

ZBIGNIEW DROZDOWICZ*

Filozoficzne uwarunkowania nowoczesności w nauce

Wprawdzie filozoficzne myślenie nie zawsze przekłada się na rozumienie nowoczesności w badaniach naukowych, a tym bardziej na jej osiągnięcie w praktyce badawczej, jednak w sytuacji, gdy taki związek występował, oznaczał on niejednokrotnie odejście w naukach szczegółowych od zwykłego katalogowania i porównywania ze sobą opisywanych rzeczy i stanów rzeczy oraz przejście do szukania takich prawidłowości, które pozwalały na formułowanie nowych praw i generalizacji naukowych. W każdym razie taką generalną tezę stawiam w tych rozważaniach. Uzasadniając ją w pierwszej kolejności, odwołuję się do tych filozoficznych uwarunkowań nowoczesności w badaniach naukowych, które pojawiały się w epoce Oświecenia. Nie oznacza to oczywiście, że takie uwarunkowania nie pojawiały się wcześniej. Nie tylko bowiem się pojawiały, ale również niejednokrotnie łączyły się z innymi ideowymi uwarunkowaniami – takimi np. jak teologiczne. Oświecenie traktuje się jednak jako epokę tak głębokiej i tak znaczącej transformacji kulturowej, że niejednokrotnie stawia się znak równości między nowoczesnością oraz ustanowionymi wówczas standardami poprawności filozoficznego i naukowego myślenia. Różnie jednak te standardy były i są oceniane. Jedni badacze nowożytnej kultury zachodniej uważają bowiem, że ich pojawienie się i upowszechnienie wyszło tej kulturze na dobre, natomiast inni, że doprowadziły one do takiego jej spłylenia, że utraciła ona zdolność kreowania i zachowywania autentycznych wartości – takich jak prawda czy dobro. Warto nieco uważniej przyjrzeć się argumentacji jednych i drugich, bowiem mimo zasadniczej różnicy w ocenach oświeceniowych transformacji ukazują oni nie tylko różne aspekty filozoficznych uwarunkowań badań naukowych, ale także istotnie różniące się założenia wyjściowe.

Nowoczesność z punktu widzenia osiągnięć „wieku oświecenia”

Taki punkt widzenia na nowoczesność prezentuje Ernst Cassirer w swoim przeglądowym kompendium „form myśli wieku oświecenia” (pisanego przez niego z małej litery), jego wiodących idei oraz zdobyczy. Wychodzi w nim z założenia, że po pierwsze w tej „eklektycznej mieszaninie heterogenicznych motywów myślowych”, jaką stanowiła oświeceniowa filozofia i oświeceniowe nauki szczegółowe, można i należy wyodrębnić

* Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz, Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, e-mail: drozd@amu.edu.pl

te z nich, które odgrywały wiodące role, a po drugie, że należy zaliczyć do nich te, które bazowały na najściślejszej z nauk szczegółowych, tj. na matematyce i dedukcyjnym sposobie dochodzenia do prawdy. W ten sposób wyodrębni on jako znaczącą „formę myśli wieku oświecenia”, tą, która zapoczątkowana została na przełomie XVI i XVII stulecia przez Keplera i Galileusza, a kontynuowana i rozwijana była m.in. przez takich filozofów i uczonych jak Descartes, Newton i Leibniz.

Zdaniem Cassirera, w wieku oświecenia, tj. w XVIII stuleciu, „na fundamentalne pytanie o metodę filozofii odpowiadano nie za pomocą *Discours de la méthode* Descartes’a, lecz raczej odwoływano się do *Regulae philosophandi* Newtona. A odpowiedź ta popycha wkrótce w kierunku zupełnie innych obszarów refleksji. Droga Newtona nie jest bowiem drogą czystej dedukcji, lecz drogą analizy. Nie zaczyna on od ustanowienia określonych zasad, określonych pojęć i podstaw ogólnych, by następnie, wychodząc od nich, za pomocą abstrakcyjnych wnioskowań torować sobie drogę ku poznaniu tego, co szczegółowe «faktualne», lecz jego myślenie porusza się w przeciwnym kierunku. (...) Dlatego prawdziwa metoda fizyki nigdy nie może polegać na tym, że wychodzi się od jakiegoś arbitralnie przyjętego punktu początkowego myślenia, od jakiejś hipotezy, a potem rozwija w pełni zawarte w niej konkluzje”¹. Za tą drogą postępowania w filozofii oraz w naukach szczegółowych opowiedziała się i stosowała ją w swojej praktyce część oświeceniowych filozofów i uczonych. Cassirer wymienia tylko kilkunastu z nich (m.in. d’Alemberta, Hume’a i Condillaca), ale ich lista jest znacznie dłuższa i znacznie bardziej zróżnicowana.

