

Maciej Chlewicki

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego,
Bydgoszcz

Kryzys nauki a filozofia Dwa ujęcia

Tytuł szkicu w oczywisty sposób nawiązuje do późnych wykładów Husserla, których różne wersje i opracowania książkowe ukazywały się, między innymi w polskich przekładach, pod takimi tytułami, jak *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* czy *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*¹. Pojęciem i zagadnieniem wspólnym jest, jak widać, problem kryzysu, który bądź to staje się udziałem samej nauki, bądź jest przez nią spowodowany w obszarze szeroko rozumianej europejskiej tożsamości i świadomości. Opinia na temat takiego właśnie stanu duchowości europejskiej pochodzi od jednego z największych filozofów ostatnich czasów i z pewnością z tego powodu mogła zyskać szerokie uznanie czy wręcz popularność, dając niejako początek czemuś w rodzaju mody na mówienie o kryzysie, zwłaszcza, że towarzyszyły temu tragiczne okoliczności historyczne, jakie dotknęły Europę w pierwszej połowie minionego stulecia. Z pewnością hasło kryzysu nauki w szerokim sensie tego słowa, czy — mówiąc językiem Husserla — hasło kryzysu nauk europejskich stało się jednym z ważniejszych pojęć określających relację pomiędzy dwudziestowieczną filozofią a nauką, jako jeden z bardziej skrajnych wyrazów filozoficznej krytyki nauki. Pomijając już kwestię słuszności takiej oceny nauki, trzeba jednak zauważyć, że niestety nie zawsze dostatecznie jasno formułowano, co jest właściwie istotą owego kryzysu, mieszając ze sobą i łącząc często pod jednym wspólnym hasłem różne kwestie i ogólnikowe uwagi.

Odwołanie się w tym miejscu do Husserla nie jest oczywiście przypadkowe także z jeszcze innych względów. Nie chodzi jednak o jego historiozoficzną konstatację na temat kryzysu, lecz przede wszystkim o to, że to właśnie twórca fenomenologii, jak nikt inny w XX w., całym swym filozoficznym życiem i twórczością dowiódł, iż podstawowym pytaniem filozofa musi być zawsze, a w naszych czasach szczególnie, pytanie o to, czym jest filozofia jako filozofia. W czasach nowożytnych, a w XX w.

¹ Zob. E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i filozofia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987; E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993; E. Husserl: *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, przeł. J. Sidorek, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 29, 1983.

zwłaszcza, z powodu tryumfu nauk przyrodniczych i naukowego światopoglądu pytanie to musiało oznaczać zarazem pytanie o odrębność i wartość filozofii wobec nauki. Stąd między innymi Husserlowska krytyka takiej nauki, jak psychologia oraz takiego zjawiska jak psychologizm, które zagrażały nie tylko autonomii matematyki i logiki, ale — w opinii niemieckiego fenomenologa — przede wszystkim filozofii, zamykając drogę do prawdziwych filozoficznych pytań i refleksji; stąd także u Husserla pytanie o to, czy i co to może oznaczać, że filozofia miałaby być „nauką ścisłą” (albo lepiej „nauką w sensie ścisłym”)². To oczywiście tylko niektóre z bardziej znanych zagadnień dotyczących tej kwestii. Jednakże wskazują one na jedną ważną rzecz. Mianowicie, dopiero w tym najszerszym kontekście jawi się we właściwym świetle prawdziwy sens takiego, a nie innego poglądu Husserla na temat kryzysu nauki bądź kryzysu przez nią wywołanego. Jest to dla niego zawsze tylko część szerszej refleksji na temat samej filozofii i filozoficzno-naukowej tożsamości Europy. To bardzo ogólna perspektywa, ale jak najbardziej zrozumiała, gdyż wynika w sposób oczywisty z natury refleksji filozoficznej, której dążenie do ogólności było zawsze podstawową cechą.

