

KRYTYCYZM CZY DOGMATYZM W NAUCE?

Zbigniew Drozdowicz

Instytut Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Kierownik: prof. dr hab. Tadeusz Buksiński

Słowa kluczowe: dogmatyzm, krytycyzm, Platon, Arystoteles, Erazm z Rotterdamu, Descartes, Voltaire, ekonomia brytyjska

Key words: dogmatism, criticism, Plato, Aristotle, Erasmus, Descartes, Voltaire, British economy

S y n o p s i s. W rozważaniach pokazano, że nauce służył zarówno określony rodzaj krytycyzmu, jak i dogmatyzmu. Jednak to, który z nich lepiej i w jaki sposób zależało od wielu okoliczności historycznych. Wskazanie na występujące w tym procesie prawidłowości wymaga odwołania się do określonych tradycji. Przywołano przykłady krytycyzmu i dogmatyzmu występujące w tradycjach starożytnych, odrodzeniowych i nowożytnych. Generalizując wskazano, że raz historyczne wahadło wychylało się bardziej w kierunku krytycyzmu, innym razem w kierunku dogmatyzmu. Bywało tak, że radykalnemu krytycyzmowi towarzyszył dosyć radykalny dogmatyzm. Bywało jednak również tak, że zarówno pierwszy, jak i drugi z nich był dosyć łagodny i dobrze to służyło nauce, a nawet przyczyniło się (czego przykładem jest pojawienie się ekonomii jako nauki) do narodzin nowoczesnej dyscypliny naukowej.

WSTĘP

Pytanie postawione w tytule tych rozważań należy do rzędu tych, na które raczej trudno byłoby udzielić jednoznacznej odpowiedzi – mimo że pojawiało się już w czasach starożytnych i pozostaje aktualne do dzisiaj. Skłonny jestem twierdzić, że postawiony w nim problem nie musi być jednak definitywnie rozwiązany, bowiem raz lepiej służył i służy nauce określonego rodzaju krytycyzm, innym natomiast razem dogmatyzm. O tym, który z nich ma akurat rację bytu, decyduje szereg takich zmiennych, które wprawdzie podlegają pewnym prawidłowościom, ale prawidłowościom historycznym, to znaczy w jednym miejscu i czasie się pojawiają, w innym natomiast nie. Oznacza to – poza wszystkim innym – że w dyskusji nad miejscem krytycyzmu i dogmatyzmu w nauce warto odwołać się do tradycji.

W pierwszej części opracowania odwołuję się do starożytnych tradycji filozoficznych, w tym do nauk Platona i Arystotelesa, mogących uchodzić za prekursorów krytycyzmu i dogmatyzmu. Już ten przykład pokazuje, że krytycyzm i dogmatyzm stanowią elementy pod jednym względem dopełniające się, natomiast pod innym się wykluczające. Przywoływane w drugiej części tradycje odrodzeniowe przekonują, że wprawdzie istotna część aktywności intelektualnej ówczesnych myślicieli (takich m.in. jak Erazm z Rotterdamu czy Galileusz)

zorientowana była na krytykę chrześcijańskiego dogmatyzmu, niemniej nie zmiierzali oni do całkowitego zanegowania jego racjonalności, lecz bądź to do skorygowania w nim tego, co kłóciło się z ich pojmowaniem rozumności, bądź też do wypracowania takich formuł, które umożliwiłyby funkcjonowanie dogmatów nauk świeckich niezależnie od stanowiska Kościoła i kościelnych autorytetów. Przywoływane w trzeciej części tych rozważań tradycje nowożytne przekonują, że pojawił się w nich zarówno nowy rodzaj krytycyzmu, w tym krytycyzm wolteriański (nie mający szacunku dla dogmatów chrześcijańskich), jak i nowy rodzaj dogmatyzmu, w tym dogmatyzm ekonomiczny (m.in. w wydaniu Adama Smitha i jego kontynuatorów w myśleniu o gospodarce i gospodarowaniu).

STAROŻYTNE TRADYCJE KRYTYCYZMU I DOGMATYZMU

Nie ma specjalnie sensu pytać, czy w tradycji europejskiej najpierw pojawił się krytycyzm, czy też dogmatyzm, podobnie zresztą jak nie ma sensu pytać, czy któryś z nich poprzedzał i warunkował pojawienie się nauki, czy nauk. Od dawna bowiem wiadomo, że najpierw w tej tradycji pojawiła się filozofia, pojmowana początkowo bardziej jako umiejętność praktycznego radzenia sobie w życiu niż umiejętność teoretycznego myślenia, a przecież bez takiego myślenia nie było i nie ma żadnej nauki¹. Dostyc szybko jednak – bo już w okresie życia i działalności tzw. mędrców greckich (VII-VI w. p.n.e.) – tak pojmowana filozofia zaczęła orientować się na to, co teoretyczne, a przynajmniej na tyle ogólne, że mogło odnosić się do wielu rzeczy i stanów rzeczy oraz szukać dla siebie oparcia w naukach, które bazowały na tym, co ogólne i operowały tym, co ogólne, to znaczy ogólnymi normami, regułami, twierdzeniami itd. Jeśli wierzyć Diogenesowi Laertiosowi, autorowi *Żywotów i poglądów słynnych filozofów*, taki zwrot był już udziałem Talesa z Miletu (ur. ok. 585 r. p.n.e.) który napisał, że ten mędrzec grecki *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* [Diogenes Laertios 1984, s. 21 i dalsze].

Filozofem, który w okresie starożytnym zapisał najbardziej znaczące karty w dyskusji nad krytycyzmem i dogmatyzmem był jednak nie Tales, lecz Platon (427-347 p.n.e.). U tego filozofa nie jest to jednak dogmatyzm całkowicie bezkrytyczny – przyznaje to zresztą autor *Żywotów*, pisząc, że Platon *wyraża sąd o rzeczach, które sam pojął, odrzuca rzeczy nieprawdziwe, w rzeczach niepewnych wstrzymuje się od sądu*. Wprawdzie nie zawsze 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 zmysłami². Natomiast był

¹ *We wcześniejszym znaczeniu sophia to umiejętność połączona z tymi praktycznymi zastosowaniami, które wymagają jednocześnie ogromnej wiedzy, a co za tym idzie, prawdziwa wiedza okazuje się ostatecznie umiejętnością, a prawdziwa umiejętność jest zdolnością wydobywania na świat prawdziwej jakości, przy czym skuteczność jest miarą umiejętności oraz wiedzy jako mądrości (...). Mądry jest ten, któremu wszystko się udaje* [Elberfeld 2006, s. 19 i dalsze].

