

JÓZEF ŻYCIŃSKI

ZASADA POZYTYWIZMU METODOLOGICZNEGO
A PROBLEM UNIFIKACJI FILOZOFICZNEJ

Rewolucja Galileusza-Newtona mogła dokonać się dzięki przyjęciu w praktyce zasady badawczej, która współcześnie opatrywana jest mianem zasady pozytywizmu metodologicznego. Orzeka ona, iż w perspektywie poznania przyrodniczego zjawiska fizyczne w obrębie przyrody należy tłumaczyć wyłącznie przez odwołanie się do innych zjawisk fizycznych. Postulat ten implikuje ściśle rozgraniczenie płaszczyzn poznawczych właściwych dla nauk przyrodniczych, filozofii i teologii oraz wyklucza możliwość wprowadzania obcych epistemologicznie zapożyczeń, jakie praktykowano w przeszłości, np. przez wprowadzanie hipotez teologicznych do wypełniania luk w interpretacjach fizykalnych.

Mimo iż praktyki badawczej implikowanej przez zasadę pozytywizmu metodologicznego bronił zarówno Galileusz w swym *Dialogu*, jak i Newton w pierwszym wydaniu *Principiów*, jej konsekwentne stosowanie natrafiało na zdecydowany opór w kręgach zwolenników tzw. fizyko-teologii. Wyzwolenie z fizyko-teologicznej epistemologii przyniósł pozytywizm. Jego upadek inspiruje jednak współcześnie próby powrotu do wcześniejszych zasad metodologicznych, w których programowo ignoruje się różnice między poznaniem przyrodniczym, metafizycznym i teologicznym. Głębokie zmiany w ujmowaniu związków między fizyką a metafizyką prowadzą do jakościowo nowej sytuacji, w której kontekst artykułów przyrodniczych staje się dziedziną dyskusji o kreacji *ex nihilo* i o naturze czasu, o potrzebie celowościowych kategorii w fizyce i o Bogu stanowiącym finalny punkt Omega dla procesów ewolucji kosmicznej. Prace zapowiadające tę tematykę mówią już w swych tytułach o "nowej fizyce" czy "nowej biologii". Terminologia taka jest wyrazem pewnego konwensu, gdyż w każdej rozwijającej się dyscyplinie muszą współistnieć teorie stare i nowe.

Nie stanowi natomiast nowości sam sposób podejmowania debat filozoficznych w kontekście nowych teorii przyrodniczych. Intelktualny klimat prowadzonych w tej dziedzinie polemik przypomina czasy Newtona, kiedy to dyskusje o zastosowaniach rachunku różniczkowego i o uwarunkowaniach grawitacji szły w parze z rozważaniami o doskonałości maszyny świata i o roli Boga w matematyzowanej przyrodzie. Miejsce Kartezjusza, Leibniza, Voltaire'a i Clarke'a zostało zajęte współcześnie przez Wheelera, Hawkinga, Sagana, Gribbina, Daviesa czy Tiplera.

Filozofia wprowadzana obficie przez wspomnianych autorów nawet do wysoce specjalistycznych publikacji przyrodniczych nasuwa przypuszczenia, iż jako reakcja na obecny stan "zapalnego" filozofowania przyjdzie znowu okres bliskiej pozytywizmowi niechęci do metafizyki. Ta pesymistyczna prognoza zdaje się tym bardziej uzasadniona, iż publikacje wspomnianych autorów dostarczają nierzadko mieszanki doskonałej fizyki z naiwną metafizyką. Szczególnie często komentarze metafizyczne pojawiają się w kontekście rozważań o poszukiwanej w fizyce unifikacji określonej przekornie mianem Teorii Wszystkiego (TOE – Theory of Everything). Terminu "wszystko" użył w klasycznej już wypowiedzi Murray Gell-Mann, mówiąc o "teorii wszystkiego – grawitacji, oddziaływań słabych, silnych i elektromagnetycznych plus wielu innych rzeczy razem wziętych – całkowicie zunifikowanej teorii przyrody".

Autorzy, którzy potraktowali zbyt dosłownie wyrażenia "wszystko" i "całkowicie", powracają do XIX-wiecznych poszukiwań fizyki niosącej próby amatorskiego rozwiązania etycznych i metafizycznych dylematów ludzkości. W artykule niniejszym staram się wykazać, iż realizacja podobnych dążeń stanowiłaby przejaw metodologicznego regresu do nauki przednowożytnej. By regresu takiego uniknąć, nie można jednak unikać pytań o filozoficzną doniosłość nowych odkryć nauk przyrodniczych. Miejscem poszukiwania odpowiedzi może i powinna stać się filozofia uprawiana w sposób racjonalny i krytyczny. W jej perspektywie poznawczej istnieje możliwość poszukiwania całościowej unifikacyjnej wizji, w której komplementarnie uzupełniałyby się poddane odpowiedniemu opracowaniu epistemologicznemu różne typy refleksji. Podobna unifikacja uwzględniłaby obecny stan rozwoju nauk szczegółowych przy poszukiwaniu odpowiedzi na wielkie pytania metafizyki formułowane w kontekście nowych odkryć nauki.

