

Zmierzch determinizmu albo wyzwolenie z tyranii Platona

Autor tekstu: **Rafał Imos**

R. Rorty, czołowy, radykalny przedstawiciel amerykańskiego neopragmatyzmu ma dla europejskiej myśli taką oto radę: porzućcie jałowe rozważania, które dotychczas przysparzały wam jedynie kłopotów rodząc podziały i niezdrowe nadzieje, nie przynosząc jednocześnie żadnych konstruktywnych owoców. Odrzućcie cały balast platońskiej spuścizny nakazujący wam szukać czegoś ponad tym, co jest realnie a co stanowić ma klucz do istoty rzeczy, zatem remedium na wszystkie dylematy razem wzięte. Nas w Ameryce nie dręczą tego typu rzeczy, nas inspirują i integrują doraźne problemy i możliwości ich rozwiązania, potrzeby i zdolność ich zaspokajania. W nowoczesnym świecie nie ma miejsca na mit kolektywny; akademicy filozofowie, którzy właśnie niczym innym poza kreowaniem mitów się nie zajmują, powinni to sobie uzmysłowić. [1] Rorty postuluje odrodzenie filozofii, przywrócenie jej życiu przez opracowanie dlań nowego słownika (miałby to być słownik pragmatycznego pochodzenia), oraz przez odrzucenie zdewaluowanej tradycji europejskiej myśli. A przez tradycję tę Rorty rozumie platonizm.

W obciążaniu Platona odpowiedzialnością za tragiczne skutki realizacji filozoficznych uogólnień Rorty nie jest osamotniony: towarzyszą mu I. Berlin, zdaniem którego platonizm leży u podstaw niebezpiecznych determinizmów [2], oraz K. R. Popper uważający Platona za duchowego ojca „historycyzmów” [3], przy czym determinizm u Berlina jest niemal synonimem popperowskiego historycyzmu i oznacza, krótko rzecz ujmując, taki system, który przy założeniu istnienia pewnego nadrzędnego wzorca zawiadującego rzeczywistością, zwykło się uważać za zdolny do wyjaśniania wszystkiego, jako że ów wzorzec odkrywa i komentuje. Pokłosiem takich systemów były urządzenia społeczne, które zdominowały historię ubiegłego wieku — komunizm, faszyzm i wszelkiego rodzaju nacjonalizmy. Od Hegla przez Marksa, Spenglera, Lenina po Fukuyamę co rusz obwieszczano odkrycie będące kluczem do istoty rzeczy, zatem gwarantujące właściwą interpretację historii, teraźniejszości oraz pewne prognozowanie przyszłości, a domagające się przez wzgląd na swoją ostateczną wartość konsekwentnej realizacji. Odpowiedzialny za to miałby być Platon. Z tej to tyranii należy się obecnie wyzwolić.

Nie chodzi tu, jak się zdaje, o inspirację myślą Platona, bowiem ta miała znacznie szerszy zasięg i więcej wątków niż byłby skłonny przyznać Rorty, co raczej o stereotyp platonizmu redukujący myśl filozofa i jego wpływ do podstawy totalitaryzmów wynikającej ze skłonności do szukania „drugiego dna”, zasady uniwersalnej, która, jeśli już się ją znajdzie, nie podlega dyskusji. Tak rozumiany Platon wywarł swój destrukcyjny wpływ na europejską myśl, nakazując jej szukać ostatecznych prawd i realizować je (według Berlina i Poppera), a w najlepszym razie oddawać się jałowemu kreowaniu bezużytecznych już dziś mitów (wedle Rorty’ego). Tak czy inaczej, Platon odpowiada za mityczne oblicze światopoglądu Europejczyków będące zdradą oświeceniowego przełomu w tym sensie, że zamiast skłonić do zaprzestania próżnych poszukiwań zaowocował poszukiwaniami gdzie indziej a motywowanymi tak samo. Cała myśl europejska grzeszy platonizmem, zatem jest oderwana od życia, bo w ponowoczesnym świecie nie ma zapotrzebowania na kompleksowe systemy, dlatego że — po pierwsze są skompromitowane za sprawą dotkliwych w skutkach realizacji, i po drugie nie odpowiadają duchowi czasu. Krótko mówiąc: dzisiejsza Europa nie potrzebuje mitów lecz efektywnych hipotez, wobec tego europejska filozofia powinna stawiać sobie za wzór myśl amerykańską zorientowaną na realne problemy.

Jest to stanowisko dość aroganckie i można je przypisać — za Gellnerem — amerykańskiemu samozadowoleniu [4], którego nieodrodnym dzieckiem jest neopragmatyzm lansujący, nie nowy przecież, bo sformułowany przez Engelsa pod koniec XIX wieku, postulat zgodności teorii z praktyką. Niemniej intuicja Rorty’ego zdaje się przenikać pewne europejskie rozterki i kompleksy: oto Europa aspirując do amerykańskiego postnowoczesnego pluralizmu konstruuje optymalnie neutralną preambułę do konstytucji odwołującą się do wspólnej rzekomo krytycznej antycznej i oświeceniowej tradycji, co wywołuje fale protestów reakcyjnych, jak się okazuje, Europejczyków, którzy z tą tradycją się nie identyfikują, czy też sytuują ją na nieco innym planie niż życzyliby sobie autorzy preambuły. Ponadto podobnego zdania co Rorty są europejscy filozofowie: indeterminista i liberał I. Berlin oraz humanista i naturalista K.R. Popper, przy czym stanowisko Poppera jest o tyle intrygujące, że zakłada, iż

proponowana przez niego radykalna filozofia nauki znajduje swe odzwierciedlenie w powszechnej świadomości współczesnego społeczeństwa.

Niniejszy szkic byłby próbą określenia czy Europa spełnia kryteria popperowskiego „społeczeństwa otwartego”, czy też pozostaje obszarem mitycznym, mimo poświeceniowej ufności w potęgę nauk pozytywnych i czy wobec tego znajdują tu zastosowanie propozycje neopragmatyzmu? Albo, czy europejska społeczność rzeczywiście godzi się — jak chciałby Popper i autorzy preambuły- na pozbawioną kosmicznych gwarancji legitymizację rzeczywistości etosem nauki zorientowanym na nowość, postęp i wspólne praktyczne cele, czy raczej wolałaby zachować owe gwarancje nawet za cenę wynikających z różnicy zdań co do ich wagi podziałów w przekonaniu, że ranga doraźnych, praktycznych wysiłków nauki nie może pretendować do roli uniwersalnego światopoglądu? Słowem, chodzi o to, czy Europa ma szansę na wspólny, powszechnie akceptowany światopogląd ponad podziałami podobny amerykańskiemu, czy pozostaje mityczna, mimo wspólnych interesów doraźnych zgodnie ze stereotypowym „platonizmem” oddzielając Naukę od nauki.