² Przypominać mają oni ludzi, którzy są zamknięci w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do grotu 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 rzeczywistość [Platon 2001, s. 220 i dalsze].

dogmatyczny, a przynajmniej zdradzał skłonności do dogmatyzmu w stosunku do tych rzeczy i stanów, które są stałe oraz rozpoznawane wyłącznie za pomocą umysłu i mają wartość absolutną – absolutnej prawdy, absolutnego dobra, absolutnej sprawiedliwości, absolutnego piękna itd. W *Fedonie* Platon [2002] formułuje postulat dotarcia do prawdziwych przyczyn (istoty), *ale jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z takim wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i osiągnąć w pełni tego, czego pragniemy*³. Dalej stwierdza, że jeśli ktoś dociera do prawdziwych przyczyn, to najczęściej tego dokonać potrafi ten, *kto samymi tylko rozumem, samą myślą tylko podchodzić będzie do każdej rzeczy, ani się wzrokiem nie posługując przy myśleniu, ani żadnych wrażeń zmysłowych za rozumowaniem nie wlokąc, tylko się niepokalanym rozumem samym w sobie będzie posługiwał goniąc za tym, co niepokalane w każdym wypadku istnieje samo w sobie; wyzwoli się jak najbardziej od oczu i uszu i, powiem nawet, od całego ciała, bo ono mąci widok i nie pozwala duszy osiągnąć prawdy i poznania, jak długo się to ciało duszy trzyma.*

W *Parmenidesie* [Platon 2002, s. 253 i dalsze] przekonywał, że owe prawdziwe przyczyny stanowią pewien rodzaj każdego przedmiotu oraz jego istotę samą w sobie, i dodał, iż podziwu godzien byłby ktoś, *kto by to i znaleźć potrafił, i umiał kogoś drugiego o tym nauczać, przemyślawszy to wszystko aż do końca.* Natomiast w *Kratylosie*, w odpowiedzi na pytanie, po czym można poznać owe prawdziwe przyczyny, stwierdził że *prawdziwa przyczyna tłumacząca to, co się zmienia, sama nie może podlegać zmianie, gdyż wtedy nie byłaby „prawdziwą przyczyną”, czyli ostateczną racją.* Warto przy okazji odnotować, że już w *Państwie* Platona [2001] pojawiły się przekonania, które dzisiaj mogą uchodzić za tzw. oczywistą oczywistość, ale wówczas były czymś nowatorskim – takie chociażby jak przekonanie, że społeczeństwo jest zbiorowością opartą o wymianę dóbr i usług, a dla tych, którzy nie potrafią lub nie chcą kooperować z innymi obywatelami, nie ma w nim w gruncie rzeczy miejsca⁴. Inną oczywistą oczywistością Platona [2001] jest jego przekonanie, że kobieta nie

³ *A do tego, jeśli na nas jakieś choroby spadną, i widziadłami różnorodnymi, i głupstwami nas napełnią licznymi, tak że, jak mówią, prawdę przez to na rozum wziąć nie jesteśmy w stanie* [Platon 2002, t. I, s. 640 i dalsze]. Natomiast w *Timajosie* wyjaśnia, że owe „widziadła” i „głupstwa” to m.in. „wieszczbiarstwo” – *Ci, którzy nas zbudowali – stwierdza tam – pamiętali o zleceniu ojca, on im polecił zrobić ród śmiertelny, o ile możliwości, jak najlepszy. Więc oni nawet i to, co w nas liche spróbowali naprawić, aby jednak jakoś tam prawdy dotykało, więc urządzili w nim wyrocznie. Najlepszy dowód, że wieszczbiarstwo z głupotą ludzką bóg połączył. Bo żaden rozumny człowiek nie ma nic wspólnego z wieszczbiarstwem (...), chyba tylko we śnie, kiedy władza jego rozumu jest skrepowana, albo skutkiem choroby, albo w niego bóg wstąpił i jakieś zboczenie wywołał. Dopiero na to trzeba rozumu, żeby zrozumieć, przypominając sobie, słowa wypowiedziane w natchnieniu wieszczym, albo w nawiedzeniu bożym, we śnie lub na jawie, i co się pokazało w widzeniu, wszystko to rozebrać na rozum, co to właściwie oznacza i dla kogo ...* [Platon 2002, t. II, s. 724].

⁴ W prowadzonym w tym dziele dialogu Sokrates wyjaśnia Adejmantowi: *państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych. (...) Więc tak, bierze jeden drugiego do tej, a innego do innej potrzeby, a że wielu rzeczy potrzebujemy, więc zbieramy wielu ludzi do jednego siedliska, aby wspólnie żyli i pomagali jeden drugiemu, i to wspólne mieszkanie nazwalimy imieniem państwa; jest to oczywiście wspólnota ludzi świadczących sobie wzajemne usługi – jeden jest rolnikiem, drugi budowniczym, inny któryś tkaczem. (...) Każdy z tych ludzi powinien swoją robotę składać dla wszystkich pospołu – jak na przykład rolnik, chociaż jeden, powinien wytwarzać żywności dla czterech i cztery razy tyle czasu i trudu poświęcić na wytwarzanie żywności, i dzielić się z drugimi (...), a tylko dla siebie samego czwartą część wytwarzać tej żywności w ciągu czterokrotnie krótszego czasu (niż zrobiłby to np. szewc – uwaga własna). Rozumny podział ról społecznych między „specjalistów” ma sprawiać, że wszystko to, co oni wytwarzają powstaje nie tylko szybciej, ale również „będzie ładniejsze” („rolnik nie będzie sam sobie robił pługa, jeżeli to ma być ładny pług, ani też motyki, ani innych narzędzi rolniczych”) [Platon 2001, s. 63 i dalsze].*

może się równać z mężczyzną ani intelektualnie, ani moralnie, ani pod żadnym innym względem i musi być posłuszna mężowi. Jest to jednak „dogmat” znacznie starszy niż filozofia platońska i znacznie trwalszy niż jakikolwiek inny z jego dogmatów.

