jest ona „dowcipna”, niemniej – „pożyteczna”, a może nawet: dlatego pożyteczna, że dowcipna.

Dziełko składa się z dwóch części. W pierwszej Morus poddaje krytyce stosunki społeczne w szesnastowiecznej Anglii. Dostrzega skutki zniszczenia starego systemu agrarnego i zawłaszczenia gruntów przez bogaczy. Biedota, której szeregi ciągle rosną, a która nie może zaspokoić swoich słusznych potrzeb, jest utrzymywana w karności przez surowe prawo, rodzące przemoc. Władza, pochłonięta dyplomacją i podbojami, nie interesuje się społeczeństwem, które jest dla niej źródłem dochodów, płynących z uciążliwych podatków. Przemoc potęguje zło ekonomiczne i społeczne. W części drugiej Morus szkicuje obraz państwa doskonałego i szczęśliwego, które istnieje nigdzie, to znaczy – istnieje na wyspie Utopia. Jest to państwo, respektujące pełną równość obywateli, zarówno pod względem ekonomicznym (własność prywatna jest zniesiona, a czas pracy zredukowany dla wszystkich do sześciu godzin dziennie), kulturowym i edukacyjnym (jednakowy ubiór, wspólne posiłki, jednakowy dostęp do wiedzy), strukturalnym i prawnym (organizacja państwa jest ściśle określona), obyczajowym (skromność i umiar), rodzinnym („nadmiar” dzieci przekazuje się rodzinie, uboższej w potomstwo), religijnym (równość wierzeń i tolerancja). Utopia, położona z dala od uczęszczanych szlaków, poprzez swój przemyślany ustrój zapewniała Utopianom spokojną szczęśliwość. „Była to kraina bez nędzy i wyzysku, bez kłamstwa i przemocy, bez ciemnoty i nietolerancji, bez zawiści i złości, bez próżniactwa i bez pracy nad siły”<sup>44</sup>, ale jednocześnie – odgradzona od reszty świa-

---

chia” – idealne uzgodnienie świadomości jednostkowej ze świadomością społeczną; „egotopia” – stan swobodnej samorealizacji jednostki.

<sup>44</sup> J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Wydawnictwo Sic! S.c., Warszawa 2000, 11.

ta, od rzeczywistości, jeśli nie liczyć wypadów handlowych do innych krajów raz na dwa lata i wojen, które wolno prowadzić albo dla zdobycia ziemi, która w obcym kraju leży odłogiem i nie jest wykorzystana przez jego obywateli, albo w obronie własnej, albo by wyzwolić inne narody spod despotycznych rządów.

*Utopia* Morusa dla teorii utopii jest paradygmatem<sup>45</sup>. Nie tylko aż po czasy nam współczesne naśladuje się *Utopię* w rozlicznych utworach, zaliczanych potem do tego gatunku, lecz i cofając się, odnajduje się utopie w mrokach dziejów. Przykładem może być *Państwo* Platona, które inspirowało Morusa, a potem zostało zaliczone do dzieł utopijnych *par excellence*. Elementy utopijne odkrywano w starożytnej poezji i komedii, w filozofii, zwłaszcza politycznej, w pismach wczesnochrześcijańskich i (rzadziej) średniowiecznych, a także w sposobie życia mnichów. Szczególne znaczenie przypisuje się utopiom renesansowym, które poniekąd wyznaczyły sens samego terminu i paradygmat utopijnego myślenia oraz go odrodziły. Obok wspomnianej *Utopii* Tomasza Morusa wymienia się *Miasto Słońca* Tomasza Campanelli<sup>46</sup> oraz *Nową Atlantyde* Franciszka Bacona<sup>47</sup> i zalicza się je do najdoskonalszych i najbardziej reprezentatywnych dzieł tego gatunku literackiego. Kolejne okresy: Oświecenie, wiek XIX i czasy nam współczesne przyniosły wiele, zróżnicowanych utopii, które coraz częściej zatracaly swój fikcyjnoliteracki charakter, a coraz bardziej stawały się projektem cywilizacji doskonałej, możliwej – zdaniem utopistów – do zrealizowania i – niekiedy – w różnej mierze realizowanej.