Ale tego typu filozoficzny namysł nad samą filozofią, jak i nad nauką oraz nad relacjami pomiędzy nimi nie musi być jedynym. W związku z tym także pojęcie kryzysu nauk może wskazywać na coś innego niż mówił Husserl. O ile stanowisko autora *Idei* należałoby uznać za jedno z najogólniejszych w tej kwestii, o tyle inne propozycje filozoficzne zamykają się w granicach nieco „węższej” perspektywy, węższej w szczególnym sensie. Uwagi Husserla na temat nauki nie dotyczą nigdy jej „wewnętrznego” statusu i kondycji, nie podważają — jak mówi — samej „naukowości” nauki i nie te problemy stanowią powód, by mówić o jej kryzysie. Kryzys nauki nie jest bezpośrednio kryzysem jej samej, ale jej znaczenia, znaczenia dla ludzkości europejskiej, dla wartości i sensu europejskiego człowieczeństwa, czyli po prostu naszego życia. W przeciwieństwie do tego stanowiska jakże inną możliwością „głoszenia” kryzysu nauki są te filozoficzne tendencje, które odnoszą się bezpośrednio do wartości nauki jako nauki, do jej wewnętrznych konfliktów, słabości, braków, załamań, czyli jednym słowem kryzysu. W tym wypadku, w przeciwieństwie do stanowiska Husserlowskiego, nie ocenia się ani pozytywnie, ani negatywnie nauki w tych jej aspektach, w których znajduje się ona poniekąd „poza sobą” jako źródło i nośnik sensów kształtujących sposób europejskiego bycia. Naukę ocenia się — i to właściwie wyłącznie negatywnie — biorąc przede wszystkim pod osąd jej zdolności czy kompetencje poznawcze, czyli w istocie to, do czego nauka, jak się zdaje, jest powołana. Jeszcze jedną ważną różnicą pomiędzy tymi dwoma podejściami, jest to, że o ile z perspektywy Husserlowskiej filozofia nie wchodzi bezpośrednio w kompetencje nauki, stanowiąc co najwyżej płaszczyznę refleksji nad tym, czym nauka się zajmuje, o tyle w tym drugim podejściu filozofia zgłasza wątpliwości pod adresem nauki oraz możliwości naukowego poznania. Wykazuje też niezdolność nauki do poznania w pewnych zakresach i sama oferuje w tym momencie swoją zdolność poznawczą, skutecznie — jej zdaniem — rekompensującą braki tamtej. W tym przypadku zatem pojęcie kryzysu nauki pojawia się

² Zob. E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992.

jako wynik krytycznego i negatywnego odnoszenia się filozofii do możliwości poznawczych nauki z perspektywy jakiegoś absolutnego stanowiska poznawczego, do którego w pewnym stopniu zbliża się bardziej sama filozofia, zaś nauka — tylko poniekąd przypadkowo, po omacku i dość rzadko.

Zarysowane wstępnie dwa filozoficzne podejścia do zagadnienia kryzysu nauki, jak widać, dotyczą zasadniczo różnych kwestii i obejmują bardzo szeroką i złożoną problematykę dotyczącą fundamentalnych problemów zarówno filozofii, jak i nauki oraz związków między tymi dziedzinami. Wszystko to wchodzi jednak w zakres jednego ogólnego zjawiska, jakim jest szeroko rozumiana filozofia nauki. Nie sposób w krótkim szkicu wyczerpująco potraktować tę sprawę. Co najwyżej można rozważyć, jakie korzyści wynikają z wyróżnienia wspomnianych dwóch możliwości rozumienia kryzysu nauki. Patrząc bowiem na rzecz z drugiej strony, można potraktować zagadnienie kryzysu tylko jako pretekst do zastanowienia się nad podstawowymi relacjami między nauką a filozofią. Wspomniane dwa stanowiska w tej kwestii nie wyczerpują zagadnienia, ale ukazują dwie ważne możliwości postrzegania tego problemu. Cenne może być także to, iż wyróżniając w ogóle tego typu dwa filozoficzne ujęcia kryzysu nauki, unika się błędu pomieszczenia obu perspektyw, błędu jak najbardziej możliwego w przypadku posługiwania się zbyt ogólnym i niejednoznacznym pojęciem kryzysu. I na koniec, uświadomiwszy sobie, że omawiane dwa modele krytyki nauki wyrastają po prostu z dwóch różnych sposobów pojmowania sensu i celu filozofii oraz że są wynikiem ogólniejszego sporu o istotę filozofii jako takiej, w tym również sporu o jej pozycję w stosunku do nauki, można tego typu problem potraktować jako jeszcze jedną okazję do metafizycznej refleksji.

Jakkolwiek oba filozoficzne ujęcia problemu kryzysu nauki nie są bezpośrednio przeciwstawne, to znaczy jedno nie wyklucza drugiego czy nie jest z nim sprzeczne, to wolno je sobie przeciwstawić, kierując się określoną ideą mającą na celu wydobyć w ten sposób jakiegoś ważnego zagadnienia. Chodzi w tym przypadku o potraktowanie owych dwóch stanowisk jako wyrazistych postaw będących swoistymi punktami odniesienia w dyskusji nad relacją między filozofią a nauką, a pośrednio nad pytaniem o sens i powołanie filozofii. Skrajność i opozycyjność obu stanowisk należy więc traktować tu jako względną, podyktowaną określoną metodą i celem.

Do obu wspomnianych stanowisk czy ujęć problemu kryzysu nauki można zastosować odpowiednie nazewnictwo, związane w oczywisty sposób z dwoma różnymi modelami filozofii. Pierwsze ujęcie, związane z filozofią Husserla, należy określić jako fenomenologiczne, lub lepiej — jako fenomenologiczno-egzystencjalne. Dalsze uwagi na jego temat pokażą, iż innym pojęciem, z pewnych względów jeszcze trafniej opisującym jego sens, będzie określenie „podmiotowe”. Drugie stanowisko można określić jako metafizyczne, choć to bardzo ogólne pojęcie wymaga w tym wypadku sprecyzowania, gdyż chodzi właśnie o ów najogólniejszy, najszerszy i najbardziej pierwotny czy podstawowy sens słowa „metafizyka”, które zgodnie z tradycją arystotelesowską oznacza po prostu naukę o byciu, naukę o rzeczywistości. Mimo różnych przemian i interpretacji, jakich doznało to pojęcie

