

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: drozd@amu.edu.pl

Czym był dogmatyzm filozoficzny i naukowy oraz kto był dogmatykiem?

Abstract. *These remarks do not make the attempt to deliver a satisfying answer to the question in the title. It is more about pointing out some significant issues related to the emergence and functioning of dogmatism in philosophy and science. My general thesis is brought to the claim that in the past as well today dogmatism had been treated as a specific fundament of philosophical and scientific thinking. It is however problematic that this fundament sometimes required a general “renovation” and sometimes such basic changes that not much had been left from its former elements.*

Keywords: *dogmatism of ancient philosophers, dogmatism in modern philosophy and science, dogmas and scientific paradigms*

W kulturze zachodniej stosunkowo często dogmatyzm kojarzony był i jest z religią chrześcijańską oraz z tymi procesami, które na przestrzeni wielu wieków prowadziły do ustanowienia jej doktrynalnych podstaw. Chrześcijańscy teolodzy zwracają jednak uwagę na to, że źródłosłów słowa „dogmat” wywodzi się z języka greckiego (od gr. *dokeo* – „to, co okazało się prawdziwe”), a jego dzisiejsze znaczenie nadane mu zostało dopiero w XVIII wieku¹. Jeśli natomiast podążać za wskazaniem Diogenesa Laertiosa, autora *Żywotów i poglądów słynnych filozofów*,

¹ „Kościół mocno obstaje przy tym, że dogmat nie może podlegać »rewizji«, jeżeli miałyby ona oznaczać, że jego poznanie słowa Bożego jako takie było (nawet co do poszczególnych dogmatów) błędne”. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 84 nn.

to początki dogmatyzmu religijnego poprzedzają jednak początki dogmatyzmu filozoficznego i naukowego. Autor ten przywołuje wprawdzie różne poglądy dotyczące okoliczności narodzin filozofii zachodniej, to generalnie wychodzi mu na to, że w najwcześniejszym okresie łączył się on z magią oraz z tymi magami, którzy „spędzali czas na oddawaniu czci bogom, ofiarach i modłach i uważali, że tylko ich próśb wysłuchają bogowie”². Zdaniem tego dziejopisa: „terminu »filozofia« pierwszy użył Pitagoras i on też pierwszy sam siebie nazwał filozofem [...] Pitagoras powiedział też, że żaden człowiek nie jest mądry, mądry jest tylko bóg”. Czy był to już dogmatyzm, czy też jedynie jego zapowiedź? Wiele oczywiście tutaj zależy od tego, kto go mierzy, jaką stosuje miarę oraz do kogo i do czego ją stosuje.

Proponuję, aby wyjść od przyjrzenia się tym filozofom, którzy byli założycielami szkół filozoficznych. Szkoły takie nie mogłyby bowiem ani powstać, ani też funkcjonować bez jakiejś formy dogmatyzmu. Potwierdzają to poglądy filozoficzne założyciela Akademii Ateńskiej Platona (ok. 428-347 r. p.n.e.). Diogenes Laertios stwierdza w swoim dziele, że wprawdzie „istnieje wielki spór o to, czy Platon jest dogmatykiem, czy też nie”, jednak „wychodzi mu na to, że jest dogmatykiem, bowiem „wyraża są o rzeczach, które sam pojął, odrzuca rzeczy nieprawdziwe, a w rzeczach niepewnych wstrzymuje się od sądu”. Z dalszej części wywodów tego autora wynika, że jednym z dogmatów Platona było przekonanie, iż powołaniem filozofa jest dążenie do mądrości, innym, że „mądrość w znaczeniu najbardziej właściwym jest wiedzą o rzeczach poznanych umysłem”, a jeszcze innym, że rzeczy te „rzeczywiście istnieją”³. Sam Platon w *Fedonie* za taki dogmat uznaje potrzebę dotarcia do „prawdziwych przyczyn (istot) rzeczy” oraz wskazuje na ludzki rozum jako na tę władzę poznawczą, która tego dokonać potrafi⁴. W *Parmenidesie* wyjaśnia, że owe prawdziwe przyczyny stanowią „pewien rodzaj każdego przedmiotu oraz jego istotę samą w sobie”. Natomiast w *Kratylosie* dodaje, że „prawdziwa przyczyna tłumacząca to, co się zmienia, sama nie może podlegać zmianie, gdyż wtedy nie byłaby »prawdziwą przyczyną«, czyli ostateczną racją”. W tych skrótowych przywołaniach pojawia się co najmniej kilka różnego rodzaju racji i każdą z nich można potraktować jako swoisty platoński dogmat. Problem jednak nie tylko w tym, by wskazać, które z nich są dogmatami pierwszymi, a które kolejnymi, ale także w tym, aby podać uzasadnienie dla takiego ich usytuowania i (ewentualnie) odpowiedzieć na pytanie, czy uzasadnienie to ma, czy też nie ma dogmatycznego charakteru.

