

Tradycje krytycyzmu i dogmatyzmu

Kwestia krytycyzmu i dogmatyzmu stanowi jeden z tych problemów, z którymi różne nauki borykały się w przeszłości i z którym niełatwo jest im się uporać również dzisiaj. Wydawać się może, że krytycyzm i dogmatyzm całkowicie wzajemnie się wykluczają. Jednak historia nauk pokazuje, że w przeszłości stanowiły one opcje pod jednym względem wykluczające się, natomiast pod innym dopełniające. W artykule tym przedstawiam to na wybranych przykładach z zakresu filozofii i teologii. Jestem jednak przekonany, że z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w innych dyscyplinach.

Tradycje starożytne

Krytycyzm pojawił się w momencie, gdy rodziły się pierwsze nauki, to jest w okresie starożytnym. Widoczny jest on m.in. w sentencjach takich mędrców greckich, jak: Tales z Miletu (ok. r. 585 p.n.e.), Solon z Aten (ok. r. 594 p.n.e.), Periander z Koryntu (625-585 p.n.e.), Kleobulos z Lindos (ok. r. 600 p.n.e.), Chilon ze Sparty (ok. 560 p.n.e.), Bias z Prieny (ok. 570 p.n.e.) czy Pittakos z Mityleny (ok. r. 600 p.n.e.). O pierwszym z nich Diogenes Laertios napisał w swoich *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*, że „wycofawszy się z życia publicznego (...) poświęcił się badaniom przyrodniczym”, zaś jego najistotniejsze osiągnięcia naukowe „dotyczą trójkątów nierównobocznych oraz wszystkiego, co ma związek z teorią linii”¹. W pamięci późniejszych pokoleń zapisał się również swoimi życiowymi radami – m.in. takimi: „gadulstwo nigdy nie zwiastuje rozumnej myśli”, „nie czyn tego, co ganisz u innych”, „łatwe jest udzielanie rad bliźniemu, natomiast trudne poznanie samego siebie”. Solon z Aten uznanie u swoich współczesnych zyskał nie tylko ustanowionymi prawami, ale także takimi m.in. sentencjami: „nie opowiadaj o tym, czegoś nie widział”, „nie pozyskuj zbyt szybko przyjaciół, a tych, których pozyskasz, nie odtrącaj zbyt szybko”. Periandrowi przypisuje się autorstwo takich sentencji: „niebezpieczna jest lekkomyślność”, „w szczęściu bądź umiarkowany, w nieszczęściu roztropny”, „dotrzymaj tego, coś dobrowolnie przyrzekł”. Kleobulos „mawiał, że przyjaciołom należy dobrze czynić, aby stali się jeszcze lepszymi przyjaciółmi, a nieprzyjaciołom należy także dobrze czynić, aby pozyskać ich przyjaźń”. Chilona ze Sparty autor *Żywotów* przedstawia jako tego spośród mędrców, który „miał zwyczaj mówić

* Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz, Instytut Filozofii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

¹ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 21 i d.

bardzo zwięźle”, a w pamięci potomnych zapisało się m.in. takie jego powiedzenie: „ręcz za kogoś, a nieszczęście pewne”. „Bias występował podobno w sądzie i był świetnym mówcą. Ale wymowy swojej używał tylko w dobrych sprawach”, zaś szczególną popularność zyskały takie jego rady: „wszystkich mieszkańców miasta staraj się sobie pozyskać, to zdobywa życzliwość, butny zaś sposób bycia często powodował wielkie szkody”, „nieszczęśliwy jest ten, kto nie umie znosić nieszczęścia, a chory na duszy ten, kto pragnie rzeczy niemożliwych i nie pamięta o cudzych nieszczęściach”. Pittakos z Mityleny na uznanie swoich współczesnych zasłużył takimi sentencjami: „nie zapowiadaj tego, co zamierzasz uczynić, bo jeżeli ci się nie uda, narazisz się na śmieszność”, „nie szydź z nikogo w nieszczęściu, aby się nie narazić na zemstę”, „kochaj wstrzeźliwość”. U tych starożytnych mędrców krytycyzm nie jest ostentacyjny – przeciwnie, jest on subtelny i często towarzyszy mu zarówno samokrytycyzm, jak i autoironia.

Później pojawili się tacy myśliciele, którzy mieli znaczący udział przede wszystkim w wykreowaniu i ugruntowaniu dogmatyzmu. Za ich duchowego ojca można uznać Platona (427-347 p.n.e.). U tego filozofa nie jest to jednak dogmatyzm całkowicie bezkrytyczny – przynajmniej to zresztą autor *Żywotów*, pisząc, że Platon „wyraża sąd o rzeczach, które sam pojął, odrzuca rzeczy nieprawdziwe, w rzeczach niepewnych wstrzymuje się od sądu”. Nie zawsze wprawdzie można się zorientować, w którym momencie kończy się u tego filozofa krytycyzm i zaczyna dogmatyzm, niemniej można generalnie stwierdzić, że był on krytyczny wobec wszystkich tych, którzy brali za świat rzeczywisty to, co jest zmienne i odbierane zmysłami – przypominać mają oni ludzi, którzy są zamknięci „w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do groty prowadzi od góry wejście zwrócone ku światłu, szerokie na całą szerokość jaskini. W niej oni siedzą od dziecięcych lat w kajdanach; przykute mają nogi i szyje tak, że trwają w miejscu i patrzą tylko przed siebie; okowy nie pozwalają im obracać głowy. Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, który się pali za ich plecami...”. Nie mogą jednak zobaczyć „cokolwiek innego oprócz cieni, które ogień rzuca na przeciwległą ścianę jaskini?” i biorą owe cienie (odbicia rzeczywistych bytów) za samą rzeczywistość².