w nowożytności, jego podstawowy sens może zostać całkowicie zachowany w ramach omawianego problemu. Filozofia — by tak rzec — zorientowana metafizycznie, a nie na przykład *sensu stricto* epistemologicznie czy semantycznie, to wciąż filozofia, która chce mieć coś do powiedzenia na temat natury rzeczywistości i ewentualnie możliwości dotarcia do jej podstaw. W XX w. taką koncepcję prezentował między innymi Bergson. W świetle omawianego zagadnienia stanowisko Bergsona jest ważne z kilku powodów. Po pierwsze (co w tym momencie najważniejsze, gdyż dotyczy ustaleń terminologicznych), francuski filozof nie tylko nie rezygnuje z mówienia o metafizyce, ale nawet wprost nazywa swoją propozycję metafizyką³. Po drugie, pojmuje metafizykę dość skrajnie, ale konsekwentnie i zgodnie z jej źródłowym sensem, jako naukę, której przedmiotem jest bezpośrednio rzeczywistość, a nawet więcej: sama istota rzeczywistości. I po trzecie, buduje swoją koncepcję wyraźnie w opozycji do nauki, do matematycznego przyrodoznawstwa, którego analityczna metoda poznania jest raczej barierą niż sposobem na dotarcie do sedna bytu.

Metafizyczna koncepcja filozofii umożliwia bezpośredni dialog między filozofią a nauką, ponieważ obie mają wspólny przedmiot — rzeczywistość. Tym samym w sposób poniekąd naturalny dochodzi między nimi do konfliktu i wzajemnej krytyki. Stąd później m.in. hasło kryzysu nauki formułowane przez tak pojętą filozofię. Tego typu bezpośredni kontakt (a w dalszej kolejności konflikt) nie jest natomiast możliwy w przypadku filozofii fenomenologicznej, która inaczej pojmuje swój przedmiot, cel i metodę. Inaczej niż nauka, i tym samym inaczej niż koncepcja metafizyczna. Nie jest nim byt, rzeczywistość, świat, ale — by użyć terminu Husserla — określona „jednostka sensu”, taka jak właśnie m.in. „byt”, „rzeczywistość” czy „świat”. Filozofia ta w odróżnieniu od metafizyki nie odnosi się więc bezpośrednio do rzeczywistości, ale wykonuje coś w rodzaju kroku do tyłu, czyli zwraca się ku źródłom sensów, które w „naturalnym nastawieniu”, czyli tak w myśleniu potocznym, jak i naukowym, są już zakładane i dane bezpośrednio jako elementy rzeczywistości, a nie jednostki sensu. Przedmiotem tej filozofii są więc „fenomeny”, to jest sensory dane jako sensory właśnie, i tylko jako takie. Metoda sprowadza się do pewnych zabiegów zwanych redukcjami, pozwalających uchwycić fenomen jako fenomen w szczególnego rodzaju „filozoficznym nastawieniu”, natomiast celem jest dotarcie do źródła wszelkich sensów, którym ostatecznie dla Husserla okaże się transcendentna podmiotowość.

Zagadnienie podmiotowości transcendentalnej i w ogóle podmiotowości jako takiej, w odróżnieniu od zagadnienia transcendentalnej świadomości (przy nieco uproszczonym przedstawieniu ze względu na potrzeby niniejszego szkicu), odgrywa podstawową rolę w późnych pracach Husserla, czyli właśnie tam, gdzie tytułowym tematem staje się historiozoficzna problematyka kryzysu nauk, połączona z problemem kryzysu człowieczeństwa. Związek ten nie jest, rzecz jasna, przypadkowy. Powodem mówienia o kryzysie nauk jest — zdaniem niemieckiego filozofa — zaniebanie i ślepotą, jakie są grzechem nowożytnego przyrodoznawstwa (a także

³ H. B e r g s o n: *Wstęp do metafizyki*, przeł. K. Bleszyński, w: H. B e r g s o n: *Myśl i ruch. Dusza i ciało*. Warszawa 1963.

wzorowanych na nim nauk humanistycznych). Grzech ten polega na niedocenianiu czy wręcz niezauważaniu podstawowych kwestii związanych z bytem specyficznie ludzkim, kwestii skupiających się właśnie w zagadnieniu podmiotowości. Filozofia jest w tym wypadku nie tylko obrończynią tego typu doniosłych tematów, ale przede wszystkim stanowi instancję krytyczną, skierowaną pod adresem nauki i jej sposobu funkcjonowania w rzeczywistości ludzkiej, jest krytyką mającą na celu ukazanie negatywnych skutków opisywanego zjawiska.