---

<sup>45</sup> Określenie B. Baczki; tenże, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, tłum. z franc. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, 72-91.

<sup>46</sup> Campanella napisał *Miasto Słońca* w 1602 r. Po raz pierwszy wydano je we Frankfurcie w wersji łacińskiej w 1623 r. W 1637 r. w Paryżu ukazała się jego ostateczna wersja. Por. wyd. polskie, T. Campanella, *Miasto Słońca*, tłum. z łac. L. i R. Brandwajnowie, Wydawnictwo ALFA, Warszawa 1994; tamże, J. Szacki, Wstęp do »*Miasta Słońca*« Tomasza Campanelli, 5-12.

<sup>47</sup> Została wydana po raz pierwszy w 1627 r., w trzy lata po napisaniu i w rok po śmierci autora. Wyd. polskie: F. Bacon, *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, tłum. W. Kornatowski i J. Wikarjak, Wydawnictwo ALFA, Warszawa; tamże, J. Szacki, *Słowo wstępne*, 5-15.

Od czasów Rewolucji Francuskiej utopie stały się narzędziem propagandy i walki o władzę, a gdy się okazało, jak często rodziły totalitaryzmy, zaczęto tworzyć antyutopie czy dystopie<sup>48</sup>. Jak zauważają badacze, w wieku dwudziestym nastąpiła głęboka przemiana w gatunku utopii, przejawiająca się także w rozwoju *science fiction* czy futurologii<sup>49</sup>. Jerzy Szacki zauważa, że „klasyczna utopia była appolińska: szukała reguł, ładu, umiaru, starała się ustanowić harmonię w oparciu o niezmiennie zasady i wyprowadzone z nich powinności. Utopia przeciwkultury [współczesna] jest dionizyjska w tym sensie, że znosi wszelkie zasady, głosi triumf wolności i spontaniczności, upodabnia życie do owego święta Dionizosa, kiedy padały bariery między ludźmi i nie było nakazujących oraz takich, którzy nakazów słuchają”<sup>50</sup>. Z kolei Aldona Jawłowska, charakteryzując współczesne utopie, zwłaszcza kontestacyjne, w przeciwieństwie do utopii klasycznych, zwraca uwagę na przejawiające się w nich poczucie realności utopii i nierealności świata poza nią. Występują one w „przebraniu naukowości” i domagają się natychmiastowej realizacji. Są to utopie permanentne, będące „wynikiem stałego kwestionowania nie tylko istniejącego świata, ale i propozycji jego naprawy”, i są to „utopie bez autorów”, które wyłaniają się ze środków społecznego przekazu, pieśni i piosenek, ze sztuki, z doświadczeń komun i organizacji<sup>51</sup>. Wskazuje się także, że cechami współczesnych utopii jest antydoktrynerstwo, przesunięcie zainteresowań z instytucji społecznych na osobowość jednostki, a także zafascynowanie rozwojem nauki i techniki<sup>52</sup>.

Powróćmy do paradygmatycznej *Utopii* Morusa oraz do zazwyczaj towarzyszących jej w różnych opracowaniach i wymienianych wraz z nią *Miasta Słońca* Campanelli oraz *Nowej Atlantyd* Bacona i spróbujmy wydobyć charakterystyczne cechy ich treści. Po pierwsze: opo-

---

<sup>48</sup> Por. A. Kowalska, *Od utopii do antyutopii*, WSiP, Warszawa 1987.

<sup>49</sup> Por. A. Zgorzelski, *Fantastyka, utopia, science fiction. Ze studiów nad rozwojem gatunków*, PWN, Warszawa 1980, 72.

<sup>50</sup> J. Szacki, *Współczesna utopia. Amerykańskie komuny ostatniej dekady*, Twórczość (1974)5, 96.

<sup>51</sup> A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, PIW, Warszawa 1975, 264-266.