Znaczący udział w wykreowaniu i ugruntowaniu dogmatyzmu, w tym dogmatyzmu naukowego, miał również Arystoteles (ok. 384/83-322/21 p.n.e.)⁵. Według Diogenesa Laertiosa [1984] był on *najzdolniejszym uczniem Platona, ale odszedł od Platona jeszcze za życia mistrza* i założył w ateńskim liceum („miejscu odpowiednim do przechadzek”) szkołę perypatetycką. 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 za 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 na swoistą skarbnicę mądrości⁶. 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 filozofów wątpiących w ludzkie możliwości poznawcze 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 sceptycyzm. Jego prekursorem był Pirron z Elidy (ok. 365-275 p.n.e.). Diogenes Laertios [1984, s. 553 i dalsze] 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*. Autor *Żywotów* podaje również, iż Pirron *miał wielu uczniów, którzy za jego przykładem wstrzymywali się od wszelkiej aktywności*⁷. Sednem sporu między sceptykami i ich przeciwnikami dogmatykami, była racjonalność twierdzenia czegoś (afirmacji) i wątplenia w coś (negacji). *Dogmatycy zarzucają stoikom* (mianem tym Diogenes Laertios określa również sceptyków – uwa-

⁵ 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 1960, s. 64 i dalsze].

⁶ *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* [Elberfeld 2006, s. 41 i dalsze].

⁷ 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 Pirron żadnych dzieł nie zostawił”) wymienia m.in. Ainesidemos, Numenios i Nauzyfanasa.

ga autora), 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 wyznacznikami" [1984, s. 574 i dalsze].

TRADYCJE ODRODZENIOWE KRYTYCYZMU I DOGMATYZMU

Pomijam tutaj średniowieczne tradycje dogmatyzmu i krytycyzmu nie dlatego, że w tamtej epoce było sporo pierwszego i niewiele drugiego, bo jest to w gruncie rzeczy zbyt daleko idące uproszczenie w jej postrzeganiu, lecz przede wszystkim dlatego, że jeden i drugi sytuował się w mniejszym stopniu w filozofii czy w naukach szczegółowych (takich np. jak logika czy matematyka), w większym natomiast w chrześcijańskiej teologii. Odnotować jednak trzeba przynajmniej tyle, że miały wówczas miejsce wielkie spory teologiczne – takie jak we wczesnym średniowieczu spory trynitarnie czy później spory o uniwersalia (powszechniki) – świadczące o ścieraniu się krytycyzmu z dogmatyzmem. Odnotować trzeba również, że ci, którzy mieli znaczący udział najpierw w osłabieniu filarów chrześcijańskiego dogmatyzmu (takich jak tradycja, czy Nauczycielski Urząd Kościoła), a później w uwolnieniu nauk szczegółowych od administracyjnej i intelektualnej kurateli Kościoła, sami wywodzili się z grona teologów i pełnili w swoim życiu zawodowym takie funkcje, jakie pełnili inni teolodzy, to znaczy sług bożych (choć nie zawsze wykonywali tzw. posługę kościelną). Dobrym przykładem takiego uczonego teologa może być Pierre Abelard (1079-1142), profesor paryskiej Sorbony, którego bezkompromisowe polemiki z innymi profesorami tej uczelni zapowiadały pojawienie się nie tylko uczonych nowego typu, ale także nowego typu podejścia do nauki – z całą pewnością bardziej krytycznego i mniej liczącego się ze wspieranymi przez Kościół autorytetami⁸.

Postacią przewyższającą intelektualnie swoich współczesnych był również Erazm z Rotterdamu (1469-1536), filozof i uczonego tak wpływowego, że na jego autorytet powoływali się nawet niektórzy królowie (np. król Anglii Henryk VIII). Był on z wykształcenia teologiem (studiował m.in. w Kolegium Montaigu paryskiej Sorbony), ale teologiem krytycznym nie tylko wobec współczesnej mu teologii i teologów, ale także przedstawicieli innych ówczes-

⁸ Przedstawiający tę postać Jacques Le Goff napisał, że Abelard był „chlubą ośrodka paryskiego”, „pierwszym wielkim intelektualistą nowoczesnym”, „pierwszym profesorem”, człowiekiem, który zrobił „zadziwiającą” karierę (jak na „Bretończyka z okolic Nantes”), ale niestety również człowiekiem wybuchowym i konfliktowym („Gdziekolwiek się zjawi ten budziciel idei, wybuchają namietne dyskusje”). Po drugiej stronie „barykady” miał nie byle kogo, bowiem wielkie i zaprawione w walkach umysły, takie jak „najsłynniejszy z mistrzów paryskich Wilhelm z Champeaux”, czy „szermierz zbrojnej krucjaty” św. Bernard („Ten apostoł życia pustelniczego nieustannie zwalcza nowości”). [por. Le Goff 1997, s. 49 i dalsze].

snych nauk⁹. O tych z nich, z którymi przyszło mu współpracować i dyskutować, napisał, że są wśród nich ludzie *o tak niewydarzonych zdolnościach i rozumie, że nie nadają się do żadnych zajęć umysłowych (...); oni to (...) wyuczywszy się kilku formułek Aleksandra Galla [autora podręcznika gramatyki łacińskiej – uwaga autora], liznęli do tego coś niecoś z najniedorzeczniejszej sofistyki; następnie zapamiętali dziesięć przesłanek z Arystotelesa, których także nie zrozumieli; wreszcie wykuli ze Szkota czy Ockhama tyleż samo kwestii (...), wyśmiewają księgi greckie, hebrajskie, a nawet łacińskie, a będąc głupszy od każdego wieprza i nie mając nawet zdrowego rozsądku uważają, że siedzą na stolicy wszelkiej mądrości. Wszystkich sądzą, potępiają, wydają wyroki, o niczym nie wątpią, przy niczym się nie wahają, wszystko wiedzą* [List Erazma do Marcina Dorpa, Erazm z Rotterdamu 1953 s. 197 i dalsze].