Według C. Levi-Straussa umysłowość konstruuująca mit zmagają się z fundamentalną, nierozstrzygalną opozycją na zasadzie swoistej logiki: przenosi niewyjaśniony problem drogą niejako metaforyzacji na poszczególne plany egzystencji- geograficzny, ekonomiczny, społeczny, itd.- w formie opozycji binarnych, na każdym etapie oczekując rozwiązania i uwzględnia je wszystkie razem. [5] Jeśli przyjąć, że ta aktywność mitologizuje naukę, czy też sprawia, iż to, co często uważa się za naukę jest w istocie mityczną wypowiedzią na planie naukowym, to ważne wydaje się wyodrębnienie tego planu i określenie, czy istnieje w nim sfera niepodatna na mit, a jeśli tak, to czy jest w stanie usensawniać rzeczywistość.

Nauka, jak żadna inna dziedzina kultury, broni swej autonomii pieczołowicie wyznaczając granice swego terytorium — linia demarkacyjna między nauką a nie-nauką zdaje się być precyzyjnie wyznaczona. Korzystając więc z tego dorobku można ocenić czy, i w jakim stopniu nauka jest mitogenna. Pozwoli to, sądzę, określić wzajemne relacje religii i nauki, ich strefy wpływów.

Każde ważniejsze odkrycie naukowe było sygnałem do obwieszczenia tryumfu nauki nad religią w zmaganiach o prymat w wyjaśnianiu rzeczywistości, jednocześnie jednak skutkowało pełnym zniecierpliwieniem uogólnieniem — mitologizacją o ambicjach wszechwyjaśniania. Antagonizm między nauką a religią kulminujący w jaskrawym przypadku socjalizmu naukowego zdaje się wyrastać bezpośrednio z samego mechanizmu usensawniania ludzkiego świata. Problem okazuje się tym bardziej doniosły, że na pewnym etapie rozwoju uznano za konieczne rozszerzyć sferę nauki poza naturę, tzn. poza nauki przyrodnicze, czy też włączyć w obręb natury to, co tradycyjnie uznawano za specyficznie ludzkie. [6]

Historia, polityka, ekonomia, psychologia, a nade wszystko socjologia miały odtąd podlegać tak samo bezosobowym prawom (siłom) weryfikowanym zgodnie z kryteriami naukowości, jak zjawiska natury. Zabieg ten sprawił, że świat ludzki stał się w tej optyce równie przejrzysty co świat przyrody — to jest przewidywalny tak samo, jak podatny na rekonstrukcję. Nic zatem nie stoi na przeszkodzie, by właściwie interpretować przeszłość oraz bezbłędnie przepowiadać przyszłość. Jest to, z grubsza rzecz biorąc, trzon krytyki jakiej poddał determinizm I. Berlin uznając go za grzech pierworodny nauki, bez względu na to, czy naznaczony był teleologią, to jest koniecznością wyznaczenia punktu finalnego dziejów, czy też gnozą, to znaczy rozpoznaniem Logosu dziejów bez uciekania się do precyzowania jego końca. [7]

Badacz, którego I. Berlin określa mianem deterministy, a K. Popper- historycysty, nosi wszelkie cechy osoby w charakterystykach religioznawczych nazywanej prorokiem. [8] Więcej — definicja determinizmu zaproponowana przez Berlina [9] jest niemal identyczna z definicją funkcji mitu C. Levi-Straussa, zgodnie z którą mit określa „dlaczego rzeczy początkowo inne stały się takie, jakimi są i dlaczego nie mogą być inne. Otóż dokładnie dlatego, że jeśli zmieniłoby się w jednej dziedzinie, to ze względu na homologię wszystkich dziedzin wywróciłoby to cały porządek świata.” [10] Zdaje się więc, że I. Berlin popełnił błąd obwieszczając bankructwo determinizmu za sprawą skutków realizacji deterministycznych wizji. Otóż stwierdził on, że faszystowski i komunistyczny eksperyment wyzwoliły tyle nieprzewidywanych i złowrogich mocy, iż na zawsze pogrzebały pod warstwą potencjalnej entropii wszelkie utopijne nadzieje na ostateczne naukowe rozpoznanie natury rzeczy. [11]

Z pewnością doświadczenie to wstrząsnęło nauką, ale nie determinizmem, jeśli spojrzeć nań jako na realizację mitu na planie naukowym, bowiem sprzeczności i klęski nie unicestwiają mitu, są jedynie okazją do jego przeformułowań. Wynika to z dynamiki mitu opartej na fakcie,

iż dąży on do rozstrzygnięcia opozycji nierozstrzygalnych. Wszak sowiecki mit bez trudu uporał się z uzasadnieniem NEP-u (bądź co bądź będącego grubą niekonsekwencją wobec rewolucyjnych idei), uporał się również ze wstrząsem epoki stalinowskiej, był w stanie również przezwyciężyć breżniewowski marazm, skoro Gorbaczow ogłaszając pieriestojkę i głośność nie powoływał się na standardy gospodarki rynkowej i demokratyczny parlamentaryzm, lecz argumentował koniecznością powrotu do leninowskich korzeni. [12] Mitowi nie zagraża naukowa weryfikacja, lecz utrata wiary w społeczności, której orientację w świecie uzasadnia.

Krytykę determinizmu u I. Berlina inspiruje jednak pewne kluczowe założenie, mianowicie, że istnieje dający się wyodrębnić obszar nauki niepodatny na ingerencję mitu. Autor nie precyzuje tego obszaru, bowiem nie jest zasadniczym przedmiotem jego rozważań, niemniej wiąże go z indeterminizmem, myślą liberalną i koncepcją „wolności negatywnej” opartej na pytaniu „na ile jestem rządzony?” (w przeciwieństwie do „wolności pozytywnej” szukającej odpowiedzi na pytanie „kto ma rządzić?”). [13] Jednocześnie Berlin konstatuje beznadziejność wszelkich zabiegów zmierzających do narzucenia naukom społecznym precyzyjnego instrumentarium nauk przyrodniczych. Dużo mniej powściągliwy jest w tym względzie K. Popper, zdeklarowany naturalista, według którego nauki społeczne po prostu nie doczekały się jeszcze swojego Galileusza (przy milczącym założeniu, że jeżeli już doczekają, to naturalizm w nich zatriumfuje), czym tłumaczy się tymczasowa ich ułomność. [14]