² „Magowie uprawiali również spekulacje na temat istoty i pochodzenia bogów, których identyfikowali z ogniem, ziemią i wodą”. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984, s. 9 nn.

³ „Tę mądrość właściwą nazywał też filozofią, którą określał jako dążenie do boskiej mądrości”. Ibidem, s. 186 nn.

⁴ Platon, *Fedon*, w: *Dialogi*, t. I, Kęty 2002, s. 640 nn.

Z tym samym problemem borykał się Arystoteles, bezpośredni uczeń i krytyk niektórych platońskich dogmatów (według Diogenesa Laertiosa „był on najzdolniejszym uczniem Platona”, ale „odszedł od Platona już za jego życia”). Nie kwestionował on jednak dogmatu, że powołaniem i zadaniem filozofa jest dążenie do takiej mądrości, która jest i pozostaje mądrością nie na jedną okazję, lecz w wielu tych życiowych sytuacjach, w których człowiek się znajduje lub może się znaleźć. Nie kwestionował również platońskiego dogmatu, że do osiągnięcia takiej mądrości niezbędne jest posługiwanie się ludzkim rozumem. Wyjaśnia to w swojej *Etyce nikomachejskiej*, pisząc, że „za swoistą funkcję człowieka uważamy pewien rodzaj życia, a mianowicie postępowanie zgodne z rozumem, zaś za swoistą funkcję człowieka dzielnego (= cnotliwego) to samo działanie wykonywane w sposób szczególnie dobry; jeśli wreszcie w ogóle dobrze wykonywana jest każda rzecz, która jest wykonywana w sposób zgodny z wymogami swej dzielności (= cnoty); jeśli tedy to wszystko tak się ma, to najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami jej dzielności, o ile zaś istnieje więcej rodzajów tej dzielności, to zgodnie z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju”⁵. I tutaj występuje kilka różnych racji. Jednak jedne z nich mają charakter bezwarunkowy, natomiast inne warunkowy (wskazują na nie sformułowania warunkowane: „jeśli..., to...”). Warto jeszcze zwrócić uwagę na pojawienie się tutaj takiego bezwarunkowego dogmatu jako uznanie ludzkiego rozumu za swoisty wyróżnik człowieka (odróżniający go zarówno od świata zwierzęcego, jak i roślinnego). W innych rozprawach Arystotelesa można znaleźć kolejne takie warunkowe i bezwarunkowe dogmaty, a w jego *Analitikach pierwszych i wtórych* można znaleźć nie tylko ich analizę logiczną czy próbę ich uporządkowania według logicznej nadrzędności i podrzędności, ale także wskazania pierwszego z nich – w świetle tego dzieła: owe dogmaty są zasadami, tj. „twierdzeniami, które nie mogą być udowodnione”; jednak „występując w naukach demonstratywnych [dedukcyjnych – Z.D.], niektóre są właściwe każdej nauce, a niektóre są wspólne, lecz wspólne tylko na mocy pewnej analogii, gdyż są użyteczne”⁶. W podsumowaniu rozważań Arystoteles stawia pytanie: „jak dochodzimy do poznania pierwszych zasad?”. Udzielając na nie odpowiedzi, wskazuje na intuicję rozumową, która „będzie zasadą zasady”. Jest to oczywiście swoisty dogmat, bowiem przynajmniej w poznawaniu i poznaniu filozoficznym i naukowym nie może to być ani dowodzone, ani też dowiedzione dedukcyjnie; może być jednak uzasadnione pragmatycznie, tj. poprzez odwołanie się do jej użyteczności. Można natomiast dyskutować, czy ten dogmat jest, czy też nie jest odwoływalny.

Inaczej wygląda obraz dogmatyzmu starożytnych filozofów i uczonych, jeśli zastosować miary stosowane przez starożytnych sceptyków. W ich świetle bowiem poza nimi wszyscy inni w większym lub mniejszym stopniu byli dogmatykami.

⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 88 nn.

⁶ Arystoteles, *Analitiki pierwsze i wtóre*, PWN, Warszawa 1973, s. 205 nn.

