

Bogusław Jasiński

Idea demokracji w filozofii społecznej Karła R. Poppera – racjonalistyczny mit nowoczesnej Europy

Sztuka i Dokumentacja nr 16, 7-27

2017

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.

Bogusław JASIŃSKI

IDEA DEMOKRACJI W FILOZOFII SPOŁECZNEJ KARLA R. POPPERA – RACJONALISTYCZNY MIT NOWO- CZESNEJ EUROPY

Motto:

„Można rozróżnić dwa typy rządów. Pierwszy to rządy, których możemy się pozbyć bez przelewu krwi, np. w drodze wyborów powszechnych. A to znaczy, że istniejące instytucje społeczne dostarczają środków do dymisjonowania rządzących przez rządzonych, a istniejące tradycje społeczne gwarantują, że instytucje te niełatwo mogą być obalone przez tych, którzy znajdują się u władzy. Drugim typem rządów są te, których nie można się pozbyć inaczej niż na drodze skutecznej rewolucji, co w większości wypadków oznacza - nigdy. Proponuję określić pierwszy typ rządów terminem demokracja, drugi zaś terminem tyrania lub dyktatura.”

K. R. Popper Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie

Karl Raimund Popper należy do tych filozofów, którzy docierali do zagadnień *stricte* filozoficznych wychodząc od problematyki nauk przyrodniczych. Taka droga rozwoju myśli ma szczególne konsekwencje dla kształtu samej filozofii uprawianej przez tych filozofów. A mianowicie z jednej strony - co widać także w twórczości Poppera - filozofują oni bez literackich uroków, ale za to z większą dyscypliną logiczną, z drugiej zaś ich twierdzenia teoretyczne cechuje znacznie większa doza pewności, a może nawet apodyktyczności niż tych filozofów, którzy z racji wykształcenia humanistycznego odczuwają przemożne ciśnienie tradycji. Postawa taka prowadzić może do dwóch efektów: albo do trywialnego powielania doświadczeń innych, albo też do pewnej niekwestionowanej oryginalności. Sądzę, że w przypadku Poppera mamy do czynienia właśnie z tą drugą ewentualnością. I jest to nie tylko oryginalność stylu myślenia, ale także samych myśli.

Popper urodził się w roku 1902 w Wiedniu - w mieście, w którym żywa była przecież twórczość neopozytywistycznego Koła Wiedeńskiego oraz klasycznej filozofii niemieckiej, zwłaszcza Kanta. Pochodził z rodziny inteligentkiej z tzw. tradycjami. Jego ojciec był prawnikiem. Na uniwersytecie wiedeńskim studiował najpierw fizykę i matematykę, a potem oczywiście filozofię.

W swojej pierwszej książce wydanej w roku 1935 pt. *Logik der Forschung* (rozszerzone wydanie angielskie: *The Logic of Scientific Discovery*) odcina się wyraźnie od empiryzmu Koła Wiedeńskiego i formułuje tzw. hipotetystyczną koncepcję nauki. Praca ta przyniosła mu światowy rozgłos i uznanie. W roku 1937 wyjeżdża do Nowej Zelandii, gdzie wykłada na uniwersytecie w Christchurch. Wraca do Europy w roku 1945, ale nie do Austrii, lecz do Anglii. Wykłada w London School of Economics, stając się powoli filozofem angielskiego obszaru językowego. W roku 1964 otrzymuje w Anglii tytuł szlachecki. Jego dorobek naukowy zyskuje podsumowanie w autobiografii

intelektualnej pt. *Unended Quest*, wydanej w roku 1974. Dorobek filozoficzny Poppera obejmuje dwa podstawowe zakresy problemów: logikę i teorię nauki oraz filozofię społeczną. W takiej też kolejności będziemy przedstawiać i dyskutować jego myśl.

W kręgu popperowskiej logiki i metodologii nauki: od eliminacji błędów do poszerzania prawdy

Ewolucja poglądów Poppera dotyczących nauki i możliwości poznania świata przebiegała od stanowiska, rzekłbym, ascetycznego, gdzie mówiło się przede wszystkim o tym, czym nauka nie powinna być do stanowiska umiarkowanie pozytywnego, kiedy to wprowadzona została regulatywna idea prawdy. Prześledźmy i poddamy dyskusji tę drogę rozwoju myśli metodologicznej Poppera.

Bez wątplenia centralnym założeniem całej filozofii Poppera, a więc nie tylko jego koncepcji metodologicznych, było przyjęcie swoistej „wiary w rozum”. Nie znajdujemy jednak w żadnym jego dziele wyraźnie sformułowanych założeń tej „wiary”, co najwyżej podać możemy jej przybliżone rozumienie, będące wyciągiem z wielu kontekstów teoretycznych, w jakich ona występuje. W *The Open Society and its Enemies*¹ za rozstrzygające cechy pojęcia rozumu autor podaje „jasną myśl i doświadczenie”, a nie uczucia i namiętności. Na tej podstawie formułuje zasadę racjonalizmu. Co ona oznacza? Jakie wymogi nakłada na potencjalnego badacza, pragnącego ją stosować? Otóż Popper uważa, iż pojęcie racjonalizmu zawsze odsyła nas do obserwacji i eksperymentu, i jako takie wchodzi może w skład empiryzmu. A jednak do niego się nie redukuje, ponieważ zakłada czynną rolę władz poznawczych człowieka w kształtowaniu przedmiotu poznania. Jednym słowem dla badacza racjonalisty co najmniej tak samo realne jak efekty empiryczne są hipotezy i intelektualne narzędzia badawcze, całe - rzekłbym - instrumentarium teoretyczne nauki. I w tym sensie zapewne moglibyśmy powiedzieć, że rzetelny naukowiec raczej pracuje na teoriach, niż na „nagich” przedmiotach. Dlatego też, zdaniem Poppera, trzeba odwrócić porządek badań zaproponowanych przez pozytywistów z Koła Wiedeńskiego, tzn. nie pytać o zgodność teorii z faktami, lecz pytać o możliwość sprawdzenia (wywrotności) danej teorii. A taka postawa zmienia generalnie cel uprawiania nauki: nie bezpośrednie dążenie do prawdy, lecz eliminacja fałszu - oto jedyna **realna** droga poszerzania wiedzy, jaką widzi Popper. Stąd - wracając do kwestii rozumu - racjonalizm zawsze zakłada „gotowość do wysłuchania krytycznej argumentacji” oraz „gotowość do uczenia się z doświadczenia”.² Inaczej: zakłada gotowość do uczenia się na własnych błędach. Jest to postawa swoistego ascetyzmu poznawczego preferującego logikę małych kroków, niż logikę zdobywania absolutnych celów. Na takiej właśnie krytycznej postawie oparta jest - zdaniem Poppera - cała idea racjonalizmu.³

Mówiliśmy o **teoretycznych** przesłankach przyjęcia tej idei, a jakie są jej przesłanki **praktyczne**? Popper udowadnia, jak sądzę przekonująco, iż postawa krytyczna zakłada **współpracę** pomiędzy badaczami, a w procesie przyjmowania i odrzucania kolejnych racji powstaje określony i konkretny obraz nauki. Ponadto ów krytycyzm prowadzi do szczególnego rozwoju sztuki argumentacji, ta zaś zapewnia - zdaniem Poppera - **obiektywność** wiedzy. A jest to cecha - w układzie preferencji autora *Logik der Forschung* - bardzo ważna, ponieważ dzięki niej zwalcza wszelkie teorie psychologizujące uprawianie wiedzy oraz postawę esencjalistyczną. Odłóżmy jednak na razie obie te kwestie na bok i zastanówmy się głębiej nad popperowską „wiarą w rozum”, od której wszak zaczęliśmy referowanie jego koncepcji metodologicznych.

Nietrudno już na tym nader wstępnym etapie naszych rozważań zauważyć, iż sam wybór między racjonalizmem a irracjonalizmem w gruncie rzeczy należy do samego wybierającego - aby bowiem uzasadnić racjonalizm należałoby podać argumentację w języku szerszym niż ten, którym właśnie racjonalizm się posługuje. A tego wszak Popper nie czyni. A zatem wybór - sam w sobie - jest w gruncie rzeczy... irracjonalny. Krytyczny racjonalizm zakłada więc w sensie dosłownym **wiarę** w rozum. Innymi słowy jego teoretycznych podstaw nie jesteśmy w stanie zbadać: ani racjonalnie (chyba że przez tautologię), ani irracjonalnie (bo ten typ argumentacji wykluczamy przecież *a priori*). Pełna dyskusja z takim stanowiskiem teoretycznym wymaga przede wszystkim starannego rozróżnienia na racjonalność i racjonalizm, co czynimy w innym miejscu.

Jakie konsekwencje metodologiczne wynikają z przyjęcia „wiary w rozum”? Pytanie to odsyła nas do dalszych twierdzeń Poppera z przywoływanego tu obszaru teoretycznego krytycznego racjonalizmu. Odcinając się zdecy-

dowanie od redukcjonizmu typu zarówno fizjologicznego, jak też psychologicznego, epistemologia staje się dla Poppera badaniem warunków poznania. Zbliża to go do Kanta i dlatego nie bez powodu zapewne stwierdził w *Conjectures and Refutations*, iż jego racjonalizm krytyczny „jedynie dopełnia (*puts the finishing touch*) Kantowską filozofię krytyczną”.⁴ W tej samej pracy raz jeszcze wraca do samego określenia pojęcia krytycznego racjonalizmu. Jest to - tym razem - taka teoria rozumu, która umożliwia krytykowanie błędnych rozwiązań - a zatem zakłada pewną otwartość. Owe błędne rozwiązania wykrywa się głównie poprzez testy-doświadczenia. Obok wspomnianej otwartości teorii naukowych (tworów rozumu) zakłada to także ich omylność (*fallibility*), co jednak nie jest tym samym co sceptycyzm - ten bowiem raczej hamowałby rozwój nauki. A nauka się rozwija - stwierdza Popper. Jak? - Przede wszystkim na drodze obalania (refutacji) nowych przypuszczeń (*conjectures*) i nowych hipotez. Zauważmy jednak, że rozwój wiedzy, jaki kreśli w swych rozważaniach Popper, w gruncie rzeczy jest ekstrapolacją metodologii fizyki i nauk przyrodniczych na naukę i pojęcie naukowości w ogóle. Ekstrapolacja taka nie jest przez Poppera ani uzasadniona, ani też - moim zdaniem - uprawomocniona.

Tak oto rozwój wiedzy - według Poppera - dokonuje się poprzez wybór między mniej „fałszywymi” hipotezami, a nie przez stopień osiągania prawdy. Szczególną zaś wagę w tej koncepcji rozwoju wiedzy posiada wskazanie na rolę i znaczenie możliwości obalania nowych przypuszczeń (*conjectures*). Ten styl argumentacji zostanie powtórzony przez Poppera w innym kontekście teoretycznym, a mianowicie wtedy, gdy będzie pisał o społeczeństwie i o historii. Otóż dla autora *Conjectures and Refutations* owe przypuszczenia są głównym źródłem wszelkich - dowolnie przyjmowanych - antycypacji kolejnych etapów rozwoju badanych przedmiotów: czy to wiedzy, czy też społeczeństwa. O ile jednak w pierwszym przypadku da się względnie szybko zweryfikować w oparciu o dotychczasową wiedzę, obserwację i doświadczenie (plus jeszcze do tego krytyczną argumentację) takie właśnie przypuszczenie, o tyle w przypadku drugim może się ono utrwalić w licznych wizjach utopii. Te zaś są już społecznie groźne i nie zawsze poddają się łatwo empirycznej weryfikacji. Pozostaje tu jedynie oręż krytycznego racjonalizmu i jego argumentacji. A w ten Popper nie wątpi.

Tak jak nie potrafimy racjonalnie uzasadnić (a tylko takie chyba uzasadnienie Popper byłby skłonny przyjąć) „wiary w rozum” tak też - na niższym poziomie abstrakcji - nie możemy podać, ani też racjonalnie zbadać źródeł hipotez. Badamy bowiem same hipotezy. Popper - co jest niejako ubocznym efektem jego antypsychologizacyjnej kampanii - stoi na stanowisku, iż jedynym **naukowym** (tzn. racjonalnie uzasadnionym) problemem może być zbadanie zależności typu synchronicznego, a nie diachronicznego. Badanie to zaś polegać ma głównie na kontroli poszczególnych teorii, na ich testowaniu i próbie falsyfikacji - może to oznaczać w praktyce zarówno ukazywanie ich wewnętrznych sprzeczności, jak i ich obalenie w oparciu o nowe dane empiryczne prowadząc do zastępowania ich tematami nowymi. Zawsze więc dana teoria może być potwierdzona (*corroborated*) tylko tymczasowo. W *Conjectures and Refutations* Popper powiada nawet, że pełna weryfikacja przypuszczeń nigdy nie jest możliwa - nie można bowiem w sposób jednoznaczny ustanowić ich jako prawdziwych lub nawet jako prawdopodobnych. Są one zawsze tymczasowe - ich statut nigdy nie jest absolutny. Wiedza ma zatem tylko charakter przypuszczeniowy (*conjectural*). Popper w związku z tym konstruuje nawet kategorię: „conjectural knowledge” - „wiedza przypuszczeniowa”.

Powróćmy jednak jeszcze na chwilę do Popperowskiego racjonalizmu krytycznego - owej „wiary w rozum”. Pojęcie rozumu posiada w jego filozofii znaczenie wyraźnie wartościujące. Racjonalizm krytyczny jest zawsze przeciwstawiany irracjonalizmowi. Czymże jest w takim ujęciu irracjonalizm? - To jest, jak się wyraża Popper, „zwątpienie w rozum” (*despair of reason*). Prowadzi ono bezpośrednio do ograniczenia wolności i do społeczeństwa zamkniętego - w planie zaś rozważań czysto epistemologicznych do całkowitego wytrzebienia krytycyzmu, czyli w gruncie rzeczy do unicestwienia nauki. Tego typu wartościowania Popper nie uzasadnia czując się z niego zwolnionym, ponieważ jest ono konsekwencją przyjęcia „wiary w rozum”. Przy okazji raz jeszcze znajdujemy próbę dookreślenia samej zasady racjonalizmu. Otóż o ile racjonalizmy dawne oparte były bądź na autorytetach, bądź też na pewnych prawdach objawionych, bądź wreszcie na wierze w moc indukcji, o tyle racjonalizm Popperowski ma być oparty o tkwiące w nim samym potencje krytyczne. Oznacza to, że zarówno sam rozum jako instancja rozstrzygająca spór konkurujących teorii jest krytyczny wobec nich, jak i to, że te same teorie są krytycznie nastawione wobec siebie. To zaś zakłada ich otwartość, czyli możliwość sprawdzenia. Sprawdzanie zaś - intersubiektywną wiarę w moc rozumu. Tak oto jednym słowem to ów rozum właśnie decyduje o „jedności ludzkości”.⁵ Oto właściwa rola

rozumu i racjonalności, jaką przypisuje im Popper w swoim obrazie świata - metodologia wpisuje się tu w metafizykę. Wreszcie Popper formułuje dramatyczną alternatywę: „reason or violence” oraz „reason or revolution”.⁶ Wybór należy do nas. Krótko mówiąc pojęcie rozumu łączy się u Poppera z pojęciem humanizmu.

