

Józef ŻYCIŃSKI

## POPPEROWSKA OBRONA RACJONALNOŚCI

*The Open Society* nie należy czytać na kłęczkach. Jak w każdym filozoficznym dziele są w nim opinie kontrowersyjne, wątpliwe, upraszczające. Dzieło to stanowi jednak nieoceniony wkład do tego nurtu filozofii, w którym krytyczną refleksję, metodologiczne uporządkowanie i troskę o racjonalne uzasadnienie ceni się wyżej niż urzekające perspektywy cenione przez profetycznych wizjonerów. Dlatego też chcę wyrazić mój kategoriyczny sprzeciw wobec tych wszystkich, którzy boją się, iż *Nowa* zdecydowała się na wydanie *Społeczeństwa otwartego* w okresie, gdy oznaką dobrego tonu staje się złe mówienie o Popperze.

Jest naturalne, iż z perspektywy blisko półwiecza, w kontekście doświadczeń demokracji zachodnich, niektóre elementy popperowskiej analizy zdążyły stać się oczywistymi truizmami, inne okazały się zbyt ogólnikowe, jeszcze innym przeciwstawiano modyfikujące rozróżnienia. Na podstawie tego, iż po 40 latach można było ujrzeć z bliska wiele spraw ostrzej niż Popper, nie wolno jednak wyprowadzać wniosków o anachronizmie *The Open Society*. Podobnie trudno przypisywać większą wagę argumentom tych spośród Popperowskich krytyków, którzy z predylekcją wychwytyują drobne nieścisłości w biografii Hegla, pomijając równocześnie podstawowe pytanie: Skąd wiadomo, iż mechanizmy rządzące historią mają właśnie taką naturę, jak to określił Hegel?

By zrozumieć genezę wspomnianych nieścisłości trzeba uświadomić sobie, iż *Społeczeństwo otwarte* powstało w okresie wojny w odciętej od świata Nowej Zelandii, gdzie dostęp do bibliotek w celu sprawdzenia cytatów był z wielu powodów utrudniony. Po wyjeździe z Wiednia Popper miał wprawdzie propozycję podjęcia wykładów w Anglii, ale zrezygnował z niej na rzecz kolegi-uciekiniery, wybierając Nową Zelandię, do której europejska prasa

---

\*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

docierała wtedy pocztą morską dopiero po pięciu tygodniach. Ta izolacja od kultury europejskiej pozwala zrozumieć zarówno pewne nieścisłości występujące w *The Open Society*, jak i komentarze, w których widać nieznamość szczegółów aktualnych realiów.

Dla mnie osobiście Popperowskie *Open Society* stanowi ważną i należącą już do klasyki obronę filozoficznej racjonalności, która nie pozwala przedstawiać prywatnych życzeń jako uzasadnionych sądów czy zastępować zasad logicznego wynikania autorytetem kolejnego guru. W Popperowskiej krytyce zarówno Hegla jak i Marksa widzę wypracowany metodologicznie protest przeciw filozofii, w której zdroworozsądkowe obiegowe opinie danej epoki podnosi się do rangi prawd ostatecznych nie zadając sobie trudu podstawowych pytań o uzasadnienie lub ewentualną falsyfikację tych właśnie opinii. Ten ważny element dorobku Poppera zdaje się być ignorowany przez tych współczesnych przedstawicieli nauk społecznych czy filozofii historii, którzy przestarzałą aksjomatykę Hegla i Marksa chcieli by zastępować nowymi wersjami aksjomatów pozbawionych tak samo odniesienia do testów empirycznych czy do racjonalnej krytyki.