Znaczący udział w wykreowaniu i ugruntowaniu dogmatyzmu, w tym dogmatyzmu naukowego, miał również Arystoteles (ok. 384/83-322/21 p.n.e.)³. Według Diogenesa Laertiosa, był on „najzdolniejszym uczniem Platona”, ale „odszedł od Platona jeszcze za życia mistrza” i założył w ateńskim Liceum („miejsce odpowiednim do przechadzek”)

² Por. Platon, *Państwo*, Księga VII, Kęty 2001.

³ Niejedno z przyjętych przez niego założeń oraz z niejeden ze sformułowanych przez niego teorii funkcjonowały później w nauce jako swoisty „pewnik” – przykładem może być teoria „dynamiki ziemskiej i niebieskiej” akceptowana w naukach przyrodniczych niemal do końca średniowiecza; szerzej na ten temat, por. A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Warszawa 1960, s. 64 i d.

szkołę perypatycką. Ze swoimi uczniami prowadził dyskusje na różne tematy, bowiem źródło mądrości (*sophi*) widział w „zdziwieniu” i „zaciekawieniu”, a trudno byłoby wskazać taki obszar rzeczywistości, który by nie budził jego ciekawości. Stąd począwszy od Arystotelesa, przyjęło się uznawać filozofię nie tyle za jedną z nauk, co naukę nauk, a filozofa nie tyle za uczonego-specjalistę, co za kogoś kto wprawdzie nie jest specjalistą od niczego, ale zdołał osiągnąć taką mądrość, która pozwala mu rozumnie (racjonalnie) wypowiadać się na każdy temat oraz udzielać mądrych rad wszystkim tym, którzy nie są filozofami. Arystoteles potrafił przy tym takie pojmowanie filozofii na tyle dobrze uzasadnić, że przez wiele stuleci spoglądano na nią jak swoistą skarbnicę mądrości⁴. Arystotelesowską dogmatykę poprzedziła jednak dosyć gruntowna i dobrze uzasadniona krytyka – nie tylko stanowiska jego mistrza i nauczyciela Platona (m.in. za zbyt daleko idącą separację od tego, co zmysłowe), ale także wszystkich tych, którzy powątpiewali w to, że rzeczywistość jest poznawalna i powinna być poznana.

Takich wątpliwości w ludzkie możliwości poznawcze filozofów w tamtych czasach nie brakowało. Równoległe bowiem z dogmatyzmem myślicieli starożytnych rodził się i zdobywał uznanie sceptycyzm. Jedną z jego najistotniejszych części składowych stał się antydogmatyczny krytycyzm. Jego prekursorem był Pirron z Elidy (ok. 365-275 p.n.e.). Diogenes Laertios przedstawia go jako tego filozofa, który „wybrał najlepszą drogę uprawiania filozofii, ucząc (...) o niepoznawalności rzeczy (...) i wprowadzając zasadę wstrzymywania się od wydawania sądów (...). Żadna rzecz bowiem nie jest w większym stopniu taka niż inna. W życiu trzymał się również tej zasady”⁵. Autor *Żywotów* podaje także, iż Pirron „miał wielu uczniów, którzy za jego przykładem wstrzymywali się od wszelkiej aktywności”⁶. Sednem sporu między sceptykami i ich przeciwnikami dogmatykami była racjonalność twierdzenia czegoś i wątplenia w coś. „Dogmatycy zarzucają

⁴ „Jego wysiłek zmierzał w znacznej mierze do tego, aby filozofia w możliwie największym stopniu potrafiła samą siebie uzasadnić jako wiedzę, która nie jest związana z żadną korzyścią. Filozofia jako filozofia powinna pozostać całkowicie wolna i niezależna, a jednocześnie powiązana z praktyką i tworzeniem. (...) nie oznacza to jednak, że zdobyta w ten sposób wiedza nie może przynosić istotnych korzyści w życiu ludzkim. Przeciwnie, staje się ona nieodzowną wiedzą dla dobrego życia. (...) Filozofujący zbliżają się w swojej działalności do Bogów (Arystoteles jest w tym punkcie zgodny z Platonem) i osiągają dzięki swojej działalności najwyższe szczęście. Nie zdobywają go jednak wyłącznie dla siebie, lecz dzieląc się z innymi swoją wiedzą, stwarzają im możliwość osiągnięcia życiowego powodzenia”. R. Elberfeld, *Was ist Philosophie?*, Stuttgart 2006, s. 41 i d.

⁵ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy ...*, wyd. cyt., s. 553 i d.

⁶ Jednym z najbardziej „bystrych w rozumowaniu i w kpinach” spośród nich był Timon z Flinty (ok. 325-235 p.n.e.), natomiast wśród tych, którzy przyczynili się do popularyzacji postawy i poglądów sceptycznych („sam Pyrron żadnych dzieł nie zostawił”) wymienia m.in. Ainesidemosa, Numeniosa i Nauzyfanasa.