Wróćmy jednak do problematyki czysto metodologicznej. Wypowiadając swoją koncepcję epistemologiczną Popper krytykuje jednocześnie indukcjonizm oraz - jak to nazywa - „zdroworozsądkowe epistemologie” typu Platona, Hegla i Marksa. Dodatkowo jeszcze obciąża je zarzutem historycyzmu - „wiara w Niezłomne Prawa Historycznego Przeznaczenia”.⁷ Cóż jednak łączy indukcjonizm, epistemologię zdroworozsądkową i historycyzm? Pytanie takie wydaje się uzasadnione, albowiem Popper stawia te kategorie w jednej linii - jako przedmiot krytyki. Otóż - jak sądzę - są one dla niego przejawami niekrytycznego stosunku do rzeczywistości: o ile indukcjonizm i epistemologia zdroworozsądkowa uzależniają wolny i twórczy rozum od tyranii faktów i przedmiotów, o tyle historycyzm poprzez wprowadzenie do rozwoju społeczeństw żelaznych praw, zwalnia jednocześnie z myślenia, które wszak zawsze upodmiotawia człowieka, czyni go panem własnej woli. I tu dotykamy chyba centralnego punktu całej filozofii Poppera, a mianowicie jego *a priori* założona wiara w rozum implikuje określony typ humanizmu - wierzącego w nieograniczone możliwości człowieka, w jego misję pioniera i zdobywcy, którego naczelnym orężem staje się właśnie rozum. Niech nas zatem nie zmyli ów ascetyzm epistemologiczny Poppera wyrażony zwłaszcza w *Logik der Forschung* - jest to bowiem w istocie przejaw realizmu, a nie braku wiary w rozum i w człowieka. Stanowisko to można by tak scharakteryzować: realizm umożliwia **skuteczniejszą** wiarę w rozum i w człowieka. Nic zatem dziwnego, że Popper nawet zajął się ulepszeniem wyklinanego wcześniej indukcjonizmu - w *Objective Knowledge* sformułował koncepcję tzw. „induktywizmu”, w myśl której z koniunkcji zdań szczegółowych **logicznie** ma wynikać zdanie ogólne. Twierdzenie to poddał ostrej krytyce Paul Feyerabend w *In Defence of Aristotle*.⁸

Kategoria racjonalizmu krytycznego wiąże się jeszcze z kilkoma innymi pojęciami, o których musimy tu wspomnieć. A mianowicie z problemem **demarkacji** - oddzielenia nauki od nie-nauki. Jak można się domyśleć dla Poppera kryterium demarkacji stanowi przede wszystkim możliwość sprawdzenia danej teorii, poddanie jej weryfikacji. Okazuje się, że dokładnie żadna z przyjętych teorii naukowych nie urzeczywistnia jakiejś idealnej prawdy, są one bowiem po prostu omylne. Ich rzeczywistość mierzymy zatem stopniem fałszu. Stąd pojęcie fallibilizmu (*fallibility*) wiedzy, czyli omylności. Niewątpliwie też możliwość weryfikacji teorii (falsyfikacjonizm) stanowi dla Poppera znamię krytyczności jego racjonalizmu. Kategorie te łączą się zatem, ich związek jest oczywisty. Układają się bowiem w spójną doktrynę metodologiczną, opartą o jednoznaczne stanowisko filozoficzne. Wiedza naukowa jest tu - powtórzmy - zawsze tylko hipotetyczna (hipotetyzm) i ma charakter przypuszczeniowy (*conjectural*). Co to teraz znaczy? Sprecyzujmy ten termin, który wszak już wystąpił w naszych rozważaniach. Otóż przypuszczeniowy charakter wiedzy polega na tym, że dowolne doświadczenie może zawsze w jednej chwili sfalsyfikować wcześniej potwierdzoną teorię. Możliwość taka istnieje zawsze i nigdy nie możemy jej wykluczyć. Na podstawie tego twierdzenia Popper konstruuje w *Objective Knowledge* schemat wzrostu wiedzy (*growth*),⁹ który zapisuje następująco:

P_1 - TT - EE - p_2 ,

gdzie:

p_1 - to problem wyjściowy;

TT (*tentative theory*) - to teoria próbna, przeznaczona do testowania;

EE (*error elimination*) - to usuwanie błędów podczas testowania;

p_2 - to wreszcie problem nowy, czekający na rozwiązanie poprzez nowe testowanie.

Tak oto cykl wraca do punktu wyjścia, a jego przebieg staje się normalnym sposobem istnienia nauki. Powiedzieć zatem możemy - chociaż tak właśnie nie mówi sam Popper - że cała nasza wiedza nie dotyczy ani rzeczywistych (tj. naprawdę adekwatnych) problemów, ani też rzeczywistych (obiektywnie i niezależnie od nas istniejących) przedmiotów, lecz obraca się w sferze swoistych domniemywań. Ze sfery tej czerpie zarówno źródło swego poznania (przedmioty), jak i narzędzia ich badania. Cały ten proces nigdy nie przekracza jej granic. Jedyną zaś busolą,

która pozwala nam orientować się w tym właśnie świecie, jest rozum. To on ostatecznie rozstrzyga o tym, CO poznajemy oraz o tym JAK poznajemy - możemy nawet powiedzieć więcej: rozstrzyga on po prostu o tym, co realne. Czyż to nie jest nieusuwalny paradoks koncepcji Poppera? - Oto bowiem dogmatycznie - bo bez uzasadnienia - przyjęta wiara w rozum rozstrzygać ma o tym, co jest lub nie jest: a zatem to, co jest refleksem istnienia decyduje tu o samym istnieniu. Czymże staje się tu postęp wiedzy? Czyż nie jest tylko rozszerzaniem sfery pozoru bytu? A przecież właśnie postęp wiedzy miał być, w myśl założeń Poppera, koronnym argumentem przeciwko sceptycyzmowi. Ale przecież - podważając tym razem naszą interpretację - moglibyśmy odróżnić pojęcie sceptycyzmu wobec tej lub innej konkretnej teorii oraz sceptycyzm odniesiony wobec samej wiedzy. I wówczas można wykazać, że Popper w swej idei racjonalizmu krytycznego unika pierwszego, ale popada w drugi. Dylemat ten, jak się wydaje, jest nie do usunięcia na gruncie jego teorii.

Wreszcie rozważmy ostatni - i najważniejszy zarazem - argument Poppera wymierzony przeciwko wierze w rozum, argument który streszcza się w zdaniu: „jeśli wiedza rośnie (a tak jest), to nie ma powodów do wątpliwości w rozum”. Zauważmy jednak na wstępie, że między członami tego okresu warunkowego, bynajmniej nie ma wyeliminowania logicznego. Rozum może bowiem potwierdzić wprawdzie poszczególne ogniwa wzrostu wiedzy odnosząc przy tym ów wzrost do jego ogniów (teorii) poprzedzających, ale nie można stąd bynajmniej wyprowadzić wniosku o bezwzględnym wzroście **całej** wiedzy, wiedzy samej. Nie ma przejścia od szczegółu do ogółu - a takiego Popper w istocie wymaga. Wreszcie, co także musimy uwyraźnić, rozum nie może być gwarantem rozwoju takiej **całości**, albowiem w takim wypadku mamy do czynienia z myśleniem tautologicznym: rozum potwierdza tu samego siebie. Trzeba by bowiem wszelkie sądy o takiej racjonalnej całości formułować w metajęzyku. Struktura przedstawionego tu myślenia jest następująca: „Jeśli A, to... A”. Inaczej jeszcze ujmując ów problem, trzeba by racjonalnie dowieść - a takiego dowodu wymaga sam Popper - że istnieje logiczne przejście od niewiedzy do wiedzy. Dowód taki jest jednak niemożliwy. Mamy zatem do czynienia z koncepcją o konfiguracji monadycznej - samowytłumaczającej się. Stawia się w niej takie pytania, na które - do pewnego stopnia - zna się już odpowiedź. Warto by także zagadnieniem tym zająć się w planie dociekań ściśle filozoficznych, co na razie odkładamy na bok.

Podstawą jednak powyższych problemów pozostaje Popperowska „wiara w rozum”. Na tym tle interesująco wypadają rozważania tego filozofa o wolności. Uwzględniając tezy o fallibilizmie i hipotetyzmie, wolność jest tu wyznaczona przez naszą względną niewiedzę oraz omyłność naszych sądów. Popper nie zaprzecza wolnej woli człowieka - a wprost przeciwnie: wydaje się, że to dzięki niej (a ściślej - i to jest tożsamość - dzięki rozumowi) tworzymy zarówno wiedzę, jak i samych siebie. Na tę wolność jesteśmy skazani i nie możemy od niej uciec - nie możemy uciec od odpowiedzialności, jaką nakłada na nas rozum. I choć historia nie ma immanentnie danego jej sensu, to jednak możemy nadać jej sens poprzez „wprowadzenie rozumu” do niej, tzn. - i to jest równoważne - poprzez minimalizację zła i cierpienia. To wprowadzenie rozumu ma w intencji Poppera uchronić nas przed wszelkim totalitaryzmem społeczeństwa zamkniętego. Bo alternatywa jest jasna: albo rozum, albo przemoc. Popper kilkakrotnie jeszcze powtórzy tę tezę.

A zatem rozum zakłada wolność, a wolność rozum. Cel jest oczywisty - zdążać ku społeczeństwu otwartemu. A środki? - Tu właśnie wkracza, tym razem w innym kontekście problemowym, racjonalistyczna metodologia Poppera. Metodologia ta, w przypadku działań społecznych nakazuje skrupulatne badanie warunków początkowych działania, tzw. „analizę sytuacyjną”. Dokonuje zaś się jej poprzez rozszyfrowanie tzw. „logiki sytuacji”, która zakłada, że poszczególne jednostki w danej sytuacji uczestnicząc, będą działać racjonalnie - zgodnie z wymogami samej tej sytuacji. W ten sposób Popper dochodzi do sformułowania Zasady Racjonalności (*Rationality Principle*). Obejmuje ona dwa elementy: analizę sytuacyjną opartą o odczytanie logiki sytuacji oraz zakładane działanie racjonalne wszystkich uczestników sytuacji. Zasada Racjonalności posłużyła dalej Popperowi do nakreślenia wizji „częściowej inżynierii społecznej”, która - i to jest jej główna idea (antytotalitarna) - zajmować się powinna ulepszaniem częściowym (*piecemał tinkering*) społeczeństwa, wychodząc od konkretnego, a nie dążąc do zmiany całościowej, totalnej, na drodze rewolucji. Analiza sytuacyjna powinna też być, według Poppera, bezkompromisowa, choć - co paradoksalne - w praktyce boimy się racjonalności,¹⁰ zakrywając przed oczyma prawdy nam niemiłe lub niewygodne.

Zasada Racjonalności związana też jest z kwestią determinizmu. Popper uważa, że pojęcie to jest bezsensowne, zakłada bowiem na niczym nie opartą wiarę i przypuszczenie. Aby je sfalsyfikować nie można się przecieżyć odwoływać do doświadczenia. Nie ma zatem podstaw, aby je przyjąć jako tezę naukową. Ale też z drugiej strony nie możemy przyjąć - i to z tych samych powodów - indeterminizmu, albowiem - z punktu widzenia racjonalizmu krytycznego - oznaczałoby to brak odpowiedzialności lub anarchizm wolnej woli. Cóż zatem pozostaje? Otóż - zdaniem Poppera - należy traktować świat tak, jak gdyby był zdeterminowany. W przeciwnym bowiem wypadku i analiza sytuacji i Zasada Racjonalności tracą jakiegokolwiek oparcie w świecie realnym. A Popper wszak chce być realistą - choćby nawet „realistą metafizycznym”, jak powie o sobie w *Replies to my Critics*.¹¹ Oczywiście zaznaczyć tu trzeba, że określenie „metafizyczny” odnosi się do popperowskiego „świata trzeciego”, o którym będziemy mówić niżej.

O ile w pierwszym okresie kształtowania się filozofii Poppera stawiana była przede wszystkim teza, że wiedza głównie dotyczy tego, czego nie możemy robić (nazwałem to ascetyzmem metodologicznym), o tyle w okresie drugim pojawia się także ideał prawdy. Popper w *Objective Knowledge* z roku 1972 formułuje koncepcję „zbliżania się do prawdy” (*verisimilitude*), gdzie sama kategoria prawdy z jednej strony ujęta została jako idea regulatywna, z drugiej zaś jako idea zwiększającej się zawartości empirycznej (*empirical content*) kolejno następujących po sobie teorii. Wraz z częściową rehabilitacją pojęcia prawdy, Popper częściowo także rehabilituje niektóre zasady psychologizmu formułując tzw. Zasadę Przechodniości (*Principle of Transference*), która brzmi: „To, co jest prawdziwe w logice, jest prawdziwe w psychologii”, ale - oczywiście - nie na odwrót. Obie te dwie nowe tezy w metodologii Poppera uzasadniane są (i to dobrze) na gruncie twierdzeń wcześniej przyjętych. A zatem chcąc podać ich pełną eksplikację odwołać się musimy do tez częściowo znanych, korzystając z wcześniej publikowanych przez niego prac.