<sup>52</sup> Por. Ł. Stefaniak, dz. cyt., 53.



wiadają one o miejscach, które gdzieś istnieją i do których ktoś przez przypadek trafił, o miejscach, które są oddzielone od „reszty” świata, od świata autora, narratora i czytelników; o miejscach, do których trudno jest powrócić i które trudno czy wręcz niemożliwe jest odnaleźć, bo – jak napisał Morus w przedmowie do *Utopii* – „Wstyd mi, że nie wiem, na jakim morzu znajduje się wyspa, o której tak dużo rozprawiam”<sup>53</sup>. Po drugie: z tymi miejscami i życiem ich mieszkańców zapoznajemy się dzięki relacji naocznych świadków, którzy do nich trafili przypadkiem, a teraz po prostu relacjonują to, co tam widzieli i słyszeli. Po trzecie: życie w tych miejscach nie tyle jest szczęśliwe dlatego, że nie zdarzają się tam rzeczy przykre, np. przestępstwa (np. Genuieńczyk z *Miasta Słońca* Campanelli, relacjonując, jak funkcjonuje tam wymiar sprawiedliwości, wspomina o karach. m.in. o karze śmierci, którą wykonywa lud „własnoręcznie”<sup>54</sup>), lecz dlatego, że jest ono idealnie uporządkowane, można by powiedzieć: według liczby i proporcji, *more geometrico*. Po czwarte: obowiązujące w tych miejscach prawa dominują nad człowiekiem, są – można by rzec – zasadą istnienia tamtych społeczności. Po piąte: zasady funkcjonowania tamtych społeczności abstrahują od rzeczywistej natury człowieka; człowiek w tych opowiadaniach jest „przykrojony” na miarę opisanego systemu. Po szóste: autorzy wspomnianych tu utopii, a zwłaszcza Morus, nie traktują tych opowiadań poważnie; są one pewnym żartem, zabawą myślową<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> T. More, dz. cyt., 75.

<sup>54</sup> T. Campanella, dz. cyt., 71-74.

<sup>55</sup> J. Szacki (tenże, *Spotkania z utopią*, dz. cyt., 48-49) za Chad Walslem (tenże, *From Utopia to Nightmare*, Ultramarine Publishing Company, London 1962, 71-73) wymienia następujące istotne cechy utopii: 1. człowiek jest zasadniczo dobry, 2. człowiek jest istotą plastyczną i łatwo ulega zmianie, 3. między pomyślnością jednostki a pomyślnością społeczeństwa nie istnieje sprzeczność, 4. człowiek jest istotą rozsądną, co umożliwia ustanowienie w pełni racjonalnego ładu społecznego, 5. przyszłość jest w pełni przewidywalna, 6. szczęście na ziemi jest osiągalne, 7. ludzie nie mogą odczuwać znudzenia szczęściem, 8. jest możliwe istnienie sprawiedliwych rządzących, 9. utopia nie jest zagrożeniem dla ludzkiej wolności, gdyż ta realizuje się w jej ramach. Nieco inaczej charakteryzuje utopie R. Dahrendorf (tenże, *Out of Utopia. Toward a re-orientation of sociological Analysis*, w: *Sociological Theory. A Book of Readings*, red. L.A. Coser, B. Rosenberg, The Macmillan Company, New York 1964, 209-213), któ-

