

Adam Chmielewski

Uniwersytet Wrocławski

(Nie)porządek racjonalności.
Refleksje wokół książki *Conflicting Values of Inquiry. Ideologies of Epistemology in Early Modern Europe*, eds. by Tamás Demeter, Kathryn Murphy, Claus Zittel, Leiden–Boston [2015], Brill, ss. XVII + 410

Omawiany zbiór tekstów zawiera piętnaście studiów wybitnych specjalistów z zakresu historii filozofii i filozofii nauki. Nadrzędnym celem badawczym tomu jest zrekonstruowanie systemów wartości kształtujących się w dyskusjach filozoficzno-naukowych podejmowanych w początkach nowożytnej Europy. Uczestnicy toczących się wówczas debat zmierzali do ustalenia kryteriów i standardów, którymi należy kierować się w dociekaniach naukowych. W sporach tych definiowano zarówno wzorce towarzyszące przełomowym sukcesom ówczesnej wiedzy naukowej, jak również i te uznawane za niezbędne w jej przyszłym rozwoju. Innym zadaniem omawianych studiów jest sformułowanie diagnozy całościowych systemów poznawczych, stanowiących podłoże indywidualnych zmagania poszczególnych uczonych oraz ich wzajemnych sporów. Za cenny efekt recenzowanej publikacji należy niewątpliwie uznać wykazanie, że owe wartości i ich systemy obowiązujące w renesansie i oświeceniu z reguły wchodziły ze sobą w konflikt.

Całościowe systemy poznawcze redaktorzy odważnie określają mianem „ideologii epistemologicznych”. Termin ten w ich rozumieniu

odnosi się do mniej lub bardziej wyraźnych sposobów nadawania sensu praktykom wytwarzania wiedzy, jej uzasadniania, zakreszania sfery prawomocnego prowadzenia dociekań oraz stosowania wiedzy. Ideologie epistemologiczne (można je również określić mianem „wzorców epistemologicznych”¹) z konieczności zawierają odwołania do niejednorodnych wartości pozapoznawczych, co było przyczyną ich wzajemnych sprzeczności. Z obecnej perspektywy taka diagnoza oraz tego rodzaju spojrzenie nie zaskakują, albowiem celowej działalności człowieka zazwyczaj towarzyszy samoświadomość tego, co robi i po co oraz jakie są wzorce doskonałości („dobrej roboty”) w danej dziedzinie². Zapleczem omawianych konfliktów są więc koncepcje filozoficzne będące wyrazem kształtującej się samoświadomości celu i zadań dociekań naukowych. Te koncepcje filozoficzne same w sobie stanowią przejaw zaangażowania intelektualnego po stronie odmiennych wizji poznania nie tylko humanistycznego, ale poznania w ogóle; ponadto wiążą się z nimi odmienne wzorce poznawcze i różne wizje życia. Mimo tej oczywistości, fakt określenia tak zdefiniowanych form samoświadomości badawczej mianem ideologii epistemologicznych może wzbudzić w punkcie wyjścia sprzeciw zapewne nie mniejszy niż pierwsza część tytułu, odnosząca się do niejednorodności wartości, którym działalność poznawcza winna być i faktycznie bywa podporządkowana. Takiego sprzeciwu należy się spodziewać ze strony zwłaszcza współczesnych przedstawicieli filozofii pozytywistycznej i analitycznej.

Redaktorzy i autorzy tomu nie kwestionują więc oczywistej tezy o uzależnieniu działalności poznawczej od determinant i okoliczności,

¹ Kwestie te były przedmiotem intensywnego zainteresowania w dwudziestowiecznej filozofii nauki. Niektóre ze sformułowanych stanowisk, zwłaszcza Thomasa Kuhna, Paula Feyerabenda, Stefana Amsterdamskiego i Michała Hempolińskiego, a także Gerarda Radnizky’ego i Georga von Wrighta, omawiam w następujących pracach: *Projekty metametanaukowe*, „Studia Filozoficzne”, 3, 1989, s. 121–133; *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, wyd. 2 zm., Wrocław 2014, s. 1–250; *Metanauki, metametanauki oraz wzorce epistemologiczne*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, 2, 1989, s. 211–231, gdzie argumentuję na rzecz nierozwiązywalności współczesnych konfliktów między odmiennymi wzorcami naukowości.