Inna ich część – wprawdzie nie tak liczna, ale znacząca dla ówczesnych i późniejszych losów badań naukowych – opowiedziała się nie tyle za filozofią, co za „duchem filozofii kartezjańskiej” i sprawiła, że „wdziera się on na wszystkie obszary, opanowując nie tylko filozofię, lecz także literaturę, moralność, politykę, teorię państwa i społeczeństwa, a nawet potrafi zdobyć sobie miejsce w teologii”. W świetle tego ujęcia wieku oświecenia najwybitniejszym przedstawicielem tej części oświeconych filozofów i uczonych był Leibniz – zdaniem Cassirera: „Wraz z filozofią Leibnizowską (oryg. pisownia – uw. wł.) powstaje nowa potęga duchowa: nie tylko zmienia się w niej treść obrazu świata, lecz dochodzi do głosu także nowa forma i nowa zasadnicza tendencja myślenia. (...) Tak jak jego wielka zdobycz w matematyce, analiza nieskończoności, wynika bezpośrednio z problemu postawionego przez Descartes’a i jak pragnie być jedynie konsekwentną kontynuacją i systematycznym dopełnieniem geometrii analitycznej, tak to samo

¹ „Takie hipotezy można dowolnie wymyślać oraz dowolnie modyfikować i przekształcać, a każda z nich rozważana czysto logicznie, zachowuje taką samą wartość, jak inne. (...) Rzeczywiście jednoznacznego punktu wyjścia dostarczyć nam może nie abstrakcja i fizykalna «definicja», lecz wyłącznie doświadczenie i obserwacja”. Por. E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 5 i d.

zdaje się odnosić do Leibnizowskiej logiki. Logika ta bowiem za swój punkt wyjścia obiera kombinatorykę i próbuje ją rozwijać dalej w ideę ogólnej teorii form myślenia. (...) Można (...) podjąć próbę rozważenia całości logiki Leibniza z tej właśnie perspektywy i (...) włączyć w ten krąg jego teorię poznania, jego filozofię przyrody i jego metafizykę². Krótko mówiąc: „filozofia Leibnizowska” zarówno stanowi całościowy system myślenia o tym wszystkim, o czym posługujący się swoim rozumem człowiek racjonalnie myśleć może i myśleć powinien, jak i przekłada się na wszystkie te mniej lub bardziej szczegółowe obszary rzeczywistości, które w oparciu o przyjęte w niej zasady postępowania badawczego – takie jak zasada ciągłości („Na niej buduje Leibniz matematykę i całą swą metafizykę”), czy racji dostatecznej – mogą być racjonalnie rozpoznane i zastosowane.

Cassirer przyznaje, że wpływ tej filozofii na innych oświeconych nie był tak znaczny jak filozofii Newtonowskiej. Znajduje on jednak pewne jej elementy m.in. w systemie Christiana Wolffa („Logika i metodologia Wolffa różni się jednak od Leibnizowskiej właśnie przez to, że wielorakość jej punktów wyjścia stara się ponownie sprowadzić do możliwie prostego i zuniformizowanego schematu”), w projekcie estetyki Alexandra Baumgartena (stanowi on „powrót do oryginalnego i głębokiego ujęcia problemu indywidualności, tak jak zostało ono określone i ukierunkowane w monadologii Leibniza i w jego systemie harmonii przedustanowionej”) oraz w tych XVIII-wiecznych systemach przyrody, w których – tak jak w systemie przyjętym i wyłożonym w *Historii naturalnej* Louis’a G. Leclerc’a de Buffona – jako zasadę przyjmuje się zmienność i rozwój różnych występujących na Ziemi gatunków roślin i zwierząt.

W kolejnej części *Filozofii oświecenia* Cassirer pokazuje, w jaki sposób zarówno ta filozofia, jak i filozofia Newtonowska przekładały się na badanie i poznawanie przyrody. W świetle tej prezentacji ta ostatnia stała za mechanycyzmem m.in. w fizyce, w astronomii i w naukach społecznych, natomiast ta pierwsza za narodzinami idei ewolucji w biologii, psychologii, religioznawstwie i w prawoznawstwie. Cassirerowi bliższa jest tradycja „filozofii Leibnizowskiej”. Stąd stara się pokazać i wykazać w szczegółowych analizach, że wszystko to, co najlepszego wiek oświecenia miał i ma do zaoferowania przedstawicielom nauk szczegółowych znajdowało się i nadal znajduje się w tej filozofii – powinni oni jedynie zadać sobie trud jej poznania oraz podążania tymi drogami poznawczymi, na które wskazywał i które stosował w swojej praktyce ten niedoceniany przez swoich współczesnych filozof i uczyony.

² „Okazuje się jednak (...), że rozważany przez nas dotychczas motyw podstawowy, jakkolwiek znaczący i niezbędny byłby dla konstrukcji świata myśli Leibnizowskiej, nie wyczerpuje jeszcze jego całości. Im bardziej bowiem zagłębiamy się w znaczenie i specyfikę Leibnizowskiego pojęcia substancji, tym ostrzejszych rysów nabiera konkluzja, że zawiera ono w sobie pewien nowy zwrot nie tylko pod względem treściowym, lecz także formalnym” (tamże, s. 26).