Wyliczone tu cechy paradygmatycznych tekstów utopijnych nie pozwalają zatem widzieć w nich nie tylko opisów rzeczywistych społeczeństw, lecz także ich projektów. Nie posiadają one bowiem żadnego przedmiotowego uzasadnienia, czy to rzeczywistego, czy idealnego. Są tworem ludzkiej fantazji, która ze swej natury czerpie, bo musi czerpać, obrazy ze świata rzeczywistego, lecz je przekształca w dowolny, lecz w harmonijny sposób, kierując się poczynionymi milcząco założeniami. Można rzec, że obraz społeczeństwa, zawarty przynajmniej w klasycznych tekstach utopijnych, jest raczej marzeniem, bo nawet nie projektem, który chciałoby się urzeczywistnić. Tym samym nie jest on rezultatem poznania, lecz wytworem fantazji, która dowolnie kształtuje i przekształca naszą wiedzę o świecie. Mając na uwadze treść utopii, można stwierdzić, że ich racjonalność polega na względnie spójnej narracji i jest racjonalnością koherencji. Racjonalność utopii jest zatem racjonalnością szczególną: jako wytwór fantazji odnosi tylko do siebie, a swoje uzasadnienie posiada w aktach fantazji, których jest rezultatem. W tym sensie można powiedzieć, że jest na wskroś racjonalna, jednakże nie poznawczo, teoretycznie, a czysto poetycznie. Niczego nie wyjaśniając, a jedynie projektując, różni się zasadniczo od mitu, który – jak była o tym mowa – jest przednaukową i przedsystematyczną próbą wyjaśnienia świata jako całości lub jego fragmentów. Cechą dystyngtywną utopii nie jest bowiem przedstawienie wyidealizowanej rzeczywistości, czy to jako jej teoretycznego opisu, czy projektu, lecz jej czysto intencjonalna kreacja, ograniczona jedynie wewnętrzną spójnością kreowanego w ten sposób *fictum*.

Tak pojmowana utopia sama w sobie nie jest problematyczna ani epistemicznie, ani społecznie, ani politycznie. Utopia to przede wszystkim literacka wizja doskonałej społeczności, choć nie należy utopii ograniczać do opisu stosunków społecznych. Jest fenomenem kultury, gatun-

---

rego także przywołuje Szacki (tenże, *Spotkania z utopią*, dz. cyt., 187-188). Według niego utopie charakteryzuje: bezruch opisywanych społeczeństw, mglista przeszłość i brak przyszłości, doskonała jednorodność ludzi, brak konfliktów wewnętrznych, wszelkie procesy społeczne zachodzą według ustalonego wzoru, społeczeństwa utopijne izolują się od świata zewnętrznego.

kiem literackim i stylem myślenia, zapodmiotowanym w kreacyjności umysłu, świadomości. Kreacyjność ta jest kontrolowalna przez sam umysł, przez świadomość, co pozwala odróżnić poznanie, w tym poznanie naukowe, zmierzające do zaczerpnięcia informacji od przedmiotu poznania, w tym – informacji uzasadnionej, od utopiotwórczej aktywności umysłu, tworzącej względnie spójne *fictum*, które nie jest odniesione poznawczo do rzeczywistości i które jest nierealizowalne jako projekt przyszłego stanu rzeczy. Destrukcyjna rola utopii zaczyna się wtedy, gdy uznaje się ją za rzetelny opis jakiegoś fragmentu rzeczywistości lub za realizowalny projekt ustroju społecznego, prawodawstwa, religii, nauki itp. (W przypadku nauki jej utopijność może się przejawiać na dwa sposoby: gdy w samej treści nauki, a szczególnie w jej treści istotnej pojawiają się takie treści, które nie są rezultatem rzetelnego, racjonalnego poznania bezpośredniego lub pośredniego, lub też gdy sama koncepcja nauki jest utopijna, nie ma swego obiektywnego uzasadnienia, a więc uzasadnienia wynikającego z natury nauki i jej poszczególnych dyscyplin, lecz jest wytworem fantazji, nieuzasadnionych oczekiwań, jakich nauka nie może spełnić, czego przykładem może być radykalny scjentyzm, dedukcjonizm czy indukcyjnizm, aprioryzm czy aposterioryzm itp.).