² Kwestię niewspółmierności wartości, a zarazem wagę wzorców doskonałości kształtujących się w ramach praktyk, także poznawczych, podkreśla współcześnie Alasdair MacIntyre; por. zwłaszcza idem, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tł. A. Chmielewski i in., Warszawa 2007; idem, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*, w: *The Tasks of Philosophy. Selected Papers*, vol. 1, Cambridge 2006; idem, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

w których toczą się procesy poznawania. Nie interesuje ich kontekst i proces uzasadniania wiedzy naukowej, jaki wyobrażali sobie i tworzyli uczeni w początkach nowożytnej Europy. Swoją uwagę koncentrują raczej na kontekście kształtujących się wzorców poznawczych oraz na sporach o te wzorce. Jak pisze we wprowadzeniu Tamás Demeter, autorzy omawianego tomu zostali poproszeni o koncentrację swojej uwagi na zawartości epistemologicznej koncepcji stworzonych ówczesnie przez uczonych i filozofów. Chodziło o zbadanie, w jaki sposób pewne pozaepistemiczne wartości ulegały przekształceniu w wartości epistemiczne, „jak ostatecznie przeobrażały się one w ideologie wiedzy, odgrywające rozmaite role w dociekaniu i zastosowaniach we wczesnej nowożytnej Europie”³.

Zanim przystąpię do omówienia niektórych wyników badań zaprezentowanych w recenzowanym tomie, chciałbym poświęcić nieco miejsca usytuowaniu momentu historycznego, którego dotyczą tworzące go studia. W tym celu wprowadzę kategorię „porządku intelektualnego”. Posłużę się nią do naszkicowania obrazu pewnej ogólnej spekulacji dotyczącej następstwa epok w dziejach ludzkiej samorefleksji nad procesami poznawczymi. Pamiętając o ryzyku arbitralności towarzyszącym takim spekulacjom, przed którym przestrzegali Michel Foucault⁴, proponuję interpretację historycznego rozwoju filozofii jako następstwa okresów naznaczonych dominacją lub hegemonią odmiennych sposobów myślenia, wyjaśniania i rozumienia świata naturalnego i społecznego, w której to interpretacji wiodącą rolę odgrywa idea porządku. Na użytek niniejszego tekstu pojęcie porządku pozostawiam bez definicji, poprzestając na stwierdzeniu, że w procesach intelektualnych toczących się w różnych okresach rozwoju filozofii funkcjonowały zazwyczaj odmienne terminy, które odgrywały w nich rolę kategorii węzłowych lub centralnych. Wokół tych węzłowych pojęć konstruowano rozmaite koncepcje służące rozumiejącemu porządkowaniu świata. Dla ilustracji: nie budzi większych zastrzeżeń teza, że w początkach filozofii greckiej filozofowie skupiali swoją uwagę niemal wyłącznie na poszukiwaniu porządku natury. Zagadnienia moralne, polityczne i teologiczne są prawie nieobecne w obszarze ich zainteresowań. Przykład Heraklita wskazuje,

³ T. Demeter, *Values, Norms and Ideologies in Early Modern Inquiry. An Introduction*, w: *Conflicting Values of Inquiry. Ideologies of Epistemology in Early Modern Europe*, eds. by T. Demeter, K. Murphy, C. Zittel, Leiden–Boston [2015], s. 2 (wszystkie cyt. z recenzowanej książki w tł. A. Chmielewskiego).