Nowoczesność z punktu widzenia fenomenologicznej filozofii

Taki punkt widzenia przedstawiony został przez Edmunda Husserla w jego cyklu wykładów, które wygłosił na początku lat trzydziestych na uniwersytecie praskim – nosiły one tytuł: *Kryzys nauk europejskich i psychologia*; drukiem ukazały się w 1936 roku pt. *Kryzys nauk europejskich i transcendentna fenomenologia*. Punktem wyjścia jest w nich przekonanie, że współczesne tzw. nauki pozytywne – w tym takie, które tak jak czysta matematyka, czy matematyczne przyrodznawstwo, cieszyły się w przeszłości i cieszą nadal uznaniem środowisk uczonych – są w głębokim kryzysie, wyrażającym się m.in. w „utracie życiowej doniosłości dla ludzkości europejskiej”. Główną winę za ten kryzys ponosić ma „pozytywistyczna redukcja idei nauki do nauki o samych faktach”. Oznaczało i oznacza to „sprowadzanie człowieka do samego tylko faktu”, a także „odwrócenie się od pytań, które dla autentycznej ludzkości są pytaniami rozstrzygającymi” – takich jak pytanie o „człowieka jako decydującego w sposób wolny o swoim zachowaniu”, czy też „najgłębsze i najbardziej zasadnicze z nich”, tj. pytanie o sens ludzkiego życia. W świetle współczesnych nauk pozytywnych – „obiektywna prawda jest wyłącznie stwierdzeniem tego, czym faktycznie świat jest, zarówno świat fizyczny, jak i duchowy”³.

Takie myślenie o nauce upowszechniło się – zdaniem Husserla – w drugiej połowie XIX stulecia. Poprzedziła je taka tradycja filozoficzna, której wprawdzie można postawić różne zarzuty, jednak nie można jej zarzucić tego, że przynajmniej na początku, tj. na przełomie XVI i XVII stulecia, nie dawała szansy na zbliżenie się do takiego myślenia, w którym stawia się najbardziej zasadnicze pytania dotyczące człowieka oraz próbuje się na nie udzielić odpowiedzi. Początki te Husserl łączy z odrodzeniowym zerwaniem ze średniowieczną tradycją myślenia o Bogu i stworzonym przez niego świecie, w tym o człowieku (w takiej właśnie kolejności), oraz z „rewolucyjnym zwrotem” ku takiej filozofii, która człowieka czyni wolnym, a dla nauk szczegółowych jest swoistą „macierzą” lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi - „nauki w liczbie mnogiej są jedynie jej niesamodzielnymi odgałęzieniami ...”⁴.

³ „Czy jednakże świat i ludzkie istnienie mogą w sobie naprawdę posiadać jakiś sens, jeśli nauka dopuszcza jako prawdziwe tylko to, co daje się w taki sposób obiektywnie stwierdzić, jeśli od historii nie można nauczyć się niczego innego jak tylko tego, że wszystkie postaci świata duchowego, wszystkie dostarczające jakiegoś oparcia więzi życiowe, ideały, normy, jak przepływające fale powstają i giną, że zawsze tak było i zawsze będzie, że ciągle rozum musi przeobrażać się w bezsens, a dobrodziejstwo w zło?”. Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 8 i d.

⁴ „W odważnym, a nawet nadmiernym podkreśleniu sensu tej uniwersalności, które następuje już u Kartezjusza, nowa filozofia dąży tylko do tego, aby w sposób ściśle naukowy ogarnąć w jedność systemu teoretycznego w ogóle wszystkie sensowne pytania w apodyktycznie intuicyjnej metodzie i nie skończonym, ale racjonalnie uporządkowanym postępie badań” (tamże, s. 10).

W XVIII stuleciu pojawiło się jednak „fiasko początkowo dobrze rozwijającej się nowej nauki”, fiasko, którego motywy – zdaniem Husserla – „nie są całkiem jasne”. Wyrazem tego było pojawienie się specjalistów i specjalizacji – rzecz jasna, nie tylko w różnych naukach, jednak w naukach doprowadziło to do przekształcenia się naukowców w takich „fachowców, którzy już nie zajmowali się filozofią”. Oznaczało to nie tylko kryzys filozofii, ale także „kryzys wszystkich nowożytnych nauk jako członków filozoficznej uniwersalności – początkowo utajony, potem jednak coraz jawniej występujący kryzys samej ludzkości europejskiej, dotyczący ogólnej sensowności jej życia kulturalnego ...”. Towarzyszyć temu miał upadek wiary człowieka w „absolutny rozum, z którego świat ma swój sens, wiary w sens historii, w sens ludzkości” i w końcu w siebie samego. Do tego doszło jeszcze „opróżnianie matematycznego przyrodoznawstwa” (najpierw w standardzie zaproponowanym przez Galileusza, a później w standardach proponowanych przez Descartes’a, Newtona i Leibniza) z „jego sensu przez «technicyzację»” – oznaczające „zagubienie się w samym myśleniu technicznym”, oraz „ubranie” w szatę „teorii symboliczno-matematycznych” tego wszystkiego, co zarówno dla naukowców, jak i w ogóle dla ludzi wykształconych zastępuje jako przyroda «obiektywnie rzeczywista i prawdziwa» świat życia codziennego, co jest jego przybraniem”⁵.