Aby łatwiej ocenić metodologiczny status nowej historiozofii proponowanej przez sympatyków epistemologii Hegla wyobraźmy sobie, iż *per impossibile* w naukach przyrodniczych XIX wieku przyjęto propozycje Heglowskie z identyczną powagą jak przyjęto je w naukach społecznych. Jak wyglądałaby fizyka budowana na dobrych radach *Fenomenologii ducha*? U Hegla znajdujemy obszerny zbiór wypowiedzi, które bądź to dotyczą nauk przyrodniczych, bądź też zawierają wskazówki, jak nauki te należałoby uprawiać. W znamienym stylu Hegel orzeka *ex cathedra* np. iż poznanie historyczne dotyczy zagadnień znacznie bardziej doniosłych niż poznanie przyrodnicze. Przyroda stanowić ma jedynie „trupa myśli” zaś astronomiczne badanie niebios jest zajęciem równie bezsensownym, jak badanie rozkładu piegów na ludzkiej twarzy (*Encyklopädie* 11, par. 341). Lekceważąc empiryczne analizy astronomii autor tych opinii zasłynął w 1801 r. ze swego dowodu nieistnienia planetoid. Rozgłos związany tym „dowodem” wynikał z faktu, iż kilka miesięcy przed opublikowaniem tekstu Hegla, Piazzzi odkrył obserwacyjnie pierwszą planetoidę — Ceres.

To metodologiczne *curiosum* przestaje szokować w kontekście innych bardziej szokujących asercji, w których Hegel np. kategorycznie odrzuca teorię ewolucji zapewniając kategorycznie: „człowiek nie rozwinął się ze zwierzęcia [...]; każda istota jest od razu tym czym jest” (*System der Philosophie*, par. 339, 9). By „wyjaśnić” naturę wykopalisk paleontologicznych, wykazy-

wał on następnie, iż wykopaliska te dostarczają jedynie *obrazów antycypacji* form, które miały pojawić się w późniejszych stadiach rozwoju...

Nawet najprostsze uwagi Hegla dotyczące np. sposobu zamrażania wody (*Logika* 1, 573) zdradzają zaskakującą nieznaną elementarnych faktów przyrodniczych. Dochodzi do tego ezoteryczny język, który informuje np. iż liczba jest „określonością obojętną, gnuśną; musi ona z wewnątrz być wprowadzana w ruch i w odnośnienie się” (*Logika*, 1, 305). Z kolei ilość okazuje się być „określonością «bytu», która stała się dla bytu obojętna, stała się granicą, która w równym stopniu granicą nie jest”. Jako przykłady „czystej ilości” można zdaniem Hegla, wskazać „przestrzeń i czas, także materię w ogóle, światło a nawet czyste Ja” (*Logika* 1, 269. 277).

Zrozumiałe jest, iż podobny styl uprawiania refleksji musiał wywołać protesty autorów, którzy nie mogli pogodzić się z tezą, iż oryginalność atrakcyjnej wizji zwalnia z troski o elementarną kulturę logiczną. Dlatego też Leon Chwistek uważał Hegla za twórcę współczesnego irracjonalizmu i pisał o jego metodzie badawczej: „Jeśli chodzi o stopień bezczelności, to oczywiście przewyższył on wszystko na co ludzie dotychczas potrafili się zdobyć [...] Można było sądzić, iż jakiś złośliwy figlarz powycinał z dzieł naukowych kawałki zdań i poprzestawiał je w sposób dowolny, ażeby ludzkość ogłupić i przerazić” (*Granice nauki*, XIVn).

Gdyby przedstawiciele nauk ścisłych wyrazili nie przerażenie lecz zachwyty, zapewne można by długo bronić Heglowskiej fizyki przed falsyfikacją. Można by z pogardą dla prac Einsteina i Plancka argumentować, iż fizykalne prawa przyrody stanowią jedynie zewnętrzny przejaw bardziej ogólnych dialektycznych prawidłowości znanych jedynie przodującym filozofom. Taka właśnie sytuacja nie stanowi, niestety, groteskowego produktu wyobraźni. W marksistowskiej krytyce fizyki relatywistycznej odnajdujemy jej wyraźne ślady. Na pewnym etapie rozwoju fizyki nie można było jednak pozostawać w intelektualnym getcie, lekceważąc powszechnie uznawane fakty. Pokusa afirmacji takiego getta pozostała natomiast niezmiennie atrakcyjna dla tych, którzy chcą wierzyć w konieczność uniwersalnych praw historii.

