

Z ZAGADNIENÍ POLITYKI EKOLOGICZNEJ

Andrzej Papuziński

POZYTYWISTYCZNA SAMOŚWIADOMOŚĆ NAUKI Z PERSPEKTYWY EKOLOGII SPOŁECZNEJ

1. Perspektywa ekologii społecznej

Ekologia społeczna¹ to dyscyplina nauk humanistycznych koncentrująca uwagę na długo w naukach społecznych niedocenianej problematyce zwrotnego, niebezpiecznego oddziaływania na cywilizację naukowo-techniczną rezultatów presji wywieranej przez nowoczesne społeczeństwo² na przyrodę. Tak jak tradycyjne dyscypliny społeczne ekologia społeczna koncentruje się na formach i skutkach rozwoju cywilizacji, z tym że przedmiotem opisu, diagnoz, prognoz, ekspertyz i programów (przeciw)działania jest tu odrębny obszar wzajemnych zależności między specyficznym ludzkim światem kultury a przyrodniczymi uwarunkowaniami społecznego życia ludzi.

O wyodrębnieniu się ekologii społecznej, mimo istnienia ekologii przyrodniczej, zadecydowały dwa typy faktów. Pierwsze z nich są związane z genezą współczesnego kryzysu ekologicznego jako kryzysu globalnego. Wynikają z roli i miejsca człowieka w procesie przekształcania zastanego świata natury, rozmiarów ludzkiej ingerencji w procesy przyrodnicze, rozmiarów eksploatacji dóbr naturalnych, roli człowieka jako źródła zagrożenia dla życia na Ziemi, w tym także dla życia gatunku ludzkiego itp. Potrzeba ekologii społecznej jest w tym przypadku korelatem świadomości pierwszorzędного znaczenia ludzkiego gatunku na obecnym etapie jego rozwoju dla kształtu i przebiegu związków ekologicznych i procesów ewolucyjnych (tj. zasad istnienia i kształtowaniu się organizmów w świecie przyrody).

Drugi rodzaj faktów decydujących o narodzinach ekologii społecznej związany jest z celem i adresatem wiedzy ekologicznej. Ekologia społeczna powstała na skutek docenienia wagi faktu, że niezależnie od przyrodniczego charakteru problemów ekologicznych człowiek jest jedynym adresatem propozycji ich rozwiązania. Istotę tej argumentacji można sprowadzić do kwestii odpowiedzialności człowieka za świat. Konieczność ekologii społecznej wynika z rozmiarów działalności gospodarczej, militarnej i politycznej człowieka, która znacznie wykroczyła poza tradycyjne, przez wieki właściwe ludzkości sfery działania i sięga już w obszar przestrzeni kosmicznej.

Ekologia społeczna powstała w latach dwudziestych naszego wieku w Stanach Zjednoczonych. Nie od razu była to ekologia społeczna w obecnym rozumieniu tej dyscypliny nauki. W przeciwieństwie do znacznie bardziej historiozoficznej i kulturowej tradycji socjologii europejskiej była to typowa teoria empiryczna. Z ekologią jako nauką o przyrodzie łączyło ją pojmowanie ludzkiej populacji, społeczeństwa, jako zbiorowości terytorialnej, podejście badawcze wzorowane na metodach opracowanych w naukach przyrodniczych do badania zbiorowości terytorialnych i statystyczno-matematyczny sposób opracowywania wyników badań. Natomiast sama przyroda pierwotnie nie wchodziła w obszar zainteresowania ekologii społecznej. Zgodnie ze starą definicją Stanisława Ossowskiego „ekologia społeczna jest to nauka o zależnościach form życia społecznego od środowisk zewnętrznych, albo o zależnościach między układem stosunków przestrzennych i czasowych a układem stosunków społecznych”.³ Jednak pod wpływem zmian w badanych przez nią strukturach i zachowaniach społecznych o charakterze przestrzennym, związanych z przeobrażeniami w przyrodniczym wymiarze przestrzeni życia społecznego, z czasem włączyła przyrodę do swojego przedmiotu, koncentrując uwagę na społeczno-przyrodniczym środowisku życia człowieka. Dlatego w nowszych opracowaniach z zakresu omawianej dyscypliny akcentuje się dążenie ekologii społecznej do poznania „związków między występowaniem w przestrzeni określonych cech środowiska materialnego, przez człowieka stworzonego lub przetworzonego, a cechami zbiorowości społecznych to środowisko użytkujących”.⁴ W konfrontacji z negatywnymi skutkami przemian zachodzących w obrębie środowiska przyrodniczego pod wpływem działalności człowieka i ich zwrotnym, również negatywnym wpływem na społeczeństwo, ekologia społeczna

przeewoluowała w kierunku krytycznej teorii nowoczesnego społeczeństwa i jego kultury.

Szereg argumentów formułowanych w ramach ekologii społecznej w związku z właściwym jej dążeniem do zahamowania procesu pogłębiania się kryzysu ekologicznego i uratowania ludzkości przed niebezpieczeństwem katastrofy ekologicznej prowadzi przedstawicieli tej dyscypliny naukowej do rewizji wielu kanonów decydujących o sposobie funkcjonowania światowego systemu ekonomicznego, o sposobie rozwiązywania międzynarodowych i lokalnych kryzysów politycznych, o miejscu nauki w życiu społecznym, o rozdziale między nauką i wartościami, o wiedzy i paradygmatach poszczególnych dyscyplin naukowych (np. ekonomia środowiska), a więc podjęcia dyskusji na poziomie metanaukowym, przekraczającym kompetencje nauki, a odpowiadającym teorii wiedzy jako jednej z dyscyplin filozoficznych etc. Tym samym ekologia społeczna zabiera coraz częściej głos w sprawach, które należą do filozofii i przekraczają kompetencje nauki. A to czyni z niej dyscyplinę naukową szeroko otwartą na kontakt z filozofią jako jej własną metateorią. Dyscyplina filozoficzna będąca metateorią ekologii społecznej to filozofia ekologii. Co prawda istnieje kilka odmiennych od zaproponowanej, różniących się także między sobą, projektów filozofii ekologii⁵, ale w tym artykule będzie ona rozumiana jako dyscyplina filozoficzna, podejmująca filozoficzne problemy ekologii społecznej jako krytycznej teorii nowoczesnego społeczeństwa i jego kultury.

Przedstawimy jeden z tematów, ku którym wiodą badania z zakresu ekologii społecznej w powyższym rozumieniu, a który ze zrozumiałych względów przekracza granice jej możliwości jako nauki i wchodzi w zakres filozofii ekologii jako metateorii tej dyscypliny: nauka. Dokładniej, problem zasadności i nienaruszalności centralnej pozycji nauki w naszej kulturze. Zostanie on oświetlony z perspektywy społecznego interesu emancypacji, tj. wyzwolenia nowoczesnego społeczeństwa od tych stereotypów myślenia i standardów działania, które prowadzą do podkopania przyrodniczych fundamentów kultury, destabilizacji jej materialnego zaplecza, a w konsekwencji są zagrożeniem trwałości i rozwoju obecnej kultury i należących do niej społeczeństw.

2. Problematyczność nauki w świetle ekologii i postmodernizmu

Problemy ekologiczne zbyt późno przekroczyły próg mentalności zbiorowej, ażeby nowoczesne społeczności zdołały wypracować i zastosować metody zdolne do rozładowania tkwiącego w nich potencjału zagrożeń. Dlatego siła, z jaką wtargnęły do świadomości różnych grup społecznych, jest wielka. Jak spiętrzone masy wody, które zdołały przełamać ścianę zapory, na nowo kształtują krajobraz naszej kultury za wielką cenę zniszczenia bez mała wszystkiego, co stoi na ich drodze. Ich impet obala obiegowe kanony myślenia o miejscu człowieka w rzeczywistości, rozmywa respektowane hierarchie wartości, porywa ze sobą ustalone przekonania na temat dobra i zła i w wir wątpliwości wciąga panujące stereotypy. Z pewnością byłoby błędem sądzić, że fala przemian dosięgła już całych społeczeństw⁶, że dostarczyła energii przedstawicielom gremiów politycznych liczących czas według ustaleń kalendarium wyborczych⁷. Ale nie jest przesadą, że duża grupa intelektualistów poddała się już niesionej przez nią wizji katastrofy ekologicznej na skalę globu.

W każdym razie tutaj, na uniwersytetach, na konferencjach naukowych, w gabinetach uczonych i w najnowszych publikacjach padają pytania o sprawach, o które do niedawna nie wypadało pytać, dochodzą do głosu wątpliwości, których jeszcze wczoraj nie mógł podzielać ktoś dbały o zawodową reputację. I chociaż także w tym środowisku nowa postawa nie jest powszechna, jeżeli podzielają ją niemal wyłącznie uczeni i filozofowie obejmujący swoją myślą horyzont szerszy niż wymagany przez wszechwładną zasadę wąskiej specjalizacji (np. fizyk austriackiego pochodzenia Fritjof Capra⁸, noblista z zakresu chemii Ilya Prigogine⁹), nie ulega wątpliwości, że sfery przedstawicieli nauki i teorii nauki opanował niepokój, jakiego nie notowały od lat. Poziomowi artykułowanych wątpliwości nie dorównują nawet niegdysiejsze gorące dysputy na temat wykorzystania energii atomowej i odpowiedzialności uczonego za dokonane odkrycia. Radykalizm aktualnych polemik to efekt całkowicie innego kontekstu prowadzonych dyskusji. Podczas gdy dawne kontrowersje obejmowały sprawy leżące na obrzeżu nauki i z całym szacunkiem trzymały się z dala od jej rdzenia, współczesne na nauce skoncentrowały się wprost. Zwiastuny totalnego kryzysu cywilizacji naukowo-technicznej, do których należy m.in. obecny globalny kryzys ekologiczny, doprowa-

dziły do tego, że w centrum krytycznej uwagi znalazła się nauka. Podejmowane tematy dotyczą statusu poznawczego teorii naukowych, praktycznych możliwości nauki, przekonania o nauce jako źródle postępu moralnego i społecznego oraz rękojmi materialnego dobrobytu, centralnego miejsca nauki w kulturze itp. Wykraczają daleko poza kompetencje dostępne naukowcom. Są to problemy z zakresu metanauki. Na obszarze nauki nie można ich sformułować poprawnie. Szanse na to daje dopiero filozoficzna teoria wiedzy. Zdając sobie z tego sprawę, w poczuciu własnej bezradności niektórzy przedstawiciele świata nauki zwrócili się po pomoc do filozofii. Jako przykład może posłużyć wypowiedź Alexandra Kinga, współzałożyciela i honorowego prezydenta Klubu Rzymskiego, organizacji niezmiernie zasłużonej w unacznieniu powagi sytuacji związanej z rabunkową eksploatacją przyrody i środowiskowymi skutkami wzrostu gospodarki opartego na dotychczasowych zasadach. Uważając, iż żywiowość i chaotyczność wielu debat ekologicznych toczonych przez naukowców to skutek braku głębszego zaplecza filozoficznego, stwierdza krótko: „ekologia potrzebuje filozofii”.¹⁰