stoikom (mianem tym Diogenes Laertios określa również sceptyków – uw. wł.), że oni sami przyjmują poznanie rozumowe i wygłaszają pozytywne twierdzenia (dogmatyzują). Odpierając bowiem poglądy przeciwników, sami opierają się na poznaniu rozumowym i w konsekwencji afirmują tezy i dogmatyzują. Gdy bowiem twierdzą, że niczego nie określają i że dla każdego twierdzenia istnieje przeciwtwierdzenie, to tym samym coś określają i głoszą tezę pozytywną (dogmatyzują). Na to sceptycy odpowiadają: Jeśli idzie o zwyczajne ludzkie doświadczenia, przyznajemy wam słusność; przyznajemy, że teraz jest dzień, że żyjemy, i wielu innych zjawisk codziennego życia nie kwestionujemy. Jeśli idzie natomiast o twierdzenia dogmatyków, które – jak twierdzą – poznali rozumem, to wstrzymujemy się z wydawaniem sądu, jako o niepewnych mówiąc, że poznajemy tylko nasze własne doznania. To, że widzimy – poznajemy, że ową określoną myśl mamy – wiemy; ale jak widzimy i jak myślimy, tego nie wiemy. (...) Jeśli idzie natomiast o sformułowania takie, jak »Niczego nie określam« i temu podobne, to nie nadajemy im charakteru twierdzeń (...), używane przez nas zwroty są tylko pewnymi wyznaniem⁷. Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad schodzeniem się i rozchodzeniem dróg krytycyzmu i dogmatyzmu są późniejsze losy Akademii Platonskiej. Sextus Empiryk w swoich *Szkicach pirrońskich* podaje, że były „trzy Akademie – pierwsza, czyli najstarsza, Platona, druga, czyli średnia, Arkezilosa, który słuchał Polemona, w końcu trzecia, czyli nowa, Karneadesa i Klejtomachosa; inni dodają jeszcze czwartą, a mianowicie Filona i Charmidasa, inni zaś wreszcie wymieniają jeszcze piątą Akademię Antiochosa”. O Platonie autor tego dzieła napisał, że zarówno „dogmatyzował” (np. wówczas „kiedy orzeka o ideach, o istnieniu opatrności, lub o tym, że lepiej jest wybrać cnotliwe życie niż występne”), jak i był „wątpliwcem” (np. wówczas, gdy „o czymś przesądza ze względu na wiarę, czy też niewiarę”)⁸. Natomiast o „nowych akademikach” pisał, że są wprawdzie „wątpliwcami” (bo głoszą, że „wszystko jest nieuchwytnie”), ale od prawdziwych (pirrońskich) sceptyków różnią się „w osądzie rzeczy dobrych i złych. Oto akademicy mówią, że coś jest dobre lub złe, nie tak jak my, lecz w przekonaniu, że jest rzeczą godniejszą wiary, by to, co nazywają dobrem, było nim rzeczywiście, niż nim nie była rzecz przeciwna, i podobnie w przypadku zła, a my niczego nie nazywamy dobrym i złem w mniemaniu (...), lecz po prostu idziemy bez żadnych urojeń stanowienicznych za życiem, żeby uniknąć bezczynności”, czyli pirroński sceptyk kieruje się względem na taką życiową potrzebę jaką jest ludzkie działanie.

Nie jest aż tak istotne to, ile tych szkół „wątpliwców” (sceptyków) wyłoniło się z Akademii Platonskiej. Ważniejsze jest to, jaki wnieśli wkład do naukowego (racjonalnego) myślenia. Na to pytanie próbuje odpowiedzieć m.in. Leon Joachimowicz w swojej

⁷ Tamże, s. 574 i n.

⁸ Por. Sextusa Empirykusa *Zarysów pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*, Kraków 1931, s. 43 i d.

monografii poświęconej sceptycyzmowi greckiemu. Trzeba dodać, że ten znawca filozofii greckiej do sceptyków zaliczył zarówno eleatów (Parmenidesa, Ksenofanesa, Heraklita, Demokryta), jak i sofistów, w tym Sokratesa; o tym ostatnim napisał, że „na równi z sofistami burzył przesady, poddawał krytycznej ocenie stare zwyczaje i religijne wyobrażenia, interesował się przede wszystkim praktyką i kształcił dzielnych obywateli” oraz „posługiwał się tą samą co sofisci metodą stawiania problemów, tą samą krytyką. Z tą samą podchwytiliwością i dialektyczną subtelnością prowadził dyskusje, precyzował i rozgraniczał pojęcia. Jego ulubiona formuła: »Wiem, że nic nie wiem« nie była wyrazem sceptycznej myśli, jak to błędnie interpretował Cyceron, lecz swoistej metody”⁹. Natomiast w generalnej ocenie sceptycyzmu stwierdza m.in., że „nie można mu odmówić twórczej, wprost imponującej oryginalności. Należy (...) odróżnić go od dogmatycznego negatywizmu, który, choć w formie przeczącej, zawsze jednak coś twierdzi”.

Tradycje średniowieczne i odrodzeniowe

Średniowiecze na ogół kojarzy się nie z krytycyzmem, lecz z chrześcijańskim dogmatyzmem. Skojarzenie to – jak wiele innych tego typu przekonań – opiera się na dosyć uproszczonym obrazie epoki, która w gruncie rzeczy nie była ani prosta, ani jednoznaczna, ani też jednolita w swoich ideowych przesłaniach i wyzwaniach. Zgadza się z tym nawet ci, którzy raczej nie podzielają tych wartości, które zostały wypracowane w wiekach średnich¹⁰. Nie miejsce tutaj jednak na rozwijanie tego wątku. W tej krótkiej prezentacji schodzenia się i rozchodzenia się dróg krytycyzmu i dogmatyzmu w okresie średniowiecza i odrodzenia chciałbym odwołać się do dwóch teologów, to znaczy Aureliusza Augustyna (św. Augustyna, 354-430) i Marcina Lutra (1483-1546). Dodam jeszcze tylko, że epokę odrodzenia postrzegam jako pod wieloma względami kontynuację tej kultury chrześcijańskiej, która narodziła się i rozwinęła w wiekach średnich¹¹.

Augustyn był nie tylko wielkiego formatu teologiem (Ojcem Kościoła i autorytetem zarówno dla katolików, jak i protestantów), ale także dużej miary filozofem. Szczególnie bliska była mu filozofia „pierwszej” Akademii Ateńskiej. Ze sceptykami z „nowych” Akademii prowadził intelektualne spory m.in. w swoich dialogach *Przeciwko Akademikom*. Jego zdaniem, owe „nowe” Akademie wyłoniły się nie tyle na skutek opozycji wobec

⁹ Por. L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Warszawa 1972, s. 27 i d.