To, co okazuje się groteską w fizyce, w naukach społecznych usiłuje się przedstawiać jako wyraz głębokiej analizy odsłaniającej ukryte mechanizmy historii. Dramat społeczeństw zamkniętych przejawia się w tym, iż pozbawiona merytorycznych podstaw wiara w konieczne prawa historii testowana jest na żywych istotach ludzkich. W tym kontekście Popperowski protest przeciw historycyzmowi jest obroną humanizmu i racjonalizmu zarazem. Protest ten, wyrażany zarówno w *The Open Society* jak i w *Poverty of Hi-*

*storicism*, odsłania dwa zasadnicze braki doktryny historycyzmu: (1) Brak merytorycznych uzasadnień, które wskazywałyby na obiektywne istnienie uniwersalnych praw historii. (2) Brak procedur poznawczych, które umożliwiłyby testowanie odnośnych sformułowań praw mających wyrażać obiektywne konieczności historii.

Te dwa podstawowe braki sprawiają, iż filozofia historycyzmu pozostaje atrakcyjna dla tych wszystkich, którzy sądzą, iż osobistą intuicją można zastąpić elementarne opracowania metodologiczne. Dlatego tak w kontekście obecnych polskich doświadczeń Popper ze swą kulturą metodologiczną może stać się nieocenionym nauczycielem krytycznej filozofii społeczeństwa. Elementy Heglowskiego stylu możemy odnaleźć np. w deklaracjach typu: „nasza Partia otrzymała od Historii swą misję”. Sam termin „Historia” w podobnych wypowiedziach czasem oznacza prozaiczny zbiór urzeczywistnionych zdarzeń, czasem zaś implikuje antropomorfizmy bliskie klimatowi intelektualnemu mitologii greckiej. Jedno z podstawowych skojarzeń, które narzuca się w kontekście podobnych deklaracji sugeruje, iż wszystkie decyzje podejmowane na podstawie niefortunnnych traktatów, łamanych umów lub doraźnej przewagi militarnej stanowią przejaw konieczności historycznej.

Konsekwentne uznanie tej tezy wymagałoby jednak zmian w obecnej praktyce językowej, terminy „rzeczywisty”, „faktyczny” i ich odpowiedniki należałoby zastąpić przymiotnikiem „konieczny”. Z sugestią tą trudno pogodzić wypowiedzi marksistowskich historyzofów, którzy w dyskusji nad statusem „klasowych” związków zawodowych zapewniają, iż związki takie będą istnieć „bez względu na to, czy ktoś tego chce, czy nie chce”. Wiara w konieczność historyczną, która płata figle i stawia na swoim nawet jeśli nikt tego nie chce, przywodzi na pamięć ludowe wierzenia o złych duchach. Mogłaby ona być nawet zabawna, gdyby jej następstwa nie były równie dramatyczne i bolesne.

Być może Popper wpłynął w zbyt wielkim stopniu na me katagoryczne odrzucenie historycyzmu jako filozofii prowadzącej do irracjonalnych następstw. Trudno mi jednak traktować poważnie teksty, cenionego skądinąd za niezależność myślenia, Leszka Nowaka, kiedy czytam w nich, iż w rozwoju społeczeństw tak odległych jak Bułgaria, Wietnam i Kuba można zauważyć te same prawidłowości. Ma to dostarczać potwierdzenia tezy, iż identyczne prawa rozwoju społeczeństw funkcjonują w różnych warunkach. Pytanie, które nasuwa mi się natychmiast, brzmi: Czy krwawy terror w Kampuczy i lata czystek stalinowskich stanowiły również konieczność historyczną? Można wszak znaleźć teksty wybitnych teoretyków, którzy wykazywali, iż

dla zwycięskiego postępu rewolucji należy ściąć kilka milionów głów, gdyż antagonistycznych konfliktów nie da się zakończyć inaczej jak tylko przez radykalne rozprawienie z sympatykami starego porządku? Czy przez odwołanie do mechanizmów historii nie można by równie łatwo uznać Budapesztu 1956, Pragi 1968 i Warszawy 1981 za konieczność historyczną i w wygodny sposób zakończyć dyskusję nad naszą odpowiedzialnością za tworzoną historię.