Opinia filozofa na temat stanu wywołanego dominacją myślenia scjentyistycznego, pozytywistycznego — sformułowana przed kilkudziesięciami laty — w dużym stopniu zachowuje swą aktualność. „Wyłączność, z jaką cały światopogląd wykształconego człowieka drugiej połowy XIX wieku dawał się określić przez nauki pozytywne, i fakt, że zaślepiła tego człowieka zawdzięczana im *prosperity*, znaczyły obojętne odwrócenie się od pytań, które dla autentycznej ludzkości są pytaniami rozstrzygającymi. Nauki o samych tylko faktach sprowadzają człowieka do samego tylko faktu.” I dalej Husserl wymienia cały szereg zagadnień i pytań, o jakie może tu i powinno chodzić, a o których nauka czy raczej człowiek nauki zapomniał. Są to pytania o sens i bezsens całego ludzkiego życia, pytania dotyczące rozumu i „nierozumu”, dotyczące naszego rozumnego i wolnego decydowania o sobie i kształtowania naszego rozumnego stosunku do nas samych i otaczającego nas świata pozaludzkiego. Wszystkie te palące, jak je nazywa autor *Kryzysu*, kwestie dają się sprowadzić ostatecznie do jednego ogólnego pytania: co nauka ma do powiedzenia o nas samych jako o podmiotach wolności i twórcach wszelkiego sensu i bezsensu? A odpowiedź może być tylko jedna: nauka o nas jako o faktach i samych tylko ciałach — oczywiście nic! Mówiąc krótko, kryzys nauki polega na tym i tylko na tym, że jest on kryzysem człowieczeństwa, kryzysem ludzkości poddanej takiemu ideałowi nauki.

Husserl nie przesądza jednak, że nauka w ogóle, jako taka niezdolna jest do tego typu namysłu. Jednym z celów jego historycznej refleksji jest pokazanie, iż taki jest tylko współczesny model nauki, model pozytywistyczny, który z tego powodu należy poddać krytyce. Możliwy jest inny projekt nauki, projekt będący w istocie przywołaniem zapomnianych greckich źródeł naszej tradycji, gdy jedność nauki i filozofii była jeszcze czymś naturalnym i żadne z ludzkich pytań nie było wyrzucane poza obszar tego typu „filozoficzno-naukowego”, pierwotnego namysłu. W tym sensie sam Husserl dąży do wypracowania — dość niezrozumiałego z punktu widzenia współczesnych kryteriów naukowości — modelu filozofii jako nauki, nawet „nauki w ścisłym sensie”, w opozycji do dzisiejszej nauki, która — jego zdaniem — nie jest w stanie sprostać temu ideałowi. Temu celowi podporządkował swą fenomenologiczną koncepcję filozofii, którą przetwarzał i udoskonalał przez całe życie. Na końcu objawiła się ona jako filozofia podmiotowości, podmiotowości jako zapomnianej przez współczesną naukę sfery w pełni ludzkiego doświadczenia bycia i źródeł wszelkiego sensu. Nie da się nie zauważyć, że w ten sposób Husserl otwiera swą filozofią furtkę dla zagadnień egzystencjalnych, niejako z definicji obcych myśleniu naukowemu w dzisiejszym sensie. Fenomenologia, przynajmniej w tym kształcie, na pewno może być postrzegana jako przygotowanie i zaplecze

egzystencjalizmu. Potwierdza to poniekąd fakt, iż do największych myślicieli, uczniów i duchowych następców Husserla należą Heidegger i Sartre.

Centralnym zagadnieniem, z punktu widzenia którego przeprowadza się tu krytykę nauki i mówi o jej „kryzysie”, jest więc zagadnienie podmiotowości. Taki jest fenomenologiczno-egzystencjalny model rozstrzygnięcia tej kwestii. Można zapytać, czy podmiotowość nie jest po prostu niedostępną z jakichś powodów czy najzwyczajniej niezrozumiałą dla nauki sferą rzeczywistości, podobnie jak ma to miejsce w metafizycznym modelu uprawiania krytyki nauki, gdzie również mówi się o tym, iż są takie sfery rzeczywistości, do których nauka nie ma dostępu? Podważałoby to tym samym zasadność, przynajmniej w tym aspekcie, rozróżniania i przeciwstawiania obu modeli krytyki nauki i różnego sposobu uzasadniania w nich kwestii jej kryzysu. Tak jednak nie jest, a różnica bierze się stąd, iż nie można podmiotowości z jakichkolwiek powodów pojmować jako „sfery rzeczywistości”, do której takie czy inne poznanie ma, bądź nie ma dostępu. Nad pełnym sensem tego pojęcia filozofia pracowała z największym zaangażowaniem i pracuje nadal. Najwięcej w tej kwestii miała do powiedzenia filozofia transcendentalsa, od Kartezjusza, przez Kanta po Husserla i filozofię egzystencji. Podmiotowość utożsamia się tu ze sferą tego, co indywidualne, ze sferą absolutnej wolności i samoświadomości, z obszarem tego, co nieempiryczne i w tym sensie jakoś „nierzeczywiste”. Ten brak bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością podkreślany bywa przez zakwalifikowanie tej kwestii do obszaru szeroko pojętego idealizmu. W wersji skrajnej, ale będącej raczej wynikiem nieporozumienia i myślenia metafizycznego, substancjalistycznego, sprowadza się niekiedy rzecz całą do solipsyzmu. Tymczasem tak Kant, jak i Husserl ujmują to zagadnienie w zupełnie odmienny sposób — pozaempiryczny i w ogóle pozametafizyczny. Podmiotowość nie jest dla nich elementem rzeczywistości, ale z definicji, jako warunek wszelkiego możliwego doświadczenia rzeczywistości leży ona po jej drugiej stronie. W tym sensie obaj filozofowie mówią o niej, iż jest to filozoficzna podmiotowość transcendentalsa, tak jak odróżniają świadomość empiryczną od świadomości transcendentalnej oraz „ja” empiryczne od „ja” transcendentalnego. Podmiotowość jest pozaempiryczna, ale w innym sensie niż pozaempiryczny jest np. Bóg, który jako „inna” rzeczywistość, ma jednak być przedmiotem metafizyki jako szczególnego typu poznania.