¹⁰ Zainteresowanych odsyłam to zbioru studiów pod redakcją J. Le Goffa pt. *Człowiek Średniowiecza* (Warszawa 2000).

¹¹ Podzielam w tej kwestii opinię takich znawców tej epoki jak P.O. Kristeller czy E. Garin. Nie podzielam natomiast stanowiska tych historyków kultury, którzy – jak np. J. Michelet czy J. Burchardt – drugą z nich przedstawiają jako zerwanie ze średniowiecznymi wartościami.

„starej”, co raczej dla przeciwstawienia się stoikom¹². Można oczywiście dyskutować nad trafnością tego rozpoznania. Bezdyskusyjne jest natomiast to, że według Augustyna, po pierwsze „twierdzenie, że niczego nie można poznać, jest błędne”, po drugie, że „przekonanie o istnieniu świata nie jest fałszem”, po trzecie, że „znajomość najwyższego dobra jest niezależna od błędów poznania zmysłowego”, po czwarte, że „te właśnie wiadomości zawdzięczam dialektyce, jak również wiele innych”, po piąte zaś, że wszystkie te i wiele jeszcze innych mądrości można znaleźć w pismach Platona, „najmądrzejszego i najbardziej uczonego filozofa swoich czasów, który mówił w ten sposób, że cokolwiek wychodziło z jego ust, stawało się wielkie i dotykało zagadnień, które niezależnie od sposobu przedstawienia nie traciły na wielkości”. Z dialogu tego wyłania się obraz Platona jako autentycznej wielkości i to wielkości wyrażającej się nie tyle w jego krytycyzmie, co w jego dogmatyzmie. Wprawdzie miał się mylić, sądząc, że do prawdy prowadzi tylko jedna droga, a zdaniem Augustyna takie drogi są dwie, to znaczy rozumu i wiary, niemniej wiedza, którą można znaleźć w szkole Platona „nie sprzeciwia się naszej wierze”. Jest w tym oczywiście zarówno element swoistego krytycyzmu, jak i załączek nowego, augustyńskiego dogmatyzmu.

Nie będę tutaj przedstawiał augustyńskiej dogmatyki – nie tylko dlatego, że jest ona rozbudowana, ale także dlatego, że jest stosunkowo dobrze znana; stanowi przecież fundament doktrynalny chrześcijaństwa zachodniego. Chciałbym natomiast przywołać jeszcze jeden przykład krytyki przeprowadzonej przez Augustyna. Zawarty on jest w jego *Dziejach procesu Pelagiusza*, dziele skierowanym przeciwko tzw. herezji pelagiańskiej¹³. Dla postawionego w tych rozważaniach problemu ważne są nie tyle zawilosci doktrynalne tego głośnego w średniowieczu sporu, co styl prowadzonej przez Augustyna krytyki. Otóż generalnie można powiedzieć, że krytyka ta jest pryncypialna (sformułowany jest w niej m.in. zarzut „całkowitego deformowania pojęcia łaski”), niemniej

¹² „Łatwo można to udowodnić powagą samego Sokratesa, Platona i innych dawnych filozofów, którzy sądzą, że o tyle mogą ustrzec się od błędu, o ile nie będą lekkomyślnie wyrażać zgody. Nie wprowadzili oni jednak do swych szkół żadnych specjalnych dysput na ten temat. Nigdy też nie sformułowali wyraźnego pytania, czy można poznać prawdę, czy nie można. (...) Kiedy dowiedział się o tym Arkezilaos, zawyrokował, że człowiek nie jest w stanie znaleźć nic takiego i że mędrzec nie może puszczać się na takie niepewne i niebezpieczne wody, jak mniemanie. Stąd wyciągnął wniosek, że na nic nie należy wyrażać zgody”. Por. Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, [w:] *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 85 i in.

¹³ W dziele tym Augustyn wskazywał na 13 tez (przekonań) składających się na tę „herezję” – m.in. takich: „grzech Adama zaszkodził tylko jemu samemu, a nie rodzajowi ludzkiemu”, „dzieci nowo narodzone są w takim stanie, w jakim był Adam przed sprzeniewierzeniem się”, „dzieci nawet nie ochrzczone, mają zapewnione życie wieczne”, „łaska i pomoc Boża nie jest dana do poszczególnych czynów, lecz jest w wolnej woli” oraz „dusza może być bez grzechu, tak samo jak Bóg”. Por. Św. Augustyn, *Dzieje procesu Pelagiusza*, [w:] *Grzech pierworodny*, Warszawa 1999, s. 65 i d.

jednocześnie jest zarówno merytoryczna (jej autor odwołuje się m.in. do najpoważniejszych ówczesnych autorytetów chrześcijańskich), jak i wyważona (brane są w niej pod uwagę różnego rodzaju „za i przeciw”). Momentami można nawet odnieść wrażenie, że Augustyn pozostawia Pelagiuszowi „furtkę” do wyjścia z tej trudnej dla niego sytuacji w postaci uznania, że jego poglądy po prostu zostały błędnie odczytane (m.in. przez jego ucznia Celestiusza). Pelagiusz zresztą skorzystał z tej „furtki”, co jednak nie uchroniło go przed potępieniem (przez dwa synody afrykańskie) i wykluczeniem (w 417 r.) z Kościoła. Rzecz jasna, nie położyło to kresu tej „herezji”.

