

ANDRZEJ PAPUZIŃSKI

*Instytut Nauk Politycznych*

*Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Bydgoszcz*

## SPOŁECZNO-HISTORYCZNE I FILOZOFICZNE UWARUNKOWANIA NAUKOWEGO OBRAZU ŚWIATA

### 1. Kryzys cywilizacji naukowo-technicznej a racjonalność nauki

We współczesnym świecie nauka jest najważniejszą zasadą sterującą działaniem człowieka. Jeżeli mamy poważne problemy i szukamy rozwiązań mogących zadowolić opinię publiczną, zwracamy się do nauki. Postępujemy tak w przekonaniu, że nie ma od niej niczego pewniejszego i bardziej niezawodnego. Co prawda nadal wielu z nas się modli i wciąż potrafimy kontemplować piękno w dziełach sztuki, ale w warunkach cywilizacji naukowo-technicznej jest to działanie akceptowane wyłącznie na gruncie prywatnym. Gdy wykraczamy poza prywatność, występując z roszczeniem o powszechną ważność głoszonych przez nas przekonań i poglądów, chcemy tego czy nie, musimy je podporządkować standardom naukowości. Nauka, jako siła wytwórcza i jako legitymizacyjno-perswazyjny element politycznego dyskursu, stoi na straży trwałości i niepodważalności tego paradygmatu *ratio*, który sama ukształtowała. Scjentyzm wyklucza jakiegokolwiek postępowanie uzasadniające podejmowane poza granicami nauki. Co więcej, nawet unieważnia krytykę nauki, która nie posługiwałaby się środkami podsuwanych krytykowi przez metodologię naukową.

Opisana sytuacja dotyczy także filozofii. Dzisiaj jej głos jest wysłuchiwany o tyle, o ile posługuje się metodami i narzędziami nauki. Również wówczas, gdy przedmiotem uwagi czyni się nauko-

wy obraz świata i wyróżnione miejsce naukowego obrazu świata w świadomości społecznej nowoczesnego społeczeństwa. Z istnienia tego wymogu zdali sobie sprawę filozofowie nauki na tyle dawno, by wypracować zgodne z kanonami naukowymi środki analizy nauki. Tworzą one metodologiczną część socjologii wiedzy.

Obecnie rola socjologii wiedzy jako dyscypliny filozofii jest ważniejsza niż kiedykolwiek wcześniej. Charakteryzując aktualną sytuację filozofii Ekkehard Martens i Herbert Schnädelbach podkreślają palącą potrzebę skoncentrowania refleksji filozoficznej na zagadnieniach nauki, racjonalności naukowej i rozległego kręgu spraw, które się z nimi wiążą. Stwierdzają: „Zewnętrznymi czynnikami świadczącymi o kończącej się dominacji filozofowania zorientowanego na naukę są zjawiska, których dzisiejsi ludzie doświadczają jako powszechnego kryzysu naszej naukowo-technicznej cywilizacji. [...] One to właśnie silniej niż kiedykolwiek zmuszają współczesną filozofię do zwrócenia się ku własnej terażniejszości, ku myślowemu ujęciu swego czasu, gdyż chodzi przy tym jednocześnie o podstawy samej filozofii. Powstała ona jako nauka; rozum, czyli racjonalność, zawsze stanowił jej podstawę i środowisko”<sup>1</sup>.

Kiedy do nauki podchodzi się od strony widocznych w przyrodzie, odrażających skutków panowania przez okres ostatnich kilkunastu dziesięcioleci naukowego obrazu świata, rodzą się wątpliwości co do jego prawdziwości. W związku z kwestią wartości naukowego obrazu świata należy zwrócić uwagę na przyczyny decydujące na przestrzeni ostatnich stu pięćdziesięciu lat najpierw o szybkim wzroście, później o trwałości autorytetu nauki w świadomości społecznej. W szerokich kręgach społecznych jest on związany przede wszystkim z wielkimi, wcześniej nikomu nie znanymi, możliwościami zaspokajania materialnych potrzeb człowieka. Truizmem jest dzisiaj twierdzenie, że o uznaniu, jakim się cieszy nauka,

<sup>1</sup> E. Martens, H. Schnädelbach, *O aktualnej sytuacji filozofii*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, tłum. z niem. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, 42.

przesądza techniczna strona odkryć naukowych. Naukowy obraz świata ma dawać gwarancję realizacji tych wszystkich pragnień, którym nie były w stanie sprostać wszystkie wcześniejsze systemy wiedzy.