Ze swojej strony filozofia jest nienajgorzej przygotowana do spełnienia oczekiwanego w słowach Kinga. Opisany sposób analizy problemu nauki na jej gruncie nie jest jakimś nowym podejściem. Co najmniej od przełomu XIX i XX wieku było ono rozwijane przez niektórych filozofów. Pojawiło się wraz z pierwszymi stanowiskami wieszczącymi schyłek kultury Zachodu. Za prekursorów tego podejścia można uznać Artura Schopenhauera, podporządkowującego rozum prymatowi woli; Fryderyka Nietzschego, zwracającego uwagę na kulturotwórczą moc resentymentu; Miguela de Unamuno, walczącego z dominacją rozumu w imię uczucia; Jose Ortegi y Gasset, widzącego w nauce samospełnienie historycznie określonej autodefinicji człowieka. Faktyczne jego początki kryją się w teoriach Maxa Schelera, Edmunda Husserla i Martina Heideggera. Należy również pamiętać o antyświeceniowej tradycji filozofii chrześcijańskiej, z oczywistych przyczyn zwalczającej dominację nauki w kulturze na drodze interpretacji sukcesu i autorytetu nauki w kategoriach przyczyn o charakterze całkowicie pozapoznawczym. Sukces i autorytet nauki jest tu łączony: z indywidualizmem, podkreślającym, że jednostka to najwyższa wartość; z liberalizmem, wiążącym szczęście jednostki z postępek; i ze scjentyzmem, czyniącym rozwój nauk i industrializację warunkiem postępu społecznego¹¹. Nie można także zapomnieć o niektórych kierunkach w filozofii i metodologii nauki, które od lat osłabiały siłę oddziaływania teorii nauki

wprowadzonej w obieg jeszcze w pierwszej połowie XIX w. przez Augusta Comte'a za pomocą *teorii trzech stadiów*.¹² Z perspektywy prac Thomasa S. Kuhna, Paula K. Feyerabenda, Imre Lakatosa, Johna Watkina, Josepha Agassiego i innych zwolenników anarchizmu metodologicznego lub relatywistycznej koncepcji nauki nauka nie jest żadnym wyróżnionym ani szczególnym rodzajem poznania, jak utrzymywał francuski pozytywista. Między poznaniem naukowym a poznaniem filozoficznym czy metafizycznym, a nawet sztuką i ideologią nie mają zachodzić żadne poważne różnice co do ważności rysowanego przez nie obrazu świata i obiektywnego (w sensie pozytywistycznym) charakteru twierdzeń i teorii. Chociaż trzeba się zgodzić z repliką, że anarchistyczna filozofia nauki nie odróżnia światopoglądu nauki od teorii poznania naukowego, podobnie jak krytyczna filozofia kultury i antyświęceniowa tendencja zachowana w łonie filozofii chrześcijańskiej toruje drogę do uzgodnienia nauki z wartościami ważnymi dla przeciwstawienia się negatywnym skutkom kryzysu wywołanego przez dominację nauki w kulturze.

Niepokój co do słuszności panujących przekonań na temat nauki narastał wśród filozofów wraz z kolejnymi przejawami nowych załamania i trudności. Wojny, głód, dyktatury oraz kryzys ekologiczny, przeżywane przez społeczeństwa kierujące się różnymi odmianami tzw. ideologii naukowych, ufundowanych za pośrednictwem wykorzystywanych do ich uzasadnienia teorii naukowych i ekspertyz naukowych na (wewnętrznej) racjonalności nauki¹³ sprawiły, że jest podzielany przez coraz liczniejsze grono przedstawicieli różnych kierunków filozoficznych. Pogarszająca się wciąż sytuacja doprowadziła niektórych z nich do utraty zaufania w zasadność trzech kanonów umysłowości europejskiej: wiary w postęp człowieka i życia społecznego, w sensowny charakter dziejów i w istnienie realnej opozycji między podmiotem i przedmiotem.¹⁴ Rezultatem opisanego kryzysu intelektualnego jest postmodernizm, nurt filozoficzny rozprzestrzeniający się od lat siedemdziesiątych ze Stanów Zjednoczonych i Francji, programowo ukierunkowany na odrzucenie (w wersji radykalnej) lub gruntowne przedyskutowanie (w wersji słabszej) oświeceniowego fundamentu kultury i cywilizacji nowoczesnego społeczeństwa. Do najważniejszych przedstawicieli postmodernizmu w filozofii należą Jean-Francois Lyotard, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Richard Rorty i Hugh Silverman. W świetle ich prac czasy nowożytne to daremna próba realizacji mitu doskonałej społeczności, wspartego na posiłkowych mitach autonomii podmiotu, rozwoju i rozumu ucieleśnionego w nauce – „we współczesnym postmodernizmie

[...] kwestionuje się racjonalność nauki jako takiej i traktuje naukę jako jedno z wielu zjawisk kulturowych przybierających formę narratywu, znaną skądinąd z literatury”.¹⁵

Chociaż pojęcie *Lebenswelt*, tj. świata przeżywanego w powszechnym doświadczeniu jest własnością nurtu fenomenologicznego, wydaje się najodpowiedniejsze dla przeciwstawienia wspólnej tym różnym, wymienionym powyżej stanowiskom filozoficznym intencji teoretycznej. Proponowane podejście jest usprawiedliwione przez sukces, jaki ta stworzona przez Husserla kategoria odnotowała na swoim koncie w ciągu ostatnich dwudziestu lat, podczas których dowiodła swej użyteczności w badaniach prowadzonych na różnych płaszczyznach humanistyki i nauk społecznych. Potraktowanie nauki jako części struktury *Lebenswelt* pozwala ją ująć w kategoriach wiedzy uwarunkowanej ze strony ludzkich potrzeb, pragnień i oczekiwań, czyli przez tzw. intencjonalną strukturę świata, która czyni świat przeżywany światem sensownym, niosącym odpowiedź na wszystkie pytania człowieka¹⁸.

Poczynione uwagi na temat *Lebenswelt* pozwalają na rekonstrukcję założeń nie zawsze może wyraźnie artykułowanych, ale respektowanych w wymienionych nurtach filozofii:

– o ile analiza genezy poznania naukowego wykaże niezależność nauki od intencjonalnej struktury świata (tych wszystkich potrzeb, pragnień i oczekiwań, które czynią świat przeżywany w powszechnym doświadczeniu światem sensownym) i potwierdzi szczególną zdolność nauki do adekwatnego odzwierciedlenia struktur obiektywnej rzeczywistości jako rzeczywistości wykraczającej poza *Lebenswelt*, to należy uznać zasadniczą przeciwstawność nauki w stosunku do religii, metafizyki czy teologii;

– w przeciwnym przypadku trzeba się będzie zgodzić, że różnica między nauką a religią, metafizyką lub teologią ma charakter drugorzędny, wynikający z innego rodzaju zbiorów potrzeb, pragnień i poszukiwań, jakie leżą u źródeł każdej z nich.

Będą one także głównymi założeniami tego artykułu.

3. Miejsce nauki w mentalności zbiorowej nowoczesnego społeczeństwa

Wiele cech mentalności zbiorowej nowoczesnego społeczeństwa zostało ukształtowanych przez pozytywizm będący nie tylko liczącym się i wpływowym kierunkiem filozoficznym, ale też pewnym typem myślenia¹⁷, który zaniósł do miast i miasteczek pierwsze wysokonakładowe gazety i popularne wydania książek. Zgodnie z pozytywistyczną samoświadomością nauki zwykło się przyjmować, że nauka niejako z własnej swej istoty jest źródłem prawdy. Jeżeli nawet pojawiają się wątpliwości co do słuszności poszczególnych tez naukowych, uważa się, że nauka dysponuje procedurami zapewniającymi jej twierdzeniom stopień pewności nie spotykany gdzie indziej. A jeśli jeszcze w kimś, mimo wszystko, budzi zastrzeżenia wartość procedur stosowanych do ustalania prawdy, zdaje się ją ostatecznie rozwiewać drzemiąca w nauce zdolność do przetwarzania własnych teorii w skomplikowane systemy techniczne służące powielaniu, przyspieszaniu, wykorzystywaniu lub kontroli procesów naturalnych. Do tego możliwość technicznego spożytkowania wiedzy naukowej wyprowadza poza opłotki teraźniejszości znaczenie przypisywane nauce kartezjańsko-newtonowskiej. W nauce zwykło się upatrywać koło zamachowe postępu. Z nią wiążą się oczekiwania na przyszłość. Dzięki niej z każdym dniem ma być lepiej, a jeśli jest inaczej, to znaczy, że albo wymknęła się spod kontroli, albo – jak się na ogół ocenia nauki humanistyczne wzorowane na nauce kartezjańsko-newtonowskiej – nie jest nauką „prawdziwą”, bo za sprawą jakiejś konkretnej teorii dają w niej o sobie znać pozostałości po religijnej lub filozoficzno-metafizycznej przeszłości. Wzmocnienie kontroli lub oczyszczenie z nienaukowych elementów wystarczy, by naukę na powrót okiełznać.

Kiedy jednak do nauki podchodzi się od strony widocznych w przyrodzie, odrażających skutków panowania pozytywistycznej świadomości nauki w mentalności zbiorowej przez okres ostatnich kilkunastu dziesięcioleci, rodzą się uzasadnione wątpliwości co do zasadności treści składających się na tę współczesną samoświadomość nauki. Jedną z takich wątpliwych spraw jest przeświadczenie o związku nauki kartezjańsko-newtonowskiej i postępu. Druga dotyczy konieczności przeprowadzenia dokładnej granicy pomiędzy nauką a innymi formami kultury duchowej, jak religia i filozofia metafizyczna. Trzecia – dominacji nauki w kulturze nowożytnej. Tę listę wątpliwości z pewnością można uzupełnić o inne elementy.