Metafizyczny model uprawiania krytyki nauki ma także wiele wspólnego z kantyzmem, ale nie z centralnymi zagadnieniami tej filozofii dotyczącymi problemu transcendentalizmu. Jest to także oparta raczej na dość potocznym rozumieniu kantyzmu interpretacja tej filozofii. Chodzi o bardzo problematyczną kwestię dualizmu rzeczy samej w sobie i zjawiska, która w wersji metafizycznej jest traktowana jako teza na temat podwójnej struktury rzeczywistości w aspekcie jej ludzkiego poznania. Najogólniej rzecz biorąc, filozoficzna krytyka nauki sprowadzałaby się w tym wypadku do stwierdzenia, że nauka ma „wrodzoną” niezdolność poznania owej rzeczywistości samej w sobie, a tym samym naukowe poznanie jest bezwartościowe. Z drugiej strony byłby to zarazem wstęp do zgłoszenia filozoficznych kompetencji czy możliwości odnośnie ewentualnego poznania owej niedostęp-

nej dla nauki sfery. Jak można zauważyć, co najmniej z dwóch powodów koncepcja taka ma prawo nosić nazwę metafizyki. W pierwszym, ogólniejszym sensie jest ona metafizyką, ponieważ przedmiotem jej jest byt, rzeczywistość, inaczej niż w koncepcji fenomenologicznej, gdzie podmiotowość traktowana jest jako sfera wymykająca się kategoriom tak naukowym, pozytywistycznym, jak też metafizycznym. W drugim, dodatkowym i raczej potocznym znaczeniu jest ona metafizyczna ze względu na rodzaj poznania, jakim dysponuje — mowa o poznaniu pozaempirycznym — a także na rodzaj rzeczywistości, której w tym poznaniu dotyka, tj. rzeczywistości pozaempirycznej. Jakkolwiek nie zawsze tego typu filozofia wprost zgłasza roszczenia w kwestii poznania owej „metafizycznej” strony rzeczywistości i ogranicza się przede wszystkim do krytyki możliwości takiego poznania w obszarze nauki, to w niejednym jej wydaniu jest jednak tak, iż z jej punktu widzenia dualizm nauki i filozofii odpowiada wzrost dualizmowi świata zjawisk i świata rzeczy samych w sobie.

Obok wspomnianego „kantowskiego dualizmu” innym ważnym filozoficznym źródłem i motywem „metafizycznego” — jak to zostało nazwane — modelu krytyki nauki jest intuicjonizm i irracjonalizm, taki na przykład, jaki reprezentuje między innymi Bergson. Jeśli bowiem wszelkie racjonalne poznanie, tak naukowe, jak i właściwe tradycyjnej filozofii, skazane jest na fundamentalny brak dostępu do sfery rzeczywistości samej w sobie, to jedyną możliwością jest poniekąd z definicji poznanie pozaracjonalne, szczególnego rodzaju bezpośredni wgląd w istotę rzeczy, nazywany intuicją. Można się zastanowić, czy aby Piaget nie ma racji, kiedy mówi, że wszystkie te sprawy doskonale łączą się w filozofii nowożytnej, gdyż właściwym źródłem czy przyczyną owego irracjonalizmu może być bezpośrednio kantowski dualizm rzeczy samej w sobie i zjawiska, wymuszający poniekąd potrzebę innego, właśnie irracjonalnego i intuicyjnego sposobu poznania rzeczywistości samej w sobie⁴. Tego typu sugestię Piageta potwierdza z pewnością ważny spór toczony na przykład w filozofii niemieckiej na przełomie XIX i XX wieku — i promieniujący na następne dziesięciolecia — spór pomiędzy racjonalizmem i irracjonalizmem, gdzie to ostatnie stanowisko miało ogromną liczbę zwolenników i przedstawicieli w tzw. filozofii życia. Życie miałoby być tą kategorią filozoficzną i metafizyczną (nie biologiczną, choć w pewnych wydaniach tej filozofii nawiązującą jednak jakoś do biologii), która nie poddaje się tradycyjnym racjonalnym kategoriom. Wspólną cechą tych stanowisk byłaby więc przede wszystkim krytyka nauki w jej pozytywistycznym modelu jako niezdolnej do uchwycenia samego metafizycznego sedna rzeczywistości, którym jest właśnie niełatwe do bliższego określenia „życie”.