Błąd zakłada w postępie wiedzy prawdę - skoro bowiem jedne teorie odrzucamy, inne zaś przyjmujemy, zatem istnieć musi, choćby w sensie regulatywnym, pewna idea prawdziwości, która urzeczywistnia się (spełnia) poprzez kolejne tezy fałszywe. Jeśli jednak powiadamy, że tak rozumiana prawda dotyczy „zwiększającej się zawartości empirycznej (*empirical content*) kolejnych teorii”, to w takim razie powinniśmy wyjaśnić sens owej „zawartości”. Dla Poppera zawartość empiryczna teorii mierzona jest „zawartością fałszu” (*truth-content* oraz *falsity-content*). Co to oznacza? - Już w *Conjectural Re-futations* stwierdził on, że „zawartość empiryczna twierdzenia a to klasa wszystkich zdań bazowych, które są sprzeczne z a.”¹² Myślę, że tezy te należy odczytywać wyłącznie formalnie tzn. że nie chodzi tu o wskazanie na jakąkolwiek relację pomiędzy teorią a przedmiotem istniejącym niezależnie od niej (obiektywnie), lecz o wskazanie, która z tych dwóch pozytywnych teorii posiada mniej lub więcej twierdzeń prawdziwych. A to właśnie jest jej „zawartością empiryczną” w sensie Poppera. **Czyli** - i to byłby tyle efektywny, co i paradoksalny wniosek z tych rozróżnień - wzrost wiedzy polegałby na porównywaniu zbiorów twierdzeń fałszywych między kolejnymi teoriami: w ten sposób wybierałibyśmy teorie bardziej „prawdziwe”. Ta dość wyrafinowana konstrukcja myślowa miałaby, mimo wprowadzenia pojęcia prawdy, utrzymać ostrze krytycznego racjonalizmu popperowskiego. Prawda stawałaby się wprost proporcjonalna do stopnia potwierdzenia danej teorii - chociaż wiemy, że potwierdzenie całkowite nigdy nie jest możliwe. Tak oto pozostaje nadal niezmienny - od *Logik der Forschung* (1934) do *Conjectural and Refutations* (1962) - podstawowy cel nauki, jakim jest dla Poppera poszerzanie wiedzy.

Ale wraz z wprowadzoną ideą zbliżania się do prawdy nowego znaczenia nabiera kategoria fałsyfikacji. Sądzę, że nawet w koncepcji Poppera istnieje ściśle wynikanie: jeśli teoria T jest fałsyfikowalna to stanowi ona kolejny etap zbliżania się do prawdy. Wynikanie to warto podkreślić. Jednocześnie pozostaje w mocy teza o fallibilizmie: ponieważ jesteśmy omylni, to wiedza nasza nigdy nie ma pewnych podstaw. Odnoszę wrażenie, że Popper wprawdzie destrukuje, by potem ostateczną przystań odnaleźć w rozumie - oto dwudziestowieczna odmiana kartezjanizmu.

Przez cały czas obracamy się w sferze formalnych prawd rozumowych - Popper nigdy nie opuszcza ani przez moment swej monady teoretycznej. Realnością pierwszorzędną stają się tu bynajmniej nie dane doświadczeń zmysłowych, lecz hipotezy i teorie - to one właśnie są w gruncie rzeczy jedynym przedmiotem pracy krytycznego racjonalisty. Tym samym czym były zdania atomowe dla Carnapa, tym dla Poppera stały się hipotezy i teorie. Problemy teoretyczne zyskują tu większą realność, niż przedmioty materialne. Zresztą o tych ostatnich nie możemy nic pewnego powiedzieć, albo też: istnieją one o tyle, o ile istnieje ich teoria lub hipoteza. Dane zmysłowe - w koncepcji Pop-

pera - aby stać się materiałem dla teorii, powinny wpięrow zostać „logicznie opracowane”. Wówczas to może okazać się, że wiele fałszywych i źle postawionych problemów po prostu nie istnieje, ponieważ w takim racjonalistycznym opracowaniu je „rozpuściliśmy” (*dissolved*). Popper w ten szczególny sposób przyjmuje zdroworozsądkowy punkt wyjścia w budowaniu teorii naukowej, ale, po pierwsze, nie interesuje go **geneza** takiego stanowiska, lecz tylko **skutek**, i, po drugie, dzięki temu nie akceptuje (a nawet krytykuje) utajony w zdroworozsądkowym stanowisku badawczym psychologizm (wiara w coś, przekonanie że, bycie pewnym, etc). Tak oto dochodzimy do pojęcia realizmu epistemologicznego, gdzie z jednej strony przyjmuje się realność świata zewnętrznego, ale z drugiej także - nie mniejszą - realność bytów abstrakcyjnych.¹³ Jednocześnie Popper przyjmuje koncepcję „epistemologii ewolucyjnej” - poprzez analogię do ewolucjonizmu Darwina. Co ona oznacza? Tu już wkraczamy w analizę pojęcia „trzeciego świata” ogłoszoną po raz pierwszy, jak się zdaje, przez Poppera podczas, Trzeciego Międzynarodowego Kongresu Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki 25 sierpnia 1967 roku w referacie pt. „Epistemology without a Knowing Subject” („Epistemologia bez podmiotu poznającego”).¹⁴ Tekst ten błyskotliwie napisany, w którym autor posiłkuje się efektowną argumentacją w obronie swych hipotez, wnosi nowe i istotne elementy do całej koncepcji realizmu epistemologicznego.

Popper wyróżnia trzy światy, w których żyje człowiek:

pierwszy - to świat faktów fizykalnych,

drugi - to świat przeżyć psychicznych,

trzeci - to świat teorii, argumentacji, „sytuacji problemowych”, abstrakcji.

Interesuje go zaś przede wszystkim właśnie ów świat trzeci, który jest - jego zdaniem - całkowicie autonomiczny, a ponadto (i dzięki temu) umożliwia poznanie obiektywne i sprawdzalne. Tu, także raz jeszcze uwyrażnia się przepaść dzieląca poznanie zdroworozsądkowe i naukowe. O ile bowiem w pierwszym mamy do czynienia - jak udowadnia Popper - z jakimś szczególnym rodzajem wiary wspartej dodatkowo o bezwzględny wymóg racji dostatecznej teorii (a zatem jest to poznanie obciążone zarzutem psychologizmu i subiektywizmu), o tyle w przypadku drugim widzimy przede wszystkim hipotezy, przypuszczenia, domysły, budowane w oparciu o obiektywnie istniejące instrumentarium nauki (i jest to poznanie zawsze fałszyfikowalne). Taka subiektywna epistemologia zdrowego rozsądku wymaga zawsze wyjaśnień przyczynowych, a te - według Poppera - są konstruowane dowolnie, na zasadzie z góry przyjętej wiary. Dlatego woli mówić tylko o skutkach - te bowiem zawsze są obiektywne i jako takie należą do świat trzeciego.

Popper bynajmniej nie przypisuje sobie wyłącznego autorstwa w odkryciu świata trzeciego. Przeciwnie - twierdzi, że odkrywcą tym był Platon, który jednak - choć pierwszy zauważył autonomiczny status idei naukowych - nie ustrzegł się błędów, a mianowicie uznał, iż świat idei będąc rzeczywistością boską jest pierwotny wobec natury. Dalej: przyjmował, że owe abstrakcyjne byty (idee) są pojęciami, słowa zaś są ich znaczeniami regulowanymi definicyjnie. I wreszcie - dla Platona świat trzeci zawierał ostateczne wyjaśnienia.¹⁵ Popper zaś natomiast nie tylko zaprzecza tym trzem cechom świata trzeciego, które przypisywał mu Platon, ale nadto sądzi, że do świata trzeciego należeć mogą także teorie fałszywe. Nie należy także zwracać - jego zdaniem - nadmiernej uwagi na znaczenia pojęć - taki bowiem proceder badawczy charakteryzuje esencjalistów, którzy stawiają przede wszystkim pytania typu: „co to jest?”, zamiast - „jak to działa?”. Jeszcze raz zatem Popper przypomina, że naukowiec powinien interesować skutki a nie przyczyny. Postawa taka jest pochodną kampanii antypsychologistycznej, którą prowadził w swej metodologii Popper. A była ona swoistym przedłużeniem tego stanowiska teoretycznego, które zostało po raz pierwszy w dwudziestowiecznej myśli filozoficznej tak jasno wyartykułowane przez Husserla w *Logische Untersuchungen*. Zresztą w *Objective Knowledge* znajdujemy wyraźny gest uznania złożony przez Poppera temu filozofowi.¹⁶

Świat trzeci zawiera - według Poppera - swoistą „potencję twórczą”: *universum* możliwości, które oczekują na badacza. Jest zatem, powtórzmy, całkowicie autonomiczny, wypełniony jemu właściwą „materią”. I to właśnie w jego granicach, w tym nader swoistym obszarze gry problemowej, przebiega ów proces zapisany już wyżej symbolami:

P₁ - TT - EE - p₂.

Ktoś, kto chce przystąpić do tej gry, wpieryw musi opanować jej reguły - czyli język nauki. Pojęcie języka pełni w koncepcji Poppera doniosłą rolę. Wyraża on obok dwóch powszechnie znanych i milcząco akceptowanych jego funkcji, tj. funkcji sygnalizacyjnej oraz ekspresyjnej, dwie dodatkowe, z którymi - jako krytyczny racjonalista - wiąże podstawy swej epistemologii. Chodzi tu o funkcję opisową języka i funkcję argumentacyjną. Zwłaszcza zaś ta ostatnia - zdaniem Poppera - staje się pomostem ku **krytyce** danych teorii naukowych, a zatem, *par excellence*, staje się funkcją naukową po prostu. Na przedstawiony tu podział funkcji języka, nakłada się też podział inny - chyba nawet istotniejszy od pierwszego. I kiedy dopiero dysponujemy tymi dwoma punktami widzenia na język nauki, to możemy w pełni dysponować metodą krytycznego racjonalizmu. Otóż Popper dość starannie - dyskutując z intuicjonizmem Brouwera - odróżnia treści myśli od języka wypowiedzi (dyskusja - przypominę na marginesie - toczy się o zasady naczelną filozofii matematyki). Stanowisko autora *Objective Knowledge* jest jasne: interesuje go wyłącznie język wypowiedzi jako jedyny realny i obiektywny fakt, który stać się może obiektem refleksji badacza (w innej konwencji terminologicznej: skutek), a nie treści myśli, które nieuchronnie są subiektywne (analogicznie: przyczyna). To jeszcze jeden przejaw jego antypsychologizmu.

Ten obiektywistyczny punkt widzenia - niewątpliwie cenny i wart szczególnego podkreślenia - przesądza o tym, że sama epistemologia staje się teorią rozwoju wiedzy. Jest to jedno z najważniejszych dokonań - w przekonaniu piszącego niniejsze słowa - myśli filozoficznej dwudziestego wieku. Popper stał się nie tylko spadkobiercą *Logische Untersuchungen* Husserla, ale także całej wielkiej tradycji badań ergocentrycznych. I z punktu widzenia owego obiektywistycznego ergocentryzmu wyróżnia on najbardziej charakterystyczne cechy teorii. Otóż o ile przed ich testowaniem zwracamy przede wszystkim uwagę na treść i faktyczną moc wyjaśniającą danej teorii, o tyle po testowaniu sprawdzamy jej podobieństwo do prawdy (*verisimilitude*).

Tak oto - po powyższych propedeutycznych raczej - rozważaniach możemy wyróżnić, jak sądzę elementy epistemologii, którą zaproponował Popper. Byłyby to: najpierw, rzecz oczywista, istnienie realnych ludzi, podmiotów poznających, po drugie - istnienie realnych procesów poznawczych (świat trzeci) i po trzecie - istnienie realnych treści świata. Co do dwuznacznego statusu tych ostatnich stwierdzanego zresztą - jak to wyżej pokazaliśmy - przez samego Poppera, to rozstrzygająca jest tu jego uwaga, iż byt należy traktować tak, „jak gdyby” był poznawalny, a zatem założyć należy istnienie świata realnego. W *Replies to my Critics* stwierdza nawet, że rzeczywistość pozostaje tajemnicza i nic o niej nie możemy powiedzieć, albowiem mówimy zawsze o jej konceptualizacjach. Ale jednak rzeczywistość ta istnieje. W takim razie możemy zapytać, czym naprawdę jest dla Poppera sam przedmiot poznania? - Wydaje się, że odpowiedzią najbardziej zbliżoną do wiernego odtworzenia intencji Poppera, byłoby stwierdzenie, iż przedmiot ów jest zlepkiem materiału zmysłowego i operacji logicznych na nim dokonywanych. Innymi słowy przedmiot poznania jest czymś konstruowalnym. A Popper zapewne jeszcze wzmocniłby tę tezę mówiąc, iż innej drogi poznania naukowego po prostu nie ma.

Swe tezy z eseju *Epistemology Without a Knowing Subject* Popper jeszcze bardziej rozwija w referacie pt. „On the Theory of the Object Mind”, wygłoszonym w roku 1969 podczas XIV Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego. Pokazuje tu - tak, jak w tekście poprzednim - związki pomiędzy światem drugim (umysł) i trzecim (nauka, kultura). Uważa, że źródłowe badanie świata trzeciego pozwala dopiero w pełni zrozumieć świat drugi - nie zachodzi tu natomiast relacja odwrotna. Mamy tu nie tylko powtórzoną - niechętnie zapewne - tezę Hegla, iż duch ludzki przygląda się sobie w swych wytworach, ale jest i tu element nowy, a mianowicie: świat trzeci pobudza do twórczości, nie tylko dlatego, że podsuwa niejako człowiekowi materiał i narzędzia tworzenia, ale także dlatego, że stawia nowe problemy - wyzwania. A postawienie ich jest możliwe tylko w jego granicach. Takie wyzwanie rzucone przez świat trzeci aktywizuje niejako umysł poznający i tym samym odsłania jego prawdziwą naturę. Trzeba zatem ostatecznie porzucić wszelkie introspekcyjne metody badania psychiki człowieka jako po prostu nienaukowe. I na tym tle widać także - triumfuje Popper - całą małość i ułomność epistemologii tradycyjnej, która nigdy nie przekraczała granic świata drugiego.

Wzajemne relacje pomiędzy naturą, świadomością i umysłem (w sensie Poppera) stały się przedmiotem licznych dyskusji. Jednym z najciekawszych głosów była rozprawa Johna Ecclesa pt. *Facing Reality. Philosophical Adventures by a Brian Scientist* (z roku 1970), w której to relacje pomiędzy psychiką a kulturą zostały ujęte - wprawdzie w duchu Poppe-

ra - ale jednak inaczej. Mianowicie autor ów przyznaje, że nie ma tu bezpośrednich i łatwo uchwytnych oddziaływań przy czynowych, ale za to są pewne oddziaływania informacyjne. Ten punkt widzenia poszerza horyzont problemowy Poppera.