Filozofia ekologii ogranicza się jednak do wymienionego kręgu zagadnień, kierując się ograniczonymi możliwościami analizy filozoficznej. Podejmuje głównie te sprawy, ponieważ każda z nich znajduje wyraz w stanowiskach filozoficznych rozwijanych w XIX i w pierwszej połowie XX wieku, co pozwala na ich ocenę z wyjaśniającej wiele perspektywy genetycznej: warunków, w jakich powstały, rozwijały się, zyskały popularność i urosły do rangi kanonów kultury. Tak więc każda z wymienionych trzech tez ma w filozofii liczących się rzeczników, których działalność – o ile uczyni się ją przedmiotem uwagi – może wnieść wiele światła w problematykę przyczyn, jakie ostatecznie przesądziły sprawę autorytetu nauki. Pogląd o bliskim związku nauki i postępu znalazł wyraz w pierwszej fazie pozytywizmu, w dziełach Augusta Comte’a, Johna Stuarta Milla i Herberta Spencera, w ubiegłowiecznym prądzie umysłowym zwanym scjentyzmem (w Polsce pozytywizmem) oraz, aż do naszych dni, w marksizmie-leninizmie. Za koniecznością demarkacji nauki od innych form twórczości teoretycznej – po odcięciu od religii przyszła kolej na filozofię – optowali przedstawiciele i sympatycy neopozytywizmu z tzw. Koła Wiedeńskiego. Z obawy przed zgubnym wpływem metafizyki na naukę Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath i Hans Reichenbach położyli podwaliny pod stanowisko ograniczające rolę filozofii do zadania oczyszczania nauki z twierdzeń metafizycznych. O prymacie nauki w całej kulturze byli przekonani zarówno wymienieni zwolennicy teorii postępu, neopozytywiści, jak też filozofowie, tylko nieco innego autoramentu. Bertrand Russell, Alfred Jules Ayer oraz przedstawiciele filozofii analitycznej, jak Willard van Orman Quine i Hilary Putnam. Łączy ich przekonanie, że nauka i tylko nauka jest kluczem do poznania i do zrozumienia rzeczywistości oraz że uprawiana w sposób poprawny filozofia jest właściwie tylko rozszerzeniem nauki.

Wymienione nurty filozofii w istotny sposób przyczyniły się do umocnienia etosu pozytywistycznej samoświadomości nauki w mentalności zbiorowej nowoczesnego społeczeństwa, dostarczając mu narzędzi do racjonalizacji fałszywie pojętego interesu zbiorowego, polegającego na całkowitym podporządkowaniu przyrody materialnym potrzebom człowieka i jej bezwzględnej eksploatacji. Ze swej strony umacniały wiarę we wszechmoc nauki, zdającą się znajdować potwierdzenie w cudach masowych produkcji coraz bardziej wyrafinowanych przedmiotów codziennego użytku, od elektrycznej szczoteczki do zębów po komputer osobisty. Z perspektywy filozofii ekologii zasadnicza rola przywołanych stanowisk filozofi-

cznych polega na uodpornieniu bezgranicznej wiary w moc nauki na kontakt z krytyką ze strony obrońców natury. Niemniej, tak jak potoczne poglądy, karmią się one tymi samymi okruchami intelektualnej przeszłości, w których nauka, religia i filozofia miesza się z polityką, gospodarką, konkurencyjnymi systemami organizacji życia społecznego i sukcesami na polu techniki. Podobnie jak one, wymienione kierunki filozoficzne są ofiarami późniejszego stereotypu, skutecznie uniemożliwiającego rozwiązanie gordyjskiego węzła wzajemnych relacji między poszczególnymi przesłankami uprzywilejowanego miejsca nauki we współczesnej kulturze symbolicznej.¹⁸ Blask tego stereotypu w tym samym stopniu oślepia przedstawicieli wskazanych stanowisk filozoficznych, co i przeciętnego człowieka, przyjmującego zazwyczaj główne idee swojej epoki za dobrą monetę. Skutecznie przesłania stojącą w głębi kulturowego stereotypu rzeczywistą postać nauki. Do jej rozpoznania prowadzi analiza genezy nauki kartezjańsko-newtonowskiej, wpływów, które określiły jej kształt, dziejów sukcesu jej paradygmatu oraz sposobów, w jaki mówiła o nich filozofia.

Ponieważ jednak ten artykuł jest poświęcony nurtom filozoficznym, które z jednej strony odzwierciedlają stan świadomości w dziedzinie panujących stereotypów na temat nauki, a z drugiej wzmacniają panujące stereotypy, analiza wymienionych spraw zmierza do odpowiedzi na pytanie dotyczące źródeł przekonania o potrzebie podporządkowania całej kultury nauce. Inaczej mówiąc, przedstawione kwestie będą widziane przez pryzmat problemu scedowania na naukę wszelkich kompetencji do określania celów i form działania nowoczesnego społeczeństwa i oparcie symbolicznej organizacji tożsamości systemu kulturowego¹⁹ nowoczesnego społeczeństwa na wewnętrznej racjonalności nauki.²⁰

Powyższe uwagi zmierzają do obrony następującej dwuczłonowej tezy:

- po pierwsze, geneza centralnej pozycji nauki w kulturze nowoczesnego społeczeństwa nie potwierdza panującej opinii ujmującej naukę jako przeciwieństwo religii i metafizyki;
- po drugie, prowadzi do wniosku, że podporządkowanie naukowo-technologicznego projektu rzeczywistości metodologicznemu wymogowi abstrahowania nauki od świata przeżywanego w powszechnym doświadczeniu (*Lebenswelt*) w warunkach obecnego kryzysu ekologicznego nie sprzyja realizacji interesu emancypacji nowoczesnego społeczeństwa, ponieważ wypiera z mentalności zbiorowej inne wizje odmiennych możliwości bycia.

4. Geneza autorytetu nauki w świetle politycznych przesłanek laicyzacji życia społecznego na przełomie XVIII i XIX w.

Pierwszym aktem procesu podporządkowywania kultury idei wewnętrznej racjonalności nauki było hasło uwolnienia nauki od metafizyki. Aż do czasów Immanuela Kanta nie dostrzegano między nauką i metafizyką różnicy w dzisiejszym rozumieniu. Wydawało się bowiem, że nauka i metafizyka służą temu samemu celowi. Co prawda na przełomie XVI i XVII w. nie brakowało głosów podkreślających znaczenie istnienia różnic w dziedzinie metod stosowanych w przyrodoznawstwie i metafizyce, ale wkrótce musiały ucichnąć. Z chwilą, w której część metafizyki porzuciła metody scholastyczne i zaczęła się wzorować na procedurach naukowych, przynajmniej w odniesieniu do niej zabrakło podstaw do takiej krytyki. Wielcy matematycy i przyrodnicy XVII i XVIII w. mogli wciąż jeszcze być filozofami i odwrotnie. René Descartes jest nie tylko ojcem filozofii nowożytnej, ale jako twórca geometrii analitycznej zdobył zasłużone miejsce w historii matematyki. Blaise Pascal, kojarzony dziś głównie z fizyką, podejmował tematy ważne dla filozoficznej refleksji o człowieku dostarczając inspiracji współczesnemu egzystencjalizmowi. Gottfried Wilhelm Leibniz, zapamiętany jako rzecznik metafizycznego optymizmu, wniósł też znaczący wkład do matematyki w postaci zasad rachunku różniczkowego. Sam Kant nie szczędził uwag naukom o przyrodzie i pozostawił po sobie dziełko na temat zależności przyptyków i odpływów morskich od siły przyciągania Księżyca oraz sformułował hipotezę dotyczącą powstania układu słonecznego. Z kolei astronom Johannes Kepler poszukiwał praw ruchu planet wbrew temu, co dziś jest uważane za cel nauki czy wiedzy – mianowicie, kierując się metafizycznym pragnieniem zbadania matematycznej harmonii porządku rzeczy widzialnych, w której upatrywał dowodu i potwierdzenia mądrości oraz potęgi Stwórcy. Również Issac Newton nie dostrzegał jakiegokolwiek różnicy między nauką i metafizyką, o ile tylko ta druga nie była kontynuacją arystotelesowskiego finalizmu. Sądząc, że między sformułowaną przez niego teorią fizyczną i metafizyczną istnieją liczne pomosty, pozwalające np. potraktować mechanikę jako punkt wyjścia dowodu na istnienie Boga, nie odrzucał obaw przed nadaniem swojemu epokowemu dziełu z zakresu fizyki tytułu: *Podstawy matematyczne filozofii naturalnej (Philosophiae Naturalis Principia Mathematica)*. Jeszcze w

1809 roku Jean Baptiste Lamarck nie waha się przed nazwaniem swojego traktatu o teorii ewolucji biologicznej *Filozofią zoologii*.

Jednak od czasów oświecenia coraz powszechniejsze uznanie zdobywa teza o odrębności nauki i skoncentrowanej na metafizyce filozofii. Metafizyka staje się obiektem najróżnorodniejszych ataków. Przebija z nich przekonanie, że jest największą przeszkodą na każdej drodze do zmiany, do czegoś rzeczywiście nowego, nie znanego w przeszłości, nie wypróbowanego przez pokolenia ojców i dziadów, czegoś co ma podstawy w niezadowoleniu obecnym biegiem spraw, co zastany, a coraz trudniejszy do wytrzymania stan rzeczy ma zmienić. Krytycyzm wobec metafizyki wynika z niepokoju, że metafizyka niszczy nadzieje na coś innego, co osłabia siłę wyobraźni, moc inicjatywy, chęć do działania, czyli wszystkie te cechy charakteru człowieka lub przepojonej wspólnym duchem zbiorowości, którym może zawdzięczać spełnienie wola innego, być może piękniejszego życia. Metafizyka została złożona na ołtarzu człowieka patrzącego w przyszłość, dzisiaj żyjącego dniem jutrzejszym, snującego plany nie tylko na następny ranek, ale co najmniej na dziesięciolecia. W trakcie dyskusji nad granicami nauki metafizyka widziana jest oczyma teoretyka, jednak podejrzliwość, z jaką od oświecenia teoretyk zaczyna się przyglądać metafizyce, z teoretycznymi trudnościami poszczególnych teorii metafizycznych ma bardzo mało wspólnego. Teoria bierze górę w przypadku krytyki metafizyki przez metafizyka; natomiast tam, gdzie chodzi o krytykę metafizyki jako takiej, czyli pewnego historycznie uformowanego, niezmiernie długotrwałego kształtu filozofii, tam daje o sobie znać nadzieja na lepsze jutro, oczyszczone z nocnych mar współczesności. Tak więc na odważnie wypowiedzianą przez oświecenie otwartą wojnę z metafizyką składa się wiele przyczyn o bardzo różnym charakterze, tak teoretycznym, jak i pozateoretycznym.