Swoiste historyczne kalendarium prowadzonej przez sceptyków filozoficznej kampanii przeciwko różnego rodzaju dogmatykom przedstawił Sextus Empiryk w składającym się z dwóch odrębnych ksiąg dziele *Przeciw matematykom* (pierwsza z tych ksiąg skierowana jest *Przeciw dogmatykom*, natomiast druga *Przeciw logikom, fizykom i etykom*) oraz w dziele skierowanym *Przeciw uczonym*. W każdym z nich pojawia się Pitagoras z Samos (575-500) – nie tylko jako uczonego matematyk, ale także jako uczonego fizyk, którego poglądy pozostają „w zgodzie ze sztuką poetycką”, ale nie w zgodzie z tą filozofią, za którą opowiadali się sceptycy. Pojawia się w nich zresztą w niezłym towarzystwie, bowiem najbardziej znaczących filozofów i uczonych tamtych czasów, takich jak: Platon, Arystoteles, Epikur z Samos czy Euklides z Aleksandrii. Niestety, każdy z nich ma coś „na sumieniu” – jeśli tak można generalnie powiedzieć o uleganiu pokusom dogmatyzmu.

W świetle rozprawy *Przeciw uczonym* głównym grzechem Pitagorasa i pitagorejczyków było przypisywanie wielkiej mocy liczbom oraz zakładanie, że „zgodnie z liczbami rządzi się natura wszechświata. Stąd też nieustannie powtarzają: »do liczby wszystko podobne«. Przekonania te opierają na pojmowaniu monady jako „zasady konstytuującej liczbę” oraz stanowiącej „źródło, którego ogarnia korzenie wiecznej natury [...]. Stąd m.in. liczbę dziesięć uznają za najdoskonalszą z liczb”. Owa monada jest jednak bytem fikcyjnym, a nie rzeczywistym („jeśli bowiem przystawi się jedną monadę do drugiej, to niczego »rzeczywistego« nie przybywa, ani nie ubywa”)⁷. Takie błędne myślenie o liczbach było również udziałem niektórych filozofów (takich jak Platon, który „mówi na sposób pitagorejski: »jednym jest to, bez czego niczego nie nazywa się jednym«”), a także bazujących na przekonaniu o mocy liczb astrologów i muzyków. W skierowanej *Przeciw astrologom* księdze V tego dzieła Sextus Empiryk stwierdza, że „nazywają siebie oni matematykami i astrologami oraz na różne sposoby pogardzają zwykłym życiem, odgradzając się od nas wielkim murem przesądu i nie pozwalają na działanie zgodne ze zdrowym rozsądkiem”. Natomiast w skierowanej *Przeciw muzykom* księdze VI stwierdza m.in., że „wykładana na sposób bardziej dogmatyczny muzyka nie jest nauką konieczną do szczęścia, lecz raczej szkodliwą”. Przywołuje on przy tym ponownie Pitagorasa – tym razem jednak nie tylko jako uczonego (jednak niedouczony) matematyka, ale także jako niezbyt mądrego filozofa (bo raczej nie jest przejawem mądrości zalecanie leczenia z pijaństwa muzyką)⁸.

Rozprawa *Przeciwko logikom* stanowi próbę uzasadnienia filozofii sceptycznej poprzez wykazanie błędności myślenia wszystkich innych wcześniejszych filozofów – począwszy od filozofów presokratycznych (takich jak Tales z Miletu czy Heraklit), poprzez filozofów sokratycznych (takich jak Platon), po filozofów posokratycznych (takich jak Epikur). Ich dogmatyzm miał różne źródła i różne formy wyrazu. U pierwszych z nich wyrażał się m.in. w przekonaniu, że „filozofia

⁷ Sextus Empiryk, *Przeciw uczonym*, Wyd. Marek Derewicki, Kęty 2007, s. 133 nn.

⁸ Ibidem, s. 157.

sprawdza się do fizyki, jako do jedynej swej części”, u drugich „w odrzuceniu fizyki jako nauki przewyższającej nas i w zajmowaniu się wyłącznie etyką, jako tym, co jest dla nas”, natomiast u ostatnich z nich w przyjęciu „filozofii trójdzielnej”, tj. składającą się z logiki, etyki i fizyki⁹. Różnili się w przekonaniach, która z jej części powinna być uznana za pierwszą. Zdaniem Sextusa Empiryka najbliżsi prawdy byli epikurejczycy i stoicy, którzy „zaczynali od logiki” („Najpierw bowiem należy uzbroić rozum, by nieugięcie czuwał nad tym, co mu zostało powierzone...”). Natomiast w samej logice zacząć należy od „działu obejmującego teorię kryteriów (prawdy) i teorię dowodu [...]. I, aby uczynić łatwiejszym to dochodzenie przeciw dogmatykom – ponieważ wydaje się, iż rzeczy oczywiste poznaje się bezpośrednio dzięki samemu kryterium, zaś rzeczy ukryte bada się poprzez oznaki i dowody”.