Uporządkujmy zatem siatkę wzajemnych powiązań owych trzech światów wyróżnionych przez Poppera. Powiedzmy krótko: oddziałują na siebie świat pierwszy i drugi, a także drugi i trzeci, nie ma natomiast żadnych relacji między światem pierwszym i trzecim. Podział ten - idąc za słuszną sugestią Ecclesa - do pewnego stopnia przypomina schemat tworzenia się nowych znaków. Kwestię tę odkładamy jednak do osobnego rozpatrzenia.

Problematyka związana z wyróżnianiem owych trzech „światów”, w których działa człowiek, przez cały czas skontrastowana jest w rozważaniach Poppera z kwestią empiryzmu zdroworozsądkowego. Opozycja między nimi przejawia się przez całą twórczość tego filozofa. W *Objective Knowledge* zdroworozsądkowe poznanie opisuje on uciekając się do tzw. „teorii kubła”. Popper uważa, że empiryści owi wyznają zasadę, iż wystarczy tylko „otworzyć zmysły”, by poznawać adekwatnie i prawdziwie. Jeśli zatem jesteśmy przekonani, że cały materiał doświadczeniowy pochodzi ze zmysłów, to w istocie gromadzimy w sposób bezładny poszczególne dane uciekając od krytycznej o nich refleksji (a to jest właśnie owo „wrzucanie do kubła umysłu”). Popper uważa, że jest to fundamentalny błąd, albowiem zawsze posługujemy się de facto jakąś *background knowledge*¹⁷ - jakąś wiedzą absolutnie podstawową, która wręcz wpisana jest w nasze zmysły. I jest to całkowicie niezależne od naszej woli. Popper uchyla też w istocie - jako źle postawione - pytanie: czy hipoteza poprzedza obserwację? Jest to bowiem pytanie z gatunku: co było pierwsze - kura czy jajko? Natomiast problemem bynajmniej nie pozornym, lecz właśnie jak najbardziej realnym jest oparcie się w badaniu na „metodzie prób i eliminacji błędów” - to tu bowiem rozciąga się jedyna naprawdę realna rzeczywistość badawcza. Reszta jest rojeniem zdrowego rozsądku, jak chociażby owo powszechnie akceptowane twierdzenie jakoby świat fizyczny był uporządkowany. Takie tezy są w epistemologii Poppera całkowicie nieuprawomocnione. Nie możemy także mówić o prawdzie jako „odpowiedzialności” wobec rzeczy. Raczej, powiada Popper, przyjęc należy regulatywną ideę prawdy (przy akceptacji twierdzenia Tarskiego)¹⁸ - generalnie: „bezpieczniej” jest mówić (tzn. bardziej odpowiedzialnie z naukowego punktu widzenia) o „wiarygodności” lub „zakresie prawdziwości”, niż o prawdzie jako takiej. A wiarygodność owa rośnie, gdy rośnie zakres prawdziwości - i to są jedyne „wymierne” i uchwytne cechy prawdy.

Podobne zasady postępowania badawczego Popper usiłuje stosować przy analizie społeczeństw. I tu także przedmiot refleksji epistemologicznej jest czymś konstruowalnym - a nie tylko **jest**. Również i tu mówić możemy o testowaniu problemów - a to z kolei zakłada, że wszelkie pozytywne rozwiązania mają być otwarte na krytykę (*pertinent criticism*). Podejmować zaś należy wobec nich wysiłek obalania (*refutations*) i dowodzenia za pomocą prób i błędów. Wiedza o społeczeństwie także ma charakter przypuszczeniowy (*conjectural*) a obiektywność metody krytycznej zapewnić powinien jej charakter krytyczny. Pewnym *novum*, które Popper wprowadza w tej domenie problemowej; jest szczególne akcentowanie indywidualizmu metodologicznego - tzn. respektowanie w praktyce postulatu, by wychodzić od najmniejszych uchwytnych elementów, a w takim społeczeństwie są jednostki ludzkie. Ten postulat metodologiczny zwrócony jest głównie przeciwko marksistowskiemu holizmowi (ale nie tylko - także przeciwko Heglowi i Platonowi). Nie istnieją bowiem - według Platona - jakieś społeczne „całości”: jest to wymysł umysłów totalitarnych. Wszelkie analizy należy zatem sprowadzać do jednostek, do ich działań i do relacji między nimi - reszta jest problematyką pozorną. I tylko w ten sposób obronić się możemy przed roszczeniami psychologizmu. Owe „całości” społeczne (instytucje, organizacje, państwo wreszcie) są tylko abstrakcjami i w żadnym wypadku nie mogą stanowić punktu wyjścia do poważnych badań nad społeczeństwem. Popper przy tym postuluje - tak, jak to było w przypadku wyżej omówionej epistemologii bez podmiotu poznającego - socjologię „autonomiczną”, całkowicie wolną od wpływów psychologizmu.

Popperowski punkt widzenia na społeczeństwo przypomina częściowo stanowisko neopozytywistów w tej kwestii, którzy w swych badaniach zakładali racjonalność działań (*rationality of action*) oraz racjonalność przekonań (*rationality of beliefs*). Autor zaś *Spoleczeństwa otwartego* rozwija przede wszystkim właśnie koncepcję racjonalności działań. Składa się na nią teoria decyzyjna (*decision theory*), badająca zbiór możliwych alternatyw postępowania i wybór działania najbardziej optymalnego z punktu widzenia założonych celów oraz teoria logiki sytuacyjnej wraz z przyjęciem Zasady Racjonalności (*Rationality Principle*), o których już wspominaliśmy. Obecnie powiemy krót-

ko: zakładają one, że ludzie działają tak, jak na to pozwala im sytuacja. Popper przy tym zastrzega, że przedstawiona przez niego „analiza sytuacyjna” może mieć zastosowanie tylko w naukach humanistycznych. Powtarza także raz jeszcze, że opisana tu Zasada Racjonalności manifestuje w praktyce „jedność rozumową rodzaju ludzkiego”. Niekiedy też zamiast o działaniach racjonalnych mówi o działaniach adekwatnych, albo: „zaadaptowanych”, czy też: „pozostających w zgodności z sytuacją problemową”. Punktem odniesienia pozostaje jednak zawsze sytuacja.

Również w przypadku nauk społecznych Popper mówi o teoriach tylko prowizorycznie potwierdzonych. Cecha ta odróżnia je od pseudonauki - wiedza naukowa bowiem oparta może być tylko o taki typ sądów, które można sfalsyfikować. I w tym też zawiera się podstawowe kryterium demarkacji i pseudonauki, racjonalności i nieracjonalności. Ale owa możliwość falsyfikowania określa zarazem pytania, na które jest w ogóle możliwa (w granicach rozumu) odpowiedź. Falsyfikacja **umożliwia** te pytania. Problemy wiedzy o społeczeństwie, jeśli tylko są rzetelnie postawione, można zawsze przedstawić logicznie - oznacza to, że nie mogą one być wewnętrznie sprzeczne. Możemy także - udowadnia Popper - sfalsyfikować praktycznie (doświadczalnie) ich logiczne konsekwencje. Warunku pierwszego nie spełnia - jego zdaniem - dialektyka Hegla¹⁹ (jest wewnętrznie sprzeczna), natomiast drugiego teoria marksistowska i psychoanaliza (nie są bowiem praktycznie weryfikowalne). Popper nie szczędzi więc energii, by poddać je krytyce.

Jeszcze raz także daje wyraz swemu stanowisku ergocentrycznemu, powiadając, że w gruncie rzeczy obojętne są źródła teorii - liczy się bowiem tylko w badaniach epistemologicznych teoria jako taka, określony twór teoretyczny istniejący obiektywnie. Przejawia się zaś w niej rozum wraz z przepełniającym go duchem krytyki - cecha to bowiem nieodłączna teorii naprawdę naukowej. Także tu widzimy ów swoisty rys użyteczności tak pojmowanych teorii naukowych, albowiem mają one sprzyjać praktycznemu opanowaniu natury. Aby jednak cecha owa mogła być urzeczywistniona, trzeba - przynajmniej na jakiś czas - zawiesić na kołku przypisany każdej teorii fallibilizm; oznacza to, że traktujemy ją tak, „jak gdyby” była prawdziwa.

Z pojęciem krytycznego racjonalizmu Popper ściśle łączy kategorię społeczeństwa otwartego, w którym każda jednostka zapewniona ma wolność w systemie demokracji parlamentarnej. W społeczeństwie takim panują **instytucjonalne** gwarancje tej wolności - istnieją bowiem siły i środki zapobiegające nadmiernej koncentracji władzy. System gospodarczy zaś wyposażony jest w swoisty zawór bezpieczeństwa w postaci państwowego interwencjonizmu ekonomicznego. I w takim właśnie rozumieniu urzeczywistnia się wolność, którą Popper rozumie jako możliwość nieskrępowanego udziału każdego w „świecie trzecim”, tzn. jako możliwość swobodnego tworzenia dzieł sztuki i teorii naukowych.²⁰ Dla scharakteryzowania tej wolności nie wystarcza już tradycyjne przeciwstawienie: determinizm-indeterminizm, ponieważ cała problematyka usytuowana jest w innej przestrzeni teoretycznej, wolnej od tego typu dualizmów.

Wiedza o społeczeństwie jest dlatego obiektywna, ponieważ oparta jest na krytycznym rozumie - to wynikanie jest tu tak samo ważne, jak w przypadku metodologii nauk przyrodniczych. W *Conjectural Refutations* Popper wyróżnia dwa rodzaje krytyki: z jednej strony ta, która tropi sprzeczności wewnętrzne danej teorii, z drugiej zaś ta, która wskazuje na pewne sprzeczności zewnętrzne: zarówno wobec faktów nowych, jak i wobec innych teorii. Tezy te zachowują swoją moc obowiązującą również w przypadku krytycznej nauki o społeczeństwie.

Nasze rozważania o popperowskiej logice i metodologii nauki zakończmy pytaniem, które wobec niej sformułował Hans Albert:²¹ czy krytyczny racjonalizm jest ideologią? Ale wszak pełna odpowiedź na to pytanie przynosi nas już w obszar rozważań filozoficznych.

Filozofia społeczna Karla R. Poppera: od krytyki historycyzmu do ideału demokracji

Centralną kategorią filozofii społecznej Poppera jest historycyzm. W *The Poverty of Historicism* autor skonstruował **modelowe** rozumienie tego pojęcia. Co ono zawiera? Rezygnując z definicyjnego wprowadzenia tego terminu, postaramy się opisać typowe konteksty teoretyczne, w jakich on występuje. Analizę tę należałoby oprzeć o trzy podstawowe elementy. Jako **pierwszy** występuje tu pogląd głoszący, iż historycyzm utożsamiany jest z możliwością

przewidywania faktów społecznych w oparciu o założenie istnienia niezmiennych praw rozwoju historii.²² **Drugi** to teza, iż cel nauk społecznych jest zbieżny z celem nauk przyrodniczych (w szczególności: te pierwsze możemy sprowadzić do drugich). I wreszcie element **trzeci** dopełniający popperowskiego rozumienia pojęcia historycyzmu - oto twierdzenie, że w oparciu o całą ideologię historycyzmu sformułować możemy główne zadania polityki, które sprowadzają się do takiego postępowania, by nie hamować działania owych niezmiennych, żelaznych praw historii (jak powiadał Marks: działać tak, by ulżyć bólom porodowym historii). W każdej z tych trzech płaszczyzn funkcjonowania pojęcia historycyzmu mamy - według Poppera - ostatecznie do czynienia z obalaniem cywilizacji i powrotem do plemienności. Aby w pełni zrozumieć tak jednoznacznie negatywny sąd Poppera, trzeba wprawdzie przedstawić pełną argumentację przeciwko historycyzmowi wyłożoną przede wszystkim w *The Poverty of Historicism*.²³ Ograniczymy się w poniższym wykładzie do podania jej najważniejszych elementów.

Popper - zgodnie z wprowadzonym przez siebie w metodologii postulatem falsyfikacjonizmu - niezwykle precyzyjnie zorganizował cały materiał argumentacyjny, dzieląc swą pracę o nędzy historycyzmu na cztery podstawowe części. W pierwszej zgromadził te racje, którymi posługują się historycyści krytykując stosowanie w naukach społecznych metod fizykalistycznych. Ale już w części drugiej podaje tezy przeciwne, tzn. wylicza te argumenty historycyistów, w których postulują oni naśladowanie w badaniach nad historią i społeczeństwem **niektórych** założeń nauk przyrodniczych. Dwie pozostałe części omawianej pracy przynoszą krytykę Poppera zarówno owych antynaturalistycznych racji historycyistów wyłożonych w części pierwszej, jak i racji naturalistycznych, które podał - za historycyistami - w części drugiej. Przyznać trzeba, że taki sposób prowadzenia dyskursu teoretycznego, który zaproponował Popper, urzeka swą elegancją i pełnią (zupełnością) rozumowania. Czy jednak nie dałoby się - od strony czysto formalnej - go uprościć? Otóż wydaje się, że całe rozumowanie Poppera obraca się wokół centralnej opozycji: naturalizm - antynaturalizm. Przy czym jego preferencje sytuują się wyraźnie po stronie naturalizmu - ale tej tezy nie możemy jednak do końca przypisać Popperowi. Dokonuje on bowiem zabiegu o wiele bardziej wyrafinowanego intelektualnie, a mianowicie usiłuje ów dualizm porzucić i sformułować swoje tezy w metajęzyku racjonalizmu krytycznego. Chociaż - co musimy wyraźnie zaznaczyć - to wyjście **poza** przeciwstawienie: naturalizm - antynaturalizm dokonuje się tu **poprzez** naturalizm. Tak więc, w efekcie, racjonalizm krytyczny opisywany jest w metajęzyku wobec obu przewyżczonych stanowisk.