W zasadzie wszyscy filozofowie podejmujący się historycznej oceny filozofii nowożytnej, jej genezy, losów i przeznaczenia, są mniej czy bardziej odległymi wnukami oświecenia, choć myśl oświecenia wydać się może głównym przedmiotem ich krytyki. Krytyka idei wyrosłych w niespokojnych głowach myślicieli epoki Locke'a, Woltera i Kanta wybija się rzeczywiście na pierwszy plan ich analiz, ale to, że wazą się przeciwko nim wystąpić, że nie paraliżuje ich bezgraniczny szacunek dla doskonałości własnej epoki, zawdzięczają oświeceniu. Postmodernizm, dekonstrukcjonizm i im podobne stanowiska nie byłyby możliwe, gdyby Europa i Ameryka nie przeszły przez szkołę oświecenia.

Filozofia ekologii również wyrasta z oświecenia i ma obowiązek opatrzyć znakami zapytania ów fragment współczesnego porządku pojęciowego, który dotyczy jej dziedziny badań. Wobec tego nie można uniknąć pytania, czy nauka jest rzeczywiście tak całkowicie wolna od metafizyki, jak pod wpływem oświecenia i jego kontynuatorów zwykło się przyjmować? Czy pogląd na naukę jako całkowite zaprzeczenie metafizyki ma rację bytu, czy jest tylko jednym ze współczesnych mitów, z pomocą których pooświeceniowy porządek pojęciowy zacierał ślady początków społecznego wymiaru rzeczywistości, w której przyszło nam żyć? Odpowiedź na to pytanie jest ważna dla kierunków działań ruchu ekologicznego, jako że przesądza sprawę sposobu posiłkowania się nauką kartezjańsko-newtonowską, zakresu swobody w wyszukiwaniu możliwości przemian kulturowych i nadziei na świat uwolniony ze śmiertelnego uścisku kryzysu ekologicznego.

Odpowiadając na powyższe pytania warto zwrócić uwagę na bliski związek osiemnastowiecznej krytyki metafizyki z ówczesnymi wymogami życia. Jedną z pozateoretycznych przyczyn otwartej wojny z metafizyką, która doprowadziła do sukcesu tezy o odrębności nauki i filozofii, tkwi w wydarzeniach politycznych drugiej połowy XVIII w. Zwolennicy reform społecznych i politycznych wykuwają ideę postępu. Z jej pomocą prą do zwycięstwa, krusząc jeden po drugim bastiony tradycji. Wzrastający wpływ oświeceniowej idei postępu w życiu intelektualnym przesuwają miejsce nauki w horyzoncie myślowym epoki. Modyfikuje samo pojmowanie nauki w taki sposób, że nauka staje w awangardzie ideologii postępu. Nauka przestaje być służką teologii, jak można na użytek tych rozważań sparafrazować średniowieczne określenie relacji między filozofią i teologią. Kończy się rozdział współpracy nauki z teologią i religijną metafizyką. Zaczyna przynosić plony ziarno sceptycyzmu co do zasadności wykorzystywania naukowej wiedzy o prawach przyrody przez egzegetów biblijnych i metafizyków. Zasiane przez liberalitynów zamyka czas, w którym owoce nauki – na równi z biblijnymi i metafizycznymi ustaleniami na temat porządku natury – służyły religii w staraniach legitymizacji istniejącego porządku społecznego. W świadomości epoki nauka zajmuje pozycję religii. Staje za pulpitem katedry, która od wieków służyła pouczeniu, napominaniu i łajaniu; lokuje się w miejscu, ku któremu bez mała od zawsze kierowały się uszy milionów istot oczekujących na święte słowo wyroczni. Paradoxs okresu oświecenia polega na tym, że głos nauki, która kieruje opinię publiczną przeciwko klerowi, teologii, chrześcijańskiej metafizyce i – generalnie

– religii, dobiega z dawnej katedry teologii. Naukowe poznanie prawidłowości natury zaczyna być traktowane jako argument w wytoczonym przez „siły postępu” procesie o szkodliwość religii i metafizyki religijnej dla rozwoju ludzkości. Samodzielna pozycja nauki zaczyna być odbierana jako gwarancja zgłębienia prawdy, bez której – *nota bene* od Sokratesa i Platona przez całe chrześcijańskie średnio-wiecze – nie wyobrażano sobie poznania dobra. A właśnie o nie także i teraz szło. Oświecenie to czas krytyki przeszłości za zło dziejące się stanowi trzeciemu, czas bezpardonowej walki o społeczeństwo, wedle kryteriów przyjętych w tym stanie, sprawiedliwe. Utrzymujący się wpływ prastarej tradycji metafizycznej nie dopu- szczał jeszcze relatywizmu w sprawie dobra, nadal nie pozwalał na myśl o społeczeństwie zbudowanym na fundamencie odmiennym od dobra wiecznego, wspólnego dobra człowieka i *universum*. Nauka została uznana za radykalne przeciwieństwo religii i metafizyki przede wszystkim ze względu na wcześniejsze konflikty w dziedzinie uzgodnienia jej odkryć z biblijnym opisem świata i różnymi teoriami metafizycznymi. Jak one wyrastając z pragnienia wglądu w prawdę rządzącą wszechświatem, różniła się od nich tym, że nie poprzestawała na satysfakcji płynącej z wniknięcia w jądro tajemnicy. Dostarczała wiedzy zdolnej przekształcić życie człowieka i otaczającą go rzeczywistość przyrodniczą. Zgodnie z duchem oświecenia niosła w swym łonie obietnicę ulepszenia świata.

Po opadnięciu wzburzonej fali oświecenia nauka nie osiadła na mieliźnie poprzednich zapatrywań na jej stosunek do religii i metafizyki. Przeciwnie, przekonanie o odrębności nauki od religii i metafizyki zyskiwało na mocy. Na szczególną pozycję nauki w pierwszej połowie XIX w. – pomijając techniczną stronę odkryć naukowych, narastających w tym czasie jak lawina – wpłynęły oświeceniowe zarzuty pod adresem epoki wcześniejszej, z których najważniejszy dotyczył tego, jakoby cały okres pomiędzy upadkiem Rzymu i Rewolucją Francuską był czasem barbarzyństwa i ciemnoty. Antykościelne skojarzenie ciemnoty i chrześcijaństwa w ideologii postępu podsycalo potrzebę odseparowania nauki od religii. Jako spełnienie nadziei na panowanie Rozumu, nauka miała pozostać zaprzeczeniem religii i metafizyki. Sądono, że jest jedyną gwarancją budowy zdrowego społeczeństwa w sytuacji, w której nie mogła się dłużej ostać religijno-metafizyczna podbudowa porządku społecznego. Uważano, że jest jedynym źródłem idei dających się przeciwstawić skompromitowanej teorii niezmienności bytu przyrodniczego i bytu społecznego, której nie byli w stanie uratować nawet najbardziej

skrajni tradycjoniści typu de Maistre'a czy de Bonalda. Po wyniszczających latach rewolucji i wojen napoleońskich, wśród zgłiszcz starych ideałów społecznych i spopielałych nadziei na realizację społeczeństwa odpowiadającego ideałom braterstwa, wolności i równości, pośród cmentarzysk kryjących liczne ofiary wojny była jedynym żywym dowodem na możliwość postępu. Podczas gdy nie było żadnej tezy *Pisma św.*, która by nie mogła dać początku herezji, gdy każde twierdzenie metafizyczne znajdowało kontrtezę w innym, raz dowiedziona teoria naukowa jak rdzeń drzewa obrastała nowymi kręgami sądów, w których znajdowała potwierdzenie i rozwinięcie. W nauce było wewnętrzne źródło postępu wiedzy, wedle oświecenia podstawy powszechnego rozwoju.

Reasumując powyższe uwagi na temat relacji zachodzących między centralną pozycją nauki w kulturze nowoczesnego społeczeństwa z jednej, a społecznymi i politycznymi wydarzeniami z przełomu XVIII i XIX w. z drugiej strony trzeba stwierdzić, że to właśnie potrzeby walki społecznej i politycznej, a nie zawartość i wartość teorii naukowych przesądziły o sukcesie nauki. Jak twierdził twórca socjologii wiedzy Max Scheler, to nie teoretyczna prawdziwość rozważań Galileusza zadecydowała o dalszym rozwoju i sukcesie jego programu nauki nad obrazem świata zgodnym z Biblią i metodą Arystotelesa, tylko związek powstającej nauki z ekonomiczną pozycją mieszczaństwa.²¹ To samo ma na myśli Rorty, konkludując: „Dokonany przez Kartezjusza «zwrot epistemologiczny» nie byłby zawładnął wyobraźnią Europy, gdyby nie wyrastał z kryzysu zaufania do tradycyjnych instytucji [...]”.²² Krótko mówiąc, sukces i współczesna pozycja nauki w kulturze to w pierwszym rzędzie skutek sprzeczności między ekonomicznymi interesami i pozycją mieszczaństwa a tradycyjnymi instytucjami państwa.

5. Geneza autorytetu nauki w świetle ubiegłowiecznego kryzysu filozofii

Spółeczny sukces nauki wywołał kryzys filozofii. Kiedy opadły wysokie fale przemian społecznych i politycznych z końca XVIII i pierwszych dziesięcioleci XIX w., i odsłonił się suchy ład nowego świata, bez mała całej filozofii przyszło słono zapłacić za rolę, jaką filozoficzna idea oświecenia ludzkości odegrała w tych wydarzeniach.²³ Filozofia przedoświeceniowa została przez nie niemal dosłownie zmieciona z powierzchni ziemi – ocalałe resztki skryły się w mroku cel klasztor-

nych i zaciszu duchownych seminariów, słabnąc z dnia na dzień w trudnym marszu pod prąd epoki.²⁴ W warunkach dyktowanych przez naukę także i filozofia oświecenia utraciła swoją wcześniejszą atrakcyjność. W porównaniu z nauką musiała się wydać jałowa. Teraz przyszło jej płacić rachunek za dobrowolne ofiary na rzecz nauki, którą w ferworze walki nad starym porządkiem posiłkowała zarówno swoimi metodami, jak i własnym przedmiotem dociekań. Strawił ją do ena płomień polemik społecznych i politycznych podtrzymywany na ołtarzu racjonalności nauki, na który dała się zanieść w intencji sukcesu Rozumu nad autorytetem religii, teologii i chrześcijańskiej metafizyki.

Ubiegłowieczny kryzys filozofii to druga strona medalu zwycięskiej nauki. Dlatego droga wyjścia z kryzysu nie mogła być wytyczona gdzieś z boku nowej epoki, z dala od nauki, ale musiała przejść przez sam jej środek. Nauka stała się w latach trzydziestych i czterdziestych XIX w. głównym problemem filozofii, zasadniczym punktem odniesienia wszelkich akcji mających ratować jej życie. Pierwsze usiłowania poprowadziły w kierunku „filozofii naukowej”. Był to niezmiernie przewrotny program. Miał filozofii zapewnić starą pozycję „królowej nauk”, chociaż jego autorzy – August Comte, Karol Marks, Fryderyk Engels i ich kontynuatorzy – realizowali ów program pod hasłami „końca filozofii”.