Odpowiadając na pytanie: co w tej sytuacji może i powinien zrobić człowiek posługujący się swoim rozumem, Husserl stwierdza, że powinien on w pierwszej kolejności zdobyć się na „wnikliwy historyczny i krytyczny namysł nad przeszłością” oraz „zadbać o radykalne samozrozumienie”. W świetle jego namysłu „racjonalizm XVIII wieku, sposób, w jaki pragnął on uzyskać mocną postawę dla ludzkości europejskiej, był naiwnością”. Natomiast „tragicznym fiaskiem” okazuje się ta nowożytna psychologia, która „rości sobie pretensje do tego, by być podstawową nauką filozoficzną, co jednocześnie doprowadziło do jawnie niedorzecznych konsekwencji zwanych «psychologizmem»; w każdym przypadku psychologizm ten łączy się z którąś z odmian nowożytnego naturalizmu, w tym z „naturalistyczną psychologią” (taką np. jaka pojawia się u Locke’a w jego sensualistycznej koncepcji poznawania i poznania, oraz taką, jaka pojawia się u Hume’a w jego subiektywistycznej teorii nawyków i psychicznych skojarzeń)⁶. W następnym kroku człowiek ten powinien „zwrócić się ku geniuszowi, który dał początek całej filozofii

⁵ „Szata idei sprawia, że za prawdziwe istnienie bierzemy to, co jest jedynie metodą – metodą służącą do tego, aby w obrębie tego, co w świecie życia codziennego rzeczywiście doświadczane i dające się doświadczyć, źródłowo jedynie możliwe przewidywania potoczne ulepszać w nieskończonym postępie przez przewidywania «naukowe»” (tamże, s. 57).

⁶ O tej pierwszej psychologii Husserl napisał, że „zastępuje zagadnieniem genezy psychologicznej realnych przeżyć obowiązywania i należących do nich zdolności”. Natomiast o psychologii Hume’a napisał, że prowadzi do przekonania, że „fikcją są wszystkie kategorie obiektywności” (por. tamże, s. 91 i d.)

nowożytnej: ku Kartezjuszowi”, a ściślej, powinien powrócić do zaproponowanego przez niego „zwrotu ku «ego cogito»” – zwrotu oznaczającego m.in. odrzucenie „naiwnego obiektywizmu” (zarówno filozofów i uczonych przed..., jak i pokartezjańskich) oraz przyjęciu postawy, czy też – co na to samo wychodzi – „nastawienia” na „radikalny subiektywizm transcendentálny”⁷.

Nie ma to być jednak wyłącznie powtórka z tych intelektualnych zmagani, które były udziałem tego filozofa i uczonego. W zmaganiach tych bowiem nie udało się uniknąć błędów. Najistotniejszym z nich było „błędne zinterpretowanie siebie samego” jako takiego medytującego „ja”, które nie tylko potrafi dokonać radykalnej redukcji samego siebie (époque) do takiego „czystego ego”, które nie będzie już potrzebował żadnych założeń, a następnie przeciwstawienie sobie dwóch zasadniczo różnych światów, tj. świata „rzeczy myślących, ale nie rozciągłych”, oraz świata „rzeczy rozciągłych, ale nie myślących”, oraz zbudowania takiego niezawodnego pomostu intelektualnego między nimi, który umożliwi mu przejście od jednego do drugiego świata bez popełnienia jakiegokolwiek błędu w myśleniu i praktycznym postępowaniu. Ten kartezjański błąd można wprawdzie wytłumaczyć (Husserl tłumaczy go „usilnym zainteresowaniem obiektywizmem u Kartezjusza”), ale nie można go ani bezkrytycznie zaakceptować, ani też powielać. Nie można również bezkrytycznie akceptować i powielać tej wersji transcendentalizmu, która została zaproponowana przez Kanta, bowiem filozof ten „miał tak dużo założeń obowiązujących w sposób samo przez się zrozumiały, które włączone były w zagadkę świata w sensie Hume’a, że do samej tej zagadki nigdy się nie zbliżyły”. Można natomiast – a w przekonaniu Husserla nawet należy – podjąć trud intelektualnego przeciwiczenia tej wersji transcendentalizmu, która wyłożona została przez niego m.in. w dwóch księgach *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*⁸.

Raczej retoryczny charakter ma pytanie, czy wskazana w nich droga do wyprowadzenia nauk europejskich z kryzysu jest jedyną właściwą drogą, a także, ilu jest takich filozofów i uczonych, którzy dzisiaj w filozofii i nauce odnoszą znaczące sukcesy dzięki temu, że wybrało i podążało nią lub chociażby wykazało nią poważniejsze zainteresowanie. Jeślibym powiedział, że znam stosunkowo niewielu takich, którzy się interesują fenomenologią E. Husserla, a jeszcze mniej takich, o których można powiedzieć, że albo są husserlistami, albo przynajmniej wybitnymi znawcami „husserlogii”, to zapewne niewiele by znaczyło. Powiem zatem coś innego – mianowicie: wśród samych fenome-

⁷ „Subiektywizmu wydającego się dążyć w ciągle nowych, a przecież ciągle jeszcze nie zadawających usiłowaniach, do swego koniecznego, ostatecznego kształtu, który odsłoni być może dopiero jego prawdziwy sens samego owego radykalnego przeistoczenia”. Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982, s. 5 i d.

⁸ Por. E. Husserl, *Ideje czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, PWN, Warszawa 1974.

nologów nie ma zgodności co do trafności obranej przez tego filozofa drogi oraz sformułowanych przez niego diagnoz i prognoz dotyczących zarówno kondycji współczesnej filozofii, jak i poszczególnych dyscyplin naukowych⁹. Natomiast w tej kwestii, którą uczynił on dla swojej filozofii „wyjściową”, tj. „kartezjańskiego zwrotu ku *ego cogito*” wypowiadałem się szerzej przy innej okazji¹⁰. Powtórzę zatem krótko: w moim przekonaniu *Medytacje kartezjańskie* Husserla „stanowią bez wątpienia swoiste wyznaczenie wiary tego filozofa w taką filozofię, jaka zapoczątkowana została przez Kartezjusza, jednak jak każda wiara zawiera zarówno jakieś jądro racjonalne, jak i irracjonalne, a w każdym razie takie, dla którego nie można znaleźć żadnego innego uzasadnienia poza subiektywnym przekonaniem, że jest ona jedynie słuszna lub przynajmniej słusniejsza od innych.