Stanowisko Bergsona czy przedstawicieli niemieckiej *Lebensphilosophie* to rzeczy dość dobrze znane. Z punktu widzenia omawianego zagadnienia kryzysu nauki można odwołać się także do — w jakimś sensie pokrewnych tym stanowiskom, ale mało znanych a bardzo interesujących — poglądów polskiego „filozofa-amatora” (w dobrym znaczeniu tego słowa) Tadeusza Wadowskiego-Pietrzkiewicza, które mamy okazję poznać na podstawie niedawno wydanej (po kilku-

⁴ Por. J. Piaget: *Mądrość i złudzenia filozofii*, przeł. M. Miklasz, Warszawa 1967, s. 88.

dziesięciu latach) jego książki⁵. Dla podkreślenia roli tej książki można dodać, iż to właśnie jej lektura była bezpośrednią inspiracją do powstania prezentowanej w tym szkicu koncepcji dwóch modeli filozoficznej krytyki nauki i tym samym podwójnego sensu mówienia o jej kryzysie. Filozoficzna koncepcja Wadowskiego-Pietrzkiewicza, zgodnie z zaproponowanym tu podziałem, mieściłaby się całkowicie w modelu metafizycznym, choć zamieszczony rozdział o oczywistości fenomenologicznej mógłby niesłusznie sugerować jakiś związek z modelem fenomenologicznym i stawiać pod znakiem zapytania tego typu dychotomię. W rzeczywistości propozycje autora *Dialogów...* nie mają nic wspólnego z wyróżnionym tu ujęciem fenomenologiczno-egzystencjalnym i odwołują się do innego, szerszego rozumienia wątku fenomenologicznego. Widać wyraźnie, że dla autora główną inspiracją filozoficzną są poglądy Kanta, do tego stopnia, iż samokrytycznie (słowami Ducha Nauki) przyznaje, że on, tj. Duch Filozofii w tych dialogach jest po prostu „kantystą”. Niestety, o ile wiadomo i co widać na podstawie *Dialogów...*, znajomość kandyzmu oparta jest tu na lekturze Kantowskich *Prolegomenów*, dzieła, które z dużym uproszczeniem streszcza sens *Krytyki czystego rozumu*, eksponując zagadnienie dualizmu świata zjawisk i rzeczy samych w sobie oraz unikając trudnych problemów transcendentalizmu. Na podobnej interpretacji kandyzmu wcześniej oparł się między innymi Schopenhauer, tworząc swoją dualistyczną koncepcję świata jako woli i przedstawienia, analogiczną do dualizmu świata zjawisk i rzeczywistości samej w sobie. Koncepcja Wadowskiego-Pietrzkiewicza w wielu miejscach przypomina poglądy autora *Świata jako woli i przedstawienia*.

Jednak podstawowym stanowiskiem autora *Dialogów...* nie jest dualizm metafizyczny czy epistemologiczny, ale epistemologiczny agnostycyzm, czym oczywiście również przybliży się do pewnej interpretacji kandyzmu. Agnostycyzm, jak słusznie twierdzi, jest jedynym konsekwentnym i uczciwym stanowiskiem wynikającym z przyjęcia dualizmu zjawisk i rzeczy samych w sobie. Prawdziwa natura rzeczywistości jest więc dla nas niepoznawalna — głosi główna teza tej książki — znamy natomiast tylko jej „przejawy”, nasze jej ujęcia czy przedstawienia, zawsze zależne od aparatury poznawczej, jaką dysponujemy. To sama natura poznania wymusza niejako agnostycyzm, gdyż wszelkie poznanie ograniczone jest tylko do pewnych aspektów wynikających z warunków poznania jako takiego. Ta teza jest w oczywisty sposób oparta nie tylko na filozofii Kanta, ale sięga głębiej, do poglądów głoszonych już w starożytnym sceptycyzmie, na przykład w dziełach Sekstusa Empiryka. Staje się ona także podstawą krytyki poznania naukowego, o którego naturze, słabościach i paradoksach czy nawet niedorzecznościach Wadowski-Pietrzkiewicz potrafi pisać tyleż obrazowo i malowniczo, co dosadnie i przekonująco. Czy jednak wszystkie jego pozytywne propozycje i tezy wytrzymują próbę krytyki? To już inna sprawa. Tam, gdzie chodzi o mocne słowo i wymowną metaforę na temat nauki, autor *Dialogów...* jest niezastąpiony (np. gdy mówi o złudzie matematyczno-ilościowego poznania naukowego, które zamiast rzeczywistości trzyma w ramionach zaledwie jej „szkielet”, jej „trupa”). Z tym wiąże się dalsza

⁵ T. W. Wadowski-Pietrzkiewicz: *Dialogi między duchem nauki a duchem filozofii*. Warszawa 2005, IFiS PAN.

krytyka nauki, która zmierza do wykazania, iż z wyżej wymienionych powodów nauka w istocie skazana jest na stan permanentnego błędzenia. Pałająca żądzą poznania, ale pozbawiona takiej możliwości, musi nieustannie produkować nowe pomysły i sprzeczne teorie, gdyż nie mając szansy bezpośredniej weryfikacji swoich tez na podstawie kontaktu z rzeczywistością, zdana jest na dowolną i chaotyczną twórczość. Wyłaniający się z tego opisu obraz kondycji nauki to obraz permanentnego kryzysu.