⁴ Por. M. Foucault, *The Order of Things*, New York, 1973, s. 50.

iż zdawali się oni sądzić, jakoby zasady regulujące ludzkimi sprawami dyktowały zasady porządku naturalnego. Odmienność tego „porządku natury” można sobie uświadomić, zestawiając go z okresem bezpośrednio po nim następującym, tj. klasyczną filozofią grecką. Od powyższego różni się on zdecydowanie tym, że w centrum pojawia się nowa kategoria, tj. pojęcie wspólnoty. Jej priorytetowa pozycja w dociekaniach wynika stąd, że na plan pierwszy wysuwa się kwestia właściwego porządku ludzkiej wspólnoty. Ówczesni filozofowie dociekali zatem natury porządków istniejących, jak również formułowali idealne wzorce porządkowania ludzkich wspólnot. Tak postępowali sofisci, Platon, Arystoteles i inni myśliciele. Okres ten można więc uznać za moment narodzin filozofii politycznej. Większość filozofów z tego okresu wierzyła, że odkrywa poszukiwany porządek wspólnoty, nawet jeżeli w istocie go konstruowała. Powstanie nauki o porządkach społecznych oraz metodach ich wprowadzania i utrzymywania stało się możliwe dopiero wówczas, gdy dzięki sofistom uświadomiono sobie brak bezpośredniego wynikania między porządkiem natury a porządkiem społecznym.

Kolejny etap w rozwoju zachodniej myśli filozoficznej to czas konstruowania porządków, w którym rolę kategorii centralnej spełniała idea Boga. Odmienność tego nowego porządku intelektualnego można sobie uświadomić, wskazując na fakt, iż jeżeli na gruncie porządku natury oraz porządku wspólnoty pojawia się pojęcie Boga, to tylko w marginalny sposób. Natomiast dla filozofów inspirowanych przez religie właściwe uporządkowanie wszystkiego, tj. sfery naturalnej i ludzkiej, można znaleźć już tylko i wyłącznie w Bogu i przez Boga. W ślad za Augustynem i Tomaszem myśl teologiczna stawiała sobie za cel przede wszystkim odkrycie związku między boskim porządkiem naturalnym, interpretowanym jako rezultat działania istoty transcendentnej, a porządkiem społecznym oraz ładem ludzkiego wnętrza.

Porządek teocentryczny został zakwestionowany przez myślicieli renesansu. W miejsce systemu intelektualnego, w którym centralną rolę odgrywał Bóg, zaprojektowali porządek alternatywny, oparty na pojęciu ludzkiej jednostki. Jakkolwiek termin ten nie był czymś nowym, uzyskał wówczas nowe znaczenie i zaczął spełniać nowe funkcje. Aby to zilustrować, wystarczy przypomnieć, że Arystoteles, który głosił holistyczną lub organicystyczną tezę przypisującą pierwszeństwo wspólnotie, nie widział sprzeczności między tym swoim przekonaniem a twierdzeniem poprzedzającym jego tezę, że każda wspólnota powstaje z pomniejszych jednostek. Punktem wyjścia projektu

ugruntowania ludzkiej wiedzy była dla Kartezjusza indywidualna ludzka subiektywność. Inni myśliciele przełomu odrodzeniowego i baroku, zwłaszcza Niccolò Machiavelli i Thomas Hobbes, uznawali społeczeństwo za zbiór jednostek oraz odrzucali holistyczne i organicystyczne przekonania Arystotelesa. Przedstawiciele oświecenia kontynuowali pracę zainicjowaną w epoce renesansu, choć różnili się od swoich poprzedników tym, że uwagę skupiali nie tylko na jednostkowości człowieka, lecz również na tym przymiocie indywidualnej jednostki ludzkiej, który jest dla niej najbardziej charakterystyczny, a mianowicie na jej racjonalności. Tym samym zapoczątkowali nowy porządek intelektualny, odnajdując jego punkt węzłowy w ludzkiej rozumności.

Autorzy tekstów zawartych w omawianym tomie koncentrują się zatem na tym, co powyżej określiłem mianem porządków jednostki i racjonalności. Historycznie rzecz biorąc, oba te porządki zachodzą na siebie, albowiem ich inkubacja i rozwój przebiegały w znacznej mierze równoległe. Owocem pracy autorów jest obraz swoistego warsztatu intelektualnego, przy którym pracowało bardzo wielu myślicieli, trudniąc się sformułowaniem porządku, w którym jednostkowa racjonalność odgrywała wiodącą rolę. Treść omawianych studiów ilustruje procesy intelektualne kształtujące porządek indywidualnej racjonalności na gruncie nauki. Został on zwieńczony ustanowieniem tego, co w kontekście historii nauki określa się mianem „ideału Bacona-Kartezjusza”⁵. Należy jednak ponownie zastrzec, że niejasności i nieporozumienia co do tego, jak rozumieć zarówno jednostkowość człowieka, jak i jego racjonalność pozostają nierozstrzygnięte⁶.