W kolejnym kroku przeciwko dogmatykom Sextus Empiryk stawia pytanie: „czy istnieje kryterium prawdy?” Nie odpowiada jednak na nie bezpośrednio. Stwierdza bowiem, że po pierwsze kryterium to jest „przedmiotem sporu dla wszystkich nie tylko dlatego, że człowiek jest z natury istotą miłującą prawdę, ale i dlatego, że najznamienitsze ze szkół filozoficznych wyrokowały na temat tych najdonioślejszych spraw”, po drugie, że z „całym wysiłkiem szuka się zewnętrznych kryteriów, takich jak kanony i piony, miary i wagi, a zaniedbuje to kryterium, które jest w nas i które wydaje się być probierzem dla tamtych”, po trzecie w końcu, że trzeba odróżnić kryteria odnoszone do tego, co robimy, od kryteriów odnoszonych do tego, co mówimy. „Skoro zaś w wielorakim znaczeniu mówi się o kryterium, poddać trzeba pod rozagę przede wszystkim kryterium logiczne, o którym nieustannie gadają filozofowie, a następnie każde z tych, które potocznie stosuje się w życiu”. Analiza tego typu kryteriów proponowanych przez różnych filozofów dogmatycznych skłania Sextusa Empiryka do generalnego wniosku, że żadnego z nich nie da się obronić na gruncie logicznym – „po to bowiem, aby wyłonić takie prawdziwe kryterium, musimy mieć, i to już wpierw, ustalone dla niego kryterium; atoli nie mamy bezspornego kryterium, lecz się go poszukuje; nie można zatem znaleźć kryterium (prawdy)”¹⁰.

Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad tą opozycją do filozoficznego i naukowego dogmatyzmu może być rozprawa Aureliusza Augustyna (św. Augustyna) *Przeciw akademikom*, tj. przeciw tym sceptykom z drugiej Akademii Platonijskiej, której jednym z przedstawicieli był Arkezilaos z Pitane (316-241 r. p. n.e.). Interesującym przyczynkiem m.in. z tego względu, że autor tej rozprawy nie bagatelizuje wagi sceptycznych argumentów – przeciwnie, wykorzystuje je dla uzasadnienia

⁹ „Odtąd prawdopodobnie, podkreślając podobieństwo filozofii do ogrodu pełnego rozlicznych owoców, porównywano w nim fizykę do wzrostu roślin, etykę do urodzaju owoców, logikę do obronności murów”. Sextus Empiryk, *Przeciw logikom*, PWN, Warszawa 1970, s. 6 nn.

¹⁰ „Z kolei [...] ci, którzy mówią, że oto my sami stanowimy kryterium prawdy, wychodzą z różnych stanowisk i dlatego między sobą się różnią – zatem trzeba, by oprócz tego pojawiło się jakieś kryterium, którym posługując się, rozsądziłibyśmy ten spór...” Ibidem, s. 81.

generalnej tezy, że przemawiają one na rzecz konieczności odwołania się do tej „Opatrzności Bożej, która sięga aż do nas i bez przerwy rozciąga nad nami swą władzę, i to nie ulega najmniejszej wątpliwości”¹¹. Stanowi to jeden z możliwych wariantów stanowienia dogmatyzmu religijnego, tj. stanowienia go na niedoskonałościach czy też słabościach filozoficznego myślenia. Dla jasności trzeba jednak dodać, że Sextus Empiryk nie uznawał ani Arkezilaosa, ani też przedstawicieli trzeciej Akademii (Kerneadesa i Charmidesa) za prawdziwych sceptyków – do nich zaliczał jedynie Pirrona i późniejszych kontynuatorów jego sceptycyzmu. Wprawdzie u filozofów z kolejnych Akademii znajdował mniej dogmatyzmu niż u jej założyciela Platona, to jednak nie mieli oni być całkowicie od niego wolni¹².