## 2. Problem uzasadnienia prawomocności naukowego obrazu świata

Co warta jest taka argumentacja? Skoro techniczne wykorzystanie wiedzy nie jest uniwersalnym, ponadhistorycznym celem wszelkiego poznania rzeczywistości, trzeba uznać za chybione próby oceny przeszłości dokonywane z punktu widzenia możliwości technicznego spożytkowania wiedzy. Rzutowanie współczesnego ideału wiedzy, ideału, w centrum którego stoi zadanie wprzęgnięcia przyrody w kierat materialnych potrzeb człowieka, na wcześniejsze paradygmaty wiedzy, mające zgoła odmienne cele, jest co najmniej anachronizmem. Musimy zdawać sobie sprawę z tego, że nawet te teorie starożytne, których twórcy eksponowali cel poznawczej penetracji tajemnic rzeczywistości zewnętrznej wobec człowieka jako podmiotu poznania, którzy filozofię traktowali przede wszystkim jako naukę, były świadomie i celowo separowane od wszelkiej użyteczności w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Pisma przyrodoznawcy Arystotelesa (384-322 przed Chr.), anegdota o matematyku Euklidesie (365?-300? przed Chr.), informacje o wynalazcy Archimedesie (ok. 287-ok. 212 przed Chr.) zgodnie wskazują, że gorszą się oni na myśl o tym, by wiedza mogła być podporządkowana celowi zewnętrznemu wobec niej samej<sup>2</sup>. Tym bardziej można to powiedzieć o tych twórcach starożytnych teorii, głównie z kręgu

---

<sup>2</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka, Księga A (I)* 963, a 5. Anegdota o Euklidesie została zamieszczona w: *Poczet wielkich matematyków*, red. W. Krysicki, Warszawa 1989, 13. Opinię Plutarcha o stosunku Archimedesesa do własnych odkryć technicznych przytacza H. Skolimowski w: *Technika a przeznaczenie człowieka*, Warszawa 1995, 39.

szkół postsokratycznych, którzy rozumieli filozofię jako oświecenie i – w związku z tym – koncentrowali uwagę na podmiocie poznania. Również oni rozpatrywali zagadnienia natury. Ale jeśli to robili, to wyłącznie z perspektywy zadania pouczenia człowieka, jak żyć godnie, jak przestrzegać wymogów obiektywnego dobra. Nie inaczej w średniowieczu. Do czasów św. Alberta Wielkiego (1206-1280), św. Tomasza z Akwinu (1225-1274) oraz Rogera Bacona (między 1214 i 1220 – po 1292) wiedza nie miała nic wspólnego z eksploatacją natury. Co prawda służyła już celom zewnętrznym wobec niej samej, ale jej utylitaryzm, jak w filozofii po Sokratesie, miał na celu zgodność między życiem człowieka i obiektywnym dobrem. Za przedmiot miała Boga i duszę. Jednak i zwrot dokonany przez wymienionych filozofów średniowiecznych nie miał nic wspólnego z celem eksploatacji natury, lecz mieścił się dokładnie w poprzednim kontekście – rozszerzał o przyrodę źródła dostępnych człowiekowi informacji na temat Boga i duszy. Tak więc z perspektywy przemian w dziedzinie pojmowania celów i zadań wiedzy nauka, jako wiedza zmierzająca do podporządkowania przyrody celom konsumpcyjnym człowieka, to nowość zapoczątkowana na przełomie XVI i XVII wieku.