Zdaniem Poppera wszelkie próby wyeksponowania specyfiki nauk społecznych względem nauk przyrodniczych wiążą się z historycyzmem (czy historyzmem, który jest właściwie złagodzoną wersją historycyzmu)- zacną przez wzgląd na wielowiekową tradycję, choć błędną z punktu widzenia nauki tendencją do wyposażania historii w sens jako pewną nadrzędną jakość. [15] Otóż historia sensu takiego nie ma, jak ujmuje to Kołakowski „nic nam się od historii nie należy”, choć chcielibyśmy wierzyć, że tak nie jest. [16] To my uzgadniamy sens historii dla nas, nieopatrznie nazywając ten proces nauką, co owocuje konsekwencjami tragicznymi, dalekimi od optymistycznych i pewnych, zdawać by się mogło, przewidywań. Warto zatem przyjrzeć się temu, co w zamian proponuje nauce radykalny w swych poglądach Popper. Radykalny na tyle, że spór wokół jego koncepcji nauki i metody naukowej jest wciąż żywy i inspirujący. Pragnę zaznaczyć, iż zajmowanie stanowiska w tym sporze, to znaczy zaangażowanie w przedmiot filozofii nauki zdecydowanie wykracza poza ambicje tej pracy. Jej celem, dużo skromniejszym, jest próba wypreparowania mitogenego pierwiastka w nauce i swoistej immunologii opisanej koncepcją Poppera mającej ów pierwiastek eliminować, trzymać mit na dystans. Niniejszy szkic ogranicza się więc do problematyki obecności mitu; mianowicie, parafrazując L.Kołakowskiego, do pytania czy mit jest obecny, czy wszechobecny.

Scjentyistyczne stanowisko K. Poppera okazuje się wdzięcznym do tego typu analiz materiałem nie tylko ze względu na radykalizm postawy, będącej niejako kwintesencją scjentyzmu, co raczej ze względu na przekonanie o uniwersalności jej obowiązywania, ponieważ Popper rozciąga swą metodę na całość życia codziennego- zagadnienia socjalne, polityczne, etyczne — w przekonaniu, że metoda, której nadał teoretyczny kształt, jest faktycznie fundamentalnym, powszednim sposobem realizowania się człowieka w świecie, to znaczy sposobem rozwiązywania problemów gwarantującym przeżycie. O ile człowiek podziela ze wszystkimi formami życia ów podstawowy motyw aktywności, to jednak realizuje go na swój, specyficznie ludzki sposób przez fakt języka. Obok świata materialnych rzeczy (Świat 1.), oraz subiektywnego świata umysłów (Świat 2.) wyodrębnia Popper Świat 3.- świat obiektywnych struktur stworzonych przez człowieka (niekoniecznie w sposób intencjonalny), jednak dalece zautonomizowany. Operacje dokonywane na obszarze tego świata są podstawą aktywności ludzkiej. Świat 3. wprawdzie stworzony przez człowieka, ale żyjący własnym życiem, co z kolei wymaga od człowieka zajęcia wobec niego stanowiska przypominającego heglowską koncepcję samorealizacji ducha i marksowską teorię alienacji, jednakże popperowski ewolucjonizm wyklucza obecność jakiegokolwiek nadrzędnego czynnika wyposażającego ów świat w sens czy teleologiczne uzasadnienie. [17] Świat 3. bowiem konstytuuje się na mocy doraźnych, w dużej mierze racjonalnych przedsięwzięć opartych na krytycznym stanowisku wobec nowości. Krótko mówiąc jest efektem ewolucji, nie rewolucji (obojętne- jednej czy wielu). Wobec tego dialektyka (heglowska czy marksowska) okazuje się nieprawomocna. Jest to kluczowa dla niniejszych rozważań konkluzja, konsekwencje której wskażę na końcu. Szczególne znaczenie dla biegłości w radzeniu sobie z problemami, obok rozwoju języka, miała według Poppera ewolucja krytyki w stronę krytyki konstruktywnej, to jest rozwój metody naukowej pojmowanej jako rozwiązanie zależności osoby i idei. „Na

poziomie przednaukowym ulegamy zatraceniu wraz z naszymi fałszywymi teoriami; zostajemy wyeliminowani, ginimy razem z nimi. Na poziomie naukowym podejmujemy systematyczne wysiłki eliminowania fałszywych teorii — pozwalamy naszym fałszywym teoriom zginąć za nas.” [18] Ów przednaukowy poziom wiąże się z interpretowaniem rzeczywistości w duchu ostatecznej prawdy (Absolutu, Logosu, Natury, Prawa, transcendencji czy immanencji), a jej zakwestionowanie, o ile jest do pomyślenia, karze się jak najsurowiej.

Dla opieki nad nienaruszalnością prawdy ustanawia się instytucję, w wysubtelnionej formie będącą szkołą: „Szkoła tego typu nigdy nie dopuszczała nowych idei. Nowe idee są herezjami i prowadzą do schizm; członek takiej szkoły, który spróbowałby zmienić jej doktrynę zostałby wypędzony jako heretyk. Ale heretyk, z definicji, twierdzi, że jego wersja doktryny jest naprawdę tym, co głosił jej twórca. Tak więc nawet innowator nie jest skłonny przyznać, że stworzył coś nowego; wierzy on raczej, że to, co robi, jest powrotem do prawdziwej ortodoksji, która w jakiś sposób została wypaczona.” [19]

Stan rzeczy zwany przez Poppera „instytucjonalizacją myśli”, „naukowym nadzorem natury ludzkiej” jeśli dotąd nie został przewyżniony, i co więcej, ma skłonności do nawrotów, to i tak skazany jest na porażkę ze względu na większą efektywność współistniejącego z nim od antyku stanowiska krytycznego ewoluującego przez metodę naukową po ideał „wolnej konkurencji myśli”. [20] Innymi słowy, Popper zakłada, że człowiek dojrzał już do bycia człowiekiem scjentyistycznym, a ludzkość w ogóle stopniowo wyrasta, choć nie bez reakcji, z ciasnych unifikujących systemów i ostatecznych prawd. W opinii Poppera zatem nie tylko można i należy w powszednim życiu realizować proponowane przez niego rozwiązania, ale to one właśnie wynikają z logiki potocznego doświadczenia, z życiowej praxis współczesności, jako że są bardziej przekonujące — bo wydajniejsze — od zdewaluowanych, instytucjonalnych rozwiązań dogmatycznych.