W późniejszych wiekach filozofia i różne nauki weszły w ściślejszy związek z teologią, a nawet doszło do swoistej supremacji tej ostatniej nad tymi pierwszymi, co m.in. oznaczało prymat dogmatów chrześcijańskiej wiary nad dogmatami starożytnych filozofów i uczonych. Niektóre z nich jednak dosyć długo się broniły przed takim podporządkowaniem; nawet wówczas, gdy sytuowane były na drugim czy trzecim planie myślenia o Bogu i świecie powołanym przez niego do istnienia, zdawały się wieść w jakiejś mierze własne życie. Tak się rzecz miała m.in. z Pitagorejskim dogmatem o szczególnej mocy cyfr. W wiekach średnich nabrał on jednak specyficznego kolorytu, jeśli tak można powiedzieć o ówczesnych lękach związanych ze zbliżaniem się końca stuleci lub też końca pierwszego tysiąclecia. Generalnie jednak wywodzące się z przedchrześcijańskich tradycji myślenie magiczne i symboliczne bazowało na przypisywaniu różnego rodzaju mocy (zarówno pozytywnych, jak i negatywnych) cyfrom i kształtowało w średniowieczu obrazy świata u bardziej wykształconych osób¹³.

W przypadającej na okres od XIV do pierwszej połowy XVII wieku epoce Odrodzenia swoją szczególną moc ujawniły dogmaty Arystotelesowskiej fizyki i metafizyki, dotyczące m.in. pojmowania materii, przestrzeni i ruchu¹⁴. W środowisku

¹¹ Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, w: *Dialogi filozoficzne*, Pax, Warszawa 1953, s. 50 nn.

¹² Świadectwem obecności dogmatyzmu u późniejszych akademików miało być m.in. to, że „wprawdzie mówili, że »wszystko jest nieuchwytnie«, ale bodaj że właśnie tym powiedzeniem »wszystko jest nieuchwytnie« różnią się od sceptyków, albowiem wygłaszają je w sposób stanowczy, a sceptyk dopuszcza myśl, że pewne rzeczy może i dają się uchwycić. W każdym razie różnią się od nas jasno w osądzie rzeczy dobrych i złych”. Sextus Empiryk, *Szkice pirronejskie*, Kraków 1931, s. 44 nn.

¹³ „Człowiek średniowiecza jest zauroczony cyfrą. Aż do XIII wieku największą fascynację budzą cyfry symboliczne. Trzy – cyfra Trójcy Świętej, cztery cyfra Ewangelistów, rzek raj, głównych cnót, kierunków świata; siedem – cyfra religii (siedem darów Bożych, siedem sakramentów, siedem grzechów głównych...); dziesięć – liczba Dekalogu, przykazań Bożych i kościelnych; dwanaście – liczba Apostołów i miesięcy w roku”. J. Le Goff, *Człowiek średniowiecza*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2000, s. 46 nn.

¹⁴ „Arystoteles uważał, że koncepcja przestrzeni przedstawiona przez Platona i atomistów jest bezużyteczna dla wyjaśnienia rzeczywistych ruchów ciał. [...] Jego własne wyjaśnienie różnych rzeczywistych ruchów ciała mieściło się w ramach przyjmowanej przez niego koncepcji

ówczesnych uczonych poważne zastrzeżenia do nich pojawiły się już na początku tej epoki (zgłaszane były one m.in. przez Rogera Bacona oraz Wilhelma Ockhama). Intelktualną batalię z tymi dogmatami toczono jednak aż do czasu Izaaka Newtona (1642-1727), a jej poszczególne etapy wyznaczają nie tylko cenione do dzisiaj osiągnięcia naukowe, ale także mniejsze lub większe potknięcia. Dotyczy to takich wybitnych uczonych, jak Johann Kepler¹⁵. Osiągnięcia Newtona – w swoim czasie rewolucyjne – stały się zresztą z czasem również swoistymi dogmatami w tej dyscyplinie naukowej; i to tak trwałymi, że do dzisiaj naucza się w szkołach średnich Newtonowskiej fizyki, odwołując się m.in do pojęcia „atomu” (Newton pojmował go dosłownie, jako najmniejszą niepodzielną cząstkę) oraz takich zasad, jak zasada dodawania prędkości (dzisiaj wiadomo, że zasada ta może być stosowana jedynie w jednym i tym samym układzie odniesienia).