Niektóre jej elementy pojawiły się ponownie w okresie tzw. reformacji, czyli wielkiego buntu niektórych teologów i zwyczajnych chrześcijan zarówno przeciwko porządkom panującym w Kościele rzymskim, jak i jego nauczaniu. Przypominam tutaj tylko jednego z tych buntowników – Marcina Lutra – nie tylko dlatego, że odegrał w nim szczególnie znaczącą rolę, ale także dlatego, że styl jego krytyki różni się w sposób zasadniczy od stylu Augustyna. Widoczne jest to już w jego 95 tezach w sprawie odpustów. Nowe było nie tylko to, co Luter w nich twierdził, ale także to, w jaki sposób wyraził swoje votum separatum. Owe 95 tez, które wstrząsnęły chrześcijańskim światem, przybił (1 listopada 1517 r.) zwyczajnym gwoździem na drzwiach kościoła pod wezwaniem św. Pawła w Wittenberdze z myślą nie tyle o uczonych teologach, co o tych wszystkich, którzy opanowali sztukę czytania i mają na tyle krytyczne umysły, aby powątpiewać w wartość upowszechnianych przez najwyższych hierarchów Kościoła rzymskiego nauk i praktyk. Wprawdzie we wstępie do nich Luter deklaruje „gorące pragnienie wyświecenia prawdy” i apeluje do podjęcia z nim dysputy, jednak z każdą kolejną tezą staje się coraz jaśniejsze, że nie chodzi mu o pierwszą lepszą dysputę teologiczną, lecz po prostu o rozprawienie się ze „wszystkimi fałszywymi prorokami”, w tym z samym papieżem i jego sojusznikami (nazywanymi przez niego „papieżnikami”); do dzisiaj może szokować swoją radykalnością jego stwierdzenie, że „papieżnik i osioł to jedno”¹⁴. Reakcja Rzymu na tę krytykę była równie ostra – najpierw (w 1518 r.) ukazał się list otwarty jednego z rzymskich dostojników kościelnych, w którym wittenberski teolog nazwany został „synem suki”, a później (w 1521 r.) uznany został za herezyka i wykluczony z Kościoła katolickiego. Luter był jednak głęboko przekonany o słuszności swoich racji i ani myślał wycofywać się ze sformułowanych zarzutów – przeciwnie, jeszcze bardziej radykalizował swoją krytykę; dał jej wyraz m.in. w rozprawie pod wielce wymownym tytułem: *Przeciwko papieżstwu w Rzymie przez diabła opanowanego*.

Kontynuatorami tego stylu krytyki byli w późniejszych latach inni wielcy teolodzy reformacji – tacy np. jak Jan Kalwin, który hierarchom rzymskim zarzucił m.in., że „stali się zwyrodniałym rządem”, „wypaczyli kult Boży” oraz „wprowadzili mnóstwo zabobo-

¹⁴ Por. M. Luter, Tezy, [w:] *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku, Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1972, s. 12 i d.

nów”¹⁵. Trzeba jednak również wyraźnie powiedzieć, że ci radykalni krytycy potrafili pociągnąć za sobą tłumy wierzących i stali się założycielami znaczących dzisiaj Kościołów protestanckich. Przyczynili się oni również w znacznej mierze do poprawy sytuacji w Kościele rzymskim; pierwszym wielkim krokiem w tym kierunku było zwołanie Soboru Trydenckiego (1545 r.) i wypracowanie na nim takich rozwiązań, które nie tylko położyły kres praktykom potępianym przez protestantów, ale także doprowadziły w tym Kościele do – jak to określa Leopold von Ranke – „zmiany ogólnej orientacji duchowej”¹⁶. Przynajmniej to również ci katolicy, którzy jeszcze niedawno nazywali swoich protestanckich krytyków heretykami (ludźmi potępionymi i wykluczonymi), a dzisiaj skłonni są ich nazywać „braćmi odłączonymi” oraz – co niemniej istotne – prowadzić z nimi konstruktywny dialog i współpracę przy rozwiązywaniu wielu istotnych problemów społecznych.

Tradycje nowożytne

Nie twierdzą, że wszystko, co ważne w filozofii i w nauce nowożytnej zaczęło się od Kartezjusza (René Descartesa, 1596-1650), niemniej trudno jest mi sobie wyobrazić współczesny krytycyzm bez tego wielkiego filozofa i uczonego (matematyka i przyrodnik). Nie jestem zresztą w tym przekonaniu odosobniony, bowiem podpisuje się pod nim liczna i znacząca grupa osób – żeby tylko tytułem przykładu wymienić: z jego współczesnych B. Spinozę, a z nam współczesnych E. Husserla¹⁷. Na pytanie: gdzie kartezjańskiego krytycyzmu należałoby szukać?, odpowiem krótko – w każdym z jego dzieł. Jeśli jednak ktoś by się upierał przy tym, aby wskazać mu tylko jedno takie miejsce, to odsyłam go do *I Medytacji o pierwszej filozofii* tego filozofa; nosi ona tytuł: *O czym można wątpić?* i zawiera generalną tezę, że „jeśli się chce nareszcie coś pewnego i trwałego w naukach ustalić, to trzeba raz w życiu z gruntu wszystko obalić i na nowo rozpocząć od pierwszych podstaw”¹⁸. To powtarzane i odmieniane później na wiele sposobów zdanie traci kartezjański sens wówczas, gdy oderwiemy je od pojawiającego się nieco dalej stwierdzenia, że wątpić można tylko w to, do czego się posiada odpowiednią rację, przy czym ową „rację” traktuje Kartezjusz tak, jak traktuje ją każdy matematyk, to znaczy jako coś, co jest całkowicie pewne, albo też coś, do czego można mieć przekonanie graniczące z pewnością. Ta skrupulatność przy odczytywaniu kartezjańskich słów jest absolutnie konieczna, bowiem siła tego krytycyzmu opiera się na dokładności w śle-

¹⁵ Por. tamże, s. 279 i d.

¹⁶ Por. L. von Ranke, *Dzieje papieżstwa w XVI-XIX wieku*, t. 1, Warszawa 1974, s. 394.