Pooświeceniowy program filozofii „królowej nauk” to nowa wersja metafizyki. Jednoczesna aprobata dla nauki i metafizyki jest po oświeceniu o tyle dopuszczalna, o ile cały impet oświeceniowej krytyki metafizyki był skierowany na określony rodzaj metafizyki – na metafizykę religijną. Wielkie dzieło barona Paula Henriego Thiry’ego d’Holbacha *System przyrody* (1770) pozwalało przypuszczać, że jak najbardziej na miejscu jest ogólna teoria wszechświata oparta na motywach badań naukowych. W rezultacie na początku XIX w. pojawiają się filozofie „końca filozofii”, podejmujące karkołomną próbę ratowania filozofii jako metafizyki za cenę deklaratywnego odmówienia wartości wszelkiej filozofii, która nie jest nauką nadbudowaną nad innymi naukami, tj. brakującą w samej nauce instancją do sumowania i uogólniania wyników poszczególnych dyscyplin naukowych. Reprezentanci tego stanowiska wykorzystują lukę występującą między kartezjańską koncepcją nauki i rzeczywistą nauką rozbitą na mrowie dyscyplin. Z tego punktu widzenia ich propozycja jest próbą dopełnienia projektu jednej, uniwersalnej nauki, od którego zaczynają się dzieje nauki w nowożytności.²⁵ W rezultacie rola „naukowej filozofii” polegać ma na konstruowaniu jednolitego, opartego na solid-

nych podstawach naukowych poglądu na świat, „naukowego światopoglądu”. Przeciwstawienie takiego światopoglądu światopoglądowi zbudowanemu na fundamencie metafizyki religijnej nie przekreśla jego w istocie metafizycznego charakteru. Jak przystało na metafizykę jest najogólniejszą teorią wszechświata, prezentującą podstawowe zasady organizacji bytu przyrodniczego i społecznego oraz miejsce człowieka w porządku kosmosu. Zasadnicza różnica między starą i nową metafizyką sprowadza się do odmiennych relacji z nauką. Pierwsza była konstruowana przed nauką, niezależnie od wyników badań naukowych, druga – po nauce, na podstawie jej teorii.

Zgodnie z tym, co twierdzi Richard Rorty, płaszczyzna do skutecznego rozdziału nauki i filozofii, a właściwie metafizyki, została przygotowana przez kantyzm.²⁶ Z tym, że długo była, całkowicie zapomniana (przez pierwsze pięćdziesiąt lat). Dopiero kantyzm z drugiej połowy XIX w., tzw. neokantyzm, wziął ten niczyj obszar w posiadanie i wykorzystał jego potencje do uwolnienia filozofii od ponurej perspektywy „końca filozofii”. Co prawda również i tej teorii nie była obca myśl o „filozofii naukowej”, czego dowody dali neokantystyczni twórcy filozofii wartości. Niemniej główna zasługa neokantyzmu leży w tym, że pod jego wpływem została zarzucona coraz trudniejsza do utrzymania idea filozofii jako „królowej nauk”.

Odrzucenie przez neokantyzm pretensji filozofii do odgrywania roli „królowej nauk” jest drugim aktem procesu podporządkowywania kultury nowoczesnego społeczeństwa idei wewnętrznej racjonalności nauki kartezjańsko-newtonowskiej. Od poprzedniego różni się tym, że sprawy społeczne i polityczne nie są widoczne gołym okiem. Pomimo to nie można wyciągać wniosku, że drugi akt procesu metamorfozy wewnętrznej racjonalności nauki w *ratio* kultury nowoczesnego społeczeństwa pozostaje w całkowitej izolacji od problematyki społecznej i politycznej, która fascynowała oświecenie. Polityka i kwestie społeczne z podobną siłą wpływają na parcie nauki do zajęcia centralnych pozycji w kulturze, tyle że w panującym dyskursie filozoficznym zostały przesłonięte przez nowe kategorie. Właściwym punktem odniesienia nowego dyskursu przestaje być polityka, społeczeństwo, pociągające idee braterstwa, równości i wolności. Te sprawy filozofia ma poza sobą, jest nim natomiast przyrodoznawstwo – nauka kartezjańsko-newtonowska. Istotą dyskusji prowadzonej na płaszczyźnie filozoficznej po oświeceniu jest rola i zadania filozofii w odniesieniu do nauki. Obie strony sporu na temat relacji między nauką i filozofią, tzn. filozofia „końca filozofii” i neokantyzm, poniekąd

nieświadomie zakładają dominującą pozycję nauki w całej kulturze. Obie przeszły przez szkołę oświecenia i dobrze pamiętają ówczesną lekcję. Dla prowadzących spór filozofów nadrzędność nauki jest oczywista.

Neokantowska krytyka projektu filozofii „królowej nauk” kontynuuje oświeceniowy sceptycyzm wobec metafizyki, ale rozciąga go poza granice metafizyki religijnej. Jest krytyką wszelkiej metafizyki. Neokantyści nawiązali do innego wątku oświeceniowego dziedzictwa niż zwolennicy filozofii „śmierci filozofii”.

Uznali, że warunkiem nieskrępowanego rozwoju nauki jest całkowita separacja nauki od metafizyki. Dlatego nie mogli zaakceptować programowego roztopienia filozofii w nauce. Chociaż w zwalczanym przez nich projekcie filozofii „królowej nauk” bieguny relacji pomiędzy nauką i filozofią zostały zamienione, regres do ślepej na różnicę między nauką i filozofią przeszłości aż nadto wymownie groził reaktywowaniem metafizyki, i to na dodatek w granicach samej nauki.

Krucjata poprowadzona przez neokantystów w kierunku ziemi obiecanej filozofii i nauki bez metafizyki jest dlatego godna odnotowania w kontekście sukcesu nauki kartezjańsko-newtonowskiej we współczesnej kulturze symbolicznej, gdyż potwierdza wcześniejszą tezę o korelacji pomiędzy obumieraniem myślenia metafizycznego a wzrostem swobody oraz zakresu ludzkiego działania, tj. ogólnospołecznym interesem emancypacji. Nie można tego wątku filozofii XIX i XX w. stracić z oczu mając na względzie potrzebę otwarcia przez filozofię ekologii możliwie najszerszego horyzontu dla interpretacji samego siebie przez człowieka, dla autodefinicji i samorozumień, z pomocą których sam sobie odpowie na pytania, co może wiedzieć, co powinien czynić i czego się może spodziewać²⁷. Jednym z kanonów współczesnej mentalności zbiorowej jest przekonanie o diametralnej różnicy pomiędzy nauką i metafizyką, co znajduje potwierdzenie w potocznym użytku, jaki się czyni z tych pojęć; podczas gdy pierwsze służy nobilitacji, drugie jest traktowane jak epitet. Problem polega na tym, czy rzeczywiście jest tak, jak się wydaje? To znaczy: czy filozofia lub jakaś inna siła sprawcza decydująca o kształcie współczesnej formy kultury nowożytnej zdołała wypełnić kontynuowane przez neokantyzm deklaracje oświecenia w sprawie niezależności i odrębności nauki od metafizyki?

Filozoficzną przesłanką odwrócenia zainteresowań od metafizycznych pozostałości w nauce jest kantowski zwrot w dziedzinie idei filozofii. Można zaryzykować tezę, że lwia część filozoficznych dyskusji na temat nauki została wywołana

nie tyle przez naukę, co była skutkiem kryzysu profesjonalnej samoświadomości filozofów po tym, jak oświecenie w ferworze zmagania z metafizyką religijną przełało *stricte* filozoficzną ideę Rozumu z czary filozofii do retorty nauki. Dokonane przez filozofię mimochodem, w trakcie polemik i walk podjazdowych o celach zgoła niefilozoficznych przeniesienie własnej racjonalności na grunt nauki pociągnęło za sobą konieczność refleksji nad samą filozofią, dalszą racją jej bytu i wartością. W zderzeniu z nauką filozofia musiała się salwować odrzuceniem metafizyki. W przeciwnym razie padła by ofiarą naukowych standardów. Zaprezentowana filozofia „śmierci filozofii”, postulująca roztopienie filozofii w nauce, była jednym z rozwiązań, jakie się nasunęły filozofom w związku z tą sytuacją. Powrót do Kanta ukazał inne, i to o wiele bardziej interesujące dla filozofii. Gdy Kant postawił pytanie: „Jak jest możliwe doświadczenie (poznanie)?”, dał filozofii szansę uratowania pierwszej pozycji w królestwie rozumu. Traciła co prawda tron „królowej nauk”, ale w inny sposób zyskiwała równie dużą rangę. W miejsce instancji, która uszlachetniła mrówczą pracę odkrywców przez to, że niejako od góry spinała jej wyniki drogocenną klamrą też o *universum*, była teraz podstawą, fundamentem, bez którego nie można było wznieść ani jednego pietra świątyni wiedzy naukowej. W kantowskiej idei filozofii sprawę uprzywilejowanej pozycji filozofii przesądzał ugruntowujący charakter myślenia filozoficznego.

Dysponując ideą filozofii-gruntu-dla-wiedzy-naukowej, neokantyzm musiał wystąpić przeciwko konkurencyjnej próbie wyjścia z impasu, jako kontynuacji przebrzmiałej idei filozofii. Jego atak na metafizykę w nauce był więc faktycznie umotywowany dążeniem do pogrzebania przedkantowskiej tradycji filozoficznej, która szukała schronienia na terenie nauki. Samej nauki natomiast nie dotyczył wcale. Miarą, którą się posługiwał neokantyzm przy ocenie stopnia zainfektowania nauki przez metafizykę, była obecność teorii metafizycznych na terenie nauki. W zasadzie w ogóle nie zostało wzięte pod uwagę istnienie w nauce innych pozostałości po metafizyce, reliktywów wynikających z kształtowania się idei nauki w warunkach dominacji metafizyki nad wszelkimi formami myślenia teoretycznego.