1. EPISTEMOLOGICZNE "ŚWIĘTE PRZYMIERZE"

Drugą połowę XVII w. znaczą publikacje dwóch dzieł, które zawierają fundamenty nowożytnej fizyki i chemii. Bardziej znane z nich, choć mniej zrozumiałe dla ogółu odbiorców, były opublikowane przez Newtona w 1687 r. *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Zastosowanie w nich aparatury matema-

tycznej do analiz fizyki dało początek fizyce teoretycznej, odchodząc równocześnie daleko od popularnych Baconowskich wzorców nauki opartej na uogólnianiu obserwacji. Opublikowana w 1661 r. praca Boyle'a *The Sceptical Chemist* określała precyzyjnie status chemii, oddzielając ostro tę dyscyplinę zarówno od medycyny, jak i od alchemii. Jej treść nie wywoływała równie entuzjastycznych zachwytów jak treść *Principiów* Newtona, uczyła natomiast rzetelnej metody empirycznej, dzięki której ezoteryczny świat alchemików przekształcał się w uporządkowaną dziedzinę współczesnego laboratorium.

Zarówno Newton, jak i Boyle interesowali się problematyką teologii równie mocno jak nowymi odkryciami nauki. Newton wiele lat pracy poświęcił chronologii biblijnej i interpretacji prorocत्व Daniela. Boyle studiował specjalnie hebrajski i aramejski, by lepiej poznać treści biblijne, zaś w testamencie przeznaczył poważną sumę na podjęcie cyklu wykładów poświęconych relacji między religią a nowymi odkryciami nauki. Intelktualnym świadectwem podejścia dominującego w początkach nauki nowożytnej pozostaje jednak nie styl *Principiów*, lecz tezy zawarte na kartach wydanej w 1704 r. *Optyki* Newtona. Jej autor w sposób krańcowo różny od stylu późniejszych prac z dziedziny optyki określał zadania nauk przyrodniczych, nazywanych jeszcze wówczas "filozofią naturalną", pisząc m. in: "Głównym celem filozofii naturalnej jest argumentowanie na podstawie zjawisk bez przyjmowania hipotez oraz określanie przyczyn na podstawie zjawisk póki nie dojdziemy do Pierwszej Przyczyny, która z pewnością nie jest natury mechanicznej [...] Skąd pochodzi to, iż natura nie czyni niczego na próżno i jak powstaje ten Porządek i Piękno, które widzimy w świecie? Czy nie wynika ze zjawisk, że istnieje Byt niecielesny, ożywiony, wszechobecny, Który w nieskończonej przestrzeni, jak gdyby stanowiła ona Jego sensorium, widzi wszystkie rzeczy dogłębnie, ogląda je w całej pełni, pojmuje je całkowicie dzięki ich bezpośredniej obecności"¹.

Cytowana opinia zaważyła na stylu uprawiania nauk przyrodniczych w XVIII-wiecznej Anglii. Jeszcze w XIX w. John Fleming we wprowadzeniu do swej *Philosophy of Zoology* określał zoologię jako dyscyplinę, która rozważa "mądrość planów Opatrzności" odkrywaną w świecie zwierząt². Uczeń Newtona, znany szkocki matematyk Colin Maclaurin w podobnym stylu zamykał swój traktat poświęcony fizyce Newtonowskiej. Jego ostatni rozdział dotyczył "Najwyższego Autora i Władcy wszechświata, prawdziwego żywego Boga"³. Odpowiedzialny za drugą edycję Newtonowskich *Principiów* profesor astronomii w Cambridge, Roger Cotes, w filozoficznym komentarzu do nowej fizyki powtarzał znane od

¹ *Opticks*. London 1931 s. 369n.

² T. 1. Edinburgh 1822 s. xi.

³ *Account of Newton's Philosophical Discoveries* s. 377-392.

sześciu stuleci formuły Anzelma z Canterbury, znajdując dla nich nowe uzasadnienie. Podczas gdy Anzelm twierdził za psalmistą, iż tylko głupiec może kwestionować istnienie Boga, Cotes przypisywał tę postawę także ślepcom, gdy wywodził: "Musi być ślepy ten, kto w mądrym i doskonałym ustawieniu rzeczy nie widzi nieskończonej mądrości i dobroci ich wszechmocnego Stwórcy; musi być szalony i pozbawiony zmysłów, jeśli nie chce uznać tego"⁴.

W podobnej perspektywie jako samooczywista jawiła się teza, iż naukowe studium przyrody prowadzi z konieczności do ukazania roli Boskiego Stwórcy. Jej rozwinięcie można było znaleźć w fizyko-teologicznych rozprawach Nehemiaha Grew, Johna Raya czy Johna Wilkinsa. Ich gorliwość połączona z dobrymi intencjami nierzadko wychodziła daleko poza kompetencje naukowe. Wyniki tego stanowiły prace, które obecnie wywołują skutki przeciwne do zamierzonych. Tak np. dr John Arbuthnot, łącząc elementy statystyki, socjologii i antropologii, przedstawił w 1712 r. własny argument za istnieniem Bożej Opatrzności. Wykazywał w nim, iż trudno jest uważać za wynik przypadku to, iż wśród noworodków znajduje się w przybliżeniu tyle samo chłopców co dziewcząt. W fakcie tym upatrywał on oznakę specjalnej troski Boga o losy ludzkości i twierdził, że dzięki temu "nigdy nie zaginie ludzki gatunek, gdyż każdy mężczyzna może znaleźć swoją kobietę w proporcjonalnym wieku"⁵.