Spróbujmy teraz podać najważniejsze tezy antynaturalistyczne, które Popper przypisuje historycyistom, krytykującym fizykalistów (czyli Popper będzie przeprowadzał krytykę tamtej krytyki - oto mechanizm wyłaniania się owego metajęzyka racjonalizmu krytycznego). Otóż - według historyków - nie możemy w naukach społecznych formułować praw obowiązujących zawsze i wszędzie tak, jak to czynią przyrodnicy, lecz co najwyżej prawa, które obowiązują w obrębie jednej formacji społecznej lub w określonym przedziale czasowym. Nie możemy także w obszarze tych nauk posługiwać się eksperymentem, co swobodnie czynić mogą np. fizycy. Każde zjawisko jest tu bowiem w zasadzie niepowtarzalne i oryginalne, i do tego o wiele bardziej złożone, niż zjawisko przyrodnicze. Nie możemy także w naukach społecznych mówić o ściśle obiektywnej prawdzie, zawsze bowiem podmiot oddziałuje tu na przedmiot. Dalej: badacz historii lub społeczeństwa posługuje się w swej praktyce pewnymi znaczącymi całościami, które nie są prostym zbiorem (w sensie matematycznym - agregatem) swoich elementów. I wreszcie w naukach tych często posługujemy się intuicją, o której trudno mówić w przypadku nauk przyrodniczych. Popper kończy rejestr tych antynaturalistycznych tez historycyistów przypisując im esencjalizm metodologiczny (poszukiwanie istoty badanych zjawisk).

Przechodzimy teraz do **naturalistycznych** tez historycyistów. Oto one. Nauki historyczno-społeczne jednak powinny zmierzać ku tworzeniu praw maksymalnie ogólnych, przekraczających horyzont jakiegokolwiek konkretnej formacji lub zamkniętego okresu czasu. Krótko mówiąc: powinny umieć przewidywać. Zamiast eksperymentu (typu fizykalnego) stosować mogą z powodzeniem dane empiryczne w budowaniu teorii. Ich przedmiotem uwagi powinna być analiza zmian społecznych, badanych pod kątem ustalenia praw ewolucji społeczeństw. W oparciu o nie można by się zająć wręcz planowaniem nowego ładu społecznego.

Tak oto otrzymaliśmy **model** historycyizmu sformułowany w oparciu o wytyczne przeciwstawnych sobie stanowisk. **Interpretacja** tego modelu prowadzi Poppera do jego własnej wizji tych nauk. Przedstawmy ją krótko.

Przedmiotem ataku nadal pozostaje - niezależnie od orientacji bądź naturalistycznej, bądź też antynaturalistycznej - sam historycyzm. Jest on dla Poppera utopijną i totalitarną socjotechniką dlatego, gdyż wychodzi się w niej od jakiejś wymyślonej **całości**. Każda bowiem próba zmiany takiej całości społecznej prowadzić musi - jego zdaniem - właśnie do totalitaryzmu. Przeciwstawia więc jej logikę zmian częściowych, która wychodzi od jednostki i konkretności. I tu zwrócić powinniśmy uwagę na dwa oryginalne postulaty Poppera. Pierwszy, to **indywidualizm metodologiczny**: myślenie o społeczeństwie zaczynać trzeba nie od abstrakcyjnych całości, lecz od konkretnych jednostek. Drugi - to **koncepcja częściowego ulepszenia** (*piecemeal tinkering*) istniejącego ładu społecznego, a nie nagła zmiana całościowa. W innej terminologii i z innego punktu widzenia postulat ten głosi, że przede wszystkim zwalczać trzeba zło już istniejące, a nie budować idealne dobro. Ta koncepcja częściowej inżynierii społecznej polegałaby na stopniowym przekształcaniu istniejących instytucji społecznych i projektowaniu nowych w imię likwidacji cierpienia i nędzy, walki o wolność myśli i krytyki. Wolność zaś mierzy się tu stopniem gotowości do podjęcia swobodnej dyskusji na dowolny temat - inaczej: jest to zdolność do nieskrępowanej komunikacji (powiedzmy: w sensie Habermasa) społecznej zarówno w pionie, jak i w poziomie. Przy czym programowa otwartość krytyki, wspartej o zasady racjonalizmu, zakłada w sposób niejako naturalny brak jakiegokolwiek dogmatyzmu. Dla Poppera takie cechy struktury społecznej, której nota bene gwarantem ma być demokracja parlamentarna z wolną grą sił politycznych, wyznaczają model społeczeństwa otwartego, natomiast totalitaryzm, esencjalizm, zdławienie wolności, utożsamienia państwa ze społeczeństwem, podbudowane przy tym utopijną ideologią, którego bezpośrednią konsekwencją są siła i ucisk wobec obywateli, wyznaczają model społeczeństwa zamkniętego (trybalizm i upadek cywilizacji). I cała historia rodzaju ludzkiego jawi się Popperowi jako nieustające zmaganie nie tylko między racjonalizmem i irracjonalizmem, ale także - co jest w gruncie rzeczy tego konsekwencją - między społeczeństwem otwartym a społeczeństwem zamkniętym. A historycyzm właśnie ze swoim esencjalizmem metodologicznym i totalitaryzmem prowadzi do irracjonalizmu i społeczeństwa zamkniętego. Popper dostrzega tu oczywiste wynikanie i przekonywająco tego dowodzi. I dlatego - jego zdaniem - trzeba zwalczać utopijną socjotechnikę, której przyswieca gwiazda totalitaryzmu. Ojców duchowych takiej historycystycznej postawy widzi w Heglu i Marksie. Ich zgubnej filozofii przeciwstawia postawę Sokratesa - postawę krytycznego racjonalizmu.

Przedstawmy teraz bardziej konkretną argumentację Poppera uzasadniającą powyższe twierdzenia. Jednocześnie przy pokazywaniu kolejnych tez tego autora pozwolimy sobie na krótką ich dyskusję. Najpierw wyjaśnijmy pojęcie totalitaryzmu, którym Popper wielokrotnie się posługuje. Kategoria ta związana jest z pojęciem **Totalität**, którym posługiwał się najpierw Hegel, a potem także Marks. Tłumaczona jest ona właśnie jako „całość”. Na gruncie marksizmu formułuje się także - w związku z nią - postulat holizmu, jako szczególnego sposobu prowadzenia badań. Uporządkujmy te znaczenia omawianego pojęcia. Z jednej strony **Totalität** oznacza uchwycenie całościowego obrazu społeczeństwa i - z tego punktu widzenia - określenia miejsca i roli poszczególnych jego elementów (jak np.: poszczególnych klas społecznych w historii, sensu danej ideologii, naczelnych tendencji do rozwoju dziejów itp.). Mówimy zatem tu o pewnym **efekcie** badań. Zauważmy jednak, że kiedy tylko próbujemy rozstrzygnąć fundamentalną kwestię dotyczącą zasadności przyjęcia takiej, a nie innej wizji owej całości, to wówczas nieuchronnie odwoływać się musimy do czysto arbitralnych postanowień, bynajmniej nie opartych - jak chce Popper - o racjonalne i logicznie wyprowadzone przesłanki. W każdym zaś razie przesłanki takie - jeśli w ogóle istnieją - nie wynikają w żaden sposób z porządku teoretycznego. I tu podtrzymujemy argumentację Poppera.

Z drugiej jednak strony, kiedy mówimy o marksistowskim postulat holistycznej analizy zjawisk społecznych, to wtedy **Totalität** rozumiemy w sensie **sposobu** prowadzenia badań. Postulat ten stwierdza, że każde badane zjawisko odnosić należy do szerszych kontekstów jego występowania - ale także do szerszych kontekstów problemowych, jakie ono generuje.

Kategoria totalitaryzmu, którą posługuje się Popper wyrasta z takiej właśnie tradycji filozoficznej. Z jakich jednak elementów **Totalität** Popper korzysta - zarówno w pierwszym, jak i w drugim z wyszczególnionych przez nas przypadków? - Odpowiedź na to pytanie odsyła nas najpierw do zawartości *Nędzy historycyzmu* i *Spoleczeństwa otwartego*, potem zaś do jego prac z zakresu metodologii. Oczywiście w obu przypadkach **Totalität** traktowane jest jako odniesienie negatywne. Kategoria ta pełni bowiem w teorii Poppera funkcję wartościującą, wiąże się bowiem bezpośrednio z samym pojęciem historycyzmu - kluczowym wszak w filozofii krytycznego racjonalizmu. Uogól-

nienia, które na jej bazie Popper buduje są zaiste fundamentalne, dotyczą zaś między innymi samych narodzin cywilizacji. Autor wiąże je z przejściem od społeczeństwa zamkniętego (trybalnego), do społeczeństwa otwartego.²⁴ I tej kwestii musimy poświęcić nieco więcej uwagi.

Popper w gruncie rzeczy arbitralnie zakłada, iż narodziny naszej cywilizacji liczyć trzeba dokładnie w momencie przejścia od społeczeństwa zamkniętego (trybalnego) do społeczeństwa otwartego. Tymczasem - jak sądzę - należałoby właśnie pogłębić ten problem, pytając o możliwość przejścia do owego społeczeństwa otwartego, a więc postawić właśnie „otwarte” pytanie tam, gdzie Popper przystępuje od razu do podania gotowej odpowiedzi. A wtedy docieramy do ukrytych założeń myślenia Poppera, które de facto nie zostają ujawnione. Otóż opisana przez niego **zmiana** społeczna oparta jest - jeśli chodzi o główne założenia filozoficzne - na ustanowieniu całkowicie innej niż dotychczas funkcji rozumu w poznawaniu świata. Narodziny cywilizacji zostały tu powiązane z narodzinami Rozumu jako jedyne i fundamentalnego odniesienia dla wszelkich działań człowieka oraz wszelkich wartości, którymi ludzie w działaniach owych się posługują. Idei tej - według Poppera - przeczą zaś wszelkie formy społecznego kolektywizmu, ponieważ w wyimaginowanej całości hipostazują one jakąś **pewność** - pewność, która dla wolnego i **krytycznego** racjonalizmu staje się po prostu dogmatem. Realna bowiem jest tylko jednostka, a tzw. humanizm - jego zdaniem - odnosić trzeba po prostu do jej wymiaru.

Pierwotne źródła koncepcji historycznych wiąże Popper z pojęciem **zmiany**. To zaś prowadzi go aż do rozważań wokół przesilenia dziejowego, jakie dokonało się w Grecji starożytnej po upadku jej Złotego Wieku - tzn. do analizy przejścia od arystokracji do demokracji. Ale mamy tu do czynienia - w myśleniu autora *Spoleczeństwa otwartego* - z pewnym paradoksem: jeśli bowiem świadomość zmiany stała się źródłem samego pojęcia historycyzmu, to w takim razie - wydawać by się mogło - Popper w swym racjonalizmie krytycznym winien negatywnie wypowiadać się o takich właśnie „zmianach” społecznych. Ale tego oczywiście uczynić nie może, ponieważ mówi wszak co krok o możliwości przejścia od społeczeństwa zamkniętego do społeczeństwa otwartego, a także o procesach, przebiegających właśnie w społeczeństwie otwartym. Ze sprzeczności tej wynikają dwa równoważne wnioski: albo to, że Popper staje się mimowolnym historycystą, tyle tylko, że „innym” (bo nieświadomym), albo też i to, że sam historycyzm jest tak mocno wpisany w samą materię myślenia racjonalistycznego, że nie da się go całkowicie uniknąć - a to dlatego, że być może, Rozum i historycyzm są po prostu nierozdzielnie związane (historycyzm nie może istnieć bez Rozumu, ale również na odwrót). Oczywiście Popper takich wniosków w ten sposób nie formułuje. Przeciwnie, według niego degeneracja greckiego Złotego Wieku zrodziła pierwszego filozofa zmiany (tzn. historycystę), tj. Heraklita, dla którego świat był sumą procesów, a nie rzeczy. Był to także filozof upadłej arystokracji,²⁵ z ducha której wszak powstała demokracja. Ale - zauważmy - kiedy tylko Popper argumentuje, iż podstawową przyczyną, z powodu której Heraklit wprowadził do tradycji filozoficznej pojęcie **zmiany**, był rozpad społeczeństwa arystokratycznego i narodziny (nie bez dramatycznych walk) społeczeństwa demokratycznego, to tym samym stosuje w praktyce ten typ argumentacji, który nieco dalej zwalcza, a mianowicie rozumowanie właśnie historycystyczne. Oto więc Historia, jej irracjonalny żywioł, coś **czyni, działa, powoduje**. Oczywiście możemy powiedzieć także, że Popper krytykując historycyzm nie zwalcza Historii - i rzeczywiście trudno byłoby udowodnić, że autor *Spoleczeństwa otwartego* Historię jako taką unicestwia. Ale bezsprzecznie można jednak stwierdzić - w węższym sensie i precyzyjniej - że zwalczany przez niego historycyzm, który utożsamiany jest z działaniem praw historycznych, wchodzi do szacownego gmachu krytycznego racjonalizmu kuchennymi drzwiami, albowiem jednak na prawa rozwoju dziejów (choć nie werbalizowane wprost) się powołuje, pokazując jak historia i społeczeństwo oddziałują na samą filozofię społeczną (i nie tylko). Jest to marksistowski moment w rozumowaniu Poppera, którego on sam się nie wypiera (co pokażemy niżej).

Podsumowując ten wątek myśli Poppera stwierdzam: Popper w sposób arbitralny (a bynajmniej ani nie racjonalny, ani tym bardziej logiczny) ustanawia przejście od ducha arystokracji starogreckiej (filozofia Heraklita i Platona przede wszystkim) do samego historycyzmu (czyli teorii zmiany). Równie prawdopodobny jest logicznie wniosek przeciwny - albowiem po arystokratkach raczej należałoby spodziewać się postawy właśnie przeciwnej, tzn. podtrzymującej dotychczasowe *status quo*.

Tymczasem nie pytając ani o prawidłowości rozwoju społeczeństw, ani o naturę historii, Popper wierzy, że można efektywnie wpływać na dzieje człowieka.²⁶ Jak? Oczywiście opierając swoje działanie na własnym rozumie.

Wiara ta oparta jest na przeświadczeniu, że człowiek nie znając ani praw, według których rozwija się rzeczywistość obiektywna, ani praw, które opisują jego świat, mimo to może wytyczać i osiągać cele przez siebie wcześniej założone. Dlaczego? Dlatego, ponieważ zarówno te cele, jak i sposób ich urzeczywistniania wsparte są na potędze rozumu. Rzeczywistość rozumu ma dla Poppera pierwszorzędną realność - wokół niej rozciąga się tylko morze chaosu. Wygląda to z grubsza tak, jakby spod terroru rzekomych praw historycyistów człowiekowi narzucono terror rozumu, zaś pomiędzy obiema tymi sferami tkwi absolutnie *tertium non datur*.