Neokantyzm interesował się poszczególnymi teoriami nauki i ich treścią, o ile odmawiał im prawa do miana nauki, o ile upatrywał w nich relikty metafizyki. Poza tymi przypadkami tracił zainteresowanie dla nich i ich treści. Pod tym względem dochowywał wierności metodzie analizy rozwiniętej przez Kanta, zgod-

nie z którą nie treść, nie poszczególne teorie i twierdzenia naukowe zasługują na uwagę filozofii, ale forma teorii i twierdzeń. Z neokantyzmu wychodzi bodziec kierujący uwagę wielu późniejszych nurtów filozoficznych na formalny aspekt nauki. Ale to materialnemu aspektowi nauki zawdzięczają to, co dzięki jego randze w kulturze XIX i XX w. spływa na filozofię-podstawę-wiedzy-naukowej: prestiż. Krótko mówiąc, neokantyzm i te nurty myśli współczesnej, w których jest podzielaną neokantowska idea nauki, poprzestają na oświeceniowej wizji nauki, zwalczając metafizykę w nauce tylko o tyle, o ile jest ona przemyconą na teren nauki filozofią w starym stylu.

Wniosek jest wobec tego następujący: dwa zasadnicze programy filozofii wyrosłej na zgliszczach oświecenia w ogóle nie służyły oczyszczeniu i uwolnieniu nauki od metafizyki, tylko celowi wyprowadzenia filozofii z kryzysu, który wywołały wielkie sukcesy nauki. Warto zauważyć, że naukowcy niezmiernie rzadko zabierali głos w sprawie relacji między nauką i metafizyką. Cała wrzawa wokół tej sprawy właściwie w całości dobiega ze stron zapisanych rękoma filozofów. Bo też oni byli nią zainteresowani najżywiej. Zapewnienia filozofów w kwestii odrębności czy wręcz przeciwstawności nauki i metafizyki należy odczytać jako próbę ratowania filozofii przez wypracowanie nowego, nawiązującego do celów i zadań nauki przedmiotu filozofii oraz przez wypracowanie nowych, nawiązujących do metodologii naukowej metod analizy filozoficznej. Gromkie deklaracje na temat całkowitego zerwania nauki z metafizyką nie miały wielkiego znaczenia dla nauki, która w dziedzinie swych badań spokojnie szła własnymi torami, natomiast dla filozofii były niezmiernie ważne. W procesie rehabilitacji filozofii pełniły rolę dowodową. W czasach sceptycznych wobec metafizyki poświadczają metafizyczną niewinność filozofii rozwijanej na planie problemowym nauki. Dlatego w żadnym razie nie można ich traktować jako dowodów budowy nauki na innym fundamencie niż fundament intencjonalnej struktury świata, jako dowód użycia innego budulca niż ludzkie potrzeby, pragnienia i oczekiwania. Antymetafizyczna filozofia XIX w. nie dostarcza żadnych argumentów przeciwko twierdzeniu, że nauka jest wzniesiona na tej samej podstawie i z tego samego materiału, co religia, metafizyka czy teologia, że wymienione dziedziny kultury zgodnie się spotykają na gruncie tego wszystkiego, co czyni świat przeżywany w powszechnym doświadczeniu (*Lebenswelt*) światem sensownym, niosącym odpowiedź na wszelkie pytania biorące początek w obawach i pragnieniach człowieka.

6. Geneza autorytetu nauki w świetle neopozytywistycznego programu demarkacji nauki i metafizyki

W kontekście analizy zagadnienia centralnego miejsca nauki w kulturze nowoczesnego społeczeństwa należy również wziąć pod uwagę powrót zwolenników pozytywistycznej teorii nauki do problemu demarkacji nauki i metafizyki po mniej więcej stu latach, jakie upłynęły od momentu rozróżnienia i wzajemnego przeciwstawienia tych dyscyplin wiedzy w Comte'a *teorii trzech stadiów*. Ponowne podjęcie tego zagadnienia przez kolejne pokolenie pozytywistów prowadzi do wniosku, że także w środowisku zagorzałych zwolenników i propagatorów anty-metafizycznej wizji nauki zrodziły się podejrzenia, że w swojej obecnej postaci jest ona – być może – w większym stopniu wyrazem pragnień i zamiarów, niż opisem faktycznego stanu rzeczy.

Poszukiwania neopoztywistów z Koła Wiedeńskiego (tzw. logicznych empirystów) są ostatnim objawem obaw żywionych przez przedstawicieli nauki kartezjańsko-newtonowskiej o negatywne skutki wpływu metafizyki na sferę badań naukowych. Stworzony przede wszystkim przez ludzi nauki – matematyków, logików, fizyków – neopozytywizm padł jednak ofiarą profesjonalizacji naukowej. Zwalczana przez nich metafizyka bardzo niewiele miała wspólnego z wielkimi teoriami przeszłości. Akceptowana przez neopozytywistów teoria nauki jako dziedziny poznania empirycznego ograniczyła ich ataki na metafizykę do krytyki poznawczej wartości wiedzy nie poddającej się weryfikacji w doświadczeniu. Trudności neopozytywizmu z empirycznym ugruntowaniem przyrodoznawstwa oraz filozoficzna krytyka neopozytywizmu ze względu na metafizyczny charakter przyjętej w nim interpretacji doświadczenia przyczyniły się do spadku jego popularności w świecie nauki i do załamania się programu zwalczania metafizyki przez przedstawicieli przyrodoznawstwa.

Stopniowe narastanie izolacji nauki względem problemów filozoficznych ma także korzenie wewnątrz nauki. Niezmiernie szybki wzrost specjalizacji, koncentracji uwagi na coraz węższych zagadnieniach (wiedza absolutna na temat przedmiotu skurczonego do zera, wedle kąśliwego paradoksu Oscara Wilde'a) zdaje się

niwelować niebezpieczeństwo wpływu metafizyki, jako ogólnej teorii wszechświata, na wyniki badań naukowych. Tak czy owak przedstawiciele nauki kartezjańsko-newtonowskiej nie są współcześnie zainteresowani wypracowywaniem mechanizmów chroniących ją przed metafizyką – ona ich po prostu nie interesuje. Treści pozytywistycznej samoświadomości nauki nie są ani przedmiotem dalszych analiz, ani prób weryfikacji. Praktyczny wyraz pozytywistycznej samoświadomości nauki – centralna pozycja nauki w kulturze nowoczesnego społeczeństwa, kult ekspertyz naukowych i wzrastające zapotrzebowanie na ekspertów nie budzą w środowiskach naukowych najmniejszej nawet potrzeby rewizji stanowiska w sprawie wyjątkowego i niepowtarzalnego charakteru nauki w stosunku do wszystkich innych form wiedzy, jak np. teologia i metafizyka. Nauka nie jest zainteresowana rewizją pozytywistycznej samoświadomości nauki.

Jednak przyczyny ostatecznego spadku zainteresowania weryfikacją treści pozytywistycznej samoświadomości nauki dają wiele do myślenia. Sama weryfikacja zakończyła się niepowodzeniem. Ani nie udało się potwierdzić braku wpływu metafizyki na naukę, ani też wypracować procedury weryfikacji wolnej od założeń metafizycznych. Wszystkie działania zakończyły się niepowodzeniem. Natomiast sam problem – problem pozytywistycznej samoświadomości nauki – pozostał otwarty.

7. Metafizyczne założenia antymetafizycznej (pozytywistycznej) samoświadomości nauki

Dlaczego tak się dzieje, dlaczego problem pozytywistycznej samoświadomości nauki jest nadal otwarty? Odpowiedź na to pytanie wskazuje na istnienie dwóch całkowicie odmiennych rodzajów przyczyn. Tak jak w przypadku genezy autorytetu nauki w kulturze nowoczesnego społeczeństwa jedne z nich mają charakter społeczno-polityczny, inne filozoficzny.

Mówiąc o przyczynach społeczno-politycznych należy mieć na względzie dyskurs polityczny wprowadzony do użytku przez oświecenie. Nauka i tylko nauka dostarcza tu pojęć oraz argumentów, z których nikt nie chce rezygnować. Jeżeli

nawet przyrodnicze teorie walki o byt i doboru naturalnego swoje najlepsze chwile już mają za sobą, historia oraz ekonomia wciąż służą za areale batalii politycznych i za niewyczerpalne złoża argumentów na rzecz wykluczających się programów regulacji żywołu politycznego. Dzięki ważnemu miejscu nauki we współczesnym dyskursie politycznym zadziałał mechanizm dodatniego sprzężenia zwrotnego: społeczny autorytet nauki służy wzmocnieniu autorytetów politycznych, których odwołania do nauki z kolei wzmacniają centralną pozycję nauki we współczesnej kulturze.

Jeżeli chodzi o filozoficzne przyczyny autorytetu nauki w kulturze nowoczesnego społeczeństwa należy mieć na względzie co najmniej trzy różne sprawy.

Po pierwsze, chodzi o zależność analogiczną do wpływów polityki. To omówiony problem kryzysu poświeceniowej filozofii, której twórcy uznali, że odwołanie się do autorytetu nauki najlepiej posłuży do wbudowania filozofii w struktury społeczeństwa pojmującego siebie, swe możliwości, swoje zadania, cele i wręcz dziejowe posłannictwo za pomocą przewodnich idei oświecenia. Tu także można mówić o zadziałaniu jakiegoś dodatniego sprzężenia zwrotnego, umacniającego autorytet nauki odpowiednio do wzrostu społecznej roli filozofii i odwrotnie.

Po drugie, współczesny autorytet nauki jest częściowo uwarunkowany przez nie zawsze wystarczająco jasno na gruncie filozofii sprecyzowane problemy badawcze związane ze sprawą analizy nauki i miejsca nauki w kulturze nowoczesnego społeczeństwa. Nagminne mylenie dwóch płaszczyzn analizy nauki, tj. tematu teorii poznania naukowego i tematu samoświadomości (szerzej: światopoglądu) nauki z pewnością nie ułatwiło filozofom rozwiązania podejmowanych zagadnień.