Pewną istotną rysę na schludnie uzasadnianym optymizmie powyższych założeń można byłoby odkryć konfrontując ją z dorobkiem myśli egzystencjalistycznej, (kwestią sytuacji granicznych — śmierci, zła, przypadku itd.), wykracza to jednak poza ramy tego szkicu, w którym chodzi o to, czy rzeczywiście teoria Poppera ma odzwierciedlenie w duchowym klimacie ponowoczesności. Wystarczy wspomnieć tylko zarzut Berlina, bynajmniej nie uzasadniany egzystencjalistyczną argumentacją, że scjentyzm grzeszy odsuwaniem problemów w miejsce ich rozwiązywania, znosząc przy okazji odpowiedzialność. Nie bez znaczenia okazuje się również uwaga Amsterdamskiego we wstępie do *Nędzy historycyzmu*, zgodnie z którą krytykę historycyzmu można przeprowadzić z powodzeniem bez uciekania się do metody Poppera; [21] jest to spostrzeżenie czyniące analizowaną myśl tym bardziej atrakcyjną w optyce interesujących mnie tu zagadnień.

Co sprawia, że koncepcja Poppera, będąca z założenia rozgraniczeniem sfer nauki i nie-nauki znajduje swe odzwierciedlenie i zastosowanie w potocznej interpretacji rzeczywistości? Że spaja niejako metodę naukową z tym, co nadaje orientację codzienności, a co zwykło się nazywać światopoglądem, rozluźniając jednocześnie więź osoby z ideał? Odpowiedź zdaje się tkwić w fakcie, iż Popper, w przeciwieństwie do pozytywistów, nie rości sobie pretensji do orzekania o sensie. [22] Sądy metafizyczne (nie-naukowe) mogą być równie sensowne co sądy naukowe. Tym, co pozwala odróżnić teorię naukową od sądu metafizycznego nie jest kryterium sensowności, lecz podatność na weryfikację drogą falsyfikacji. Tym samym nie można przesądzać o tym, które sądy są prawdziwe, a które nie, da się co najwyżej wyodrębnić jako naukowe twierdzenia, których prawdziwość jest do podważenia. Ideałem zaś są te teorie naukowe, które niejako wręcz domagają się zakwestionowania, by potwierdzić swą wartość. Twierdzenia metafizyczne więc są sensowne i mogą być prawdziwe, ale jednocześnie są nefalsyfikowalne, co znaczy tyle, że nie ma możliwości ich obalenia. Natomiast systemy o wysokim stopniu uogólnienia skonstruowane na bazie takich twierdzeń, mimo, że sensowne i potencjalnie prawdziwe okazują się „niewywrotne” jako wszechpotwierdzalne i wszechwyjaśniające, ponieważ albo żadne obserwacje nie są zdolne im zaprzeczyć (jak w przypadku prawd teologicznych oraz psychoanalitycznych), albo wymykają się wszelkiej częściowej falsyfikacji przy pomocy strategii przeformułowań utrzymujących prawdę w mocy (jak w przypadku wszystkich determinizmów z marksizmem na czele). [23]

Istnieją zatem dwa rodzaje sądów — metafizyczne i naukowe, a tym co pozwala je odróżnić jest falsyfikowalność. Sensowne mogą być i jedno i drugie, ich prawdziwości zaś nie sposób ostatecznie potwierdzić, ponieważ absolutna prawda nie istnieje. Etosu nauki nie cechuje więc żadna naukowa prawda przeciwstawiana prawdzie metafizycznej jako cenniejsza, bo naukowa. Etos nauki ogranicza się do metody. Każda teoria naukowa, bez względu na to

jak liczne doświadczenia ją potwierdzają, oraz bez względu na to jak bardzo okazała się użyteczna, prędzej czy później zostanie sfalsyfikowana. [24] Jeśli natomiast przyjmie się, że teoria ta z racji wielokrotnego potwierdzenia, czy przez wzgląd na niepodważalną skuteczność w stosowaniu jest wprawdzie częstkową, ale jednak prawdą, to zakłada się tym samym istnienie pewnego absolutnego porządku, do rozszyfrowania którego nauka kiedyś dotrze, co ową absolutną prawdę, wzorzec wszystkiego, czyni ostatecznym celem nauki w ogóle.

Jest to (uproszczony tu znacznie) rdzeń popperowskiej krytyki metody indukcyjnej [25] zaskakująco zgodny z rozważaniami K. Jaspersa na temat ludzkiej potrzeby konstruowania ram odniesienia sensownego dla siebie świata. [26] Tak pojmowana nauka nie potrafi oprzeć się mitologizacji, jak uważa L. Kołakowski, gdyż myśl ludzka jest „nałogowo strukturalistyczna”. [27] Ale czy jest to nauka? Zdaniem Poppera — nie: zadaniem badacza nie jest dokładanie starań by potwierdzić jak najsolidniej zaproponowaną teorię, lecz przeciwnie — zabieganie o jak najsurowszą i obfitą jej krytykę, bowiem o wartości teorii naukowej stanowi jej korroboracja, to jest katalog prób jej obalenia, z których wyszła zwycięsko. [28] Naukowiec powinien więc deklaruować gotowość porzucenia koncepcji skutecznie sfalsyfikowanej, sama zaś teoria powinna być tak zbudowana by pozwalała się falsyfikować: precyzyjna, szczegółowa, w naukach społecznych prognozująca krótkoterminowo, nie nazbyt obszerna, a jednocześnie śmiała i ryzykowna.

Nauka jest sumą doraźnych przedsięwzięć dokonywanych ze świadomością, iż są to przedsięwzięcia doraźne. Nowość jest tu witana z zadowoleniem, prowokuje dyskusję i napędza ewolucję, zaś w przypadku nauki wspartej o indukcję spotyka się z niechęcią i prowokuje konflikt. Naukę w rozumieniu Poppera cechuje ewolucja, naukę w klasycznym rozumieniu, podobnie jak religię cechuje rewolucja. Zdaje się więc, że między nauką w ujęciu Poppera a religią nie zachodzi konflikt, są to zupełnie odrębne, nie zachodzące na siebie sfery. Problem natomiast pojawia się tam, gdzie nauka potencjalnie gnostycka podpira swą argumentację w konfrontacji z religią postulowaną przez Poppera skromnością w formułowaniu ostatecznych wniosków. Okazuje się wówczas, że prawda uzyskiwana drogą żmudnych dociekań i weryfikacji jest znacznie bardziej godziwa niż prawda pochodząca z religijnej „drogi na skróty”, ponadto jest dzięki temu bardziej skuteczna w sensie technologicznym, tak jakby mit w społecznościach plemiennych nie był równie skuteczny. Ostatecznie więc stanowisko determinizujących krytyków marksizmu ortodoksyjnego sprowadza się do stanowiska tegoż wobec religii tradycyjnie uznanych. [29]