W tekście pt. *Reason and Common Culture in Early Modern Natural Philosophy. Variations on an Epistemic Theme* Peter Dear argumentuje na rzecz całościowego poglądu, zgodnie z którym kategorie epistemologiczne oraz wartości pozapoznawcze należy rozpatrywać w ich wzajemnym powiązaniu. Wychodząc od osiągnięć najnowszej socjologii wiedzy, autor analizuje koncepcje poznania formułowane przez tradycję scholastyczną, a także Kartezjusza, Hobbesa oraz Chauvina. Swoją uwagę skupia zwłaszcza na śmiałej idei Roberta Hooke’a, prekursora w badaniach mechanicznych. Podejmował on próby materializacji kategorii ontologicznych, w tym samego intelektu, starając się mu nadać interpretację materialistyczną, wręcz mechanistyczną.

⁵ J. Watkins, *Science and Skepticism*, Princeton 1984, s. 130.

⁶ Por. np. J. Habermas, *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*, w: *Multiculturalism*, ed. by A. Gutman, Princeton 1994, s. 121.

Wyłanianie się stanowisk empirystycznych jest przedmiotem refleksji Matteo Vallerianiego. W artykule pt. *Sixteenth-Century Hydraulic Engineers and the Emergence of Empiricism* wskazuje on na związki między wynalazkami inżynierskimi, które konstruowano ze względu na ich zastosowanie militarne, czy sposobami mówienia o zjawiskach przyrodniczych a sferą wiedzy praktycznej. Pochyla się on przede wszystkim nad wynalazkami oraz samoświadomością szesnastowiecznych inżynierów i matematyków włoskich, którzy wypracowali nową, anty-arystotelesowską koncepcję materii. Zwraca przy tym również uwagę na pojawienie się idei „powtarzalnych doświadczeń praktycznych”, leżących u podłoża kształtującej się naukowej kultury empirystycznej.

Z badań przeprowadzanych przez Dániela Schmała wynika, że wynalazek *camera obscura* odegrał istotną rolę w ukształtowaniu się tego, co określa on mianem „kartezjańskiego paradygmatu poznania”. W studium pt. *Visual Perception and the Cartesian Concept of Mind. Descartes and the Camera Obscura* stwierdza, że *camera obscura* ucieleśnia „zbiór wartości i motywów ideologicznych ożywiających naukę nowożytną”.

Kwestie świadectw osobistych odgrywały istotną rolę w kształtowaniu się ideału wiedzy wspartej doświadczeniem empirycznym. Zagadnienie to podejmują dwaj autorzy. Pierwszy z nich, John Henry (*Testimony and Empiricism. John Sergeant, John Locke, and the Social History of Truth*), analizuje ten problem, odnosząc się do sporu między Johnem Locke’em a Johnem Sergeantem, myślicielami o zdecydowanie odmiennych poglądach religijnych. Henry twierdzi, że sformułowane przez Locke’a indywidualistyczne zasady doświadczenia empirycznego są zbieżne z wymogami tolerancji religijnej, jakie postawił w *Listach o tolerancji*. Z kolei Sergeant, myśliciel katolicki, krytykował indywidualizm i subiektywizm koncepcji Locke’a, zwłaszcza w odniesieniu do interpretacji Pisma Świętego, i kładł nacisk na rolę autorytetów religijnych w wytwarzaniu i przekazywaniu wiedzy. We wnioskach Henry sugeruje, iż stanowisko Sergeanta pozwala go zaliczyć do wczesnych przedstawicieli konstruktywizmu społecznego, usposobionego negatywnie wobec indywidualistycznych koncepcji poznania. Z kolei w artykule *Eight Days of Darkness in 1600. Hume on Whether Testimony Can Establish Miracles* Falk Wunderlich wskazuje, że świadectwo osobiste odgrywało początkowo dużą rolę zarówno w nauce, jak i religii. Ta podwójna rola świadectwa osobistego okazała się jednak momentem, w którym tego rodzaju świadectwa utraciły swoją rolę w nauce, a to ze względu na ich niezbywalną rolę na gruncie religii. Wunderlich przytacza w tym kontekście