Nowoczesność z punktu widzenia konserwatyzmu klasycystycznego

Podobnie jak były i są różne wersje fenomenologicznej filozofii, tak też były i są różne wersje konserwatyzmu w filozofii¹¹. Ten ostatni jest jednak jeszcze bardziej zróżnicowany, bowiem jego początki sięgają – jeśli wierzyć samym konserwatystom (ale przecież nie tylko oni tak uważają) – czasów starożytnych i swoich protoplastów mają w osobach najbardziej znaczących filozofów tamtych czasów. Tak twierdzą m.in. przedstawiciele tzw. konserwatyzmu klasycystycznego – określenie to bierze się stąd, że za prekursorów konserwatyzmu uznają oni któregoś z klasycznych filozofów. Jednym z nich jest amerykański filozof (wykładający m.in. w Cornell University, w Yale University oraz w Chicago University) Allan Bloom. On sam oponował przeciwko zaliczaniu go do konserwatystów¹². Jednak swoją krytyką świata współczesnej kultury zachodniej, w tym kultury akademickiej, oraz przeciwstawianiem mu tego świat z przeszłości, którego idealny obraz miał nakreślić Platon w swoim *Państwie*, stanowi wystarczającą podstawę do uznania go za konserwatystę klasycystycznego¹³. Międzynarodowy rozgłos

⁹ Jakąś próbką tego, jakiego rodzaju są to zastrzeżenia, może być m.in. polemika Romana Ingardena (w końcu również dużego formatu fenomenologa) z fenomenologią w wydaniu Husserla – analizujący tę polemikę Józef Tischner pisze, że spór ten dotyczył tak fundamentalnego zagadnienia, jakim jest „sposób istnienia świata realnego”. Por. J. Tischner, *Ingarden – Husserl: spór o istnienie świata*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, Studia Filozoficzne, Wydanie specjalne, Warszawa 1972, s. 127 i d.

¹⁰ Por. Z. Drozdowicz, *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2014, s. 147 i d.

¹¹ Por. C. von Schrenck-Notzing (red.), *Lexicon des Konserwatismus*, Graz-Stuttgart 1996

¹² Por. A. Bloom, *Giants and Dwarfs. Essays 1960–1990*. Touchstone Books, 1991, s. 17.

¹³ Jednym z przedstawicieli tej wersji konserwatyzmu był Leo Strauss (A. Bloom studiował pod jego kierunkiem filozofię). Szerzej w kwestii poglądów L. Straussa, por. R. Mordarski, *Klasycystyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2007.

zyskał on opublikowaną w roku 1987 rozprawą pt. *Umysł zamknięty*. Dedykowana jest ona jego studentom (był wśród nich m.in. Francis Fukuyama) i jest „o tym, „jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów”. Ta generalna diagnoza dzisiejszej kondycji amerykańskiego szkolnictwa wyższego stanowi punkt wyjścia dla jego rozważań nad współczesną kulturą.

W *Umyśle zamkniętym* podejmowane są różne wątki, w tym takie, które – jak np. kwestia seksu, czy muzyki rockowej – przynajmniej na pierwszy rzut oka niewiele zdają się mieć wspólnego z akademicką nauką i akademickim nauczaniem. Jednak zarówno te, jak i inne podejmowane w tym dziele problemy traktowane są przez Blooma jako istotna część składowa tej kultury, w której wykreowaniu i upowszechnianiu znaczący udział mieli i mają filozofowie – zarówno ci dawniejsi (tacy m.in. jak Hobbes, Rousseau czy Kant), jak i nieco późniejsi (tacy m.in. jak Hegel, Nietzsche czy Heidegger). Wpływ jednych z nich na tę kulturę był większy, innych natomiast mniejszy. Problem jednak nie tylko w tym, że w różnym stopniu wpłynęli oni na nowożytną i współczesną kulturę, ale także w tym, że ci, którzy odcisnęli na niej stosunkowo największe piętno, w największym też stopniu przyczynili się do owego tytułowego „zniewolenia umysłu” takimi standardami myślenia, w świetle których nie można lub przynajmniej nie wypada mówić, czy też upierać się przy jakimś „na pewno”. Należy natomiast mówić, posługując się takimi określeniami, jak: „być może”, „tak jakby” czy „wydaje się” – jednak również bez uporczywego obstawania przy nich, bowiem inne „być może”, „tak jakby” czy „wydaje się” ma również swoje racje¹⁴.