Jednak najważniejsza, trzecia i ostatnia spośród branych tu pod uwagę filozoficznych przyczyn zaprzestania poszukiwań metafizycznych relikwów w nauce tkwi w teoretycznym niedowładzie oświecenia, które o wiele żywiej reagowało na polityczne i społeczne wymogi swoich czasów niż na trudności w łonie samej filozofii. Dlatego, o czym już była mowa, filozofowie oświecenia byli bardziej ochoczy do poszukiwania nowej, „prawdziwej” prawdy niż do rewizji samej teorii prawdy jako odzwierciedlenia; dlatego wystąpili z różnymi, empirycznymi i racjonalistycznymi koncepcjami prawnonaturalnymi, zamiast poddać rewizji samą teorię uniwersalnego prawa natury. Działając pod presją chwili, w zasadzie nie wychodzili poza przeróbkę teorii będących akurat pod ręką. Odpowiednio do zgoła

pozafilozoficznych inspiracji najczęściej przerabiali stare koncepcje, nie siląc się na nic więcej, jak na obdarcie ich z teologicznej patyny. Masowo laicyzowali koncepcje przejęte w postaci nadanej im w wiekach niepodważalnego autorytetu religii Chrystusa, nie zastanawiając się, jak się one znalazły w myśli poprzedniego okresu. Krótko mówiąc, angielskie, francuskie i niemieckie oświecenie, pomimo dzielących je różnic, pomimo rozmachu, z jakim rozprawiały się z przeszłością, pomimo wielkiego wkładu w stworzenie nowoczesnego społeczeństwa, pomimo produkcji nowych idei filozoficznych, ekonomicznych, społecznych i politycznych na skalę nie spotykaną nigdy wcześniej w dziejach, co do jednego pozostało bezsilne: nie podjęło krytyki wizualnej metaforyki filozoficznej.²⁸

Obecność wizualnej koncepcji poznania w nauce skutecznie pomniejsza i tak przecież niewielkie możliwości przeciwstawienia się pozostałościom metafizyki w nauce, stojące zarówno do dyspozycji idei filozofii „królowej nauki”, idei filozofii-podstawy-wiedzy-naukowej, nauki kartezjańsko-newtonowskiej, jak i tzw. ludzkiego zdrowego rozsądku. Choć dzisiaj mało kto traktuje serio platoński świat uniwersaliów i wierzy w to, że wiedzę o nim daje „oko” duszy, jednak metafora patrzenia do tego stopnia zdominowała filozoficzny i naukowy model człowieka jako podmiotu poznania, że przysługują mu znamiona oczywistości. Niemordowany krytyk metaforyki wizualnej w filozofii, Rorty, nazwał ów model Lustrzaną Istotą.²⁹ Gdy jest mowa o duszy, pneumie, intelekcie czynnym, rozumie, świadomości lub przytomności zawsze chodzi o to samo, o człowieka-Lustrzaną-Istotę, odbijającą jak w zwierciadle rzeczywistość. Podstawowa trudność, na którą napotykać filozoficzne próby oczyszczenia nauki z resztek metafizyki, wynika zatem z tego, że oświecenie nie tylko że nie przezwyciężyło, ale że w ogóle nie dostrzegło fundamentu metafizyki w zastanym i zaakceptowanym przez siebie modelu poznającego człowieka. Tak więc najściślej związany z pierwszą koncepcją metafizyczną, jaką jest platońska teoria idei, i ciągle powielany przez następne systemy metafizyki model człowieka jest źródłem krytycznej wobec metafizyki filozofii pooświeceniowej i uchodzącej za zaprzeczenie metafizyki nauki. Jest zatem również źródłem trudności w dostrzeżeniu tego, że sprawa obecności metafizyki w nauce nie ogranicza się do obecności w nauce konkretnych teorii lub twierdzeń metafizycznych. Czyli, że jest to również sprawa kształtu nauki i niektórych oczekiwań, wysuwanych pod jej adresem.

8. Résumé

Pozytywistyczna samoświadomość nauki to źródło mitu nauki jako pierwszego w dziejach europejskiej kultury spełnienia prastarego greckiego snu o adekwatnym odzwierciedleniu obiektywnej rzeczywistości w ludzkim poznaniu. Analiza związanego z tym mitem autorytetu nauki w kulturze nowoczesnego społeczeństwa nie potwierdziła przekonań na temat niezależności nauki od tych wszystkich potrzeb, pragnień i oczekiwań, które czynią świat przeżywany w powszechnym doświadczeniu światem sensownym, tak jak nie potwierdziła szczególnej zdolności nauki do wykroczenia poza *Lebenswelt*. Tym samym prowadzi na ślad innego mitu – mitu, który każe wierzyć w zasadniczą przeciwstawność nauki w stosunku do religii, metafizyki czy teologii. Mitu, który każe wierzyć, że dzieli je coś znacznie większego niż różnica zespołów potrzeb, pragnień i poszukiwań, z których i na których wzrosły.

Błędna koncepcja podmiotu poznania naukowego oraz warunki historyczne, w których doszło do sformułowania tezy o całkowitej separacji nauki od metafizyki, ściśle związane z autorytetem nauki potrzeby poświeceniowego dyskursu politycznego i interesy wydobywającej się z głębokiej zapaści filozofii upoważniają do wniosku o konieczności rewizji roli i funkcji pełnionych przez naukę w kulturze współczesnej, potwierdzając w ten sposób tezę postawioną na początku artykułu.

Można oczekiwać, że rozważania prowadzone z perspektywy ekologii społecznej otwartej na filozofię wyprowadzą myślenie z błędnego kręgu traktowania nauki jako jedyne go środka zaradczego przeciwko jej własnym osiągnięciom i w warunkach kryzysu ekologicznego dobrze przysłużą się realizacji społecznego interesu emancypacji. Perspektywa filozofii ekologii jako dyscypliny filozoficznej, która podejmuje problemy ekologii społecznej, potwierdza zasadność apeli formułowanych na gruncie wielu ruchów ekologicznych wzywających do wzbogacenia nauki o nowe wartości. Dostarcza także racji przeciwko traktowaniu takich postulatów jako wtargnięcia hordy profanów do kryształowej świątyni nauki. Dowodzi przecie ż, że nauka nie jest taka czysta, tak odizolowana od wartości, jak sugeruje obraz namalowany pędzlem pozytywistycznej samoświadomości nauki; że jako forma wiedzy i jako symbol kultury nowoczesnego społeczeństwa wyrosła na glebie określonego systemu wartości. Prowadzi do konkluzji, że obiektem „przewartościowania” ma być nie tyle nauka, ile zespół konstytutywnych dla jej

pewnego kształtu wartości. Potwierdza, że takie działanie odpowiada logice i statusowi nauki jako dziejowej formy „oswojenia” świata przeżywanego w powszechnym doświadczeniu, że nie jest niczym innym jak tylko przeobrażeniem sensu nauki na miarę aktualnie odczuwanych trosk, potrzeb i pragnień, na miarę rodzącego się w warunkach zagrożenia globalną katastrofą ekologiczną nowego sposobu pojmowania miejsca człowieka we wszechświecie. Współczesność bowiem bardzo potrzebuje lekarstwa na otrzeźwienie z przekonania o istnieniu technicznych środków wyjścia ze zła spowodowanego przez technikę, które Karl Jaspers słusznie uważa za fantazję i efekt technicznego zarozumiałstwa.³⁰

Przypisy

¹ Nazwa „ekologia społeczna” jest obecnie używana w dwóch znaczeniach. Pierwsze ma poniekąd charakter historyczny. To nazwa stosowana na zbiorcze określenie ekologii człowieka i ekologii kulturowej – kierunków rozwijanych w socjologii amerykańskiej (szkoła chicagowska) od lat dwudziestych tego wieku. Odwołując się do przyrodniczych koncepcji ekologicznych w zakresie metod analizy populacji organizmów, ekologia człowieka starała się wyjaśnić istotne cechy rozmieszczenia i podziału przestrzennego społeczności miejskich, uwzględniając przy tym wszystkie czynniki ekonomiczne, zdrowotne, kryminologiczne i kulturowe. Pod wpływem Floriana Znanieckiego podejście to zostało poszerzone o system norm, wartości, wiedzy, wierzeń, a nawet sentymentów i zasad etycznych i nazwane ekologią kulturową (Julian Steward). Drugie znaczenie nazwy „ekologia społeczna” jest rezultatem zmiany w definiowaniu środowiska człowieka. O ile w omówionych wersjach rozumiano przez nie wyłącznie środowisko kulturowe czy społeczne, to w nowym ujęciu jest ono traktowane w kategoriach środowiska społeczno-przyrodniczego. Nowe podejście do ekologii społecznej nie zrywa ze starym. Choć zrodziło się niezależnie od niego, raczej z powodów praktycznych niż teoretycznych, bo przez wzgląd na globalny kryzys ekologiczny, podziela ocenę potrzeby stosowania metod wypracowanych przez ekologię przyrodniczą i konieczność uwzględniania w prowadzonych badaniach ludzkich znaczeń i wartości.

² Nazwa „nowoczesne społeczeństwo” jest w tym tekście używana w znaczeniu teoretycznym, zdefiniowanym w myśli postmodernistycznej. Zgodnie z nim „nowoczesne społeczeństwo” to społeczeństwo epoki modernizmu, liczonej od narodzin oświeceniowego światopoglądu w XVIII w. przynajmniej po lata sześćdziesiąte XX w. Pisząc „przynajmniej” pragnę zwrócić uwagę na dyskusyjny charakter daty zamykającej tę epokę. Ponieważ za przyjęciem tej daty przemawia wyłącznie pojawienie się filozoficznego postmodernizmu, tj. nurtu filozofii dokonującego rozrachunku z ideami oświecenia, jestem skłonny tę datę rozciągnąć na cały wiek XX. Moim zdaniem,

o końcu epoki nowoczesności nie może przesądzać wyizolowany z głównego strumienia zdarzeń kulturowych fakt intelektualny, ale dopiero gruntowne przeobrażenie mentalności zbiorowej w zakresie idei kierujących dalszym rozwojem kultury mającej swoje duchowe centrum w Europie.

³ S. Ossowski, *Urbanistyka i socjologia*, [w:] „Problemy” 1949, nr 1, s. 341.

⁴ Z. Pióro (red.), *Przestrzeń i społeczeństwo – z badań ekologii społecznej*, Warszawa 1982, s. 146.

⁵ Na temat różnych koncepcji filozofii ekologii patrz J. Jaroń, *Ekologia-Sozologia-Ekofilozofia-Ekoe-tyka-Ekonomia proekologiczna*, Warszawa 1997, s. 114-149.

⁶ W świetle opisów zawartych w książce A. Delorme takim społeczeństwem jest np. społeczeństwo polskie, w którym słowa o zwiększeniu ilości miejsc pracy zachowały magiczną, zniwelującą siłę, pozwalającą na poświęcenie wszelkich ideałów ekologicznych. Por. *Antyekologiczna spuścizna totalitaryzmu. Polityka-Gospodarka-Środowisko naturalne*, Kraków 1995, s. 64-75.)