Drugi problem, który trzeba rozpatrzeć w związku z wartością legitymizacji naukowego obrazu świata, dotyczy samego tego ahisterycznego przeświadczenia na temat możliwości konfrontacji nauki i wcześniejszych systemów wiedzy na gruncie ich przydatności do zaspokajania materialnych potrzeb człowieka. Pozostaje ono w ścisłym związku z nowym, zsekularyzowanym podejściem do dziejów i tymi wszystkimi ideałami oświecenia, które zbiegły się jak w soczewce w *prawie trzech stadiów* Augusta Comte'a (1798-1857). Filozoficzni odkrywcy nowego kontynentu refleksji – dziejów – generalnie nie odrzucili stanowiska reprezentowanego przez teologów i filozofów chrześcijańskich co najmniej od czasów św. Augustyna (354-430). Dochowując wierności tradycji judeochrześcijańskiej przyjmowali, że dzieje to proces dochodzenia do konkretnego celu, tyle że w przeciwieństwie do niej, cel pojmowali w sposób

immanentny dla samych wydarzeń. Natomiast twórca pozytywizmu, zgodnie z przewodnimi przekonaniem oświecenia, w *prawie trzech stadiów* rozwinął teorię równoległej ewolucji wiedzy i społeczeństwa. Utrzymywał, że tak wiedza jak i społeczeństwo są zanurzone w jednym i tym samym strumieniu przemian dziejowych, który wypływa ze źródeł teologii, gubi w meandrach metafizyki, by w końcu, po spiętrzeniu wydarzeń w wąskim korycie trudnych początków fazy pozytywnej, szeroko się rozlać i uspokoić fale przemian w szczęśliwym świecie nauki, techniki i przemysłu. W perspektywie historiozoficznych poszukiwań sensu dziejów i *prawa trzech stadiów* nauka jest zakończeniem pewnego długotrwałego finalistycznego procesu historycznego, a naukowy obraz świata – świadectwem sukcesu nauki nad technicznie nieefektywnymi systemami wiedzy i gwarancją oparcia życia społecznego na zasadach zapewniających owocne spożytkowanie wiedzy dla dobra ludzkości.

Trzecia kwestia, którą należy rozpatrzyć w związku z zagadnieniem naukowego obrazu świata, dotyczy genetycznej zależności między nauką i tym obrazem. Czy naukowy obraz świata to konieczny, na gruncie poznawczym, wytwór rozwoju nauki? Nie. W świetle dwóch pierwszych pionierskich stuleci rozwoju nauki można powiedzieć, że nie. Aż do czasów Immanuela Kanta (1724-1804) nie dostrzegano między nauką, metafizyką i teologią różnicy w dzisiejszym jej rozumieniu. Wydawało się bowiem, że nauka, metafizyka i teologia służą temu samemu celowi. Wielcy matematycy i przyrodnicy XVII i XVIII w. mogli wciąż jeszcze być filozofami i odwrotnie, a także korzystać z nauki i filozofii do rozwijania wątków teologicznych.

Papież Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że twórca nauki nowożytnej – Galileo Galilei (1564-1642) – w kontekście rozważań na temat biblijnej i naukowej wizji natury nie wahał się twierdzić, że Pismo Święte i przyroda nie mogą pozostawać w sprzeczności, jako że „Pierwsze jest podyktowane przez Ducha Świętego, druga zaś

jako wierna wykonawczyni nakazów Bożych”<sup>3</sup>. René Descartes (1596-1650) jest nie tylko ojcem filozofii nowożytnej, ale jako twórca geometrii analitycznej zdobył zasłużone miejsce w historii matematyki, natomiast w dziedzinie dociekań o charakterze teologicznym przedstawił nową wersję ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Blaise Pascal (1623-1662), kojarzony dziś głównie z fizyką, podejmował tematy ważne dla filozoficznej refleksji o człowieku dostarczając inspiracji współczesnemu egzystencjalizmowi i – jako pierwsze pióro jansenizmu – z wielką pasją i zaangażowaniem pisał na tematy z zakresu teologii moralnej. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), zapamiętany jako rzecznik metafizycznego optymizmu, wniósł też znaczący wkład do matematyki w postaci zasad rachunku różniczkowego, a w dziedzinie teologicznej rozwinął zagadnienie teodycei i jedności chrześcijaństwa. Z kolei astronom Johannes Kepler (1571-1630) 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 Isaac Newton (1643-1727) 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 metafizyką istnieją liczne pomosty, pozwalające np. potraktować mechanikę jako punkt wyjścia dowodu na istnienie Boga, nie odczuwał 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 (1744-1829) nie waha się przed nazwaniem swojego traktatu o teorii ewolucji biologicznej *Filozofią zoologii*, traktując ją jako naukowy opis stworzenia świa-