W świetle takiego myślenia i mówienia wychodzi na to, że „największą cnotą naszych czasów” jest podawanie wszystkiego w wątpliwość – z wyjątkiem może tego, że możliwe jest dojście do jakiejś „prawdy absolutnej”, jakiegoś „niepodważalnego aksjomatu” oraz takich wielkości i wartości, których już w żaden sposób nie można i nie powinno się kwestionować. Główna odpowiedzialność za taki sposób myślenia i mówienia spada – zdaniem A. Blooma – na współczesnych liberałów, w szczególności na ich obronę „pędu ku niczym nieograniczonej wolności”. Wprawdzie „Hobbes i Locke, jak również czerpiący z ich idei założyciele państwa amerykańskiego dążyli do utemperowania skrajnych przekonań” (taki charakter ma mieć m.in. przekonanie o prawie oby-

¹⁴ Współczesna edukacja liberalna „polega właśnie na tym, by pomóc studentowi w postawieniu sobie pytania”, a „ponieważ nasza niepewność jest nieuleczalna, sprowadza się to do poznania wszystkich możliwych odpowiedzi i zastanowienia się nad nimi (...). Większość uczniów zadowolili się tym, co terazniejszość uważa za istotne. Inni okazały entuzjazm, który będzie stopniowo zanikał, w miarę jak rodzina i kariera dostarczą innych zainteresowań. Nieliczna garstka poświęci życie, by się uniezależnić od cudzych opinii. Edukacja liberalna istnieje przede wszystkim dla tej ostatniej grupy”. Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty*. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2012, s. 24 i d.

watela do nieograniczonej wolności – uw. wł.), to jednak późniejsi liberalowie (tacy m.in. jak John Stuart Mill czy John Rawls) przyczynili się do przyjęcia takich praw człowieka, które „powiększają obszar wolny od uregulowań społecznych i politycznych (...) kosztem roszczeń do moralnych i politycznych pewników”. Przełożyło się to m.in. na takie myślenie o społeczeństwie amerykańskim, w świetle którego jest ono otwarte na różnorodności i różnorodności klasowe, rasowe, wyznaniowe, narodowe i kulturowe” itp.¹⁵ Jednak „paradoksalnie, z tej otwartości rodzi się amerykański konformizm – poza granicami kraju panuje monotonna różnorodność, która uczy nas tylko tego, że wszystkie wartości są względne, w Ameryce zaś możemy tworzyć wszystkie style życia, jakie zechcemy. Nasza otwartość oznacza, że inni ludzie nie są nam do niczego potrzebni, a zatem to, co jest reklamowane jako wielkie otwarcie, okazuje się wielkim zamknięciem”¹⁶.

Jak to się przekłada na dzisiejsze uprawianie i wykładanie nauk społecznych, A. Bloom pokazuje na przykładzie dyskusji, którą prowadził jako „młody profesor Cornell University z profesorem psychologii”. Ten ostatni swoje edukacyjne zadanie widział w „usunięciu u studentów przesądów. Obalał je zatem jak kręgle. (...) Okazało się jednak, że nie bardzo wie, co mogłoby stanowić przeciwieństwo przesądu”, ani też tego, co „przesady te oznaczają dla studentów i co się stanie, gdy zostaną ich pozbawieni”. Bloom zapytał go, „czy wierzy w istnienie prawd, które pokierują ich życiem, tak jak uprzednio czyniły to przesady? Czy zastanowił się, jak wpoić studentom umiłowanie prawdy, konieczne do poszukiwania nieprzesądnych przekonań, czy też pragnął z nich uczynić ludzi biernych, apatycznych, obojętnych, posłusznych autorytetom takim jak on lub modni myśliciele współczesni?”. Miał mu również wówczas powiedzieć, że „osobiście stara się nauczać przesądów, ponieważ w dzisiejszych czasach – dzięki powszechnym sukcesom jego metody – studenci są podejrzliwi wobec wszelkich przekonań”. Starał się on ich nauczać jednak nie pierwszych lepszych „przesądów” (w cudzysłowie i bez cudzysłowu), lecz takich, o których już pisali i których naturę wyjaśniali wielcy filozofowie klasycy – w szczególności Platon, którego metafora jaskini stanowiła w przeszłości – i stanowić może nadal – w przekonaniu Blooma cenną wskazówkę, jak racjonalnie rozpoznać przesady i jak korzystać z naturalnej skłonności ludzkiej do przesądności. Lista tych filozofów klasycznych, którzy zdaniem autora *Umysłu zamkniętego*

¹⁵ „Karykaturą tego nurtu jest pisarstwo Johna Rawlsa, który niestrudzenie przekonuje, że ludziom nie wolno na nikogo patrzeć z góry, a nawet wymyślił formę rządów, która by to uniemożliwiła” (tamże, s. 35).

¹⁶ „Otwartość była niegdyś cnotą, która pozwalała na poszukiwanie dobra za pomocą rozumu. Dziś oznacza akceptowanie wszystkiego i negowanie władzy umysłu. (...) Na nieszczęście jednak kulturę Zachodu określa potrzeba uzasadnienia samej siebie, czy swych wartości, potrzeba poznania natury, potrzeba filozofii i nauki. Jeżeli zostanie tego pozbawiona, upadnie” (tamże, s. 47).

mogą być pomocni w dojściu do prawdy, jest jednak znacznie dłuższa. Jedyne tytułem przykładu warto odnotować, że dla kontrastu między systemem edukacji w Ameryce oraz we Francji wskazuje on m.in. na takich filozofów i uczonych, jak Kartezjusz i Pascal¹⁷. Podobną do nich rolę mieli odgrywać „Szekspir w edukacji Anglików, Goethe u Niemców oraz Dante i Machiavelli u Włochów”.