Już te twarde słowa mogły przysporzyć Erazmowi życiowych kłopotów (i przysporzyły), a przecież stanowią one jedynie część tego, co przewrotnie nazwał w tytule swojej rozprawy *Pochwała głupoty*, a co faktycznie stanowiło odważną krytykę ówczesnej scholastyki¹⁰. Tytuł tego traktatu jest oczywiście sarkastyczny. W poprzedzającym go adresie do Tomasza Morusa Erazm oświadcza, że chce nim *czytelnika raczej ubawić niż ugryźć*, niemniej przedstawiona w nim głupota – zarówno w całości, jak i w poszczególnych *wciele niach* – raczej zasmuca niż bawi; bo czyż jest coś zabawnego w tym, że *o Głupocie* (pisanej przez Erazma z dużej litery – uwaga autora) *mówią nawet najwięksi głupcy*, czy też w tym, że *Głupota sama trąbiła o swej chwale, a praktykują ją ci wszyscy wielmoże i mędrcy, którzy przedstawiają się jako niedościgniony wzór wszelkich cnót, choć dobrze wiedzą, że im tak do niego jak ziemi do nieba*. Jest to jednak zaledwie początek długiej listy tych, którzy mają historyczne zasługi w krzewieniu głupoty. Na pierwszym miejscu umieszczeni zostali na niej stoicy (*ci to się niemal za bogów uważają*), natomiast na drugim pitagorejczycy (wymyślili ową tajemniczą „kwaternię”, która ma tłumaczyć źródło wszelkiego życia). Po tych i im podobnych *górnice marszczących się filozofach* pojawiają się *mnichy* (w tym *po trzykroć najświętobliwsi papieże*), *czcigodni starcy* (*Bredzi taki staruch, ale równocześnie wolny jest od tych żalonych trosk, które dręczą mądrego*) i podobnie do nich *bredzące* dzieci (*seplenienie, plecenie, fraszki, zapomnianie, brak przezorności – krótko mówiąc w ogóle wszystko u nich podobne*). Do tego grona dochodzą *płochliwi młodzieńcy* i wyróżniający się głupotą na tle innych nacji *Brabańczycy* (*Brabańczyk im starszy, tym bardziej i bardziej głupieje*), *głupie* (z *definicji*) *niewiasty* (*kiedy Platon niby to nie wiedział, do jakiego rodzaju ma zaliczyć niewiastę; czy to stworzeń rozumnych, czy do zwie-*

⁹ Realizowany w klasztorze Hertogenbosch system edukacji nazwał później (w swoim *Antibarbarum liber*) „szkołą łamania charakterów”, a swoich nauczycieli „barbarzyńcami”.

¹⁰ Te kłopoty towarzyszyły mu praktycznie we wszystkich miejscach, które znalazły się na szlaku jego życiowej wędrówki, a było to: Lowanium (1503/1504), Oxford (1509-1514), kilka ośrodków akademickich we Włoszech (1514/1515), Bazylea (1516), oraz Brabancja. W końcu 1521 r. ponownie przyjechał do Bazylei i zaangażował się w polemikę z tezami Marcina Lutera. W 1529 r., gdy miasto to dostało się pod władanie protestantów przeniósł się do bryzgowickiego Fryburga. Jednak w 1533 r. powrócił do Bazylei i pozostał w tym mieście do śmierci (zmarł w lipcu 1536). W każdym z tych miejsc powstało jakieś jego dzieło – podczas swojego pierwszego pobytu w Lowanium napisał *Podręcznik żołnierza Chrystusowego, nauk zbawiennych pełny* (1503/1504), podczas siedmioletniego przebywania w Oksfordzie powstała m.in. jego *Pochwała głupoty* (1509), we Włoszech rozbudował i wydał (w weneckim wydawnictwie Alda Manuncjusza) swoje *Adagia*, podczas kilkuletniego pobytu w Niderlandach powstało m.in. *Wychowanie księcia chrześcijańskiego* (1516) oraz *Metoda prawdziwej teologii* (1518), a z okresu szwajcarskiego pochodzą jego rozprawy teologiczne zatytułowane: *De libero arbitrio* (1524) oraz *De servo arbitrio* (1525).

rząt, to nie przez to nie chciał zaznaczyć innego jak tylko oczywistą tej plci głupotę), starożytni i współcześni gramatycy, dialektycy i retorzy (ich sztuka sprowadza się do wrodzenia po sądach), oraz medycy (w tym zawodzie – im kto większym nieukiem, im kto bezczelniejszy, im bardziej bez zastanowienia, tego bardziej cenią nawet owi obwieszeni łańcuchami książęta), prawniczy krętacze, głodujący filozofowie, marznący fizycy i będący pośmiewiskiem astrologzy, to znaczy subtelni mistrzowie dysput, na których nawet pies nie patrzy.