znany argument Davida Hume'a dopuszczający ważność jedyne go wyjątku w przypadku świadectw o cudach. Dotyczy on sytuacji, gdy mamy do czynienia z jednomyślnym świadectwem wielkiej liczby ludzi. Ale wówczas, jak argumentuje Hume, uprawomocnione w ten sposób cuda winny być włączone w strukturę praw naturalnych, a tym samym nie mogą stanowić podstawy do uprawomocnienia twierdzeń religijnych.

Siłą astronomii Keplera było nie tylko wprowadzenie orbit eliptrycznych w miejsce Ptolemeuszowych i Kopernikańskich orbit kołowych, ale znacznie więcej, o czym pisze Giora Hon w studium *Kepler's Revolutionary Astronomy. Theological Unity as a Comprehensive View of the World*. Dowodzi ona, że Keplerska *Astronomia nova* stanowiła porządek teoretyczny, który oferował całościowy i uporządkowany system wiedzy, łączącej geometrię i wyjaśnienia o charakterze fizycznym, wsparte za pomocą obserwacji empirycznej oraz zwieńczonej „perspektywą teologiczną”. Według autorki w teorii Keplera teologia okazała się źródłem i inspiracją dla tego całościowego systemu.

Jakkolwiek David Hume nie miał bezpośrednich zasług dla oświeceniowej nauki, to jego filozoficzna krytyka ówczesnych projektów epistemologicznych odgrywa kluczową rolę w refleksji filozoficzno-naukowej. Dość przypomnieć Hume'owskie inspiracje zarówno dla dwudziestowiecznego logicznego empiryzmu, uprawianego przez Koło Wiedeńskie, jak również dla Karla Poppera, który nawiązywał do Hume'owskiej krytyki indukcji właśnie w kontrze do ideologii epistemologicznej Koła Wiedeńskiego. Nic więc dziwnego, że idee Hume'a stały się przedmiotem kilku studiów omawianej książki. Jeden z jej redaktorów, Tamás Demeter, przekonuje o słuszności tezy z pozoru przeciwstawnej do sformułowanej w poprzednim artykule, jakkolwiek czyni to na podstawie analizy późniejszych tekstów Hume'a, znanego ze swego sceptycyzmu w stosunku do religii, choć naturalnie nie tylko. Tekst Demetera, pt. *Natural Theology as Superstition. David Hume and the Changing Ideology of Natural Inquiry*, ma na celu wykazanie, że Hume dążył do podważenia sensu wczesnonowoczesnych dążeń do teologicznego ugruntowania dociekań przyrodniczych i zwracał się w kierunku świeckiej ideologii nauki nowożytnej.

Powstanie geometrii nieeuklidesowych należy do licznych przykładów tzw. odkryć jednoczesnych. Datują się one na początek XIX stulecia, a priorytet pod tym względem należy do Nikołaja Łobaczewskiego, choć zaledwie kilka lat później analogicznego odkrycia dokonał János Bolyai. Według Jánosa Tanácsa zagadnienie geometryczne

znane jako tzw. problem równoległych, który dał początek geometriom nieeuklidesowym, był w XVII w. przedmiotem intensywnych dociekań wśród protestantów węgierskich (w tym ojca węgierskiego odkrywcy, znanego matematyka Farkasa Bolyaia), a zarazem całkowicie ignorowali go uczeni wyznania katolickiego. Ta zaskakująca odmienność stała się dla Tanácsa podstawą do spekulacji na temat wzajemnych związków i wpływów między wartościami religijno-kulturowymi a sferą nauki.