<sup>3</sup> Galileo Galilei (Galileusz), *List do ojca Benedetto Castellego z dnia 21 grudnia 1613 r.* Cyt. za: Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk*, 10 listopada 1979, w: *Insegnamenti*, II, 2(1979), 1111-1112.

ta przez Boga. Uczeni długo nie kwestionowali biblijnego obrazu świata, ale wręcz poczytywali sobie za obowiązek i moralną zasługę potwierdzanie i rozwijanie tego obrazu we własnych teoriach. Nawiązując do treści encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, można rzec, że w całej rozciągłości respektowali naukę z biblijnej *Księgi Mądrości*, mówiącą o poznaniu Stwórcy za pośrednictwem przyrody, i że postępowali zgodnie z anzelmiańską interpretacją pojęcia *intellectus fidei*, wyznaczającą rozumowi zadanie poszukiwania sensu i odkrywania uzasadnień, które wszystkim pozwolą uzyskać pewne zrozumienie treści wiary<sup>4</sup>. W pierwszych dwóch stuleciach istnienia nauki, bez mała po kres XVIII w., a czasami i dłużej, nauka była traktowana jako opis wspaniałości wszechświata i hymn na cześć jego Stwórcy. Doskonale mieściła się w granicach obrazu świata mieniącego się barwami zasad wiary chrześcijańskiej.

Skąd zatem wypływa siła oddziaływania i autorytet naukowego obrazu świata w świadomości społecznej nowoczesnego społeczeństwa? Odpowiedź zgodna z zasadami socjologii wiedzy wymaga odwołania się do konkretnych faktów z życia społecznego, polityki i kultury, dotyczących warunków, w jakich naukowy obraz świata powstał, rozwijał się, zyskał popularność i awansował do rangi kanonu kultury. Poniższe uwagi zmierzają do obrony następującej tezy: społeczny autorytet naukowego obrazu świata to wyraz dyskusji ideologicznych przełomu XVIII i XIX stulecia oraz sposobów przezwycięzania ubiegłowiecznego kryzysu samoświadomości filozofii.

### **3. Geneza naukowego obrazu świata w świetle politycznych przesłanek laicyzacji życia społecznego na przełomie XVIII i XIX wieku**

Pierwszym aktem procesu kształtowania się naukowego obrazu świata było konsekwentne odgraniczenie nauki od religii i filozofii, przeprowadzone pod hasłem uwolnienia nauki od metafizyki.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 19; 42.

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, co ma podstawy w niezadowoleniu obecnym biegiem spraw. Metafizyka została złożona na ołtarzu człowieka patrzącego w przyszłość, 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. Tak więc na odważnie wypowiedzianą przez oświecenie otwartą wojnę z metafizyką składa się wiele przyczyn o bardzo różnym charakterze, tak teoretycznym, jak i pozateoretycznym.

Osiemnastowieczna krytyka metafizyki ma związek z ówczesnymi wymogami życia. Jedną z pozateoretycznych przyczyn batalii podjętej przeciwko metafizyce, która doprowadziła do sukcesu tezy o odrębności nauki, filozofii i teologii, 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 piękny rozdział współpracy nauki z teologią i religijną metafizyką. Naukowe poznanie prawidłowości natury zaczyna być traktowane jako argument w wytoczonym przez „siły postępu” procesie o szkodliwość religii, metafizyki religijnej i teologii dla rozwoju ludzkości. Samodzielna pozycja nauki zaczyna być odbierana jako gwarancja zgłębienia



prawdy, bez której – *nota bene* od Sokratesa i Platona przez całe chrześcijańskie średniowiecze – 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, według kryteriów przyjętych w tym stanie, sprawiedliwe. Utrzymujący się wpływ prastarej tradycji metafizycznej nie dopuszczał jeszcze relatywizmu w sprawie dobra, nadal nie pozwalał na myśl o społeczeństwie zbudowanym na fundamencie odmiennym od dobra wiecznego, wspólnego dobra człowieka i *universum*. W przeciwieństwie do religii i metafizyki nauka dostarczała wiedzy zdolnej, i to na oczach człowieka, przekształcić jego życie przez ściśle zespolenie ludzkiego losu z eksploatacją natury. Zgodnie z duchem oświecenia niosła w swym łonie obietnicę ulepszenia świata.