Wszystkie te czynniki tworzyły naturalną atmosferę dla zjawiska, które historycy nauki określają mianem "świętego przymierza" religii i nauki. Stanowi ono "specyficznie angielskie zjawisko" w intelektualnym pejzażu XVII i XVIII stulecia⁶. Wynikiem tego przymierza było uznanie teizmu za konsekwencję logiczną rozwoju refleksji przyrodniczej. XIX wiek przyniósł jednak wiele przemian, które doprowadziły do ostrego skryształizowania zakresu i istoty samej metody naukowej, zaś tym samym wymagały definitywnego odejścia od naiwnych wzorców wcześniejszej metodologii.

2. POZNAWCZY FOLKLOR FIZYKO-TEOLOGII

Równoległe z odkryciami przyrodniczymi dokonywał się proces głębokich zmian w pojmowaniu istoty nauki, jej relacji do innych typów wiedzy, specyfiki metody badań. Dopiero w XIX-wiecznej angielszczyźnie pojawi się konsekwentne i ściśle rozgraniczenie między "filozofią naturalną" a "nauką". Wcześniej pierwsze

⁴ *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Tłum. Andrew Motte 1729 s. xxxii.

⁵ *An Argument for Divine Providence taken from the Constant Regularity observ'd in the Birth of Both Sexes*. "Phil. Trans." 27:1712 s. 186.

⁶ B. W i l l e y. *The Eighteenth Century Background: Studies on the Idea of Nature*. London 1940 s. 136 nn.

z wymienionych wyrażen będzie bardzo często używane do oznaczania *compendium* wiedzy wszelakiej, w którym nie obowiązują podstawowe rozróżnienia epistemologiczne ani metodologiczne. Jako ilustrację podobnej postawy można rozpatrywać dorobek XVIII-wiecznego fizyka i duchownego J. T. Desaguliersa. Przez krótki okres wykładał on fizykę w Oxfordzie. We wstępie do swego podręcznika fizyki stosowanej określał on, iż celem poznania przyrodniczego jest "kontemplacja dzieł Boga prowadząca do odkrycia Przyczyn na podstawie Skutków oraz do podporządkowania natury i sztuki koniecznościom Życia"⁷.

Wiązanie równie ambitnych celów z nową fizyką było możliwe jedynie dzięki temu, iż fizykę tę traktowano jako kontynuację klasycznie pojętej filozofii, która miała dostarczać odpowiedzi na wszystkie pytania intrygujące człowieka – od struktury świata po etyczną ocenę ludzkich działań. Ta wizja jednej zjednoczonej nauki była bliska nie tylko mentalności Desaguliersa, który po rozstaniu z Oxfordem prowadził w Londynie "dla dżentelmenów o umyśle odpowiednim dla podobnych studiów" wykłady publiczne obejmujące elementy astronomii, łaciny, angielskiego, francuskiego oraz "wszystkich części matematyki czystej i stosowanej"⁸. Ci dżentelmeni, którzy nie chcieli obciążać umysłów matematyką czystą, mogli korzystać z lektury poetyckich tekstów Desaguliersa łączących wykład fizyki Newtonowskiej z wykładem etyki społecznej. Autor poematu był już wtedy znany z odkrycia różnic między izolatorami a przewodnikami elektryczności. Samokrytycznie wyznawał on, iż filozofowie (czytaj: fizycy) "są najsłabszymi poetami", niemniej w poetyckich rozważaniach na kanwie koronacji Jerzego II ekstrapolował pojęcie przyciągania na teren zjawisk społecznych oraz poszukiwał w astronomii przesłanek dla określenia najlepszego typu rządów.

Podobne ekstrapolacje będą zaskakiwać jeszcze niejednokrotnie u późniejszych sympatyków redukcjonizmu. Przyjmowano je jednak bez zdziwienia w okresie, gdy w XVIII-wiecznych podręcznikach fizyki wskazówki o metodach naprawiania kół powozu sąsiadowały z ekspresją estetycznego zachwytu nad przyrodą, zaś opis intrygujących zjawisk elektrycznych znajdował rozwinięcie w rozważaniach "teologii naturalnej" zwanej również "filozofią boską" (*divine philosophy*)⁹. Uporządkowany świat matematyzowalnej przyrody był światem o wyraźnej strukturze teleologicznej. Mimo iż z upadkiem Arystotelesowskiej filozofii

⁷ *Course of Experimental Philosophy*. T. 1: dedykacja. Opinia ta była typowa dla epoki i nawet Joseph Black, który bronił potrzeby oddzielenia chemii od innych dyscyplin, stawiał chemikom za cel zarówno "udoskonalenie sztuk", jak i lepsze poznanie natury. Zob. jego *Lectures on the Elements of Chemistry*. Philadelphia 1806.

⁸ J. Desaguliers. *The Newtonian System of the World, the best Model of Government: An Allegorical Poem*. London 1728.

⁹ Poprawność tych wyrażen miał uzasadniać sam Bacon pisząc, iż przymiotnik "naturalny" zwraca uwagę na źródło wiedzy, natomiast "boski" – na przedmiot badań.

przyrody upadła również koncepcja miejsca naturalnego i związana z nią teoria celowości, większość sympatyków nowej fizyki podzielała pogląd Stephena Halesa głoszący, iż "przepiękna konstrukcja tego świata została przygotowana i dostosowana do potrzeb człowieka"¹⁰.