Jeśli odpowiedź brzmi „nie”, to na podstawie jakiego kryterium można w niearbitralny sposób przeprowadzić linie podziału między procesami historycznie koniecznymi a zdarzeniami, jakie wynikały z woluntarystycznych działań? Dlaczego np. w trójce wymienionych krajów uważać za historycznie konieczną walkę z analfabetyzmem, nie zaś walkę z opozycją intelektualną czy skuteczną walkę z zasadami racjonalnego gospodarowania? Sam fakt powtarzania się prawidłowości nie daje żadnych podstaw, by te ostatnie podnosić do rangi praw. W filozofii nauki podstawowy charakter ma wszak rozróżnienie między rzeczywistymi prawami a zdaniem prawdopodobnymi (*law-like sentence*), które konstatują *hic et nunc* pewną prawidłowość, lecz nie wyrażają żadnych uniwersalnych praw, mimo zewnętrznego podobieństwa do formuł wyrażających te prawa.

Jeśli, wbrew Popperowi, istnieją uniwersalne prawa historii i nie ograniczają się do banalnych konstatacji, iż np. społeczeństwa XX wieku różnią się od społeczeństw XIX-wiecznych, to zjawiskiem intrygującym pozostaje dla mnie fakt, iż nikt z polskich teoretyków marksizmu nie wykorzystał tych praw do przewidzenia np. protestów robotniczych. Zazwyczaj zwolennicy historycyzmu bronią się przed tym zarzutem twierząc, iż oprócz znajomości praw konieczna jest znajomość konkretnych warunków w jakich funkcjonują prawa. Osobiście nie jestem usatysfakcjonowany tą odpowiedzią, gdyż uważam, iż ewentualna znajomość klasyków marksizmu nie wyklucza możliwości poznania warunków ekonomicznych, w jakich żył polski robotnik lat siedemdziesiątych. Skoro Marks, pracując nad *Kapitałem*, badał stan ekonomiczny proletariatu poprzedniego stulecia, jego współcześni kontynuatorzy mogliby również podjąć ten sam trud, aplikując marksistowskie zasady społecznego rozwoju do konkretnych polskich warunków. Jeśli tego nie uczyniono, to elementarne zasady odpowiedzialności intelektualnej powinny skłaniać do wyjaśnień, dlaczego to Marksowskie prawa rozwoju funkcjonują najlepiej na poziomie ceremonialnej retoryki, natomiast nie przystają do obserwowanych zjawisk społecznych i ekonomicznych.

Dyskretny urok myślenia skrytykowanego w *Spółceństwie otwartym* niesie zagrożenie także dla tych, którzy nie uważają się za intelektualnych spadkobierców Hegla czy Marksa. Niedawno jeden z mych kanadyjskich znajomych pokazywał mi kopie listów, które słał w roku 1981 do Watykanu jego przyjaciel z Australii. Przyjaciel, pochodzący z rodziny o przedwojennych lewicowych tradycjach, rozstał się definitywnie z marksizmem w latach stalinizmu, ale zatrzymał nieomyślność w tłumaczeniu zjawisk społecznych oraz prawo do „jedynie słusznej” interpretacji historii. Stąd też nie szczędził on czasu i papieru, by z australijskiej perspektywy uświadomić Ojca Świętego, jakie siły stoją za *Solidarnością* i przez kogo jest ona manipulowana. Patrząc na kasandryczne teksty, w których wyrażano głęboką dezaprobatę wobec papieskiego poparcia dla ideałów *Solidarności*, myślałem z sarkazmem, iż ich autor zna polskie realia równie dobrze, jak Hegel znał strukturę Układu Słonecznego wówczas gdy dowodził, że nie istnieją planetoidy. Przy dalszej lekturze sarkazm przechodził jednak w przerażenie, iż fascynacja prostą wizję biało–czarnej sytuacji może przyjąć aż tak bezkrytyczną postać, należąca już do patologii myślenia.

Dwa tomy Popperowskich analiz społeczeństwa otwartego odsłaniają braki myślenia, w którym filozoficzni guru z „jedynie słusznymi” interpretacjami wszech zjawisk unikają niewygodnych pytań o status empiryczny i metodologiczny formułowanych twierdzeń. Tym samym dzieło to stanowi nieocenioną pomoc dla tych wszystkich, którzy poszukują kryterium demarkacji pozwalającego oddzielić własne pobożne życzenia od krytycznej racjonalnej refleksji.