¹⁷ Por. B. Spinoza, *Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione*, [w:] *Pisma wczesne*, Warszawa 1969; E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982.

¹⁸ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kęty 2001, s. 17 i d.

dzeniu kartezjańskiego toku wywodowego. Bez wchodzenia w szczegóły wywodów zawartych we wszystkich sześciu *Medytacjach*, można stwierdzić, że już w pierwszej części tego dzieła Kartezjusz – z właściwą sobie lapidarnością – powiedział wszystko to, co jest istotne dla jego krytycyzmu, a istotny jest dla niego zarówno radykalizm (wyraża go m.in. owe wyzwanie do obalenia z „gruntu wszystkiego”, co jest chociażby trochę niepewne), jak i optymizm (wyraża go wiara w to, że można na tym oczyszczonym z niepewności gruncie wznieść solidną „budowlę”).

Następne stulecie – kojarzone tradycyjnie z epoką oświecenia – było okresem radykalizmu i optymizmu, ale jeden i drugi miał niewiele wspólnego z kartezjanizmem, wiele natomiast z naturalizmem (kartezjanizm jest programowym antynaturalizmem). Nic nie wyraża tak dobrze owego naturalizmu jak oświeceniowe hasło powrotu do natury, to znaczy do naturalnych związków z przyrodą oraz zaspokajania naturalnych potrzeb i kulturowania naturalnych (przyrodzonych człowiekowi) zdolności. Hasło to – niczym dwie strony medalu – miało swój awers i rewers; ten drugi wyraża się w wezwaniu do odwrotu od dotychczasowej kultury, zwłaszcza odrzucenia tego wszystkiego, co wniosło do niej chrześcijaństwo; w przekonaniu niejednego z oświeconych filozofów wniosło ono do niej niemal same negatywy – takie np. jak ciemnota, nietolerancja, czy fanatyzm. Głównym oskarżonym w tym swoistym procesie, który oświeceni wytoczyli chrześcijańskim kreatorom kultury, stał się Bóg chrześcijan¹⁹. Kolejne rzędy oskarżonych przez nich o różnego rodzaju nadużycia zapełniają – chrześcijański kler, chrześcijańskie wierzenia, chrześcijańskie praktyki religijne itd. W „ławach” tych znalazła się oczywiście również liczna grupa teologów i wcześniejszych filozofów, w tym Kartezjusz; ich podstawowym „przewinieniem” było to, że ich filozofia jest ... nienaturalna, to znaczy stawia sztuczne problemy i proponuje sztuczne rozwiązania, takie chociażby jak najpierw oddzielenie tego, co duchowe i nierozciągle, od tego, co rozciągle (cielesne) i nieduchowe, a następnie połączenie tych bytów w szyszynce (gruczole znajdującym się między dwiema półkulami mózgu).

To, co w szczegółach zawierają te oskarżenia, pokazują m.in. *Listy o Anglikach* Woltera (Voltaire, 1694-1778). To napisane w modnej wówczas konwencji listów z podróży dziełko pozornie ma swoich pozytywnych i negatywnych bohaterów; pozornie, bowiem ci „pozytywni” bohaterzy (Anglicy) zostali generalnie przedstawieni w takim świetle, że wywołało to ich oburzenie. Już w pierwszym z tych *Listów* – poświęconym (podobnie jak trzy następne) kwakrom – pojawiają się ewidentne złośliwości. Okazuje się bowiem, że „kwakrowie zasługują na ciekawość rozumnego człowieka”, a nawet na pewne „komplimenty”, ale ich praktyki religijne budzą raczej zdumienie niż uznanie, a styl życia,

¹⁹ Stąd P. Hazard kolejne części swojej monografii poświęconej myśli oświeceniowej zatytułował: *Bóg chrześcijan przed sądem, Przeciwno religii objawionej, Postępy niewiary* itd. Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972.

sposób zachowania się i ubierania zdziwienie lub rozbawienie; bo czyż nie jest coś dziwnego w tym, że „przykładowy” kwakier w ogóle „nie klnie”, „mówi »ty« zarówno królom, jak i węglarzom, nie kłania się nikomu, (...) stroni od publicznych zabaw, spektakli i gry”, nigdy nie prowadzi sporów sądowych we własnej sprawie, a stając przed sądem w cudzej sprawie „mówi tylko: tak lub nie, sędziowie zaś wierzą mu na to proste słowo”²⁰. Z kolejnego *Listu* (drugiego) dowiadujemy się, że w kaplicy kwakrów wygłasza się kazania „częściowo ustami, a częściowo nosem”, a samo kazanie stanowi „stek banialuków zaczerpniętych, jak mniemał (wygłaszający je) z *Nowego Testamentu*, których ani on, ani jego współwyznawcy nie rozumieli wcale”. W *Liście trzecim* Wolter informuje o założycielu tej „sekty” G. Foxie – człowieku „płonącym świętym ogniem szaleństwa”, który podczas swoich publicznych wystąpień „trząsł się, skręcał, robił przeróżne grymasy, wstrzymywał oddech, to znów wypuszczał go gwałtownie”, a jego uczniowie „naśladowali w najlepszej wierze grymasy mistrza, a ogarnięci szaleństwem miotali się, ile sił. Dlatego przezwano ich *quakers*, czyli *drżący*. Z kolei z *Listu piątego* (*O religii anglikańskiej*) można się dowiedzieć, że „Anglia jest krajem sekt”, a „Anglik, człowiek wolny, idzie do nieba taką drogą, jaka mu się podoba”. Tylko w pierwszym momencie można to odebrać jako „kompliment”, bowiem już kilka zdań dalej stwierdza on, że jedną z tych „sekt” jest „sekta anglikańska, zwana również Kościołem anglikańskim” i „nikt nie otrzyma urzędu ani w Anglii, ani w Irlandii, jeśli nie jest gorliwym