⁷ Nie pozwala w to wątpić wplataną w różne partie książki wiceprezydenta USA A. Gore’a krytyka relacji pomiędzy profesjonalizacją polityki prowadzonej w Stanach Zjednoczonych i przez Stany Zjednoczone a kryzysem ekologicznym. „Zbyt często polityka i politycy nie służyli ochronie środowisk, ale w samym systemie politycznym również leży zasadniczy problem. Poza nikłą odpowiedzią na kryzys ekologiczny, system polityczny został wyeksploatowany, sponiewierany i wykorzystany do tego stopnia, że nie podejmujemy już rozsądnych decyzji na temat kierunku, w którym jako naród powinniśmy podążać. Po pierwsze, sposób podejmowania decyzji politycznych został zniekształcony przez złowrogą potęgę nowych narzędzi i technik wykorzystywanych obecnie do celów politycznej perswazji [...]. Coraz bardziej koncentrujemy się na formie, kosztem treści. Ponieważ treścią polityki są trudne decyzje, to właśnie te trudne decyzje pomija się kiedy to tylko możliwe. Ukrywa się je, zaniedbuje, odkłada i ignoruje. Uwagę wyborców rozprasza się wszelkimi możliwymi, błyskotliwymi, silnymi i spreparowanymi wiadomościami. Środki stają się celem. Taktyka staje się ważniejsza od zasad. Zbyt często same zasady, które zmienia się w zależności od potrzeby chwili, stają się taktyką”. (A. Gore, *Ziemia na krawędzi, Człowiek a ekologia*, przeł. G. Dzierdziuk-Kraśniewska, Warszawa 1996, s. 127, por. cały rozdz. 9).

⁸ Por. książki Capry: *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, kultura*, Warszawa 1987, *Green Politics: The Global Promise*, 1975 (przy współautorstwie Ch. Spretnak).

⁹ Por. napisaną razem z I. Stengers książkę I. Prigogine’a: *Z chaosu ku porządkowi, Nowy dialog człowieka z przyrodą*, Warszawa 1990.

¹⁰ A. King, *Dalekie horyzonty ekologii. Wykład wygłoszony na inauguracji Katedry Filozofii Ekologicznej w dniu 13 marca 1992 r.*, wyd. Politechnika Łódzka 1992, s. 11.

¹¹ Por. K. Klosowski, *O naczelnej zasadzie etycznej relacji: człowiek-środowisko*; [w:] *Człowiek i środowisko. Humanistyka i ekologia. Prace I. Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego. Olsztyn 5-6 maja 1994 roku*. Olsztyn 1995, s. 109.

¹² *Teoria trzech stadiów* bardziej jest własnością epoki Comte’a niż jego dziełem. Francuski filozof scalił za jej pomocą szereg oderwanych idei, inspirowanych przez oświecenie. Mowa w niej o historycznych stadiach rozwoju wiedzy. Ale celem tej teorii są sprawy mające z wiedzą niezmiernie

mało wspólnego. Mianowicie, uzasadnienie reform społecznych, które by były zdolne położyć kres stanowi zamętu, w jakim znalazło się społeczeństwo francuskie w latach dwudziestych i trzydziestych XIX w. będące pod silną presją dwóch przeciwstawnych tendencji zmian wywołanych przez rewolucję 1789 roku i epokę napoleońską oraz restauracji monarchii i przedrewolucyjnego porządku. Zarówno z tego punktu widzenia, jak i z perspektywy miejsca zajętego przez naukę w kulturze nowoczesnego społeczeństwa najistotniejszą cechą tej koncepcji jest sposób demarkacji stadium pozytywnego (naukowego) od teologicznego i metafizycznego. Podczas gdy w stadium naukowym wiedza, jak twierdzi Comte, ma się opierać na faktach, tj. na znajomości realnych, obiektywnych stanów rzeczy, zdarzeń i relacji, w stadiach wcześniejszych ma być jedynie określona przez fikcje rozumu, tj. nieistniejące siły sprawcze (duchy) i bezprzedmiotowe zasady (abstrakcje).

13 Odróżniam wewnętrzną i kulturową racjonalność nauki. Wewnętrzna racjonalność nauki jest stopniem zdolności nauki do realizacji celów naukowych za pomocą właściwych jej procedur. Nie ulega wątpliwości, że jest bardzo wysoka. Przez kulturową racjonalność nauki rozumiem stopień, w jakim nauka za pośrednictwem spełnianych w kulturze funkcji urzeczywistnia w niej wartości kulturowe ważne ze względu na akceptowany w danej kulturze ideał życia społecznego i człowieka. Konieczność mówienia o racjonalności nauki z dwóch odmiennych punktów widzenia wynika z coraz szerszego przekonania filozofów, że w dziedzinie upowszechniania ideałów i wartości uznawanych w kulturze nauka zawiodła na całej linii, że prowadzi ona do respektowania innych ideałów i wartości niż te, którym zawdzięcza swoje powodzenie.

14 Por. J. Zyciński, *Postmodernistyczna krytyka racjonalności nauki*, [w:] „*Studia Philosophiae Christianae*” 1994, z. 2, s. 300-301.

15 *Ibidem*, s. 209-300.

16 Por. F. Fellman, *Świat przeżywany i świat duchowy. Fenomenologiczne pojęcie świata a protestancka filozofia kultury*. [w:] *Świat przeżywany, Fenomenologia i nauki społeczne*, Wybór tekstów pod red. Z. Krasnodębskiego i K. Nellena, Warszawa 1993, s. 54-56.

17 Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983, t. 1, s. 256-257.

18 Za J. Kmitą przyjmuję, że kultura symboliczna to: 1. praktycznie uchwytnie wartości związane z poszczególnymi dziedzinami kultury, jak język, religia, sztuka, świadomość polityczno-prawna, nauka; 2. reguły interpretacji kulturowej regulujące tworzenie przekazów światopoglądowych, respektowanie tych przekazów oraz upowszechnianie i kontrolę tego respektowania – których efekty nie mogą funkcjonować bez ich respektowania jako przekonań motywujących czynności. W tym znaczeniu będę używał pojęcia „kultura” w dalszych partiach tekstu.

19 Tożsamość kultury to symboliczna organizacja składników kultury w całościowy system umożliwiający funkcjonowanie systemu kulturowego zgodnie z pewnym typem społecznie aprobowanych rozwiązań charakterystycznych dla niego problemów.

20 Patrz przypis nr 13.

- 21 Por. M. Scheler, *Rozwój wiedzy a rozwój polityczny*, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1990, s. 292.
- 22 R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1994, s. 128.
- 23 W zasadzie tylko w Niemczech filozofia rozwijała się nadal bez większych przeszkód. Raz, że społeczeństwa krajów niemieckich miały w oświeceniu niewielki udział i ciągle były zbyt niedojrzałe, by mieć odwagę sięgnąć po jego owoce. Dwa, dlatego, że niemieckie oświecenie zamyka kantyzm, w którym charakterystyczne dla tej epoki antymetafizyczne tendencje spotkały się z gorącą sympatią dla filozoficznej tradycji metafizycznej. Zgodnie z duchem oświecenia również i Kant utrzymuje, że metafizyka nie może być uprawiana tak jak nauka, że nauce musi oddać pole poznania przyrody i ustalania jej praw. Lecz z drugiej strony – na przekór niemu – otwiera przed metafizyką nowe możliwości, gdy czyni z niej niepokonalną potrzebę psychiczną człowieka i chroni na obszarze *rozumu praktycznego*. Pod wpływem Kanta niemieccy filozofowie odkrywają nowy kontynent kultury – dzieje. I bez najmniejszego trudu przenoszą uwagę na ów przedmiot, wprawiając w podziw swoimi odkryciami i teoriami. Lecz ogólnoeuropejski spadek po oświeceniu wkrótce daje o sobie znać również w Niemczech. Po 1848 r. nagromadzony potencjał oświecenia wybucha i, tak jak bomba z opóźnionym zapłonem, stawia Niemcy w obliczu tej samej sytuacji, co inne przodujące społeczeństwa Europy.
- 24 Por. A. Papuziński, *Współczesna katolicka koncepcja kultury; uwarunkowania, system aksjologiczny, egzemplifikacje*, Warszawa 1988, s. 100; M. Żywczyński, *Studia nad modernizmem katolickim*, [w:] „Życie i Myśl” 1971, nr 12, s. 5; P. Pierrad, *Historia Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1984, s. 277; *Geschichte der Kirche*, hrsg von I.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, t. 4; *Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966; B. Dembowski, *Katolicka filozofia w Polsce w XIX wieku*, [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, pod red. bp. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 570.
- 25 Myślę jednak, że takie dopełnienie nie jest spełnieniem intencji Descartesa, a tylko realizacją oświeceniowych oczekiwań rzutowanych na naukę jako *mathesis universalis*. Podstawą jednolitości nauki, pomimo jej rozbicia na różne dyscypliny przedmiotowe, jest bowiem raczej ta sama, wspólna metoda matematyczna, jaką się w nich stosuje. (Por. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem ludzkim*, I, II, IV).
- 26 R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, op. cit., s. 121-125.
- 27 Te trzy pytania postawił Kant w drugim tomie *Krytyki czystego rozumu*, upatrując w nich „wszelki interes mego rozumu (spekulatywnego zarówno, jak praktycznego)”. (Warszawa 1986, przeł. R. Ingarden, s. 548). Nawiązała do nich antropologia filozoficzna, traktując je jako rozłożone na części najważniejsze dla niej pytanie o to, jaka jest istota człowieka (Por. M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. 10-11).
- 28 Jednym z pierwszych krytyków wizualnej metaforyki filozoficznej był Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Zwracał uwagę na to, że metaforyka wizualna odpowiada za określony kształt filozofii jako metafizyki, za konkretne podejście badawcze do rzeczywistości, za określoną wizję świata i za

określony sposób rozumienia człowieka i jego miejsca w rzeczywistości, a wszystko to dlatego, że wprowadza myślenie na tory przestrzennej interpretacji rzeczywistości, kosztem jej czasowego wymiaru. Innymi słowy, metafizyka wizualna na poziomie poznania unieruchamia w rzeczywistości ruchomy i zmienny byt, realnej zmienności przeciwstawia niezmienną i stałą, nienaruszalną istotę.

²⁹ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, op. cit., s. 42-45.

³⁰ Por. K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1957, s. 25.

Andrzej Papuziński

POSITIVISTIC SELF-AWARENESS SEEN FROM THE PERSPECTIVE OF SOCIAL ECOLOGY

SUMMARY

The main issue of the article is a set of beliefs concerning the science, functioning in culture in the 19th and the 20th centuries (positivistic self-awareness of science). The author puts forward a thesis which claims the need to revise this positivistic self-awareness of science. The thesis results from the standpoint of social ecology and the philosophy of ecology. Many representatives of these disciplines place the science and its functions in the civilization of science and technology among the causes of the contemporary crisis of ecology. To justify the revision of the positivistic self-awareness of science, the author describes the genesis of today's authority of science, drawing attention to the role of non-cognitive conditions (social and political). Besides, he refers to modern philosophy and methodology of science. The philosophical basis for the article is the phenomenological theory of *Lebenswelt*.