Można oczywiście podać również inne przykłady krytyków i krytyk w odrodzeniowej nauce. Nie będę ich jednak tutaj wyliczał. Warto natomiast odnotować, że efektem ich działalności było podważenie szeregu prawd – zarówno „świętych”, jak i nieświętych (jeśli w ogóle można przeprowadzić wyraźną linię podziału między tym, co z punktu widzenia religijnego uznawane było wówczas za dogmat, oraz tym, co stanowiło dogmat w ówczesnych naukach świeckich). Przykład Galileusza (wł. Galileo Galilei) i jego heroiczny bój o prawo do głoszenia teorii heliocentrycznej pokazuje, że niektórym uczonym wydawało się, że taką linię podziału można i powinno się przeprowadzić. Przypomnę zatem w wielkim skrócie, że ten wielki uczyony (matematyk, fizyk i astronom) w obronie przed zarzutami podstawionymi mu przez rzymski trybunał Świętego Oficjum twierdził m.in., że *Bóg jest autorem nie tylko jednej wielkiej księgi, lecz dwóch, mianowicie przyrody i Pisma św. Prawdę należy studiować w obu księgach, z innymi jednak wynikami. Księga przyrody powinna być czytana w języku nauki matematycznej, a rezultaty wyrażone w teorii fizycznej; Pismo św. natomiast nie zawiera żadnej teorii fizycznej, lecz objawia nam nasze ostateczne cele moralne. (...) Zwrócił przy tym uwagę, iż Pismo św. używa w wielu miejscach języka przenośnego (...), dosłowna interpretacja tych miejsc byłaby wprost heretycka. Jest to sprzeczne zarówno z rozumem, jak i z tradycją stosowania dosłownej interpretacji Pisma św. ...* [Crombie 1960, s. 247 i dalsze]. Kościelne autorytety nie mogły jednak się zgodzić nie tylko na uznanie teorii heliocentrycznej za naukową, ale także na to, aby świecki uczyony ustalał, co jest, a co nie jest heretyckie.

Warto również przypomnieć, że ówczesni uczeni zmagali się nie tylko z prawdami dogmatycznymi ustanowionymi przez kościelne autorytety, ale również z takimi, które narodziły się przed pojawieniem się chrześcijaństwa i wspierane były autorytetem największych spośród starożytnych filozofów. A.C. Crombie w swojej rozprawie poświęconej m.in. odrodzeniowym naukom przypomina m.in. krytykę skierowaną w XIV w. na cały system fizyki Arystotelesa („Arystoteles zaprzeczał możliwości istnienia atomów, próżni, nieskończoności i wielości światów...”), zwłaszcza na jego dynamikę („pociągała za sobą szereg twierdzeń, z których wszystkie poddano krytyce”)¹¹. Wśród licznych dogmatów odziedziczonych po starożytnych filozofach znajdowało się również platońskie przekonanie, że ludzie rodzą się z określonego rodzaju zdolnościami (talentami), stanowiącymi podstawę różnicowania społecznego na nielicznych rządzących i licznych rządzonych. Dogmatu tego wprawdzie wówczas nie odrzucano, ale tak modyfikowano, aby ci, którzy chcą i potrafią decydować o swoim losie, mogli to uczynić, mimo że nie należą do żadnego z uprzywilejowanych stanów.

¹¹ Krytyka Arystotelesa nie tylko usunęła wiele metafizycznych i „fizycznych” ograniczeń, które jego system nałożył na stosowanie matematyki, ale także bezpośrednio włączonych do mechaniki XVII w., albo stały się one zarodkami teorii wyrażonych w nowym języku, stworzonym przez technikę opartą na matematyce i eksperymencie [por. Crombie 1960, s. 50 i dalsze].

Dobłą ilustracją takiej modyfikacji mogą być *Księgi o rodzinie* Leona Battisty Albertiego. Tym, co stanowi jego specyfikę jest wiązanie prywatnego życia rodzinnego ze sprawami publicznymi, a także usytuowanie problematyki zawartych w nim rozważań w perspektywie doczesnego świata, w szczególności efektywne wykorzystywanie tego stosunkowo krótkiego czasu, na który przypada jednostkowe życie ludzkie¹². Wnioski, które można wyrowadzić z lektury tego dzieła, są jak na współczesne przekonania raczej banalne, ale jak na ówczesne – rewolucyjne. Sprowadzają się one do twierdzenia, że człowieka uszlachetnia nie tyle jego własna natura (to, co jest mu wrodzone) czy też boskie rozdawnictwo dóbr i łask, ile jego własna praca oraz staranność jej planowania i wykonywania. Można oczywiście to wszystko powiedzieć bardziej uczenie, przy użyciu takich określeń jak „efektywność produkcyjna”, „społeczny podział pracy” itd. (i później tak właśnie zaczęto mówić o tej jakże ważnej stronie ludzkiego życia).

TRADYCJE NOWOŻYTNE KRYTYCYZMU I DOGMATYZMU

Przyjęło się uważać XVII stulecie za początek czasów – rzecz jasna nie tylko w filozofii czy nauce, ale również w innych obszarach europejskiej kultury umysłowej. Jednym z jego najbardziej znaczących inspiratorów był Kartezjusz (René Descartes), filozof i uczonek (matematyk i przyrodnik), który twierdził, że do osiągnięcia prawdy potrzebny jest zarówno rozważny krytycyzm, jak i dogmatyzm. O potrzebie krytycyzmu mowa jest już w pierwszej z jego *Medytacji*, zatytułowanej: *O czym można wątpić?* Zawiera ona 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* [Descartes 2001, s. 17 i dalsze]. 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. Kartezjusz ową rację traktuje 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, dosłowności i precyzyjnym używaniu słów. Bez wchodzenia w szczególne wywody zawarte 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. 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”).

¹² W tym napisanym w formie dialogu dziele jeden z jego bohaterów pyta drugiego: *czy wiesz, w jaki sposób ludzie marnowali czas?*; na co tamten odpowiada: *Myszę, że kiedy nic nie robią; z czym też pierwszy się zgadza i dodaje: Z pewnością tak. Ale jeszcze i wtedy, kiedy przy tym, co może zrobić jeden, dwóch lub więcej się trzodzi. I gdy tam, gdzie dwu lub więcej potrzeba, jeden tylko się poci. Albo gdy jednemu lub kilku przypadnie praca, do której nie mają zdolności, ani przyuczenia. Bo, gdy ich jest zbyt wielu, część stać będzie bezczynnie, a gdzie ludzie są nieodpowiedni i nieprzydatni, gorzej niż gdyby nic nie robili, bo gdy się tak bezowocnie trzodzi, zamęt czynią i psują robotę. (...) toteż, aby tym sposobem czasu nie tracić, niechaj każdemu zadana będzie taka praca jaką będzie umiał i mógł wykonać* [por. Alberti 1969, s. 226 i dalsze].