²⁰ Por. Wolter, *Listy o Anglikach*, albo *Listy filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 33 i d. Kwakrzy (z ang. *quakers* – ludzie trzęsący się) stanowili jedną z odłamów purytanizmu. Inicjatorem powstania tej wspólnoty religijnej był George Fox (1624-1691), założyciel Towarzystwa Przyjaciół (Society of Friends). „Istotą ruchu kwakerskiego w jego początkach, za życia założyciela (...) było dążenie do odrodzenia religii, gwałtownie i głośno manifestowane i zyskujące tysiące zwolenników wśród prostych ludzi. Za panowania Wilhelma i Anny (to znaczy na przełomie XVII i XVIII stulecia – uw. Z.D.) »przyjaciele« stali się pod względem liczebnym jedną z najpotężniejszych sekt angielskich. Ustabilizowali się w osiemnastym wieku, jako bardzo szanowany i dość ekskluzywny związek religijny, nie szukający już wyznawców, ale panujący nad duszami swoich członków i kierujący ich życiem za pomocą światła, które po części było istnie »światłem wewnętrznym« w każdym człowieku, ale rodziło się również z tradycji i z pewnego systemu zasad duchowych, przekazywanych w rodzinach »przyjaciół« z ojca na syna i z matki na córkę”. Por. G.M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961, 262 i n. Inne odłamy ruchu purytańskiego stanowili prezbiterianie – skupiali oni zarówno bogatsze mieszczaństwo, jak i tzw. *gentry* oraz „dążyli do uniezależnienia się Kościoła od władzy państwowej, negatywnie odnosili się zarówno do Kościoła anglikańskiego, jak i do bardziej radykalnych sekt. Radykalniejszy odłam w ruchu purytańskim stanowili independenci, czyli niezależni. Proklamowali oni zupełną niezależność i autonomię każdej gminy wyznaniowej, zarówno od władzy królewskiej, jak i kościelnej. Domagali się jak najbardziej swobodnej formy kultu i odrzucając wszelkie obowiązkowe formy obrzędowe, pozostawiali każdemu członkowi prawo swobodnego głoszenia kazań. W przeciwieństwie do scentralizowanego Kościoła prezbiteriańskiego independenci dzielili się na wiele sekt”. Por. H. Zinks. *Historia Anglii*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2001, s. 177 i n.

anglikaninem”, zaś „kler anglikański zachował wiele katolickich ceremonii, a z nich osobliwie sobie ceni dziesięcinę, którą z nadzwyczajną skrupulatnością pobiera”. Rzecz jasna, jeszcze gorzej w tych *Listach* wypadają Francuzi, zwłaszcza taka ich chluba i dumą jak Kartezjusz, ale dla Anglików było to raczej marne pocieszenie. Natomiast po drugiej stronie kanału to „szarganie” przez jednego z Francuzów „świętościami” innych Francuzów wywołało prawdziwą wściekłość.

O krytyce wolterowskiej można powiedzieć wiele, tylko nie to, że była oparta na gruntownym rozpatrzeniu różnego rodzaju „za i przeciw” i przemyśleniu sformułowanych wniosków i skrajnie negatywnych ocen. Ta sama uwaga dotyczy również wielu innych krytyków i krytyk oświeceniowych. W tamtym stuleciu pojawił się jednak filozof, którego krytycyzm oznaczał się nie tylko radykalizmem, ale także swoistym obiektywizmem. Był nim Immanuel Kant (1724-1804/), autor m.in.: *Krytyki czystego rozumu* (1781), *Krytyki praktycznego rozumu* (1788) oraz *Krytyki władz sądowniczych* (1799). Z kantowskiego punktu widzenia wszystko to, co pojawiło się wcześniej w filozofii, sytuowało się albo w ramach dogmatyzmu (przyjmującego z góry, że poznanie ludzkie jest możliwe), albo sceptycyzmu (odrzucającego z góry możliwość poznania rzeczywistości). Zawarty w jego *Krytykach* krytycyzm ma być opozycyjny zarówno wobec dogmatyzmu (niczego bowiem się w nim z góry nie zakłada), jak i sceptycyzmu (niczego z góry się nie odrzuca). Nie chodzi tutaj „o krytykę książek i systemów, lecz krytykę samej władzy rozumu w ogóle w odniesieniu do wszelkich poznań, do których by rozum mógł dążyć niezależnie od wszelkiego doświadczenia, a więc rozstrzygnięcie możliwości lub niemożliwości metafizyki w ogóle i określenie zarówno jej źródeł, jak i jej zakresu i granic, wszystko to jednak na podstawie zasad naczelnych”²¹. Owe „naczelne zasady” – takie jak zasada odróżniania świata rzeczy (noumenów) od świata jego przejawów (fenomenów), czy form oglądu zmysłowego od form oglądu umysłowego – stanowi oczywiście fundament nowej, rygorystycznej dogmatyki, niemającej wiele wspólnego z dosyć płytkim i powierzchownym oświeceniowym naturalizmem. Dla kantowskiej krytyki „najwyższym trybunałem” („umacniającym ją w jej sprawiedliwych wymaganiach i umożliwiającym odrzucenie wszelkich bezpodstawnych uroszczeń”) jest „czysty rozum”, to znaczy rozum uwolniony zarówno od naiwnego obiektywizmu naturalistów, jak i nie-