Znamienne dla odchodzącej epoki erudycyjne otwarcie na różnorodne dziedziny badań znajdujemy w pismach tak znanych myślicieli tamtej epoki jak Joseph Priestley czy Henry Cavendish. Dwadzieścia sześć tomów obejmujących dorobek Priestleya zawiera prace nie tylko z pasjonującej go chemii, lecz również z teorii wychowania, psychologii, historii, etyki społecznej, botaniki i teologii. W radykalizmie zawartych w nich propozycji prace te wychodziły daleko poza encyklopedyczne syntezы tamtego okresu. Świadczy o tym m.in. to, iż jedna z nich została publicznie spalona w 1785 r. z racji radykalizmu jej filozofii społecznej.

Barwny świat przyrodników początku XIX w. stanowi granicę pewnej epoki, w której powszechnie zrozumiałe odkrycia nauki osiągnano za pomocą amatorskich metod. Wszystkie te czynniki tworzyły wokół rozwoju nauki specyficzną atmosferę folkloru, który zespałał czynniki usunięte przez wiek XIX z nauki instytucjonalnej. Znamienne dla tego zespolenia teologiczne widzenie przyrody mogło zniechęcać pewien typ mentalności swą egzaltacją, retoryką czy moralitetem przybrany w formę wzniosłego komentarza. Do takich właśnie krytyków należał anonimowy autor recenzji, który w 1866 r. pisał z sarkazmem o praktyce interpretacyjnej przyjętej w brytyjskich środowiskach naukowych: "Wydaje się im, że jeśli nie wciągną Boga w co drugi paragraf, ich tekst nie będzie miał namaszczenia religijnego, które jest konieczne ze względu na gust publiki"¹¹. W kręgach sceptycznie nastawionych pragmatyków musiała nastąpić reakcja, w której ekonomię opisu i tłumaczeń cenić się będzie wyżej niż całościowość proponowanych interpretacji. Podczas gdy na kontynencie rozstanie teologii i nauki otrzymało pełen retoryki komentarz w kręgu pozytywistycznych sympatyków Comte'a, na Wyspach Brytyjskich znacznie bardziej wyważony charakter nadał nowym wzorcom epistemologicznym H. Spencer.

3. SPENCEROWSKA KRYTYKA FIZYKO-TEOLOGII

Herbert Spencer zaliczany jest do grona autorów, którzy przenieśli na angielski grunt Comte'owski ideał nauk pozytywnych, uwalniając nauki przyrodnicze od balastu wtężyć teologicznych¹². Spencerowskie odejście od "świętego przy-

¹⁰ *Statical Essays*. T. 2. London 1731 s. vii.

¹¹ "Popular Science Review" 5:1866 s. 215.

¹² Por. J. C. Greene. *Science, Ideology and World View: Essays in the History of Evolutionary Ideas*.

mierza" teologii i nauk szczegółowych dokonało się jednak bez znamiennych dla stylu Comte'a deklaracji o idealnym społeczeństwie przyszłości. Wizja ewoluującej przyrody ukazana przez autora *Synthetic Philosophy* była w swej treści teologicznej tak powściągliwa, iż w różnych ośrodkach rozumiano ją w odmienny sposób. Być może do wieloznaczności jej sformułowań przyczyniło się częściowo i to, iż wśród autorów, którzy inspirowali przemyślenia Spencera, znaleźli się myśliciele tak odlegli, jak Coleridge i Schelling, Lyell i Comte, przejściowo uwielbiany frenolog Franz Joseph Gall i wielu lokalnych filozofów, którzy formułowali własny komentarz do rozwoju XIX-wiecznej nauki.

Podjmując problematykę związków między religią a nauką w pierwszym rozdziale *First Principles* Spencer zwracał uwagę, iż zarówno w naukach przyrodniczych, jak i w teologii dochodzi się do granic poznania, poza którymi rozciąga się sfera tego, co Niepoznawalne (*the Unknowable*). Konsekwentnie, religia jak i nauka "mogą kształtować żywą świadomość tego, iż zarówno naszą najwyższą mądrość, jak i najwyższy obowiązek stanowi rozpatrywanie wszystkich istniejących rzeczy z perspektywy Tego, co Niepoznawalne"¹³. Podobna konstatacja mogła stwarzać racjonalne podstawy dla mistyki czy poezji przyrody wychodzącej poza dziedzinę poznania przyrodniczego. Broniła ona epistemologicznej autonomii nauk szczegółowych, zostawiając równocześnie miejsce dla refleksji metafizycznej i teologicznej.

Większość krytyków Spencera upatrywała jednak w przytoczonej propozycji przejaw agnostycyzmu religijnego, w którym nie neguje się wprawdzie istnienia Boga, lecz programowo milczy się o Nim, by nie stwarzać złudzeń, iż możemy poznać Niepoznawalne. Ich oponenti nie widzieli z kolei przeszkód, by w tekście *Pierwszych zasad* wstawiać słowo "Bóg" tam, gdzie Spencer użył terminu "Niepoznawalne". Konwencję taką przyjęło m.in. dwóch amerykańskich autorów John Fiske i Henry Beecher¹⁴. W interpretacji Fiske'a, filozofia Spencera potwierdza naszą wiarę w "Moc, która nie zna granic przestrzeni ni czasu, jak również wiarę w to, że wszystkie zjawiska, bez względu na to, czy nazywamy je materialnymi czy duchowymi, stanowią przejaw tej nieskończonej, odwiecznej mocy"¹⁵. Podejście takie jeden z belgijskich sympatyków Spencera uznał za

Berkeley: University of California Press 1981 s. 71: "like Comte, Spencer [...] rejected supernaturalism and the search for ultimate reality".