W *Medytacji II* wyłożone zostały podstawy kartezjańskiego dogmatyzmu. Jednym z jego filarów jest oczywiście powtarzane później wielokrotnie sformułowanie: *cogito, ergo sum* (myślę, więc jestem) i tak długo jestem, jak długo myślę. Jeśli przestaję myśleć, to wprawdzie nie mogę powiedzieć, że przestaję istnieć, ale w gruncie rzeczy niczego już nie mogę powiedzieć, bowiem bez myślenia nie ma również ludzkiego mówienia. Problem jednak nie tyle w tym, aby w ogóle myśleć czy w ogóle mówić, lecz przede wszystkim w tym, aby myśleć i mówić racjonalnie, a to wymaga m.in. gruntownego sprawdzenia pod kątem prawdziwości tego wszystkiego, co do tej pory myślałem i mówiłem, oraz zdystansowania się od tego, co myśleli i mówili inni. Przecież nie sposób byłoby tego, co inni myśleli i mówili poddać sprawdzianom na prawdziwość. W ten sposób odsłania się zarówno kolejny filar kartezjańskiego krytycyzmu, jak i kolejny filar kartezjańskiego dogmatyzmu. Stanowi go oczywiście przekonanie, że zaufanie można mieć w gruncie rzeczy tylko do własnego umysłu, a ściślej rzecz biorąc, do takiej jego jedynej niezawodnej władzy jaką jest intelekt – ten sam intelekt, który sprawia, że prawdy matematyczne są prawdami dla każdego, kto rozumie sens takiego np. twierdzenia: „dwa plus dwa jest cztery”. W przekonaniu Kartezjusza, sens takiego twierdzenia jest w stanie zrozumieć nawet dziecko. Stąd przyjął on założenie, że władza ta jest ludziom wrodzona i to wrodzona każdemu – bez tego twierdzenia matematyczne nie mogłyby mieć waloru konieczności i powszechności. Nie sztuką jest jednak taką władzę posiadać. Sztuką jest natomiast właściwie jej używać. A to potrafią już tylko nieliczni. Założenia te stanowią kolejne filary kartezjańskiego krytycyzmu i dogmatyzmu. Jeśli dzisiaj mówi się o przełomie kartezjańskim (a przecież mówi się o nim), to można go sprowadzić do radykalnego zakwestionowania świadectwa zmysłów i postawienia całej stawki w tej swoistej grze o prawdę na ludzki umysł.

Do tak ryzykownego obstawiania tylko ludzkiego umysłu nie był skłonny inny wielki umysł tamtego stulecia Isaac Newton. Ten angielski uczony był również dużej miary matematykiem, ale w historii zapisał się przede wszystkim jako wybitny fizyk (współtwórca tzw. klasycznej fizyki). Trzeba jednak przypomnieć, że w Cambridge, w którym otrzymał (w 1669 r.) stanowisko profesorskie wykladał on zarówno fizykę, jak i matematykę. Jedną i drugą z tych dyscyplin łączył on również w swoich badaniach – wskazują na to zresztą tytuły takich jego dzieł jak *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) oraz *Arithmetica Universalis* (1707). Z głębokim przekonaniem można powiedzieć, że inspirowane są one zarówno duchem matematyzmu (z jego zamiłowaniem do ścisłości, wyliczalności, porządku itd.), jak i naturalizmu – z jego uporczywym trzymaniem się ziemi i poruszaniem się po niej w taki sposób, jakby było to jedyne godne człowieka miejsce. Dzieła te powstały także z inspiracji przykładania ucha i oka tylko do tego, co daje się najpierw dokładnie zaobserwować, a później opisać i przedstawić innym ciekawskim itp. Crombie [1960] uznaje Newtona za tego uczonego i filozofa, który udanie połączył te dwa rodzaje ducha ludzkiego myślenia, mówienia i praktycznego działania. W podsumowaniu do swojej prezentacji narodzin nowożytnej nauki pisze, że *wprowadził on jasność do całej dziedziny metody naukowej i logiki oraz ustalił postępowanie – zarówno krytyczne, jak i owocne – przy ujmowaniu stosunku pomiędzy danymi doświadczenia i prawami rządzącymi zjawiskami z jednej strony, a hipotezami dotyczącymi przyrody z drugiej strony*¹³. Panatios Kondylis [1986, s.

¹³ *Postępując w ten sposób wykazał, w jaki sposób hipotezy mechanistyczne mogą być pożytecznym przewodnikiem w badaniach, nie wprowadzając jednocześnie w błąd. Być może dlatego nie dał się zwieść dotychczasowym hipotezom (...), jego płodny umysł podsuwał mu cały szereg hipotez, na przykład gdy chodzi o eter jako wyjaśnienie zjawiska światła, grawitacji, spoistości, elektryczności i przyciągania matematycznego* por. A.C. Crombie [1960] s. 392. Dodam tylko, że ów tajemniczy „eter” okazał się później jedynie plodem umysłu filozofów i uczonych (bytem urojonym).

229] twierdzi natomiast, że w ówczesnym obiegu społecznym funkcjonowało dwu różnych Newtonów – ten od *Principiów* oraz ten od *Optyki* (ukazała się drukiem w 1704 r.); w pierwszym z tych dzieł był on przede wszystkim matematykiem, zaś w drugim fizykiem¹⁴.

Trzeba dopowiedzieć, że epoka nazywana Oświeceniem, o której jest tutaj mowa, to okres dosyć pryncypialnej krytyki i dosyć płytkiej dogmatyki. Jakie dawało to efekty, widać m.in. w *Listach o Anglikach* Woltera, w szczególności w *Liście czternastym*, zawierającym bardzo krytyczną ocenę filozofii i wyników naukowych uzyskanych przez Kartezjusza oraz wręcz entuzjastyczną ocenę Newtona, która niestety świadczyła o powierzchownej znajomości jego osiągnięć. W świetle tych ocen pierwszy z nich to osoba wprawdzie z *silną i żywą wyobraźnią, która uczyniła zeń osobliwego człowieka zarówno w życiu prywatnym, jak i w sposobie rozumowania*, ale wyobraźnia doprowadziła go do licznych błędów – m.in. pomylił się w badaniach nad naturą duszy, materii, światła, w dowodach na istnienie Boga i w prawach ruchu¹⁵. Natomiast „sławny Newton” to *burzyciel systemu kartezjańskiego* i osoba, której *winniśmy wdzięczność za to, iż nikt już nie rozprawia o lęku przed próżnią i wszyscy wiedzą o ciężarze powietrza i że mamy okulary*.