„Prawa historii wymagają oddania i wiary, prawa nauki — wiedzy i sprytu.” [30] Naukowiec wierzy, że jego teoria wyjdzie obronną ręką z poddających ją w wątpliwość prób, wyznawca wierzy, że jego prawdy nie sposób obalić. Są to dwie różne wiary: badacz porzuca swoją ideę jeśli zostanie skutecznie sfalsyfikowana bez uszczerbku dla siebie jako naukowca i człowieka, ponieważ jako naukowiec powinien był zakładać taką możliwość. Wyznawca — jeśli jego wiara jest szczerą — gotów jest za ideę zginąć, bez względu na to, jak przekonujące dowody będą jej przeczyć. Wiara naukowca to wiara w kompetencję, wiara wyznawcy, to wiara w prawdę. Wiara człowieka scjentyistycznego, jakim chciałby widzieć współczesnych Popper, byłaby więc wiara w kompetencję nauki. Postulowany etyczny ideał uczonego, polityka, działacza, deklarującego gotowość odstąpienia od swych poglądów, gdy zostaną zasadnie podważone miałyby być gwarantem usensowniających aktualną rzeczywistość treści. Kompetencją naukowych uzasadnień tłumaczy się większość społecznych przedsięwzięć — politycznych, socjalnych, ekonomicznych, etycznych. Nauka uprawomocnia w ten sposób ludzką aktywność nadając wartość sensom doraźnym w świecie raczej pożądanym nowości i zmiany niż na nie skazanym. Wiara w kompetencję nauki naznaczone jest również stanowisko neopragmatyzmu i jego roszczenia światopoglądowe adresowane również do Europejczyków.

Nauka miałaby zatem moc legitymizowania rzeczywistości, jednak na innych zasadach i w inny sposób niż religijny mit. Dowodem na to jest fakt, że już współlegitymizuje, zwłaszcza w obliczu zmiany i nowości. Jednakże ten rodzaj adaptacji człowiek uzyskuje kosztem bezpieczeństwa wynikającego z wiary w niewzruszoną prawdę potwierdzaną przez powtarzalność, kosztem kosmicznych gwarancji. Świadomość mityczna szuka tego, co pewne, powtarzalne, nowość widzi niechętnie, i jeśli już się pojawi włącza ją w mit tak, by uzasadniała centralny wzorzec. Jeśli nowość wiąże się ze zmianą zbyt radykalną — dochodzi do eksplozji. Świadomość scjentyistyczna przeciwnie — szuka innowacji i zmiany zgodnie z maksymą, że dobre jest wrogiem lepszego, żyje dzięki nowości, stymuluje postęp. [31] Dynamika mitu polega więc na umieszczaniu nowości w obrębie wzorca i uzgadnianiu zmiany z nadrzędnym

planem, czynią tak wszystkie religie ale również determinizmy. Dynamika nauki polega zaś na braku jakiegokolwiek wzorca. Nauka w wysublimowanym, radykalnym ujęciu Poppera jest zatem odporna na mitologizację, ponieważ mit domaga się w „ostatniej instancji” ram odniesienia dla swojego wzorca; kosmosowi przeciwstawia chaos, transcendencji- immanencję, sacrum — profanum, Bytowi — Nicość, jest z zasady strukturą binarną, podczas gdy względna i zdyscyplinowana sfera nauki organizuje świat doraźnie, a poza tą sferą mówić można jedynie o absurdzie.

Wysiłek nauki koncentruje się nie na konstruowaniu takich twierdzeń, które można byłoby rozważać w kontekście nadrzędnej prawdy potencjalnie dostępnej, w przeciwieństwie do tego co dla nauki niedostępne, czyli pozbawione sensu, lecz na budowaniu takich teorii, które jak najskuteczniej będą opierały się strąceniu w absurd. Inaczej: nauce nie chodzi o heideggerowskie pytanie „dlaczego w ogóle jest coś, a nie właściwie nic”, ale o problem jaki efektywny sens w intersubiektywnym ujęciu może mieć to coś, by dało się pojmować jako opanowane. Byłoby to raczej osvajanie absurdu, niż zaprzeczanie mu, ponieważ tak rozumiana teoria jest naznaczoną piętnem tymczasowości konkretyzacją gotową rozpląnąć się na powrót w absurdzie na rzecz innej konkretyzacji o tych samych cechach. Wiedza obiektywna byłaby wobec tego swoistą kroniką osvajania absurdu, sumą zapisów osvajających absurd zdeponowaną w Świecie 1., dorobkiem ludzkim potencjalnie względnym, jednak uzgodnionym jako aktualnie obiektywny. Nauka w popperowskim znaczeniu byłaby zatem przewyżczeniem owego „nałogowego strukturalizmu myśli ludzkiej” nakazującego opierać rozumienie świata o konstrukcje binarne, aż po skonfrontowanie bytu z nicością, a dającego się sprowadzić, zgodnie z założeniami C. Levi-Straussa, do realizacji mitu na planie naukowym. Absurdowi zaprzeczają sądy metafizyczne (czyli nie-nauka), sądy naukowe mają ambicję by absurd jedynie oswoić, bowiem przedmiotem troski pierwszych jest uchwycenie wzorca, zbudowanie ram odniesienia, choćby mglistych, dla drugich problem ram odniesienia w tym znaczeniu nie istnieje. Tak rozumiana nauka jest wyzwoleniem z tyranii Platona.