¹³ H. S p e n c e r. *First Principles*. London 1884. Wyd. 5. T. 1 s. 113.

¹⁴ Zob. np. tego ostatniego *Evolution and Religion: I. Eight Sermons discussing the Bearings of the Evolutionary Philosophy on the Fundamental Doctrines of Evangelical Christianity; II. Eighteen Sermons discussing the Application of the Evolutionary Principles and Theories to the Practical Aspects of Religious Life*. New York 1885.

¹⁵ *Mr. Fiske's speech*. W: E. L. Y o u m a n s. *Herbert Spencer on the Americans and the Americans on Herbert Spencer*. D. Appleton: New York 1887 s. 55.

typowo amerykański fenomen, w którym filozofię przekształca się natychmiast w religię¹⁶. Ci, którzy w poszukiwaniach filozoficznych zdążyli już przywyknąć do francuskich fenomenów, znajdowali w pracach Spencera merytoryczne uzasadnienie dla nowego ujęcia kładącego kres namaszczonej komentarzom do kolejnych odkryć przyrodniczych.

Istnieją racje, by sądzić, że gdyby konsekwentnie stosować postawę Spencerowskiego milczenia w obliczu tego, co niepoznawalne, trzeba byłoby poważnie zredukować objętość 10 tomów *System of Synthetic Philosophy*. Zawarte w nich spekulacje przedstawiały bardzo często jako pewniki zdroworozsądkowe domysły epoki. Ich autor stosował inne kryteria do oceny doktryn teologicznych, a inne do popularnych przesądów epoki. Zafascynowany prostotą interpretacji wędrownego wykładowcy, Spencer przez 20 lat bronił frenologii Galla i utrzymywał, iż kształt czaszki wpływa istotnie na nasze morale. Pracując jako inżynier na kolei korzystał on wysoce selektywnie z dorobku klasyków filozofii i przez 30 lat przypisywał sobie błędnie niektóre z odkryć dokonanych przez Kanta. Dlatego też Darwin wypowiadał o dorobku Spencera krańcowo różne opinie.

Czytelnicy Darwinowskiego *The Descent of Man* wiedzieli, iż Spencer jest "naszym wielkim filozofem", który przedstawił swą wizję ewolucji dwa lata przed opublikowaniem *O pochodzeniu gatunków*. Odbiorcy listów Darwina wiedzieli jednak również, iż "przejęty sobą" Spencer wykorzystuje wielosłowie swego "godnego pożałowania stylu" do wprowadzania "nieuzasadnionych wniosków", w których demonstruje zarówno lekceważenie dorobku innych autorów, jak i egotyczne zakochanie w swych własnych wizjach¹⁷. Ostrożny Darwin, pracujący przez prawie 20 lat nad interpretacją zdobytych danych empirycznych, nie mógł zaakceptować stylu analiz, w którym rozwiązywano natychmiast najtrudniejsze kwestie filozofii społecznej, etyki czy antropologii. Dlatego też na kartach *Autobiografii* wydawał on jednoznacznie negatywny osąd o Spencerowskiej praktyce badawczej, pisząc: "jego dedukcyjne ujęcie każdego tematu pozostaje całkowicie obce dla mej mentalności. Jego wnioski nie przekonują mnie nigdy. Po zapoznaniu się z jego omówieniami mówiłem do siebie niezmiennie: »Mamy tu znakomity temat na parę ładnych lat pracy«. Jego podstawowe generalizacje (porównywane przez niektórych pod względem doniosłości do praw Newtona!) [...] nie wydają się mieć jakiegokolwiek wartości naukowej. Więcej w nich definicji niż praw przyrody. Nie widzę w nich żadnego pożytku dla mnie"¹⁸.

¹⁶ E. Goblet d'Alviella. *The Contemporary Evolution of Religious Thought in England, America, and India*. New York 1886 s. 219.

¹⁷ Dokumentację dotyczącą listów zawierających te określenia przedstawia James R. Moore (*The Post-Darwinian Controversies*. Cambridge UP: Cambridge 1981 s. 162, 374, przypis 27).

¹⁸ *The Autobiography of Charles Darwin, 1809–1882, with Original Omissions Restored*. Red. Nora Barlow. New York 1958 s. 109.

Darwinowski krytycyzm dotyczył fundamentalnej kwestii epistemologicznej związanej z naszą konsekwencją w stosowaniu metod interpretacji świata. Jeśli w dziedzinie kwestii religijnych uważamy agnostycyzm za najbardziej dojrzałą filozofię sfery Niepoznawalnego, wówczas powinniśmy konsekwentnie powtarzać sokratejskie "nie wiem" przy analizie wielu innych kwestii, które nie pozwalają na jednoznaczne rozstrzygnięcia. Taką właśnie filozofię wiedzy starał się praktykować Darwin i wiadomo, iż praktyka ta niosła rozczarowanie dla wielu autorów poszukujących definitywnego rozstrzygnięcia wielkich kwestii metafizyki. Wyrażali oni jednak nierzadko również swe rozczarowanie propozycjami Spencera, traktując autora *First Principles* jako "metafizyka, który stał się domorosłym intelektualistą i prorokiem rozrywkowego agnostycyzmu"¹⁹. Dwie zasadniczo odmienne postawy epistemologiczne stawały się w tej perspektywie przedmiotem jednakowo krytycznych ocen.