²¹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I., Warszawa 1957, s. 11 i d. W przedmowie do drugiego wydania swojej *Krytyki czystego rozumu* Kant wyjaśnia, że jego „krytyka nie przeciwstawia się dogmatycznemu postępowaniu rozumu w jego czystym poznaniu jako nauce (nauka musi bowiem być zawsze dogmatyczna, tzn. musi wyprowadzać ściśle dowody z niewątpliwych naczelnych zasad *a priori*), przeciwstawia się ona natomiast dogmatyzmowi, tzn. uproszczeniu, że można w badaniach posuwać się naprzód wyłącznie przy pomocy czystego (filozoficznego) poznania (wyprowadzanego) z pojęć (*a* następującego) wedle zasad od dawna używanych przez rozum, a bez zbadania ich rodzaju i prawa, na mocy których rozum do nich doszedł” (tamże, s. 47).

dostatecznie krytycznego subiektywizmu intelektualistów. To, co Kant w ich miejsce proponuje, przyjęło się nazywać transcendentalizmem – jego częściami składowymi są: „estetyka transcendentalna”, „analitika transcendentalna” oraz „dialektyka transcendentalna”²². Nie wchodząc tutaj w szczegóły tego niesłychanie wyrafinowanego intelektualnie transcendentalizmu, można stwierdzić, że w jego świetle nie poznajemy i poznać nie możemy świata takim, jakim on jest sam w sobie, poznajemy natomiast i poznać możemy to, jak on nam się przejawia. Poznać również możemy, a nawet powinniśmy, to, wszystko, co warunkuje ludzkie poznanie i co – jako znajdujące się po stronie podmiotu, a nie przedmiotu poznania – jest „dokładane” do wyniku naszego poznania; z kantowskiego punktu widzenia, na pierwszym z poziomów poznawczych (form „oglądu zmysłowego”) „dokładany” jest czas i przestrzeń, na drugim z nich (form „oglądu umysłowego”) kategorie logiczne, natomiast na trzecim trzy idee „jedności” (podmiotu, przedmiotu oraz wszystkich podmiotów i przedmiotów razem wziętych). Odpowiedzi na pytanie, co to dokładnie oznacza, zawiera *Krytyka czystego rozumu*. Dodam jeszcze tylko, że w wyjaśnieniach tych Kant ani nie odwołuje się (jak to ma miejsce jeszcze u Kartezjusza) do pojęcia Boga, ani też nie szuka wsparcia w jakiegokolwiek wierze. Nie oznacza to oczywiście, że Kant i kantyizm całkowicie obchodzą się bez Boga i wiary. Kwestię tę wyjaśnia kantowska *Krytyka praktycznego rozumu* – w jej świetle należy tak postępować, jakby Bóg istniał i głęboko wierzyć nie tylko w to, że On istnieje, ale także w to, że dusza ludzka jest nieśmiertelna; bez tej wiary nie byłaby możliwa prawdziwa moralność.

Jak głęboki i przekonujący był kantowski krytycyzm i dogmatyzm świadczy m.in. jego obecność w filozofii i w nauce XIX oraz XX stulecia. Wielu filozofów i uczonych albo usiłowało go naśladować, albo też tak modyfikować, aby zachowany został przynajmniej jego „duch”. Nie miejsce tutaj na szersze rozwinięcie problemu wpływu filozofii Kanta na późniejsze pokolenia. Powiem zatem krótko, że jest on widoczny zarówno w „klasycznym” pozytywizmie Augusta Comte’a (1789-1857), jak i w neopozytywizmie (nazywanym również neokrytycyzmem) oraz w wielu opcjach antypozytywistycznych. Jedną z nich stanowi „racjonalizm krytyczny” Karla R. Poppera (1902-1994). W swoim sztandarowym dziele z zakresu filozofii nauki twierdzi on, że „Kant był pierwszym filozofem, który uświadamiał sobie, że obiektywizm twierdzeń naukowych wiąże się ściśle z budowaniem teorii – z użyciem hipotez i zdań uniwersalnych. Tylko wtedy, gdy pewne zdarzenia pojawiają się wedle jakiejś regularności, jak w wypadku powtarzalnych eksperymentów, obserwacje mogą być sprawdzone – w zasadzie przez kogokolwiek”²³. W samym sprawdzaniu linia podziału przebiegać ma między tymi, którzy opowiadają się za weryfikacją (wykazywaniem prawdziwości zdań i teorii), oraz tymi, którzy opowiadają się za falsy-

²² Por. T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 20 i d.

²³ Por. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977, s. 43 i in.

fikacją (próbą obalenia formułowanych hipotez). Popper opowiada się za falsyfikacją, to znaczy za takim rozwiązaniem, w świetle którego „testy empiryczne pozwalałyby na decyzję w sensie negatywnym („musi być możliwe obalenie empirycznego systemu naukowego przez doświadczenie”). Stosowaną w tym celu procedurą jest: w pierwszym kroku wysunięcie możliwie wielu i możliwie śmiałych hipotez, w drugim poddanie ich możliwie wielu i możliwie rzetelnym próbom wykazania fałszywości, w trzecim odrzucanie tych, które nie ostały się tym próbom, natomiast w czwartym wysunięcie kolejnych śmiałych hipotez (mając już jednak „zawężone pole możliwości). Z punktu widzenia popperowskiego krytycyzmu nawet te hipotezy, których nie udało się nam obalić, nie są uznawane za całkowicie pewne i prawdziwe, lecz jedynie za prawdopodobne – i to tylko dopóty, dopóki komuś nie uda się ich sfalsyfikować; a historia nauki pokazuje, że w końcu ktoś taki się znajdzie.

Traditions of criticism and dogmatism

The issue of criticism and dogmatism is one of those problems which various sciences contended with in the past and which is difficult to deal with today. It may seem that criticism and dogmatism are completely mutually exclusive, but the history of sciences shows that in the past they constituted two options mutually exclusive in one respect and complementary in the other. I present here such a mutual exclusiveness and complementarity using examples from the area of philosophy and theology. I am convinced, however, that this situation is also present in other disciplines.

Key words: criticism and dogmatism, ancient philosophers, medieval and Renaissance theologians, modern philosophers and scholars