Popper przyjmuje - w planie fundamentalnych rozstrzygnięć filozoficznych - że rzeczywistość, w której żyjemy rozdarta jest nieusuwalną z niej dychotomią: oto z jednej strony mamy prawa rozumu, a z drugiej prawidłowości natury. Pomiedzy nimi zaś Popper nie ustanawia (ani nie pokazuje, że takowe istnieją realnie) żadnego rodzaju zależności - nie jest to ani adekwatność, ani współbieżność, ani też żaden inny związek. Jeśli jednak w ogóle rejestrujemy prawidłowości natury, to znaczy to, że je rozumowo już opanowujemy - a zatem mimo wszystko sytuacja ta zakładałaby istnienie pomiędzy nimi jakiejś relacji. U Poppera nie znajdujemy takich rozwiązań. Ale jednocześnie dzięki owemu zaufaniu, jakim człowiek winien darzyć własny rozum, w sposób poważny i odpowiedzialny - zdaniem Poppera - mówić możemy o społecznej technologii, która ma być przeciwieństwem historycyizmu. Temu ostatniemu przypisuje on nieusuwalny grzech esencjalizmu metodologicznego, który wymaga od badacza, by tropił **istotę** badanej przez siebie rzeczywistości. Inżynier społeczny natomiast jest raczej metodologicznym nominalistą i zamiast badać rzekome ukryte istoty badanych zjawisk, stara się opisać jak się one zachowują w konkretnych sytuacjach. Zdaniem Poppera nominalizm ów charakteryzuje przede wszystkim nauki przyrodnicze, esencjalizm zaś - przynajmniej do tej pory - nauki społeczne. I oczywiście społeczeństwu zamkniętemu przypisuje esencjalizm, natomiast otwartemu - nominalizm.

Równolegle z przedstawionym wyżej podziałem Popper wprowadza podział inny - na prawa natury i prawa normatywne. Twierdzi, że oprócz nazwy nie mają one ze sobą nic wspólnego. O ile w społeczeństwie zamkniętym panuje naiwny monizm, w którym nie nastąpiło jeszcze wyraźne rozróżnienie obu rodzajów praw, o tyle w społeczeństwie otwartym mamy już do czynienia z krytycznym dualizmem, przeprowadzającym granicę pomiędzy tymi grupami praw. Za pierwszego filozofa, który te różnice dostrzegł i opisał Popper uznaje Protagorasa.

Trudno dziwić się Popperowi, że takim szacunkiem darzy on „krytycznego dualistę” Protagorasa. To on przecież pierwszy dał świadectwo wiary w rozum, a na wierze tej oparł całą swoją sofistyczną filozofię. Filozofia ta jednak - i tu musimy zaprzeczyć interpretacjom Poppera - w gruncie rzeczy zwalniała człowieka z jakiegokolwiek odpowiedzialności, ponieważ ostatecznym punktem odniesienia stał się w niej sam człowiek - człowiek podniesiony do miary wszystkich rzeczy pod opustoszałym niebem. Nie jest to dlatego filozofia trwałych prawd, lecz przeciwnie - prawd względnych. I to chyba właśnie Protagoras daje naprawdę teoretyczną podstawę dla historycyizmu - ale tego nie widzi już Popper. Widzi zaś przede wszystkim pierwszy w dziejach filozofii jawny triumf rozumu.

Kwestia Protagorasa i „krytycznego dualizmu” staje się jednak dobrą okazją do poczynienia kilku drobnych uwag na temat całej koncepcji Poppera. Trudno nie zgodzić się z podstawowymi krytycznymi tezami tego autora - o totalitaryzmie, o falsyfikacji, o fallibilizmie i wreszcie o tym, że bardziej realną postawą w życiu jest minimalizacja istniejącego cierpienia, niż budowanie idealnego dobra. I przekonany jestem, że twierdzenia te pozostaną na trwałe w dorobku myśli filozoficznej dwudziestego wieku. Nie zgadzam się natomiast z argumentacją tych tez, która oparta jest a wierze w rozum. Jeden bowiem typ dogmatyzmu (powiedzmy typu ideologicznego) zostaje tu zastąpiony innym - a mianowicie dogmatyzmem racjonalizmu. I należałoby w związku z tym dookreślić znaczenie samego terminu racjonalizm. Oto bowiem z jednej strony racjonalizm rozumieć możemy jako pewną ostateczną instancję naszych działań i wartościowania, a więc w sensie ostatecznego **efektu**, do którego działanie można sprowadzić, z drugiej zaś jako racjonalne działanie, czyli pewien **proces** działania lub wartościowania, który - czego nie można dogmatycznie zakładać - prowadzić może do różnych efektów. O ile w pierwszym przypadku mówić możemy właśnie o racjonalizmie typu dogmatycznego, o tyle w drugim o racjonalizmie urzeczywistnionym (ale bez pretensji do

absolutnej słuszności). I gdyby dalej kontynuować tę myśl to trzeba by stwierdzić, że ów dogmatyzm racjonalistyczny oparty jest w gruncie rzeczy o jakąś arbitralną i w istocie swej... irracjonalną decyzję o jego przyjęciu. Decyzja ta jest logicznie równie prawdopodobna i zwyczajowo równie możliwa, jak decyzja o przyjęciu postawy irracjonalnej. Zyskując jedynie na poszerzeniu wyobraźni filozoficznej, pozostajemy ostatecznie na poziomie literackich obrazów świata, a narzucającym się kryterium oceny staje się opcja estetyczna (tak, jak ją opisał np. Kierkegaard). O szczęściu i cierpieniu rozstrzygamy z pozycji estetyki - oto ostateczna zaiste konsekwencja tej gry filozoficznej. Dlatego - w konkluzji - proponuję nazwać racjonalizm dogmatycznego typu postawą racjonalistyczną (lub po prostu racjonalizmem), natomiast ów racjonalizm urzeczywistniony racjonalnością (lub postawą racjonalną). Jestem za racjonalnością, nie zaś za racjonalizmem (czego dałem wyraz w moim *Hauptwerku* pt. *Tezy o ethosofii*).

I z tego też między innymi powodu nie przekonuje argumentacja Poppera o owym sztywnym i absolutnym rozdzieleniu praw naturalnych i normatywnych, faktów i decyzji. Dualizm ten wprowadza on dlatego, gdyż na nim także oparta jest wiara w rozum (dogmatycznego typu). Dzięki takiemu podziałowi rozum zyskuje tu własną tożsamość - rzekłbym: nasyca się sobą.

Zauważmy: z jednej strony Popper argumentuje, że nie ma racjonalnego (resp. logicznego) przejścia od faktów do decyzji (od opisu do norm), ale jednocześnie z drugiej strony przechodzi gładko do porządku nad tym, że nie ma racjonalnego (resp. logicznego) przejścia od arystokracji do historycyzmu - a teza ta wszak jest podstawą dla jego rozważań o Heraklicie i Platonie. I ten brak racjonalnego (resp. logicznego) wynikania dostrzec można - w szerszym planie problemowym - w całej koncepcji krytycznego racjonalizmu Poppera. Oto bowiem - zgodnie z zasadami logiki, na której wszak ów racjonalizm ma być oparty - należałoby pokazać, że istnieje jednoznaczne wynikanie wiedzy z niewiedzy - przejście od nienauki do nauki (zwłaszcza krytyczno-racjonalnej). Tylko wtedy bowiem wiedza taka może być logicznie ugruntowana, a nie tylko deklaratywnie przyjęta. Tymczasem nie ma nawet śladu podobnej refleksji w myśli Poppera, a jego cała teoria przyjmuje postać znanej figury myślowej, kreślonej przez charakterystyczną tautologię: „Jeśli A, to... A”. Jest to zatem teoria o strukturze samowyjaśniającej się monady - dalej rozpoczyna się strefa wiary, w tym wypadku wiary w rozum.

Jeśli bowiem przyjmie się całkowitą rozłączność pomiędzy normą a faktem, to wtedy nieuchronnie rozum okopuje się w swych własnych granicach - to wszak także swoiste „zamknięte” społeczeństwo rozumu. Myślę, że postawa taka dziś - po licznych klęskach cywilizacyjnych, jak wojny światowe i katastrofy ekologiczne - jest już nie do utrzymania. To przecież tę właśnie cywilizację ufundowaliśmy na owej wierze w nieograniczoną moc naszego własnego rozumu. Należałoby zatem - na poziomie rozważań teoretycznych - postawić raz jeszcze kwestię możliwości wynikania norm z samego istnienia.

Dopełnieniem tezy Poppera o krytycznym dualizmie jest twierdzenie o charakterze instytucji społecznych, które jego zdaniem - są jak maszyny. Wydaje się, że filozof nasz zapoznaje niejako ów fundamentalny fakt, iż przedmiot praw społecznych i praw matematyczno-przyrodniczych jest z gruntu różny. Popperowskie „maszyny” raczej odsyłają nas do takiego sposobu wyjaśniania gdzie „przedmiot” jest rygorystycznie oddzielony od wyjaśniającego podmiotu, natomiast w przypadku owej możliwej epistemologii społecznej podział taki nie występuje, a zatem konkluzje Poppera są chybione - przynajmniej przedstawione w tak ortodoksyjnej postaci. Jeśli tak jest, to w takim razie dyskusyjna także staje się sama idea inżynierii społecznej. Generalnie: stosowanie przez Poppera - i to bez dodatkowych założeń - wyjaśnień typu przyrodniczo-technicznego do obszaru życia społecznego wydaje się być w pewnym stopniu teoretycznym nadużyciem (co precyzyjniej pokazują w pracy *Pewne metodologiczne osobliwości nauk społecznych w świetle twierdzenia A. Tarskiego*).

Popper twierdzi także, że ludzie wzbraniają się przed przyjęciem tezy o dualizmie krytycznym, gdyż są bądź monistami sprowadzając świadomie lub też nieświadomie normy do faktów, bądź też nie chcą przyjąć na siebie odpowiedzialności za własne decyzje. Ale i w tym wypadku odnotować powinniśmy dwa nie rozwiązane problemy. Po pierwsze - dlaczego pojęcie odpowiedzialności jest tu tak jednoznacznie związane z pojęciem dualizmu krytycznego wspartego o absolutny autorytet rozumu? Czy ktoś, kto w swym życiu postępuje inaczej, tzn. ktoś, kto nie akceptuje ani popperowskiego dualizmu krytycznego, ani też nie deifikuje rozumu, nie jest w stanie być odpowiedzialny za

własne czyny? I po drugie - czy każdy, kto nie akceptuje popperowskiego rozdzielenia norm od faktów musi być monistą? I to w takim znaczeniu tego terminu, jakie mu sam Popper nadaje? W obu tych kwestiach trzeba chyba zachować daleko posuniętą powściągliwość.

Podstawą społeczeństwa otwartego jest nie tylko opisany wyżej krytyczny dualizm, ale także połączenie indywidualizmu z altruizmem - tak mówi Popper. Fakt ten powoduje również określony sposób rozumienia etyki. Otóż o ile w totalitarnym państwie Platona „kryterium moralnym jest interes państwa”, o tyle w społeczeństwie otwartym widzimy „protekcjonizm”, tzn. „moralną opiekę władz państwowych nad ludnością”.²⁷ Za twórcę tak pojmowanego protekcjonizmu Popper uważa Lykofrona, ucznia sofisty Gorgiasza. Sofiści bowiem pierwsi rzekomo opowiadali się za egalitaryzmem i indywidualizmem.

Jednym z najciekawszych postulatów popperowskiej filozofii społecznej jest znakomite przeformułowanie tradycyjnego pytania teorii polityki: „kto powinien rządzić?”, na pytanie - „jak zorganizować instytucje polityczne, by uniemożliwić niekompetentnym i złym władcom czynienie zbyt wiele zła?” Takie właśnie instytucjonalne widzenie polityki i możliwości działania politycznego pozostanie trwałym wkładem Poppera do myśli społecznej dwudziestego wieku.

Oprócz owej instytucjonalnej wizji działania politycznego innym godnym uwagi postulatem Poppera jest koncepcja „stopniowego inżyniera społecznego”.²⁸ Jego strategia działania polegać ma raczej na logice małych kroków, a nie na gwałtownej zmianie całej struktury społecznej - działania w imię zwalczania zła już istniejącego, a nie w imię budowania idealnego dobra. W tym wypadku metoda racjonalistyczna eliminować ma możliwość przemocy.

Popper powraca także do podziału praw na zwyczajowe i przyrodnicze. Na tym tle zastępuje prawa typu historyczystycznego pojęciem prawa socjologicznego, a za wzór tych ostatnich uważa prawa „nowożytniej ekonomii”. Nie wyjaśnia jednak czym konkretnie jedne mają się różnić od drugich, szczególnie zaś - co byłoby zapewne interesujące - w jaki sposób owe prawa socjologiczne mają niczego nie przewidywać. Trudno także - ze ściśle teoretycznego punktu widzenia - zrozumieć tezę Poppera, iż „decyzje nie mogą być w żadnym razie wyprowadzone z faktów (lub ze zdań o faktach), chociaż do faktów się odnoszą”.²⁹ **Jak** bowiem się „odnoszą”, skoro nie są z nich „wyprowadzalne”? To tak, jakby tą samą drogą można było przejść tylko w jednym kierunku - a jak się okazuje w przypadku Poppera, kierunku nieobojętym i znaczącym: zawsze **od** rozumu **do** faktów, ale nigdy na odwrót.

Swoje rozumowanie o dualizmie krytycznym Popper uzupełnia stwierdzeniem, iż jego utrzymanie jest w gruncie rzeczy warunkiem oderwania się od społeczeństwa magicznego - jak to nazywa.³⁰ Trudno zgodzić się z określeniem przez Poppera samej postawy magicznej, które ma polegać na utożsamieniu praw zwyczajowych (umownych) z prawami przyrodniczymi. Tak wyróżnione prawa przyrodnicze są przecież formułowane przez poznający rozum i nie tylko odtwarzają zaobserwowane prawidłowości w świecie obiektywnym, ale także do pewnego stopnia je stwarzają. A przynajmniej trudno wyobrazić sobie całkowicie przekonywający dowód na to, że prawidłowości te istnieją obiektywnie - samo wszak pojęcie obiektywności jest kategorią racjonalistyczną. Jednym słowem trudno jest mówić o nie-racjonalnym przy pomocy racjonalnego.