Na koniec parę zdań o krytycyzmie i dogmatyzmie tego z oświeceniowych myślicieli, który uchodzi za ojca duchowego nowożytnej i nowoczesnej ekonomii. Jest nim oczywiście Adam Smith, autor dzieła zatytułowanego: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (1776). W rozprawie tej pojawia się m.in. teza o regulacyjnej mocy „niewidzialnej ręki rynku”, uznawana w dzisiejszej ekonomii o orientacji liberalnej za swoisty dogmat. W gruncie rzeczy nie ma większego znaczenia to, że jej autor traktował ją jedynie jako prawdopodobną hipotezę. Przesłanki do niej pojawiają się już w rozdziale II tego dzieła. Smith wskazuje tam m.in. na źródła społecznego podziału pracy i współdziałania wytwórców. Najpierw jednak poddaje w wątpliwość zasadność przypuszczenia, iż może to być wynik jakiegoś spontanicznego lub przypadkowego zachowania (jak „u dwóch chartów goniących zającą”). Następnie kwestionuje zasadność przypuszczenia, że jest to efekt zwyczajnej ludzkiej życzliwości. Bardziej prawdopodobne wydaje mu się, że jest to podyktowane ludzkim egoizmem, to znaczy kierowaniem się przede wszystkim względem na osobistą korzyść. Stąd już jest bezpośrednie przejście do stwierdzenia, że to *nie od przychyłności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitaryzmu, lecz do egoizmu i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach* [Smith 1954 t. I s. 21 i dalsze]. Dalej Smith wskazuje na taki regulator owego działania i współdziałania przykładowego *rzeźnika, piwowara, czy piekarza jak umowa, wymiana i kupno tych wzajemnych usług oraz skłonność do wymiany*. Najważniejszy jednak w tym wszystkim jest rynek (pracy, płacy, towarów, usług, itd.) oraz te jego mechanizmy, które sprawiają, że wszystko to, co się na nim pojawia ma swoją *rzeczywistą i nominalną cenę, czyli cenę wyrażoną w pracy i cenę wyrażoną w pieniądzu* (kwestii tych dwóch różnych cen poświęcone są rozdziały od IV do VI). Swoją

¹⁴ W epoce Newtona większość uczonych czuła się jednak bardziej związana z *Optyką* niż z *Principiami*. Niektórzy z nich – jak np. J. Priestley czy C. Maclaurin, byli świadomi dwuwymiarowości dzieł Newtona. Ten sam pogląd można znaleźć pośrednio w otwarcie wyrażonym przez Diderota niesmaku w stosunku do – jak to nazwał – „obskurnego i abstrakcyjnego” charakteru *Principiów* (...), francuscy zwolennicy Newtona widzieli w nim jednak głównie uczonego, który kontynuuje i udoskonala podstawy nauk przyrodniczych wprowadzone przez Bacona” [por. Kondylis 1986, s. 229].

¹⁵ *Przyjął istnienie idei wrodzonych, wynalazł nowe żywioły, stworzył własny świat i wymyślił człowieka na własną modłę...* Por. Wolter, *Listy o Anglikach* albo *Listy filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 111 i d.

rynkową cenę ma też robocza praca, a znajdujący się na nim kapitał przynosi lub nie przynosi zysków (*Wzrost lub spadek zysków z kapitału zależy od tych samych przyczyn, co wzrost lub spadek płac roboczych, mianowicie od wzrostu lub upadku bogactwa społeczeństwa...*).

W każdym przypadku u podstaw życia społecznego powinna się według Smitha znajdować praca – w przeszłości jednostkowa, ale w miarę upływu czasu w coraz większym stopniu zbiorowa, aż do osiągnięcia takiego punktu, w którym na owe dobro pracuje większa część narodu. Stąd generalna teza tego ekonomisty, że *bogactwo każdego narodu zależy od dwóch okoliczności: po pierwsze od umiejętności, sprawności i znanstwa, z jakim swą pracę zazwyczaj się wykonuje; po drugie, od stosunku liczby tych, którzy pracują użytecznie, do liczby tych, którzy tego nie czynią*. Dalej wyjaśnia, że *Narody, które nabyły dość dużą umiejętność, sprawność i znanstwo w wykonywaniu pracy rozmaicie obierały ogólny kierunek, w jakim praca miała być użyteczna. (...) Polityka jednych narodów dawała nadzwyczajną zachętę pracy na roli, polityka innych – pracy w zawodach miejskich* [Smith 1954, s. 3 i dalsze]. W ten sposób dokonał się pierwszy podział narodów na rolnicze i rzemieślnicze. Kolejne podziały związane miały być ze zdolnością narodów do *wymiany, handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą* – takie narody jak Holendrzy, Francuzi czy Anglicy rozwinęły na wielką skalę wymianę dóbr i usług. Oparły ją na pieniądzu, mającym swój parytet w złocie i srebrze.