Inaczej ma się sprawa z utopizmem, czyli poglądem lub stanowiskiem, które utopie traktuje jako „przyczynę wzorczą”<sup>56</sup> ludzkiego postępowania w różnych sferach życia, a w szczególności – w sferze politycznej (utopie najczęściej opowiadają o idealnym państwie czy społeczności). Popper uważa utopizm za pogląd „złudnie atrakcyjny”, „niebezpieczny, a nawet zgubny”, gdyż „grozi stosowaniem przemocy”, a to dlatego, że „celów działań politycznych [je Popper bierze pod uwagę] nie potrafimy wyznaczyć naukowo czy też metodami czyisto racjonalnymi”, a zatem i „różnic poglądów w tej kwestii nie da się usunąć metodą argumentacji”<sup>57</sup>. Pozwala to Popperowi odróżnić racjonalizm utopizmu, który – faktycznie – jest pseudoracjonalizmem czy racjonalizmem fałszywym, od racjonalizmu prawdziwego. U podstaw

---

<sup>56</sup> Określenie Ł. Stefaniaka (tenże, dz. cyt., 60).

<sup>57</sup> K. R. Popper, *Utopia i przemoc*, w: tenże, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. z ang. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, 596-597.

pierwszego leży fascynacja konstrukcjami myślowymi, projektującymi nierealne światy, światy utopijne, które są na swój sposób racjonalne, a może nawet – przede wszystkim one są racjonalne, bo dadzą się logicznie uzasadnić lepiej, niż opisy świata realnego, właśnie dlatego, że są konstruktami umysłu. Natomiast racjonalizm prawdziwy liczy się z realiami świata. Pamięta, jak człowiek „mało wie” i „świadom jest prostego faktu, iż wszelkie krytyczne zdolności swego rozumu [człowiek] zawdzięcza intelektualnej wymianie z innymi. Skłonny będzie zatem traktować ludzi jako zasadniczo równych, a rozsądek jako to, co ich wiąże ze sobą”<sup>58</sup>. Choć wywód Poppera w wielu miejscach budzi sprzeciw, to przecież celnie różnicuje racjonalność nauki, zasadzającej się na rzetelnym poznaniu świata, i racjonalność utopii, która jest względnie spójnym konstruktem ludzkiego umysłu.

### 3. ZAKOŃCZENIE

Filozofia i nauka, mit oraz utopia są racjonalne jako wytwory ludzkiego rozumu. Racjonalność ich treści jest proporcjonalna do rodzajów aktów umysłu, których są wytworem. Mit, wyrastający z pragnienia zrozumienia świata jako całości oraz człowieka w świecie, ma u podstaw jego potoczne poznanie. Wyjaśnienie, jakie w sobie niesie, jest raczej domysłem, i jako takie nie jest poznawczo uzasadnione. Prawdziwość tego wyjaśnienia jest przypadkowa, a jej uznanie jest następstwem odczytania mitu w świetle wiedzy filozoficznej. Ta, podobnie jak wiedza naukowa, jest rezultatem rzetelnego poznania przedmiotu, poznania uzasadnionego przez poznawcze ujęcie przedmiotu i zastosowane procedury badawcze, proporcjonalne do danych wyjściowych i teoretycznego celu nauki. Racjonalność filozofii i nauki domaga się zatem podania przedmiotowych racji, czyli racjonalnego uzasadnienia zarówno jej tez wyjściowych, jak i procedur badawczych, co dla nauki jest konstytuujące. Przez to, że filozofia i nauka odnosi się poznawczo do swego przedmiotu, chce być prawdziwa w sensie epistemicznym, bo prawda jest jej celem. Utopia jako wytwór fantazji odnosi się do siebie; jest prawdziwą utopią, gdy nie ma poznawczego odniesienia do rzeczywistości. Nie jest zatem prawdziwa i racjonalna w sensie episte-

---

<sup>58</sup> Por. tamże, 600-604.

micznym, lecz ontycznym jako wytwór poznania pojętycznego. Jako taka nie jest problematyczna. Gdy jednak staje się modelem urzeczywistnianym w jakimkolwiek obszarze, prowadzi do jego destrukcji.

## **THE RATIONALITY OF SCIENCE, THE RATIONALITY OF UTOPIA**

### Summary

Science and utopia are products of a human mind and in ontic sense they are rational beings. The rationality of utopia comes down to it's coherence. The rationality of a science is identical with the rationality of cognition, i.e. with the objective justification.

**Key words:** rationality, science, utopia