Osobny punkt w *Umyśle zamkniętym* stanowią rozważania nad wpływem „transformacji oświeceniowej” na nowożytną i współczesną kulturę. Punktem wyjścia do nich jest „formuła wyrażona w *Państwie* (Platona), w myśl której władza i mądrość muszą być ze sobą sprzęgnięte, aby w *polis* ustało zło...”¹⁸. Takie myślenie o związku władzy i wiedzy zakwestionował już w jakiejś mierze Machiavelli, który był przekonany, że „myśl i myśliciele potrafią zniewolić ludzi do zgody”. Za nim podążał w swojej filozofii Kartezjusz, który był przekonany, że „nauka uczyni człowieka «panem i właścicielem nauki» (...). Później Hobbes chciał, aby inny skromny typ ludzki, policjant – chroniący ludzi przed zadającymi gwałtowną śmierć – stał się podstawą nowego porządku politycznego...”. Jednak dopiero pojawienie się oświeceniowych liberałów (takich m.in. jak J. Locke) i oświeceniowej doktryny praw człowieka oznaczało zastąpienie doktryny starożytnej przez takie, w których stawia się nie tyle na panowanie rozumu, co na „życie, wolność i dążenie do własności”. W ich świetle do osiągnięcia tych celów prowadzić ma opanowanie namiętności oraz „podporządkowanie się władzy cywilnej, ponieważ odzwierciedla ona ludzkie pragnienia”. Takie myślenie o człowieku oraz o jego prawach przesądziło zdaniem Blooma m.in. „o strukturze i atmosferze nowożytnego uniwersytetu”, w tym o postawieniu na pierwszym miejscu uniwersyteckich wolności, czyli „uprawnień do...” (m.in. do „robienia przez profesorów tego, na co mają ochotę”). W stosunku do tej części „transformacji oświeceniowej” A. Bloom zgłasza swoje stanowcze *votum seperatum*.

Znajduje on jednak również takich przedstawicieli tamtej epoki, którzy w jego przekonaniu zasługują na uznanie, bowiem mieli istotne wątpliwości do zasadności tej transformacji. Jednym z nich był Jonathan Swift – jego *Podróż Guliwera* „to nic innego, jak ubranie w komiczną formę wotum: «wolę starożytności»”. Wśród filozofów na uznanie Blooma zasługuje m.in. Rousseau – nazywa on go „Sokratesem *a rebours*”, a za jego najbardziej znaczące osiągnięcia filozoficzne uznaje on wykazanie, że „postęp naukowy

¹⁷ Zdaniem Blooma, „są oni pisarzami narodowymi, którzy informują Francuzów, jakie są alternatywy, jak również dostarczają szczególnego i fascynującego spojrzenia na odwieczne problemy życia. Tkają osnowę dusz” (tamże, s. 61)

¹⁸ „Starożytni byli zdania, że zespolenie władzy i mądrości może zaistnieć tylko w rezultacie zbiegu okoliczności, to znaczy jest zupełnie niezależne od woli filozofów. Wiedza sama z siebie nie daje władzy, a chociaż sama w sobie jest również wobec władzy suwerenna, nie można tego powiedzieć o ludziach, którzy do władzy dążą i którzy ją mają” (tamże, s. 371)

proceedzi do zepsucia moralności, a co za tym idzie społeczeństwa”, że „jest więcej niż wątpliwe, czy nauka przynosi szczęście” oraz że „cechą odróżniającą człowieka od innych zwierząt nie może być rozum”¹⁹. Zdaniem autora *Umysłu zamkniętego* Rousseau „zainicjował drugi renesans”, zaś jego filozofia stanowiła inspirację dla niejednego z tych znaczących filozofów i literatów, którzy – tak jak Kant, Goethe i Schiller w XVIII stuleciu oraz Nietzsche w późniejszym okresie – swoimi wątpliwościami „podważali projekt nowożytnej filozofii i nauki”. Ukoronowaniem ich działań jest – w przekonaniu A. Blooma – filozofia Martina Heideggera²⁰.

Kilka uwag

Rzecz jasna, miłe jest dla niejednego filozofa takie postrzeganie i przedstawianie transformacji kulturowych, w świetle którego filozofom i filozofii przypadają role wiódące. Zresztą każdemu bliska jest „koszula ciała” – jeśli tak można powiedzieć o tym, z czym się ma do czynienia na co dzień. Co więcej, takie postrzeganie i przedstawianie roli filozofów jest w jakiejś mierze zasadne, a przynajmniej trudno byłoby obronić tezę, że nie mieli oni żadnego wpływu na kulturę – nie tylko zresztą zachodnią, ale także te kultury orientalne, które miały i mają swoich znaczących myślicieli. Wprawdzie nie zawsze nazywani oni byli i są filozofami, jednak najistotniejsza jest nie nazwa, lecz to, co myśleli i w jaki sposób tym myśleniem wpływali na swoje bliższe i dalsze otoczenie²¹.

Kwestią dyskusyjną jest jednak skala tego wpływu. W tych okresach, w których posługiwali się oni wyłącznie lub głównie słowem mówionym, ich wpływ na kulturę był raczej niewielki – ograniczał się on bowiem do stosunkowo nielicznej grupy najbliższych uczniów oraz ewentualnie tych, którzy z nimi polemizowali. Tak było w filozofii europejskiej w okresie presokratycznym oraz jeszcze długo później, bo do momentu, gdy

¹⁹ „Rozumowanie i retoryka Rousseau były tak przemożne, że prawie żaden człowiek myślący (jak również wielu bezmyślnych) nie umiało się obronić przed jego wpływem. (...) Kant, zainspirowany pismami Rousseau, podjął się systematycznej przebudowy projektu oświeceniowego, aby uspołnić relacje między teorią i praktyką, rozumem i moralnością, nauką i poezją, które Rousseau postawił w tak problematycznym świetle” (tamże, s. 390 i n.).