Czy remedium na ten stan nauki jest jakiś filozoficzny sposób poznania, który oferuje uprzywilejowany dostęp do rzeczywistości? Tylko pozornie. Przy powierzchownym odbiorze tej książki można mieć takie wrażenie, gdyż takie mogą być oczekiwania filozoficznego czytelnika, wyposażonego dodatkowo w wiedzę na temat — podobnych do tej — koncepcji filozoficznych, jak na przykład na temat wspomnianego już intuicjonizmu Bergsona. Wadowski-Pietrzekiewicz nie mówi o intuicji metafizycznej, czy szerzej — filozoficznej, choć jego propozycja w jakimś stopniu mogłaby ją przypominać. Chodzi o pojęcie oczywistości, do której szeroko się odwołuje, wyróżniając dodatkowo kilka jej odmian, jak na przykład oczywistość metafizyczną, epistemologiczną, fenomenologiczną i inne. Gdy w dodatku twierdzi, iż wiedzy opartej na tych oczywistościach nauka nie jest w stanie pojąć, to nie tylko potwierdza opinię na temat słabości i ograniczoności poznania naukowego, ale zarazem sugeruje coś podobnego do Bergsonowskiego intuicjonizmu. Tak jednak nie jest i kwestia ta stanowi jeden z ważniejszych i trudniejszych wątków książki. Autor *Dialogów...* stara się być konsekwentny w swym agnostycyzmie i chyba mu się to udaje. Prawdziwa natura rzeczywistości jest niepoznawalna — utrzymuje do końca autor — natomiast poznanie oczywiste, o którym pisze, czymkolwiek by ono było, nie dostarcza wiedzy na temat tejże rzeczywistości, nie jest więc Bergsonowską intuicją metafizyczną. Czym ono jest — o tym za chwilę. W tym miejscu bowiem trzeba podkreślić wagę istotnego odkrycia, jakiego dokonujemy za pomocą filozofii Wadowskiego-Pietrzekiewicza. Mianowicie, możemy przyjąć, że dysponujemy wiedzą, którą uznajemy za oczywistą, nie oznacza to jednak, iż jest to wiedza o najgłębszej i najprawdziwszej naturze rzeczywistości. To jakże proste, wydawałoby się, rozróżnienie, któremu można byłoby poświęcić osobne dzieło, wystarcza autorowi *Dialogów...* do przeprowadzenia, z jednej strony, szerokiej krytyki poznania naukowego z punktu widzenia wiedzy filozoficznej jako wiedzy dysponującej poznaniem oczywistym, z drugiej natomiast — do utrzymania jednak do samego końca postawy agnostycznej. Rzecz cała staje się zrozumiała, jeśli pamiętamy, co jest głównym tematem tej filozofii, mianowicie pytanie o możliwość poznania istoty rzeczywistości, ogólniej zaś — po prostu sama rzeczywistość. Z tego też powodu koncepcja Wadowskiego-Pietrzekiewicza zaliczona została do modelu metafizycznego, a nie fenomenologiczno-egzystencjalnego. Choć rzeczywistość jest jedynym poważnym tematem, jaki łączy filozofię i naukę, to jednak ostatecznie jest ona niepoznawalna. Nie jest tego w stanie zmienić jakiegokolwiek poznanie oczywiste, nawet filozoficzne. Natomiast różnica między myśleniem naukowym a filozoficznym polega na tym, że filozofia dobrze sobie zdaje z tego sprawę, gdy nauka tkwi w nieświadomości. Dlatego wspomniane filozoficzne oczywistości będą miały

w *Dialogach...* często postać negatywną i krytyczną, będą mówily, że na sposób oczywisty coś jakieś nie jest lub być nie może, będą ukazywały oczywistość paradoksów, sprzeczności i niedorzeczności, zwłaszcza tkwiących w naukowym myśleniu. Nie zawsze tak będzie, ale to ta strona filozoficznej propozycji Wadowskiego-Pietrzkiewicza wydaje się najbardziej interesująca.