Jakkolwiek Popper uważa, że nauka ostatecznie uzyska wyłączność w legitymizowaniu ludzkiej rzeczywistości za sprawą dezinstytucjonalizacji w stronę „wolnego rynku myśli”, co zaowocuje „społeczeństwem otwartym” ufundowanym na świadomości „wolności negatywnej” w rozumieniu Berlina, to jednak, będąc realistą przewiduje, iż będzie to proces długotrwały, nacechowany reakcją z uwagi na nadal silną potrzebę mitu. „Indukcja — czyli formowanie przekonań wskutek powtórzeń — jest mitem. Najpierw u zwierząt i dzieci, a później także u dorosłych zaobserwowałem ogromnie silny głód prawidłowości — potrzebę, która każe im szukać prawidłowości, i która pozwala im niekiedy doświadczać ich tam nawet, gdzie nie istnieją. (...) Jest to ogólne pragnienie, aby świat zgadzał się z naszymi oczekiwaniami.” [32] Istnieją wszelako poważne przesłanki pozwalające wnosić, że jest to proces mocno już zaawansowany, a Popper wyprowadza jego genezę z antycznej myśli krytycznej. Zdaniem autora „Nędzy historycyzmu” etyczny postulat nauki głoszący „działaj raczej na rzecz eliminacji konkretnego fałszu, niż na rzecz osiągnięcia absolutnej prawdy” przekładający się na praktyczną zasadę „działaj raczej na rzecz eliminacji zła konkretnego, niż na rzecz realizacji abstrakcyjnego dobra”, bowiem zło łatwo jest określić w dyskusji jest efektywnym regulatorem międzyludzkich relacji w nowoczesnym świecie. „Z ideałem dobra rzecz ma się inaczej. Znamy go tylko z naszych marzeń oraz z marzeń proroków i poetów. Nie może on być dyskutowany, a tylko głoszony na progu świątyni.” [33]

Można zatem przyjąć, że koncepcja nauki zawierająca swoisty system immunologiczny strzegący przed mitologizacją współlegitymizuje rzeczywistość, i to w tych jej obszarach, które świadomość mityczną wprawiają w zakłopotanie, a które wedle większości badaczy są wyróżnikiem ponowoczesności; mianowicie tam, gdzie należy odnieść się do postępu, nowości i zmiany. Czy wobec tego historycyzm jest nędzny? Biorąc pod uwagę wstrzemięźliwość Poppera w formułowaniu wypowiedzi precyzujących pojęcia prawdy i sensu — nie, o ile historycyzm nie rości sobie pretensji do ingerowania w sprawy nauki lub nie uzurpuje sobie praw do miana nauki. Są to po prostu dwa odrębne porządki niekompetentne do adekwatnego dyskredytowania siebie nawzajem. Wartościująca krytyka mitu przez naukę prowadzi do nieporozumienia, ponieważ nauka usiłuje wypowiadać się o domenie prawdy ostatecznej, zatem rości sobie prawa do terytorium religii. I na odwrót; krytyka nauki przez świadomość mityczną prowadzi do nieporozumienia, gdyż mit usiłuje uprawomocnić swą prawdę uciekając się do metody naukowej, zatem wkracza na teren nauki. Tu, jak sądzę, znaleźć można wytłumaczenie dwuznaczności Marksa i Freuda. Wyznawcy Marksa — proroka obrzędki komunistycznego i Freuda- proroka sekty psychoanalitycznej krytykowani za ignorowanie

podstaw metody naukowej i naukowcy o orientacji marksistowskiej czy freudowskiej krytykowani za rewizjonizm, czyli zaprzaństwo i zdradę prawdy mistrzów wzbudzają u krytyków jedynie politowanie; pierwsi w związku z naiwnością i ignorancją, drudzy, w związku ze ślepotą i grzechem. Rzecz jednak w tym, że wyznawcy Marksa i Freuda zaludniają obszary legitymizowane przez mit, a naukowa analiza ich światopoglądu wymaga uznania tego faktu i niczemu nie służą próby nawracania na bardziej „oświeconą” współlegitymizację scjentyistyczną. Obszary te postrzegam jako instytucje (nie urzędnictwa terytorialne, bo te w klasycznym ujęciu społeczeństwa zamknięte bądź upadły, bądź są dalece zdegenerowane i niebawem upadną), pielęgnujące swą naukową tradycję opartą o zdogmatyzowany determinizm — nonkonformistyczne ruchy polityczne, komunizm, anarchizm, antyglobalizm, kontestacje młodzieżowe, ruchy ekologiczne, ufologia, scjentologia itd.

Tymczasem scjentyistyczna współlegitymizacja kompetencją nauki amorficznej rzeczywistości jako zmiennej właśnie, lecz nie absurdalnej, z której Popper wyprowadza (lub do której sprowadza) swoją metodę koresponduje z typem wiary określanej przez W. Pawluczuka mianem „wiary w sens codzienności”: „Na gruncie codzienności dokonuje się swoista mediacja między podmiotem a światem bez udziału transcendencji. W centrum stawiany tu jest podmiot ludzki, któremu przyporządkowany jest świat.(...) Odrzuciwszy zarówno immanencję w wersji animistyczno-magicznej, jak i transcendencję w wersji judeo-chrześcijańskiej człowiek ma do czynienia z samym sobą oraz z autonomicznym, ale martwym, podległym prawom mechaniki światem. Świat ten jednak stopniowo, niejako 'od dołu' wypełnia się treściami tkwiącymi w transcendentnej intersubiektywności, czyli tym, czym jest życie w ujęciu filozofii życia. Wypełniony jest ludzkim sensem, który jest sensem ludzkiej codzienności.” [34] Sens ten opleciony jest siecią naukowych uzasadnień, falsyfikowanych i wciąż zastępowanych przez nowe, równie prawomocne do momentu sfalsyfikowania, które jednak przyjmuje się bez zastrzeżeń na mocy ufności w autorytet nauki tak samo, jak bez zastrzeżeń akceptuje się naukowe prognozy, oraz, jeśli się nie sprawdzą, równie naukowe wyjaśnienia dlaczego się nie sprawdziły.

Można powiedzieć, że są to uzasadnienia małe a prognozy krótkoterminowe, jednak codzienność jest sumą takich właśnie doraźnych sensów i prognoz. Berlin uważa, że scjentyzm odsuwa prawdziwe problemy, zamiast je rozwiązywać. Nie w tym rzecz; kto dąży do rozwiązania problemów jest człowiekiem religijnym, lub przynajmniej poszukującym, codzienności zaś potrzeba uzasadnień doraźnych. Jeśli palę, mogę tę praktykę uznawać za grzech, występki przeciw stworzeniu godzący w Stwórcę bo rujnuje Jego dzieło, za co poniosę karę doczesną lub wieczną (jest to argumentacja stosowana w terapiach odwykowych prowadzonych przez pewne związki wyznaniowe). Na co dzień jednak rezygnuję z mocniejszego tytoniu na rzecz słabszego, ponieważ według naukowych badań jest on mniej szkodliwy, po czym z powrotem wracam do mocniejszego, gdyż słabszy w świetle naukowych badań jest jednak bardziej szkodliwy bo zaciągam się nim głębiej, a przy okazji bez zażenowania gotów jestem obarczyć odpowiedzialnością za mój nałóg koncerny tytoniowe, które za pomocą niecznych praktyk w nałóg mnie wpędziły, co jest naukowo dowiedzione, by w końcu (wariant optymistyczny) przekonany naukowymi doniesieniami o wyrządzanych sobie szkodach rzucić palenie. Przykład być może banalny, jednak oddaje, jak sądzę, różnicę między uzasadnieniem przez odniesienie do wzorca, a uzasadnieniem bez wzorca. Jest to uzasadnienie nie zapośredniczone przez mit i tak właśnie legitymizowana jest naznaczona doraźnymi celami codzienność: prawami ekonomii, rynku, sondażami, prognozami, analizami, komentarzami, polemikami, poradami specjalistów, ocenami ekspertów, polityków, działaczy. Wszystkie nośniki informacji uciekają się do naukowych uzasadnień, fakt z zasady nie jest podawany jako nagi, bowiem oczekuje się, że zostanie zinterpretowany i to bynajmniej nie w duchu jedynej prawdy.