Z tego obszernego dzieła Smitha wyłania się pozytywny obraz tych narodów, których głównym zajęciem jest praca – jednej części obywateli wytwórcza, innej twórcza, a jeszcze innej realizowana w handlu, transporcie i działaniach na rzecz poszerzenia rynków zarówno w „starym świecie”, jak i w koloniach. Nie ulega przy tym wątpliwości, które z tych narodów są bogatsze i bardziej nowoczesne, a przynajmniej mają większą szansę stać się takimi. Z całą pewnością mają ją te, które potrafią wyprodukować tanio towary i drogo je sprzedać, a do tego trzeba mieć nie tylko wysoko kwalifikowanych robotników, ale także pracowitych i sprawnych kupców oraz bankierów, a także polityków potrafiących myśleć w kategoriach dobra wspólnego. Tej szansy nie mają natomiast te kraje, które stanowią głównie rynki zbytu towarów. *W uwagach końcowych o merkantylizmie* wśród tych ostatnich Smith wymienia kolonie brytyjskie w Ameryce i w Indiach Zachodnich. Natomiast we wprowadzeniu do „zasad systemu merkantylistycznego” wyjaśnia, że *bogactwem jest pieniądz, czyli złoto i srebro, a dzieje się tak dlatego, że pieniądz spełnia podwójną funkcję: narzędzia handlu i miernika wartości. Wobec tego, że pieniądz jest narzędziem handlu, przeto znacznie łatwiej możemy zdobyć to, czego nam potrzeba wtedy, kiedy mamy pieniądze niż z pomocą jakiegokolwiek innego towaru. (...) Ze względu na to, że pieniądz jest miernikiem wartości, oceniamy wartość wszystkich innych towarów według ilości pieniędzy, na jakie można towary te wymienić. O bogatym człowieku mówimy, że wart jest wiele pieniędzy, a o biednym – że jest ich wart mało. O człowieku oszczędnym lub takim, który pragnie się wzbogacić, mówi się, że lubi pieniądze, o człowieku natomiast niedbałym, hojnym, czy rozrzutnym mówimy, że nie dba o nie* [Smith 1954, t. II, s. 8 i dalsze]. Inaczej mówiąc, doliczamy i odliczamy, szacujemy i doszacowujemy, oceniamy i doceniamy i zawsze wychodzi na to, że miernikiem tego wszystkiego jest pieniądz – bez względu na to, czy chodzi o dobra natury (takie jak ziemia czy surowce), czy też dobra kultury gospodarczej, politycznej itd. Czy potrzebę dokonywania tych czynności Smith traktował jako swoisty dogmat, czy też jedynie jako wskazówkę, a może zachętę do dbałości o własny interes, jest zapewne kwestią dyskusyjną. Natomiast kwestią bezsporną jest to, że czynności te traktowane były i są w ekonomii jako tzw. oczywiste oczywistości lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – „dogmaty”.

Jeszcze kilka uwag na temat krytycyzmu Smitha. Akcenty krytyczne pojawiają się już w tych przywołanych tutaj jego wypowiedziach, w których kwestionuje on społeczną moc regulacyjną altruizmu, emocjonalizmu, rozrzutności czy szczodrobliwości. W szerszym zakresie pojawiają się one w tych fragmentach *Badania*, w których analizuje on funkcjonowanie tych grup społecznych, które ani nie produkują, ani też nie handlują, a mimo tego konsumują i to w większym stopniu niż wynikałoby to z ich wkładu pracy. Np. w rozdziale X tomu I (zatytułowanym: *Płaca i zysk*) Smith zwraca uwagę m.in. na fakt, że *w Anglii i we wszystkich krajach rzymskokatolickich szanse powodzenia w karierze duchownej są faktycznie znacznie większe, niż to jest niezbędne, przy czym dobrze uposażeni są jedynie wyżsi duchowni. Wynagrodzenie wikariuszy w Londynie ma wynosić ok. 20 funtów i trudno byłoby znaleźć w całej stolicy pracowitego rzemieślnika w jakimkolwiek fachu, który by zarabiał więcej niż 20 funtów na rok.* Tego rodzaju wypowiedzi pojawiają się jednak w tym dziele sporadycznie. Przekonuje to, że jego autor nie miał (w odróżnieniu m.in. od Woltera) ani specjalnego upodobania do krytykowania innych, ani też nie uważał, że jest to najlepszy sposób na zmianę istniejących stosunków społecznych. Nie zmienia to oczywiście generalnej wymowy tego dzieła (jest ono na swój sposób nowatorskie i rewolucyjne) i faktu, że przyczyniło się ono do radykalnej zmiany sposobu myślenia o tym, co ma i mieć powinno społeczną rację bytu. Według Smitha rację tę ma oczywiście nie tylko praca (o jej potrzebie mówi się już w starotestamentowych przekazach), ale także pieniądz, handel, bogacenie się i szereg jeszcze innych (raczej krytykowanych niż pochwalanych w *Piśmie Świętym*) rzeczy i stanów rzeczy.

LITERATURA

- Alberti L. B. 1969: *I libri della famiglia*, Einandi, Torino.
- Crombie A. C. 1960: *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Descartes R. 2001: *Medytacje o pierwszej filozofii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Diogenes Laertios 1984: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa.
- Elberfeld R. 2006: *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*, Reclam, Stuttgart.
- Erazm z Rotterdamu 1953: *Pochwała głupoty*, Ossolineum, Wrocław.
- Le Goff J. 1997: *Inteligencja w wiekach średnich*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa.
- Kondylis P. 1986: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Meiner, München.
- Platon 2002: *Dialogi*, t. I i II, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Platon 2001: *Państwo*, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Smith A. 1954: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. I i II, PWN, Warszawa.
- Wolter 1953: *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, PIW, Warszawa.

Zbigniew Drozdowicz

CRITICISM OR DOGMATISM IN SCIENCE?

Summary

In these remarks I consequently try to show that science was being pushed forward by criticism, and dogmatism as well. Nevertheless the fact, which did it in a better manner and in which manner was often a result of historical context. Pointing the patterns occurring within this process demands a relation to certain traditions. I recall here examples of criticism and dogmatism present in ancient, renaissance and modern traditions. As a generalization we might say, that the historical pendulum at one occasion went towards criticism and at another towards dogmatism. There were also situations when radical criticism was being accompanied by radical dogmatism. There were also situations when both approaches were very gentle in their appearance and this served science very well, and even contributed to the birth of a modern scientific discipline (here as an example may serve the emergence of economics as science).

Adres do korespondencji:
prof. zw. dr hab. Zbigniew Drozdowicz
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Filozofii
Wydział Nauk Społecznych
ul. Szamarzewskiego 89c
60-569 Poznań
e-mail: drozd@amu.edu.pl