Autora *Spoleczeństwa otwartego* kojarzy się w tradycji filozoficznej przede wszystkim jednak z jego krytyczną kampanią przeciwko wszelkim filozofom „proroczym” a zwłaszcza z atakiem na heglizm i marksizm. Krytyka ta w istocie nie przekracza teoretycznego horyzontu krytykowanych filozofii.

Korzeni heglizmu Popper szuka już w filozofii Arystotelesa. Uważa, że u autora tego spotykamy już systematycznie opracowaną ideę esencjalizmu, a ta - jak wiadomo z dotychczasowego przedstawiania filozofii Poppera - prowadzi wprost do historycyzmu.³¹ Ten ciąg kategorii: esencjalizm, historycyzm, scholastyzm, wreszcie - utrata wiary w rozum, stanowi nieodmienny front jego potyczek intelektualnych. Pojęcia te bowiem - zdaniem Poppera - prowadzą do jednej z postaci wiary, a ta zawsze ogranicza odpowiedzialność. Powtarza on wielokrotnie tę tezę, choć nie precyzuje znaczenia pojęcia wiary. Twierdzenie to nie jest udowodnione, lecz przyjęte (na wiarę). Z niezwykłą też pasją Popper przeprowadza atak na filozofię Hegla. Zastanawia momentami siła tej argumentacji. Otóż wydaje się, że mamy tu do czynienia z walką przeciwko heretykowi tej samej wiary, tj. wiary w rozum - stąd ta gwałtow-

ność ataku. O ile bowiem u Hegla rozum podniesiony jest do rangi kosmicznej siły tworzącej rzeczywistość, o tyle u Poppera stał się on architektem życia - wiara w „starym” stylu zastąpiona została wiarą w „nowym” stylu, znacznie bardziej utrzymanym w duchu czasów nam współczesnych.

Za rzekome nieposzanowanie rozumu Popper krytykuje także Jaspersa i Heideggera, a potem przechodzi do Marksa. I tu trzeba uważniej wczytać się w teksty Poppera - wiele nieporozumień bowiem wynikło z płaskiego przedstawienia Poppera jako zdecydowanego wroga Marksa. Zaznaczyliśmy wyżej, że stosuje on przecież - choć nieświadomie - niektóre elementy metodologii historycyistycznej w analizie dorobku krytykowanych przez siebie filozofów. Popper czuje wyraźny respekt przed twórcą *Kapitału*³² i bynajmniej nie traktuje go tak, jak wcześniej Hegla. Można powiedzieć nawet więcej: ceni Marksa za jego antypsychologizm i dualizm faktów i myśli³³ (czyli - jak pamiętamy - za ów „krytyczny dualizm”). Ale też - co jest bardziej znane - krytykuje autora *Kapitału* właśnie za jego historycyzm i „proroctwa”, natomiast - co podkreślamy wyraźnie - solidaryzuje się z nim wtedy, gdy ten analizuje (racjonalistycznie) kapitalizm drugiej połowy dziewiętnastego wieku.³⁴ Popper uważa, że w analizie tej Marks w gruncie rzeczy stosuje metodę racjonalistyczną patrząc na społeczeństwo przez pryzmat instytucji społecznych. Wreszcie widzimy zastanawiające analogie między popperowską „logiką sytuacji społecznej” a - wyklinanym w *Nędzy historycyzmu* - holizmem Marksistowskim: oto bowiem okazuje się, że w obu wypadkach „systemowy” punkt widzenia pozwala dostrzec, jak owa całość (sytuacja popperowska) determinuje zarówno rządzących, jak i rządzonych. Wszystko to razem uprawomocnia naszą wcześniejszą tezę, iż są to tylko „kłótnie w tej samej rodzinie” tzn. w obszarze panowania wiary w rozum.

I tu raz jeszcze na chwilę powróćmy do wcześniejszego odróżnienia racjonalności od racjonalizmu (oczywiście już na rachunek piszącego niniejsze słowa). Pierwsza - to postępowanie w ramach określonej całości (sytuacji) zgodnie z wymogami rozumu, którego reguły i zasady działania ustala życie („życie” pojmuję tu tak, jak to wcześniej opisałem w moich *Tezach o ethosofii*); druga zaś - to wiara w rozum pojmowany jako ostateczna instancja rozstrzygająca wszelkie problemy: możemy więc powiedzieć, że w tym wypadku rozumny jest nie tylko element owej sytuacji, ale cała sytuacja. O ile zatem racjonalność odnosi się do działań, faktów i wrażeń w życiu, o tyle racjonalizm wyrokuje o życiu jako takim, dając odpowiedzi na pytania fundamentalne - pytanie o sens, cel, zasadę **całego** życia. I dlatego właśnie w tym drugim przypadku występuje w **funkcji** wiary.

Tę wiarę w rozum - w sensie wyżej wskazanym - widzimy u Poppera zarówno w jego dociekaniach metodologicznych, jak i w dziedzinie filozofii społecznej. Oto - przykładowo - stwierdza on, że realnością podstawową dla badacza są przede wszystkim fakty z dziedziny polityki, a nie ekonomii³⁵ - bo są, zapewne, bardziej racjonalne. I to z Marksistowskiej tezy o determinowaniu sfery ideologii i polityki przez stosunki społeczno-ekonomiczne Popper wyprowadza wniosek, iż „polityka jest bezsilna”. Otóż to, co dla Poppera jest bardziej realne (rozum i polityka) bynajmniej nie jest jednak bezsilne. Filozof ten, interpretując Marksa, pomija bowiem cały syndrom problemów związanych ze zwrotnym oddziaływaniem ideologii i polityki na byt społeczny. Marks wszak nie bez powodu pisał, że idee w pewnych sytuacjach stać się mogą całkiem realną siłą społeczną, zdolną porwać masy. Tego nie dostrzegł Popper. A szkoda, ponieważ wówczas należałoby także zauważyć „totalne” upolitycznienie wszystkich sfer życia społecznego w tzw. realnym socjalizmie. Nawet ekonomia staje się wówczas refleksem działań politycznych. Zarówno stalinizm, jak i jego pochodne w szczególności sposób eksploatują ten właśnie aspekt teorii Marksa. Dlaczego więc Popper pomija ten ważny przecież moment w koncepcji Marksa? Nie jest to - jak sądzę - zwykłe przeoczenie. Otóż silna i agresywna presja sfery polityki na byt społeczny jest - w planie rozważań filozoficznych - przejawem triumfu rozumu i zasady subiektywności, który w sposób całkowity, rzekłbym właśnie **totalny**, organizuje i dyscyplinuje materię życia. I jest to ten sam rozum, który wynosi pod niebiosa Popper, tyle tylko, że użyty w innej - być może niespodziewanej dla samego Poppera - funkcji.

Ale przecież ten sam Marks wielokrotnie pisał (choćaby w *Ideologii niemieckiej*), że nie da się realnie zmienić bytu społecznego jedynie przy pomocy jego regulacji prawno-ideologicznych. Przeciwnie - trzeba wprowadzić rzeczywiste zmiany w samych stosunkach społeczno-ekonomicznych. Jakże ironicznie wyglądać musi z tego punktu widzenia twórczość ustawodawcza w krajach realnego socjalizmu połączona z naiwną wiarą w to, że przy jej pomocy można cokolwiek zmienić, a w szczególności pchnąć naród i państwo do kolejnego kroku w ich rozwoju.

Zaskakuje zatem - zwłaszcza mając w pamięci „instytucjonalną” filozofię polityki - popperowska teza, w myśl której przypisuje się „władzy politycznej znaczenie podstawowe”. Nie jest prawdą, jak utrzymuje Popper, jakoby „władza polityczna może kontrolować władzę ekonomiczną” i tym samym jej należy przypisać realność ostateczną. Oczywiście - wszystko, lub prawie wszystko „możemy”. Jednak nie jest tak, że wszelkie nasze decyzje nie są zakorzenione w bycie. Gdyby tak było, to wówczas stawalibyśmy się absolutnymi władcami siebie, jak i innych. Ale na jakiej podstawie? Kto i jak legitymizuje nasze „możemy”? Popper tych pytań nie stawia, ale to przecież tutaj rozpoczyna się właściwy obszar myślenia o świecie - powiedziałem: „myślenia”, ale przecież nie jest to ów racjonalizm popperowski.

Racjonalizm Poppera jest bowiem w istocie swoistym meta-racjonalizmem, ponieważ z jego wyżyn nie widzi się, że życie, które pragnie on „zracjonalizować” jest **już** w swej najgłębszej podstawie ontycznej oparte o rozum - o horyzontalny typ komunikacji między ludźmi. Nasze życie jest bowiem rzeczywistością człowieka wygnanego z raju, tzn. rzeczywistością zbudowaną na destrukcji wertykalnej płaszczyzny odniesienia dla naszych działań, myśli i wartości. Ta właśnie figura myślowa wydaje mi się fundamentalna dla wszelkich rozważań o istocie życia i racjonalizmu. Jeśli jednak rzeczywiście racjonalizm Poppera jest w gruncie rzeczy metaracjonalizmem, to w takim razie widzimy od razu jego właściwe ugruntowanie ontologiczne: jego właściwym obszarem przejawiania się jest sfera życia. Ale również od razu widzimy coś jeszcze - to mianowicie, że między Rozumem Hegla a rozumem Poppera jest tylko różnica zakresu i stopnia funkcjonowania, a nie samej istoty. O ile bowiem racjonalizm heglowski sięga podstaw życia, o tyle racjonalizm Poppera dotyczy samego życia - pierwszy ma wymiar kosmiczny, drugi życiowy. Obie jednak postawy teoretyczne - przy spojrzeniu na nie z punktu widzenia logicznej antynomii klamcy, przywoływanej już tutaj - są w głębokim sensie irracjonalne, zakładając *a priori* arbitralną decyzję ich przyjęcia.

Ze stanowiska swego krytycznego racjonalizmu Popper krytykuje ostro prococtwa Marksa - jego wiarę w nieuchronne nadejście socjalizmu. Wyrokowanie o nadejściu kolejnych wydarzeń historycznych, a tym bardziej o następowaniu nowych **calych** form życia społecznego, jest w istocie - jego zdaniem - zawsze irracjonalne. Historia bowiem nie ma żadnego, immanentnie jej danego, sensu. Co najwyżej mówić możemy - w terminologii Poppera - o pewnej „logice sytuacji”, a więc o determinantach w obrębie jednej określonej formy historycznej społeczności. Ale to bynajmniej nie upoważnia do snucia rozważań o następstwie form przyszłych; raczej - odczytując intencje Poppera - moglibyśmy powiedzieć w tym wypadku o zależnościach typu synchronicznego, a nie diachronicznego. A zatem o logice pewnych **wydarzeń**, a nie praw. Popper zauważa także, że mówiąc o historii trudno tu odtwarzać jakiś jej kształt pierwotny, jej tylko właściwy - nie jest to, jego zdaniem, droga myślenia racjonalistycznego, albowiem zdawać sobie musimy sprawę z tego, że realnie do czynienia mamy przede wszystkim z interpretacjami historii, a nie z historią jako taką.³⁶ I znowu powraca tu kwestia dualizmu faktów i decyzji - fakty sensu nie mają, sens dany jest zaś tylko decyzjom. Ale - chciałoby się powiedzieć - fakty są i **jesteśmy** także my, fakty te postrzegający. Istnienie zaś nie jest tym, co nie-istnienie - mają zatem szczególny sens i szczególne znacznie te decyzje, które istnienie podtrzymują, a nie zakrywają je. To mogłoby być pierwsze przybliżenie możliwej krytyki owego dualizmu popperowskiego. Dalej - w kroku drugim - z owych fundamentalnych decyzji możemy wyprowadzić następne służące poszanowaniu istnienia. W takiej perspektywie - zarysowanej tu w dużym uproszczeniu - nie można chyba już mówić o „absolutnym” i „nieprzekraczalnym” dualizmie faktów i decyzji. Wydaje się, że dualizm ów ma sens w ograniczonym tylko zakresie, tj. wtedy, gdy badanie nasze zamykamy w obszarze życia nie problematyzując samego życia - tzn. nie stawiając kwestii istnienia. I kiedy Popper raz po raz przypomina swoją „logikę sytuacji” (nawet wyczytując ją z dużą satysfakcją u Marksa) to wyraźnie pokazuje, że jego perspektywa badawcza mieści się właśnie w granicach życia. I rzeczywiście mówić tu możemy o pewnej szczególnej „logice”, której najogólniejszy sens zawiera się w takim formułowaniu reguł występowania kolejnych wydarzeń, że ich racją istnienia mogą być tylko wydarzenia inne - życie uzasadnia samo siebie tak, jak rozum, jego architekt, także sam siebie tłumaczy.