Kolejny tekst dotyczy zabiegów Isaaca Newtona w celu pozyskania akceptacji dla jego *New Theory of Light and Colour*, tj. teorii światła i koloru, oraz minimalizacji potencjalnych głosów krytycznych i możliwego odrzucenia jego spekulacji; dodać należy, że sam Newton mocno przyczynił się do niezyczliwego przyjęcia własnych teorii. Studium *Newton's Strategic Manoeuvring with Simple Colours and Diagrams. A Radical Historical Interpretation* Gábora Zempléna omawia te zabiegi Newtona, określając je mianem manewrów strategicznych. Ich efektem miało być w istocie zaprzęgnięcie potencjalnych krytyków do wprowadzania korekt do jego teorii, o ile okazałoby się to niezbędne, a zarazem pozyskanie ewentualnych zwolenników dla niej.

John Aubrey w następujący sposób opisał pierwsze spotkanie 41-letniego Thomasa Hobbesa z geometrią: „W Gentleman's Library leżało otwarte dzieło Euklidesa, a była to księga *Elementi Libri I*. Przeczytał twierdzenie. Na B...! wyrzekł (od czasu do czasu zaklinał, z uczuciem podkreślając swe wzburzenie), to jest niemożliwe! Czyta więc Dowód tego twierdzenia, który odsyłał go do innego Twierdzenia, które następnie także przeczytał. To odsyłało go do jeszcze innego, które również przeczytał. *Et sic deinceps* (i tak dalej), tak że w końcu został dowodnie przekonany o tej prawdzie. Wzbudziło to w nim miłość do Geometrii”⁷. Od tej pory, tj. od 1629 r., uwagę historyków zaprzęta zagadnienie, jaką rolę właściwie odegrała geometria w filozofii Hobbesa. Kwestię tę podjął Axel Gelfert w tekście *The Birth of Epistemological Controversy from the Spirit of Conflict Avoidance. Hobbes on Science and Geometry*. Twierdził, że Hobbesowe wykorzystanie geometrii w jego filozofii społeczno-politycznej doprowadziło do konfliktu między nim a współczesnymi mu, wiodącymi matematykami. Hobbes bowiem, uznawszy zniewalającą moc

⁷ J. Aubrey, *Brief Lives*, red. O. L. Dieck, London 1971, cyt. za: A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, New York 1966, s. 130 (wyd. pol. *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 1995, s. 177).

dowodów geometrycznych, za pomocą odwołania do geometrii miał nadzieję nadać swoim tezom społecznym i politycznym nie mniejszą moc perswazyjną.

Wspomniany powyżej epistemologiczny „ideał Bacona-Kartezjusza” zyskał mocne wsparcie w osobie i dziele Galileusza, a zwłaszcza w jego „metodzie padewskiej”. Ta metoda analityczno-syntetyczna ma fascynującą historię. Dość powiedzieć, iż zrodziła się ona z inspiracji sukcesem Williama Harveya, który jako pierwszy opisał krwioobieg człowieka i rolę serca w przepływie krwi. Metoda Galileusza, istotna dla opisu ruchu mechanicznego, stała się przedmiotem wielkiego zainteresowania w Europie. Thomas Sturm podejmuje wątek, w jaki sposób próbowano przenieść tę metodę na obszar wiedzy o człowieku. Jego tekst pt. *Analytic and Synthetic Method in the Human Sciences. A Hope that Failed* zawiera analizy poglądów m.in. Davida Hartleya, Charlesa Bonneta oraz Étienne’a Bonneta de Condillac i jest ważnym przyczynkiem do historii porażki tego projektu.

Z kolei Eric Schliesser omawia stanowisko Davida Hume’a odnośnie do źródeł ówczesnych mu nauk o człowieku. Artykuł *The Science of Man and the Invention of Usable Traditions* prezentuje tradycje intelektualne, z którymi identyfikuje się Hume. Jak pisze Schliesser, w inwokacjach do dzieł Hume’a z różnych okresów widać wyraźnie, że jego początkowe utożsamienie się z filozofią Bacona i Locke’a ustępuje w okresie późniejszym, a zamiast niego pojawiają się odwołania do innego typu metod uprawiania nauki, symbolizowanych przez nazwiska Galileusza, Boyle’a i Newtona.