Jednak, jak się zdaje, tego typu współlegitymizacja realnie nie jest zjawiskiem uniwersalnym, dotyczy raczej społeczności o zawansowanej świadomości wolności negatywnej pozwalającej holistyczne sądy metafizyczne przesunąć w sferę indywidualnych, niezawisłych wyborów. Innymi słowy, to, co dotyczy kolektywnej sfery radzenia sobie z problemami jest sprawą doraźnych uzasadnień naukowych, zbawienie zaś jest sprawą indywidualną i wiąże się z indywidualną odpowiedzialnością. Jest to ten rodzaj współlegitymizacji, który obok wolnego rynku myśli postulowanego przez Poppera pozwala mówić o wolnym rynku religii. Niewiele społeczności wypracowało na tyle zaawansowany stopień scjentyistycznej świadomości, by zaakceptować konkluzje tak śmiało. Krótko mówiąc, obok społeczeństw, gdzie mit jest obecny

funkcjonuje wiele takich, gdzie jest on wszechobecny. Świadczy o tym chociażby analiza postsowieckich realiów Ukrainy i Białorusi przeprowadzona przez W. Pawluczuka, [35] czy odmalowany przez J. Drużnikowa w jednej z nielicznych niemartyrologicznych powieści literatury dysydenckiej ZSSR, obraz sowieckiej codzienności epoki breżniewowskiej. [36]

Model Poppera przeciwstawiający społeczeństwo zamknięte — mityczne, magiczne, kolektywne, zinstytucjonalizowane, z tendencjami do trybalizmu i nacechowane świadomością wolności pozytywnej, społeczeństwu otwartemu (czy lepiej — otwierającemu się, gdyż społeczeństwo otwarte jest pewną konstrukcją idealną nie mającą odzwierciedlenia w rzeczywistości) — scjentyistycznemu, zdeinstytucjonalizowanemu, indywidualistycznemu opartemu na świadomości wolności negatywnej, można odnieść do zaproponowanej przez J. Łotmana koncepcji społeczeństw binarnych i ternarnych. Łotman uważa, że społeczeństwa wschodnie cechuje eksplozywność, bowiem jako społeczeństwa binarne nie są zdolne przyjąć nowości inaczej, jak tylko drogą rewolucji, ów wymóg „albo- albo” czytelny we wszystkich tekstach kultury z modą włącznie sprawia, że każdej istotnej zmianie towarzyszy wstrząs.

Nowość nie potrafi uprawomocnić się bez kompletnego zburzenia zastanego ładu. Inaczej rzecz cała wygląda w społeczeństwach zachodnich- ternarnych, gdzie opozycja binarna tonizowana jest przez mediujący czynnik trzeci. Tu nowość, choć dezorganizuje zastany ład zostaje na tyle płynnie włączona w rzeczywistość, że można mówić o ewolucji. Aktualny porządek jest tak higroskopijny, że zmiana inicjowana przez nowość nie narusza jego zrębów. Zdaniem Łotmana dlatego właśnie wschodnie wstrząsy, mimo zewnętrznego rodowodu ich postulatów były daleko bardziej brzemiennie w skutki niż wstrząsy, które dotknęły społeczności zachodnie, gdzie myśl inspirująca rewolucyjne przewroty była wyjątkowo płodna. [37] Niewątpliwie istotnym czynnikiem była tu specyfika duchowości wschodniej i zachodniej — wskazują nań zarówno Łotman (zachodnia idea czyścica jako element mediujący) jak i szerzej W. Pawluczuk. [38]

Na podstawie analizy myśli Poppera można jednak wyodrębnić inny jeszcze, pozaetniczny- by tak rzec — pozaterytorialny czynnik wynikający z zasięgu procedur intelektualnych konstruujących mit. Otóż specyfika świadomości krytycznej tak, jak prezentuje ją Popper, wyklucza ingerencję mitu w sferę nauki. Mit może realizować swój cel na planie naukowym tam, gdzie nauka posługuje się metodą indukcyjną, to jest tam, gdzie „nałogowo strukturalistyczna myśl ludzka” buduje konstrukcje binarne, drogą metaforyzacji anektowane przez mit dla rozstrzygnięcia kluczowych opozycji. Cała naukowa tradycja posługująca się metodą dialektyczną (obojętne- w metafizycznym, logicznym czy materialistycznym ujęciu) okazuje się podatna na mitologizację, choć nie koniecznie musi być mitologizowana. Metoda falsyfikacji natomiast, pojmowana jako ewolucyjny proces doraźnego eliminowania problemów drogą krytyki czyni obszar nauki bezużytecznym dla mitu: „Proces ten nie jest dialektyczny (...) albowiem sprzeczność (będąca czym innym niż krytyka) uznana jest tu za coś, czego na żadnym poziomie nie można zaakceptować, a tym bardziej witać z zadowoleniem.” [39] Jednak, co starałem się wykazać, tak rozumiana nauka ma moc legitymizowania rzeczywistości. Ponieważ zaś popperowski ideał społeczeństwa otwartego legitymizowanego wyłącznie przez naukę pozostaje konstrukcją idealną, o przyszłości której nie można orzekać by nie popaść w konflikt z samą myślą Poppera, należy przyjąć raczej, że nauka współlegitymizuje ludzki świat w jego warstwie powszedniej pospołu z sądami metafizycznymi i byłby to ów trzeci czynnik wskazywany przez Łotmana. Nadto ta współlegitymizacja nie jest zjawiskiem powszechnym, lecz dotyczy niektórych tylko społeczeństw. Pozwolę sobie więc na zaproponowanie wniosku, że eksplozyjne, binarne, rewolucyjne społeczności (niekoniecznie terytorialne) bez względu na to, jak mocno akcentowałyby naukowy charakter swego dogmatycznego determinizmu należy rozpatrywać w ich mitycznym i mistycznym wymiarze, inaczej niż społeczeństwa ternarne, którym równoważnik w postaci uzasadniającego czynnika scjentyzmu pozwala rozwijać się bezkolizyjnie, w przeciwnym razie zbyt łatwo uzna się to, co zmierza do ostatecznych rozstrzygnięć za nieudolny wkład w wiedzę obiektywną — chybioną próbę osvajania absurdu. Tak właśnie krytykują marksizm i psychoanalizę Popper, Berlin i Gellner.