Interesującym przypadkiem do dyskusji nad stanowieniem i funkcjonowaniem dogmatów w filozofii i w nauce mogą być osiągnięcia Kartezjusza. W niejednym gruntownym studium poświęconym ich analizie wskazuje się, że dochodził do nich, prowadząc intelektualną batalię z tymi teologami, filozofami i przedstawicielami nauk szczegółowych (takich jak fizyka czy astronomia), którzy opowiadali się za rozwiązaniami Arystotelesowskimi¹⁶. Różnie oczywiście wyglądały efekty tych konfrontacji. W jednych z nich odnosił większe, natomiast w innych mniejsze sukcesy. Tak w tym, jak w każdym innym przypadku wiele zależy od tego, kto je mierzy, jaką miarą je mierzy oraz co nią jest mierzone z Kartezjańskich osiągnięć.

Jeśli zastosować tę miarę, którą stosował Edmund Husserl, to wychodzi na to, że „Kartezjusz zainaugurował całkiem nowy typ filozofowania, filozofowania, które zmieniając cały dotychczasowy styl, odwraca się w radykalny sposób od naiwnego obiektywizmu i zwraca w kierunku subiektywizmu transcendentnego”¹⁷. Rzecz

»miejsca«. Miało ono mieć dwie zasadnicze właściwości. Przede wszystkim było fizycznym otoczeniem ciała, »najwewnętrzniejszą bezpośrednią granicą otaczającą ciało”. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1960, s. 51 nn.

¹⁵ Alistair C. Crombie twierdzi, że Kepler „ulegał silnemu wpływowi pitagoreizmu” i „przez całe życie poszukiwał prostego prawa matematycznego, które by ujmowało układ przestrzenny orbit oraz ruchu części systemu słonecznego”. Dopiero błąd w obliczeniach łuku orbity Marsa „zmusił go do porzucenia założenia, że orbity planet są kołami, a ruch planet jednostajny, i doprowadził go do sformułowania jego pierwszych dwóch praw: 1. Planety poruszają się po elipsach, a Słońce znajduje się w ognisku; 2. Każda planeta porusza się ruchem niejednostajnym, lecz w taki sposób, że linia łącząca jej środek ze środkiem Słońca zakreśla jednakową powierzchnię w jednakowym czasie...” Ibidem, s. 224.

¹⁶ Por. przykładowo: R. Ariew, *Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought*, w: J. Cottingham (red.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 58 nn.

¹⁷ „Subiektywizmu wydającego się dążyć w ciągle nowych, a przecież ciągle jeszcze nie zadawalających usiłowaniach, do tego swego koniecznego, ostatecznego kształtu, w którym odsłoni się być może dopiero jego prawdziwy sens oraz sens samego swego radykalnego przestoczenia”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982, s. 5 nn.

jasna, czymś innym jest zainaugurowanie czegoś, a czymś innym doprowadzenie tego do szczęśliwego finału. W tej kwestii nawet tak zdeklarowany kartezjanin jak Husserl miał istotne zastrzeżenia¹⁸. Zestawienie stanowisk obu tych filozofów pokazuje, że pierwszy z nich wprawdzie zapoczątkował nowy typ filozofowania, to jednak drugi z nich tak go rozwinął i zmodyfikował, że w gruncie rzeczy niewiele już pozostało z tego, co proponował Kartezjusz. Pozostał jednak przynajmniej jeden filozoficzny dogmat, tj. głębokie przekonanie, że wszystko w ludzkim myśleniu można i trzeba najpierw sprowadzić do *ego cogito* (ja myślącego), a następnie wyprowadzić na niego całe myślenia godnego tego filozofa, który ma aspiracje do uświadomienia sobie i innym wszystkiego tego, co uświadomić można i uświadomić trzeba, aby nasze myślenie zachowało znamiona filozoficznej wielkości. Z dogmatem tym polemizowano już za życia Kartezjusza, wykazując m.in. jego logiczne, epistemologiczne i ontologiczne niedoskonałości. Podobnie zresztą było ze stanowiącą część składową Kartezjańskiego systemu wiedzy fizyką oraz fizjologią¹⁹.

Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad ich funkcjonowaniem w filozofii i w nauce dogmatów mogą być również oświeceniowe polemiki z kartezjanizmem. Ukazują one bowiem nie tylko jego różnego rodzaju negacje, ale także takie jego modyfikacje, które z pozoru wyglądały na ich kontynuacje, a faktycznie oznaczały odejście od niego i zastąpienie go czymś, co jedynie z nazwy było „kartezjanizmem”. Przykładem tego może być podejście do poglądów Kartezjusza autora rozprawy pt. *Człowiek maszyna* – Juliana Offray’a de La Mettrie’go. Wystąpił on w niej ze zdecydowaną krytyką spirytualistów, do których zaliczył m.in. kartezjan (takich jak Nicolas Malebranche). Jego zdaniem ich błędem było „przyjęcie, że istnieją w człowieku dwie różne substancje”, tj. duchowa i cielesna. Błąd ten miał bezpośrednio rzutować na Kartezjańską epistemologię (w tym przyjęcie na jej gruncie istnienia „idei wrodzonych”) oraz Kartezjańską fizjologię (mimo że teoria Harveya była już w czasach Kartezjusza znana; jednak nie była ona wów-

¹⁸ Swoją filozofię traktował jako wyrastającą wprawdzie z ducha Kartezjańskiego radykalnego zwrotu, to jednak idącą znacznie dalej niż szedł Kartezjusz i – co niemniej istotne – niepowielającą jego filozoficznych błędów. W przywoływanym tutaj dziele pisał, że ten „renesans kartezjanizmu”, który jest jego udziałem, „nie polega na dosłownym przejściu” przekonań Kartezjusza, lecz na „uczynieniu jego radykalizmu prawdziwym poprzez ostateczną jego maksymalizację, na odsłonięciu po raz pierwszy [...], autentycznego sensu koniecznego zwrotu ku *ego*, a w dalszej kolejności na przewyciężeniu ciągle jeszcze ukrytej, choć już powoli odczuwalnej naiwności wcześniejszego filozofowania”. Ibidem, s. 8.

¹⁹ Stosunkowo największą porażką Kartezjusza było jego uporne obstawanie przy teorii ciepła życiowego, która miała tłumaczyć krążenie krwi. „Sądził on, że ciepło życiowe serca powoduje jego rozszerzanie w wyniku parowania krwi wciągniętej w czasie skurczu, a na skutek rozszerzania się serca w czasie rozkurczu krew płynie arteriami do całego ciała, skąd cały cykl rozpoczyna się na nowo. W gruncie rzeczy Kartezjusz powrócił do objaśnienia Arystotelesa, przeciwstawiając się Galenowi i Harveyowi [który odkrył mały i duży układ krążenia krwi i wyniki swoich badań przedstawił w opublikowanej 1628 r. rozprawie pt. *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* – Z.D.]. A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna...*, s. 280.

czas akceptowana w środowisku naukowym). Zdaniem autora tej rozprawy błędy kartezjan nie były jednak błędami samego Kartezjusza – „jakkolwiek bowiem Kartezjusz rozwodzi się szeroko nad różnicą zachodzącą jakoby między dwiema substancjami, widać, że jest to jedynie zręczny fortel, wybieg stylistyczny, który stosuje, by zmusić teologów do przełknięcia prawdy ukrytej w pewnej analogii – uderzającej dla każdego prócz nich. Bo przecież właśnie owa daleko posunięta analogia każe wszystkim uczonym i bezstronnym sędziom przyznać, że te dumne i próżne stworzenia, wyróżniające się raczej swą pychą niż mianem człowieka [...] są tylko chodzącymi pionowo zwierzętami i maszynami”²⁰.

„Przerobienie” Kartezjusza na takiego mechanicyście, którego obraz świata, w tym człowieka, da się sprowadzić do takiego wielkiego mechanizmu, który funkcjonuje według prostych zależności mechanicznych (typu: przyczyna – skutek), znajduje wprawdzie pewne uzasadnienie w jego fizyce, jednak nie wyczerpuje jego generalnych założeń i postulatów ani w tej, ani też żadnej innej dyscyplinie. Co więcej, dla zrozumienia Kartezjusza ważne jest nie tylko uwzględnienie tych bagatelizowanych przez La Mettriego założeń i postulatów, ale także trzymanie się tych nadrzędności i podrzędności, które sprawiają, że jego filozofia posiada charakterystyczne cechy systemu dedukcyjnego. Dla obrazowego przedstawienia budowy takiego systemu Kartezjusz posługiwał się porównaniem tego przedsięwzięcia do budowy domu; rzecz jasna, zaczynamy w nim od fundamentów, a nie od wznoszenia murów czy dachu²¹. To kartezjańskie porównanie może być zresztą również potraktowane jako wskazanie przynajmniej jednej z racji uzasadniających i wyjaśniających potrzebę stanowienia i funkcjonowania dogmatów w filozofii i w nauce.