Po opadnięciu wzburzonej fali oświecenia nauka nie powróciła do poprzednich zapatrywań na jej stosunek do religii i metafizyki. Przeciwnie, przekonanie o odrębności nauki od religii i metafizyki zyskiwało na mocy. 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 społecznego. Po wyniszczających latach rewolucji i wojen napoleońskich, wśród zgliszcz starych ideałów społecznych i spopielałych nadziei na realizację społeczeństwa odpowiadającego ideałom braterstwa, wolności i równości, pośród cmentarzyisk kryjących liczne ofiary wojny, była jedynym żywym dowodem na możliwość postępu. Podczas gdy nie było żadnej tezy Pisma Świętego, 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, według oświecenia – podstawy powszechnego rozwoju.

Reasumując powyższe uwagi na temat genezy autorytetu naukowego obrazu świata 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 (1874-1928), 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<sup>5</sup>. To samo ma na myśli Richard Rorty (ur. 1931), konkludując: „Dokonany przez Kartezjusza »zwrot epistemologiczny« nie byłby zawładnął wyobraźnią Europy, gdyby nie wyrastał z kryzysu zaufania do tradycyjnych instytucji (...)”<sup>6</sup>.

#### **4. Geneza naukowego obrazu świata w świetle ubiegłowiecznego kryzysu samoświadomości 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 ląd nowego świata, bez mała całe filozofii przyszło słono zapłacić za rolę, jaką filozoficzna idea oświecenia ludzkości odegrała w tych wydarzeniach. Filozofia przedoświeceniowa została przez nie niemal dosłownie zmieciona z powierzchni ziemi – ocalałe resztki skryły się w mroku cel klasztornych i zaciszu duchownych seminariów,

<sup>5</sup> Por. M. Scheler, *Problemy socjologii wiedzy*, tłum. z niem. S. Czerniak i in., Warszawa 1990, 292.

<sup>6</sup> R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. z ang. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, 128.

słabnąć z dnia na dzień w uciążliwym marszu pod prąd epoki<sup>7</sup>. 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 ze starym porządkiem posiłkowała zarówno swoimi metodami, jak i własnym przedmiotem dociekań.

Można zaryzykować tezę, że znaczna część filozoficznych dyskusji na temat nauki została wywołana nie tyle przez naukę, ile 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 o celach zgoła niefilozoficznych, przeniesienie własnej racjonalności na grunt nauki, pociągnęło za sobą konieczność refleksji nad samą filozofią, jej dalszą racją bytu i wartością.

Ubiegłowieczny kryzys samoświadomości 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. Sposób, w jaki filozofia sobie z nim poradziła, to drugi akt kształtowania się naukowego obrazu świata i narastania jego społecznego autorytetu.

Pierwsze usiłowania przezwyciężenia kryzysu samoświadomości filozofii poprowadziły w kierunku „filozofii naukowej”. Był to niezmiernie przewrotny program. Miał filozofii zapewnić starą pozycję

<sup>7</sup> Por. M. Żywczyński, *Studia nad modernizmem katolickim*, *Życie i Myśl* (1971)12, 15; P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, tłum. z fr. T. Szafranski, Warszawa 1984, 277; *Geschichte der Kirche*, red. L. J. von 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*, red. B. Bejze, Warszawa 1978, 570.

„królowej nauk”, chociaż jego autorzy – August Comte, Karol Marks (1818-1883), Fryderyk Engels (1820-1895) i ich kontynuatorzy – realizowali ów program pod hasłami „końca filozofii”. Po-  
oświeceniowy 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. Uznane dzieło barona Paula H. T. d'Holbacha (1723-1789), materialistyczny *System przyrody*, 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 dyscypliny. Z tego punktu widzenia ich propozycja jest próbą dopełnienia projektu jednej, uniwersalnej nauki, od którego zaczynają się dzieje nauki w nowożytności<sup>8</sup>. W rezultacie rola „naukowej filozofii” polegać ma na konstruowaniu jednolitego, opartego na solidnych podstawach naukowych poglądu na świat, „naukowego światopoglądu”, naukowego obrazu świata.