Sygnalizowana wielość ujęć epistemologicznych świadczy, iż przyjęcie zasady pozytywizmu metodologicznego stanowi warunek konieczny, lecz nie wystarczający, do krytycznej refleksji zdolnej dostarczyć odpowiedzi na intrygujące poznawczo pytania. Wprowadzanie prostej opozycji między empirycznie sensowną treścią teorii przyrodniczych i stanowiącą jej dopełnienie dziedziną programowego milczenia stanowi propozycję równie łatwą, co arbitralną. Zadaniem do wykonania pozostaje natomiast poszukiwanie filozoficznej unifikacji, w której bez zacierania różnic epistemologicznych właściwych dla odmiennych typów wiedzy, nauki ścisłe i metafizyka uzupełniałyby się wzajemnie w dążeniu do pełnego obrazu świata.

4. PERSPEKTYWY FILOZOFICZNEJ UNIFIKACJI PRZYRODY

Dramat intelektualnych poszukiwań przeszłości ujawniał się często w absolutyzowaniu jednej z wielu możliwych perspektyw. Skutkiem tego dziedziny obserwacji pragmatyków, przyrodników i estetów jawiły się jako rozłączne, co prowadziło do uproszczeń wynikających z jednowymiarowego ujmowania świata. Próbę przezwyciężenia wycinkowości perspektyw podejmowali niektórzy z filozofów poszukując przewodniej idei integrującej wielość naszych doznań. Klasyczny przykład wprowadzanej *implicite* unifikacji filozoficznej znajdujemy w rozważaniach Kanta. Gwiazdziste niebo nad głową i wewnętrzne poczucie imperatywu moralnego stanowią dla filozofa z Królewca dziedzinę doświadczenia boskości odkrywanej nie w teoretycznych spekulacjach metafizyki, lecz za pośrednictwem

¹⁹ Cyt. za: M o o r e. *The Post-Darwinian* s. 167.

praktycznego poszukiwania wzajemnych związków na horyzoncie naszej egzystencji.

W perspektywie Kantowskiej unifikacji pozornie odległe dziedziny zainteresowań astronomii, etyki i teologii zespały się w teren odkrywania najgłębszego sensu, który to sens wymykał się ścisłym dedukcjom tradycyjnej metafizyki. Słabe punkty perspektywy proponowanej przez Kanta ujawniały się zarówno w kontrowersyjnych tezach nowej filozofii, jak i w bezkrytycznym zaufaniu do Newtonowskiej fizyki. Alternatywnych przesłanek do wypracowania unifikującej wizji można poszukiwać zarówno w wielkich systemach metafizyki, jak i w kręgach kulturowych obcych tradycji Zachodu. Wykorzystanie im właściwych integrujących wzorców konceptualnych może przyczynić się do przewyciężenia wycinkowości wizji stanowiącej niezamierzone, negatywne następstwo przyjęcia w nauce zasady pozytywizmu metodologicznego.

Opisując różnice między specyficznymi dla odmiennych kultur wizjami świata, Dorothy Lee następująco charakteryzuje wizję przyrody przyjmowaną przez plemię Tikopia z Wysp Salomona: "żyją oni w kontinuum, które zawiera zarówno element naturalny, jak i boski, bez ścisłego określania rozgraniczeń. Zjednoczenie jest tam zarazem uobecnieniem, nie zaś wynikiem do osiągnięcia. Zespolenie jest kwestią bytu, nie rezultatem przemian"²⁰. Przewyciężenie dystynkcji pojęciowych znamienych dla naszej tradycji intelektualnej prowadzi w opisywanej kulturze do integracji obrazu rzeczywistości, która to integracja stanowi również cel filozoficznego tłumaczenia świata.

Zawartość informacji odkrywanej w naszym doświadczeniu przyrody zależy nie tylko od dostępnych dla naszych badań dziedzin przyrody, ale również od sposobu patrzenia, przyjętego słownika podstawowych terminów, założeń teoretycznych inspirujących określony sposób interpretowania zdarzeń. Umiłowanie analizy i klasyfikacyjnych dystynkcji zdecydowało w dużym stopniu o arbitralnych przeciwstawieniach w obrazie świata przyjmowanym w kręgu racjonalnego dziedzictwa Zachodu. Nieuzasadnione merytorycznie opozycje między rzeczywistością *sacrum* i *profanum*, porządkiem natury i łaski, kulturą humanistyczną i przyrodniczą prowadzą do głębokich niespójności spotykanych zarówno na poziomie interpretacji filozoficznych, jak i zjawisk kulturowych.