W naukach szczegółowych wiele zależy nie tylko od przyjmowanych w nich typów i rodzajów dowodzenia, ale także od sposobu rozstrzygania stawianych hipotez. W naukach empirycznych taką instancją odwoławczą może być i niejednokrotnie jest doświadczenie (eksperyment). Jednak również w nich moc obowiązującą – przynajmniej w tych, które znajdują się na odpowiednio wysokim poziomie rozwoju – ma myślenie i dowodzenie dedukcyjne (nazywane w przeszłości demonstratywnym). Jeśli tak jest, to powracamy do tych problemów, z którymi próbowali się uporać m.in. Platon i Arystoteles. Wskazuje na to m.in. Thomas S. Kuhn w swojej analizie *Struktury rewolucji naukowych*.

W rozprawie tej operuje on jednak nie pojęciem „dogmatów”, lecz „paradygmatów”. Pojęciem tym posługuje się on dla określenia tego, co „w pewnym czasie dostarcza społeczności uczonych modelowych problemów i rozwiązań”²². Jeśli

²⁰ J.O. La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, PWN, Warszawa 1984, s. 83 nn.

²¹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, PWN, Warszawa 1970, s. 27 nn. Szerzej w tej kwestii por. Z. Drozdowicz, *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2014.

²² „Termin ten pozostaje w ścisłym związku z pojęciem nauki instytucjonalnej. Chcę w ten sposób wyrazić pewne akceptowane wzory współczesnej praktyki naukowej – wzory obejmujące równocześnie prawa, teorie, zastosowania i wyposażenie techniczne – tworzą model, z którego

czymś istotnym tak rozumiane paradygmaty różnią się od tradycyjnego rozumienia dogmatów, to przede wszystkim szerszym spojrzeniem na fundament badań naukowych. Obejmuje on bowiem nie tylko przyjmowane rozwiązania, ale także te pytania, których postawienie prowadzi do tych rozwiązań. Owa wymieniona w tytule jego rozprawy „rewolucja naukowa” obejmować ma zarówno te pierwsze, jak i te drugie. Szereg interesujących i inspirujących do głębszych refleksji uwag i sugestii dotyczących zarówno uwarunkowań tych rewolucji można znaleźć w jej poszczególnych częściach. Dotyczy to zarówno kwestii związanych z historią paradygmatów, jak i z ich współczesnym funkcjonowaniem i zmienianiem.

Przykładowo: w części 2, zatytułowanej *Droga do nauki instytucjonalnej*, analizuje on m.in. „badania nad elektrycznością w pierwszej połowie XVIII wieku. W tamtej epoce funkcjonowało prawie tyle poglądów na istotę elektryczności, ilu było poważniejszych eksperymentatorów. [...] W dodatku wszystkie były komponentami rzeczywistych teorii naukowych opartych w pewnej mierze na eksperymencie i obserwacji i częściowo wyznaczających wybór i interpretację innych problemów naukowych [i wszystkie miały problem ze znalezieniem wspólnego paradygmatu – Z.D.]²³. W części 3 stawia on m.in. pytanie: od czego zależy sukces paradygmatu? Odpowiadając na nie, stwierdza, że zależy on nie tylko od tego, czy „okaże się bardziej od swych konkurentów skutecznym środkiem do rozwiązywania niektórych problemów”, ale także od tego, że wydaje się on być bardziej obiecujący od swoich konkurentów²⁴. Zawsze jednak są tacy, którzy nie wierzą w ten sukces, a z czasem pojawiają się również tacy, którzy potrafią wykazać, że albo wiara ta jest nieuzasadniona, albo przynajmniej powinna być w istotnym stopniu ograniczona („Pod tym względem świadectwa historyczne są, jak sądzę, zupełnie jednoznaczne”).

wyłania się jakaś szczególna, zwarta tradycja badań naukowych”. T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa 1968, s. 26 nn.

²³ „Dopiero pracy Franklina i jego bezpośrednim następcom zawdzięczamy teorię, która z jednakową niemal łatwością zdawała sprawę ze wszystkich tych zjawisk i która mogła wobec tego dostarczyć i faktycznie dostarczyła następnym pokoleniom badaczy elektryczności wspólnego paradygmatu”. Ibidem, s. 31.

²⁴ „Sukces paradygmatu – czy to będzie Arystotelesowska analiza ruchu, obliczenie położenia planet Ptolemeuszowe, zastosowanie wagi przez Lavoisiera, czy też matematyzacja pola elektryczno-magnetycznego Maxwella – polega początkowo raczej na obietnicy sukcesu, obietnicy, którą potwierdzają wybrane, ale wciąż jeszcze nie wszystkie przykłady”. Ibidem, s. 40.