Późniejsze wysiłki zmierzające do przezwyciężenia kryzysu samoświadomości filozofii poszły w kierunku realizacji projektu filozofii jako podstawy wiedzy naukowej. Zgodnie z tym, co twierdzi Richard Rorty, płaszczyzna do skutecznego rozdziału nauki

<sup>8</sup> Myślę jednak, że takie dopełnienie nie jest spełnieniem intencji Dészcartesa, a tylko realizacją oświeceniowych oczekiwań rzutowanych na naukę jako *mathesis universalis*. Podstawą jednolitości nauki, mimo jej rozbitcia na różne dyscypliny przedmiotowe, jest bowiem raczej ta sama, wspólna metoda matematyczna, jaką się w nich stosuje. (Por. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. z fr. L. Chmaj, I, II, IV).

i filozofii, a właściwie metafizyki, została przygotowana już przez kantyzm<sup>9</sup>. Jednak dopiero tzw. neokantyzm wykorzystał ją w drugiej połowie XIX w. do uwolnienia filozofii od ponurej perspektywy „końca filozofii”. 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.

Filozoficzną przesłanką krytyki wszelkiej, nie tylko religijnej, metafizyki jest kantowski zwrot w dziedzinie idei filozofii. Gdy Kant postawił pytanie: „Jak jest możliwe doświadczenie (poznanie)?”, dał filozofii szansę uratowania pierwszej pozycji w królestwie rozumu. Traciła ona co prawda tron „królowej nauk”, ale w inny sposób zyskiwała równie dużą rangę. 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.

Chociaż idea naukowego obrazu świata była neokantystom jak najbardziej obca, sami w dużym stopniu przyczynili się do wzrostu wartości tego obrazu w świadomości społecznej. Jest to związane z krytyką całej filozoficznej tradycji metafizyki. Po pierwsze, to metafizyka, a nie, mimo że poniekąd metafizyczny, naukowy obraz

<sup>9</sup> R. Rorty, *dz. cyt.*, 121-125.

świata, była zasadniczym przedmiotem ich uwagi i głównym obiektem krytyki. Po drugie, wydobywali filozofię ze stanu kryzysu, ściśle łącząc z nauką jako przeciwieństwem metafizyki i – tak jak w późniejszym neopozytywizmie – wyznaczając jej funkcję strażnika metafizycznej czystości wiedzy naukowej. Po trzecie, ich próby stworzenia naukowej teorii wartości rugowały metafizykę z tego ostatniego skrawka jej dawnego przedmiotu, na którym – skądinąd w dobrej wierze – zamknął ją sam Kant.

W obu omówionych przypadkach, zapewnienia filozofów w kwestii odrębności czy wręcz przeciwstawności nauki i metafizyki, należy odczytać jako próbę wydobywania filozofii z kryzysu. W ramach programu filozofii „końca filozofii” polegała ona na wytyczeniu nowego przedmiotu filozofii, nawiązującego do celów i zadań nauki. W neokantyzmie była realizowana w trakcie wysiłku wypracowania nowych, nawiązujących do metodologii naukowej metod analizy filozoficznej. Gromkie deklaracje na temat całkowitego zerwania nauki z metafizyką były niezmiernie ważne w procesie rehabilitacji filozofii. W czasach sceptycznych wobec metafizyki poświadczały metafizyczną niewinność filozofii rozwijanej na planie problemowym nauki.

### Podsumowanie

Przeprowadzone rozważania potwierdzają zasadność wątpliwości, które z różnych pozycji teoretycznych są obecnie coraz częściej wysuwane pod adresem przekonania dotyczącego powszechnej ważności naukowego obrazu świata. Korespondują z tymi stanowiskami filozoficznymi, których rzecznicy podważają oczywistość i bezproblemowość naukowego obrazu świata. Nie obejmując wszystkich aspektów sprawy, nie rozstrzygają jej definitywnie. Prowadzą jednak do wniosku o potrzebie przemyślenia tego zagadnienia od nowa.