Choć na pierwszym planie większości studiów zawartych w omawianym zbiorze znajdują się refleksje dotyczące konstytuowania się metody naukowej, to zagadnienia moralne nie są całkowicie nieobecne. Ich wagę dostrzega zwłaszcza Sorana Corneanu w tekście o najważniejszym z ideologów naukowości – Francisie Baconie. Jej rozważania pt. *Francis Bacon on Charity and the Ends of Knowledge* doskonale ukazują rolę, jaką odgrywały rozważania moralne w konstytuowaniu się nie tylko nauki, ale również i w jeszcze większym stopniu – ideologii naukowych. Corneanu zajmuje przede wszystkim Baconowskie rozumienie cnoty szczerości (*charity*). Jak pisze, „owocność” wiedzy nie sprowadza się do samego tylko jej odkrywania, ale obejmuje też proces jej upowszechniania. Corneanu stara się wykazać, że – według Bacona – rozmaite cnoty epistemiczne lub, posługując się terminem Arystotelesa, dianoetyczne, są skonstruowane jako odpowiedniki uznanych cnót moralnych i religijnych.

Ruth Lorand jest znana ze swoich badań nad rolą idei porządku w estetyce⁸. W studium poświęconym Spinozie (*Spinoza's Ethics. A Dominion Within a Dominion*) dowodzi, że myśliciel ten poniósł porażkę w swoim zamiarze wyprowadzenia ideału dobrego życia z metafizyki. Zdaniem Lorand faktyczny przebieg rozumowania Spinozy był w istocie odwrotny do jego deklaracji i zamiarów. Swoją metafizykę, co podkreśla Lorand, konstruował on, wychodząc od założonego *implicite* ideału człowieka. Ten ideał, a zarazem mieszczący się w nim zbiór wartości, stanowiły punkt wyjścia do dociekań nad naturą. W ten sposób autorka wykazuje, że już na początku projekt badań naukowych sformułowany przez Spinozę był aksjologicznie obciążony.

Tom wieńczy tekst dotyczący wiodącego myśliciela oświecenia – Immanuela Kanta. Poświęcony mu artykuł Catherine Wilson (*What was Kant's Critical Philosophy Critical of?*) jest interesującą próbą odpowiedzi na pytanie o właściwe cele Kantowskiego projektu krytycznego, który miał służyć wykazaniu aktywnego wkładu ludzkiego umysłu w doświadczenie. Jak wiadomo, Francis Bacon wierzył, że człowiek jest oddzielony od rzeczywistości za pomocą idoli, złudzeń i umieszczał je w umyśle samego człowieka. Sądził jednak zarazem, iż światło rozumu, wsparte właściwymi pojęciami i aksjomatami, zbudowanymi w oparciu o „prawdziwą indukcję”, skutecznie je usuwa. Kant, w odróżnieniu od Bacona, wierzył w konstytutywny wkład intelektu dla poznania. Wilson stawia pytanie, czego właściwie dotyczyła krytyka zawarta w krytycznej filozofii Kanta. W jej opinii Kanta cechowało nieprzychylnie usposobienie do nauki uprawianej w krajach zachodniej Europy, a jego metafizyka natury była wymierzona przeciwko relatywistycznej nauce o człowieku i miała stanowić próbę obrony teleologicznego rozumienia historii.

W konkluzji chciałbym wspomnieć o kilku sprawach. Po pierwsze, opisywane w tym tomie przemiany, debaty i osiągnięcia wczesnonowoczesnej nauki oraz późniejsze sukcesy w racjonalnym wyjaśnianiu zjawisk naturalnych miały ciąg dalszy. Stopniowo doprowadziły bowiem do kolejnej transformacji. Porządek rozumu został zastąpiony jego zradykalizowaną i węższą wersją, porządkiem nauki, a więc postawą scjentyistyczną, według której tylko wiedza naukowa adekwatnie odzwierciedla uporządkowanie natury, a zarazem, że jedyna

⁸ Zob. choćby R. Lorand, *Aesthetic Order. A Philosophy of Order, Beauty and Art*, London–New York 2000.

właściwa metoda poszukiwania prawdziwego porządku zarówno natury, jak i społeczeństwa musi mieć charakter naukowy. Scjentyzm i jego postacie pozostają poza obszarem zainteresowania autorów omawianej publikacji. Jednak sięgnięcie do okresów poprzedzających pozytywizm Auguste'a Comte'a i jego naśladowców z pewnością umożliwi doskonalsze rozumienie genezy tej radykalnej ideologii epistemologicznej, która znajduje ważkich zwolenników także współcześnie. To niewątpliwa zaleta tego tomu.