W początkach nauki nowożytnej nowatorskie podejście Newtona niosło unifikację fizyki niebios i ziemi oraz dopuszczało możliwość fizycznego oddziaływania "na odległość", tzn. bez bezpośredniego kontaktu oddziałujących ciał. Pierwsi krytycy Newtona zaatakowali właśnie to założenie. Fontenelle, Huygens, Kartezjusz i Leibniz usiłowali wykazywać, iż pojęcie oddziaływań grawitacyjnych zbyt daleko odbiega od wzorców racjonalnych, by można było przypisywać mu więk-

²⁰ *Freedom and Culture*. Prentice Hall: Englewood Cliffs 1959 s. 163.

szą rolę w przyszłej nauce. Wydawało się ono fantazyjnym tworem wyobraźni podobnym do tajemnych sił opisywanych w alchemii. Uporządkowana krytyczna nauka tamtej epoki tłumaczyła zjawiska przyrody odwołując się do dwóch podstawowych pojęć: materii i ruchu. Przypuszczenia o istnieniu oddziaływań fizycznych między obiektami odległymi o miliony kilometrów wydawały się niepoważne. Dlatego też przez pewien okres wykazywano większą aktywność w karce- niu autora *Principiów* niż w sprawdzaniu empirycznych konsekwencji jego teorii²¹.

Sam Newton i jego kontynuatorzy mogli jedynie odwoływać się do kruchych analogii z dziedziny magnetyzmu i zjawisk elektrycznych²². Argumenty z analogii nie były jednak w stanie przekonać tych, którzy sądzili, iż w tłumaczeniu zjawisk przyrody trzeba unikać daleko idących spekulacji oraz koncentrować uwagę na konkretnych układach dostępnych bezpośrednio dla obserwacji. Rewolucja w nauce mogła dokonać się dzięki wyzwoleniu z presji obserwowalnych konkretów i uznaniu realności oddziaływań na odległość, które stwarzały tak wiele trudności interpretacyjnych pedantycznym miłośnikom konketu.

Aby odrzucić upraszczające schematy epistemologiczne późnej scholastyki, wystarczy potraktować serio nauczanie Tomasza z Akwinu zawarte w VIII kwestii *Sumy teologicznej*. W artykule I podejmując pytanie "utrum Deus sit in omnibus rebus?" Akwinata orzeka m.in.: "Bóg jako najwyższy byt ze Swjej istoty stanowi najgłębszy składnik wszystkich rzeczy"²³. Termin *intime* użyty na określenie głębi związku między stworzeniami a Bogiem odsyła do subtelnej, intymnej więzi, która na poziomie ontycznym łączy świat człowieka z resztą przyrody. W tym samym kontekście *Sumy* VIII, 3 Tomasz określa bliżej naturę Bożej więzi ze światem stworzeń, pisząc iż Bóg jest wszechobecny jako Istota kontynuująca proces stwarzania, jako zbiór potencjalności możliwego rozwoju stworzeń oraz jako obecność przenikająca wszystko Swą wiedzą. Jego związków ze światem nie należy więc ujmować w kategoriach statycznych, gdyż jest On Bogiem prowadzącym nadal dzieło stwarzania²⁴. Zarówno twórczy rozwój przyrody, jak i swoista realność niezaktualizowanych jeszcze potencjalności rozwoju mogą odsłaniać subtelną obecność immanentnego Boga, który przenika i obejmuje całą rzeczywistość, nie narzucając przy tym odczucia Swjej bliskości.

Tezy św. Tomasza mają fundamentalną doniosłość dla chrześcijańskiej wizji przyrody. Sformułowane w perspektywie poznawczej właściwej dla filozofii supo-

²¹ Zob. np. L. B. C o h e n. *The Newtonian Revolution*. Cambridge University Press: Cambridge 1985 s. 69.

²² Zob. q. 22 w *Optyce* Newtona.

²³ Tę samą doktrynę wyraża *Sent.* I, 37 III 1 oraz *Contra gentiles* III, 68.

²⁴ "causando quod omnia alia sint in loco" (*Summa theologica* VIII, 2).

nują one obraz przyrody bliski poetyce Ewangelii i najpiękniejszym opisom Starego Testamentu. Bóg, obejmujący Swą twórczą dynamiką cały świat stworzeń, pozostaje w pełni Swego bytu nieuchwytny dla naszych kategorii poznawczych i musimy pogodzić się z tym, iż wszelkie próby poznania prawdy o Nim będą z konieczności nosić piętno upraszczających zniekształceń. Szczególnie przykrym zniekształceniem wielu tradycyjnych modeli metafizycznych było niedocenienie w nich roli Bożej dynamiki i ujmowanie związków między człowiekiem i Bogiem w kategoriach statycznych. Następstwem tego było zniszczenie wymiaru dziejowości tak istotnego dla naszej percepcji zdarzeń w perspektywie czasowej. Zastąpienie perspektywy właściwej dla Ewangelii perspektywą bliską tradycji starogreckiej prowadziło do zubożenia wizji chrześcijańskiej, w której pierwotnie ujmowano w dynamice działania element boskości ukazywany w statycznej perspektywie przez filozofów starożytnej Grecji.