Przykładem ilustrującym problem stosunku poznania oczywistego do kwestii możliwości poznania prawdziwej natury rzeczywistości mogą być zagadnienia nieskończoności czasu i przestrzeni oraz dualizmu psychofizycznego. Oczywistą niedorzecznością jest, by czas i przestrzeń były skończone, jak twierdzi nauka, ale zarazem oczywistą niemożliwością jest wyobrażenie sobie nieskończoności czasu i przestrzeni. Mamy więc sprzeczność i dwie oczywistości. Ale rozwiązanie leży gdzie indziej — w „kantowskim dualizmie” i agnostycyzmie. Prawdziwa natura bytu jest niewyraźalna i nieuchwytna w kategoriach czasu i przestrzeni, gdyż te są tylko naszą formą organizowania doświadczenia rzeczywistości. Podobnie z zagadnieniem relacji między świadomością a ciałem, duchem i materią, z zagadnieniem, z którym nauka również nie potrafi sobie poradzić, wklajając się w sprzeczności, paradoksy i dylematy bez wyjścia. I ten dualizm jest tylko rezultatem naszego postrzegania zjawisk i ich pojmowania, natomiast rzeczywistość sama w sobie nie jest ani duchem, ani materią, lecz czymś jeszcze innym, czymś, czego duch i ciało są tylko przejawami; przejawami dostępnymi w naszym, ludzkim ujęciu. Rozwiązanie to trochę przypomina koncepcję Spinozy, z jego ideą Substancji jako podstawy rzeczywistości, której myśl i rozciągłość (duch i ciało) są zaledwie jednymi z licznych atrybutów, ale jedynymi nam znanymi. Nieprzypadkowo pierwszym nazwiskiem pojawiającym się na stronach *Dialogów...* jest nazwisko Spinozy. Zresztą bez przesady można powiedzieć, że Spinoza jest tu wszechobecny.

Jednak jeszcze inny ważny aspekt poglądów Wadowskiego-Pietrzkiewicza jest znacznie bardziej spinozański. Chodzi o bardzo pozytywny stosunek do panteizmu, który znajduje odzwierciedlenie w przeważającej części rozwiązań przyjmowanych w książce. Ale i tę kwestię należy w tym momencie potraktować wyłącznie w ramach omawianego w tym szkicu zagadnienia dwóch modeli krytyki nauki. W modelu fenomenologiczno-egzystencjalnym centralnym zagadnieniem staje się podmiotowy punkt widzenia i jego nieobecność w myśleniu naukowym. Husserl podkreśla, że to, co jest istotą podmiotowości, czyli indywidualizm, subiektywność oraz wolność, jest zupełnie obce myśleniu naukowemu, zainteresowanemu wyłącznie prawdą obiektywną. Podobną niepokojącą nieobecność zagadnienia podmiotu i związanych z nim problemów egzystencjalnych zauważamy w *Dialogach*. Winę za to ponosi przyjmowany w nich panteistyczny sposób myślenia. Na przykład w rozważaniach o oczywistości etycznej pojawia się problem zła w maksymalnie szerokim i abstrakcyjnym wymiarze jako zła metafizycznego, tj. dotyczącego natury rzeczywistości jako takiej, a nie tego, którego faktycznie doświadcza człowiek. O tym ostatnim mówi się tam, że jest to problem mało istotny (z punktu widzenia „prawdziwego” zagadnienia zła, jakim jest samo istnienie). W końcu przyjmuje się nawet tezę, iż w ogóle indywidualny sposób istnienia, jako zerwanie czy wyodrębnienie się z wszechogarniającej całości, jest złem jako takim, oczywiście w sensie metafizycz-

nym. Ten panteizm, jak widać, stoi w wyraźnej sprzeczności z fenomenologiczno-egzystencjalnym modelem filozofii Husserla, dlatego należało go zaliczyć w całości do modelu metafizycznego.

Zatem to wewnętrzne tendencje obu filozofii decydują o charakterze uprawianej w nich krytyki nauki i postrzeganiu przyczyn jej kryzysu. W ujęciu metafizycznym filozofia wchodzi w bezpośredni dialog z nauką, gdyż obie mają ten sam cel — poznanie rzeczywistości. Filozoficzna krytyka nauki sprowadzać się musi do stwierdzenia, że nauka w jakiś fundamentalny sposób niezdolna jest do zrealizowania tego celu. Niestety filozofia na poparcie takiej tezy dysponuje tylko dość wątpliwym w istocie przekonaniem, iż naukowe poznanie nie jest poznaniem rzeczywistości tak samo, jak na przykład fotografia osoby nie daje o niej żadnej wiedzy z tego tylko powodu, że nie jest tą osobą, a tylko jej zdjęciem. Problem jest trudny i nie wydaje się, by filozoficzna krytyka poznania naukowego zawsze była słuszna i poza wszelkimi wątpliwościami. Ponadto zastrzeżenia może budzić także filozoficzna tendencja do zastępowania wskazanych braków nauki jakąś szczególnego rodzaju zdolnością do poznania intuicyjnego czy oczywistego.

W przeciwieństwie do tego, fenomenologiczno-egzystencjalna koncepcja filozofii i realizowana przez nią krytyka nauki unikają podobnych dylematów. Dzieje się tak dlatego, że w tym przypadku filozofia i nauka nie mają wspólnego przedmiotu, dzięki czemu filozofia może nie tylko nie konkurować bezpośrednio z nauką, ale skupić się na ważniejszym z jej punktu widzenia celu. A jest nim namysł nad źródłem wszelkiego sensu, w tym także sensu nauki, źródłem, którym jest podmiotowość — rzecz zupełnie niezrozumiała z punktu widzenia obiektywistycznego poznania naukowego i panteistycznego namysłu w ramach filozofii metafizycznej.