Po drugie, scjentyzm pobudził powstanie opozycyjnego sposobu myślenia, a ten z upływem czasu ukształtował się w alternatywny porządek intelektualny, który za swoje podstawowe zadanie uznawał całościowe rozumienie ludzkiego życia. Powstał on w dialektycznej opozycji do racjonalizmu i indywidualizmu nowożytnego, kwestionując ten sposób myślenia za pomocą wskazania na ideę życia ludzkiego jako całości, pojmowanego jako coś, co obejmuje zwłaszcza czynniki naturalne, emocjonalne, pozaracjonalne i etyczne, a zatem te aspekty istoty ludzkiej, których nauka nie zauważa, uważa za nieistotne, lekceważy i pragnie zredukować. Ten opozycyjny sposób myślenia wobec naukowej postawy poznawczej ma długą historię. Antyracjonalistyczna i historycystyczna *Nauka nowa* Giambattisty Vico⁹ powstała jako sprzeciw wobec kartezjańskiego racjonalizmu. Kantowski racjonalizm i kosmopolityzm stał się inspiracją dla antyracjonalistycznych i partykularystycznych idei Johanna Gottfrieda von Herdera, Johanna Gottlieba Fichtego i innych myślicieli. Holistyczny system Georga Hegla czerpał negatywną inspirację z indywidualistycznych założeń Hobbesa, który w *Lewiatanie* dokonał transpozycji racjonalistycznych i subiektywistycznych idei kartezjańskich na obszar społeczny i polityczny. Intelektualny porządek kładący nacisk na pojęcie życia w jego całości odwoływał się więc do tych aspektów ludzkiego istnienia, które były w poprzednich okresach lekceważone, zanedbywane i ignorowane, tj. czynników pozaracjonalnych, emocji i upodobań moralnych, postrzeganych uprzednio jako niedające się ująć w karby naukowej racjonalności. Do przedstawicieli, którzy na rozmaite sposoby usiłowali sformułować własne rozumienie porządku życia, można zaliczyć także Karola Marksa, Karola Darwina, Fryderyka Nietzschego, ojca niemieckiej *Lebensphilosophie*, za której współczesne zwieńczenie można uznać Foucaultowską koncepcję biopolityki. W ramach porządku życia metoda nauki rzekomo wiodąca do niepodważalnej

⁹ Por. G. Vico, *Nauka nowa*, tł. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.

prawdy została odrzucona i zastąpiona metodami hermeneutycznymi i dyskursywnymi.

Naszkiecowana powyżej opozycja do porządków intelektualnych ustanowionych przez renesans i oświecenie znalazła się poza obszarem zainteresowania autorów omawianej publikacji. Fakt ten można uznać za znaczący, lecz nie ma podstaw, aby poczytywać tę nieobecność jako zarzut wobec omawianego zbioru. Wydaje się bowiem, że radykalny sprzeciw wobec indywidualizmu i racjonalizmu XVII i XVIII stulecia tak daleko odbiegał od głównego nurtu debat o poznaniu, jakie toczyli ówczesnie między sobą uczeni i filozofowie, że nie istniała możliwość sensownego włączenia ich perspektyw w kształtujące się wzorce poznania naukowego.

Po trzecie zaś, niezaprzeczną zaletą książki jest fachowość autorów. Zawarte w niej studia są poparte bardzo solidną wiedzą, a także, co nie mniej ważne, zakorzenione w odważnych i niekiedy ikonoklastycznych interpretacjach uczonych, o których zazwyczaj pochopnie sądzimy, że ich sposób myślenia jest nam doskonale znany.