Metodologicznym nieporozumieniem byłoby oczekiwanie, iż refleksja nad "nową fizyką" doprowadzi kiedyś do podjęcia podobnych zagadnień na poziomie poznawczym fizyki. Złudzenia fizykalizmu, który usiłował tłumaczyć całe bogactwo ludzkiej egzystencji w kategoriach fizyki, należy uznać za etap definitywnie zamknięty. Powtarzanie w każdej generacji metodologicznych błędów przeszłości stanowi zajęcie mało produktywne. Zadaniem dla filozofów pozostaje jednak poszukiwanie nowych wzorców interpretacyjnych, w których merytorycznych analiz nie zastępowano by normatywnymi aksjomatami wysoce arbitralnej epistemologii. Podjęcie tego zadania wymaga systematycznego ubogacania klasycznych modeli scholastyki w sposób umożliwiający bardziej adekwatne przedstawienie dynamizmu Boga obecnego w świecie stworzeń.

Nawet dla współczesnych Arystotelesa Bóg pojęty jako Poruszyciel nieruchomy jawił się jako ontyczne źródło ruchu, przemiany, dynamizmu bytów. Dopiero późniejsza tradycja przesunęła akcent z terminu "Poruszyciel" na "nieruchomy", rozwijając wizję niezmiennego, transcendentnego Boga teologicznych zaświatów. W ujęciu takim istotne problemy niesione przez rozwój nauki zostają zredukowane do poziomu ogólników o niewielkiej zawartości informacyjnej, zaś zaakcentowanie tezy o ostatecznym charakterze odkrywanych prawd prowadzi do ignorowania następstw nowych odkryć zachodzących na horyzoncie poznawczym ludzkości. Ukazywany w tej perspektywie Bóg filozofów pozostaje Bogiem odległym zarówno od biblijnych opisów, jak i od bogactwa naszego doświadczenia przyrody.

By przeciwdziałać głębokim zniekształceniom implikowanym przez podobną perspektywę poznawczą, trzeba uwzględnić nasz ludzki układ odniesienia, w którym możliwa będzie filozoficzna charakterystyka dynamiki współoddziaływania Boga z przyrodą. Połączenie tej właśnie wizji z Tomaszową doktryną o immanencji Boga w przyrodzie wymaga wprowadzenia dodatkowych kategorii filozofi-

cznych ukazujących dynamikę bosko-ludzkich współoddziaływań integrujących rzeczywistość natury i łaski. Zmiana perspektywy ze statycznej na dynamiczną pozostaje tym bardziej uzasadniona, że bliskie współczesnej mentalności pozostają zarówno kwantowe opisy mikrozjawisk jak i charakterystyka organizmów w perspektywie biologii molekularnej. Wprowadzają one dynamikę i zmianę tam, gdzie w klasycznych makroujęciach dominowała niezmiennność. Ukazują one zarówno zakres obiektywnych ograniczeń znamienych dla klasycznych wzorców poznawczych, jak i zmieniające się w czasie wskaźniki psychologicznej bliskości pewnych modeli.

Modele, które spełniały pozytywnie swą rolę w zdroworozsądkowej kosmologii średniowiecza, rażą obecnie swą naiwnością odbiorców interpretujących rzeczywistość w kategoriach fizyki po-Einsteinowskiej. Poszukiwanie nowych modeli, umożliwiających filozoficzną unifikację pełnego obrazu rzeczywistości, nie oznacza negocjowania klasycznych wzorców, lecz tylko wyraża intelektualną odpowiedzialność za nowe problemy jawiące się obecnie zarówno w zjawiskach kulturowych, jak i w kontrowersjach epistemologii. Z tej też racji Jan Paweł II w swym liście z okazji 300 rocznicy wydania *Principiów* Newtona podkreśla wspólne cele nauk przyrodniczych, filozofii i teologii w integrowaniu współczesnej kultury dokonywanym przez dążenie do całościowych tłumaczeń, które byłyby w stanie przeciwdziałać wycinkowej wiedzy związanej z nieuchronną specjalizacją. Oceniając krytycznie epistemologiczny izolacjonizm wspomnianych dyscyplin, papież podkreśla, iż współczesna myśl chrześcijańska "musi pozostawać w żywej wymianie z nauką" zaś teologowie powinni "zapytać samych siebie, czy dokonali tego niezwykle trudnego procesu [...] tak jak to czynili ich średniowieczni mistrzowie"²⁵.

W perspektywie poznawczej sugerowanej przez Jana Pawła II osiągalna może okazać się unifikacja filozoficzna, której wagi nie doceniano ani w okresie dominacji fizyko-teologii, ani w schematach absolutyzujących epistemologiczne różnice między filozofią, teologią i naukami przyrodniczymi.

²⁵ Posłanie Jana Pawła II do o. George'a Coyne'a. "Zagadnienia filozoficzne w nauce" 12:1990 s. 9.

THE PRINCIPLE OF METHODOLOGICAL POSITIVISM AND
THE PROBLEM OF UNIFICATION IN PHILOSOPHY

S u m m a r y

The paper describes the methodological growth of modern science toward the so-called principle of methodological positivism. This principle implies important epistemological distinctions between the natural sciences, metaphysics and theology. Consequently, it allows to introduce neither metaphysical nor theological explanations to fill the gaps in physical theories. The principle of methodological positivism played an important role in overcoming the cognitive patterns adopted in the physico-theology of the XVIII century. At the present time, however, its importance is called into question by adherents of the "new biology" and "new physics" who undertake metaphysical issues in the context of scientific theories. After critical assessment of this new practice, the author develops his proposal of unification in philosophy. In his approach, philosophy should be an epistemologically autonomous discipline open to new scientific results.