²⁰ „Nie skupiał się jednak na Platonie i Arystotelesie (...), ponieważ, za pośrednictwem Sokratesa, rozprawił się z nimi już Nietzsche. Pociągali Heideggera filozofowie presokratyczni, u których miał nadzieję znaleźć inne rozumienie bytu, pomocne w zastąpieniu bezpłodnego już rozumienia, odziedziczonego po Platonie i Arystotelesie, które wraz z Nietzschem uważał za podłoże zarówno chrześcijaństwa, jak i nowożytnej nauki” (tamże, s. 404 i n.).

²¹ Przekonująco wykazali to filozofowie kultury, którzy – tak jak Rudolf Otto czy Mircea Eliade – poszukiwali i znajdowali wspólne mianowniki między kulturami Wschodu i Zachodu. Szerzej w tej kwestii, por. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze)*, Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 105 i d.

umiejętnością posługiwania się słowem pisanym mogły wykazać się nieliczne grupy społeczeństw zachodnich i – co nie mniej istotne – nie zaczęli się posługiwać językiem zrozumiałym nie tylko dla elit społecznych (religijnych i świeckich), ale także dla tzw. przeciętnego obywatela. Pojawienie się i upowszechnienie druku przyczyniło się wprawdzie na początku czasów nowożytnych do poszerzenia obiegu słowa pisanego, ale przecież nie na tyle, aby – używając określenia naszego narodowego wieszczka – „trafiało ono pod strzechy”. Ci bowiem, którzy pod tymi „strzechami” zamieszkiwali, aż do początków XX wieku w zdecydowanej większości byli analfabetami i nie tylko nie posiadali odpowiednich kwalifikacji, aby skorzystać z tego, co mieli im do zaoferowania ci, którzy biegle władali piórem.

Sytuacja ta zmieniła się radykalnie w drugiej połowie XX stulecia zarówno w gronie samych animatorów kultury, jak i gronie jej konsumentów. Pojawiło się m.in. umasowienie – najpierw w środkach przekazu i po stronie konsumentów kultury, a później również po stronie jej animatorów. Inaczej zresztą być nie mogło w sytuacji, gdy ci pierwsi zaczęli oczekiwać od tych drugich, że zaoferują im coś w miarę łatwo „strawnego” lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – dostosują swoją ofertę do ich nie zawsze wyrafinowanych konsumpcyjnych potrzeb i gustów. W efekcie mamy dzisiaj do czynienia z zacieraniem się różnicy i granic między jednymi i drugimi. Wskazują na to wszyscy przywoływani wyżej filozofowie. Najmocniej kwestia ta jest akcentowana przez Alana Blooma, bo też i najwyraźniej występuje ona w takich rozwiniętych społeczeństwach zachodnich, jakim jest społeczeństwo amerykańskie²². Nie można jednak ograniczać tego problemu ani do krajów zachodnich, ani tym bardziej do Ameryki. Pojawia się on bowiem również w takich krajach, jak Polska – o czym się łatwo przekonać, słuchając telewizyjnych wypowiedzi różnego rodzaju „filozofów” (w cudzysłowie i bez cudzysłowu, bowiem przynajmniej niektórzy z nich posiadają profesorskie tytuły, akademickie afiliacje oraz takie kwalifikacje, które skłaniają ich do wypowiedzania się praktycznie na każdy temat – również na ten, o którym usłyszeli po raz pierwszy od prowadzącego dyskusję dziennikarza). Rzecz jasna, dostarczają oni argumentów tym, którzy – tak jak Husserl czy Bloom – apelują o powrót do takiego źródła filozoficznej mądrości, jakie stanowiły w przeszłości, i stanowiąc mogą nadal, filozofie wielkich filozofów. Pozostaje oczywiście kwestią dyskusyjną, czy dzisiaj jest jeszcze zapotrzebowanie na ten rodzaj mądrości.

²² Odpowiedzi na pytanie: jak to się przekłada na jego ocenę filozofii oraz nauk społecznych uprawianych obecnie w tym kraju, znaleźć można w niejednej części *Umysłu zamkniętego* – w lapidarnej formie wyraża ją rozdział zatytułowany: *Nasza ignorancja*. Generalnie owa ignorancja bierze się – zdaniem Blooma – stąd, że „Ameryka na połowy przetrawiła” te ważne pytania, które zostały postawione przez klasycznych filozofów europejskich (por. tamże, s. 298).

Philosophical conditions of modernity in science

In these remarks I recall the attempts of pointing out the relations between philosophy and modernity in sciences in three distinctively differing point of view, that is the achievements of “the Enlightened Age” (in the sense of Ernst Cassirer), phenomenological philosophy (in the sense of Edmund Husserl) and the classicist conservatism (in the sense of Allan Bloom). In each of these cases an importance of those relations is being acknowledged. However it is not just differently evaluated and justified, but also the diagnoses and forecasts related to it look differently either.

Key words: Enlightenment modernity, modernity in the perspective of phenomenological philosophy, modernity from the point of view of classicist conservatism