Równoległe z krytyką pojęcia (esencjalistycznego) historii, Popper krytykuje całą koncepcję wartości, którą historycyści budują w oparciu o swoją wizję procesu historycznego.³⁷ Nie można bowiem, po pierwsze, pojmować ich w sposób esencjalistyczny, a po drugie - w oparciu o nie wyjaśniać poszczególnych zjawisk i faktów historycznych. A tak czynią historycyści. I na tym tle dopiero następuje swoiste podsumowanie krytyki filozofii Marksa. Traktowany jest on przez Poppera - wbrew utartym mniemaniom - łagodnie i z rewerencją.³⁸ Popper najwyraźniej

nie może znaleźć właściwego odniesienia dla tej filozofii - a to dlatego, że w gruncie rzeczy pozostaje w granicach tego samego racjonalistycznego paradygmatu myślenia. I choć atakuje filozofię „wyrokującą”, to jednak nie dostrzega, że wyrokowanie owo dokonuje się przecież także w oparciu o swoiste założenia racjonalistyczne. A zatem skrytykować naprawdę filozofię wyrokującą oznacza skrytykować, w tym wypadku, podstawy własnego myślenia - do takich konkluzji Popper jednak nie dochodzi. I z tego samego powodu nie udaje się atak przeprowadzony przez niego na Hegla. Kiedy pisze: „W pewnym sensie nasza analiza rozumu przypomina analizę Hegla”,³⁹ zastrzegając jednak, że ci ostatni byli jednak kolektywistami, to narzuca się bezpośrednio wniosek, iż jest to różnica stopnia, ale nie istoty. I nieprzekonywająco brzmią te argumenty, których „temperatura emocjonalna” - właśnie teraz, kiedy Popper otwarcie analizuje związki swojego racjonalizmu z racjonalizmem Hegla - jest wyjątkowo „ostudzona”, zwłaszcza w porównaniu z rozdziałami, które poświęcone były tylko filozofii mędrca berlińskiego. Popper jednym słowem przechodzi obok tej problematyki. Dlaczego? Wydaje się, że wbrew jego napaściom na Hegla, wiara w rozum samego Poppera jest dokładnie tą wiarą w Rozum, którą głosił właśnie Hegel tyle tylko, że mamy tu właśnie różnicę stopnia i jej zakresu, ale nie jakości, inaczej: samej jej istoty. Rozum u Hegla jest demiurkiem świata a jego urzeczywistnieniem jest ów sławetny panlogizm tego filozofa, wielokrotnie podnoszony w komentarzach. Rozum jest tu racją istnienia całego świata - jest poza nim i tylko tak da się pomyśleć. Jest to zatem racjonalizm o wymiarze kosmicznym. Inaczej u Poppera. Popper jest już świadom tego, że nie istnieje nic poza materią życia i dlatego jego racjonalizm jest racjonalizmem wydarzeń życiowych - stąd tak mocno wysuwana przez niego potrzeba intersubiektywności jako naczelnego wyznacznika krytyczności owego racjonalizmu. Filozof ten jest jednym słowem reprezentantem całkowicie nowoczesnej świadomości filozoficznej, która „wie”, że cała nasza rzeczywistość zorganizowana jest w planie wartości horyzontalnych, a nie wertykalnych. Jeśli tak rzeczywiście jest, to w takim razie należałoby położyć szczególny nacisk na badanie - i to w możliwie najszerszym zakresie - relacji **między** ludźmi, bo to one wszak stwarzają przestrzeń życia. A za ich najważniejszy element Popper uznał właśnie zasadę racjonalności. Tak więc o ile wiara Hegla w rozum była dość jednoznacznym i bezpośrednim odbiciem wiary religijnej, w której miejsce Boga zajął właśnie Rozum i stąd owa kosmiczna perspektywa tego racjonalizmu, o tyle wiara Poppera w moc rozumu jest znacznie bardziej dojrzała, bo przeszła przez pogański nihilizm dwóch wieków i dlatego jedyną możliwą pozycją uświęconego rozumu było umieszczenie go w horyzoncie życia, a nie poza nim - stało się bowiem jasne dla człowieka dwudziestego wieku, że po Hiroszimie i Oświęcimiu nie ma nic „poza”. Taka jest nasza wiara, a jedną z jej artykulacji stanowi krytyczny racjonalizm Poppera. Nawet sama filozofia - zgodzić wypada się z Popperem - „wyłoniła się jako przedsięwzięcie racjonalistyczne”.⁴⁰ A mimo to nie można wykazać ani racjonalnego, ani też logicznego sposobu przejścia od postawy irracjonalnej do trybalizmu i społeczeństwa zamkniętego - a takiego przejścia dokonuje przecież Popper. Oznacza to, że z dużym prawdopodobieństwem możemy wyróżnić postawy racjonalne w społeczeństwie zamkniętym, postawy które są udziałem zarówno rządzących jak i rządzonych, oraz elementy irracjonalne w społeczeństwie otwartym. Każdy taki przykład, jeśli nawet nie obala, to przynajmniej w istotny sposób ogranicza koncepcję Poppera.

Trudno także przyjąć wynikanie - a tak każe wierzyć Popper - pomiędzy racjonalizmem a „dobrymi” stosunkami między ludźmi. Jest ono przyjęte arbitralnie. Mogą bowiem istnieć „dobre” (nawet w sensie Poppera) stosunki społeczne, których przesłankami istnienia są „złe” irracjonalizmy lub też istnieć mogą „złe” (również w sensie Poppera) stosunki społeczne, których przesłankami istnienia są „dobre” racjonalizmy. Osobnym problemem stają się też kryteria takich wartościowań, których dokonuje Popper - tkwią one bezsprzecznie w rozumie, ale wówczas wyjaśnienie takie nosi znamiona tautologiczności: stosunki międzyludzkie są „dobre”, jeśli są racjonalne i jeśli są racjonalne, to są „dobre”. Racjonalizm krytyczny Poppera okazuje się być w tym momencie podobnie wyrokującą filozofią, jak historycyzm.

Rozprawa z Popperem staje się powoli rozprawą z współczesną formą racjonalizmu - lecz bynajmniej nie z racjonalnością: to znaczy staje się rozprawą nie z posługiwaniem się rozumem, lecz z bałwochwalstwem rozumu.

PRZYPISY

- ¹ Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (London: Routledge and Kegan Paul, 1962), 224.
- ² Ibidem, 225.
- ³ Karl R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (London: Oxford University Press, 1972), 333.
- ⁴ Idem, *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), 26-27.
- ⁵ Idem, „Reason or Revolution?,” w Theodor Adorno et al., red., *The Positivist Dispute in German Sociology* (New York: Harper & Row Publishers, 1976). Istnieje także wyd. niemieckie. Por. także: Paul Feyerabend, „Dialogue on Method,” w Gerard Radnitzky i Gunnar Anderson, red., *The Structure and Development of Science* (Dordrecht - Boston: D. Reidel Publishing, 1979), 63-64.
- ⁶ Karl R. Popper, „Utopia and Violence,” w Idem, *Conjectures and Refutations*.
- ⁷ Idem, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1961).
- ⁸ Paul Feyerabend, „In Defence of Aristotle: Comments on the Condition of Content Increase,” w Gerard Radnitzky i Gunnar Anderson, red., *Progress and Rationality in Science* (Dordrecht – Boston: D. Reidel Publishing, 1978).
- ⁹ Popper, *Objective Knowledge*, 121.
- ¹⁰ Karl R. Popper, „Replies to my Critics,” w Paul Arthur Schilpp, red., *The Philosophy of Karl Popper*, vol. II (La Salle, IL: Open Court, 1974).
- ¹¹ Ibidem.
- ¹² Popper, *Conjectures and Refutations*, 232.; Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 323. (Drugie wydanie wyżej cytowanej pracy).
- ¹³ Tu korzystam z przedruku w: Popper, *Objective Knowledge*, 106-152. (Wydanie pierwsze).
- ¹⁴ Ibidem, 122-124.
- ¹⁵ Ibidem, 162.
- ¹⁶ Ibidem, 71.
- ¹⁷ Ibidem, 316.
- ¹⁸ Karl R. Popper, „What is Dialectic,” w *Conjectures and Refutations*.
- ¹⁹ Idem, „Indeterminism Is Not Enough,” *Encounter* 4(04) (1973): 20-26.
- ²⁰ Por. Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, 1968).; oraz Idem, *Traktat über rationale Praxis* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, 1978).
- ²¹ Karl R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. Tadeusz Korczyz (Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1987), 9. „Historycyzm naturalistyczny n. p. może utożsamiać prawo rozwoju z prawem duchowym, ekonomiczny zaś z prawem ekonomicznym. Wszystkie te formy łączą z historycyzmem to, że zgodnie zakładają istnienie specyficznych praw historycznych, które można wykryć i oprzeć na nich przewidywania dotyczące przyszłości rodzaju ludzkiego.”
- ²² Idem, *The Poverty of Historicism*.
- ²³ Idem, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, 1. „Książka ta stara się przy tym wykazać, że cywilizacja nasza nie otrząsnęła się jeszcze z szoku towarzyszącego jej narodzinom, to jest przejścia z trybalnego, czyli zamkniętego społeczeństwa, podporządkowanego siłom magicznym, do społeczeństwa otwartego, które wyzwala władze krytyczne człowieka.”
- ²⁴ Ibidem, 12-13. „Heraklit bowiem, pierwszy filozof, który nie zajmował się wyłącznie „naturą”, lecz również, a nawet bardziej zagadnieniami etyczno-politycznymi, żył w czasie rewolucji społecznej, kiedy grecka arystokracja trybalna zaczęła ustępować pod naciskiem sił demokratycznych.”
- ²⁵ Ibidem, „Ten nacisk na zmianę, a w szczególności na zmianę społeczną jest nie tylko cechą charakterystyczną filozofii Heraklita, lecz historycyzmu w ogóle.” [...] „historycyści boją się zmiany”.
- ²⁶ Ibidem, 19. „Inżynier społeczny nie pyta o tendencje historyczne ani o przeznaczenie człowieka. Wierzy, że człowiek jest kowalem swego losu i że w zależności od celów, jakie sobie stawiamy, może wpływać na historię i zmieniać ją tak, jak zmieniamy powierzchnię ziemi.”
- ²⁷ Ibidem, 82.
- ²⁸ Ibidem, 114. „Inżynier stopniowy naszego typu będzie więc raczej wyszukiwał i zwalczał największe i najbardziej palące zło społeczne, niż wyszukiwał i walczył o największe dobro ostateczne.”
- ²⁹ Karl R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. Tadeusz Korczyz (Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1987), 46.

³⁰ Ibidem, 126. „Otóż społeczeństwo magiczne, trybalne czy też kolektywne będziemy odąd nazywać społeczeństwem zamkniętym, a społeczeństwo, w którym jednostka ma prawo do osobistych decyzji - społeczeństwem otwartym.”

³¹ Ibidem, tom 2, 12. „Podczas gdy możemy powiedzieć, że interpretacja esencjalistyczna odczytuje definicje normalnie, tzn. od lewej do prawej, to definicja, którą na ogół posługuje się nauka nowożytna musi być odczytywana od tyłu do przodu, tzn. z prawej do lewej; ponieważ zaczyna od formuły definiującej i pyta o jej skrótową nazwę.”

³² Ibidem, 61. „Powrót do przedmarksowskiego stanu nauk społecznych jest dziś nie do pomyślenia [...] jestem gotów przyznać, że to, co napisałem np. o Platonic czy Heglu nosi ślady jego wpływu.”

³³ Ibidem, 77. „[...] chociaż nasze nogi trzymają się mocno gruntu świata materialnego, nasze głowy - a Marks wysoko cenił ludzkie głowy - mają do czynienia z myślami i ideami. Moim zdaniem nie można oceniać marksizmu i wpływu, jaki wywarł, jeśli się nie dostrzeże tego dualizmu.”

³⁴ Ibidem, 79-80. „Przystępując [...] do krytyki, jak i oceny marksowskiego materializmu historycznego [...] musimy rozróżnić dwie sprawy. Pierwsza to historycyzm, pogląd, że dziedzina nauk społecznych zbiega się z metodą historyczną, czy też ewolucyjną, a zwłaszcza z proctwem historycznym. Ta teza, moim zdaniem, powinna być uchylona. Druga sprawa to ekonomizm (czyli „materializm”), tzn. pogląd, że ekonomiczna organizacja społeczeństwa [...] jest sprawą podstawową dla wszelkich instytucji społecznych, a zwłaszcza dla ich historycznego rozwoju. Ten pogląd jest moim zdaniem całkowicie racjonalny.”

³⁵ Ibidem, 93. „Diametralnie przeciwny pogląd reprezentuje stanowisko, do którego doszliśmy w trakcie naszej analizy. Przypisuje on władzy politycznej znaczenie podstawowe. Z tego punktu widzenia władza polityczna może kontrolować władzę ekonomiczną. Oznacza to niezmiernie powiększenie zakresu działalności politycznej.”

³⁶ Ibidem, 203. „[...] historia przeszłości takiej, jaką była naprawdę jest niemożliwa. Możliwe są jedynie interpretacje, które nigdy nie będą ostateczne; każde pokolenie ma bowiem prawo do własnej interpretacji.”

³⁷ Ibidem, 130.

³⁸ Ibidem, 147. „Marks sprawdził się tylko w tym zakresie, w jakim zajmował się analizą instytucji i ich funkcji.”; Ibidem, 150. „Myślę, że wiara Marksa była w najgłębszych swych podstawach wiarą w społeczeństwo otwarte.”; Ibidem, 151. „[...] tym silnym tendencjom aktywistycznym Marksa przeciwdziałało jego historycyzm.”

³⁹ Ibidem, 171. „W pewnym sensie nasza analiza rozumu przypomina nieco analizę Hegla i heglistów: wszak i oni traktują rozum jak wytwór społeczny, jak część duszy czy ducha społeczeństwa [...]. Ale są i nie małe różnice. Hegel i hegliści są kolektywistami.”

⁴⁰ Ibidem, 173. „Choć filozofia grecka wyłoniła się na horyzoncie dziejów jako przedsięwzięcie racjonalistyczne, już w samych jej początkach możemy znaleźć ślady mistycyzmu. W tych mistycznych elementach w gruncie rzeczy racjonalnego podejścia znajduje wyraz tęsknota za utraconą wspólnotą i ochroną, jakie daje trybalizm.”

BIBLIOGRAFIA

Albert, Hans. *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, 1968).

Albert, Hans. *Traktat über rationale Praxis* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, 1978).

Feyerabend, Paul „Dialogue on Method.” W Gerard Radnitzky i Gunnar Anderson, red., *The Structure and Development of Science*, 63-131. Dordrecht - Boston: D. Reidel Publishing, 1979.

Feyerabend, Paul. „In Defence of Aristotle: Comments on the Condition of Content Increase.” W Gerard Radnitzky i Gunnar Anderson, red., *Progress and Rationality in Science*, 143-180. Dordrecht – Boston: D. Reidel Publishing, 1978.

Popper, Karl R. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

Popper, Karl R. *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

Popper, Karl R. „Utopia and Violence.” W Idem, *Conjectures and Refutations*, 355-363. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

Popper, Karl R. „What is Dialectic.” W Idem, *Conjectures and Refutations*, 312-335. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

Popper, Karl R. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. London: Oxford University Press, 1972.

Popper, Karl R. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Popper, Karl R. „Indeterminism Is Not Enough.” *Encounter* 40(4) (1973): 20-26.

Popper, Karl R. „Replies to my Critics.” W Paul Arthur Schilpp, red., *The Philosophy of Karl Popper*, vol. II, 961-1197. La Salle, IL: Open Court, 1974.

Popper, Karl R. „Reason or Revolution?” W Theodor Adorno et al., red., *The Positivist Dispute in German Sociology*, 288-300. New York: Harper & Row, Publishers, 1976.

Popper, Karl R. *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Tłum. Tadeusz Korczyński. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1987.