Mit w społeczeństwach ternarnych nie ma szansy na szczególne względy czy specjalne prawa nie mówiąc już o sprawowaniu nadrzędnej roli, bowiem zgodnie ze standardami efektywnego sceptycyzmu rzeczywistość przestała być dwuwartościowa; nie ma już dwóch wyborów, jest ich potencjalnie nieskończenie wiele. W optyce mitu istnieją dwie możliwości, absurd natomiast można oswajać na wszelkie możliwe sposoby nie ryzykując — jako że związek osoby i idei został rozerwany — nic ponad pomyłkę. Mit, podobnie jak każdy inny

pogląd, podlega zakwestionowaniu bez sankcji, jak pisze W. Pawluczuk: „codziennosc jest zdegradowaną formą mitu” [40] Mit nie jest tu już prawdą lecz hipotezą.

Europa nie posiada jeszcze postulowanej przez Poppera świadomości, nie jest zatem gotowa na zaakceptowanie amerykańskich rozwiązań. Tu nadal mit (religia i quasi-religijny światopogląd) ma kolektywny charakter i nie jest sprawą indywidualnych wyborów podejmowanych dla własnego komfortu psychicznego. I odwrotnie — etos nauki gwarantujący postęp, dobrobyt i demokrację nie urasta do rangi najwyższego dobra integrującego ludzkość. Współlegitymizacja rzeczywistości w Europie i Ameryce ma odmienne proporcje.

Przypisy:

- [1] R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, R. Rorty, *O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku*, w: Habermas, Rorty, Kołakowski: *Stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996, s. 49- 69, s. 70- 76., R. Rorty, *Wychowanie bez dogmatu*, "Ameryka" 236, 1990, s. 44- 47., R.Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, "Odra" 7/8, 1992, s. 22- 30.
- [2] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 105- 183.
- [3] K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1993, t. 1.
- [4] E. Gellner, *Oświecenie - tak czy nie?*, w: Habermas, Rorty, Kołakowski: *Stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996, s. 109- 117.
- [5] C.Levi-Strauss, D.Eribon, *Z bliska i z oddali*, Łódź 1994, s. 163-165., E. Leach, Levi-Strauss, Warszawa 1973, s. 66.
- [6] F.H.Carr, *Historia. Czym jest*, Poznań 1999, s. 73-80., również jego antagonistą I.Berlin, *Zmysł rzeczywistości*, Poznań 2002, s. 28-29.
- [7] I.Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 105-182
- [8] J.Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 327-333., G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 199-207.
- [9] I.Berlin, *Cztery eseje...*, s. 116.
- [10] C.Levi-Strauss, D.Eribon, *Z bliska...*, s. 165-166.
- [11] C.Levi-Strauss, D.Eribon, *Z bliska...*, s. 165-166.
- [12] S.Dębski *Tryumf i tragedia Lenina*, w: "Arcana" 2/1998 (20), s. 164.
- [13] I.Berlin, *Cztery eseje o wolności*, s. 183-239.
- [14] K.R.Popper, *Nędza historycyzmu*, S.Amsterdamski, Słowo wstępne, Warszawa 1989, s IX-XI.
- [15] K.R.Popper, *Nędza historycyzmu*. Warszawa 1989.
- [16] L.Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 37.
- [17] B.Magee, *Popper*, Warszawa 1998, s. 61-71.
- [18] K.R.Popper, *Modern British Philosophy* w: B.Magee, Popper, Warszawa 1998, s. 70.
- [19] K.R.Popper, *Conjectures and Refutations*, cyt. za: B.Magee, *Popper*, Warszawa 1998, s. 69-70.
- [20] K.R.Popper, *Nędza historycyzmu...*, s. 89-93.
- [21] K.R.Popper, *Nędza historycyzmu*, Warszawa 1989, S.Amsterdamski, Słowo wstępne, s. IX-XI.
- [22] B.Magee, *Popper...*, s.51-56.
- [23] B.Magee, *Popper...*, s. 48.
- [24] K.R.Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992, s. 24-35.
- [25] B.Magee, *Popper...*, s. 19-37.
- [26] R.Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980, s. 47-55.
- [27] L.Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 64-65.
- [28] K.R.Popper, *Wiedza obiektywna...*, s. 30-35.
- [29] przykład tego typu demaskatorskiej krytyki z pozycji konserwatyzmu:

R.Scruton, *Intelektualiści nowej lewicy*, Poznań 1999. Autor z podziwu godną determinacją brnie przez, jak sam pisze „niezmierzone hektary pustostłowa”, wrzucając do jednego worka zastęp współczesnych myślicieli, by dotrzeć ostatecznie do... zwięzłego katechizmu konserwatysty.

[30] W.Pawluczuk, *Wiara a życie codzienne*, Kraków 1990, s.72.

[31] F.X.Kaufmann, *Religia i nowoczesność*, w: W.Piwowski (red.) *Socjologia religii*. Wybór tekstów, Kraków 1998, s. 362-370.

[32] K.R.Popper, *Wiedza obiektywna...*, s.39.

[33] K.R.Popper, *Nęcza historycyzmu*, s. VIII.

[34] W.Pawluczuk, *Wiara...*, s.59-61.

[35] W.Pawluczuk, *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków 1998.

[36] J.Drużnikow, *Anioły na ostrzu igielnym*, Kraków 2001.

[37] J.Łotman, *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999.

[38] W.Pawluczuk, *Potoczność i transcendencja*, Kraków 1994, s. 261-263.

[39] B.Magee, *Popper...*, s. 73.

[40] W.Pawluczuk, *Potoczność...*, s. 239.

Rafał Imos

Religioznawca (doktorat obroniony na UJ w 2006), filozof, mitoznawca, historyk idei i socjolog, autor książki "[Wiara człowieka radzieckiego](#)"

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 05-12-2008)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6235) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6235>)

Contents Copyright © 2000-2008 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl