

Studia Philosophiae Christianae

ROK LVII
2021

NR 2

PÓŁROCZNIK



Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa 2021

UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
InstYTUT FILOZOFIi

Cardinal Stefan Wyszyński University
Institute of Philosophy

ISSN 0585-5470 e-ISSN 2720-0531 DOI 10.21697/spch

Rada Naukowa / Advisory Board

Wessel Bentley (University of South Africa), Jonas Čiurlionis (Vilnius Universitetas),
Andrej Démuth (Univerzita Komenského v Bratislave), David Dunér (Lunds Universitet),
Wojciech Grygiel (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Piotr Gutowski (Katolicki
Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Piotr Mazur (Akademia Ignatianum w Krakowie),
Balázs Mezei (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest), Bruno Nobre (Universidade Católica
Portuguesa, Braga), Katarzyna Paprzycka-Hausman (Uniwersytet Warszawski),
Vittorio Possenti (Università Ca' Foscari Venezia), Paul Weingartner (Universität Salzburg)

Członkowie honorowi / Honorary Members

Wojciech Bołoz, Mieczysław Gogacz, Bernard Hałaczek, Jan Krokos,
Anna Latawiec, Anna Lemańska, Ryszard Moń, Edward Nieznański

Półrocznik recenzowany / Peer-reviewed Biannual

Wersja referencyjna / Original version

Redakcja / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Adam Świeżyński
Zastępcy redaktora / Deputy Editors: Kordula Świętorzecka
Sekretarz / Assistant Editor: Dariusz Kucharski

Redaktorzy tomu / Volume Editors

Dariusz Kucharski, Adam Świeżyński, Kordula Świętorzecka

Redaktorzy językowi / Language Editors

Alina Brzuska-Kępa, Ewa Różańska (język polski), Simone Marini (English)

Skład / Typesetting

Maciej Faliński

Adres redakcji / Editorial Office

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa
spch@uksw.edu.pl

Prenumerata / Subscriptions

Wydawnictwo Naukowe UKSW
Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
wydawnictwo@uksw.edu.pl, tel. 22 561 89 23

Druk i oprawa / Print and binding

Mazowieckie Centrum Poligrafii
Wojciech Hunkiewicz
ul. Ciurlionisa 4, 05-270 Marki

<http://spch.uksw.edu.pl>

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

JANINA BUCZKOWSKA Relacje między następującymi po sobie teoriami a sposoby odpowiedzi realizmu naukowego na zarzut pesymistycznej indukcji	5
JAROSŁAW KUCHARSKI The Archangel Delusion. Descriptive Ethics and Its Role in the Education of Ethicists	35
ALINA BERNADETTA JAGIEŁŁOWICZ Operatywno-heurystyczne kształcenie dla zdrowia w koncepcji filozoficznej Juliana Aleksandrowicza	51
JAROSŁAW MACIEJ JANOWSKI W poszukiwaniu tożsamości współczesnej filozofii przyrody	73
MICHAŁ WAGNER Projekt „teologii” ewolucyjnej Edwarda D. Cope’a	101
KINGSLEY MBAMARA SABASTINE Stanisław Kamiński’s Philosophy as Christian Philosophy	125
JÓZEF KOŻUCHOWSKI Ciało ludzkie a organizm zwierzęcia: ujęcie Hansa-Eduarda Hengstenberga	145

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

ADAM ŚWIEŻYŃSKI (REC.) Michał Jakub Wagner, „Interpretacje rozwoju biologii ewolucyjnej na przełomie XIX i XX wieku”, Liber Libri, Warszawa 2020, ss. 332	169
ADAM ŚWIEŻYŃSKI Sprawozdanie z konferencji naukowej „W poszukiwaniu przyrodniczego, filozoficznego i teologicznego obrazu Wszechświata”, Instytut Filozofii UKSW w Warszawie, 15.05.2021 r.	183
Lista recenzentów SPCh – tom 57 (2021), numery 1-2	193

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

JANINA BUCZKOWSKA The Relationships Between Successive Theories and Ways of Responding to the Pessimistic Induction Argument	5
JAROSŁAW KUCHARSKI The Archangel Delusion. Descriptive Ethics and Its Role in the Education of Ethicists	35
ALINA BERNADETTA JAGIEŁŁOWICZ Operative-heuristic Health Education in Julian Aleksandrowicz's Philosophy	51
JAROSŁAW MACIEJ JANOWSKI Contemporary Philosophy of Nature: A Search for Identity	73
MICHAŁ WAGNER Edward D. Cope's Project of Evolutionary "Theology"	101
KINGSLEY MBAMARA SABASTINE Stanisław Kamiński's Philosophy as Christian Philosophy	125
JÓZEF KOŻUCHOWSKI The Human Body and the Animal Organism: Hans-Eduard Hengstenberg's Account	145

REVIEWS AND REPORTS

ADAM ŚWIEŻYŃSKI (REV.) Michał Jakub Wagner, "Interpretacje rozwoju biologii ewolucyjnej na przełomie XIX i XX wieku" ["Interpretations of the development of evolutionary biology in the late 19th and early 20th centuries"], Liber Libri, Warszawa 2020, pp. 332	169
ADAM ŚWIEŻYŃSKI Report on the Conference "In Search of a Scientific, Philosophical and Theological Image of the Universe," Institute of Philosophy CSWU in Warsaw, May 15, 2021	183
Reviewers – Volume 57 (2021), Issues 1-2	193

JANINA BUCZKOWSKA

RELACJE MIĘDZY NASTĘPUJĄCYMI PO SOBIE TEORIAM I A SPOSOBY ODPOWIEDZI REALIZMU NAUKOWEGO NA ZARZUT PESYMISTYCZNEJ INDUKCJI

Streszczenie. Artykuł nawiązuje do dyskusji wokół uzgodnienia realizmu naukowego z argumentem pesymistycznej indukcji (PI) i jest próbą jej rozwinięcia. Przedstawia propozycję dodatkowej argumentacji na rzecz realizmu naukowego, odwołującą się do pominiętej w realizmie strukturalnym i semirealizmie relacji korespondencji między następującymi po sobie teoriami. Pokazuje, że choć sposób argumentowania przyjęty w dotychczasowej dyskusji, opierający się na strategii *divide et impera*, trafnie odnosi się do przypadków zmiany teorii podobnych, do zastąpienia teorii optycznej Fresnela teorią elektromagnetyczną światła, to nie jest odpowiedni dla przypadków zmiany teorii, w których poprzedniczka i następczyni pozostają w relacji korespondencji. Rozwiązanie Worralla pomija istotne przesłanki, jakie z tej relacji wynikają dla rozumienia ciągłości teoretycznej. Uwzględnienie specyficznej różnicy zakresu zjawisk w następujących po sobie teoriach, które łączy relacja korespondencji, pozwoliło wskazać inny rodzaj ciągłości między teoriami i sformułować dodatkowe uzasadnienie dla realistycznego stanowiska wobec tego typu zmiany teorii. Wykazano, że w przypadku relacji korespondencji aproksymacyjna prawdziwość teorii i jej ciągłość mają inny charakter niż przyjmowany w strategii *divide et impera*, gdyż opierają się na innej relacji między następującymi po sobie teoriami. Odwołanie się do ograniczonego zakresu poprzedniczki i jej „lokalnego” względem następczyni charakteru pozwoliło uniknąć niektórych zarzutów, wysuwanych przeciwko argumentom na rzecz realizmu naukowego, odwołujących się do relacji korespondencji. W świetle przeprowadzonych rozważań teza, że zmiana dojrzałych teorii, odnoszących sukces, przeczy ich aproksymacyjnej prawdziwości, nie znajduje właściwego odniesienia do przypadków zmiany teorii, w wyniku której poprzedniczkę i następczynię łączy relacja korespondencji. Przedstawiona argumentacja uchyla zarzut PI w stosunku do tego rodzaju zmiany teorii i nie narzuca niektórych ograniczeń realizmu naukowego wynikających z realizmu strukturalnego.

Słowa kluczowe: realizm naukowy; realizm strukturalny; zmiana teorii; aproksymacyjna prawdziwość teorii; ciągłość teorii

1. Wstęp.
2. Realizm strukturalny i semirealizm jako odpowiedzi na argument pesymistycznej indukcji.
3. Graniczna zbieżność równań następujących po sobie teorii i zakres zjawisk, jakie one reprezentują.
4. Relacja korespondencji i ciągłość między następującymi po sobie teoriami.
5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Współczesna dyskusja pomiędzy realizmem i antyrealizmem naukowym dotyczy w dużej mierze prób uzgodnienia realizmu naukowego z historycznymi faktami zmiany teorii w nauce. Za główny argument na rzecz realizmu naukowego uznawany jest – wysunięty przez Hilarego Putnama – argument z braku cudów (NMA – *No Miracles Argument*). Putnam uznaje, że sukces teorii naukowej jest najlepszym świadectwem jej prawdziwości. Jak twierdzi, „realizm jest jedyną filozofią, która nie czyni sukcesu nauki cudem” (Putnam 1975, 73). Najważniejszym kontrargumentem dla NMA jest argument pesymistycznej indukcji (PI), odwołujący się do faktów radykalnej zmiany teorii w nauce. Głosi on, że skoro przeszłe teorie, które odnosiły sukces, okazywały się wraz z rozwojem nauki fałszywe, to także nasze obecne najlepsze teorie odnoszące sukces, mogą okazać się w przyszłości fałszywe¹. Sukces teorii nie jest argumentem na rzecz jej prawdziwości lub nawet jej aproksymacyjnej prawdziwości². Uzgodnienie radykalnej zmiany teorii w nauce z argumentem NMA stało się (i wciąż pozostaje) wyzwaniem dla stanowiska realizmu naukowego³.

Najważniejszych rozwiązań w tej kwestii dostarczają takie stanowiska, jak realizm strukturalny Johna Worralla (Worrall 2018, 145-175) i stanowiący jego rozwinięcie semirealizm Anjana Chakravartiego (Chakravartty 1998, 391-408). Stanowiska te odwołują się do idei, że prawdziwe są nie tyle całe teorie, co raczej ich części

1 Trwa dyskusja, czy można w ten sam sposób traktować przeszłe i obecne teorie, co jest założeniem argumentu PI. Por. Park 2017, 63-76 oraz Vickers 2017, 3221-3232.

2 Jedną z podstawowych tez realizmu naukowego głosi, że prawdziwość teorii naukowych należy rozumieć w znaczeniu korespondencyjnym. Por. Boyd 1983, 45-90.

3 Artykuł ten nawiązuje do artykułu: Buczkowska 2020, w którym przedstawione jest obszerne omówienie obu argumentów.

bezpośrednio związane z sukcesem⁴. Pozwala to częściowo uchylić zarzut PI. W tym kontekście często rozważana jest teoria Fresnela, która odniosła sukces, choć postulowała, jak się z czasem okazało, nieistniejący eter. W myśl wspomnianych stanowisk eter nie był jednak związany z tą częścią teorii, dzięki której odniosła ona sukces.

J. Worrall przyjmuje przejście od teorii Fresnela do teorii Maxwella jako modelowy przykład zmiany teorii w nauce i na jego podstawie wyprowadza wnioski, które uogólnia na inne przypadki zmiany teorii. Jak zauważa sam Worrall, przypadek przejścia od teorii światła Fresnela do teorii Maxwella nie jest reprezentatywny dla innych przypadków zmiany teorii. Równania Fresnela pojawiają się w teorii Maxwella (po odpowiedniej interpretacji) w takiej samej matematycznej formie. Znacznie częściej jednak równania wcześniejszej teorii stanowią jedynie graniczne przypadki odpowiednich równań teorii późniejszej, zasadniczo różnych od równań poprzedniczki (Worrall 2018, 170-171). Taka zależność pomiędzy teoriami jest nazywana „relacją korespondencji”. Worrall konstatuje, że, gdy pomiędzy poprzedniczką i następczynią zachodzi relacja korespondencji, zmiana teorii przebiega według innego schematu niż przejście od teorii Fresnela do teorii Maxwella, gdzie równania poprzedniczki są zachowane w jej następczyni w niezmienionej formie. Nie wyprowadza jednak z relacji korespondencji dodatkowej argumentacji. Twierdzi, że relacja korespondencji dowodzi jedynie słuszności ograniczonej wersji realizmu, jaką jest realizm strukturalny (Worrall 2018, 171-174). Kwestionuje natomiast, zgodnie ze stanowiskiem antyrealistycznym, łączenie z tą relacją argumentów na rzecz innego rodzaju ciągłości między następującymi po sobie teoriami niż ciągłość niezinterpretowanych równań matematycznych. Jego rozwiązanie prowadzi do znacznego ograniczenia stanowiska realistycznego.

4 Ze względu na liczne omówienia zarówno tekstów Johna Worralla, jak i Anjana Chakravartiego, zamieszczam tylko konieczne odniesienia do ich treści.

Artykuł ma na celu pokazać, że różnica pomiędzy zmianą teorii według obu schematów jest istotna i polega na odmienności relacji pomiędzy następującymi po sobie teoriami. Ta różnica relacji łączy się z tym, że w obu typach zmiany teorii inaczej jest rozumiana aproksymacyjna prawdziwość poprzedniczki w świetle następczyni, inaczej też przejawia się ciągłość pomiędzy nimi. Rodzi to potrzebę odmiennego uzasadnienia realistycznego stanowiska w obu przypadkach. Niniejszy tekst wykazuje, że relacja korespondencji pozwala na dodatkowe uzasadnienie realistycznej interpretacji zmiany teorii, które wykracza poza propozycję realizmu strukturalnego. Przedstawione w pracy argumenty pozwalają na uchylenie argumentu PI w stosunku do takiego rodzaju przypadków zmiany teorii. Jak zostanie pokazane, w przypadku relacji korespondencji między teoriami nie następuje odrzucenie poprzedniczki ani jej elementów jako fałszywych. Teoria pozostaje aproksymacyjnie prawdziwa w zakresie zjawisk granicznych nowej teorii. Stanowi to dodatkową argumentację na rzecz realistycznej interpretacji zmiany teorii w nauce.

2. REALIZM STRUKTURALNY I SEMIREALIZM JAKO ODPOWIEDZI NA ARGUMENT PESYMISTYCZNEJ INDUKCJI

Hilary Putnam w 1975 roku sformułował tezę, że najlepszym potwierdzeniem realizmu naukowego jest niewiarygodny wprost sukces nauki. Jego argument, zwany argumentem z braku cudów, łączący sukces teorii naukowej z jej aproksymacyjną prawdziwością, jest wciąż najbardziej znaczącym argumentem na rzecz realizmu naukowego. Larry Laudan podważył ten argument, wskazując w historii nauki liczne przykłady teorii, które, pomimo że odnosiły sukces, były w wyniku zmiany teorii uznawane za fałszywe, a postulowane przez nie nieobserwowalne obiekty (jak np. flogiston czy eter) okazywały się nierealne (Laudan 2018, 29-65, 35-47). Zdaniem Laudana fakty radykalnej zmiany teorii podważają argument z sukcesu nauki oraz główne tezy realizmu naukowego. Sukces teorii nie stanowi gwarancji

jej aproksymacyjnej prawdziwości i istnienia postulowanych przez nią obiektów.

Stanowisko Laudana wpisuje się w podstawowy sposób argumentacji przeciwko realizmowi naukowemu, jakim jest bardziej ogólny, odwołujący się do faktów radykalnej zmiany teorii, argument pesymistycznej indukcji (PI). Głosi on, że jeśli przeszłe teorie, które w swoim czasie odnosiły sukces, okazywały się wraz z rozwojem nauki fałszywe, to nawet nasze najlepsze współczesne teorie odnoszące sukces, mogą okazać się w przyszłości fałszywe (Rodzeń 2006, 97-110). Problem realistycznej interpretacji faktu zmiany teorii stał się więc podstawowym wyzwaniem dla realizmu naukowego.

Krytyka realizmu naukowego pod wpływem argumentu PI doprowadziła do zawężenia zbioru teorii naukowych, które bierze się pod uwagę w dyskusji nad realizmem naukowym. Tezy realizmu odnoszą się, zdaniem J. Worralla (Worrall 2018, 162-163), S. Psillosa (Psillos 1999, 108) oraz innych współczesnych przedstawicieli realizmu naukowego tylko do „dojrzałych teorii”, to znaczy takich, które odniosły sukces w przewidywaniu zjawisk nowej kategorii, czyli sukces predykcyjny⁵. Ograniczenia te jednak nie wyeliminowały wszystkich wskazanych przez Laudana przypadków teorii, które osiągnęły sukces predykcyjny i zostały z czasem zakwestionowane. Najczęściej dyskutowanym przykładem jest przypadek optycznej teorii światła Fresnela (wyjaśniającej światło jako drgania mechanicznego eteru), która odniosła sukces predykcyjny, pomimo że istnienie eteru zostało wraz z rozwojem nauki zanegowane.

Dla obrony realizmu przed zarzutem PI przyjmowana jest często strategia *divide et impera*, opierająca się na założeniu, że elementy teorii związane bezpośrednio z jej sukcesem są prawdziwe lub aproksymacyjnie prawdziwe, i ze względu na swoją aproksymacyjną prawdziwość są zachowywane w kolejnych teoriach (Vickers 2017, 3221-3232, Park 2017, 63-76). Warunek ten zapewnia to, że nauki

5 Dyskutowana jest sama zasadność argumentu PI w stosunku do współczesnych teorii.

mają charakter kumulatywny, gdyż nowe teorie przejmują prawdziwe części swoich poprzedniczek, natomiast części wcześniejszej teorii, które nie znajdują kontynuacji w następczyni, są odrzucane jako fałszywe (Lyons 2006, 537-560). Zatem nie całe teorie, a tylko ich fragmenty mają realistyczną interpretację.

Jedną z podstawowych trudności tej strategii jest fakt, że ocena, które elementy teorii odnoszącej sukces są aproksymacyjnie prawdziwe, następuje dopiero w świetle nowej teorii. Są to bowiem te fragmenty, które zostały zachowane w następczyni. Podejście takie relatywizuje prawdziwość fragmentów jednej teorii do ich zachowania w innej, kolejnej teorii, co odbiega od przyjmowanej w stanowiskach realistycznych korespondencyjnej teorii prawdy. Jest to jednak najczęściej przyjmowany sposób uzgodnienia argumentu NMA z argumentem pesymistycznej indukcji.

Jedną z ważniejszych odpowiedzi ze stanowiska realizmu naukowego na wyzwanie radykalnej zmiany teorii jest zaproponowany przez J. Worralla realizm strukturalny. Jego rozszerzenia o aspekt nieobserwowanych obiektów dostarcza semirealizm A. Chakravartiego. Oba te stanowiska, nawiązujące do strukturalistycznego ujęcia teorii naukowych, stały się ważnym punktem odniesienia dla aktualnej dyskusji wokół zagadnienia realizmu naukowego.

J. Worrall broni związku sukcesu predykcyjnego teorii z jej aproksymacyjną prawdziwością, zgodnie z opisaną wyżej strategią. Przyjmuje, że elementy teorii, odpowiedzialne za jej sukces predykcyjny, jako aproksymacyjnie prawdziwe, powinny być zachowane w kolejnych, następujących po sobie teoriach. Zachowanie elementów starej teorii w nowej jest argumentem na rzecz aproksymacyjnej prawdziwości tej pierwszej w zakresie zachowanych części. Zapewnia to częściową ciągłość teoretyczną pomiędzy następującymi po sobie teoriami.

Jako modelowy przykład zmiany teorii Worrall rozważa przypadek przejścia w optyce pomiędzy teorią Fresnela i teorią elektromagnetyczną światła. Zgodnie z teorią Fresnela światło jest falą

poprzeczną, rozchodzącą się jako drgania eteru, rozumianego jako ciągły, sprężysty ośrodek mechaniczny. Teoria ta odniosła sukces empiryczny i predykcyjny, pomimo że zakładała istnienie eteru, które zostało w wyniku rozwoju nauki zanegowane. Teorię Fresnela zastąpiła teoria Maxwella, zgodnie z którą światło jest falą elektromagnetyczną, rozchodząca się w eterze. Choć, jak pisze Worrall, Maxwell „walczył mężnie, aby wyjaśnić pole elektromagnetyczne w kategoriach jakiegoś fundamentalnego mechanicznego medium. Podejmowane przez niego próby zakończyły się jednak fiaskiem i z czasem uznano pole elektromagnetyczne za pierwotne” (Worrall 2018, 155). Natura światła według każdej z teorii była inna, jednak matematyczne równania, sformułowane przez Fresnela, zostały w tej samej formie matematycznej wyprowadzone z teorii elektromagnetyzmu Maxwella.

Ta zgodność równań obu teorii jest dla Worralla argumentem na rzecz pewnej formy realizmu naukowego. Twierdzi on, podobnie jak Poincaré, że formalizm matematyczny pozwala na prawdziwe przewidywanie zjawisk, gdyż odzwierciedla realne, nieobserwowalne struktury rzeczywistości. Dlatego pozostaje niezmienny przy przejściu od jednej dojrzałej teorii do drugiej, pomimo że jego interpretacja ulega znaczącej zmianie. Jeśli zatem ograniczymy się do poziomu równań matematycznych, to na poziomie formalnym zachodzi zgodność pomiędzy teorią Fresnela i teorią Maxwella (Worrall 2018, 169). Różnica pomiędzy wcześniejszą i późniejszą teorią dotyczyła ontologicznej interpretacji tych równań, która nie miała wpływu na sukces predykcyjny teorii Fresnela i nie zagrażała aproksymacyjnej prawdziwości jego równań.

W przypadku radykalnej zmiany dojrzałych teorii zostaje zachowany, według Worralla, istotny element treści teoretycznej, którym są matematyczne równania teorii. Nie tylko treść empiryczna poprzedniczki, wbrew stanowisku Basa van Fraassena (Fraassen 1980, 40), ale i jej formalny składnik teoretyczny jest dziedziczony przez następczynię. Dzieje się tak, ponieważ, zdaniem Worralla,

matematyczne równania dojrzałych teorii naukowych odzwierciedlają realne struktury rzeczywistości, które tworzą relacje pomiędzy własnościami nieobserwowalnych obiektów. Zmiana teorii nie podważa samych relacji przyczynowych i odzwierciedlających je równań, choć może podważyć ontologię, w jakiej je interpretowano. Kumulacja wiedzy, jaka ma miejsce w wypadku zastąpienia teorii Fresnela teorią Maxwella, ogranicza się do odtworzenia części równań matematycznych starej teorii w nowej.

Realizm strukturalny Worralla jest ograniczoną wersją realizmu naukowego⁶. Realne są jedynie nieobserwowalne struktury rzeczywistości reprezentowane przez formalizm matematyczny teorii, odzwierciedlający obserwowane empirycznie relacje przyczynowe. Jest to jedyna wiedza o rzeczywistości, jakiej mogą nam dostarczyć teorie naukowe. Całkowicie niepoznawalne pozostają natomiast składniki rzeczywistości, takie jak postulowane przez teorie nieobserwowane obiekty i ich własności. Natura zjawisk jest niepoznawalna. Realny sens ma tylko struktura relacyjna zjawisk odzwierciedlona w abstrakcyjnych strukturach matematycznych. Ciągłość teorii zapewniają niezinterpretowane równania matematyczne, podczas gdy postulaty ontologiczne teorii nie mają realistycznej interpretacji i mogą zmieniać się w różnych teoriach.

A. Chakravartty wykazuje, że przyjęcie realizmu strukturalnego ma jednak określone konsekwencje odnośnie do istnienia i własności obiektów teoretycznych. „Wiedza o strukturach implikuje wiedzę zarówno o istnieniu bytów spełniających te struktury, jak i o ich niektórych właściwościach detekcyjnych” (Chakravartty 1998, 399). Twierdzi, że nie można odmówić realności przedmiotom charakteryzowanym przez własności detekcyjne, które leżą u podstaw obserwowanych pośrednio i bezpośrednio związków przyczynowych,

⁶ Wersją podstawową w tym kontekście jest realizm konwergentny, sformułowany przez R. Boyda, którego ograniczonymi wersjami są bardziej współczesne stanowiska realizmu naukowego.

ujmowanych w równaniach matematycznych. Charakterystyka ta nie musi być wyczerpująca, ale własności te wskazują na ich realne nośniki. Własności detekcyjne są powiązane z doświadczeniem i służą do interpretacji równań matematycznych i ich odniesienia do zjawisk. Teoria wyposaża przedmioty zidentyfikowane przez własności detekcyjne w dodatkowe cechy, tzw. własności pomocnicze, które odgrywają rolę heurystyczną w teoretycznym wyjaśnianiu zjawisk. Własności pomocnicze nie mogą być traktowane realistycznie. Natomiast własności detekcyjne, obok równań matematycznych, stanowią wiedzę na temat obiektów generujących struktury relacyjne, wskazywane przez Worralla. Własności te są zachowane przez objekty nowej teorii, generujące struktury opisywane w jej równaniach, choć przypisywane im własności pomocnicze mogą się zmieniać.

Oba stanowiska nakładają istotne ograniczenia na realistyczne rozumienie teorii naukowych. Worrall uznaje, że prawdziwa treść teorii naukowych ogranicza się do równań matematycznych. Chakravartty rozszerza ją o własności detekcyjne, które jednak nie wyczerpują charakterystyki postulowanych przez teorie przedmiotów.

Inną ważną trudnością realizmu strukturalnego jest to, że nie mówi on nic o obecnych teoriach. Aproksymacyjnie prawdziwe elementy teorii poznajemy dopiero z perspektywy jej następczyni, są to bowiem te równania teorii, które zostają zachowane (w całości lub jako graniczne przypadki) przy zmianie teorii. Nie jest to jednak cały aparat matematyczny teorii. Na przykład w teorii Fresnela obok równań, które stały się częścią teorii Maxwella, było wiele matematycznych sformułowań praw odnośnie do samego eteru. Maxwell również przyjmował istnienie eteru, choć wyposażał go w nieco inne własności niż Fresnel. Wszystkie te prawa wraz z ich matematycznymi sformułowaniami zostały odrzucone wskutek odrzucenia teorii eteru. Jednak z perspektywy każdej z tych teorii trudno było powiedzieć, które jej elementy są związane z sukcesem. Staje się to widoczne dopiero z perspektywy kolejnych teorii. Realizm strukturalny nie określa warunków, które w ramach danej teorii

identyfikowałyby te elementy jej formalizmu matematycznego, które są związane bezpośrednio z jej sukcesem. Zdaniem Chakravartty'ego semirealizm oferuje takie kryterium. Jest nim ograniczenie się do równań opisujących związki między własnościami detekcyjnymi.

Jak zostanie dalej pokazane, pewne ograniczenia są konsekwencją przyjęcia przypadku przejścia od teorii światła Fresnela do teorii elektromagnetycznej jako reprezentatywnego dla wszystkich przypadków zmiany dojrzałych teorii. To, co Worrall wskazuje jako istotne dla tego przypadku, to zachowanie równań poprzedniczki w tej samej formie w następującej po niej teorii. Jak zauważa sam Worrall: „W dużo częściej spotykanym schemacie stare równania pojawiają się jako przypadki graniczne nowych – to jest stare i nowe równania są, ściśle rzecz biorąc sprzeczne, lecz nowe dążą do starych tak, jak jakaś wielkość dąży do jakiejś granicy” (Worrall 2018, 171). Worrall konstatuje jedynie ten fakt i uogólnia wnioski wyprowadzone dla jednego, jak określa, „schematu” zmiany teorii na inny. Nie uznaje jednak, że relacja korespondencji może wносить coś więcej do jego argumentacji i dostarczyć podstawy do zachowania realistycznego stanowiska w szerszym zakresie, niż tylko w odniesieniu do równań matematycznych.

Zostanie więc pokazane, że rodzaj ciągłości teorii w obu tych schematach jest inny i powinien być rozpatrywany w odwołaniu do innych relacji pomiędzy następującymi po sobie teoriami. Dla uzgodnienia przypadku przejścia od teorii Fresnela do teorii Maxwella z realizmem naukowym można odwołać się do strategii *divide et impera*, która zakłada zachowanie w nowej teorii elementów starej. Jednak gdy następujące po sobie teorie łączy zależność tego rodzaju, że równania starszej teorii są granicznymi przypadkami równań jej następczyni (określana jako relacja korespondencji), ciągłość teorii jest podważana na różne sposoby. W dalszej części zostanie także pokazane, że w przypadku, gdy następujące po sobie teorie łączy relacja korespondencji, potrzebne jest inne wyjaśnienie zachowania ciągłości pomiędzy następującymi teoriami. W innym sensie rozumiana też

jest aproksymacyjna prawdziwość teorii i kumulatywny charakter nauki. Odwołanie się do relacji korespondencji pozwoli na uchylenie niektórych ograniczeń, jakie na realizm naukowy nakładają realizm strukturalny i semirealim, odwołujące się w swej argumentacji do strategii *divide et impera*.

Stanowiska Worralla i Chakravartty'ego znajdują swoje wielokrotne i szerokie omówienia w literaturze przedmiotu, dlatego dalej będą traktowane jako znane, przynajmniej w podstawowym zakresie (por. Kotowski 2014, 105-123).

Worrall, jak to zostało już wspomniane w kontekście obrony realizmu naukowego, traktuje jednakowo przypadki zmiany teorii, w których niektóre równania poprzedniczki są zachowane w następczyni w takiej samej formie (przejście od teorii Fresnela do teorii Maxwella) oraz przypadki, w których równania poprzedniczki stanowią graniczne przypadki równań następczyni, jak na przykład przejście od teorii ruchu Newtona do szczególnej teorii względności Einsteina (STW). Ten drugi rodzaj zależności równań następujących po sobie teorii będzie dalej określane „graniczną zbieżnością równań”. Realistyczna interpretacja zmiany teorii drugiego typu jest jednak kwestionowana z pozycji antyrealizmu naukowego. Podnoszona jest kwestia, że relacja korespondencji, polegająca na tym, że równania poprzedniczki są granicznymi przypadkami następczyni, nie stanowi podstawy do uznania ciągłości między następującymi po sobie niewspółmiernymi teoriami. Zostanie więc pokazane, że relacja korespondencji może stanowić uzasadnienie dla określonego sposobu rozumienia aproksymacyjnej prawdziwości zastępowanej teorii, kumulatywnego charakteru nauki i ciągłości między teoriami.

Fresnel przypisał światłu własność bycia falą poprzeczną i teoria Maxwella zachowuje tę własność światła. Formalizm matematycznych równań propagacji fali poprzecznej, zaproponowany przez Fresnela, odnosi się do wszystkich fal poprzecznych niezależnie od natury drgającego ośrodka. Równania Fresnela nie są granicznym przypadkiem równań Maxwella, lecz poddane reinterpretacji, stają

się elementem nowej teorii. Uznanie falowości światła przez Fresnela było postępem w rozpoznawaniu natury światła w stosunku do korpuskularnej teorii światła Newtona. Teoria Fresnela uznawała, że światło rozchodzi się jak fala poprzeczna, co było odkryciem istotnej własności światła, zachowanej też w teorii Maxwella. Błędnie jednak Fresnel identyfikował światło jako falę mechanicznego eteru. Maxwell zidentyfikował światło jako falę elektromagnetyczną, rozchodzącą się w eterze. Choć przyjmował on istnienie eteru, to przypisanie światłu natury fal elektromagnetycznych było istotną zmianą w stosunku do teorii Fresnela.

Worrall wyjaśnia sukces teorii Fresnela i jego związek z aproksymacyjną prawdziwością tej teorii zgodnie ze strategią *divide et impera*. Część teorii Fresnela, odpowiedzialna za jej sukces predykcyjny, a mianowicie teza, że światło jest falą poprzeczną, została zachowana w nowej teorii jako jej istotny element. W tym przypadku aproksymacyjna prawdziwość teorii Fresnela, w świetle teorii Maxwella, oznacza zgodność części teorii Fresnela (równań opisujących odbicie i załamanie światła spolaryzowanego na granicy dwóch ośrodków) z teorią Maxwella. Jest to aproksymacyjna prawdziwość teorii T_1 w sensie prawdziwości jej określonej części (częściowej prawdziwości T_1) w świetle T_2 . Kumulacja wiedzy polega w takim przypadku na zachowaniu aproksymacyjnie prawdziwego elementu poprzedniczki T_1 w nowej teorii T_2 i następujących po niej teoriach. Pozostała część teorii, związana z eterem, nie miała związku z jej sukcesem predykcyjnym. Okazała się też z czasem fałszywa, kiedy Einstein odrzucił hipotezę eteru jako ośrodka rozchodzenia się fal elektromagnetycznych.

Inna jest sytuacja w przypadku przejścia od teorii Newtona do STW. Teoria Einsteina nie zachowuje żadnej części teorii Newtona jako obowiązującej dla całego zakresu ruchów opisywanych przez STW. Dlatego stosowanie strategii *divide et impera* do tego przypadku nie ma uzasadnienia. Równania Newtona są zasadniczo różne od równań STW, choć są formalnie zgodne z graniczną

postacią odpowiednich równań STW. W tym przypadku zgodność T_1 z teorią T_2 polega na zgodności niektórych równań T_1 z graniczną postacią równań teorii T_2 . Worrall ogranicza ciągłość teoretyczną tylko do równań matematycznych i odrzuca korespondencję innych elementów obu teorii. W takim ujęciu aproksymacyjna prawdziwość teorii T_1 opiera się na zgodności jej równań z graniczną postacią równań następującej po niej teorii T_2 . Rozumienie aproksymacyjnej prawdziwości w tym przypadku wymaga jednak dalszych wyjaśnień.

Ze względu na typ relacji łączącej następujące po sobie teorie można mówić o dwu istotnie różnych sposobach (schematach) zmiany teorii w nauce. W obu przypadkach mamy do czynienia z innym pojęciem aproksymacyjnej prawdziwości. W pierwszym przypadku jest to prawdziwość tylko części teorii, w drugim przypadku jest to przybliżona prawdziwość teorii w sensie granicznej zbieżności równań. Oba przypadki łączą się także z innym rodzajem wkładu starej teorii w rozwój wiedzy. Pierwszy polega na tym, że starsze teorie, choć w części fałszywe, odkrywają pewne uniwersalne własności zjawisk lub obiektów, które stają się częścią nowej teorii (zmiana teorii: Fresnel – Maxwell). Drugi polega na tym, że starsze teorie są aproksymacyjnie prawdziwe dla pewnej ograniczonej klasy zjawisk, stanowiących graniczne przypadki zastosowania nowszej teorii.

Podsumowując, analiza przypadków zmiany teorii, gdy następujące po sobie teorie łączy relacja granicznej zbieżności równań, wskazuje, że dla tych przypadków należy szukać innej drogi (niż dla przypadków zachowania części zastępowanej teorii w następstwie) uzgodnienia realizmu naukowego z argumentem PI. Uzgodnienie to powinno uwzględniać specyfikę relacji korespondencji.

3. GRANICZNA ZBIEŻNOŚĆ RÓWNAŃ NASTĘPUJĄCYCH PO SOBIE TEORII I ZAKRES ZJAWISK, JAKIE ONE REPREZENTUJĄ

Worrall odwołuje się do strukturalno-modelowego ujęcia empirycznych teorii naukowych, zgodnie z którym modele matematyczne

reprezentują zjawiska, których struktury, według Newtona da Costa i Stevena Frencha, są izomorficzne z tymi modelami (Da Costa, French 1990, 249). Niektórzy autorzy przyjmują homomorfizm struktur modelu matematycznego i struktur rzeczywistości⁷. Struktura jest w tym kontekście rozumiana na wzór struktury matematycznej, której najprostszym przykładem jest zbiór abstrakcyjnych obiektów i relacji zachodzących pomiędzy nimi (Suppe 1989; Giere 2004, 747; 1988, 270). Worrall przyjmuje, że graniczna zbieżność równań odzwierciedla zbieżność struktur reprezentowanych przez obie teorie.

Pojawia się pytanie, czy w przypadku radykalnej zmiany teorii następujące po sobie teorie zawsze odnoszą się do tych samych zjawisk lub reprezentują te same struktury zjawisk? Czy teoria Newtona była nakierowana na wyjaśnienie tych samych przypadków ruchów, co np. STW? W przypadku granicznej zbieżności równań nowa teoria odnosi się na ogół do innego, szerszego zakresu zjawisk, niż jej poprzedniczka. Zakres ten obejmuje obok zjawisk typowych dla starej teorii zjawiska nowego typu, dla wyjaśnienia których stara teoria zawodziła.

Adekwatność teorii w odniesieniu do zjawisk polega, zdaniem van Fraassena, na tym, że struktury, które reprezentują zjawiska w kategoriach odpowiednich parametrów, „pasują” do modelu teoretycznego, np. są z nim izomorficzne (Fraassen 1997, 524). Teoria dostarcza modelu dla tej klasy zjawisk, które reprezentuje. Stosuje się do „wycinków” rzeczywistości, dla których stanowi model, a nie do „całego świata”⁸. Przyjmijmy za Sneedem- Stegmüllerem, że teoria odnosi się do zbioru zjawisk, które ma za zadanie wyjaśnić, czyli do „zbioru zamierzonych zastosowań”. Zbiór ten jest zdefiniowany paradygmatycznie (przez przykłady). Teoria odnosi się do przypadków,

7 Pojawia się jednak problem, że w modelu matematycznym odwzorowywane są nie struktury rzeczywistości, lecz struktury matematycznego modelu danych. Wtedy model zatracą to, co reprezentuje. Por. Frigg 2006, 54.

8 W zwarty sposób omawia tę koncepcję Adam Grobler (Grobler 2008).

które można uznać za podobne do przypadków paradygmatycznych (Grobler 2008, 182). Pojęcie „zamierzone zastosowania” uwzględnia fakt, że u podstaw sformułowania teorii leżą pewne zjawiska, które ona ma wyjaśniać i dla których dostarcza modelu matematycznego. Na przykład do zbioru zamierzonych zastosowań teorii Newtona należały ruchy podobne do ruchów planet i ciał makroskopowych w pobliżu powierzchni Ziemi. STW przyjęła szerszy zbiór zamierzonych zastosowań w stosunku do teorii Newtona, w którym centralne miejsce zajmują zjawiska związane z ruchem światła i ruchami z dużymi prędkościami, które stały się przypadkami paradygmatycznymi dla tej teorii. Ruchy z małymi prędkościami stanowią dla niej jedynie przypadki graniczne, które nie posiadają pełnej charakterystyki zjawisk paradygmatycznych. Wskazywanie granicznych przypadków wiąże się z paradygmatycznym sposobem definiowania zbioru zamierzonych zastosowań. Przypadki paradygmatyczne i bardzo do nich podobne określane są w tym podejściu, jako przypadki „centralne” dla danej teorii. Krótszy termin „zakres teorii” będzie w dalszej części pracy używany w sensie takim, jak termin „zakres zamierzonych zastosowań” i będzie się wiązał z opisanym powyżej „lokalnym” charakterem teorii naukowych. Pokazuje to, że teorie naukowe, wbrew przekonaniu ich twórców, nie są uniwersalne w pełnym stopniu. Są one „uniwersalne” w tym sensie, że obejmują cały zakres zjawisk znanych w czasie ich formułowania i obowiązywania.

W wypadku zmiany teorii, której poprzedniczkę i następczynię łączy relacja granicznej zbieżności równań (korespondencji), zbiory zamierzonych zastosowań obu teorii różnią się w taki sposób, że paradygmatyczne zjawiska starej teorii stają się granicznymi przypadkami nowej, natomiast paradygmatyczne przypadki nowej teorii nie należą do zbioru zamierzonych zastosowań poprzedniczki. Nowa teoria wyjaśnia szerszą klasę zjawisk i jest bardziej uniwersalna, gdyż obejmuje też zakres poprzedniczki.

Jeśli równania matematyczne teorii reprezentują struktury zjawisk, to następujące po sobie teorie, których równania się różnią,

mogą reprezentować struktury różnych zbiorów zjawisk. Struktury reprezentowane w nowej teorii uwzględniają te relacje, które nie ujawniają się wyraźnie w równaniach wcześniejszej teorii⁹. Dla zjawisk granicznych nowej teorii, które były zjawiskami centralnymi poprzedniczki, równania obu teorii są zbieżne, co oznacza, że dla tych zjawisk pewne relacje, właściwe i dominujące dla nowej teorii, nie odgrywają znaczącej roli. Z perspektywy nowej teorii, na przykład STW, teoria Newtona opisywała aproksymacyjnie prawdziwie graniczne przypadki ruchu, reprezentując uproszczone struktury tego obszaru ruchów „pasujące” do ich detekcyjnych parametrów. Nie odzwierciedlała jednak wszystkich zależności, jakie przejawiają się w paradygmatycznych dla STW przypadkach.

W stosunku do realizmu strukturalnego Worralla formułowano zarzut, że dopiero z perspektywy nowej teorii można rozpoznać, która część teorii odpowiada za jej sukces i jest aproksymacyjnie prawdziwa, gdyż zostanie ona zachowana w następczyni. Trudność ta w sytuacji granicznej zbieżności równań pojawia się w nieco łagodniejszej postaci. Choć nie można podać ograniczenia zakresu teorii, zanim nie zostaną odkryte zjawiska, dla których teoria się załamuje, to w zakresie zjawisk, w jakim odnosi ona sukces, jest też aproksymacyjnie prawdziwa. Nie można przewidzieć, dla jakich

9 Stanowisko Worralla i jego rozwinięcie w wersji ontologicznej realizmu strukturalnego rodzi trudności związane z wyjaśnieniem relacji struktury matematycznej do rzeczywistości. Struktura matematyczna teorii jest konfrontowana z modelem danych, co wymaga pewnej ontologicznej interpretacji teorii, aby było możliwe odniesienie jej do badanych zjawisk. Realizm strukturalny nie dostarcza takiej interpretacji, nie ma on narzędzi, aby rozstrzygnąć np. pomiędzy ontologiami różnych matematycznych sformułowań mechaniki kwantowej, a zatem określić, która z proponowanych struktur ma status realnej. Worrall odrzuca możliwość i potrzebę takiej interpretacji, jednak w takim kontekście realizm strukturalny zbliża się bardzo do empiryzmu konstruktywnego van Frassena lub nawet do instrumentalizmu (por. Becker Arenhart, Bueno 2015, 111-139). Celem tego artykułu jest jednak nie tyle analiza trudności realizmu strukturalnego, co pokazanie, że zmiana formalizmu matematycznego w wypadku zmiany teorii nie zawsze skutkuje fałszywością poprzedniczki.

zjawisk, wykraczających poza zbiór zamierzonych zastosowań, teoria okaże się fałszywa, ale można powiedzieć, że dla zjawisk zbliżonych do paradygmatycznych jest aproksymacyjnie prawdziwa. Choć Newton traktował swoją teorię jako uniwersalną, to jednak jej równania miały reprezentować jemu znane ruchy i ruchy do nich podobne; takie stanowiły zakres jego teorii. W tym zakresie była ona aproksymacyjnie prawdziwa. Wyraźne efekty relatywistyczne leżą poza zbiorem zamierzonych zastosowań teorii Newtona i dla tych ruchów traci ona empiryczną zgodność ze swoimi przewidywaniami. Nie jest też w tym zakresie aproksymacyjnie prawdziwa lecz fałszywa.

Pod wpływem doświadczenia zbiór zamierzonych zastosowań teorii podlega ewolucji. Konstruowane są zarówno nowe zastosowania, jak i, w wypadku falsyfikacji, następuje usunięcie niektórych z nich. Jest on wraz z rozwojem teorii rozszerzany na kolejne zjawiska interpretowane jako podobne, a kryterium podobieństwa jest empiryczny sukces takich zastosowań. Zakres teorii zostaje ostatecznie ograniczony przez zastępującą ją teorię niejako od zewnątrz. Jednak już z perspektywy samej teorii „od wewnątrz” granice te się uwidaczniają. Brak sukcesu w wyjaśnianiu nowych zjawisk może być sygnałem, że zjawiska te wykraczają poza zakres teorii.

W przypadku, gdy następujące po sobie teorie łączy graniczna zbieżność równań, można powiedzieć, że poprzedniczka jest aproksymacyjnie prawdziwa w swoim zakresie i fałszywa poza nim. Teoria Newtona jest aproksymacyjnie prawdziwa w zakresie ruchów z małymi prędkościami i fałszywa poza tym zakresem. W przypadku przejścia od teorii Newtona do teorii Einsteina (STW) zmiana teorii łączy się ze zmianą zakresu teorii w taki sposób, że klasa zjawisk paradygmatycznych teorii Newtona jest granicznym przypadkiem teorii Einsteina i paradygmatyczne zastosowania teorii Einsteina leżą poza zakresem teorii Newtona.

Natomiast paradygmatyczne zjawiska teorii Fresnela i teorii światła Maxwella stanowią te same zjawiska optyczne. Teorie te mogą być

albo zgodne odnośnie do poszczególnych kwestii, albo się wykluczać, nie mogą natomiast, w tym aspekcie, stanowić swojego dopełnienia.

T. Kuhn argumentuje, że jeśli chce się ratować teorie (np. mechanikę Newtona) przez ograniczenie zakresu ich stosowalności, to należałoby ograniczyć ten zakres „do tych zjawisk i do tego rzędu ścisłości, którym aktualnie dysponujemy. (...) uznać należałoby, że uczony nie może rościć sobie prawa, by mówić w sposób »naukowy« o jakimkolwiek zjawisku, którego dotąd nie obserwował” (Kuhn 2001, 180). Jednak paradygmatyczny sposób określania zasięgu teorii pozwala stosować ją do nowych zjawisk, o ile zostaną one zinterpretowane jako podobne do paradygmatycznych pod rozpatrywanym względem. To, czy taka interpretacja jest poprawna, jest rozstrzygane ostatecznie z perspektywy nowej teorii, która wskazuje teoretyczne ograniczenia zakresu poprzedniczki. Jednak pewne empiryczne przesłanki, że teoria jest stosowana do zjawisk, które wykraczają poza jej zakres, wynikają z braku sukcesu w wyjaśnianiu tych zjawisk. Na przykład mechanikę i optykę klasyczną stosowano do wyjaśnienia doświadczenia Michelsona-Morley’a, ale nie osiągnięto na tej drodze satysfakcjonującego sukcesu. Ograniczenia zakresu teorii pojawiają się zatem już na jej gruncie

Podsumowując, kiedy zachodzi przypadek, że równania poprzedniczki są granicznymi przypadkami następczyni, aproksymacyjna prawdziwość poprzedniczki T_1 w świetle następczyni T_2 oznacza „lokalną”, czyli ograniczoną do zjawisk granicznych, zgodność obu teorii. W tym wypadku aproksymacyjna prawdziwość ma charakter „lokalnej” prawdziwości, a nie, jak w wypadku zachowania równań w następczyni w niezmienionej postaci, charakter „częściowej” prawdziwości. Worrall ograniczał ciągłość teorii tylko do niezinterpretowanych równań matematycznych. Czy relacja korespondencji pozwala mówić jeszcze o innego rodzaju ciągłości pomiędzy teoriami i czy wykracza ona poza ciągłość równań i zachowanie własności detekcyjnych obserwowanych zjawisk?

4. RELACJA KORESPONDENCJI I CIĄGŁOŚĆ MIĘDZY NASTĘPUJĄCYMI PO SOBIE TEORIAM

Interpretacja relacji korespondencji jako przejawu pewnego rodzaju ciągłości pomiędzy teoriami, jak było wspomniane, jest kwestionowana z powodu niewspółmierności następujących po sobie teorii¹⁰. Według Kuhna niewspółmierne teorie się wykluczają¹¹. Można pytać, jak graniczna zbieżność równań przekłada się na ciągłość innych elementów przy zmianie teorii? Co znaczy, że teoria Newtona jest aproksymacyjnie prawdziwa w świetle STW? Zgodnie z teorią Newtona czas jest absolutny, a masa ciał jest stała i nie zależy od ich prędkości, natomiast według STW czas jest względny, a masa ciał rośnie wraz z ich prędkością. Thomas Kuhn określa następujące po sobie teorie jako niewspółmierne, czyli takie, pomiędzy którymi nie zachodzi teoretyczna ciągłość. Dają one odmienne obrazy świata, których nie można uzgodnić. Ontologie takich teorii są całkowicie różne i nawet jeśli operują tymi samymi terminami, to sensy tych terminów są całkowicie odmienne (Kuhn 2001, 257-262). Kuhn przytacza na to wiele przykładów, jak choćby pojęcie „masa” w teorii Newtona i w teorii relatywistycznej, które mają inne sensy. Odnosząc się do dynamiki relatywistycznej Einsteina i dynamiki z *Principiów* Newtona, Kuhn twierdzi, że jeśli jedna z niewspółmiernych teorii jest prawdziwa, to druga musi być fałszywa. Według niego „teorię Einsteina można przyjąć, tylko uznając zarazem, że Newton nie miał racji” (Kuhn 2001, 177).

10 Szczegółowej analizy zagadnienia niewspółmierności teorii dostarcza np. K. Jodkowski (Jodkowski 1984). Tutaj jednak sam problem niewspółmierności nie będzie dyskutowany. Nie chodzi bowiem o porównywanie dwu teorii, lecz o pokazanie ich konsekwencji w obszarze zjawisk granicznych.

11 Wbrew temu, co twierdzi Kuhn, porównanie między niewspółmiernymi teoriami nie zawsze musi prowadzić do wykazania ich wzajemnej sprzeczności. Np. argument przeciw uznawaniu wzajemnej sprzeczności pomiędzy pojęciem masy w mechanice Newtona i STW przedstawia Ardnés Rivadulla (Rivadulla 2004, 417-429).

Istotnie, obie teorie mogą być niewspółmierne i dostarczać ogólnie odmiennych obrazów zjawisk ruchu, tak jak ujmuje to Kuhn, jednak mogą one, wbrew twierdzeniu Kuhna, dawać w zakresie przypadków granicznych nie tylko zbliżone równania, ale też opisy, przewidywania i wyjaśnienia zjawisk. Teoria Newtona może dobrze przybliżać STW dla granicznych przypadków ruchu z małymi prędkościami. Choć zdania: „masa ciała m jest stała” (jak wynika z teorii Newtona) oraz „masa ciała m nie jest stała, lecz wzrasta wraz ze wzrostem prędkości ciała v zgodnie z równaniem $m = m_0/(1-v^2/c^2)^{1/2}$ ” (zgodnie z STW) można traktować jako sprzeczne, to przy małych prędkościach v , gdy v^2/c^2 zdąża do 0, obie zależności generują zbieżne równania, opisy i przyczynowe wyjaśnienia zjawisk mechanicznych, między którymi różnice są do pominięcia. Relatywistyczna zmiana masy przy małych prędkościach v jest do pominięcia ze względu na jej znikomo mały stosunek do całkowitej masy ciała. Nie będzie ona miała znaczącego wpływu na relacje ilościowe odzwierciedlające zjawiska tego zakresu i na ich przyczynowe wyjaśnianie. Podobnie ma się sprawa z innymi wielkościami relatywistycznymi w zakresie małych prędkości. W tych aspektach można powiedzieć, że teoria Newtona jest w zakresie ruchów klasycznych aproksymacyjnie prawdziwa, dobrze przybliża STW, zarówno jej równania, jak i dostarczane wyjaśnienia zjawisk. Efekty, które opisuje STW są zauważalne i znaczące dla ruchów ciał z prędkościami zbliżonymi do prędkości światła, przestają one natomiast odgrywać istotną rolę w przypadkach ruchów z małymi prędkościami. Efekty relatywistyczne dają przy małych prędkościach znikomy wkład do obserwowanych relacji przyczynowych. Nie tylko równania i liczbowe wyniki pomiarów, ale i przyczynowe wyjaśnienie zjawisk dostarczanych przez mechanikę relatywistyczną w granicy małych prędkości zbliża się do wyjaśnienia klasycznego.

Teoria Einsteina ogranicza aproksymacyjną prawdziwość teorii Newtona do klasy ruchów z małymi prędkościami. Nie unieważnia

natomiast praw i wyjaśnień mechaniki klasycznej w takim sensie, w jakim rozwój nauki unieważnił hipotezę eteru.

Według Laudana relacja korespondencji nie gwarantuje ciągłości teoretycznej, gdyż „wiele teorii (nawet w »naukach dojrzałych«, jak fizyka) nie zachowuje sukcesu eksplanacyjnego swoich poprzedniczek w całości” (Laudan 2018, 57). Stephan Hartmann wskazuje, że relacja korespondencji może być bardzo różnorodna i przejawiać się jako odpowiedniość różnych elementów następujących po sobie teorii (Hartmann 2002, 79-94). W płaszczyźnie ontologicznej odpowiedniość między teoriami polega na tym, że niektóre albo wszystkie obiekty starej teorii są też obiektami nowej. Natomiast w płaszczyźnie epistemologicznej odpowiedniość może polegać na zbieżności jednego lub kilku elementów, takich jak terminy teorii, równania matematyczne, modele, wartości liczbowe obserwowanych wielkości itp. Każda zatem relacja korespondencji może być nieco inna i dlatego, jego zdaniem, nie należy poszukiwać jakiegoś zunifikowanego modelu zmiany teorii w nauce, gdyż każda zmiana teorii wymaga odmiennego uzasadnienia zachowania ciągłości teoretycznej. Nie wszystkie elementy dojrzałych teorii należy traktować jako posiadające swoje odpowiedniki w następczyniach. Wystarczy, aby niektóre elementy związane z sukcesem poprzedniczki wykazywały taką graniczną zbieżność. Mówimy wtedy o ciągłości w danym aspekcie.

Według Worralla tylko równania matematyczne zachowują ciągłość w nowej teorii (są zachowane w swojej pierwotnej formie lub są granicznymi przypadkami równań nowej teorii). Interpretacja ontologiczna równań zmienia się natomiast od teorii do teorii i nie przejawia ciągłości. Stanowi to jednak znaczne ograniczenie realizmu w zakresie realności obiektów teoretycznych. Realne są tylko relacyjne zależności pomiędzy niepoznawalnymi obiektami, odzwierciedlane w równaniach. Chakravartty rozszerza realistyczną interpretację na niektóre własności obiektów teoretycznych. Są to ich własności detekcyjne odzwierciedlane w równaniach teorii. Obiekty charakteryzowane przez te własności są realne i są zachowane w kolejnych

teoriach. Tak jest w wypadku zachowania części teorii Fresnela. Jest ona zachowana z jej empiryczną interpretacją (choć niekoniecznie ontologiczną).

Jeśli teorie pozostają do siebie w relacji korespondencji, to ich zakresy są różne w tym sensie, że zjawiska paradygmatyczne dla poprzedniczki stanowią graniczne przypadki zakresu następczyni. Obiekty i relacje, jakie leżą u podstaw struktury zjawisk, reprezentowanej w równaniach starej teorii, nie zawsze są tymi obiektami i relacjami, które wyznaczają struktury reprezentowane przez równania nowej teorii. Wystarczy jednak, aby odpowiednie obiekty nowej teorii, które mogą przyjmować graniczne wartości określonych parametrów, miały dla tych parametrów własności zbieżne z własnościami obiektów poprzedniczki¹².

Chakravartty wykazuje, że za relacje, które wyznaczają struktury (o których mówi Worrall), odpowiadają własności detekcyjne obiektów tworzących te struktury. Wyjaśnienie tych własności odwołuje się do wewnętrznej struktury owych obiektów, czyli elementów wewnętrznych i relacji między nimi. Te elementy i relacje charakteryzują już inne zjawiska i są reprezentowane przez równania innej (nowej) teorii. Powstaje w ten sposób hierarchiczny układ struktur przyczynowych zjawisk powiązany ze sposobem wyjaśniania własności obiektów przez ich strukturę wewnętrzną. Własności zewnętrzne obiektów i tworzone przez nie relacje, reprezentowane w równaniach teorii T_1 , są wyjaśniane przez ich wewnętrzną strukturę i związane z nimi zjawiska niższego poziomu, które są przedmiotem teorii T_2 . Np. własności ciał makroskopowych wyjaśniane są przez ich strukturę

12 W jednym z podręczników fizyki autor tak pisze na temat zasady korespondencji: „Jest rzeczą oczywistą, że mechanika kwantowa jest teorią ogólniejszą od mechaniki klasycznej. W granicy, gdy obserwujemy coraz większe układy i zakłócenia spowodowane obserwacjami mogą być pominięte, mechanika kwantowa przechodzi w mechanikę klasyczną” (Matthews 1974, 37). Tu jednak nie mówimy o zasadzie korespondencji, a jedynie o relacji korespondencji.

atomową. Własności atomów wyjaśniane są przez własności ich wewnętrznych składników itd.

Paradygmatyczne zjawiska kolejnych dojrzałych teorii, na przykład teorii klasycznej i kwantowej, są charakterystyczne dla różnych poziomów tej hierarchii, podobnie jak do różnych poziomów tej hierarchii należą charakterystyczne dla obu teorii obiekty. Nowsza teoria jako bardziej fundamentalna obejmuje swoim zakresem także zjawiska i obiekty graniczne, będące paradygmatycznymi przypadkami poprzedniczki, jednak typowe dla nowszej teorii efekty nie odgrywają dla tych granicznych przypadków znaczącej roli. Na przykład ważna na poziomie kwantowym nieokreśloność jednoczesnego położenia i pędu ciała nie powoduje obserwowalnych zmian ani teoretycznych (obliczeniowych) różnic w opisach ruchu planet czy nawet piłeczek tenisowych. Jednak staje się ważna dla opisu oddziaływań na poziomie kwantowym. Obiekty klasyczne spełniają graniczne warunki teorii kwantowej, choć nie są paradygmatyczne dla teorii kwantowej. Natomiast paradygmatyczne obiekty teorii kwantowej mają całkowicie inne, nowe własności w stosunku do postulowanych przez teorię klasyczną.

Ciągłość pomiędzy takimi teoriami nie oznacza, że obiekty zastępowanej teorii zostają zachowane w nowej jako jej obiekty paradygmatyczne. Raczej polega na tym, że własności charakteryzujące paradygmatyczne obiekty nowej teorii nie odgrywają w zakresie zjawisk granicznych znacznej roli. Natomiast paradygmatyczne obiekty poprzedniczki zostają zachowane jako obiekty właściwe dla zjawisk granicznych. Np. teoria kwantowa postuluje inne obiekty niż planety czy piłeczki tenisowe, choć ich nie wyklucza, lecz zachowuje jako obiekty graniczne, których własności kwantowe nie ujawniają się w sposób istotny w zjawiskach makroskopowych.

Wymaganie, aby aproksymacyjnie prawdziwe elementy poprzedniczki zostały zachowane w nowej teorii, jest zbyt silne zarówno w stosunku do równań, jak i obiektów teorii w przypadku relacji korespondencji pomiędzy teoriami. Jest to równoważne wymaganiu,

aby zjawiska wszystkich skal i poziomów miały taką samą strukturę, którą ujmuje jedna dla wszystkich zakresów zjawisk teoria. Jeśli uwzględni się „lokalność” teorii naukowych, otrzymuje się inne rozumienie ciągłości obiektów w wypadku zmiany teorii. Można mówić o zachowaniu obiektów przy zmianie teorii, gdy obiekty starej teorii znajdują swoją identyfikację jako graniczne przypadki równań nowej, bardziej uniwersalnej teorii. W tym sensie nowa teoria zachowuje obiekty poprzedniczki, bez ograniczania ich jedynie do własności detekcyjnych. Rozwinięcie tego problemu wykracza poza podjęte tu rozważania.

Laudan twierdzi, iż „uogólnienie, że serie następujących po sobie teorii w rozwiniętych naukach wykazują relacje o charakterze przypadków granicznych, jest ewidentnie fałszywe” (Laudan 2018, 57). Wskazane przez niego przypadki takie, jak np. przejście od teorii Fresnela do teorii Maxwella, faktycznie zachowują inny rodzaj relacji pomiędzy teoriami niż relacja korespondencji, co było już omówione wyżej. W ich przypadku argument PI jest uchylany zgodnie ze strategią *divide et impera*. Ciągłość teorii wymaga w takim wypadku, aby pewne elementy teorii (np. równania lub obiekty) stały się elementami następczyni.

Podsumowując ostatnie rozważania, można powiedzieć, że inaczej ciągłość teorii przejawia się w przypadku, gdy teorie łączy relacja korespondencji. Równania teorii nie są zachowane w następczyni, a jedynie są granicznymi przypadkami jej równań. Zbieżność równań pociąga jednak za sobą zbieżność przewidywania liczbowych wyników pomiarów i przyczynowego wyjaśnienie zjawisk w zakresie przypadków granicznych.

Zastosowanie tych samych kryteriów ciągłości poszczególnych elementów teorii dla obu wyróżnionych schematów zmiany teorii prowadzi do nadmiernego zawężenia realizmu, wynikającego z narzucenia kryteriów strategii *divide et impera* dla wszystkich przypadków zmiany teorii. Pokazano, że gdy teorie łączy relacja korespondencji, pojawienie się nowej teorii nie oznacza, że jej poprzedniczka jest

falszywa w zakresie zjawisk granicznych, ale że jest aproksymacyjnie prawdziwa w swoim zakresie zastosowania.

Dotyczy to nie tylko jej równań, ale i dostarczanych wyjaśnień zjawisk w tym zakresie oraz niektórych zobowiązań ontologicznych. Jak już wspomniano, każdy przypadek zmiany teorii wymaga odrębnego opracowania w szczegółach. Jednak pokazanie różnorodności w schematach zmiany teorii i związanej z tym szerszej możliwości realistycznej interpretacji zmiany teorii wbrew zarzutowi PI stanowi wzmocnienie argumentacji na rzecz realizmu naukowego.

5. ZAKOŃCZENIE

Oś powyższych rozważań stanowiło pytanie o możliwość uzgodnienia realizmu naukowego z argumentem PI. Szczególnie ważne z tej perspektywy jest uzasadnienie, że sukces teorii związany jest z jej aproksymacyjną prawdziwością. Linia obrony realizmu naukowego, wyznaczona przez realizm strukturalny i semirealizm, kładzie nacisk na zachowanie związanych z sukcesem elementów teorii w jej następczyni. Przyjmowany sposób wyjaśnienia takich przypadków, zgodnie ze strategią *divide et impera*, uchyla częściowo trudności wynikające ze zmiany teorii dla przypadku, gdy nowsza teoria zachowuje część swojej poprzedniczki związaną z jej sukcesem. Sukces teorii jest wyznacznikiem jej aproksymacyjnej prawdziwości, która jest rozumiana w sensie prawdziwości części teorii. Argumenty Worralla odwołują się bezpośrednio do przejścia od optyki Fresnela do teorii elektromagnetycznej światła, będącego wzorcowym przykładem zmiany teorii najczęściej analizowanym w tym kontekście.

Pokazano, że ten unikatowy przypadek zmiany teorii różni się pod wieloma istotnymi względami od zachodzących częściej przypadków zmiany teorii, dla których następujące po sobie teorie pozostają w relacji korespondencji. Worrall wskazuje te dwa schematy zmiany teorii, nie wyprowadza jednak z relacji korespondencji żadnych dodatkowych argumentów dla szerszej rozumianego realizmu naukowego.

Uznaje, że relacja korespondencji dowodzi jedynie słuszności realizmu strukturalnego i kwestionuje łączenie z tą relacją argumentów na rzecz innego rodzaju ciągłości między następującymi po sobie teoriami niż ciągłość równań. Prowadzi to do znacznego ograniczenia stanowiska realistycznego.

Przeprowadzone w artykule rozważania pozwoliły wskazać, że oba te schematy, odwołujące się do innej relacji pomiędzy następującymi po sobie teoriami, dostarczają innego rozumienia aproksymacyjnej prawdziwości zastępowanej teorii i innych podstaw dla ciągłości teoretycznej. W przypadku, gdy zostaje zachowana część teorii, ciągłość między następującymi po sobie teoriami polega na zachowaniu elementów poprzedniczki jako spójnej części następczyni, obowiązującej w całym jej zakresie, a nie tylko dla zjawisk granicznych. Aproksymacyjna prawdziwość poprzedniczki polega na „częściowej” prawdziwości, czyli prawdziwości części teorii zachowanej w następczyni. Rozwój wiedzy przez zamianę teorii polega w tym przypadku na kumulacji aproksymacyjnie prawdziwych elementów, podczas gdy części fałszywe są z czasem eliminowane w kolejnych teoriach.

W przypadku relacji korespondencji odwołanie się do zależności pomiędzy zakresami następujących po sobie teorii i ich lokalnego charakteru pozwoliło inaczej rozumieć aproksymacyjną prawdziwość teorii i ciągłość między teoriami. Aproksymacyjna prawdziwość teorii polega w tym przypadku na przybliżonej zgodności równań, przewidywań i wyjaśnień właściwych dla każdej z teorii. Nowa teoria zachowuje też „lokalnie” obiekty poprzedniczki w sensie, jaki został omówiony wcześniej. Pokazano, że niewspółmierność teorii nie podważa takiej „lokalnej” ciągłości. Kumulacja wiedzy w takim przypadku polega na tym, że z perspektywy nowszej, bardziej uniwersalnej teorii jej poprzedniczka może być ujmowana jako aproksymacyjnie prawdziwa dla przypadków granicznych. Poza tymi granicznymi przypadkami jest fałszywa.

Rozwój wiedzy polega w tym schemacie na formułowaniu coraz bardziej uniwersalnych teorii, obejmujących coraz szerszy zakres

zjawisk. Sukces predykcyjny dojrzałych teorii zastąpionych nowymi dotyczył przewidywania zjawisk z ich zakresu i do tego zakresu ogranicza się ich aproksymacyjna prawdziwość. Pomimo zasadniczej odmienności nowej teorii, dostarczającej w stosunku do poprzedniczki nowych modeli matematycznych i nowej interpretacji ontologicznej dla zjawisk z nowego zakresu, można, ze względu na omówioną zgodność dla przypadków granicznych, interpretować zmianę teorii jako ciągły rozwój nauki prowadzący do wiedzy o coraz szerszym zakresie zjawisk.

Z tej perspektywy argument Laudana, że dojrzałe teorie okazują się w wyniku zmiany teorii fałszywe, nie odzwierciedla poprawnie faktycznej sytuacji zmiany ważnych w fizyce teorii, gdy między teoriami zachodzi relacja korespondencji. Nie ujmuje on adekwatnie relacji pomiędzy następującymi po sobie teoriami i w konsekwencji nie podważa stanowiska realistycznego. Stanowisko realistyczne akceptuje fakt, iż bywają teorie fałszywe (w całości lub w części), natomiast fakt, że teorie, które odniosły sukces predykcyjny, były albo aproksymacyjnie prawdziwe w jakiejś swej części, albo aproksymacyjnie prawdziwe w jakimś zakresie zjawisk, przemawia na korzyść realizmu.

Z takiej perspektywy należy też rozumieć pytanie o prawdziwość naszych obecnych najlepszych teorii. Teorie, które ze względu na swoje wzajemne powiązania w wyjaśnianiu zjawisk, jak też na zakres sukcesu (predykcyjnego, empirycznego i eksplanacyjnego), spełniają kryteria dojrzałych teorii, mogą być uznane za aproksymacyjnie prawdziwe w zakresie zjawisk, w jakim odnoszą ten sukces. Współczesna nauka potwierdza różnymi metodami empirycznymi realność obiektów postulowanych przez teorie i ostatecznie ich status ontologiczny jest łączony ze stopniem takiego potwierdzenia. W świetle dalszego rozwoju wiedzy zakres stosowalności naszych najlepszych teorii może jednak okazać się ograniczony w przypadku odkrycia nowych zjawisk spoza znanego obecnie zakresu.

Relacja korespondencji, jak pokazano, przy uwzględnieniu „lokalnego” charakteru zastępowanych teorii, staje się dodatkowym argumentem na rzecz realistycznej interpretacji zmiany teorii w nauce, wyrażonym nie w kategoriach kumulacji elementów jednej teorii w drugiej, a w kategoriach ciągłego poszerzania zakresu zjawisk i dostarczania nowych modeli teoretycznych dla coraz szerszej klasy zjawisk, w których jednak poprzedniczki zostają zachowane we właściwym dla siebie zakresie zjawisk, stanowiących graniczne przypadki nowszych teorii.

BIBLIOGRAFIA

- Becker Arenhart, J.R., Bueno, O. (2015). Structural realism and the nature of structure. *European Journal for Philosophy of Science*, 5, 111-139.
- Boyd, R.N. (1983). On the Current Status of the Issue of Scientific Realism. *Erkenntnis*, 19(1-3), 45-90.
- Buczowska, J. (2020). Realizm naukowy wobec zmiany teorii w nauce. *Studia Philosophiae Christianae*, 56(3), 5-30.
- Chakravartty, A. (1998). Semirealism. *Studies in History and Philosophy of Science*, 29(3), 391-408.
- Da Costa, N., French, S. (1990). The Model-Theoretic Approach to the Philosophy of Science. *Philosophy of Science*, 57(2), 248-265.
- Fraassen, B.C. van. (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press.
- Fraassen, B.C. van. (1997). *Structure and Perspective: Philosophical Perplexity and Paradox*. W: M.L. Dalla Chiara (red.), *Logic and Scientific Methods. Vol. 1*, 511-530. Dordrecht: Kluwer.
- Frigg, R. (2006). Scientific Representation and the Semantic View of Theories. *Theoria*, 21(1), 49-65.
- Giere, R. (1988). *Explaining Science: A Cognitive Approach*. Chicago: Chicago University Press.
- Giere, R. (2004). How Models Are Used to Represent Reality. *Philosophy of Science*, 71(5), 742-752.
- Grobler, A. (2008). *Metodologia nauk*. Kraków: Wydawnictwo Aureus – Wydawnictwo Znak.
- Hartmann, S. (2002). Essay review: On correspondence. *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 33, 79-94.

- Jodkowski, K. (1984). *Teza o niewspółmierności w ujęciu Thomasa Kubna i Paula Feyerabenda*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kotowski, M. (2014). O rozwoju realizmu naukowego jako selektywnego sceptycyzmu. *Filozofia Nauki*, 22(3), 105-123.
- Kuhn, T.S. (2001). *Struktura rewolucji naukowych*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Laudan, L. (2018). *Obalenie realizmu konwergentnego*. W: M. Kotowski (red.), *Spór o realizm naukowy*, 29-65. Wrocław: Oficyna Naukowa PFF.
- Lyons, T.D. (2006). Scientific Realism and the Stratagema de Divide et Impera. *The British Journal of the Philosophy of Science*, 57(3), 537-560.
- Matthews, P.T. (1974). *Wstęp do mechaniki kwantowej*. Warszawa: PWN.
- Park, S. (2017). On Treating Past and Present Scientific Theories Differently. *Kriterion*, 31(1), 63-76.
- Psillos, S. (1999). *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. London: Routledge.
- Putnam, H. (1975). *What is Mathematical Truth?*. W: *Mathematics, Matter and Method, Collected Papers, Vol. 2*, 60-78. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rivadulla, A. (2004). The Newtonian Limit of Relativity Theory and the Rationality of Theory Change. *Synthese*, 141(3), 417-429.
- Rodzeń, J. (2006). Kilka uwag o tzw. pesymistycznej meta-indukcji. *Filozofia Nauki*, 55(3), 97-110.
- Suppe, F. (1989). *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism*. Chicago: University of Illinois Press.
- Vickers, P. (2017). Understanding the Selective Realist Defence Against the PMI. *Synthese*, 194(9), 3221-3232.
- Worrall, J. (2018). *Realizm strukturalny. To co najlepsze z dwóch światów*. W: M. Kotowski (red.), *Spór o realizm naukowy*, 145-175. Wrocław: Oficyna Naukowa PFF.

THE RELATIONSHIPS BETWEEN SUCCESSIVE THEORIES AND WAYS OF RESPONDING TO THE PESSIMISTIC INDUCTION ARGUMENT

Abstract. This paper considers and aims to advance the discussion on the reconciliation of scientific realism with the pessimistic induction argument. It presents a novel argument in favour of scientific realism based on the correspondence relationship between successive theories, which has been overlooked in the debates on structural realism and semirealism. Firstly, the paper argues that the traditional arguments for scientific realism, based on the *divide et impera* strategy, correctly refer to cases of theory change similar to the replacement of Fresnel's optical theory with the electromagnetic theory of light. However, it is argued that such arguments do not apply to cases of theory change in which successive theories remain in a correspondence relation. Worrall's solution does not take into account the important implications that follow from this relation for an understanding of theoretical

continuity despite theory change. Taking into account the different scope of phenomena in successive theories, linked by a correspondence relationship, enables us to indicate a different type of continuity between theories and to formulate additional justification for a realist position concerning this type of theory change. Secondly, it is argued that a correspondence relationship between successive theories admits an understanding of approximate truthfulness and the continuity between theories different from the *divide et impera* strategy. By appealing to the limited scope of the theory that is replaced and its “local” correctness according to its successor, it is possible to avoid some of the objections raised against the traditional arguments in favour of scientific realism based on the correspondence relationship. In the light of this justification, the thesis that successful mature theories turn out to be false as a result of theory change does not apply to cases of theory change in which successive theories are linked by a correspondence relation. Our argument overrules PI’s objection to this kind of theory change and does not impose limitations on scientific realism resulting from structural realism.

Keywords: scientific realism; structural realism; theory change in science; approximate truthfulness; theoretical continuity

JANINA BUCZKOWSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5387-2310>

janina.buczowska@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2021.57.A.07



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 24/03/2021. Zrecenzowano: 18/06/2021. Zaakceptowano do publikacji: 05/07/2021.

JAROSŁAW KUCHARSKI

THE ARCHANGEL DELUSION. DESCRIPTIVE ETHICS AND ITS ROLE IN THE EDUCATION OF ETHICISTS

Abstract. The role of ethicists is to provide a genuine ethical theory to help non-ethicists interpret and solve moral dilemmas, to define what is right or wrong, and, finally, to clarify moral values. Therefore, ethicists are taught to address morality with rational procedures, to set aside their moral intuitions and emotions. Sometimes, professional ethicists are prone to falling into the archangel delusion – the belief that they are beyond the influence of their own emotions. This can lead to ousting moral intuitions from the space of ethical reflection, thus making ethicists unaware of them. They may treat intuitive beliefs about morality as an expression of primal moral feelings. The main question pursued in this article, is how those feelings may influence moral theories, which should be developed by professional ethicists. Ethicists may provide an ethical theory which is merely a rationalisation and justification for their own suppressed moral emotions, rather than the effect of genuine, rational moral reasoning. To help ethicists cope with this delusion, a model of cooperation between descriptive and normative ethics is proposed. Ethicists should therefore use the research tools of descriptive ethics to determine their own intuitions, and the moral emotions in which these intuitions are grounded.

Keywords: descriptive ethics; normative ethics; archangel delusion; R.M. Hare

1. Introduction.
2. The archangel delusion.
3. Descriptive ethics and the archangel delusion.
4. The archangel delusion and how to avoid it.
5. Conclusions.

1. INTRODUCTION

According to recent publications, there are several ways in which descriptive ethics can be useful for normative theorists, as well as for ethicists. Some ethical theories provide very sophisticated concepts and rationale for action, but at the same time seem to be detached from everyday experience of moral values and dilemmas. Some researchers (Molewijk *et al.* 2004) suggest that combining descriptive

and normative ethics might lead to overcoming this impediment to developing proper ethical solutions. Below, I enumerate some arguments for the usefulness of descriptive ethics, not only for moral theories but for professional ethicists as well.

Moral intuitions should be understood as “acts of self-evident” apprehension of a moral situation and its correct solution (Ross 2007). Such intuitions seem to be available to everyone, although they are not the same for everyone. They may be shaped by several factors, including biological, historical, cultural, and religious. Some of them may be rational, some irrational, others nonrational. Nevertheless, they are, and they should be, taken into consideration when one is to provide or analyse a moral theory. Without awareness of one’s moral intuitions, it seems impossible to provide and analyse a moral theory *sine ira et studio*. Our own moral intuitions may act as distortions for a proper argumentation.

One of the best descriptions of moral intuitions goes as follows: “When we refer to *moral intuitions*, we mean strong, stable, immediate moral beliefs. These moral beliefs are *strong* insofar as they are held with confidence and resist counter-evidence (although strong enough counterevidence can sometimes overturn them). They are *stable* in that they are not just temporary whims but last a long time (although there will be times when a person who has a moral intuition does not focus attention on it). They are *immediate* because they do not arise from any process that goes through intermediate steps of conscious reasoning (although the believer is conscious of the resulting moral belief)” (Sinnott-Armstrong, Young, and Cushman 2010, 246-247 [italics in original]).

This definition presents intuitions as a peculiar kind of moral beliefs. As will be shown below, these beliefs do not need to be conscious and in fact emerge from a special kind of feelings – namely, moral ones. What is the source of such moral beliefs? The most probable hypothesis is that they emerge from moral feelings, which are prior to beliefs understood as intuitions. Thus, the scheme

of emerging intuitions may go as follows: moral feelings – moral (intuitional) beliefs – moral statements. Intuitional beliefs may be treated as an expression of primal moral feelings. The main question pursued in this article, is how those feelings may influence moral theories as developed by professional ethicists. Unconscious moral feelings may be a great obstacle to providing a genuine ethical theory.

2. THE ARCHANGEL DELUSION

According to Jonathan Haidt's conclusions, emotions are primary in moral decision making (Haidt 2001). This seems to be true for both everyday moral dilemmas and professional reasoning on either real or hypothetical moral issues. In fact, Haidt's model shows that most moral decisions primarily emerge from emotions, which determine one's stance on a certain issue. Reasoning comes in place afterwards, to provide a rationale for it. In trying to explain why moral theorists seem to overcome their moral emotions, Haidt puts forward the hypothesis that "philosophers are able to override their initial intuitions more easily than can ordinary folk" (Haidt 2012, 352). This may be usefully compared with Richard M. Hare's ideal types of the archangel and the prole. The latter is described as a person who relies only on their intuitions when taking moral decisions, whereas the former's approach is based exclusively on a rational scrutiny of morality (Hare 1992). Since Haidt shows that moral intuitions are based on moral emotions, according to his account "proles" could be understood as ordinary folk, using only their emotions to cope with moral problems. Professional ethicists, in contrast, try to rely on their critical approach, traditionally seeing emotions as an obstacle to moral decisions. This is why some philosophers tend to override their emotion-rooted intuitions and provide arguments which rely mostly on critical analysis. It must be stated that this analysis is not as efficient as could be (regardless of the correctness of the solutions proposed) (Hamalainen 2016; Hoffmaster 2018), but this is not the

main concern here. The main focus of this paper is rather on the fact that some professional ethicists seem to commit a fallacy that may be called the “Archangel delusion”: they are so devoted to thinking critically about morality that they cease to realise that their emotions also play a role in their reasoning. If Haidt’s conclusions are correct, then no one can completely override their emotion-based moral intuitions, including professional ethicists. Therefore, some ethical conclusions should be treated merely as a rational justification of an emotionally driven moral stance that is already in place. The Archangel delusion explain why some ethicists ignore this fact, disregarding their moral emotions and providing very sophisticated solutions to moral dilemmas, as if their solutions were based purely on critical thinking.

The term “archangel delusion” is new. It is inspired by Hare’s theory and Haidt’s remarks about the education of ethicists, the stance it captures has already been discussed, for example, by Jeremy Bentham in the following passage: “the various systems that have been formed concerning the standard of right may all be reduced to the principle of sympathy and antipathy. ... They consist all of them in so many contrivances for avoiding the obligation of appealing to any external standard, and for prevailing upon the reader to accept of the author’s sentiment or opinion as a reason for itself” (Bentham 2000, 24-25). As the founder of utilitarianism remarks, some ethicists, instead of examining their sympathies and antipathies toward moral norms, use ethical arguments to justify the norms they feel most sympathetic towards. A formal system of ethics is, therefore, a justification for beliefs already possessed. In what follows, Bentham’s own system, based on carefully examining beliefs and emotions and then providing justifications for norms regardless of sympathies and antipathies, will be considered a genuine moral theory.

A notable example of the archangel delusion can be found in Kant’s argumentation against lies, based on the universal law formula of the categorical imperative. It is well known that Kant provided strong

arguments against the moral permissibility of lying. However, as Korsgaard notices, while arguments that come from the formulas of Humanity or the Kingdom of Ends are convincing, those based on the formula of a Universal Law are not (Korsgaard 2000). It is possible to accept the permissibility of lying to those that do not deserve the truth as a universal law. There may be some situations in which “it is permissible to lie to deceivers in order to counteract their intended results of their deceptions” (Korsgaard 2000, 137). The issue that is most important here is not, however, whether lying is permissible or not, but why Kant provides an argument that can be so easily reversed or challenged. A possible answer is that we can observe here a form of the archangel delusion – Kant had such strong intuitions about the absolute impermissibility of lying that it seemed to him that any adequate moral theory should provide strong arguments against it. To put it differently, Kant’s intuitions on this issue do not seem to follow from rational arguments. On the contrary, he might have been so convinced that his intuitions were right that he did not consider whether his arguments supported them well enough. This example suggests that even the greatest philosophers may use their moral intuitions as a source of objective knowledge and produce some arguments to support it. Ethicists who suffer from the archangel delusion only differ from the abovementioned “folk” with respect to their argumentation skills, not in the way they deal with moral problems.

Surely one should demand more than this from professional ethicists. If ethicists are so similar to ordinary “folk”, most ethical argumentation is sophistry: given that ethical outcomes are already provided (consciously or unconsciously by emotions and intuitions), ethicists only have to provide a proper argument for them. However, the role of professional ethicists goes beyond that. They must override intuitions and ensure that they are guiding us in the right direction. It seems that ethicists should check both their own intuitions and folk ones to examine what kind of moral values and rules they convey,

and develop a theory which provides not only arguments to support existing intuitions, but also helps to shape them. If a professional ethicist follows their moral intuitions, which have been shaped by the process of evolution, culture, personality, their own life experience, and other factors, they can either preserve such norms or justify their own intuitions, presenting them from the “archangelic point of view”. What seems to be the core of genuine ethics is the examination of existing norms and their justifications, to show whether they are properly understood and applied. Sometimes, very strongly anchored norms should be questioned by ethicists, who might themselves be going against intuitions and common moral behaviour (e.g., arguments that were given versus slavery or torture). To recall Haidt’s account, it seems that the ethical education of professional ethicists should teach them how to override their intuitions in order to make it clear what is right, and not just what has been taken as right by a particular culture.

It is important to distinguish the archangel delusion from other improper forms of ethical argumentation, which also provide arguments to support outcomes already established. This general form of argumentation can be found in some ideology- or religion-oriented theories, where the conclusions must be compliant with an already existing set of convictions (such as the axioms of an ideology or dogmatic system). The difference between the archangel delusion and concerting individual beliefs with an existing system of beliefs is that the latter is merely intersubjective (sometimes even considered objective), whereas the former is primarily subjective and sometimes even unconsciously accepted. It is possible that ethicists internalise ideological or religious norms so deeply that they become their own intuitions. In other words, ideological or religious norms can make a strong influence on one’s moral intuitions – in fact, the latter are often shaped by the former. They become so intertwined in this process that it is very hard to distinguish between ideologically-driven norms and moral intuitions – one forgets about the original source

of the latter and accepts the realisation of moral feelings in the way provided by the norms.

Another consequence of the archangel delusion is a lack of integrity, understood as a “walk the talk” feature. It has been demonstrated that ethics professors are no more (and no less) moral than ordinary people (Schwitzgebel, Rust 2013). More than that, it has been shown on the basis of a survey that ethicists use philosophical reflection more often than sound reasoning to enhance post hoc rationalisation (Schwitzgebel, Rust 2013, 320). This shows that the archangel delusion may pose a threat to ethics – instead of providing impartial arguments, it serves as a justification for ethicists’ intuitions, moral feelings and cultural residuals. In other words, ethicists go straight from “is” to “ought”. However, “moral intuitions are unreliable to the extent that morally irrelevant factors affect moral intuitions” (Sinnott-Armstrong, Young, and Cushman 2010, 247). Because of this fact, they should be treated very carefully, especially by ethicists, to avoid the possibility of justifying norms accepted acritically. Once again, it is a duty for ethicists to know their intuitions and reflect upon them.

Another way of balancing personal intuitions with moral standards is called rational equilibrium. As Rawls proposed, this is a state of affairs where rational principles and judgments coincide (Rawls 1999, 18). Reflective equilibrium may be interpreted as a remedy for the archangel delusion – rather than justifying one’s prior intuitions, an ethicist can place them under rational investigation in order to achieve equilibrium. Yet, as Brunn has noticed treating reflective equilibrium as a method for coping with intuitions might be a misuse of them (Brunn 2014). Brunn distinguishes between a “moral commitment” and a “moral intuition”. According to this distinction, a reflective equilibrium can be established as an agreement between commitments and principles, but not between intuitions and principles. Commitments may be rooted in intuitions, but they may also be inherited from other commitments, authorities, etc. The point is that a coexistence of commitments and principles may also mask

the archangel delusion. That is, the intuitions and emotions that underlie them might be very strong and ethicists may be unaware of them. As a result, instead of providing a reflective equilibrium this can lead to the justification of one's intuitions.

3. DESCRIPTIVE ETHICS AND THE ARCHANGEL DELUSION

Descriptive ethics, in contrast to normative and metaethical reflection, is aimed at identifying the moral practices and beliefs of given groups. It also aims at identifying their various sources and trying to predict changes and the future shape of morality (Hamalainen 2016). Its methods are empirical, it is grounded in moral psychology, sociology and the neurosciences. There are several arguments as to why ethicists should consider taking the outcomes of surveys in descriptive ethics into consideration. After all, they reveal "morality in practice": that is, how abstract moral norms are interpreted by ordinary ("folk", in Heidt's words) users of morality and realised in human behaviour, how they are applicable in specific circumstances and the way in which circumstances (social, cultural, religious contexts) influence them (Hoffmaster 2018; Parker 2009). For ethicists, taking into account descriptive ethics could be helpful in determining real (instead of academic) issues in moral practice, as well as coping with different interpretations of moral norms in practice and determining whether their theories yield the intended consequences. Moreover, it could enable ethicists to verify whether the "ought implies can" rule is justified in a given case, or whether it is merely wishful thinking about how people should behave.

When it comes to analysing moral intuitions, researchers usually provide some hypothetical scenarios, of which several variations of the trolley problem are probably the best known, and then review the respondents' answers, their immediacy, stability, reaction time and intensity of emotions (Bruder, Tanyi 2014). During testing, researchers can identify which intuitions are common, and which

are related to several social groups. What is postulated here is the inclusion of such research and testing methods in the professional training of ethicists. This would help explain the role and emotions connected with intuitions, as well as aid ethicists in identifying their preconceptions and deep commitments about morality and make them more aware of their presuppositions and biases towards various moral problems.

Common arguments against using the tools of descriptive ethics in normative ethics are: first, their lack of normative force and attempt to derive “ought” from “is” (the violation of the fact/value distinction); second, that descriptive ethics tends towards moral relativism; third, that this could lead to the naturalisation of ethics; and fourth, that this is not ethics at all and it has moved too far away from philosophical research (Luetge 2014; van der Scheer, Widdershovem 2004; Parker 2009). It must be noticed that those in favour of using descriptive ethics in normative research are aware of these dangers and try to address them. Descriptive ethics is only concerned with the efficacy of ethical theories and avoids formulating normative claims. It is important to show that some ethical theories are implemented in ways that diverge from their original formulation. It is also important to ask why some ethical theories, especially those with a very strong philosophical basis, are either not influential enough in society or, as demonstrated by the so-called Sidgwick paradox, should be kept away from ordinary people (Sidgwick 1907).

Having outlined some of the limitations concerning descriptive ethics, we move on to consider the influence of the archangel delusion on ethical theory. On closer examination, it seems evident that any norm whose justification can be traced back to the archangel delusion falls within the scope of the abovementioned objections. If an ethicist provides a justification for a norm that has been *a priori* accepted by him/her, then they may be accused of deriving “ought” from “is” – the justification provided merely follows from their existing intuitions. This is tantamount to using ethical arguments to objectify

one's intuitions. It may also lead to moral relativism, connected with the very sources of one's intuitions. Intuitions presented as justified (and sometimes objective) norms may in fact be seen as the naturalisation of ethics. This may also appear to be inauthentic philosophical investigation – that is, a philosophical inquiry of norms given in advance. It seems that failing to critically examine one's own intuitions can lead to an improper, and indeed immoral, use of philosophical tools.

4. THE ARCHANGEL DELUSION AND HOW TO AVOID IT

The above arguments show that being unaware of one's own moral intuitions is a tremendous obstacle to being an ethicist with a high level of self-awareness. Therefore, it would be advisable for any ethicist to undergo a survey to identify their intuitions. Identifying does not mean to changing or ridding oneself of one's intuitions; rather, it means precisely defining their content (e.g., what stance one is more inclined to take on a given moral issue). The survey would be aimed, in Aristotelian terms, at showing the direction of one's natural inclinations. As Aristotle advised, “we must drag ourselves away from it toward its contrary; for by leading ourselves far from error, we will arrive at the middle term, which is in fact what those who straighten warped lumber do” (Aristotle 2011, 41 [1109b]). The awareness of one's own inclinations might lead to the deliberate and voluntary transcending of our intuitions. If moral development demands an awareness of one's inclinations, ethical development (the development of an ethicist) needs the conscious transcendence of natural and cultural inclinations, as well as moral emotions and intuitions. This transcending is a core condition for being able to provide a valid ethical theory. Following Aristotle, it is important, especially for an ethicist, to *agere contra* one's intuitions to verify whether they are justified or merely seem to be justified. By adopting such an attitude, ethical theory and the justification of moral

norms can achieve a higher degree of purification from artefacts, totems and other cultural residua, leading to the exploration of moral issues *sine ira et studio*. Anna Abram proposed two unusual aspects as key factors in moral development: growth-through moral failure and growth-through-unpredictable reality (Abram 2007). While the first seems obvious, the second can be explained as concerning the rare circumstances which people sometimes face, such as a car accident, sudden death or illness and so on. Such cases can be treated as an opportunity to show one's moral prowess or to depart from it. Cases such as these are also usually uncomfortable, forcing people to modify their everyday preferences and reevaluate their goals. If, as Abram states, such conditions are crucial in moral development, then by analogy the conscious confrontation with one's unconscious intuitions and inclinations, even if inconvenient, could be crucial for the development of an ethicist. They should be challenged and worked through by employing the tools of descriptive ethics.

Thus understood, descriptive ethics may improve the model of integrated empirical ethics proposed by Bert Molewijk and colleagues (Molewijk *et al.* 2004). The authors distinguish five modes of interaction between descriptive and normative ethics. These are: a prescriptive approach, a theorists approach, a critical approach, a particular approach and an integrated one. The integrated approach is described as taking the interdependence between ethical theory and moral practice into consideration. Integrated empirical ethics aims to avoid the difficulties caused by extreme models, which focus exclusively on either a theoretical or empirical approach, thereby devaluating or reducing the significance of the other. The integrated approach acknowledges that sometimes illustrating the facts leads to normative values. The authors propose three examples to help clarify their ideas: the first is that "facts produced by 'descriptive' sciences are interwoven with discipline-specific epistemic values. There is no Archimedean point of view" (Molewijk *et al.* 2004, 58). The second example relies on the fact that "every moral theory is inherently based

on ‘empirical background assumptions’. ... Different moral theories on patient autonomy are based on different ideas about the identity and rationality of humans” (Molewijk *et al.* 2004, 58-59). Lastly, the third examples stresses that “ ‘ought’ implies ‘can’ ” (Molewijk *et al.* 2004, 59). Although the integrated model is proposed for both moral theories and empirical ethics, there is a common dimension that should be underlined: the empirical background of the ethicist herself. It seems that a truly integrated approach should involve a demand from the ethicist to show his/her cultural, theoretical and intentional background. To create a genuine integrated empirical ethics, ethicists should start by acknowledging their own moral assumptions, intuitions and feelings. The integrated model seems to propose the correct way for ethicists to foster their own development.

5. CONCLUSIONS

This paper has shown that theoretical ethics needs empirical ethics not only as a reality check, but also to formulate moral arguments and ethical theories. Every person has moral emotions and moral intuitions (which are interconnected), and there is a grave danger that ethicists may commit a ‘naturalistic fallacy’, thereby providing moral arguments which are not genuine but rather use a philosophical methodology for the rationalisation and justification of their own intuitions. Professional ethicists should be aware of and confront their own intuitions and moral emotions to consciously override them. If ethicists abandon an awareness of their own intuitions and emotions, they seem to fall into the archangel delusion – the belief they could override something that they do not precisely discern. The methods for recognising existing intuitions are provided by the broad field of descriptive ethics, which includes moral psychology and the sociology of morality among other disciplines. Of course, an ethicist can always provide a theory that is perfectly consistent with his/her intuitions. However, it is a matter of intellectual honesty whether

such a theory merely takes intuitions into account or is conditioned by them, possibly without the ethicist consciously acknowledging this fact.

The ethicist's integrity has also been discussed. It seems that the integrity of ethicists should not be placed in the specific norm or values they accept. Rather, it depends on whether they are capable of moral thought in a truly different way from non-ethicists and non-philosophers. This distinction is similar to that between folk psychology and academic one. If ethical theories were just a sophisticated folk philosophy, then it would be very hard to formulate a genuine moral argument, provide a righteous critique of a possession or norm, and make progress in morality. One of the aims of ethics is to provide new norms or propose modifications of current norms to better comply with a common interpretation of values (and a new interpretation of values, as well). An integrated model of empirical ethics would allow one to avoid total detachment from the social interpretation of values and norms provided by theories. If descriptive ethics were to play a role in the formulation of an ethical theory, the theory itself would appear more effective.

BIBLIOGRAPHY

- Abram, A. (2007). The philosophy of moral development. *Forum Philosophicum*, 12, 71-86.
- Aristotle. (2011). *Nicomachean Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bentham, J. (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books.
- Bruder, M., Tanyi, A. (2014). *How to Gauge Moral Intuitions? Prospects for a New Methodology*. In: C. Luetge, H. Rusch, M. Uhl (eds.), *Experimental Ethics. Toward an Empirical Moral Philosophy*, 157-174. New York: Palgrave MacMillan.
- Brunn, G. (2014). Reflective Equilibrium Without Intuitions?. *Ethical Theory Moral Practice*, 17, 237-252. (DOI 10.1007/s10677-013-9432-5).

- Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108(4), 814-834. (DOI 10.1037//0033-295X.108.4.814).
- Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon Books.
- Hamalainen, N. (2016). *Descriptive Ethics. What does Moral Philosophy Know about Morality?*. New York: Palgrave MacMillan.
- Hare, R.M. (1992). *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Clarendon Press.
- Hoffmaster, B. (2018). From applied ethics to empirical ethics to contextual ethics. *Bioethics*, 32(2), 119-125. (DOI 10.1111/bioe.12419).
- Knobe, J. (2007). Experimental philosophy. *Philosophy Compass*, 2(1), 81-92. (DOI 10.1111/j.1747-9991.2006.00050.x).
- Korsgaard, C.M. (2000). *The right to lie: Kant on dealing with evil*. In: C.M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, 133-158. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luetge, C. (2014). *Chances, Problems and Limits of Experimental Ethics*. In: C. Luetge, H. Rusch, M. Uhl (eds.), *Experimental Ethics. Toward an Empirical Moral Philosophy*, 26-37. New York: Palgrave MacMillan.
- Molewijk, B., Stiggelbout, A.M., Otten, W., Dupuis, H.M., and Kievit, J. (2004). Empirical data and moral theory. A plea for integrated empirical ethics. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 7, 55-69.
- Parker, M. (2009). Two concepts of empirical ethics. *Bioethics*, 23(4), 202-213. (DOI 10.1111/j.1467-8519.2009.01708.x).
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice Revised edition*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Ross, D. (2007). *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.
- Schwitzgebel, E., Rust, J. (2013). The moral behavior of ethics professors: Relationships among self-reported behavior, expressed normative attitude, and directly observed behavior. *Philosophical Psychology*, 27(3), 293-327. (DOI 10.1080/09515089.2012.727135).
- Sidgwick, H. (1907). *The Methods of Ethics*. London: MacMillan.
- Sinnott-Armstrong, W., Young, L., and Cushman, F. (2010). *Moral intuitions*. In: J.M. Doris (ed.), *The Moral Psychology Handbook*, 246-272. Oxford: Oxford University Press.
- Van der Scheer, L., Widdershovem, G. (2004). Integrated empirical ethics: Loss of normativity?. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 7, 71-79.

JAROSŁAW KUCHARSKI

Akademia Ignatianum w Krakowie, Instytut Filozofii

(Jesuit University Ignatianum in Krakow, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6129-4477>

jaroslaw.kucharski@ignatianum.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2021.57.A.08



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 09/06/2021. Reviewed: 23/07/2021. Accepted: 13/08/2021.

ALINA BERNADETTA JAGIEŁŁOWICZ

OPERATYWNO-HEURYSTYCZNE KSZTAŁCENIE DLA ZDROWIA W KONCEPCJI FILOZOFICZNEJ JULIANA ALEKSANDROWICZA

Streszczenie. W tekście podjęto zagadnienie wartości operatywno-heurystycznego prozdrowotnego kształtowania postaw inspirowanego filozoficzną koncepcją Juliana Aleksandrowicza. Tło rozważań stanowią obecne we współczesnej kulturze tendencje rozwoju ultratechnologii. Z uwagi na odcięcie się medycyny od korzenia filozofii zachodzi konieczność przewartościowania dziedzictwa neopozytywistycznego oraz redefinicji pojęć: „zdrowie” i „choroba”. Problem decyzyjny „życie albo śmierć”, definiowany w kategoriach dysjunkcji, narzuca nowy sposób interpretacji pojęć moralnych. Idea autokreacji w procesie przywracania dobrze stworzonej natury jest w tej koncepcji równoważona przez subiektywne poczucie zdrowia, odnoszone do szerokiego kontekstu fizycznego i psycho-duchowego, społecznego, środowiskowego. Myśl ta znalazła odzwierciedlenie w przyjętej przez Juliana Aleksandrowicza koncepcji holistycznie ujmowanego zdrowia jako wartości moralnej.

Słowa kluczowe: skuteczność; heurystyka; filozofia zaangażowana; witalność; zdrowie

1. Wstęp. 2. Julian Aleksandrowicz – ambasador humanizmu w medycynie. 3. Ekologizm – otwarty system prozdrowotny. 4. Przedmiot nauk o zdrowiu – współczesna dyskusja. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Intensywne w XX wieku poszukiwania skuteczności w procedurach ochrony życia i zdrowia stanowiły konsekwencję traumatycznych wojennych doświadczeń oraz przewrotu cywilizacyjnego, skutkującego społecznymi patologiami: technologizacją, utylitaryzmem, komercjalizacją, reifikacją i wyobcowaniem człowieka. Toczący się dyskurs wokół problemów egzystencjalnych był odpowiedzią na pilną potrzebę redefinicji kategorii przynależnych zdrowiu oraz rewizji obowiązującego w nauce i praktyce klinicznej neopozytywistycznego

modelu medycyny. Spór dotyczący samego pojęcia „zdrowie”, przez World Health Organization (WHO) definiowanego holistycznie jako „pełny dobrostan (dobre samopoczucie) fizyczny, umysłowy i społeczny, a nie tylko nieobecność choroby czy kalectwa” (Solik 2003, 6), doprowadził do wykrystalizowania się dwóch prymarnych stanowisk: twardego – w modelu medycyny naukowej oraz miękkiego – rewolucji naukowo-humanistycznej w medycynie.

Pierwsze podejście, krytyczne w stosunku do wizji zdrowia rozumianego jako *well-being*, z uwagi na nieprecyzyjność pojęcia, wyrażało zaniepokojenie możliwościami łatwego, niefrasobliwego, a nawet szalbierskiego, niecnego wykorzystywania słabości i nadużywania ludzkiego zaufania, prowadzącego do przekraczania standardów medycyny naukowej. Natomiast propagatorzy holistycznej wizji świata w powrocie do kanonu antycznego humanizmu widzieli szansę na zjednoczenie w medycynie różnorodnych pól problemowych, zwłaszcza personalizmu uwzględniającego inkluzję podmiotową jednostek. Poza sporem pozostawało jednak jedno niekwestionowane zagadnienie, wiążące oba stanowiska: konieczność skupienia uwagi na człowieku. W przeciwieństwie do „twardej” szkoły niemieckiej, w której przedmiotem zabiegów medycznych była choroba organizmu – nie pacjent (Biegański 1894) – polscy inicjatorzy rewolucji humanistycznej w medycynie (m.in. Władysław Biegański, Antoni Kępiński, Andrzej Szczeklik, Tadeusz Kielanowski, Kazimierz Imieliński, Kazimierz Dąbrowski) zalecali przyjęcie strategii uwzględniającej indywidualizm pacjenta, prowadzącej do stopniowego zastępowania paternalizmu w leczeniu relacjami personalnymi. Pierwowzory ich konceptualizacji można było w PRL-u rozpoznać w aktywistycznych programach państwowego systemu służby zdrowia (Brzeziński 1995; Fijałek 1995; Jagiełłowicz 2021).

Chociaż programy polskich szkół medycznych, w których eksponowano czynnik głęboko ludzki, w XX wieku stanowiły cenny wkład w rozwój zachodniej filozofii medycyny, to z uwagi na pogłębiającą się świadomość jedności wszechrzeczy koncepcja

humanizmu w medycynie wymagała korekty na miarę przewrotu kopernikańskiego.

2. JULIAN ALEKSANDROWICZ – AMBASADOR HUMANIZMU W MEDYCYNIE

Przełom w zakresie tworzenia multidyscyplinarnego, zintegrowanego ujęcia zdrowia rozumianego w szerokim kontekście społecznym i środowiskowym (w przeciwieństwie do antropocentryzmu) został dokonany dopiero przez Juliana Aleksandrowicza¹. Jako protoplasta zaangażowanej filozofii ochrony zdrowia² domagał się ukorzenia medycyny w filozofii (Szyszkowska 1989; Jagiełłowicz 2021). Twierdził, że syntetyzujące poznanie „służy przetrwaniu przez wymuszone prawem ewolucji doskonalenie się” (Aleksandrowicz, Duda 1988, 23), z nieodłącznymi w tym doskonaleniu: samowiedzą aksjologiczną, autoafirmacją i podnoszeniem jakości życia, manifestującymi się w personalizmie, kreatywnym, pacyfizmie i ekologicznym. Poddawał krytyce mechanicyzm, chorobocentryzm, utylitaryzm i komercjalizację usług, znamionujące kulturę medyczną współczesnego świata; traktował je jako skutek odcinania się medycyny od jej korzenia, czyli pielęgnowanych w filozofii wysokich wartości moralnych.

1 Julian Aleksandrowicz (1908-1988), krakowski profesor nauk medycznych, lekarz-hematolog, filozof. Znany jako porucznik „Doktor Twardy” z bohaterskich czynów z czasów II wojny światowej. Założył w Krakowie III Klinikę Chorób Wewnętrznych, przekształconą w Klinikę Hematologii, gdzie w praktyce zawodowej zajmował się ekologiczną profilaktyką białaczek i chorób cywilizacyjnych. Aktywnie uczestniczył w pracach stowarzyszeń rozwijających działalność prozdrowotną. Kontynuując posłannictwo lecznicze, zaangażował się w działalność arteterapeutyczną, pacyfistyczną, społeczną (Aleksandrowicz 2001; Aleksandrowicz, Stawowy 1992; Rożnowska 2012).

2 Koncepcję otwartego systemu prozdrowotnego Aleksandrowicza przedstawiłam w monografii *Juliana Aleksandrowicza „poszukiwania filozofii ochrony zdrowia”* (Jagiełłowicz 2011), która pozostaje jak dotąd jedyną pełną rekonstrukcją poglądów tego lekarza i filozofa.

W sformułowanym przez Aleksandrowicza dylemacie wyczuwa się subtelny odcień wyrzutu czynionego kolegom – lekarzom, którzy podporządkowali się medycynie ujętej w karby wysokiej specjalizacji i rozwiniętej technologii, zapominając o właściwym posłannictwie – o uleczeniu: „Czy hołdować zasadom Hipokratesa i poszukiwać w każdej dostępnej dziedzinie życia sposobów ulżenia cierpieniom (skoro medycyna jest bezsilna), czy podporządkować się redukcjonistycznej doktrynie i neopozytywistycznym zasadom pragmatycznej medycyny, kiedy specjalista nie widzi człowieka w środowisku, w jakim zachorował, a jedynie chory narząd, którego uszkodzenie powoduje niekiedy zgon?” (Aleksandrowicz 1987, 5).

Jądro kryzysu etycznego przejawiającego się w „wypaczonym stosunku człowieka do człowieka i człowieka do żywej przyrody” (Aleksandrowicz 1979, 7) Aleksandrowicz lokował w produkcie zdegenerowanego mózgu: w dominacji praw rynku. Stał na stanowisku, że informacje kodowane i przechowywane w pamięci nie mogą służyć przetrwaniu, bowiem „mózg ludzki jest żywą tkanką podlegającą innym prawom niż maszyna. (...) Mózg uszkodzony wykazuje tendencje regresu. Produkty myśli uszkodzonego mózgu nie mogą służyć dobru, lecz jego antynomii. W tej fazie znalazł się świat” (Aleksandrowicz 1987, 197). Poszukiwał metody wspomagającej człowieka w wysiłkach pokonywania patogennych czynników, aby mógł się on odwrócić od „myśli, słów i czynów wiodących do antynomii: fałsz – brzydota – zło” (Aleksandrowicz, Duda 1988, 19). W owej pracy nad sobą, w podnoszeniu do lepszej jakości życia, nie chodziło o „zewnętrzne atrybuty osoby ludzkiej” (Aleksandrowicz 1987, 14) i zabiegi powierzchniowe, dokonywane na „somatycznej, precyzyjnej, biologicznej »maszynie«” (Aleksandrowicz 1987, 17), polegające na remontowaniu uszkodzonego ciała, usprawnianiu go, autostylizacji oraz estetyzacji wizerunku, lecz o dogłębną, istotową przemianę podmiotu żyjącego w symbiozie ze środowiskiem: o „relacje między osobami i ich właściwościami” (Aleksandrowicz 1987, 14).

Panaceum na bolączki chorującego świata Aleksandrowicz spodziewał się znaleźć w rewolucji „naukowo-etycznej”, transformującej psychikę człowieka. Przemianę zapewnić miało przejście „z modelu »erudycyjno-kontenerowego«, a więc wiedzy biernej, nagromadzonej w pamięci ucznia, na rzecz modelu »operatywno-heurystycznego«, w którym uczeń nabywa umiejętności samodzielnego przyswajania wiedzy” (Aleksandrowicz 1987, 89). Nie tyle rezygnacja z rewolucji „naukowo-technicznej”, co właściwe, realizowane w duchu ideałów humanizmu jej wykorzystanie stanowiło w tej koncepcji podstawę reformy polegającej na wdrażaniu idei kształcenia dla zdrowia. W myśl założenia, że „wciąż żywe idee mają charakter ponadczasowy” (Aleksandrowicz, Duda 1988, 246), dowodził, iż odradzająca się w dobie kryzysu ekologiczno-etycznego starogrecka zasada jedności wszechrzeczy „dopiero dziś, w oparciu o współczesną technikę obliczeniową, może być cennym instrumentem badawczym” (Aleksandrowicz, Skotnicki 1983, 6). Dla potwierdzenia tej tezy, w ramach programu obejmującego analizę uwarunkowań zdrowia-choroby, wspólnie z cybernetykiem Józefem Kosseckim zakładali „Banki Czynników Zagrożenia” i „Banki Czynników Ochrony Przetrwania” (Aleksandrowicz 1987; Kossecki 1974).

Nadzieję na rozwiązanie współczesnych problemów ludzkości Aleksandrowicz pokładał w ekologii (Aleksandrowicz, Skotnicki 1983) – systemie jednoczącym rewolucję humanistyczną z rewolucją naukowo-techniczną (Aleksandrowicz 1974). Dowodził: „Ponieważ nie jest możliwe proste, linearne sumowanie wiedzy, konieczne jest przyjęcie innej metodologii – systemowej” (Aleksandrowicz, Duda 1988, 25). Dostatecznym uzasadnieniem dla poszukiwań filozofii ochrony zdrowia (Aleksandrowicz 1975) był dla niego alarmujący wzrost chorób, zwłaszcza cywilizacyjnych, o których wiadomo, że są zależne „nie tylko od stopnia rozwoju cywilizacji technicznej, ale od anomalii (...) środowiska, wyzwalanej najczęściej działalnością człowieka” (Aleksandrowicz 1987, 7). Nie wyrażał także zgody na doskonalenie maszyn służących zabijaniu oraz na dysproporcje

istniejące pomiędzy nikłą liczbą osób uczących się sztuki leczenia a liczbą ludzi szkolących się w śmiercionośnych „sztukach”. Krytyczna sytuacja, w której znajduje się współczesny człowiek, wymaga radykalnej decyzji w kwestii wyboru pomiędzy życiem a śmiercią. Zdrowie powiązane węzłem ochrony z pokojem zyskuje tutaj znaczenie symboliczne w myśl twierdzenia, że „pokój jest tym dla rodzaju ludzkiego, czym zdrowie dla pojedynczego człowieka” (Aleksandrowicz 1987, 184). Zatem profilaktyka nie może się ograniczać do czynności demilitaryzacyjnych, lecz winna przyjmować postać troski: nieinteresownego zaangażowania w proces ochrony struktur i funkcji organizmów przed niszczycielskimi czynnikami, bowiem w obliczu zagrożenia totalną zagładą, przed jaką stoi świat, problem nie dotyczy już akcydentalnie wszczynanych wojen-potyczek, ale kategorycznego rozwiązania dysjunkcji „życie albo śmierć” przez globalne opowiedzenie się po stronie życia (Aleksandrowicz, Hameed 1989).

Powołana przez Aleksandrowicza w ubiegłym wieku szkoła filozofii ochrony zdrowia zyskała poparcie polskiego środowiska intelektualistów. Na wielu obszarach działalności naukowej, edukacyjnej, klinicznej, arteterapeutycznej aktywnie uczestniczyli oni w jego operatywno-heurystycznym projekcie, zafascynowani ideą podnoszenia jakości życia w oparciu o samowiedzę aksjologiczną i kreację wyzwoloną z pancerza stereotypów, przesądów i dogmatów naukowych. Aleksandrowicz współpracował z Włodzimierzem Sedlakiem, twórcą oryginalnej koncepcji bioelektroniki, z Marią Szyszkowską, autorką filozofii codzienności, a z Kazimierzem Dąbrowskim, twórcą teorii dezintegracji pozytywnej, powołał do istnienia Krakowski Oddział Towarzystwa Higieny Zdrowia Psychicznego. Współpracował także z satyrykiem i publicystą Janem Izydorem Sztudyngerem, który był jego pacjentem – leczył metodą „terapii przez śmiech”. W jego klinice poetyckie warsztaty arteterapeutyczne prowadziła Wisława Szymborska, która m.in. przyczyniła się do ozdrowienia Haliny Poświatowskiej. Terapię, którą określe mianem „mowy ciała”, podjął we współpracy z Wrocławskim Teatrem „Laboratorium” Jerzego

Grotowskiego (Aleksandrowicz 1987). Na polu pedagogiki, wraz z pacjentką Reginą Knapik, opracował futurologiczne zasady wychowania w aspekcie zdrowia społecznego (Aleksandrowicz, Knapik 1968). Natomiast w ramach działalności arteterapeutycznej otworzył w Żegiestowie-Zdroju ośrodek naukowo-leczniczy, gdzie m.in. z Henrykiem Gaertnerem i Tadeuszem Natansonem eksperymentował z dźwiękami, wykorzystując je w charakterze stymulatorów zdrowia (Osóbka 2002).

Projekt wielopoziomowego i wielowymiarowego systemu prozdrowotnego Aleksandrowicza stanowi emergentną całość. Jego otwarta formuła stwarza możliwość odkrywania i kształtowania innowacyjnych form istnienia, dokonywania esencjalnych transformacji, pobudza do autentycznego poznania i rozwoju, do kreatywnego posługiwania się sprawnościami moralnymi w środowisku ustrukturyzowanym – fizycznym, psychoduchowym, społecznym, przyrodniczym, kosmicznym. System ów pokonuje bezwład i hipokryzję doktrynerów, w myśl twierdzenia jego twórcy, że „proces wzbogacania się o wiedzę musi dokonywać się ustawicznie. Umysł ludzki bowiem odkrywa wciąż nowe prawdy, wyprzedzając biurokratyczną pragmatykę” (Aleksandrowicz 1987, 36).

3. EKOLOGIZM – OTWARTY SYSTEM PROZDROWOTNY

Obok otwartości systemowej oraz faktu uznawania przez naukę własnej dyskursywności pojawiła się współcześnie nowa forma jej potwierdzania i legitymizacji: operatywność rozumiana jako skuteczność globalnego oddziaływania socjoekonomicznego i przekształcania – przez samą filozofię generalnie nieakceptowana, poza wyjątkami zinstrumentalizowanych jej subdyscyplin³. Admiracja dla nauk ścisłych oraz dla logiki formalnej doprowadziła do powszechnej

³ Na przykład filozofii stosowanej czy coachingu filozoficznego (Leśniak 2018; Jagiełłowicz 2021).

dyskredytacji filozofii i w ogóle humanizmu. Krytykowane przez Aleksandrowicza stereotypy myślowe powstałe w okresie rewolucji przemysłowej i naukowo-technicznej, a wraz z nimi infantylizacja życia, uśpienie czujności i płytki materializm, skalują obraz technologii, wyolbrzymiając jej znaczenie. Schematy te stanowią potwierdzenie tezy, że „nauka stała się symbolem, a nawet fetyszem naszych czasów. Jest źródłem wielkich nadziei – także nadziei irracjonalnych” (Aleksandrowicz, Duda 1988, 26).

Ujęta w katalogu megatrendów⁴, obserwowana we współczesnym świecie tendencja rozwojowa dotycząca przechodzenia od epoki przemysłowej (wykorzystującej pracę fizyczną) do postindustrialnej (informacyjnej), związana z postępowaniem ultratechnologii jako technologii zaawansowanej (Naisbitt 1997), wywiera znaczący wpływ nie tylko na środowisko naturalne, ale również oddziałuje na wewnętrzne dymensje człowieka, zwłaszcza na jego reaktywność uczuciowo-emocjonalną i wrażliwość oraz świadomość przejawianą w zakresie preferowanego systemu wartości. Bezpośrednim i podstawowym skutkiem owego ukonstytuowania osobowego są stosowane formy aktywności prozdrowotnej. Zatem w niespotykanych dotąd warunkach, gdy „nauka i jej pochodna – technika – odgrywają w życiu jednostek i świata rolę ogromną, nieporównywalną z jakąkolwiek epoką w przeszłości” (Aleksandrowicz, Duda 1988, 246), przed filozofią ochrony zdrowia otwiera się nowa perspektywa badawcza, opozycyjna w stosunku do „twardego” modelu medycyny zapoznającej wartość podmiotowego istnienia.

4 Prekursorem pojęcia „megatrendy” jest John Naisbitt, amerykański futurolog. W opublikowanej w 1982 roku książce *Megatrends. Ten New Directions Transforming Our Lives* (Naisbitt 1982; 1997) zastosował opracowaną przez siebie metodę badawczą, polegającą na wnikliwej obserwacji społeczeństwa amerykańskiego, systematycznej lekturze czasopism i analizie zjawisk społecznych. Na tej podstawie wyodrębnił kierunki rozwoju i przemian współczesności. Z uwagi na fakt, iż większość opisanych przez niego zjawisk i procesów znamionuje uniwersalizm, w literaturze przedmiotu megatrendy jako podstawowe tendencje rozwojowe, określające kształt nadchodzącej przyszłości, przyjmują miano trendów globalnych, ogólnosięwiatowych, cywilizacyjnych (Staciewicz 1996).

Idea równoważenia nowych technologii odruchami ludzkimi, na określenie której John Naisbitt ukuł *terminus technicus* „ultratechnologia/ultrastyk”, symbolizuje balans pomiędzy technologiami a rzeczywistością psychoduchową, mający umożliwić człowiekowi regulację skutków cywilizacyjnych (zwłaszcza negatywnych), a więc przywrócić stan harmonijnego rozwoju w zdrowiu, w omawianym przez Aleksandrowicza aspekcie „równowagi w zakresie somatopsychicznej struktury osoby ludzkiej, społeczności międzynarodowej, całej biosfery oraz kosmosfery” (Aleksandrowicz 1987, 17). Wyodrębniony przez Naisbitta ruch rozwoju osobowości jako rekompensujący bezosobowy charakter technologii stanowi dobry przykład formuły ultratechnologia/ultrastyk (Naisbitt 1997). Zdaje się też potwierdzać tezę Aleksandrowicza, że „dopóki (...) zjawisko życia trwa, ma zdolność samosterowania dla utrzymywania się w homeostazie” (Aleksandrowicz, Duda 1988, 24).

W obliczu postępujących, również w następstwie rozwoju ultratechnologii, problemów współczesnego „chorującego świata”, odnoszących się do sfery życia jednostkowego, społecznego i środowiskowego, sformułuję problem: czy zależność ultratechnologia/ultrastyk jest uniwersalna? Z perspektywy koncepcji Aleksandrowicza istotne jest, czy postulowane sprzężenie należy traktować jako odruchowe i mające powszechne, jedyne i skuteczne zastosowanie w procesie rozwiązywania nurtujących ludzkość problemów związanych z technicyzacją świata. W sytuacji narastających zagrożeń i patologii współczesności (wymienię tylko alienację człowieka, reifikację życia, utylitaryzm, degradację naturalnego środowiska) trudno jest podzielać entuzjazm Naisbitta, gdy reakcję ultrastyku na ultratechnologię niefrasobliwie – jak odnoszę wrażenie – porównuje on do starogreckiego ideału równowagi, a technologię i ludzki potencjał traktuje jako „wielkie wyzwanie i przygodę ludzkości” (Naisbitt 1997, 63). W moim przekonaniu sprzężenia ultratechnologia/ultrastyk są we współczesnym świecie reakcjami obronnymi, często zautomatyzowanymi. Tymczasem Aleksandrowicz interpretował

rozwój w kategoriach esencjalizmu i witalności, jako zapośredniczony w samowiedzy aksjologicznej, spełniający się w aktach wolitywnych i w autokreacji.

O wiele bardziej pojemna i dyskursywna wydaje się teza Naisbitta, że „postęp technologiczny rzadko odbywa się drogą prostej ekstrapolacji; na ogół przebiega jako część zmiennej dynamiki złożonych wzorców i procesów” (Naisbitt 1997, 64), nieuchronnie wiedzie do namysłu nad naturą ludzkiego reagowania, również charakteryzującego się niestałością, falującego i wahadłowego. Stąd wyprowadzić można konstatację o wiążących zarówno postęp, jak i ludzką reaktywność uwarunkowaniach, a także o dynamizmie samej zależności ultra-technologie/ultrastyk, które winny być rozpoznawane i umiejętnie kształtowane. Przesłanka ta koresponduje z Aleksandrowiczowską koncepcją „mechanizmów rządzących dynamiką zachorowalności” (Aleksandrowicz 1987, 20) – rolą medycyny jest badanie ich i takie ukierunkowywanie, aby przejawy życia mogły się manifestować w zdrowiu.

Istotne kryteria przyjaznej dla życia koncepcji spełnia operatywno-heurystyczny model kształcenia, w którym integrowana jest wiedza wielu dyscyplin, wykorzystywane są metody konwersji języków, poszukiwana jest właściwa wykładnia dla zadań optymalizujących troskę o zdrowie w zdeterminowanych kulturowo i zróżnicowanych na wielu poziomach bytowania środowiskach. Profil uczonego wpisującego się w ramy tego otwartego systemu prozdrowotnego – jak dowodził Julian Aleksandrowicz, nawiązując do wypowiedzi Włodzimierza Sedlaka – „stoi »ponad rezerwuarem informacyjnym, a nie na jego brzegu«, gdyż (...) heurystyczna teoria staje się dziś wielokrotnie ważniejsza od typowych weryfikacji dawnego stylu. Nie jest bowiem »ważne, czy teoria jest prawdziwa«. Istotne jest, by mobilizowała i dynamizowała badacza do intelektualnego wysiłku” (Aleksandrowicz 1987, 88). Ta wypowiedź, wyprzedzająca swój czas, zawiera wybitnie uwspółcześiony przekaz, że kształcenie polegające na sumowaniu wiadomości jest dla rozwoju bezużyteczne, bowiem

funkcję gromadzenia i przetwarzania informacji z większym powodzeniem i możliwościami niż pojemność i potencjały ludzkiego mózgu spełniają serwery obsługujące bazy danych wraz z obejmującymi je systemami zarządzania. Przechowywane w formie elektronicznej, zgromadzone i sformatowane zbiory ustrukturyzowanych, na bieżąco aktualizowanych danych ustawicznie uczestniczą w procesie realizacji zadań ewidencyjno-sprawozdawczych, statystycznych, administracyjnych, archiwizacyjnych.

Kształcenie winno przyjąć postać odmienną niż gromadzenie informacji. Winno kształtować postawy, pobudzać do samodzielnego myślenia i tworzenia syntez zgodnie z duchem rewolucji naukowo-humanistycznej, inspirującej do kreowania zintegrowanej multidyscyplinarnej wiedzy i sztuki oraz stosowania ich w praktyce wynalazczej w celu rozwiązywania problemów i podnoszenia jakości życia ludzi oraz biosfery, z którą rodzaj ludzki jest sprzężony zwrotnie (Aleksandrowicz 1987). W zgodzie z tą potrzebą zaimplementowany przez Aleksandrowicza do filozofii ochrony zdrowia model operatywno-heurystyczny obejmuje algorytm rozwiązywania zadań wynalazczych, opracowany przez Gienricha Saułowicza Altszullera. Ów zbiór wskazówek uporządkowanych w logicznie spójny system i uwzględniających czynniki ludzkie, zwany metodą projektowania ARZW, aktywizuje czynności umysłowe, składające się na procesy twórcze, przy równoczesnym systematycznym i ekonomicznym sterowaniu przebiegiem rozwiązywania problemów (Altszuller 1972; Góralski 1980; Koziński 1969).

Wzorce pracy twórczej i wynalazczej dostarczane przez heurystykę (Antoszkiewicz 1982) Aleksandrowicz wdrożył do projektowania zdrowia i pokoju, rozumianych w szerokim zakresie. Model ten jako otwarty wykorzystuje operatywną koncepcję wykładni, z jednej strony umożliwiającą rekonstrukcję treści w oparciu o wyróżnione jednostkowe subiektywne poczucie zdrowia, zapośredniczone w mikroopowieści ulokowanej w immanencji, z drugiej – bierze pod uwagę interpretację, zgodnie z którą dokonana powinna być rewizja

podstawy wewnętrznej z uwagi na sparametryzowane i sformalizowane fakty zobiektywizowanej choroby. Pozyskana kompletna wiedza ma służyć projektowaniu przez osobowe jednostki przyszłości, pokonywaniu ograniczeń i progów, transformowaniu i kreowaniu siebie i świata; jako taka zawiera skuteczne środki do realizacji wielorakich zadań. Opracowany zgodnie z tymi kryteriami plan winien zapewniać sprawną realizację wyznaczonego celu. Obejmuje on procedury postępowania obowiązujące przy rozwiązywaniu problemów, tablicę sprzeczności problemowych oraz wykaz zasad, prawideł, norm służących do usuwania owych sprzeczności.

W świetle założeń modelu operatywno-heurystycznego, opracowanego przez Aleksandrowicza, nie wyłącznie analityczne i spekulatywne, ale bezpośrednie i dogłębne rozpoznanie sytuacji współczesnego świata jest warunkiem koniecznym rozwiązywania nurtujących ludzkość problemów. Rozpoznanie to także w optyce opracowanej przez Kazimierza Dąbrowskiego teorii dezintegracji pozytywnej stanowi fundament transformowania osobowego istnienia (Dąbrowski 1979; 1989), rozumianego w fenomenologii Maxa Schelera w „charakterze podmiotu wartości wyższych od pożytku” (Scheler 1997, 194), na które należy nałożyć wysiłek „przekraczania” (Scheler 1987). Rozpoznanie sprzyja zatem aktywności prozdrowotnej, którą w naukach o zdrowiu opisuje się jako pielęgnowanie, wzmacnianie i potęgowanie służące wzrastaniu i rozwojowi (Bulicz, Murawow 2003). Tak interpretowany fenomen troski o zdrowie przyjmuje postać wartości moralnej, znajdując dla egzystencji ludzkiej metafizyczne uzasadnienie, analogicznie do sensu uprawnienia człowieka do owej troski i zobowiązania go do niej, wykładanych w bioetyce personalizmu chrześcijańskiego (Wrężel 2007). Z uwagi na godność człowieka jako osoby niezbywalne i nienaruszalne prawo daje mu nie tylko podstawę, ale i przywilej starannej dbałości o siebie – w konceptualizacji Józefa Tischnera: ze względu na fakt doświadczania życia ukorzonego w najwyższym boskim bycie (Tischner 1998b). Istotą wyzwolenia z egotyzmu, przekroczenia zewnętrżności, otwarcia się

na Drugiego jest bezpośrednio przeżywanie, obecność, która nie krzywdzi, nie zadaje bólu (Tischner 1998a).

Aleksandrowicz w duchu personalizmu o subtelny odcieniu metafizycznego interpretowania tajemnic życia i w perspektywie holistycznej konceptualizował najwyższą, w jego przekonaniu, uniwersalną zasadę: moralne uprawnienie i zobowiązanie do troski o zdrowie. Podstawę aksjologiczną w jego koncepcji stanowi teza, że „ponadczasowym prawem każdej ludzkiej działalności jest służenie dobru swoich najbliższych przez troskę o dobro powszechne. (...) Ta dyrektywa, wiodąca do prawdy o dobrej jakości życia, dotyczyć powinna każdej dziedziny ludzkiego działania” (Aleksandrowicz 1987, 35-36). W wewnętrżności „drugiego” (rozciągniętego na całe ludzkie i kosmiczne środowisko) dostrzegał roszczenie domagające się życia. „Ludzkość stoi obecnie przed koniecznością zasadniczego wyboru. Istnieje następująca alternatywa: kontynuować szalony pęd do samounicestwienia albo odnaleźć drogę prowadzącą do przeżycia i przyszłego rozwoju” (Aleksandrowicz, Hameed 1989, 11). Obowiązkiem człowieka, jak twierdził, jest odpowiedzieć na to wyzwanie biofilitycznie. Tymczasem wbrew racjonalnym argumentom oraz pilnej potrzebie przeciwdziałania zagrożeniom „podatnością na zło, naszą nieumiejętnością rozwiązywania sprzeczności bez eliminowania bądź uszkadzania przeciwnika, krótkowzrocznością, brakiem poczucia odpowiedzialności i nieczułością na cierpienia każdej formy życia na Ziemi” (Aleksandrowicz, Stawowy 1992, 7-8) ludzie przyczyniają się do postępującej degeneracji świata. W świecie „atomowych gigantów i etycznego skarlania” (Aleksandrowicz 1987, 14) przetrwanie jest możliwe dzięki pozytywnym relacjom oraz przeciwstawianiu się wszelkim formom zła, które za sprawą kryzysu etycznego wiedzie do kryzysu ekologicznego (Aleksandrowicz 1987).

Zachowując dystans wobec teorii usprawiedliwiających relatywizm moralny, Aleksandrowicz przedstawił twardą definicję antynomii dobra: działań, które „dodają cierpień do cierpień egzystencjalnych” (Aleksandrowicz 1987, 21). Był przeświadczony, że człowiek może

skutecznie zapobiegać uwarunkowanym ekologicznie chorobom, jednak pod warunkiem zjednoczenia ideałów humanizmu ze zintegrowanymi naukami. W ich jedności widział szansę na osiągnięcie „egalitaryzmu biologicznego i etycznego” (Aleksandrowicz 1987, 43). Przyjął, że kształtowanie postaw dokonuje się we wszelkich wymiarach egzystencji. Istnieje zatem potrzeba włączenia nauczania prozdrowotnego do duchowego programu wychowania Kościoła katolickiego jako posiadającego w Polsce wysoki moralny i pedagogiczny autorytet. W dokumencie wystosowanym w dniu 14 czerwca 1973 roku do kardynała Karola Wojtyły, ówczesnego arcybiskupa krakowskiego, w imieniu pracowników Kliniki Hematologicznej w Krakowie zwrócił się z propozycją włączenia do kościelnego nauczania tematyki prozdrowotnej. Prośbę motywował pilną potrzebą korygowania międzyludzkich stosunków, które w społeczeństwie stanowią antynomię miłości bliźniego (Aleksandrowicz, Stawowy 1992)⁵ i domagają się natychmiastowego reagowania oraz takich konstruktywnych, odkrywczych, pozbawionych przemocy rozwiązań, dzięki którym dokonane zostanie przeistoczenie świata chorującego w zdrowiejący.

4. PRZEDMIOT NAUK O ZDROWIU – WSPÓŁCZESNA DYSKUSJA

W cywilizacji ultratechnologicznej problemy odnoszące się do istoty zdrowia rozwiązywane są mechanistycznie, zgodnie ze wciąż obowiązującym neopozytywistycznym wzorcem, który ujmuje medycynę w kategoriach chorobocentryzmu, redukcjonizmu, depersonalizacji (Płonka-Syroka 2001). Nie umniejszając roli medycyny naukowej w procesie diagnostyczno-terapeutycznym na poziomie cielesnej egzystencji pacjenta, zauważyć należy, że interpretacja ta zamyka

⁵ Jan Paweł II w liście z 17 sierpnia 1988 roku wyróżnił Aleksandrowicza osobistymi podziękowaniami za monografię: *Sumienie ekologiczne oraz U progu medycyny jutra* (Aleksandrowicz, Stawowy 1992).

w obrębie skostniałych ram myślenia dyskurs aksjologiczny toczący się wokół zagadnień zdrowia. Wprawdzie w prewencyjnej, predykcyjnej i personalizującej medycynie nowej generacji (Pasowicz 2013) oficjalnie głosi się jedność psychofizyczną człowieka, jednak w praktyce lekarskiej przyjmowana jest linia proceduralna zgodna z doktryną mechanistycznego biologizmu.

Problem jedności wszelkich ludzkich dymensji powraca nie tylko w sformułowanej przez WHO definicji zdrowia. Jest on także obecny w debacie dotyczącej podwójnej moralności zinstytucjonalizowanej medycyny, redukującej pacjenta do chorobowego przypadku (Demel 2011). Jak dowodził Aleksandrowicz, „Lekarze, dzięki dzisiejszej technologii, potrafią co najwyżej sprawnie »remontować« skalpelem uszkodzone fragmenty biologicznej maszyny ludzkiej, ale nie umieją dać człowiekowi filozofii, zapewniającej psychiczny spokój, równowagę, a niekiedy radość życia nieodzowną dla zdrowia” (Aleksandrowicz, Duda 1988, 16). Jaskrawym przejawem współczesnej technologizacji medycyny jest medykalizacja choroby, legitymizująca procedury usuwania z pola lekarskiego zainteresowania problemów egzystencjalnych człowieka, które do końca XVIII wieku stanowiły integralną część profesjonalnego lekarskiego nakazu troski (Płonka-Syroka 2001)⁶.

Kultura medyczna kształtowana w duchu depersonalizacji, chorobocentryzmu, medykalizacji choroby, mechanicyzmu biologicznego wzmacnia proces instrumentalizowania jednostkowej egzystencji. Waloryzuje cechy, struktury i funkcje organizmu oraz zdolności człowieka według kryteriów sprawności, wymienialności oraz użyteczności, przyczyniając się w ten sposób do wyjałowienia życia z wartości psychoduchowych. Czy jest zatem możliwa taka

⁶ Na planie społecznym mechanizm ten jest powszechnie wykorzystywany na przykład w socjologii medycyny, w medycynie pracy, w procesie wyznaczania progów referencyjnych (norm i wartości), sporządzania tablic nozologicznych. Szczególnie dotkliwie odczuwany jest w sytuacjach dotyczących degradacji, wykluczenia czy izolacji, na przykład osób niepełnosprawnych, upośledzonych psychicznie, seniorów (Rurawski 1988).

kategoryzacja zdrowia, która pomaga, aby tych „subtelnych wartości nie zagubić” (Demel 2011, 11), lecz wzmacniać już istniejące i pozyskiwać nowe? Z problemem tym zmierzył się Julian Aleksandrowicz, przedkładając kolejnym pokoleniom wizję życia i zdrowia, które nie są *constans*. Po śmierci Aleksandrowicza w nauce i praktyce klinicznej podstawy ekologizmu realizował jego wierny uczeń Aleksander Skotnicki (Aleksandrowicz, Skotnicki 1983). Dziś, niestety, innowacyjne tezy otwartego systemu prozdrowotnego Aleksandrowicza odeszły w zapomnienie. Jedynie w piśmiennictwie Andrzeja Baładynowicza, Ełły Bulicz, Igora Murawowa i Marii Szyszkowskiej można odnaleźć ślady pogłębionej refleksji na temat założeń tej koncepcji (Baładynowicz 2021; Bulicz, Murawow 2003; Szyszkowska 1989).

Teoremat odrodził się wprawdzie w stosunkowo młodej dziedzinie wiedzy: waleologii (łac. *valeo* – „jestem zdrow”)7, otwartej na odkrywczą i twórczą aktywność człowieka w zakresie rozwoju jego całego potencjału psychofizycznego i duchowego oraz w poszanowaniu naturalnego środowiska. Waleologia jako zintegrowany zbiór multidyscyplinarnych nauk o fundamentalnych zasadach zachowywania, wzmacniania i potęgowania zdrowia podejmuje problem metodologicznych podstaw ochrony zdrowia ludzi i potrzeby zmiany strategii opieki zdrowotnej z chorobocentryzmu na badanie personalne – etiologii i mechanizmów zdrowia jednostkowego (Brekhman 1980; Brekhman, Dardymov 1969). Jednak w moim przekonaniu dyskurs na temat istoty zdrowia przerodził się w spór formalny dotyczący zmian terminologicznych. Wiktor Porfirjewicz Petlenko na określenie nauk o zdrowiu zaproponował pojęcie „sanologia” (łac. *sanus* – „zdrowy”, „poprawny”, „prawidłowy”), zdrowie interpretując w charakterze braku chorób (Petlenko 2001). Tymczasem Y.P. Lisitsin określił ją mianem „medycyny eliminacji” (Lisitsin 1973; Lisitsin, Semenov 1983). Jako nauka o zdrowiu społecznym (Jabłoński 1998)

7 Termin „waleologia” wprowadził na początku lat 80. XX wieku Israel Itsokovich Brekhman (Brekhman 1990).

sanologia stanowi obecnie doktrynę antropocentryczną, obejmującą procedury stosowania środków zapobiegawczych oraz wykorzystywania mechanizmów biospołecznych do walki organizmu z chorobą. Maciej Demel powołując się na opinie uznanych autorytetów w tej dziedzinie, Ełły Bulicz oraz Igora Murawowa, pisał przed dziesięciu laty, że nauki o zdrowiu „nic fundamentalnie nowego, co uzyskałoby uznanie specjalistów, na razie dać nie mogą” (Demel 2011, 9). Dziś, po upływie kolejnej dekady, nic się w tej kwestii nie zmieniło – w cywilizacji ultratechnologicznej spór o przedmiot medycyny zatacza koło i powraca do punktu wyjścia, „malując swoiście batalistyczny obraz przedsięwzięć medycznych” (Jagiellowicz 2011, 40). Choroby na powrót stały się centralnym obiektem zainteresowania medycyny (Bulicz, Murawow 2006).

5. ZAKOŃCZENIE

Z uwagi na obecne w XIX oraz na przełomie XX i XXI wieku poszukiwania skuteczności w procedurach ochrony życia i zdrowia, ultratechnologizację świata oraz odcięcie się medycyny od korzenia filozofii – skutkujące rozlicznymi kryzysami społeczno-etycznymi i ekologicznymi – w nowych warunkach cywilizacyjnych zachodzi potrzeba wzmoczonego namysłu nad istotą życia, przewartościowania dziedzictwa neopozytywistycznego z jego mechanicyzmem, chorobocentryzmem i redukcjonizmem biologicznym oraz redefinicji pojęć: „zdrowie” i „choroba”, a także opracowania nowego modelu kształtowania postaw prozdrowotnych. W odpowiedzi na dyskurs toczący się wokół problemów egzystencjalnych współczesnego chorującego świata i we współpracy z licznymi przedstawicielami nauki, filozofii, sztuki, a także z Kościołem katolickim i wszystkimi ludźmi dobrej woli, w polskiej myśli humanistycznej zadania tego podjął się żyjący w ubiegłym stuleciu Julian Aleksandrowicz.

Aleksandrowicz był przekonany, że w sytuacji zagrożenia zagładą definiowany w kategoriach dysjunkcji problem decyzyjny „życie albo

śmierć” narzuca nowy sposób interpretacji pojęć moralnych. Jego zdaniem jedynym rozwiązaniem tej alternatywy wykluczającej jest radykalne opowiedzenie się po stronie życia – tak w teorii, jak też w praktyce społecznej. W paradygmacie „nowej medycyny” tego lekarza-humanisty i społecznika idea autokreacji w procesie przywracania dobrze stworzonej natury jest równoważona przez subiektywne poczucie zdrowia, uwzględniające inkluzję podmiotową jednostek i odnoszone do szerokiego kontekstu psychoduchowego, społecznego oraz środowiskowego. W modelu tym zdrowie indywidualnej jednostki ludzkiej jest tym, czym pokój dla społeczeństwa. Z tego też powodu w pierwszej kolejności od stanu lekarskiego należy wymagać troski i odpowiedzialności zarówno za zdrowie jednostki (rozumianej nie wyłącznie w kategoriach „maszyny biologicznej”), jak również za pokonywanie patologii społecznych, wśród których najdotkliwszą wydaje się wojna.

Tworząc multidyscyplinarne, zintegrowane ujęcie zdrowia rozumianego w szerokim kontekście społecznym i środowiskowym (w przeciwieństwie do antropocentryzmu), Aleksandrowicz zrewolucjonizował nie tylko podejście do medycyny, ale też do samego człowieka – do jego potrzeby doskonalenia się na poziomie samowiedzy aksjologicznej, afirmacji i podnoszenia jakości życia, manifestujących się w personalizmie, kreatywnym, pacyfizmie, ekologii. Można zatem uznać Aleksandrowicza za protoplastę prozdrowotnego otwartego systemu o kwalifikacji zaangażowanej filozofii. Jego propozycja przełamania kryzysu etycznego stanowi metodę kształtowania postaw, wspomagającą człowieka w wysiłkach pokonywania patogennych czynników. Zgodnie z reformą polegającą na wdrażaniu idei kształcenia dla zdrowia, rewolucję „naukowo-etyczną” transformującą psychikę ludzką zapewnić może rezygnacja z modelu przyswajania wiedzy biernej na rzecz modelu „operatywno-heurystycznego”, w którym człowiek nie tylko uczy się, myśląc samodzielnie, ale jest również odkrywcą i kreatorem w życiu własnym i w historii świata.

Toczący się jeszcze w ostatniej dekadzie XX wieku w obrębie waleologii dyskurs na temat istoty życia i zdrowia oraz metod pokonywania patologii i ograniczeń współczesnego świata przерodził się niestety w spór formalny, dotyczący zmian terminologicznych. Dzieło zaangażowanej filozofii ochrony zdrowia prof. Juliana Aleksandrowicza wciąż zatem oczekuje na godnych kontynuatorów.

BIBLIOGRAFIA

- Aleksandrowicz, J. (1975). *Wiedza stwarza nadzieję*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Aleksandrowicz, J. (1987). *Nie ma nieuleczalnie chorych*. Łódź: Państwowe Wydawnictwo „Iskry”.
- Aleksandrowicz, J. (1988). *Sumienie ekologiczne*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Aleksandrowicz, J. (2001). *Kartki z dziennika Doktora Twardego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Aleksandrowicz, J. (red.). (1974). *Revolucja naukowo-humanistyczna*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Aleksandrowicz, J., Duda, H. (1988). *U progu medycyny jutra*. Warszawa: PZWL.
- Aleksandrowicz, J., Hameed, A. (1989). *Filozoficzne i historyczne przesłanki elementologii medycznej*. W: J.W. Dobrowolski, S.B. Vohora (red.), *Ekologizm w ochronie zdrowia*, 11-15. Wrocław – Kraków: Ossolineum.
- Aleksandrowicz, J., Knapik, R. (1968). Futurologiczne aspekty wychowania i nauczania młodzieży uniwersyteckiej a problemy zdrowia społecznego. *Znak*, 11-12(173-174), 1478-1493.
- Aleksandrowicz, J., Skotnicki, A. (1983). *Zmierzch nihilizmu terapeutycznego oraz renesans ekologiczmu czyli systemowej koncepcji świata*. W: [red. nieznanym], *Propozycja kompleksowej terapii u chorych na stwardnienie rozsiane*, 5-7. Kraków: Krakowski Oddział Polskiego Towarzystwa Walki z Kalectwem.
- Aleksandrowicz, J., Stawowy, E. (1992). *Tyle wart człowiek...*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Altszuller, H. (1972). O uzdolnieniach wynalazczych. *Prakseologia*, 41, 121-144.
- Antoszkiewicz, J. (1982). *Metody heurystyczne*. Warszawa: PWE.
- Bałandynowicz, A. (2021). *Człowiek częstką Wszechświata: Rozważania antropologiczno-filozoficzne i filozoficznoprawne*. Warszawa: Wydawnictwo Difin.
- Biegański, W. (1894). *Logika medycyny czyli zasady ogólnej metodologii nauk lekarskich*, Warszawa: Drukarnia K. Kowalewskiego.

- Brekhman, I.I. (1980). *Man and biologically active substances. The effect of drugs, diet and pollution on health*. Oxford: Pergamon Press.
- Brekhman, I.I. (1990). *Waleologia – nauka o zdrowiu* [w jęz. rosyjskim]. [brak miejsca wydania]: Wydawnictwo Kultura Fizyczna i Sport.
- Brekhman, I.I., Dardymov, I.V. (1969). New substances of plant origin which increase nonspecific resistance. *Annual Review of Pharmacology*, 9(1), 419-430.
- Brzeziński, T. (1995). *Rozwój nauk medycznych i kształcenia lekarzy w Polsce w XIX i pierwszej połowie XX wieku*. W: T. Brzeziński (red), *Historia medycyny*, 413-423. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Bulicz, E., Murawow, I. (2003). *Od istoty zdrowia do jego diagnostyki i ukierunkowanego potęgowania*. W: E. Bulicz (red.), *Potęgowanie zdrowia. Czynniki, mechanizmy i strategie zdrowotne*, 7-19. Radom: Wydawnictwo Politechniki Radomskiej.
- Bulicz, E., Murawow, I. (2006). *Czy profilaktyka medyczna prowadzi do zdrowia?* Radom: Wydawnictwo Politechniki Radomskiej.
- Dąbrowski, K. (1979). *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa: PIW.
- Dąbrowski, K. (1989). *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*. Warszawa: PWN.
- Demel, M. (2011). *Zdrowie: studium teoretyczne na przełomie XX i XXI stulecia. Zdrowie i społeczeństwo*, 1, 9-25.
- Fijałek, J. (1995). *Medyczno-społeczne tradycje organizacyjne i naukowe w opiece zdrowotnej w XIX i XX wieku*. W: T. Brzeziński (red), *Historia medycyny*, 383-412. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Góralski, A. (1980). *Twórcze rozwiązywanie zadań*. Warszawa: PWN.
- Jabłoński, L. (1998). *Sanologia: nauka o zdrowiu społeczeństwa*. Warszawa: WSRL.
- Jagiełłowicz, A.B. (2011). *Juliana Aleksandrowicza „poszukiwania filozofii ochrony zdrowia”*. Wrocław: Wydawnictwo Lena.
- Jagiełłowicz, A.B. (2020). *Wartość i różnica w teorii subiektywnego zdrowia*. W: P. Korobczak (red.), *Filozofia XLV. Kryzys wartości – wartość kryzysu*, 111-127. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Jagiełłowicz, A.B. (2021). *Zaangażowana filozofia ochrony zdrowia. Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, 9(1), 337-355.
- Kossecki, J. (1974). *Cybernetyka kultury*. Warszawa: PIW.
- Kozielecki, J. (1969). *Rozwiązywanie problemów*. Warszawa: PZWL.
- Leśniak, P. (2018). *Filozofia tu i teraz. Ontologia procesu jako podstawa filozoficznego coachingu. Studia Philosophiae Christianae*, 54(3), 111-147.
- Lisitsin, Y.P. (1973). *Organizacja ds. Higieny Społecznej i Opieki Zdrowotnej* [w jęz. rosyjskim]. Moskwa: [brak wydawcy].

- Lisitsin, Y.P., Semenov, L.P. (1983). W kwestii socjologii medycyny. *Sowiecka Służba Zdrowia* [w jęz. rosyjskim], 6, 27-34.
- Naisbitt, J. (1982). *Megatrends. Ten New Directions Transforming Our Lives*. New York: Warner Books.
- Naisbitt, J. (1997). *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Osóbka, P. (2002). *Wspomnienia z mojej pracy w Żegiestowie*. W: B. Mściwujewska-Kruk (red.), *Almanach Muszyny*, 161-167. Muszyna: Towarzystwo Miłośników Ziemi Muszyńskiej.
- Pasowicz, M. (2013). *Medycyna nowej generacji*. W: M. Pasowicz (red.), *Zdrowie i medycyna – wyzwania przyszłości*, 85-95. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM.
- Petlenko, V.P. (2001). *Studia waleologiczne: zdrowie jako wartość ludzka* [w jęz. rosyjskim]. Petersburg: [brak wydawcy].
- Płonka-Syroka, B. (2001). *Wstęp*. W: B. Płonka-Syroka (red.), *Choroba jako zjawisko społeczne i historyczne*, 3-8. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum.
- Rożnowska, K. (2012). *Uleżyć świat. O Julianie Aleksandrowiczu*. Kraków: Wydawnictwo Emilia.
- Rurawski, J. (1988). *Presja społeczna a samotność*. W: M. Szyszkowska (red.), *Samotność i osamotnienie*, 19-38. Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.
- Scheler, M. (1987). *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa: PWN.
- Scheler, M. (1997). *Resentyment a moralność*. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Solik, A. (2003). *Międzynarodowe standardy zdrowia i praw reprodukcyjnych oraz seksualnych*. W: Z. Dąbrowska (red.), *Międzynarodowe standardy zdrowia i praw reprodukcyjnych oraz seksualnych a ich realizacja w Polsce*, 5-28. Warszawa: Sekretariat Pełnomocnika Rządu ds. Równego Statusu Kobiet i Mężczyzn.
- Stacewicz, J. (1996). *Megatrendy a strategia i polityka rozwoju*. Warszawa: Wydawnictwo Elipsa.
- Szyszkowska, M. (1989). *Filozofia prawa i filozofia człowieka*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Tischner, J. (1998a). *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner, J. (1998b). *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wręzel, M. (2007). *Pacjent*. W: A. Muszala, (red.), *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, 424-433. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.

OPERATIVE-HEURISTIC HEALTH EDUCATION IN JULIAN ALEKSANDROWICZ'S PHILOSOPHY

Abstract. This paper addresses the problem of employing a heuristic approach to examine the concept of health. The first to address this issue was Julian Aleksandrowicz, who developed the concept of a “new medicine”, which I will call “engaged philosophy”. The background for the discussion is given by postmodernist tendencies in contemporary culture, characteristic of a civilisation transforming at the level of ultra-technology and information. This paper highlights the necessity to reevaluate the Enlightenment and Neo-positivist heritage, as well as to redefine the key notions of life, death, health, and illness. The decisive problem of “life or death”, defined according to these mutually exclusive categories, demands a new way of interpreting the moral categories attributed by Aleksandrowicz to the concept of a “healthy life”. The idea of self-creation in the process of the “restoration of well created nature” is, according to him, equivalent to the category of “subjective health” broadly understood as psychophysical, social, spiritual, and economic health.

Keywords: effectiveness; heuristics; engaged philosophy; vitality; health

ALINA BERNADETTA JAGIEŁŁOWICZ

Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii

(University of Wrocław, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6168-3798>

alina.jagiellowicz@uwr.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2021.57.A.09



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 21/04/2021. Zrecenzowano: 14/06/2021. Zaakceptowano do publikacji: 06/09/2021.

JAROSŁAW MACIEJ JANOWSKI

W POSZUKIWANIU TOŻSAMOŚCI WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII PRZYRODY

Streszczenie. W artykule podjęto kwestię dotyczącą tożsamości filozofii przyrody w kontekście trzech współcześnie wymienianych charakterystycznych cech tej dyscypliny, a mianowicie jej różnorodności metodologicznej, interdyscyplinarności oraz swoistej dynamiki rozwojowej. Analizowane są zagrożenia dla tożsamości filozofii przyrody, wynikające z takiego zestawu cech, w szczególności z różnorodności metodologicznej filozofii przyrody. Jednocześnie podjęto próbę obrony wymienionych cech jako powodujących nie tylko zagrożenia, ale również (paradoksalnie) wzmacniających tożsamość filozofii przyrody. Całość analiz odnosi się do metafizycznej charakterystyki dziedziny filozofii.

Słowa kluczowe: filozofia; filozofia przyrody; metafizyka; metodologia; interdyscyplinarność

1. Wstęp. 2. Metafizyczny ogląd współczesnej filozofii przyrody. 3. Niejednorodność metodologiczna filozofii przyrody. 4. Interdyscyplinarność filozofii przyrody. 5. Dynamika rozwojowa filozofii przyrody. 6. Zakończenie.

1. WSTĘP

Wśród różnych fetyszy, jakie funkcjonują w kulturze filozoficznej pierwszych dwóch dekad XXI wieku, filozofia przyrody zajmuje (przynajmniej w środowisku polskiej filozofii) poczesne miejsce. Ta parafraza słów Stanisława Kamińskiego (Kamiński 1981), który w podobnym tonie wypowiadał się na temat nauki i techniki, wydaje się dobrze oddawać zainteresowanie, ale również i kontrowersje, pojawiające się w związku z tą dyscypliną filozofii. Rozmaitość podejść w rozumieniu przedmiotu, zadań i metod stosowanych w filozofii przyrody domaga się choćby próby ich syntetycznego ujęcia i scharakteryzowania, podobnie jak uczynił to m.in. S. Kamiński w stosunku

do nauki. Chodzi zatem o metafizologiczną charakterystykę tej dyscypliny filozofii. Punktem wyjścia i osią rozważań prowadzonych w niniejszym artykule jest jedna z takich prób. Jednocześnie w zaproponowanej charakterystyce współczesnej filozofii przyrody pojawiają się pewne trudności, które mogą zagrażać tożsamości filozofii przyrody i tym samym stawiać pod znakiem zapytania możliwość jej dalszego istnienia. Choć w klasycznych już dziś opracowaniach dotyczących filozofii przyrody (np. Melsen 1963) jako źródło „kłopotów” tej dyscypliny podawany był np. rozwój nauk przyrodniczych i postęp poznawczy dokonujący się dzięki nim, to źródłem owych trudności wydają się być właśnie metafizologiczne cechy charakterystyczne dla współczesnej filozofii przyrody. W związku z tym w artykule przeprowadzone zostaną analizy wyróżnionych cech charakterystycznych filozofii przyrody pod kątem ich wzajemnych oddziaływań, jak również ich relacji do metafizologicznych cech całej dziedziny filozofii. Celem artykułu jest próba odnalezienia, wskazania i uzasadnienia tożsamości filozofii przyrody w oparciu o jej wyróżnione cechy charakterystyczne.

2. METAFIZOLOGICZNY OGLĄD WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII PRZYRODY

Wielka debata w środowisku polskich filozofów na temat tego, czym jest filozofia przyrody oraz sposobów jej uprawiania miała miejsce w trakcie VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego, który odbył się w Szczecinie we wrześniu 2004 roku¹. Głównym pytaniem debaty było: *Komu i po co potrzebna jest dziś filozofia przyrody?* Józef Zon we *Wprowadzeniu* do debaty (Zon 2005) stwierdza, że tak postawione pytanie miało na celu skierowanie uwagi na to, jaką rolę spełnia,

1 Teksty poszczególnych wystąpień oraz wypowiedzi, zebrane już po zakończeniu Zjazdu, zostały opublikowane w dwóch numerach *Roczników Filozoficznych: Komu i po co potrzebna jest dziś filozofia przyrody? Punkty widzenia dyskutowane podczas VII Zjazdu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Szczecinie, 17 września 2004 roku* oraz *wypowiedzi zebrane po Zjeździe*, część 1 (2005) i część 2 (2006).

może spełniać lub powinna spełniać filozofia przyrody. Założeniem dyskusji było zaś to, że filozofia przyrody istnieje i jest dyscypliną filozofii, która w pełni zasługuje na to miano². „Wyróżnia się spośród innych działów filozofii m.in. tym, że będąc uwrażliwiona na pytania o naturze filozoficznej i nawiązując do problemów filozofii, zajmuje się ożywionym i nieożywionym kosmosem, pozostając w ścisłym kontakcie z problematyką i osiągnięciami nauk przyrodniczych” (Zon 2005, 406).

W toku dyskusji okazało się, że różnice w określaniu ról, jakie może pełnić filozofia przyrody, a także wskazywanie mniej lub bardziej bezpośrednich korzyści (lub ich braku) płynących z rezultatów pracy filozofa przyrody (Bugajak 2006) wiążą się z odmiennością przyjmowanych koncepcji i sposobów uprawiania tej dyscypliny filozoficznej (Lemańska 2006). Część osób biorących udział w dyskusji skupiła się niemal wyłącznie na próbach określania charakterystyki filozofii przyrody (np. Krajewski 2005). Można zatem uznać, że przywołana dyskusja stanowiła kontynuację wcześniejszych debat na temat statusu metodologicznego filozofii przyrody. Ich omówienie można znaleźć m.in. w pracach Anny Lemańskiej (1998), Zygmunta Hajduka (2004), Michała Hellera (2004)³. Od czasu wspomnianego Zjazdu Filozoficznego „krzywa dyskusji” nieco opadła (Heller 2005), niemniej co kilka lat pojawiają się prace, które starają się zaprezentować aktualny stan badań w tej dyscyplinie filozofii. Można przywołać m.in.: *Philosophy of Nature Today* (2009), *Filozofia przyrody współcześnie* (2010), *Filozofia przyrody – dziś* (2011), *Filozofia przyrody* (2013), czy *Encyklopedia filozofii przyrody* (2016). Warto również

2 Przyjmuję następujące rozróżnienie: filozofia przyrody jest jedną z dyscyplin, jednym z działów filozofii, obok metafizyki, teorii poznania, etyki, logiki, historii filozofii, itd. Natomiast filozofia jest jedną z dziedzin wiedzy ludzkiej. Bardziej rozbudowane uporządkowanie struktury metodologicznej dziedzin wiedzy można znaleźć u Stanisława Kamińskiego (Kamiński 1981).

3 Przywołani autorzy wzięli również udział w omawianej debacie (Lemańska 2006; Hajduk 2005; Heller 2005).

wspomnieć o pracy *Oblicza filozofii w nauce* (2017), która wpisuje się w przywołaną wyżej definicję filozofii przyrody, jaką zaproponował Józef Zon (Zon 2005). Do tego można dołączyć szereg opracowań o charakterze historycznym, co jest zgodne z wysuwanymi przez niektórych badaczy postulatami dotyczącymi charakteru dociekań prowadzonych w ramach filozofii przyrody (Roskal 2006). Można także przywołać opracowania monograficzne prezentujące sylwetki wybitnych polskich filozofów przyrody, m.in. Piotra Lenartowicza (Bremer i in. 2019), Kazimierza Kłósaka (Lemańska i in. 2020), Kazimierza Kloskowskiego (Bugajak i in. 2019). Należy wziąć także pod uwagę artykuły poświęcone dorobkowi filozoficzno-przyrodniczemu bądź to całych środowisk i szkół filozoficznych (np. Lubański 2005a; Heller, Mączka 2006; Heller i in. 2007a; 2007b; 2007c; Grygiel 2012; Mączka i in. 2012; Skoczny 2012; Połak 2016), bądź też poszczególnych ich przedstawicieli (np. Hajduk 2006; Łukomski 2006; Heller, Mączka 2010; Heller 2011; Heller, Mączka 2011; Śleziński 2016; Trombik 2018) i wreszcie opracowania ukazujące znaczenie dorobku przedstawicieli nauk przyrodniczych dla problematyki filozofii przyrody (np. Grygiel 2014; 2021; Grzanka 2020; Mazurek 2021).

W świetle powyższego aktualne pozostaje pytanie o to, jaki jest metafizyczny ogląd współczesnej filozofii przyrody. Można zgodzić się z Andrzejem Łukasikiem, który wskazuje metodologiczną niejednorodność filozofii przyrody jako na jedną z głównych jej cech. „(...) filozofię przyrody (jak również filozofię w ogóle) charakteryzuje wielość współlistniejących ze sobą koncepcji, w ramach których różnie pojmuje się jej cel, przedmiot i metodę badań. Charakterystyczną cechą filozofii, odróżniającą ją od nauk przyrodniczych, jest również ciągle podejmowana refleksja nad własnymi podstawami” (Łukasik 2010, 7). Anna Latawiec, obok różnorodności metodologicznej, wskazuje kolejne dwie cechy współczesnej filozofii przyrody. Są nimi interdyscyplinarność oraz swoista dynamika rozwojowa filozofii przyrody (Latawiec 2010). Powrócę do nich w dalszej części artykułu.

Obecnie chciałbym skupić się na różnorodności (względnie niejednorodności) metodologicznej i niektórych konsekwencjach tej cechy filozofii przyrody. Wydaje się bowiem, że różnorodność w sposobach rozumienia przedmiotu, zadań, celów i metod stosowanych w filozofii przyrody zagraża wewnętrznej integralności tej dyscypliny. W związku z tym pojawia się obawa, czy termin „filozofia przyrody” dziś jeszcze cokolwiek oznacza? Czy dyscyplina filozoficzna określana jako filozofia przyrody dziś wciąż istnieje? Czy można mówić nadal o tożsamości tej dyscypliny? Elementami składającymi się na tożsamość danej dyscypliny są jednolitość, integralność i autonomiczność tak określonego wycinka danej dziedziny wiedzy (Kamiński 1981). W przypadku filozofii przyrody chodzi o jej metodologiczną jedność (przejawiającą się również jako jednolitość, bądź też jako jednorodność), integralność i autonomiczność względem innych dyscyplin filozofii, ale i dziedzin wiedzy, np. nauki, a w szczególności względem nauk przyrodniczych.

Próba odpowiedzi na wyżej postawione pytania zostanie poprzedzona bliższym przyjrzeniem się trzem wymienionym wyżej cechom charakterystycznym współczesnej filozofii przyrody.

3. NIEJEDNORODNOŚĆ METODOLOGICZNA FILOZOFII PRZYRODY

Anna Latawiec swój artykuł *W poszukiwaniu obrazu współczesnej filozofii przyrody* rozpoczyna od wyrażenia obawy ujawnionej w dyskusji w trakcie VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego: „Czy w ogóle dyscyplina, jaką jest filozofia przyrody, jeszcze istnieje i jakie racje za jej istnieniem przemawiają? Obawy te pojawiają się już z chwilą wskazania przyjmowanej koncepcji tej dyscypliny” (Latawiec 2010, 29). Autorka obawę tę oddala w konkluzji swojego artykułu, twierdząc, że istnieje współczesna filozofia przyrody i że posiada ona właściwą sobie dynamikę rozwojową. Jednakże warunkiem koniecznym do przyjęcia tej konkluzji jest przyjęcie określonej koncepcji tej dyscypliny, określanej przez Annę Latawiec jako propozycja systemowego ujęcia

filozofii przyrody. „Ujęcie takie wymagałoby określenia [filozofii przyrody – J.J.] jako systemu całościowego, względnie stabilnego, samoorganizującego się, podatnego na obieg informacji w jego wnętrzu i wymiany jej z otoczeniem” (Latawiec 2010, 39). To zaś pozwoliłoby zachować jej wewnętrzną spójność, pomóc w zrozumieniu jej metodologicznej złożoności i niejednorodności, a także uwolnić filozofię przyrody „od konieczności traktowania tej dyscypliny jako »zbiornika na wszystko« (różne koncepcje, różne metody, różne przedmioty)” (Latawiec 2010, 40). A zatem z propozycji autorki wynika, że zachowanie tożsamości filozofii przyrody wymaga przynajmniej częściowej rezygnacji z metodologicznej różnorodności (niejednorodności). Dla niektórych autorów tego typu konstatacja może być wręcz nie do przyjęcia. „Nie ma jednej słusznej filozofii przyrody”, stwierdza Janusz Mączka (Mączka 2013, 64), a jednym z powodów konieczności utrzymania metodologicznej różnorodności tej dyscypliny są, w pierwszej kolejności, osobiste preferencje (filozoficzne) każdego filozofa (przyrody), których, chociażby na etapie określania przedmiotu tej dyscypliny filozofii, nie da się wyeliminować. Kolejny powód jest związany z coraz głębszym wyodrębnianiem się nowych dziedzin nauki. „W konsekwencji będą generowane coraz to nowe problemy do rozwiązania. Trudność będzie polegała na tym, aby nauczyć się dostrzegać i dobrze formułować zagadnienia filozoficzne. Rozwój nauki to ważny argument za tym, że filozofia przyrody nie może wskazać na jeden uniwersalny model jej uprawiania, a tym bardziej nie będzie mogła jasno określić, co zawarte byłoby pod pojęciem [jej – J.J.] przedmiotu” (Mączka 2013, 65).

Inną konsekwencją różnorodności metodologicznej filozofii przyrody jest trudność zakwalifikowania poglądów danego myśliciela jako przynależnych do tej dyscypliny. Trudności w przypisywaniu konkretnych poglądów do określonego nurtu, szkoły czy dyscypliny filozoficznej występują w całej filozofii. Dotychczas wysuwane przez niektórych postulaty, m.in. mówiące o tym, że „jedność w wielości musi być uzupełniona przez sztukę widzenia różnorodności

w tym, co z pewnego punktu widzenia jest identyczne” (Miś 2003, 8), w stosunku do współczesnej filozofii przyrody należałoby raczej odwrócić. Dziś różnorodność (niejednorodność) metodologiczna filozofii przyrody wydaje się utrudniać (albo wręcz uniemożliwiać) zidentyfikowanie danych twierdzeń jako przynależnych do obszaru badawczego tej dyscypliny. Przykładem może być wypowiedź Michała Hellera, który ową trudność wyraża następująco: „Pisząc (...) rzadko zastanawiam się nad tym, czy poruszany temat należy do dziedziny fizyki, filozofii przyrody, kosmologii »przyrodniczej« czy »filozoficznej« (...). Po prostu interesuje mnie temat i staram się z nim zmierzyć. A że interesują mnie zagadnienia z różnych obszarów, często z pogranicza, trudno je potem sklasyfikować” (Heller 2005, 408). Nie chodzi o to, aby sztywno trzymać się jednej dyscypliny, nie wychodzić poza jej granice i tym samym zamykać się w swoistej „dyscyplinarnej bańce”⁴. Chodzi natomiast o zachowanie świadomości metodologicznej i unikanie błędów związanych z mieszaniem płaszczyzn poznawczych odrębnych metodologicznie i przedmiotowo dziedzin wiedzy, zwłaszcza w zakresie wysuwania wniosków i proponowania rozwiązań problemów w jednej płaszczyźnie na podstawie wyników osiągniętych w innej. Cytowany wyżej Michał Heller tego typu świadomość metodologiczną zachowuje: „Ale gdy porusza się takie zagadnienia, trzeba uważać na metodologię bardziej niż w innych przypadkach. No i jednak rodzi się pytanie: czy to jeszcze jest fizyka, czy już może filozofia przyrody? Nawet jeżeli sam sobie tego pytania nie stawiam, postawi je wkrótce jakiś dyskutant” (Heller 2005, 409). Poza tym współcześnie odchodzi się już od skrajnie rozumianej monodyscyplinarności. „Nie ma radykalnie

4 Dziękuję w tym miejscu prof. Krzysztofowi Kiljanowi za zwrócenie uwagi na ten problem w dyskusji nad referatem *Dynamiczna koncepcja filozofii przyrody*, stanowiącym punkt wyjścia niniejszego artykułu, który został wygłoszony przeze mnie w trakcie XIV Warsztatów Filozofii Przyrody organizowanych przez Sekcję Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (Kazimierz Dolny, 1-4.07.2021).

monodyscyplinarnych obszarów badawczych. Co więcej, jeśli jakaś dyscyplina jest pozbawiona jakichkolwiek związków (przedmiotowych i konceptualnych) z innymi dyscyplinami, to nie jest częścią całościowego systemu wiedzy (nie jest nauką). W ramach systemu wiedzy jest miejsce co najwyżej na względnie izolowane podsystemy teoretyczne oraz względnie autonomiczne obszary badań. W konsekwencji tendencje izolacjonistyczne należy traktować jako charakterystyczne dla postawy sekciarskiej, a nie podejścia naukowego” (Bunge 2003, 281 – cyt. za: Poczobut 2012, 56). Natomiast „całościowy system wiedzy przypomina rozetę składającą się z setek częściowo zachodzących na siebie elips reprezentujących poszczególne dyscypliny nauki. W tym obrazie obszary przecięcia (części wspólne) symbolizują interdyscypliny i interdyscyplinarne programy badawcze” (Poczobut 2012, 55)⁵.

Trudności w zakwalifikowaniu poglądów danego myśliciela jako przynależnych do pola badawczego filozofii przyrody lub jego samego jako zajmującego się filozofią przyrody można ukazać na przykładzie rozważań prowadzonych przez Martynę Wielewską-Bakę w monografii *Projekt interdyskursu. O tekstowym przekraczaniu granic między naukami w twórczości Michała Hellera* (Wielewska-Baka 2020). Autorka przywołuje różnorakie role, w jakich Heller występuje: filozofa, filozofa nauki, naukowca (kosmologa), księdza, duszpasterza czy wreszcie popularyzatora nauki, która to rola wydaje się być szczególnie ważna dla badanego przez nią zagadnienia, a mianowicie przynależności pisarstwa Hellera do projektu „interdyskursu”⁶ i związanego

5 Problemem interdyscyplinarności w filozofii przyrody zajmę się w dalszej części artykułu i odniosę się do przywołanych w tym miejscu twierdzeń.

6 „[Interdyskursywność – J.J.] jest sferą działania filologa, który skupia uwagę na tekście; pytanie o interdyskurs to pytanie o to, w jaki sposób realizowana jest interdyscyplinarność w tekście; (...) interdyskursywność to przekraczanie granic tekstu: jego właściwości gatunkowych, stylistycznych, komunikacyjnych” (Wielewska-Baka 2020, 24). Zaś tytułowe „pojęcie projektu interdyskursywnego jest bardziej ogólne [od projektu interdyscyplinarnego – J.J.] i pozwala zwrócić uwagę na fundamentalny (również dla

z tym pojęciem tytułowego tekstowego przekraczania granic między naukami⁷. W tych rozważaniach filozofia przyrody ma znaczenie co najwyżej marginalne. Sam termin „filozofia przyrody” pojawia się kilkakrotnie, m.in. we fragmencie poświęconym możliwości połączenia dyskursów prowadzonych w filozofii i naukach przyrodniczych, a także w prezentacji czasopism filozoficznych, w których Heller publikuje (Wielewska-Baka 2020). Autorka wydaje się nie postrzegać Michała Hellera jako filozofa przyrody, choć postrzega go już np. jako filozofa nauki. W związku z tym pojawia się pytanie: z czego to wynika? Czy z tego, że współczesna filozofia przyrody jest bardzo „niszową” dyscypliną filozofii (Latawiec 2006), którą już prawie nikt – poza garstką filozofów w Polsce – się nie zajmuje?⁸ Czy też może „winne” jest tutaj wspomniane już rozmycie tożsamości filozofii przyrody, którego powodem jest – paradoksalnie – jedna z jej cech charakterystycznych?

Różnorodność metodologiczna filozofii przyrody wydaje się wynikać nie tylko z osobistych preferencji przedstawicieli tej dyscypliny (Mączka 2013), ale również z ujawniającej się na wyższym poziomie

Hellera) problem niemożliwości porozumienia dyskursu humanistycznego i dyskursu nauk ścisłych” (Wielewska-Baka 2020, 24).

7 „Hellerowski esej jest niemal zawsze rozpięty pomiędzy współrzednymi interdyscyplinarnym układem triadycznym: pomiędzy nauką (science), teologią (religią) i filozofią” (Wielewska-Baka 2020, 129).

8 Przykładem lokalności filozofii przyrody może być chociażby przypadek czasopisma *Philosophia Naturalis*, o którym Zygmunt Hajduk pisał: „Ukazujące się od roku 1950 czasopismo o zasięgu międzynarodowym *Philosophia Naturalis* publikuje materiały o takim profilu problemowym [chodzi o filozofię przyrody – J.J.] (Hajduk 2004, 29). Analogiczną informację można odnaleźć w hasle *Filozofia przyrody* (Hajduk 2016) znajdującym się w *Encyklopedii filozofii przyrody* (2016). Natomiast na stronie wydawcy tegoż czasopisma można odnaleźć informację, że po 2013 roku zaprzestano jego wydawania (https://www.klostermann.de/epages/63574303.sf/de_DE/?ObjectPath=/Shops/63574303/Categories/Zeitschriften/Phil-nat), [dostęp 2021/07/15]. Podobnie też czasopismo *Philosophy in Science*, do którego odwoływała się w swojej pracy również Martyna Wielewska-Baka (Wielewska-Baka 2020), i które stanowiło „bliźniacze” czasopismo względem *Zagadnień Filozoficznych w Nauce*, wydawane było tylko do roku 2003 (Polak 2019).

uporządkowania dziedzin wiedzy niejednorodności relacji pomiędzy filozofią a nauką. Stanisław Kamiński w swojej monografii poświęconej *Pojęciu nauki i klasyfikacji nauk* stwierdza, że „filozoficzna wiedza nie stanowi jedynie pewnego przejściowego stadium rozwojowego nauk, czy to przednaukowego, czy ponaukowego, ale odrębny rodzaj poznania zarówno ze względu na swój przedmiot, jak i zadania, które stawia jej życie. W konsekwencji posiada też odrębną metodę” (Kamiński 1981, 280). Jednocześnie zaś mówi on, że bardzo trudno jest wyznaczyć granicę pomiędzy filozofią a naukami szczegółowymi. „Często bowiem problematyka filozofii autonomicznej bywa podbudowana analizą i refleksją nad faktami lub teoriami naukowymi. Natomiast poznanie naukowe, bardziej teoretyczne, zostaje obudowane co najmniej uwagami, jeśli nie rozważaniami typu filozoficznego” (Kamiński 1981, 282). Można więc traktować filozofię albo jako jedną z nauk szczegółowych, albo jako swoistą metanaukę. Taka zaś metafizyczna różnorodność filozofii przekłada się na metodologiczną różnorodność filozofii przyrody. Na przykład niektórzy autorzy traktują filozofię przyrody jako nieautonomiczną dyscyplinę filozofii (z kolei jako autonomiczną dyscyplinę traktuje filozofię przyrody np. A. Lemańska – Lemańska 1998), jako subdyscyplinę metafizyki (Melsen 1963; Kamiński 1981) czy ontologii (Krajewski 2005; Ogurcow 2011). Dla innych zaś filozofia przyrody przejmuje rolę całej dziedziny filozofii i wskazywana jest jako główny (właściwy) partner w dialogu z nauką (Piątek 2005; Krajewski 2011). Można jeszcze, dla porządku, wskazać stanowiska, w ramach których filozofia przyrody staje się nieodróżnialna od filozofii przyrodoznawstwa czy filozofii nauk przyrodniczych (Korpikiewicz 2006; Szydłowski 2006).

Kolejnego dowodu na paralelność pomiędzy metafizyczną różnorodnością filozofii i metodologiczną różnorodnością filozofii przyrody dostarcza jeden z zaproponowanych przez Stanisława Kamińskiego podziałów filozofii, mający na celu ukazanie zasadniczych jej typów. Głównym kryterium owego podziału jest „stosunek do nauk szczegółowych” (Kamiński 1981, 282). Wyróżnia on

typy filozofii będące metodologicznie bądź to niezależne od nauki, bądź też z nią korespondujące (czyli według tego autora pozostające zasadniczo nieautonomiczne względem nauki)⁹. Odpowiada to stosowanym w rozważaniach nad statusem metodologicznym filozofii przyrody typologiom, przy czym tu relacja zachodzi pomiędzy filozofią przyrody a naukami przyrodniczymi. Jedną z takich typologii stanowi propozycja Zygmunta Hajduka, w której wyróżnia się trzy typy filozofii przyrody ze względu na źródło wiedzy o przyrodzie oraz ze względu na sposób uzasadniania stawianych w filozofii przyrody tez. „W filozofii przyrody pierwszego rzędu (FP₁) źródło to jest niezależne od konstrukcji budowanych w naukach przyrodniczych, w uzasadnianiu jej tez nie odwołujemy się zaś do wyników tych nauk. Takie uzasadnianie nazywa się bezpośrednim. Filozofia przyrody drugiego rzędu (FP₂) jest oparta na aktualnych teoriach przyrodniczych genetycznie i metodologicznie, a więc uzasadniająco. Takie uzasadnianie tez nazywa się pośrednim. W filozofii przyrody typu mieszanego (FPM) występują obydwie rodzaje świadectw. Obok wyników nauk przyrodniczych w uzasadnianiu uczestniczą *explicite* tezy określonego systemu filozoficznego, jego ontologii, epistemologii. Przy konstruowaniu w miarę adekwatnego obrazu świata korzysta się z określonych teorii naukowych oraz filozoficznych punktów widzenia” (Hajduk 2004, 178).

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że mamy do czynienia ze swoistym paradoksem. Z jednej strony nie da się usunąć metodologicznej różnorodności (niejednorodności)

9 Do filozofii autonomicznych metodologicznie względem nauki S. Kamiński zalicza po pierwsze: filozofie, które dopuszczają również pozaracjonalne źródła poznania czy też „pozateoretyczne” kryteria rozstrzygalności, po drugie: filozofie spekulatywne (aprioryczne, konstrukcyjne) i po trzecie: filozofie klasyczne (aposterioryczne). Natomiast do filozofii nieautonomicznych względem nauki zalicza po pierwsze: filozofie będące dopełnieniem nauki – będące poznaniem przednaukowym lub tworzącym bądź podstawy owych nauk, bądź całość systemu wiedzy racjonalnej lub nadbudowanym na poznaniu naukowym, a po drugie: filozofie będące metanaukami – w tym przypadku będące znów albo analizą krytyczną wiedzy lub jej podstawowych pojęć, albo logiką wiedzy (Kamiński 1981).

z filozofii przyrody, gdyż stanowi ona jej cechą charakterystyczną, czyli budującą tożsamość filozofii przyrody jako dyscypliny filozoficznej. Z drugiej strony ta właśnie jej cecha wpływa na rozmywanie się owej tożsamości. W związku z powyższym można postawić pytanie, czy da się, (a jeśli tak, to w jaki sposób), zachować tożsamość filozofii przyrody bez rezygnacji z jej metodologicznej różnorodności? Pozytywnej odpowiedzi na powyższe pytanie dostarczają analizy pojęcia jedności nauki prowadzone przez Stanisława Kamińskiego (Kamiński 1981). Oprócz metodologicznej jednorodności¹⁰ lub jednolitości¹¹ dyscyplin naukowych istnieje też trzecia postać, w jakiej realizować może się jedność danej dziedziny. „Pośrednim typem jedności nauki jest integracja, która przeważnie powstaje w wyniku przenikania się nauk dzięki dyscyplinom pogranicznym” (Kamiński 1981, 250). A zatem jedność i tym samym tożsamość filozofii przyrody, przy zachowaniu jej metodologicznej różnorodności, można zachować dzięki interdyscyplinarności, która stanowi drugą z trzech cech charakterystycznych tej dyscypliny filozofii.

4. INTERDYSCYPLINARNOŚĆ FILOZOFII PRZYRODY

Anna Latawiec rozumie interdyscyplinarność jako zdolność filozofa przyrody, również w aspekcie przygotowania merytorycznego, do prowadzenia dociekań filozoficznych obejmujących kilka dyscyplin naukowych jednocześnie, nie tylko w dziedzinie filozofii, ale również (a może głównie) w dziedzinie nauk szczegółowych,

10 Jednorodność dyscyplin naukowych polega na tym, że „wszystkie dyscypliny spełniają te same kryteria naukowości, zwłaszcza co do typu języka i metody, oraz możliwy jest choćby częściowy redukcjonizm. Nauka to jakby jeden las złożony z wielu drzew albo płot zrobiony z jednakowych sztachet” (Kamiński 1981, 250).

11 W przypadku jednolitości dyscyplin naukowych chodzi o „scalenie nauk i ich zawartości, aby można było otrzymać spójny układ wiedzy (wspólne pryncypia i zadania oraz częściowo zintegrowana treść). (...) nauka to jakby jeden organizm (np. drzewo) albo przynajmniej mozaika, która wprawdzie składa się z wielu kamyków-dyscyplin, ale tworzy jeden obraz” (Kamiński 1981, 250-251).

w szczególności w obszarze nauk przyrodniczych. Wspomniana zdolność powinna również obejmować umiejętność „zespołowej pracy nad rozwiązywaniem konkretnego problemu” (Latawiec 2010, 37) lub problemów, mających charakter interdyscyplinarny (np. problem początku wszechświata, zagadnienie początku życia, kwestie związane z czasem i przestrzenią oraz wiele innych, stanowiących tradycyjnie problemy podejmowane w ramach filozofii przyrody). Powyższe rozumienie interdyscyplinarności na terenie filozofii przyrody jest przykładem tylko jednego z typów interdyscyplinarności, który Julie Klein określa jako multidyscyplinarność. Oprócz tego, wyróżnia się dwa inne główne jej rodzaje¹²: interdyscyplinarność (w węższym znaczeniu) i transdyscyplinarność (Klein 2010; 2017¹³; Poczobut 2012).

Z kolei o interdyscyplinarności w węższym tego słowa znaczeniu można mówić wtedy, gdy pojawiają się problemy na styku dwóch różnych dyscyplin lub teorii naukowych, bądź też takie, które wymagają interakcji pomiędzy dwoma różnymi poziomami organizacji materii, chodzi o tzw. zależności międzypoziomowe. Kluczowe dla tak rozumianej interdyscyplinarności jest istnienie niepustego zbioru zawierającego formuły łączące dwie dyscypliny bazowe. W tych formułach powinny występować terminy (pojęcia) specyficzne dla obydwu tych dyscyplin. Jednocześnie musi być spełniony warunek istnienia niepustej części wspólnej pomiędzy dziedzinami ich dyskursu

12 W ramach każdego z wyróżnionych rodzajów interdyscyplinarności dokonuje się kolejnych dystynkcji, zwiększających liczbę typów interdyscyplinarności. Ostatecznie więc interdyscyplinarność jest pojęciem niezwykle wieloznacznym. W związku z tym, prowadząc rozważania na jej temat, należy pamiętać, z jakim rozumieniem interdyscyplinarności mamy w danym momencie do czynienia.

13 Artykuł Klein z roku 2017, opublikowany w drugim wydaniu *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, jest poprawioną wersją jej artykułu z roku 2010, który został opublikowany w pierwszym wydaniu tego podręcznika. W drugim wydaniu *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity* połowa artykułów została zmodyfikowana, a druga zastąpiona zupełnie nowymi, co wynikało ze zmian, jakie w okresie siedmiu lat zaszły w zakresie rozumienia, zasięgu geograficznego i instytucjonalnego zaangażowania w realizację idei interdyscyplinarności (Frodeman, Klein, Pacheco 2017).

(Poczobut 2012). Tak rozumiana interdyscyplinarność pojawia się w poglądach Władysława Krajewskiego (Krajewski 2005), kiedy omawia on relacje pomiędzy filozofią przyrody a filozofią nauki. Według niego istnieje obszar pogranicza pomiędzy obiema dyscyplinami, w którym występują specyficzne problemy. W celu ich rozwiązania należy połączyć aspekty charakterystyczne dla każdej z dyscyplin (dla filozofii przyrody będzie to aspekt ontologiczny, a dla filozofii nauki – epistemologiczny). Jedno z tego typu zagadnień obejmuje problemy dotyczące tzw. realizmu naukowego w odniesieniu zarówno do obiektów postulowanych przez teorie nauk przyrodniczych, jak i w stosunku do prawdziwości teorii dobrze potwierdzonych przez doświadczenie. Drugie natomiast skupia się na problemach dotyczących istoty zjawisk i procesów odkrywanych lub konstruowanych (jako idealne modele zjawisk) przez teorie nauk przyrodniczych. Poszukuje się tu „istoty rzeczywistych procesów, a zarazem tego, jak do nich dotrzeć za pomocą nauki, wychodząc od obserwowanych zjawisk” (Krajewski 2005, 421).

Wydaje się, że pomiędzy multidyscyplinarnością a interdyscyplinarnością w węższym znaczeniu można jeszcze wyróżnić obszar pośredni (w którym mamy do czynienia z czymś więcej niż multidyscyplinarnością, ale nie jest to jeszcze interdyscyplinarność, o której była mowa), w którym można umieścić dialog pomiędzy tradycyjnie odrębnymi dyscyplinami czy dziedzinami wiedzy. Filozofia przyrody również może pełnić tego typu funkcję. Zwrócił na to uwagę Zygmunt Hajduk (Hajduk 2013), a jako przykład wskazał pracę Adama Świeżyńskiego (Świeżyński 2012), w której odnajdujemy filozofię przyrody jako płaszczyznę dialogu pomiędzy wynikami nauk przyrodniczych a niektórymi tezami teologii. Inne przejawy tak rozumianej interdyscyplinarności filozofii przyrody można odnaleźć np. w poglądach Zdzisławy Piątek (Piątek 2005) czy Jana Czerniawskiego (Czerniawski 2006).

Trzecim rodzajem interdyscyplinarności jest transdyscyplinarność. „Transdyscyplinarność wchodzi na scenę wówczas, gdy wykorzystując

różne poziomy reprezentacji rzeczywistości, a także wszelką wiedzę dostępną w ramach badań mono- i interdyscyplinarnych, konstruujemy teorie na jeszcze wyższym poziomie abstrakcji” (Poczobut 2012, 58). Prowadzenie badań transdyscyplinarnych dostarcza abstrakcyjnych pojęć, modeli, czy też kategorii, które następnie znajdują zastosowanie w dyskursach bardziej szczegółowych dyscyplin. Tak rozumiana interdyscyplinarność będzie również występować w filozofii przyrody wszędzie tam, gdzie prowadzone rozważania zmierzają do wypracowania ogólnej wizji przyrody (Korpikiewicz 2006; Szczuciński 2006) czy w holistycznej ontologii świata materialnego (Nowak 2006), ale również tam, gdzie mamy do czynienia ze swoistą transmutacją struktur pojęciowych pomiędzy naukami szczegółowymi a filozofią (Heller 2008).

Powiązanie interdyscyplinarności z jednością wiedzy (Klein 1990; Bunge 2003; Kurczewska 2014), z którym wiąże się z kolei nadzieja na odnalezienie zagubionej tożsamości filozofii przyrody, budzi kontrowersje. Szymon Wróbel (Wróbel 2014) ubrał w formę paradoksu konsekwencje przywoływanych wyżej twierdzeń Mario Bunge (Bunge 2003) na temat całościowości wiedzy ludzkiej i braku w nim odizolowanych względem siebie dziedzin wiedzy. Paradoks ów wyraża się w następującej alternatywie: „albo jedność nauki jest nie do utrzymania, ale wówczas, nie do utrzymania jest też idea interdyscyplinarności, albowiem współpraca między dyscyplinami posługującymi się różnymi niesprowadzalnymi do siebie metodologiami (językami opisu) jest niemożliwa, a może nawet szkodliwa, albo też jedność nauki da się dowieść, ale wtedy problem interdyscyplinarności staje się problemem pozornym, albowiem pozorna jest autonomia poszczególnych dyscyplin naukowych” (Wróbel 2014, 15).

Z powyższego wynika, że interdyscyplinarność stanowi swoisty i prowadzący do paradoksów efekt dyscyplinarności wiedzy ludzkiej. W odniesieniu do filozofii przyrody można więc postawić pytanie, który z członów alternatywy zaproponowanej przez Szymona Wróbla wybrać. Jeżeli wybierzemy pierwszy człon, to interdyscyplinarność

przestanie być jedną z form jedności nauki, a tym samym wracamy do punktu wyjścia w poszukiwaniach zagubionej tożsamości filozofii przyrody. Jeżeli zaś wybierzemy drugi człon alternatywy, wtedy będziemy musieli pójść drogą, o której wspominała Anna Latawiec (Latawiec 2006), czyli będziemy musieli ograniczyć (lub całkowicie zredukować) różnorodność metodologiczną filozofii przyrody. To zaś spowoduje również usunięcie (poprzez jej strywializowanie) interdyscyplinarności ze zbioru cech charakterystycznych dla współczesnej filozofii przyrody. To z kolei zdaje się burzyć całość dotychczas prowadzonych analiz, bazujących na przyjętym w punkcie wyjścia metafizycznym oglądzie tej dyscypliny. Czy istnieje zatem rozwiązanie paradoksu, przywołanego przez Szymona Wróbla, jedności nauki w połączeniu z interdyscyplinarnością? Odpowiedź, jakiej udziela sam Wróbel na to pytanie, jest pozytywna. Wymogi interdyscyplinarności mogłaby spełniać tzw. wiedza emancypacyjna. „Nie służy ona ani lepszemu panowaniu nad rzeczywistością, ani też lepszemu rozumieniu, ale służy zwiększeniu stopnia swobody działania podmiotu myślącego” (Wróbel 2014, 17). W związku z tym pojawia się pytanie, czy mamy z czymś takim do czynienia w filozofii przyrody? Wydaje się, że tak, a jako przykład mogą służyć zaprezentowane w trakcie debaty podczas VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego poglądy Mieczysława Lubańskiego (Lubański 2005b) i Teresy Grabińskiej (Grabińska 2006).

Mieczysław Lubański wykazuje, że filozofia przyrody czyni człowieka odpornym na subiektywne i jednostronne ujęcia rzeczywistości, jakie niesie ze sobą ponowoczesność. W szczególności chroni przed próbami manipulacji, w tym zastraszania lub wzbudzenia nienależnego uznania wśród osób niezaznajomionych w wystarczającym stopniu z wynikami nauk przyrodniczych, które to próby przyjmują postać narracji wykorzystujących terminologię i język nauk szczegółowych. Filozofia przyrody, umożliwiając logiczno-metodologiczny wgląd w osiągnięcia tych nauk, ułatwia „dokonywanie właściwej oceny osiągnięć, zwłaszcza o charakterze techniczno-technologicznym,

w odniesieniu do celu i sensu życia” (Lubański 2005b, 417). A zatem, filozofia przyrody, chroniąc człowieka przed skutkami manipulacji, zwiększa jego swobodę działania.

Z kolei w ujęciu Teresy Grabińskiej filozofia przyrody zwiększa swobodę komunikacji pomiędzy przedstawicielami różnych dyscyplin i dziedzin wiedzy. „Jedynym sposobem komunikacji [wolnym od zniekształceń i innych błędów – J.J.] między uprawiającymi wiedzę ezoteryczną¹⁴ a tymi, którzy pozostając na zewnątrz, chcą lub powinni (jak filozofowie) mieć w nią wgląd, jest przekaz tej wiedzy na poziomie filozofii przyrody, tzn. w filozoficznych kategoriach oglądu przyrodniczego lub/i na poziomie metafizyki szczegółowej, tzn. na poziomie odtwarzania obrazu świata w oparciu o aparaturę pojęciową, badanie warstwy znaczeniowej języka teorii, relacji R¹⁵ oraz pochodzenia i sensu konwencji i idealizacji” (Grabińska 2006, 334).

Podsumowując dotychczasowe rozważania na temat interdyscyplinarności w filozofii przyrody, można powiedzieć, że wynikające z niej wzmocnienie tożsamości filozofii przyrody wiąże się z dodatkowymi korzyściami, polegającymi na zwiększeniu swobody myślenia i działania, w tym zwiększeniu swobody komunikacji pomiędzy osobami zajmującymi się filozofią przyrody a „jednostką, społeczeństwem, kulturą i nauką w »rozregulowanym świecie«” (Kurczewska 2014, 9).

5. DYNAMIKA ROZWOJOWA FILOZOFII PRZYRODY

Dopełnieniem charakterystyki metafizycznej współczesnej filozofii przyrody jest jej dynamika rozwojowa. Jednym z jej źródeł

14 Wiedza ezoteryczna pojawia się w ezoterycznym kręgu wiedzy, czyli jest wytwarzana przez (i przekazywana do) specjalistów, zajmujących się profesjonalnie daną dziedziną (Fleck 1986).

15 „Według realistów poznawczych relacja R jest to relacja, w jakiej pozostają teorie przyrodznawstwa względem swoich przedmiotów. Relacja R umożliwia wzajemne przyporządkowanie elementów rzeczywistości zjawiskowej i elementów teoretycznych” (Grabińska 2006, 334).

wydają się być (jawiące się jako skomplikowane i niejednoznaczne) relacje pomiędzy filozofią przyrody a naukami przyrodniczymi. „Jeżeli bowiem prawdą jest, że w ramach filozofii przyrody wykorzystuje się dane naukowe zaczerpnięte z nauk przyrodniczych, to każdy nowy fakt naukowy, każde nowe odkrycie, każda nowa teoria czy hipoteza mobilizują do podjęcia na nowo refleksji filozoficznej, odkrywania nowych faktów filozoficznych” (Latawiec 2010, 38). Jednocześnie Anna Lemańska postuluje, aby korzystanie z danych pochodzących z nauk przyrodniczych w filozofii przyrody odbywało się przy wzajemnej akceptacji autonomiczności każdej z dyscyplin. Szkodliwe wydaje się zarówno stawianie jako nadrzędnych bądź to nauk przyrodniczych, bądź też filozofii przyrody, jak i traktowanie obydwu tych dziedzin jako zupełnie izolowanych względem siebie (Lemańska 2013). Filozof przyrody powinien zachować równowagę. Z jednej strony nie może on odcinać się od wyników nauk przyrodniczych, gdyż uprawianie filozofii przyrody w oparciu o przestarzałą wiedzę lub tylko o poznanie potoczne czy poznanie intuicyjne prowadzić będzie do twierdzeń, które nie przystają do świata materialnego. Z drugiej zaś strony zbyt silne związanie z perspektywą nauk przyrodniczych może spowodować utratę specyficznej dla filozofii perspektywy badawczej, przemieniając filozofię przyrody w filozofię przyrodoznawstwa czy ontologię teorii przyrodniczej (Lemańska 2010). Właściwym zaś rozwiązaniem wydaje się swoiste balansowanie pomiędzy przedstawionymi wyżej skrajnościami. „Chodzi o to, by filozof przyrody zaczynał od stawiania pytań filozoficznych, a nie od zgłębiania szczegółowej wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych” (Lemańska 2010, 48). Oczywiście informacje o rzeczywistości mogą pochodzić zarówno z poznania potocznego, jak i z poznania naukowego. Jeżeli źródłem pewnych faktów o przyrodzie są nauki przyrodnicze, np. jakaś teoria naukowa, to konieczne staje się również opracowanie owych faktów za pomocą narzędzi dostarczanych przez filozofię przyrodoznawstwa (stanowiącą część filozofii nauki). Zastosowanie tych narzędzi umożliwi, chociażby przybliżoną, ocenę owych faktów

pod kątem ich adekwatności, tzn. pozwoli na odróżnienie twierdzeń ugruntowanych w danej nauce od pojawiających się w niej hipotez. Następnie wyniki owych analiz filozof przyrody powinien odnieść bezpośrednio do przyrody, czyli do świata materialnego lub jego określonego fragmentu. W ten sposób możliwe jest sprawdzanie w oparciu o wiedzę o świecie materialnym pochodzącą zarówno z poznania potocznego, jak i z nauk przyrodniczych stawianych przez filozofa przyrody filozoficznych hipotez dotyczących świata materialnego, jego istotnych właściwości, natury, itd. (Lemańska 1998).

Warto od razu w tym miejscu zaznaczyć, że w odniesieniu do problemu tożsamości filozofii przyrody opisana wyżej jej dynamika, opierająca się na relacji (przyjmującej rozmaite postacie, co wynika z różnorodności metodologicznej filozofii przyrody), jaka zachodzi pomiędzy filozofią przyrody a danymi pochodzącymi z nauk przyrodniczych, stanowi cechę wyróżniającą filozofię przyrody wśród innych dyscyplin filozoficznych. Można jednak również spróbować zastanowić się nad pytaniem, czy ta cecha może być odzwierciedleniem (podobnie jak było to w przypadku cechy różnorodności metodologicznej) metafizycznych właściwości samej filozofii. Czy charakterystyczne dla filozofii przyrody swoiste „balansowanie” pomiędzy odrębnymi (i pozornie wykluczającymi się) perspektywami dokonuje się również na terenie filozofii?

Odpowiedź twierdzącą na postawione wyżej pytanie można znaleźć w zaproponowanym przez Jacka Wojtysiaka (Wojtysiak 2015) sposobie uprawiania filozofii. Na początku dokonuje on pewnego metafizycznego podziału. Wyróżnia filozofię czystą i stosowaną. Ta pierwsza jest rdzeniem filozofii z historycznego i merytorycznego punktu widzenia. Jej uprawianie służy tylko i wyłącznie wewnętrznym celom filozofii, czyli dąży się w niej do poznania i zrozumienia rzeczywistości. „Jej zadaniem jest rozpatrywanie zagadnień specyficznie filozoficznych bez względu na ich powiązania z tematyką niefilozoficzną oraz na pozafilozoficzne funkcje lub konsekwencje tej czynności” (Wojtysiak 2015, 21-22). Z kolei filozofia stosowana

uprawiana jest przede wszystkim na użytek innych dziedzin wiedzy. W kolejnym kroku filozofia czysta zostaje podzielona na filozofię światopoglądową¹⁶ i filozofię techniczną¹⁷, zaś filozofia stosowana na filozofię humanistyczną¹⁸ i filozofię naukową¹⁹.

W związku z tym podziałem pojawia się pytanie, w jaki sposób filozof ma prowadzić swoje rozważania? „Czy rzetelny filozof skazany jest na nieustanne wewnętrzne napięcie między cnotą mądrości a cnotą intelektualnej transcendencji, między pragnieniem trwałego uchwycenia podstaw całości a radykalnym krytycyzmem, między kontemplatywną wizją a intelektualną grą, między pewnością zwrotu »tak jest« a dywagacjami wyrażanymi przez zwrot »a może jest inaczej«?” (Wojtysiak 2015, 29). W odpowiedzi autor wskazuje, że swoiste balansowanie pomiędzy przedstawionymi opcjami metafizycznymi „stanowi nieusuwalny rys kondycji prawdziwego filozofa” (Wojtysiak 2015, 29). Co więcej, nie oznacza to wcale, że filozof ma nie dążyć do osiągnięcia ideału, dzięki któremu uda mu się pogodzić ze sobą tendencję światopoglądową i techniczną. „Można bowiem (...) wyrażać i uzasadniać swój światopogląd w sposób na tyle krytyczny, na ile jest to możliwe. Można też radykalnie krytycznie rozpatrywać »małe zagadki« filozoficzne, by coraz bardziej

16 Filozofia światopoglądowa wyraża się „w pytaniach, za którymi kryje się intencja naszkicowania całościowego i (lub) najbardziej fundamentalnego obrazu rzeczywistości” (Wojtysiak 2015, 22).

17 Filozofia techniczna „zajmuje się pedantyczną analizą (niekiedy światopoglądowo nieważnych) zagadnień, które nie mieszczą się bezpośrednio w ramach nauk lub innych aktywności umysłowych. (...) [waleorem jej jest – J.J.] intelektualna sprawność w prowadzeniu (...) »intelektualnej gry« lub rozwiązywaniu »małych zagadek«” (Wojtysiak 2015, 23).

18 W filozofii humanistycznej „wiodą prym historycy filozofii oraz filozofowie kultury i jej poszczególnych działów. (...) ich zadaniem jest pielęgnacja (zachowywanie i opracowywanie) pewnego fragmentu lub aspektu ludzkiej kultury, jest ona bowiem przeniknięta kwestiami czysto filozoficznymi” (Wojtysiak 2015, 21).

19 „[Filozofowie – J.J.] naukowcy pomagają badaczom lub adeptom poszczególnych nauk w (re)konstruowaniu metod postępowania naukotwórczego, w tworzeniu syntez naukowych lub w identyfikacji podstaw (określonych obszarów) wiedzy” (Wojtysiak 2015, 21).

przybliżyć się do fundamentalnych prawd o rzeczywistości” (Wojtysiak 2015, 29).

W świetle powyższych stwierdzeń porównanie tak scharakteryzowanej dynamiki filozofii z dynamiką filozofii przyrody wydaje się być zasadne. Aby wzmocnić jeszcze ten wniosek, należy zauważyć, że choć przedstawiony tu podział dotyczy całej dziedziny filozofii, to można go również zastosować do poszczególnych jej dyscyplin, w szczególności do filozofii przyrody. W takim przypadku wśród rozmaitych koncepcji filozofii przyrody można odnaleźć takie, które w efekcie ich przyjęcia uczynią z filozofii przyrody filozofię czystą, zarówno w jej wersji światopoglądowej, jak i technicznej, czy też filozofię stosowaną, zarówno w jej wersji humanistycznej, jak i naukowej. Okazuje się więc, że dynamika rozwojowa jako metafizologiczna cecha filozofii przyrody jest ugruntowana zarówno w perspektywie innych cech tej dyscypliny, czyli w perspektywie różnorodności metodologicznej oraz relacji pomiędzy filozofią przyrody a naukami przyrodniczymi, ujawniającej się przy okazji korzystania w tej dyscyplinie z danych pochodzących z nauk przyrodniczych (co stanowi pewną formę interdyscyplinarności filozofii przyrody), jak i na gruncie metafizologicznego pejzażu całej dziedziny filozofii.

6. ZAKOŃCZENIE

Okazuje się, że należy (przynajmniej od czasu do czasu) podejmować problematykę związaną z metodologicznym statusem filozofii przyrody. Zachodzące dość szybko zmiany we współczesnej kulturze intelektualnej, których rysem charakterystycznym jest zwiększenie specjalizacji i rozdrobnienie pól badawczych poszczególnych dziedzin i dyscyplin wiedzy, przy jednoczesnej niechęci do poszukiwań ujęć jednoczących (integrujących) wiedzę, miały wpływ zarówno na filozofię, jak i w szczególności na filozofię przyrody. Stąd też ujawniona w metafizologicznej charakterystyce współczesnej filozofii przyrody jej cecha różnorodności metodologicznej wydaje się być dziś czymś,

z czego nie należy i nie warto rezygnować. Pozostałe dwie cechy, czyli interdyscyplinarność oraz dynamika rozwojowa filozofii przyrody, są silnie i wielorako powiązane z cechą różnorodności metodologicznej. Jednocześnie wszystkie trzy cechy są odzwierciedleniem bardziej ogólnych (metafilozoficznych) właściwości całej dziedziny filozofii, która również jest różnorodna pod względem metodologicznym (metafilozoficznym) i stanowi – w zasadzie – pierwowzór dla podejścia interdyscyplinarnego. Ponadto „zmusza” każdego rzetelnego filozofa do zachowywania dynamicznego napięcia pomiędzy różnymi typami dyskursu filozoficznego (od filozofii uprawianej dla niej samej, do świadczenia usług na rzecz przedstawicieli innych dziedzin, czy też od drobiazgowego rozpatrywania szczegółowych kwestii do prób odpowiedzi na wielkie pytania o dużym znaczeniu światopoglądowym) oraz do korzystania z wszelkich możliwych, ale maksymalnie krytycznie sprawdzonych, źródeł wiedzy o rzeczywistości. Skoro filozofia przyrody ma być częścią filozofii, to jej ujawnione cechy charakterystyczne sprzyjają budowaniu określonej tożsamości, która mieści się w zakresie (jest częścią) tożsamości całej dziedziny filozofii.

BIBLIOGRAFIA

- (2005). Komu i po co potrzebna jest dziś filozofia przyrody? Punkty widzenia dyskutowane podczas VII Zjazdu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Szczecinie, 17 września 2004 roku oraz wypowiedzi zebrane po Zjeździe (część 1). *Roczniki Filozoficzne*, 53(2), 405-437.
- (2006). Komu i po co potrzebna jest dziś filozofia przyrody? Punkty widzenia dyskutowane podczas VII Zjazdu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Szczecinie, 17 września 2004 roku oraz wypowiedzi zebrane po Zjeździe (część 2). *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 298-359.
- Bremer, J., Leszczyński, D., Łucarz, S., Koszteyn, J. (2019). *Piotr Lenartowicz*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Bugajak, G. (2006). O luksusie filozofowania. *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 344-345.
- Bugajak, G., Latawiec, A., Lemańska, A., Świeżyński, A. (2019). *Kazimierz Kłoskowski*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.

- Bunge, M. (2003). *Emergence and Convergence: Qualitative Novelty and the Unity of Knowledge*. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.
- Czerniawski, J. (2006). Filozofia przyrody jako sito. *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 299-302.
- Fleck, L. (1986). *Powstanie i rozwój faktu naukowego*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Frodeman, R., Klein, J.T., Pacheco, R.C.S. (2017). *Preface*. W: R. Frodeman, J.T. Klein, R.C.S. Pacheco (red.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity, 2nd edition*, VII-VIII. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Grabińska, T. (2006). Filozofia przyrody a metafizyka szczegółowa. *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 329-334.
- Grygiel, W.P. (2012). Między mikroświatem a makroświatem. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 50, 46-62.
- Grygiel, W.P. (2014). *Stephena Hawkinga i Rogera Penrose'a spór o rzeczywistość*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Grygiel, W.P. (2021). *Jak scena stała się dramatem. Filozofia w kontekście teorii względności*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Grzanka, J. (2020). *Między fizyką a filozofią. Filozofia przyrody i filozofia fizyki w pismach Mariana Smoluchowskiego*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Hajduk, Z. (2004). *Filozofia przyrody. Filozofia przyrodoznawstwa. Metakosmologia*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Hajduk, Z. (2005). Komu i po co potrzebna jest dziś filozofia przyrody?. *Roczniki Filozoficzne*, 53(2), 412-415.
- Hajduk, Z. (2006). Między filozofią przyrody a filozofią nauki. Zarys autobiogramu: studia, badania, dydaktyka, praca organizacyjna na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. *Roczniki Filozoficzne*, 54(2), 7-15.
- Hajduk, Z. (2013). *Koncepcje filozofii przyrody*. W: S. Janeczek, A. Starościc, D. Dąbek, J. Herda (red.), *Dydaktyka filozofii*, t. 3: *Filozofia przyrody*, 15-29. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Hajduk, Z. (2016). *Filozofia przyrody*. W: Z.E. Roskal (red.), *Encyklopedia filozofii przyrody*, 161-169. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Heller, M. (2004). *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Heller, M. (2005). Filozofia przyrody w działaniu. *Roczniki Filozoficzne*, 53(2), 408-410.
- Heller, M. (2008). *Nauki przyrodnicze a filozofia przyrody*. W: M. Heller, *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*, 26-33. Kraków: Universitas.

- Heller, M. (2011). Filozoficzny program Józefa Życińskiego. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 48, 5-22.
- Heller, M., i in. (red.). (2007a). *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom 1. Początki*. Tarnów: Biblos.
- Heller, M., i in. (red.). (2007b). *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom 2. Matallmann, Zawirski, Gawewski*. Tarnów: Biblos.
- Heller, M., i in. (red.). (2007c). *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom 3. Smoluchowski, Natanson, inni*. Tarnów: Biblos.
- Heller, M., Mączka, J. (2006). Początki filozofii przyrody w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie. *Roczniki Filozoficzne*, 54(2), 49-62.
- Heller, M., Mączka, J. (2010). Joachima Metallmanna zarys koncepcji filozofii przyrody. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 46, 141-161.
- Heller, M., Mączka, J. (2011). Kilka uwag o uprawianiu historii kosmologii. *Roczniki Filozoficzne*, 59(2), 103-114.
- Janeczek, S., Starościc, A., Dąbek, D., Herda, J. (red.). (2013). *Dydaktyka filozofii*, t. 3: *Filozofia przyrody*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kamiński, S. (1981). *Pojęcia nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin: Wydawnictwo TN KUL.
- Klein, J.T. (1990). *Interdisciplinarity: History, Theory, and Practice*. Detroit: Wayne State University Press.
- Klein, J.T. (2010). *A Taxonomy of Interdisciplinarity*. W: R. Frodeman, J.T. Klein, C. Mitcham (red.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, 15-30. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Klein, J.T. (2017). *Typologies of Interdisciplinarity: The Boundary Work of Definition*. W: R. Frodeman, J.T. Klein, R.C.S. Pacheco (red.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, 2nd edition, 21-34. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Korpikiewicz, H. (2006). Filozofia przyrody i jej znaczenie dla nauk przyrodniczych. *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 345-348.
- Krajewski, W. (2005). Filozofia przyrody jako pomost między naukami przyrodniczymi a filozofią. *Roczniki Filozoficzne*, 53(2), 418-421.
- Krajewski, W. (2011). *Naukowa filozofia przyrody*. W: W. Ługowski, I.K. Lisiejew (red.), *Filozofia przyrody – dziś*, 28-32. Warszawa: IFiS PAN.
- Kurczewska, J. (2014). *Wprowadzenie*. W: J. Kurczewska, M. Lejzerowicz (red.), *Głosy w sprawie interdyscyplinarności. Socjologowie, filozofowie i inni o pojęciach, podejściach i swych doświadczeniach*, 7-9. Warszawa: IFiS PAN.
- Kuszyk-Bytniewska, M., Łukasik, A. (red.). (2010). *Filozofia przyrody współcześnie*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.

- Latawiec, A. (2006). Próba obrony filozofii przyrody. *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 319-322.
- Latawiec, A. (2010). *W poszukiwaniu obrazu współczesnej filozofii przyrody*. W: M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik (red.), *Filozofia przyrody współcześnie*, 29-41. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Lemańska, A. (1998). *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*. Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Lemańska, A. (2006). Cele i zadania filozofii przyrody. *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 322-325.
- Lemańska, A. (2010). *Filozofia przyrody czy przyrodoznawstwa*. W: M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik (red.), *Filozofia przyrody współcześnie*, 43-53. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Lemańska, A. (2013). *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*. W: S. Janeczek, A. Starościc, D. Dąbek, J. Herda (red.), *Dydaktyka filozofii*, t. 3: *Filozofia przyrody*, 31-52. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Lemańska, A., Olszewski, A., Świeżyński, A., Trombik, K. (2020). *Kazimierz Kłószak*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Lubański, M. (2005a). Inspiracje modelowe lubelskich protagonistów filozofii przyrody. *Roczniki Filozoficzne*, 53(1), 157-165.
- Lubański, M. (2005b). Filozofia przyrody u podstaw myśli filozoficznej. *Roczniki Filozoficzne*, 53(2), 416-417.
- Ługowski, W., Lisiejew, I.K. (red.). (2011). *Filozofia przyrody – dziś*. Warszawa: IFiS PAN.
- Łukasik, A. (2010). *Wprowadzenie*. W: M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik (red.), *Filozofia przyrody współcześnie*, 5-26. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Łukomski, J. (2006). Związek filozofii przyrody z naukami przyrodniczymi w ujęciu ks. Zygmunta Hajduka. *Roczniki Filozoficzne*, 54(2), 143-162.
- Mazurek, M. (2021). Czesław Białobrzęski – fizyk i filozof. *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, 9, 357-377.
- Mączka, J. (2013). *Uwagi na temat przedmiotu filozofii przyrody*. W: S. Janeczek, A. Starościc, D. Dąbek, J. Herda (red.), *Dydaktyka filozofii*, t. 3: *Filozofia przyrody*, 53-67. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mączka, J., Skoczny, W., Koleżyński, A., Polak, P., Karolczak, M., Sieńko, D., Stwarz, M. (2012). Badania nad historią filozofii przyrody i historią nauki. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 50, 10-40.
- Melsen, A.G. van. (1963). *Filozofia przyrody*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Miś, A. (2003). *Filozofia współczesne. Główne nurty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Nowak, G. (2006). Komu i po co jest dziś potrzebna filozofia przyrody?. *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 302-305.
- Ogurcow, A.P. (2011). *Filozofia przyrody jako ontologia*. W: W. Ługowski, I.K. Lisiejew (red.), *Filozofia przyrody – dziś*, 33-37. Warszawa: IFiS PAN.
- Piątek, Z. (2005). Komu i po co potrzebna jest dziś filozofia przyrody?. *Roczniki Filozoficzne*, 53(2), 434-437.
- Poczobut, R. (2012). *Interdyscyplinarność i pojęcia pokrewne*. W: A. Chmielewski, M. Dudzikowa, A. Grobler (red.), *Interdyscyplinarnie o interdyscyplinarności. Między ideą a praktyką*, 39-61. Warszawa: Wydawnictwo Impuls.
- Polak, P. (2016). Krakowska filozofia przyrody – między XIX a XXI wiekiem. *Studia z Filozofii Polskiej*, 11, 175-190.
- Polak, P. (2019). Philosophy in science: A name with a long intellectual tradition. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 66, 251-270.
- Polak, P., Mączka, J., Grygiel, W.P. (red.). (2017). *Oblicza filozofii przyrody*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Roskał, Z.E. (2006). Filozofia przyrody jako żywa pamięć i tradycja. *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 312-315.
- Roskał, Z.E. (red.). (2016). *Encyklopedia filozofii przyrody*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Skoczny, W. (2012). Filozofia przyrody ożywionej w OBI. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 50, 41-45.
- Szczuciński, A. (2006). Filozofia przyrody nie tylko dla przyrodznawców. *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 334-337.
- Szydłowski, M. (2006). Stawianie i rozwiązywanie problemów filozoficznych w powiązaniu z naukami przyrodniczymi. *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 310-311.
- Śleziński, K. (2016). Między logiką a przyrodoznawstwem i metafizyką. Obszar badań Zygmunta Zawirskiego. *Studia z Filozofii Polskiej*, 11, 57-72.
- Świeżyński, A. (2012). *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Świeżyński, A. (red.). (2009). *Philosophy of Nature Today*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Trombik, K. (2018). Koncepcja uprawiania filozofii przyrody w ujęciu Tadeusza Wojciechowskiego – próba rekonstrukcji historyczno-filozoficznej. *Roczniki Filozoficzne*, 66(1), 133-152.

- Wielewska-Baka, M. (2020). *Projekt interdyskursu. O tekstowym przekraczaniu granic między naukami w twórczości Michała Hellera*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Wojtyśiak, J. (2015). Jak to jest być filozofem, czyli o filozofach i filozofii. *Ethos*, 28(4), 19-39.
- Wróbel, S. (2014). *Interdyscyplinarność jako efekt dyscyplinarności*. W: J. Kurczewska, M. Lejzerowicz (red.), *Głosy w sprawie interdyscyplinarności. Socjologowie, filozofowie i inni o pojęciach, podejściach i swych doświadczeniach*, 13-34. Warszawa: IFiS PAN.
- Zon, J. (2005). Wprowadzenie. *Roczniki Filozoficzne*, 53(2), 405-407.

CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF NATURE: A SEARCH FOR IDENTITY

Abstract. This article addresses the issue of the identity of the philosophy of nature in the context of three features characteristic of this philosophical discipline, namely its methodological diversity, interdisciplinarity and specific developmental dynamics. This paper examines the threats to the identity of the philosophy of nature resulting from this set of features, particularly from its methodological diversity. It will also attempt to consider these features as (paradoxically) strengthening the identity of the philosophy of nature. Lastly, the entire discussion will be considered in relation to the metaphilosophical dimension of philosophy as an area of knowledge.

Keywords: philosophy; philosophy of nature; metaphilosophy; methodology; interdisciplinarity

JAROSŁAW MACIEJ JANOWSKI

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej, Instytut Filozofii i Socjologii

(The Maria Grzegorzewska University, Institute of Philosophy and Sociology, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9712-5381>

jaroslaw.maciej.janowski@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2021.57.A.10



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 13/08/2021. Zrecenzowano: 06/09/2021. Zaakceptowano do publikacji: 14/10/2021.

MICHAŁ WAGNER

PROJEKT „TEOLOGII” EWOLUCYJNEJ EDWARDA D. COPE’A

Streszczenie. Edward Dinker Cope (1840-1897) był jednym z najbardziej wpływowych przyrodników XIX wieku, który doprowadził do rozwoju amerykańskiej paleontologii oraz popularyzacji teorii ewolucji Lamarcka. Teorię tę rozwinął pod postacią autorskiej koncepcji psycholamarkizmu. Jednym z pomijanych wątków jego biografii są jego poglądy filozoficzne. Zdaniem Cope’a teologia naturalna powinna zostać zreformowana przez wprowadzenie do niej nowych założeń filozoficznych, zgodnych z formującą się nauką ewolucjonizmu. Cope proponował stworzenie nowej „teologii”, która miała się opierać na jego koncepcji ewolucji kierowanej świadomością, jak również doborem naturalnym. W artykule przeanalizowano filozoficzne propozycje Cope’a oraz ukazano, w jaki sposób zreinterpretował mechanizm selekcji, wpisując go w swoją teleologiczną wizję procesu ewolucyjnego. Zdaniem Cope’a człowiek, posiadając wolną wolę, jest w stanie kierować swoją ewolucją, lecz nie ma gwarancji tego, że będzie w stanie przetrwać. Teza ta miała charakter teologiczny w dziełach Cope’a, który w nieprzystosowaniu widział odpowiednik grzechu, a ten z kolei eliminowany był przez dobór naturalny. W ten sposób akceptacja Boga stawała się jedyną drogą gwarantującą przetrwanie. Jednak ta konkluzja doprowadziła Cope’a do racjonalizacji rasizmu, gdyż widział on w wyzysku innych ras skutki ich ewolucyjnej degeneracji. Poglądy Cope’a odzwierciedlają współczesne problemy, jakie można zauważyć w naukach społecznych, jeśli odwołują się do mechanizmu doboru naturalnego.

Słowa kluczowe: Edward Dinker Cope; ewolucja; Karol Darwin; neolamarkizm; zaćmienie darwinizmu

1. Wstęp. 2. Amerykańska szkoła neolamarkizmu. 3. Nowa „teologia” Edwarda D. Cope’a. 4. Rola doboru naturalnego w filozofii Cope’a na tle wiktoriańskich koncepcji „chrześcijańskiego ewolucjonizmu”. 5. Wnioski.

1. WSTĘP

W 1872 roku Asa Gray wysłał do Karola Darwina list z informacją, że jeden z najwybitniejszych amerykańskich entomologów, Alepheus Packard, chciałby go poznać i pyta, czy Darwin nie mógłby go przyjąć. Jak wyjaśniał Darwinowi Gray, Packard był członkiem „szkoły

Hyatta-Cope'a, o której zapewne słyszałeś – ludzi, którzy odkryli, jak twierdzą, prawo [ewolucji – M.W.]” (Gray 1893, 623-624). Darwin był już wtedy zaznajomiony z poglądami głównego przedstawiciela owej szkoły – Edwarda D. Cope'a. Po przeczytaniu jego artykułu *On the Origin of Genera* Darwin zwierzył się w liście z 1871 roku swojemu synowi Williamowi, że nie miał wielkiego mniemania na temat tego jego autora, który według niego „pisał bardzo niezrozumiale” (Darwin Correspondence Project 1871). Pomimo to, w szóstym wydaniu *O powstawaniu gatunków...* (i w kolejnych) pojawia się wzmianka o osobie Cope'a i badaczach ze Stanów Zjednoczonych, którzy mieli zwracać uwagę na rolę, jaką odgrywa w procesach ewolucyjnych „przyspieszenie lub opóźnienie okresu rozmnażania” (Darwin 1959, 186). Choć Darwin nie wchodził w dalszą dyskusję z poglądami szkoły Cope'a-Hyatta, Amerykanie dość szybko zareagowali na tę wzmiankę. W założonym i redagowanym przez Hyatta, Cope'a i Packarda piśmie *The American Naturalist* została opublikowana notka stwierdzająca, że Darwin zniekształcił poglądy szkoły amerykańskiej, i że ani Cope, ani jego zwolennicy nie zgadzają się z opublikowaną przez Darwina tezą (Z. 1872). W korespondencji Darwina z Hyattem (nawiązanej w 1871 roku) Darwin przeprosił za niedokładny opis poglądów Amerykanów, wyjaśniając: „nigdy nie byłem w stanie pojąć, co dokładnie chcecie przekazać (...)” (Darwin Correspondence Project 1872).

Pomimo niejasności poglądów szkoła Cope'a-Hyatta miała znaczący wpływ na amerykańską paleontologię, doprowadzając do wzrostu zainteresowania promowanym przez Cope'a neolamarkizmem (Hall 2002). Przyczyniła się do tego również wysoka pozycja Cope'a wśród paleontologów, który wraz z rywalizującym z nim Othnielom Charlesem Marshem doprowadził do odkrycia skamieniałości ponad półtora tysiąca wymarłych gatunków (Rainger 2009). W dużej mierze dzięki tej pracy Cope zapisał się na kartach historii biologii. Praca filozoficzna jest bardziej marginalizowanym aspektem biografii Cope'a. Znany był głównie jako zwolennik neolamarkizmu

i z tego też powodu jego rozważania były traktowane jako jeden z przejawów tworzącej się pod koniec XIX wieku opozycji w stosunku do teorii Darwina. Na przykład zdaniem Ernsta Mayra Cope współtworzył mało rozwojowy z perspektywy współczesnej biologii nurt ewolucjonizmu, który mając bardziej charakter ideologiczny niż naukowy, skazany był na zapomnienie (Mayr 1982). Jednak współcześni historycy (np. Armon 2010) coraz częściej odchodzą od tego typu uproszczeń i próbują odtworzyć panujący w XIX wieku klimat ideowy, aby dzięki temu lepiej zrozumieć specyfikę rozwoju biologii w tamtym okresie. Postać Cope'a w tym kontekście wydaje się szczególnie interesująca ze względu na zagadnienie relacji między religią a ewolucjonizmem, która w historii nauki najczęściej traktowana była jako otwarcie antagonistyczna. Cope wyłamywał się z tego trendu, próbując stworzyć nową filozoficzną perspektywę, inną niż materializm i idealizm, która byłaby w stanie pogodzić światy nauki i wiary (Cope 1887b).

Artykuł jest próbą syntetycznego scharakteryzowania filozofii Cope'a i ukazania jej w szerszym kontekście poglądów ewolucjonistycznych amerykańskiej szkoły neolamarkizmu, którą współtworzył. Filozoficzne stanowisko Cope'a zostanie również poddane analizie. Szczególna uwaga zostanie poświęcona relacji, jaka zachodziła między jego poglądami a darwinizmem, a zwłaszcza tym jego aspektem, który dotyczy inkorporacji mechanizmu doboru naturalnego. W rezultacie wyjaśnione zostanie, w jaki sposób Cope, promując teleologiczną i semikreacjonistyczną wizję ewolucji, wkomponował w nią teorię selekcji naturalnej.

2. AMERYKAŃSKA SZKOŁA NEOLAMARKIZMU

Jak stwierdzają współcześni historycy ewolucjonizmu, heterodoksja poglądów i rozbudowany „żargon Cope'a tworzył okultystyczną atmosferę charakterystyczną dla całej jego twórczości” (Moore 1979, 149), co sprawiało, że jego „filozofia rozwoju, była tak obca

darwinizmowi, że byłoby praktycznie niemożliwe ujęcie jej w terminach zrozumiałych zarówno przez Darwina, jak i współczesnego czytelnika” (Bowler 1977, 251). Za hermetycznym językiem kryły się jednak poglądy dość rozpowszechnione wśród niedarwinowskich ewolucjonistów XIX wieku. Główną inspiracją dla poglądów Cope’a były prace Louisa Agassiza, a zwłaszcza jego teoria rekapitulacji. Zdaniem Agassiza zwierzęta należące do tego samego taksonu miały wykazywać podobieństwo form, jakie przybierały w trakcie swojego rozwoju osobniczego (Agassiz 1849). Idea ta, przeniesiona w kontekst teorii ewolucji, doprowadziła jego uczniów do wniosku, że rozwój ontogenetyczny determinuje filogenezę. Zdaniem Cope’a, obserwując zmiany, jakie przechodziły w trakcie swojego rozwoju osobniki, można wywnioskować, czy gatunek będzie dalej ewoluował, czy też ulegnie degeneracji (Cope 1887c). Podstawą tych przekonań była teza cykliczności ewolucji, którą Cope i Hyatt zaproponowali niezależnie od siebie (Hilton, Mitchell, Smith 2014), a zgodnie z którą gatunki miały wytwarzać nowe cechy pod wpływem praw akceleracji, co doprowadzało do ich rozwoju, oraz ulegać degeneracji, gdy siły ewolucyjne zaczynały słabnąć. Właśnie „prawo degeneracji i akceleracji siły wzrostu” (Cope 1868, 244) stało się centralną tezą założonej przez Cope’a i Hyatta szkoły. Prawo to łączyli oni w późniejszych latach z tezami Jean-Baptiste’a Lamarcka, stwierdzając, że kluczowymi mechanizmami przemian ewolucyjnych było używanie i nieużywanie narządów oraz dziedziczenie cech nabytych, sama zaś ewolucja była możliwa dzięki wewnętrznym siłom organizmu. Ten związek z lamarkizmem sprawił, że ich szkoła zyskała nazwę neolamarkowskiej, a oni sami uznali się za bezpośrednich kontynuatorów autora *Filozofii zoologii* (Hyatt 1884).

Mogłoby się wydawać, że synteza poglądów Agassiza i Lamarcka, której dokonali Cope i Hyatt, była wewnętrznie sprzeczna. Teoria rekapitulacji Agassiza nie powstała jako prawo ewolucyjne, a jako zasada taksonomiczna, zaś jej twórca był krytykiem lamarkizmu (Mayer 1911). Agassiz jako kreacjonista wychodził z założenia, że

celem przyrodnika było zrozumienie planu boskiego stworzenia, zaś taksonomia miała ukazywać realne różnice między stworzonymi oddzielnie grupami zwierząt (Agassiz 1859). Amerykańscy neolamarckiści stwierdzali, że to ostatecznie dogmatyzm religijny nie pozwolił Agassizowi na akceptację ewolucjonizmu (Packard 1898). Zgadzał się z nim co do celów, jakie miało przed sobą stawiać przyrodoznawstwo. Jak pisał Packard, ostatecznym celem szkoły amerykańskiej było stworzenie nowej „teologii naturalnej” zgodnej z udowodnionym przez Darwina zjawiskiem ewolucji (Moore 1979). Te właśnie sentymenty kreacjonistyczne mogły być jednym z powodów, dla którego Amerykanie ostatecznie przyjęli Lamarcka jako jednego z patronów swojej szkoły. Jak zauważył Peter Bowler, popularność lamarkizmu w drugiej połowie XIX wieku można wyjaśnić po części tym, że spośród różnych funkcjonujących wówczas teorii konkurujących z darwinizmem był on najbardziej kompatybilny z ideą boskiej kreacji, gdyż pozwalał interpretować ewolucjonizm w zgodzie z filozofią idealizmu i teleologizmem (Bowler 1992). Prace Cope'a, które Packard uznał za fundament całej szkoły amerykańskiego neolamarckizmu (Packard 1901), reprezentowały taką właśnie próbę pogodzenia idei kreacjonistycznych z ewolucjonizmem.

W 1871 roku Cope przedstawił swoją neolamarckowską teorię ewolucji w artykule *The Method of Creation of Organic Forms*, którą później spopularyzował w książce *The Origin of the Fittest: Essays on Evolution*. Zdaniem Cope'a podstawowy problem teorii doboru naturalnego polegał na tym, że nie wyjaśniała ona sposobu, w jaki wytwarzają się nowe cechy przystosowawcze. Selekcja w formie, w jakiej zaprezentowali ją Darwin i Wallace, nie mogła mieć charakteru twórczego, gdyż jej funkcja ograniczała się jedynie do utrwalania wcześniej zaistniałych zmian w organizmach (Cope 1871). Należało więc pokazać, w jaki sposób tworzą się te nowe cechy. Po części zjawisko to tłumaczyły prawa akceleracji i degeneracji – określały one kolejno rozrost i zanikanie danych narządów (Cope 1887c). Rozwój narządów możliwy był dzięki immanentnej „sile wzrostu”, która była

energiją, jaką wytwarzał organizm w trakcie m.in. metabolizmu lub fotosyntezy. W zależności od tego, jak siła wzrostu była lokowana w danym organizmie, wytwarzała ona odpowiednie przemiany. Z reguły sposób lokowania nie zmieniał się, a był przekazywany z pokolenia na pokolenie, co też doprowadzało do ujednolicenia się morfologii przedstawicieli tego samego gatunku. Aby więc mogło dojść do modyfikacji, organizm musiał zmienić sposób lokowania siły wzrostu. To z kolei było możliwe dzięki prawom używania i nieużywania narządów, zaproponowanym przez Lamarcka.

Osobniki zmieniając swoje nawyki, doprowadzały do przekształceń w swojej budowie, gdyż każda zmiana w używaniu narządów wiązała się z innym zagospodarowaniem siły wzrostu (Cope 1871). Cope bazował tu na pomyśle dziedziczenia pamięci autorstwa Ewalda Heringa (por. Cope 1904, 479-480; 1887c, 29; Hering 1913, 38). Hering odróżniał czynności oddziedziczone od nieoddziedziczonych, a różnica między nimi polegała na tym, że te pierwsze można było wykonywać w sposób nieświadomy. Jeżeli natomiast jakaś czynność wymagała większego skupienia, czyli wykonywana była w sposób świadomy, oznaczało to, że organizm dopiero uczył się jej. Częste powtarzanie takiej czynności pozwalało zmienić ją w nawyk, co oznaczało, że zapisywała się ona w strukturze organizmu i mogła być przekazana w procesie dziedziczenia. Stosując to rozróżnienie do procesów ewolucyjnych, Cope wysunął wniosek, że jeżeli miała zajść ewolucja gatunku, musiało wystąpić w nim świadome, wolitywne działanie przełamujące odziedziczone nawyki i zmieniające sposób lokowania siły wzrostu. Dlatego też ostatecznie to świadomość stanowiła w teorii Cope'a główny czynnik ewolucji. Gdy więc organizmy zrywały z odziedziczonymi nawykami, aby dostosować się do nowego środowiska, ich siła wzrostu ulegała akceleracji i doprowadzała do dalszej ewolucji. Jeżeli jednak tego nie robiły, ich świadomość zaczynała zanikać, a one same ulegały degeneracji (Cope 1887c). Same jednak próby dostosowania się nie gwarantowały organizmowi przetrwania. Jak zaznaczał Cope, walka o byt istniała i wygrywały

ją organizmy, które były w stanie najlepiej dostosować się do środowiska. Dlatego też, jego zdaniem, nie powinno się mówić o selekcji naturalnej, a o selekcji inteligencji, gdyż dobór ostatecznie promował te organizmy, które były w stanie najlepiej nakierować swoją wolę na przetrwanie (Cope 1871).

Lamarckizm pozwolił Cope'owi na zachowanie elementów teleologicznych w jego teorii ewolucji. Kierunek ewolucji był uzależniony od starań samych organizmów, które na mocy praw Lamarcka mogły same wyznaczać drogę swojego rozwoju (Cope 1887c). Ze względu na to, że Cope podkreślał wolitywny charakter przemian gatunków, jego teoria zyskała miano psycholamarckizmu, choć on sam swoją koncepcję świadomej ewolucji wołał nazywać „archesteizmem” (Cope 1887c, 418-419). I to właśnie na gruncie archesteizmu Cope zaczął budować nową „teologię ewolucjonizmu”, wypełniając tym samym cel, który postawił przed amerykańskimi ewolucjonistami Packard.

3. NOWA „TEOLOGIA” EDWARDA D. COPE'A

Cope pomimo tego, że zyskał wśród swoich współpracowników opinię uzdolnionego filozofa, czekał ponad dziesięć lat od momentu ogłoszenia swojej teorii psycholamarckizmu, aby przedstawić projekt „teologii” ewolucyjnej. Przez „teologię” powinno się w tym miejscu rozumieć nową wersję teologii naturalnej Williama Paley'a, w której stworzeniu Packard widział ostateczny cel badań neolamarckistów. Cope miał szanse stać się „nowym Paley'em”, lecz zwlekał z przedstawieniem światu swoich poglądów filozoficznych. Zwłoka ta wynikała po części z przyczyn osobistych. Cope wychował się w rodzinie kwakrów, a jego ojciec, od którego był uzależniony finansowo, nie pochwalał naukowych zainteresowań syna (Davidson 1997). Dopiero po śmierci ojca w 1875 roku, kiedy Cope opuścił Religijne Towarzystwo Przyjaciół na rzecz bardziej tolerancyjnego Kościoła Unitarnego, zdecydował się ujawnić światu swoje poglądy filozoficzne (Moore

1979). W 1887 roku opublikował *Theology of Evolution* stanowiącą zarys jego filozofii.

Zdaniem Cope'a istniejący konflikt między religią i nauką był czymś chwilowym i miał zostać rozwiązany wraz z rozwojem wiedzy. Jednak pogodzenie tych dwóch sfer musiało nieść za sobą reformę teologii – musiała zostać zbudowana od nowa, na nowych podstawach filozoficznych, a dokładniej na dwóch doktrynach: ewolucjonizmu i realizmu. Przez doktrynę ewolucjonizmu Cope rozumiał tu własny pomysł archeisteizmu, który wyjaśniał powstanie zarówno życia organicznego, jak i duchowego. Przez realizm natomiast rozumiał scjentyzm, przeciwstawiając go idealizmowi i twierdząc, że wszelkie zasady rządzące rzeczywistością udawało się odkryć dzięki naukom szczegółowym. W tym sensie można określić Cope'a jako umiarkowanego materialistę, co jednak nie oznacza, że był redukcjonistą. Jak twierdził, jedną z największych filozoficznych przeszkód w pogodzeniu religii z nauką był skrajny determinizm promowany w obecnym przyrodoznawstwie. Determinizm ten zakładał, że umysł, będąc jedynie funkcją materii ożywionej, nie może dokonywać aktów wolnej woli, gdyż każda jego czynność jest zdeterminowana przez działanie organizmu. Zdaniem Cope'a taki pogląd negował istnienie Boga. Zarzut ten opierał się na jego koncepcji neolamar-kowskiej. Cope, widząc w Bogu „Najwyższy Rozum”, stwierdzał, że gdy determiniści odmawiali organizmom świadomości, musieli w konsekwencji zaprzeczać możliwości istnienia jakiegokolwiek świadomości w przyrodzie, w tym też tej Najwyższej (Cope 1875). Sam fakt kontroli umysłu nad materią wskazywał, że we wszechświecie musiało funkcjonować coś „ekstra mechanicznego” (Cope 1893, 629). Czyli istnienie ograniczonego umysłu zwierzęcego wskazywało na istnienie nieograniczonego umysłu Boskiego.

Jak później doprecyzował, Bogiem była pierwsza świadomość, która popchnęła materię do rozwoju, a która obecnie przejawia się we wszystkich ewoluujących gatunkach (Cope 1893). Na istnienie Boskiego źródła ewolucji wskazywała również psychologia. Cope

argumentował, że skoro w ludziach istnieją uczucia, takie jak miłość i altruizm, które nie mogły powstać w sposób naturalny, gdyż zaprzeczałoby to prawu walki o byt, to ich źródło musiało pochodzić od tej nadnaturalnej Boskiej świadomości. Nie dość więc, że ewolucja miała swój początek w Boskim Stwórcy, to fakt, iż nadał on ludziom uczucia, wskazywał na to, że sam był zdolny do odczuwania (Cope 1889). Ta koncepcja „Bóstwa ewolucji” (Cope 1893, 635) miała być ostatecznym rozwiązaniem sporów między ateizmem materialistów, a antyscjentyzmem idealistów. Ewolucjonizm stanowił więc dla Cope’a złoty środek, który miał połączyć te prądy filozoficzne, tworząc nową „teologię”. Tym samym Cope był przekonany, że udało mu się znaleźć naukowy argument za istnieniem Boga: „(...) dokonaliśmy tego, co jak twierdził Hiob, nie mogło być dokonane; dosłownie szukając, udało się nam odnaleźć Boga” (Cope 1875, 28).

Sprzeciw Cope’a wobec skrajnego determinizmu był również zauważalny w jego poglądach antropologicznych. Człowiek był dla niego najwyższym rozwiniętym organizmem, gdyż najlepiej zapanował nad lokowaniem siły wzrostu, doprowadzając do tego, że był w stanie kontrolować swoje środowisko (Cope 1904). Jednak w przeciwieństwie do innych teistycznych ewolucjonistów Cope nie uważał, że ta pozycja człowieka była wynikiem boskiej interwencji. Jak twierdził, poglądy kreacjonistów wierzących w boski interwencjonizm stanowiły antyfilozofię, według której człowiek nie był w stanie samodzielnie wykształcić narzędzia potrzebne do przetrwania (Cope 1887c). Człowiek sam doprowadził do rozwoju swego umysłu na drodze praw używania i nieużywania narządów, i dzięki własnym staraniom wyniósł się ponad swe zwierzęce dziedzictwo, wchodząc na nowy szczebel ewolucji (Cope 1875). Ten rozwój zawdzięczał nauce i technice, dzięki którym był w stanie opanować prawa akceleracji i użyć ich na swoją korzyść (Cope 1887c). Jednak postulat ten miał pewne pesymistyczne konotacje. O ile w necesytarystycznej filozofii status człowieka był niepodważalny, gdyż był on częścią boskiego planu, to w archesteizmie mógł się w każdej chwili zmienić. Jak twierdził

Cope, moralność, podobnie jak każde inne przystosowanie, powstała w wyniku świadomego działania, które zmieniło się w nieświadomy nawyk kształtujący gatunek ludzki. Analogicznie więc do innych adaptacji, ludzie pozbawieni nacisku pobudzającego ich do rozwoju moralności ulegali demoralizacji. Wysoka moralność była więc jednym z przejawów świadomego, inteligentnego działania. Jeżeli więc ewolucja polegała na tym, że gatunki były w stanie rozpoznać źródło swego cierpienia i go unikać, to demoralizacja oznaczała, iż traciły one tę zdolność. Dlatego też demoralizację należało uznać za objaw degeneracji gatunku (Cope 1875).

W tym miejscu warto zaznaczyć, że Cope utożsamiał zło moralne z cierpieniem wynikającym z nieprzystosowania. Dochodził więc do wniosku, że zło było z natury autodestrukcyjne, gdyż zawsze musiało zginąć w trakcie doboru naturalnego. Przenosząc to w kontekst etyki chrześcijańskiej, należało więc uznać grzech za degeneratywne skłonności człowieka, które musiał przezwyciężyć dzięki swojej woli. Cope wyjaśniał ten związek metaforą biblijną. Bóg tworzący Ziemię w sześć dni był, według niego, alegorią wszystkich naturalnych przemian, które doprowadziły do powstania gatunku ludzkiego. O wyjątkowości człowieka stanowiła jednak wolna wola, co w filozofii Cope'a oznaczało możliwość wyboru między hedonistycznym życiem zwierzęcia a moralnym życiem istoty, która porzuciła hedonizm na rzecz wyższych, intelektualnych wartości. Siódmy dzień, w którym Bóg odpoczywał po stworzeniu świata, był dla Cope'a metaforą tego, że świat nie był do końca zdeterminowany przez rządzące nim prawa, a istniało w nim miejsce dla wyboru własnej ścieżki ewolucyjnej. Wybór, przed jakim stał człowiek, obrazowała biblijna scena, w której pierwsi ludzie byli kuszeni przez węża do zjedzenia zakazanego owocu z „drzewa poznania dobra i zła”. Dla Cope'a była to metafora specyfiki istoty ludzkiej, w której mieszają się sprzeczne ze sobą potrzeby pochodzące od jego zwierzęcych przodków i te nadane przez Boga. Człowiek zrywający owoc symbolizował tu oddanie się swojej zwierzęcej stronie (Cope 1887c). Cope uzasadniał swoje odczytanie

Księgi Rodzaju, powołując się na interpretację Adama Clarke’a, który w swoim komentarzu do Biblii sugerował, że słowo „wąż” powinno być rozumiane jako „małpa” (Clarke 1839). To dla Cope’a stanowiło dowód potwierdzający jego intuicję, że zwierzęce dziedzictwo człowieka jest przyczyną zła istniejącego na świecie i ono właśnie musi zostać przewyciężone w trakcie ewolucji. W podobny sposób Cope interpretował wolną wolę – Bóg dał człowiekowi możliwość osiągnięcia doskonałości, ale on może ją zawsze odrzucić, skazując się na zagładę (Cope 1887c).

Aby nie dopuścić do degeneracji, potrzebne jest coś, co może ją zatrzymać i wspomóc rozwój moralności. Funkcję tę spełnia religia, a w szczególności chrześcijaństwo stanowiące jej najwyższą formę. Wyjątkowość chrześcijaństwa na tle innych religii potwierdzały, zdaniem Cope’a, dane historyczne. Argumentował, że etyka starożytnych Rzymian, Greków czy nawet narodu żydowskiego dopuszczała poziom barbarzyństwa, który byłby nie do przyjęcia wśród współczesnych chrześcijan. Wśród narodów, które nie przyjęły chrześcijaństwa, zauważalny był poziom demoralizacji oznaczający początki retrogresji i zezwierzęcenia. Aby więc cywilizacja mogła się dalej rozwijać potrzebna była jej religia, która odpowiednio nakierowałaby proces ewolucji (Cope 1887c). Rozpoznanie znaczenia religii dla rozwoju ludzkości – czyli wykształcenie w człowieku „wrażliwości religijnej” (Cope 1887c, 171) – stawało się w jego koncepcji cechą przystosowawczą. To religia pozwalała człowiekowi rozpoznać drogę rozwoju, którą wyznaczył mu Bóg, utrzymywać w harmonii jego zwierzęcą i boską naturę oraz wznagać rozwój moralności. Ostatecznie więc to dzięki religii, a dokładniej chrześcijaństwu, możliwa była dalsza ewolucja ludzkości. I w rozpoznaniu wagi religii dla ewolucji Cope widział najważniejszy argument, który miałby przekonać ateistów do nawrócenia się (Cope 1887c). Biologia stawała się w jego pracach również apologetyką. Obrona chrześcijaństwa miała swoje podstawy empiryczne i wymiar praktyczny, gdyż dzięki uznaniu jej religijnego przewodnictwa „(...) możliwe staje się życie w zaawansowanej i stale

postępującej doskonałości moralnej, a człowiek zbliża się do obrazu Boga” (Cope 1887c, 171).

4. ROLA DOBORU NATURALNEGO W FILOZOFII COPE’A NA TLE WIKTORIAŃSKICH KONCEPCJI „CHRZEŚCIJAŃSKIEGO EWOLUCJONIZMU”

Specyfika argumentacji Cope’a wpisuje się w szerszy nurt myśli ewolucyjnej, który Bowler nazywa „ewolucjonizmem rozwojowym”. W kontekście tego nurtu zakładano, iż procesy ewolucyjne polegają na udoskonalaniu się gatunków, które, podobnie jak w ontogenezie, przechodziły przez jasno rozróżnialne etapy. W naukach społecznych wpływ „ewolucjonizmu rozwojowego” zauważalny był w modelach historiozoficznych, w których zakładano, iż wszystkie społeczeństwa o niższym stopniu rozwoju kulturowego niż cywilizacja europejska reprezentowały wczesne fazy ewolucji ludzkości, stanowiąc tym samym swoiste „żywe skamieliny” (Bowler 1988). Podobne wpływy zauważalne są również u Cope’a. Gdy pisze on o „dzikości”, traktuje ją jako rudymet ewolucji kulturowej, zaś społeczności charakteryzujące się nią – jako stojące niżej w rozwoju niż cywilizacja zachodnioeuropejska¹. W podobny sposób argumentuje on również wyższość chrześcijaństwa nad innymi religiami. Cope wiąże rozwój religii z typami ludzkimi, które pojawiają się w trakcie ontogenezy. Wyróżnia: typ dziecięcy, będący najbardziej prymitywnym; typ kobiecy, który wiąże z adolescencją; oraz typ męski, odpowiadający dorosłości, który wiąże się z racjonalnością. Najdoskonalszym typem religii jest ten, który odpowiada typowi trzeciemu, czyli oparty jest na intelekcie. Cope nie pisze wprost, że chrześcijaństwo jako jedyne

¹ U Cope’a „dzikość” nie objawia się jedynie na poziomie kulturowym, ale również morfologicznym. Dzikie narody wyróżniają się cechami fizycznymi, które są niespotykane wśród narodów bardziej rozwiniętych. Do takich nierozwiniętych ras należą np. Afrykanie i Słowianie (Cope 1887).

reprezentuje ten typ, ale jednocześnie zaznacza, iż „pierwsze chrześcijańskie społeczeństwo wykazuje najbardziej doskonały stan rzeczy” (Cope 1887c, 166).

Jednak pomimo wyraźnych związków Cope’a z „ewolucjonizmem rozwojowym” nie można w pełni zgodzić się z Bowlerem, że poglądy twórcy archesteizmu formowały się w zupełnej izolacji od darwinizmu. Bowler w swoich pracach podkreśla sprzeciw Cope’a wobec doboru naturalnego (Bowler 1977), widząc w nim jednego z czołowych przedstawicieli tradycji „rozwojowej” (Bowler 1988). Jednak w pracach samego Cope’a (jak i innych neolamarckistów) można zauważyć, że dobór odgrywał ważną rolę, nawet jeżeli ograniczał się jedynie do mechanizmu eliminacji organizmów nieprzystosowanych. Na tym też polegała główna różnica między nim a Lamarckiem. Cope zakładał, że organizm pomimo swoich starań może nie przystosować się do środowiska. Sama walka o przetrwanie wzmocniała według niego procesy używania i nieużywania narządów, zmuszając organizmy do kształtowania odpowiednich cech (Cope 1875). Biograf i uczeń Cope’a, Henry Osborn, odnotowuje, że był on darwinistą jeszcze w 1871 roku, czyli gdy formował swoje najważniejsze koncepcje ewolucyjne (Osborn 1929). Wbrew tezie Bowlera istnieją więc argumenty za tym, że darwinizm wpłynął na kształtowanie się filozofii Cope’a, co może wyjaśniać, dlaczego w swoich pracach odwoływał się nadal do doboru naturalnego pomimo zaproponowania innych mechanizmów ewolucyjnych. Teizm ewolucyjny Cope’a wraz z jego ideą teleologicznego rozwoju powstawał w oparciu o ideę „walki o byt”.

Jak zauważa James R. Moore, teiści promowali ideę progresywnego, teleologicznego procesu ewolucyjnego po to, aby przeciwdziałać relatywizującym konotacjom darwinowskiej ewolucji, która ostatecznie nie zgadzała się z chrześcijańską teodyceą. Widzieli w ewolucji proces dążący do stworzenia coraz doskonalszych form istnienia, zaś dobór traktowany był przez nich jako konieczny środek do ich kreacji (Moore 1979). Możliwość pogodzenia tych dwóch, zdawałoby się sprzecznych, idei – nieprzewidywalności ewolucji z finalizmem

promowanym przez teistów – wynikała ze specyfiki samej teorii Darwina. Ewolucjonizm Darwina mógł być interpretowany przez pryzmat teleologii, gdyż on sam formułował swoją teorię w taki sposób, aby ukazać istnienie celowości w powstających narządach. Ten utylitarystyczny charakter darwinizmu nakierowywał interpretatorów na teleologizm, ponieważ interpretując budowę organizmu przez pryzmat jego przystosowania, można było wnosić o istnieniu pewnego celu, dla którego powstał.

Obecnie uważa się, że teoria Darwina nie miała charakteru teleologicznego, a teleonomiczny, aczkolwiek biorąc pod uwagę, że termin ten powstał dopiero w XX wieku, używanie go na określenie darwinizmu jest anachronizmem. Pomijając jednak kwestie terminologiczne, należy podkreślić, że Darwin, nawet jeżeli używał języka teleologicznego, robił to w specyficzny sposób. Dobrze obrazuje to metafora, której używał, tłumacząc „celowy” charakter działania doboru: „Fragmenty skały spadające z wysokiej przepaści przybierają nieskończoną liczbę kształtów – kształty te wynikają z natury skały, prawa grawitacji itd. – po prostu wybierając dobrze ukształtowane kamienie i odrzucając źle ukształtowane, architekt zwany Naturalną Selekcją może stworzyć w ten sposób wiele różnych i doskonałych budynków” (Burkhardt, Secord, *et al.* 1999, 672). Opis Darwina wskazuje jasno, że istnieją determinanty, które doprowadzają do powstania porządku w przyrodzie, lecz związki między nimi nie tworzą prostego łańcucha przyczynowości. Tak specyficznie rozumiana celowość wystarczała filozofom chrześcijańskim, aby pogodzić dobór z ideą celowości. Istniał więc pewien ostateczny cel ewolucji, który należało rozumieć jako obecny porządek przyrody, zaś dobór naturalny interpretowany był jako zbiór wszystkich przyczyn, które doprowadziły do jego powstania (Moore 1979). Warto w tym miejscu zaznaczyć, że ten sposób rozpoznawania celowości w przygodnych przyczynach był już znany w teologii naturalnej. William Paley tłumaczył następująco: „W stworzeniu musi być przypadek; przez co rozumiemy, że wydarzenia, które nie są zaprojektowane,

muszą koniecznie wynikać z dążenia do wydarzeń, które są zaprojektowane” (Paley 1852, 330). Można było więc akceptować przygodny charakter przemian ewolucyjnych, o ile uznawało się, że prowadziły one do pewnej niezmiennej stałej, jaką był np. obecny stan przyrody. U Cope’a wątek konieczności teraźniejszego stanu rzeczy najbardziej przejawiał się w sposobie, w jaki stosował archesteizm w filozofii społecznej.

Archesteizm Cope’a tworzył specyficzną wizję historiozoficzną, która wyróżniała się na tle innych koncepcji ewolucji społecznej powstałych w XIX wieku. Większość historiozofów akceptowała liniową, progresywną wizję przemian kulturowych, zaś Cope przekonywał, że zmiany cywilizacyjne przebiegają w sposób cykliczny. Wraz z rozwojem technologicznym i ekonomicznym społeczeństwom zaczynało brakować impulsów pobudzających dalszą ewolucję moralną. Zaczynał szerzyć się hedonizm, a wraz z nim postępowała degeneracja. Powstałe w ten sposób hedonistyczne społeczeństwo stawało się ofiarą doboru naturalnego, gdyż w każdej chwili mogło być zajęte przez wrogie siły (Cope 1887c). Podobnie, zdaniem Cope’a, wyglądał rozwój indywidualny. Jeżeli ludzie żyli w zbyt dużym luksusie, zaczynało im brakować impulsów do zmian, co też prowadziło do degeneracji. Cierpienie stawało się więc kluczowym elementem filozofii Cope’a, zaś walka o przetrwanie racją dostateczną do zachodzenia ewolucji. Dlatego też, jak pisał, w swoim rozwoju człowiek musi pozostawać egoistą walczącym o zasoby, gdyż konkurencja jest jednym z głównych impulsów ewolucyjnych, przy czym musi ją jednocześnie równoważyć z rozwojem moralnym (Cope 1871). Cope wprost stwierdzał, że największe osiągnięcia ludzkości, jak sztuka i nauka, powstały pod wpływem konfliktów. Wyrażał przy tym zaniepokojenie stanem Ameryki, która nie obawiając się wojen, straci impulsy do dalszego rozwoju (Cope 1892).

W tym miejscu należy jednak zauważyć, że – w przeciwieństwie do nieprzewidywalnego charakteru działania walki o byt w klasycznym darwinizmie – u Cope’a wynik doboru był znany. W końcu

zawsze wygrywały jednostki, które lepiej zarządzały lokowaniem siły, posiadając większą świadomość i inteligencję. To z kolei otwierało w jego filozofii możliwość hierarchizowania ludzi. Jak pisał, ludzie nie są równi, gdyż posiadają różne stopnie inteligencji i mają tym samym różne predyspozycje do dalszego rozwoju (Cope 1871). Pogląd ten doprowadził Cope'a do normalizacji rasizmu i kolonializmu jako naturalnych konsekwencji procesu ewolucji. Krytykował on ruch sufrażystek i zniesienie niewolnictwa jako działania polityczne występujące przeciw naturze. Pomimo swoich ewolucjonistycznych poglądów twierdził, że pewne cechy mają charakter permanentny. Dlatego Afroamerykanin, jako przedstawiciel mniej rozwiniętej rasy, nigdy nie będzie w stanie osiągnąć tego samego stopnia rozwoju, co człowiek biały, a jego integracja może wręcz zaszkodzić dalszemu rozwojowi społeczeństwa amerykańskiego (Cope 1890). Podobnie upadek cywilizacji rdzennych Amerykanów nie był spowodowany przez agresywny ekspansjonizm Europejczyków, a był wynikiem degeneracji, zezwierzżenia Indian, którzy poddali się pod władanie bardziej rozwiniętej kulturze kolonizatorów (Cope 1887c). Jak pisał Bowler, za te implikacje rasistowskie odpowiedzialny był lamarkizm, który postulując istnienie wielkiego łańcucha bytu, pozwalał na hierarchizowanie ludzi i z tego też powodu był częściej akceptowany przez naturalistów o bardziej konserwatywnym światopoglądzie (Bowler 1992). Podkreślana przez Cope'a konieczność konkurencji oraz naturalność wyzysku i cierpienia nie świadczy jednak *stricto* o inspiracjach lamarkizmem, który nie zakładał „przetrwania najlepiej dostosowanych”. Dla porównania, inspirowana lamarkizmem filozofia społeczna, która promowana była w XIX-wiecznej Francji, opierała się jedynie na tzw. eugenicie pozytywnej. Konkurencja nie była ważna dla eugeników lamarkowskich. Głosili oni raczej ideę pracy u podstaw, wskazując na konieczność powszechnej edukacji, dzięki której społeczeństwo nabywałoby konieczne do udoskonalenia cechy (Popowicz 2009). Jeżeli więc nawet zgodzimy się z Bowlerem, że rasizm Cope'a miał swoje źródło w lamarkizmie, to należy również

dodać, iż jego przekonanie o konieczności wymierania „gorszych” ras miało swe źródło w teorii doboru naturalnego.

Trzeba podkreślić, że teoria doboru naturalnego nie musi suponować promocji postaw elitarystycznych, czego przykładem jest sam Darwin, który był zwolennikiem abolicjonizmu. Aczkolwiek stosowanie teorii Darwina do nauk społecznych rzadziej spotyka się z akceptacją osób o poglądach egalitarnych, co dobrze obrazują współczesne kontrowersje wokół psychologii ewolucyjnej. Szukając przyczyn krytyki, jaka spotyka psychologię ewolucyjną, Peter Jonason i David P. Schmitt przeprowadzili badania, które miały na celu zidentyfikowanie źródeł i przyczyn odrzucenia lub akceptacji darwinizmu w środowiskach akademickich. Badania te ukazały dość ciekawą dychotomię. Jak się okazało, badani, którzy mieli wyższą orientację na dominację społeczną, wykazywali mniejszą krytyczność w stosunku do psychologii ewolucyjnej. Podobna korelacja wystąpiła wśród badanych o poglądach autorytarnych. Co ciekawe, w tych samych badaniach respondenci byli sceptyczni wobec biologii ewolucyjnej, widząc ją jako zagrożenie dla swoich poglądów religijnych (Jonason, Schmitt 2016). Dualizm tych wyników pokazuje uniwersalność darwinizmu jako argumentu w konfliktach społecznych. Historycznie zauważamy z jednej strony wykorzystywanie ewolucjonizmu jako naukowego argumentu za koniecznością reform społecznych w XIX wieku (zwłaszcza wśród polskich socjalistów; Popławski 2007), z drugiej strony zaś mamy współczesny sprzeciw środowisk liberalnych wobec socjobiologii i psychologii ewolucyjnej, postrzeganych jako naukowy argument za konserwatyzmem. Jądro krytyki liberalnej wobec zastosowania darwinizmu w naukach społecznych Edward Hagen sprowadza do następującego argumentu: „Psycholodzy ewolucyjni twierdzą, że ludzie mają wrodzoną i niezmienną naturę, więc muszą sprzeciwiać się zmianom społecznym lub politycznym i jedynie próbują naukowo uzasadnić *status quo*” (Hagen 2005, 170). Oczywiście jest to spore uproszczenie wysuwanej krytyki, lecz dobrze podsumowuje tę cechę darwinizmu, która może wydać się atrakcyjna

dla myślicieli promujących poglądy elitarystyczne. Ponieważ darwinizm za cel stawia sobie wyjaśnienie pochodzenia współczesnej bioróżnorodności przez wskazanie na cechy adaptacyjne, które pozwoliły organizmom utrzymać się w walce o byt, to analogicznie obecny porządek społeczny może być również potraktowany jako wynik działania doboru naturalnego. Problem polega jednak na tym, że wszystkie przejawy życia społecznego mogą zostać potraktowane jako adaptacyjne. To z kolei sprawia, że zachowania niemoralne (np. gwałt) mogą zostać ocenione jako korzystne przystosowawczo, gdyż gdyby takie nie były, zostałyby wyeliminowane przez dobór. W ten też sposób stają się one akceptowalne w kontekście biologicznym (Wilson, Dietrich, Clark 2003). W przypadku Cope'a mamy do czynienia z takim właśnie założeniem – uzasadniał on naturalność kolonializmu czy nierówności społecznych. Traktował je jako coś akceptowalnego, bo, w jego przekonaniu, wynikały z działania sił ewolucyjnych. Etyka, będąc wynikiem przystosowania, nie była dla Cope'a tylko zbiorem arbitralnie ustanowionych reguł, ale stanowiła wytworzone na drodze ewolucji zasady regulujące relacje międzyludzkie. Prawa człowieka były zaś przez niego definiowane jako „(...) prawo do podążania kursem progresywnej ewolucji bez zakłócenia przez niepotrzebne przeszkody” (Cope 1896, 4897). U Cope'a moralność i ewolucja były więc ze sobą silnie skorelowane, co sprawia, że jego rozważania są bardziej problematyczne pod względem etycznym niż np. współczesnych socjobiologów.

Specyfikę historiozoficznych rozważań Cope'a najlepiej ukazuje prochrześcijańska narracja, którą stosował w swoich pracach. Jest ona kumulacją i jednocześnie dobrą reprezentacją sposobów, w jakie XIX-wieczni naturaliści interpretowali dobór naturalny. Z jednej strony chrześcijaństwo przedstawione jest jako zwieńczenie progresywnego, analogicznego do ontogenezy procesu ewolucyjnego. Stanowi tym samym najdoskonalszy przejaw religijności. Z drugiej strony zaś, Cope argumentując za jego doskonałością, porównuje współczesne narody chrześcijańskie do przeszłych społeczności wyznających inne

religie, podkreślając zarówno przewagę moralności chrześcijańskiej, jak i fakt, że narody niechrześcijańskie uległy zagładzie właśnie przez swoją demoralizację (Cope 1887c). Chrześcijaństwo staje się zwieńczeniem, do którego prowadziła ewolucyjna walka o byt. W ten sposób działalność z założenia nieprzewidywalnego doboru zostaje ukazana jako celowa, gdyż prowadziła do ustanowienia obecnego *status quo*, który charakteryzuje się dominacją religii chrześcijańskiej. W oparciu o podobną logikę interpretowany jest wyzysk mniej rozwiniętych kultur. Teraźniejszość widziana jako finalny proces ewolucji retroaktywnie wyjaśnia przygodny charakter zmian zachodzących w trakcie działania doboru naturalnego, gdyż prowadzą one do powstania obecnego *status quo*. Mamy więc tu odzwierciedlenie myślenia Paley’a – niezaprojektowane zdarzenia tworzą zdarzenie zaprojektowane. W konsekwencji jednak Cope uzasadnia nierówności społeczne, traktując je jako konieczny produkt ewolucji. W ten też sposób progresywizm i selekcjonizm w jego myśli tworzą specyficzną wizję ewolucji jako procesu teleologicznego.

5. WNIOSKI

Ze współczesnej perspektywy filozoficznej poglądy Cope’a trudno uznać za odkrywcze, a nawet dobrze uargumentowane. Filozofia Cope’a oprócz tego, że bazuje na niepoprawnej koncepcji dziedziczenia i rozwijania cech przystosowawczych, przedstawia również mało satysfakcjonującą wizję relacji Boga do świata. Bóg Cope’a pomimo tego, że wyrzekał się on interwencjonizmu, jest ostatecznie „bogiem luk”, służącym w jego filozofii do wytłumaczenia takich problematycznych zagadnień, jak powstanie świadomości czy pojawienie się życia na Ziemi. Podobnie problematyczna jest jego argumentacja na rzecz wyższości chrześcijaństwa nad innymi religiami, a także normalizacja rasizmu i ksenofobii. Cope w tych przypadkach popełnia błąd naturalistyczny, traktując zastany porządek społeczny jako

moralnie pożądany jedynie ze względu na to, iż był on wynikiem działania praw przyrody.

Natomiast analizując rzecz z perspektywy historycznej, Cope jest ciekawą postacią, która podważa dwie dość rozpowszechnione hipotezy na temat teistycznych interpretacji ewolucjonizmu. Pierwszą z nich jest hipoteza Bowlera, iż były one dokonywane w kontekście idealizmu. Cope jednak wprost odrzucał idealizm, widząc w scjentyzmie i umiarkowanym materializmie bardziej odpowiedni kontekst, w którym mógłby tworzyć swoją nową „teologię” (Cope 1887a). Jest to o tyle zaskakujące, że w klasycznych interpretacjach historii ewolucjonizmu antydarwinistyczne teorie z reguły traktowane były jako wyraz sprzeciwu wobec materializmu i scjentyzmu darwinowskiego (np. Mayr 1982). Podobnie koncepcja Cope’a podważa rozpowszechniony pogląd o negatywnym stosunku chrześcijańskich naukowców do ewolucjonizmu. Na łamach *The American Naturalist* Cope wraz z Packardem wprost bronili ewolucjonizmu przed zarzutami o ateizm, widząc w nim wręcz afirmację poglądów teistycznych (Cope, Packard 1886).

Kolejny ciekawy aspekt filozofii Cope’a związany jest z jego stosunkiem do darwinizmu. W klasycznej historiografii naukowej (czyli proponowanej przez Bowlera i Mayra) neolamarkiści amerykańscy traktowani byli jako zagorzali przeciwnicy selekcionizmu. Jak wspomniano wcześniej, Cope nie tworzył swojej koncepcji w całkowitej izolacji od darwinizmu. Wprawdzie wchodził z nim w polemikę, ale jednak teoria doboru naturalnego pełniła ważną rolę w jego koncepcji, co najlepiej jest widoczne w jego filozofii społecznej i projekcie nowej „teologii”. W nowej „teologii” Cope’a dobór odzwierciedlał fakt, iż Bóg dał człowiekowi wolną wolę, aby ten mógł pokierować swoim przeznaczeniem, wybierając między demoralizacją i wyginięciem, a rozwojem moralnym i ewolucją. Dzięki inkorporacji mechanizmu selekcji do poglądów filozoficznych Cope unikał więc krytykowanego przez siebie skrajnego determinizmu. Co warto podkreślić, w tym zakresie poglądy Cope’a zbliżały się do poglądów Darwina na temat

wolnej woli. Jak zauważył Ricardo Noguera-Solano, Darwin również odrzucał ideę predestynacji, ponieważ chciał zachować koncepcję wolnej woli i wizję Boga jako dobrego Stwórcy (Noguera-Solano 2013, 868-870).

O ile u Darwina nieprzewidywalność doboru sprawiała, że odrzucał on istnienie wielkiego łańcucha bytu, to w filozofii Cope'a taka hierarchizacja organizmów była możliwa. Po części wynikało to z wpływu paradygmatu „ewolucjonizmu rozwojowego”, o którym pisał Bowler. Założenie to posłużyło Cope'owi do racjonalizacji i głoszania ksenofobicznych i rasistowskich poglądów. Jak wspomniano jednak wcześniej, sam paradygmat „rozwojowy” nie był w pełni odpowiedzialny za tę kontrowersyjną stronę filozofii Cope'a. Ostatecznie to idea selekcji jako powszechnego mechanizmu działania przyrody stanowiła najważniejszy argument za normalizacją wyzysku i dyskryminacji ludzi, których Cope traktował jako „gorzej” rozwiniętych. Dobór naturalny u Cope'a służył jako usprawiedliwienie istniejących nierówności społecznych, które były przez niego rozumiane jako naturalny wynik działania procesów ewolucyjnych. Taki sposób zastosowania tej koncepcji ukazuje zagrożenie, jakie wiąże się ze stosowaniem mechanizmu doboru naturalnego w naukach społecznych, na co obecnie zwracają uwagę krytycy psychologii ewolucyjnej.

BIBLIOGRAFIA

- Agassiz, L. (1849). *Lectures on comparative embryology, delivered before The Lowell Institute, in Boston, December and January, 1848-9*. Boston: Henrz Flanders.
- Agassiz, L. (1859). *An essay on classification*, London: Longman, Brown, Green, Longmans and Roberts and Trubner.
- Armon, R. (2010). Beyond Darwinism's Eclipse: Functional Evolution, Biochemical Recapitulation and Spencerian Emergence in the 1920s and 1930s. *Journal for General Philosophy of Science*, 41, 173-194.
- Bowler, P.J. (1977). Edward Drinker Cope and the Changing Structure of Evolutionary Theory. *Isis*, 2(68), 249-265.

- Bowler, P.J. (1988). *The non-Darwinian revolution. Reinterpreting a historical myth*, Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press.
- Bowler, P.J. (1992). *The eclipse of Darwinism. Anti-Darwinian evolution theories in the decades around 1900*. Baltimore – London: The John Hopkins University Press.
- Burkhardt, F., Porter, D., Dean, S.A., Topham, J.R., Wilmot, S. (1999). *The Correspondence of Charles Darwin, Vol. 11*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clarke, A. (1839). *The Holy Bible. Containing The Old And New Testaments. Vol. 1*. London: William Tegg.
- Cope, E.D. (1871). The Method of Creation of Organic Forms. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 12(86), 229-263.
- Cope, E.D. (1875). *Theology of Evolution. A Lecture*. Philadelphia: Arnold and Company.
- Cope, E.D. (1887a). Psychology. *The American Naturalist*, 6(21), 594-595.
- Cope, E.D. (1887b). Psychology. *The American Naturalist*, 10(21), 948-951.
- Cope, E.D. (1887c). *The Origin of the Fittest: Essays on Evolution*. New York: D. Appleton and Company.
- Cope, E.D. (1889). Ethical Evolution. *The Open Court*, 82(3), 1523-1525.
- Cope, E.D. (1890). Two Perils of the Indo-European. *The Open Court*, 48(126), 2052-2054.
- Cope, E.D. (1892). The Future of Thought in America. *The Monist*, 1(3), 23-29.
- Cope, E.D. (1893). The Foundation of Theism. *The Monist*, 3(4), 623-639.
- Cope, E.D. (1896). What is Republicanism?. *The Open Court*, 18(453), 4897-4899
- Cope, E.D. (1904). *The primary factors of organic evolution*. London: Open Court.
- Cope, E.D., Packard, A.S. (1886). Editors' Table. *The American Naturalist*, 8(20), 708-710.
- Cope, E.D. (1868). On the Origin of Genera. *Proceedings of the Academy of Natural Sciences*, 20, 242-300.
- Darwin Correspondence Project. (1871). *Letter no. 8039*. (<https://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-8039.xml>), [dostęp 2021/08/24].
- Darwin Correspondence Project. (1872). *Letter no. 8551*. (<https://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-8551.xml>), [dostęp 2021/08/24].
- Darwin, K. (1959). *Dzieła Wybrane. Tom II. O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne.
- Davidson, J.P. (1997). *The Bone Sharp: The Life of Edward Drinker Cope*. Philadelphia: The Academy of Natural Sciences of Philadelphia.

- Gray, A. (1893). *To Charles Darwin. Cambridge, March 7, 1872*. W: J.L. Gray (red.), *Letters of Asa Gray. In Two Volumes. Vol. II*, 623–624. Boston, New York: Houghton, Mifflin and Company.
- Hagen, E.H. (2005). Controversial Issues in Evolutionary Psychology. W: D.M. Buss (red.), *The handbook of evolutionary psychology*, 145–173. New Jersey: John Wiley and Sons.
- Hall, B.K. (2002). Paleontology and evolutionary developmental biology: a science of the nineteenth and twenty-first centuries. *Paleontology*, 2(45), 647–669.
- Hering, E. (1913). *Memory. Lectures on the specific energies of the nervous systems*. Chicago – London: Open Court.
- Hilton, E.J., Mitchell, J.C., Smith, D.G. (2014). Edward Drinker Cope (1840–1897): Naturalist, Namesake, Icon. *Copeia*, 4, 747–761.
- Hyatt, A. (1884). Cycle in the life of the individual (ontogeny) and in the evolution of its own group (phylogeny). *Science*, 5(109), 161–171.
- Jonason, P.K., Schmitt, D.P. (2016). Quantifying Common Criticisms of Evolutionary Psychology. *Evolutionary Psychological Science*, 2, 177–188.
- Mayer, A.G. (1911). Alpheus Hyatt, 1838–1902. *Popular Science Monthly*, 78, 133.
- Mayr, E. (1982). *The growth of biological thought. Diversity, evolution and inheritance*. Cambridge – London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Moore, J.R. (1979). *The Post-Darwinian Controversies. A study of the Protestant struggle to come to terms with Darwin in Great Britain and America 1870–1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Noguera-Solano, R. (2013). The metaphor of the architect in Darwin: Chance and free will. *Zygon*, 4(48), 859–874.
- Osborn, H.F. (1929). Biographical Memoir of Edward Dinker Cope 1840–1897. *Biographical Memoirs*, 13, 127–317.
- Packard, A.S. (1901). *Lamarck The founder of evolution. His Life and Work*. London – Bombay: Longman, Green and Co.
- Packard, A.S. (1898). A half-century of evolution, with special reference to the effects of geological changes on animal life. *The American Naturalist*, 32(381), 623–674.
- Paley, W. (1852). *Paley's Natural Theology and Horae Pauline*. New York: American Tract Society.
- Popławski, B. (2007). Recepcja darwinizmu w Królestwie Polskim. „Głos” (1886–1894). *Przegląd Humanistyczny*, 2, 97–114.
- Popowicz, K. (2009). *Lamarckizm społeczny a rasizm i eugenika we Francji*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

- Rainger, R. (2009). *Paleontology*. W: P.J. Bowler, J.V. Pickstone (red.), *The Cambridge History of Science. Vol. 6: The Modern Biological and Earth Sciences*, 185-204. New York: Cambridge University Press.
- Wilson, D.S., Dietrich, E., Clark, A.B. (2002). On the inappropriate use of the naturalistic fallacy in evolutionary psychology. *Biology and Philosophy*, 18, 669-682.
- Z. (1872). Zoology: Error in Darwin's 'Origin in Species'. *The American Naturalist*, 6(5), 307-308. (<http://www.jstor.org/stable/2463759>), [dostęp 2021/08/24].

EDWARD D. COPE'S PROJECT OF EVOLUTIONARY "THEOLOGY"

Abstract. Edward Dinker Cope (1840-1897) was one of the most influential naturalists of the nineteenth century, who led the development of American paleontology and the popularization of Lamarck's theory of evolution. One of the overlooked threads in his biography is his philosophical views. According to Cope, theology should be reformed with the introduction of new philosophical assumptions in line with the emerging theory of evolution. Cope proposed the formulation of a new "theology" based on his own theory of evolution. This article examines Cope's philosophical views and shows how he reinterpreted the mechanism of natural selection by incorporating it into his own teleological account of evolution. According to Cope free will enables man to control evolution, but there is no guarantee that man will survive. According to Cope, this is a theological thesis as he considers maladaptation as equivalent to sin, which in turn was eliminated by natural selection. As a result, belief in God becomes the only way to guarantee survival. However, this conclusion also led Cope to rationalize racism as he saw in the exploitation of other races the effects of their degeneration. Cope's views reflect problems in contemporary sociobiology and evolutionary psychology.

Keywords: Edward Dinker Cope; evolution; Charles Darwin; neo-Lamarckism; eclipse of Darwinism

MICHAŁ WAGNER

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-2912-9743>

m.wagner@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2021.57.A.11



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 29/08/2021. Zrecenzowano: 11/10/2021. Zaakceptowano do publikacji: 25/10/2021.

KINGSLEY MBAMARA SABASTINE

STANISŁAW KAMIŃSKI'S PHILOSOPHY AS CHRISTIAN PHILOSOPHY

Abstract. This article argues that Kamiński's concept of philosophy meets the requirements for being a Christian philosophy as articulated by John Paul II. In the encyclical letter *Fides et Ratio*, John Paul II affirmed the possibility, existence, meaning, and need for a Christian philosophy. He distinguished three stances of philosophy concerning the Christian faith. First, philosophy should be completely independent of the Biblical Revelation but implicitly open to the supernatural. A second stance adopted by philosophy is often designated as Christian philosophy. Third, philosophy presents another stance that is closely related to theology. Kamiński constructed an understanding of philosophy that is original, universal, and autonomous. Such a notion of philosophy (and its methodology) was based on the classical theory of being, which fulfils the demand for the autonomy of philosophy through its relationship with faith. Kamiński's doctrinal standpoints in philosophy are rational, objective, and universal. According to him, philosophy is also compatible with the Christian faith. In this sense, one can speak of his philosophy as a Christian philosophy.

Keywords: Stanisław Kamiński; John Paul II; Christian philosophy; metaphysics; wisdom; methods; reason

1. Introduction. 2. John Paul II's requirements for Christian philosophy. 3. Kamiński's concept of philosophy. 4. The Christian dimension of Stanisław Kamiński's philosophy. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

There are, of course, Christians who are philosophers. Yet, the existence of Christian philosophy, where the term "Christian" refers to the content and methods, rather than the religious views, of a thinker's philosophy is constantly questioned. Even the expression "Christian philosophy" evokes different meanings, depending on the specific understanding of Christianity and philosophy and their

relationships.¹ The Lublin Philosophical School took shape under the influence of Étienne Gilson (1884-1979) and Jacques Maritain (1882-1973), who both defended the existence of Christian philosophy (Tarasiewicz 2015, 382-385). Some founding members of the school, including Stanisław Kamiński, did not share the views of Gilson and Maritain on Christian philosophy. Zofia J. Zdybicka and Edward I. Zieliński, also members of this school, conclude: “The most justified view seems to be the one that from the point of view of methodology, philosophy is a field of knowledge autonomous in relation to the Christian religion and faith; it is neither Christian nor non-Christian” (Zdybicka, Zieliński 2001, 170). John Paul II, also a founding member of the school, in his encyclical letter *Fides et Ratio* affirmed the existence of Christian philosophy. This paper defends the thesis that Kamiński’s notion of philosophy meets the criteria of Christian philosophy set by John Paul II. I develop my argument for this conclusion in three steps. I begin with the presentation of John Paul II’s notion of Christian philosophy and its requirements, followed by the reconstruction of Kamiński’s concept of philosophy. The third section shows how Kamiński’s philosophy fulfils the requirements proposed in *Fides et Ratio*. Thus, there is a sense in which one may say that Kamiński developed a Christian philosophy, even if at first glance this seems to clash with his views.

2. JOHN PAUL II’S REQUIREMENTS FOR CHRISTIAN PHILOSOPHY

John Paul II states that the Revelation “impels reason continually to extend the range of its knowledge until it senses that it has done all in its power, leaving no stone unturned (...) with the light of reason human beings can know which path to take, but they can follow that path to its end, quickly and unhindered, only if with a rightly tuned spirit they search for it within the horizon of faith.

1 For details see on web-sites articles by: Sadler; Geiger.

Therefore, reason and faith cannot be separated without diminishing the capacity of men and women to know themselves, the world and God in an appropriate way” (John Paul II 1998, no. 14, 16). Given that philosophy is a rational inquiry, it is necessary to ask about the relationship between reason and the Christian faith. John Paul II identifies three stances of philosophy with regard to Christianity.

First, philosophy is independent of the Gospel. In this sense, philosophy is rigorous, autonomous and keeps to its principles. It is a rational inquiry that is implicitly open to the supernatural. The autonomous and rigorous nature of philosophy express its search for truth and aim to be universally valid. The autonomy of philosophy should be respected even when theological discourse employs philosophical concepts and arguments (John Paul II 1998, no. 75). Second, there is a unique type of philosophizing called Christian philosophy. It is not an official philosophy of the Church, but a “philosophical speculation conceived in dynamic union with faith” (John Paul II 1998, no. 76). This notion of Christian philosophy “does not only define the philosophy developed by the Christian philosopher who did not want to contradict the faith in their search. When we speak of Christian philosophy, we mean all the important directions of philosophical thought that would not come about without the direct or indirect contribution of the Christian faith” (John Paul II 1998, no. 76).

Christian philosophy has both a subjective aspect and an objective aspect. The subjective aspect consists in the fact that faith as a theological virtue purifies the individual’s reason and liberates the intellect from presumptions. It also promotes cognitive humility and encourages reason to raise questions that are difficult to solve when the Revelation is ignored, including questions concerning evil and suffering, the personal nature of God, the meaning of life, as well as radical metaphysical question such as “Why is there something rather than nothing?”. The objective aspect of Christian philosophy consists in what faith gives us, that is hints about truths that reason is capable of

discovering but probably would not discover without the help of faith. Such truths include the idea of a free and personal God who is the Creator of the world, the reality of sin that shapes our understanding of evil, the human being as a person endowed with rationality, the concepts of freedom and dignity, and the equality of all human beings. Christian philosophy also enables one to explore the rationality of truths expressed in the Sacred Scripture, for example, the possibility of man's supernatural vocation and the original sin itself. "These are tasks," the Pope concludes, "which challenge reason to recognize that there is something true and rational lying far beyond the straits within which it would normally be confined. These questions broaden reason's scope for action" (John Paul II 1998, no. 76). Thus, the specificity of Christian philosophy consists in its being shaped within the scope of the doctrinal influence of Christianity, or in its taking into account the revealed truths. Yet, as the Pope firmly stresses, those "philosophers have not become theologians, since they have not sought to understand and expound the truths of faith on the basis of Revelation. They have continued working on their own terrain and with their own purely rational method, yet extending their research to new aspects of truth" (John Paul II 1998, no. 76).

The third stance of philosophy is defined by its relations with theology. Theology, as a work of critical reason concerning faith, presupposes and demands a rational capacity shaped and educated to formulate concepts and arguments in all of its endeavors. Theology needs philosophy as a dialogue partner to confirm the intelligibility and universality of its claims. The Church Fathers and Medieval theologians adopted non-Christian philosophies. This fact confirms the value of philosophy's autonomy, which remains unaffected when theology enters the philosophical realm. It also shows the transformations that philosophy must undergo (John Paul II 1998, no. 77) to seek the truth armed with the powers of faith and reason without compromising their autonomy, as exemplified by the work of Thomas Aquinas (John Paul II 1998, no. 78).

John Paul II thus claims that the Divine Revelation does not override the findings and legitimate autonomy of reason but broadens its scope and aids reason to aim at the fullness of truth because truth can only be one (John Paul II 1998, no. 78). In this way, he affirmed the unity of knowledge and rejected the idea of the self-sufficiency of philosophy. At the same time, he recognized philosophy's genuine aspiration for fulfilment although outside itself. Scholars illumined and directed by truth will construct a philosophy compatible with faith. "Such a philosophy will be a place," John Paul II maintains, "where Christian faith and human cultures may meet, a point of understanding between believer and non-believer. It will help lead believers to a stronger conviction that faith grows deeper and more authentic when it is wedded to thought and does not reject it" (John Paul II 1998, no. 79). This points to the function of philosophy in the formation of a culture.

In his diagnosis of the current state of philosophy, John Paul II observed that the understanding of philosophy as wisdom had been neglected in the pursuit of other dimensions of philosophical knowledge. This is related to the loss of confidence in the ability of reason to acquire metaphysical and objective truth. On that basis, he formulated three requirements for a philosophy which is consonant with the word of God and which may be called Christian philosophy. The Pope's intent was not to establish a new philosophical tradition, but to rediscover what was lost and develop it in light of current discoveries. The first requirement concerns the proper task for philosophy. This task is to "recover its sapiential dimension as a search for the ultimate and overarching meaning of life... This sapiential dimension is all the more necessary today because the immense expansion of humanity's technical capability demands a renewed and sharpened sense of ultimate values ... This is why it invites philosophy to engage in the search for the natural foundation of this meaning, which corresponds to the religious impulse innate in every person" (John Paul II 1998, no. 81).

There is a growing gap between our sense of value and moral knowledge and the technical abilities at our disposal that potentially endanger the entire human race. This situation calls for a sapiential dimension of philosophy to explicate the ultimate goal of human creativity and knowledge of the end-purpose of things, their mutual relations as well as their relations with other things and their Creator. In short, the first requirement for a Christian philosophy is that philosophy is wisdom-oriented.

The second requirement is based on the understanding of philosophy as true knowledge concerning not only particular aspects of reality, “but the very being of the object which is known. Thus, it must be such a philosophy that verifies the human capacity to know the truth, to come to a knowledge which can reach objective truth by means of that *adaequatio rei et intellectus* to which the Scholastic Doctors referred” (John Paul II 1998, no. 82). Thus, a philosophy capable of attaining wisdom would necessarily involve the capacity to attain truths that are substantial, objective, general, and necessary. The third requirement follows from the previous ones. “The need for a philosophy of genuinely metaphysical range, capable, that is, of transcending empirical data to attain something absolute, ultimate and foundational in its search for truth. This requirement is implicit in sapiential and analytical knowledge alike; and in particular, it is a requirement for knowing the moral good, which has its ultimate foundation in the Supreme Good, God himself ... In this sense, metaphysics should not be seen as an alternative to anthropology, since it is metaphysics which makes it possible to ground the concept of personal dignity in virtue of their spiritual nature” (John Paul II 1998, no. 83).

Despite its importance, human knowledge cannot stop at the level of mere experience. The contribution of speculative thinking is necessary to penetrate the spiritual core from which knowledge arises. Hence, to fulfil its function with respect to the revealed truth philosophy must incorporate metaphysical cognition.

These requirements form the foundation for, and point to the nature of a Christian philosophy understood as a philosophy that is consonant with the word of God and able to serve theology. The view that philosophy may have a sapiential dimension only if it inquires the very being of its object may be treated as a fourth requirement. Rather than showing how the requirements listed by John Paul II are intertwined, in what follows I will focus on Kamiński's concept of philosophy. I shall begin this task by showing in the next section that his philosophy fulfils the above requirements

3. KAMIŃSKI'S CONCEPT OF PHILOSOPHY

Kamiński's philosophy developed in the tradition of the Lublin Philosophical School. According to this school, metaphysics serves both as the foundation of philosophy and the hub which binds all branches of philosophical investigation. The ambition of the School was to formulate a new version of classical realistic metaphysics that could withstand Marxism and address modern and contemporary philosophical traditions that dismiss metaphysics and its scholarly character (Krapiec, Maryniarczyk 2010, 19). The School founders, Mieczysław A. Krapiec, Jerzy Kalinowski, Stefan Swieżawski, Karol Wojtyła, Stanisław Kamiński and others suggested going back to the original and traditional thinkers such as Aristotle and Aquinas to avoid repeating past errors and solve contemporary problems. They highlight the value of historical experience. The members of the School combine metaphysical and methodological reflection in an attempt to incorporate current developments, e.g., in logic and theory of science. They all shared a conscious effort to improve the ability of an established philosophical tradition to solve contemporary issues by using the best knowledge provided by past and current thinkers. This approach has the advantage of comprehending and explaining reality in a manner that is original, correct and profound. Thus, "a proposal was made to create a separate methodological program

for philosophy, free from links with natural sciences that would be: theoretically interesting, valuable in life, and deserving of its place in epistemology” (Kamiński, Krąpiec 1961). Thus, Kamiński’s conception of philosophy is located within a tradition called realistic philosophy, which is founded on the existential conception of being and is autonomous with respect to science and theology.

Kamiński’s conception of the theory of being is original and at the same time consonant with Aristotle, Thomas Aquinas and the Thomist tradition (Kamiński 2018, 206). The methodological investigations undertaken by Kamiński aimed at developing research methods for a realistic philosophy, metaphysics in particular, which was maximalist in terms of its content. The term maximalist refers here to the goal of metaphysics to provide a true, ultimate, and irrefutable explanation of the existential dimension of being. The maximalist and unified character of a realistic metaphysics is perceptible from what constitutes the object of philosophical inquiry, namely being. This in turn shows its empirical character: metaphysics investigates everything that exists starting from experience – that is from the subject’s contact with the existing reality. This approach guarantees the openness of metaphysics to any new being encountered in experience. Analogously, it also means that the specific branches of philosophy have a unified object which is being of a particular category. Hence, metaphysics and philosophy are understood as having the same scope (Kamiński 2018, 68). It is in this narrow sense that his understanding of philosophy can be called classical philosophy. “If we assume that Classical philosophy,” Kamiński asserts, “explains any object given in experience of its ultimate and necessary ontic aspect, each particular type of reality is ultimately explained also in the same way as being in general, that is, by the structure of being” (Kamiński 2018, 39). This means Classical philosophy sufficiently exhausts the content of philosophy and provides a methodological unity that is appropriate to cultivating and practicing philosophy. To establish Classical philosophy on these terms, “one has to restore the

greatest possible faithfulness to the conceptions that were historically first, and were not deformed by later modifications and additions” (Kamiński 2018, 32). The efficacy of the disciplines that constitute the content of Classical philosophy and their methodological and epistemological unity is of particular importance. In particular, the unity of the disciplines is determined by a formal unity, which results from an object analogically understood and considered under a general existential aspect. Such an object is explained through its ontic structure, which allows one to indicate the ultimate reasons for its existence (Kamiński 2018, 215-221). The unity of philosophy in the theory of being is constituted by two crucial factors: a philosophical account of an object and its explanation.

As can be seen from the above description Kamiński understood philosophy as a unified system, which is rational, maximal, methodologically rigorous, and autonomous with respect to the natural sciences, theology, ideology and religion. It is precisely for this reason that he refused to employ the methodological tools of the sciences in metaphysics. One should also note that according to Kamiński, such a philosophy plays peculiar roles. First, it responds to profound human needs. He writes: “Everyone philosophizes in one way or another, regardless of whether one is aware of that or not. At any rate, it is impossible for a human being not to philosophize, for the human being by his/her nature wants to investigate the most profound reasons for everything, especially the reasons and meaning of the world, and human activity within it. Particularly in the decisive moments of one’s life the human being confronts questions for which he/she does not find an answer in any science, art or life practice” (Kamiński 1989, 11).

Secondly, it works in human culture. Kamiński concludes that an in-depth understanding of the world and the hierarchy of values is necessary for the adequate formation of human culture. Here philosophy provides guidance and justifies the preference for certain value-forming behaviours and comprehensively solves issues beyond

the scope of particular domains of culture. It also helps understand the significance of cultural changes and the standards for evaluating cultural achievements. Thus, philosophy is the self-consciousness of culture. It pervades culture but does not confine itself to any of its domains. Instead, it merges them through theory thereby empowering people to perfect themselves. Culture forms the very persons who create it. Consequently, philosophy can contribute to culture's personalistic nature, demonstrating how culture can be deserving of human beings and serve their progress. Such an auxiliary role of philosophy to culture is seen as a service to humanity. Philosophy fulfils the intellectual aspirations of human beings. It is precisely for this reason that cultural crises are linked to philosophical crises and a loss of respect for human dignity (Kamiński 2020, 205–206).

How do we build a system that will ensure the autonomy of metaphysics and its maximalist cognitive character, as well as cognitive realism, rationality and openness to new experience? To this end, Kamiński provided several methodological tools (Krapiec, Maryniarczyk 2018, 37). Assessing their adequacy goes beyond the scope of this paper. Instead, in what follows I shall consider whether Kamiński's philosophy fulfils the requirements formulated by John Paul II for a philosophy that is consonant with the word of God and able to serve Christian theology. That is, whether Kamiński's philosophy: deserves the label of "Christian philosophy".

4. THE CHRISTIAN DIMENSION OF STANISŁAW KAMIŃSKI'S PHILOSOPHY

In the debate concerning the existence of a Christian philosophy carried out within the Lublin Philosophical School, Kamiński supported the view that philosophy as such is neither Christian nor non-Christian. Philosophy in general is not reducible to faith and is autonomous with regard to theology. Yet, Kamiński's philosophy fulfils the requirements laid out by John Paul II in *Fides et Ratio* and it may thus be regarded as a form of Christian philosophy. There

are several points of convergence between John Paul II's notion of Christian philosophy and Kamiński's idea of philosophy, such as the emphasis they both place on the connections between tradition and modernity, on autonomy, as well as the need for metaphysical speculation and the importance of St. Thomas Aquinas. In this regard, the crucial element is Kamiński's understanding of the task of philosophy. Kamiński himself divides philosophy into three kinds: "non-metaphysical, pro-metaphysical and wisdom-oriented" (cf. Wolsza 2019, 122). In his paper *Science and Philosophy vis-a-vis Wisdom*, Kamiński explicitly stresses that "ideally apprehended wisdom is an indispensable model, the beginning and the end of philosophizing. Fully developed metaphysical cognition is not merely an ultimate explanation of reality. By revealing the most profound truths about the world, it does not eliminate an axiological standpoint. On the contrary: it requires involvement" (Kamiński 2020, 229-230). Moreover, "metaphysics should be treated not only as a route to be taken towards wisdom but also as knowledge prompted by wisdom" (Kamiński 2020, 229). Thus, Kamiński endorses a tradition of classical philosophy that associates philosophical knowledge with wisdom. Wisdom is understood as more than the accumulation of information. It is about knowing the significance, ultimate principles, and purpose of all things in relation to themselves and above all in relation to life and existence. In Kamiński's own words: "From the metaphilosophical perspective of classical philosophy... complete metaphysical cognition constitutes the fundamental element of the house of wisdom and the wisdom, taken ideally, is the necessary model, the beginning and the aim of philosophizing. If such metaphilosophical, as well as metaphysical and anthropological, assumptions are accepted, this category (value) of wisdom becomes indispensable in philosophy" (Rembierz 2019, 102).

According to Kamiński, what he calls natural wisdom results from metaphysical cognition along with wisdom acquired through science. In other words, philosophical knowledge is natural wisdom

understood as “the basic knowledge of reality, justified in a definitive way” (Wolsza 2019, 119-145). He maintains that “wisdom may come also from sources not typical to natural cognition, but from supernatural faith. Then the deepest understanding occurs in the light of the Revelation – *fides est initium sapientiae*. Its systematized form is usually theology” (Kamiński 2020, 164). The two orders of wisdom are not contrary to each other. Neither does one supplant the other. In other words, the human subject is not pulled in different directions by the pursuit of these two kinds of wisdom. Rather, one leads to the other. Supernatural and natural wisdom have, respectively, faith and reason as their source and represent two independent but complementary orders of knowledge. All sciences are united in what may be considered as their ultimate goal: the knowledge of the truth, the acquisition of wisdom (cf. John Paul II 1998, no. 50). Thus, Kamiński’s philosophy fulfils the first requirement for Christian philosophy formulated by John Paul II – that is, wisdom orientation. Moreover, John Paul II stresses that the sapiential dimension is all the more necessary today because the development of our technical capabilities demands a renewed and sharpened sense of our ultimate values. As shown above, Kamiński ascribes to philosophy a peculiar role. Philosophy should contribute to the personalistic character of culture by demonstrating how culture can be worthy of human beings and serve their development. Thus, classical philosophy is a response to the demand to cognize and rationally justify ultimate values.

Kamiński’s philosophy fulfils another requirement for being a Christian philosophy: it has a genuine metaphysical character. That is, the object of philosophy is being as being. Considering the method of separation as the method of elaborating the concept of being, he concludes that “the concept of being thus produced denotes, in a properly proportional manner all types of real beings, and so ‘being’ is an analogically common name (*ens commune*) for every real being” (Kamiński 2019b, 64). Moreover, he claims that the explanation of being which metaphysics seeks must be general, substantial,

irrefutable and necessary. The role of explanation in metaphysics is to achieve a thing-related cognition. Such explanatory process enables one to formulate general, substantial, indubitable, and necessary truths about being, which concern necessary intra-ontic relations (occurring between elementary factors that constitute the being as a being) or else ultimately reducible to them (Kamiński 2019b, 166ff).² The fulfilment of these two requirements for being a Christian philosophy shows that Kamiński acknowledges the human capacity to cognize the truth, understood as *adequatio intellectus et rei* about the world and the human beings in it. This capacity reveals itself in the claim that metaphysics has an empirical starting point. *Empiria* is direct contact with reality. “Experience”, however, should not be narrowly understood as in the natural sciences, but it should also include intellectual intuition. As philosophy starts from experience, from contact with truly existing beings, it must affirm the human capacity to cognize reality and achieve something more fundamental than empirical data alone. “The concept of the theory of being” Kamiński claims, “presupposes the rational character of the world and the possibility of its ultimate theoretical explanation” (Kamiński 2018, 208–209). This means that an objective understanding of the world and its ultimate end is attainable by human reason only through faith. Thus, Kamiński’s philosophy fulfils the further requirement of showing the human capacity to cognize the truth about being – and even more, to cognize truths that are substantial, general, and necessary. A realistic metaphysics aims then at the ultimate cognition of reality in its necessary and universal structures, as well as the cognition of those aspects of being which the natural sciences and mathematics, as well as some contemporary philosophical approaches, cannot attain. As a result, Kamiński conceives metaphysics to be “indispensable and sufficient for the full establishment of the rational basis of a worldview (and as a platform for debating worldviews),

2 For a detailed analysis, see: Lekka-Kowalik, Duma 2020, 161-190.

and for validating strictly philosophical implications of scientific cognition” (Kamiński 2018, 34).

Additionally, Kamiński’s philosophy can also be considered a Christian philosophy in John Paul II’s objective sense. Kamiński developed his philosophical system within a Christian framework. As result, it is not only coherent with the tenets of the Christian faith but probably some of his philosophical insights would not have come about without the indirect contribution and influence of such faith. Specifically, Kamiński developed his own system under the influence of scholastic philosophy as well as the Lvov-Warsaw School (Rembierz 2019, 84-102). As noted earlier Kamiński identifies philosophy with realistic metaphysics, which concerns being in general as well as particular categories of being. He maintains that the fundamental truths about man and his place in the universe and God are comprehended through a metaphysical theory of existence. The understanding of man from a purely epistemological, analytical, reflexive, and scientific standpoint is inadequate because it lacks transcendental and wisdom-oriented cognition (Rembierz 2019, 216). Such a philosophy does not shy away from asking radical questions “of truth about personal existence, about being and about God” (John Paul II 1998, no. 5). It is then metaphysics that helps the human person to move from phenomena to the foundation of reality. In this process, reason transcends empirical data to attain something absolute, ultimate and foundational in its search for the truth(cf. John Paul II 1998, no. 5). Such a philosophy goes into the very being of the objects investigated. As mentioned earlier, the proper object of metaphysical cognition is being as being. Such a cognition starts from experience and investigates the existence of real beings, searching for their ultimate reasons outside them. The idea of an ultimate explanation and discovery of the first principles of beings, especially the principles of sufficient reasons and inner causality raises the issue of the Absolute Being. In the process of the ultimate explanation of being, the Absolute Being is recognized as the reason

for being in general, Hence, a set of theses “concerning the existence and essence of the Absolute should fit in general metaphysics as its culmination” (John Paul II 1998, no. 96). In turn, research into the essence of the Absolute shows that the First Cause is a Person. Thus, the metaphysical concept of The Absolute-Person is compatible with the Christian understanding of God, even if “neither concepts of God nor the thesis of God’s existence are capable of becoming the starting point of explanation in the theory of being. For it is not, by any standard, a rationalization of religious faith” (John Paul II 1998, no. 98).

The Christian dimension of Kamiński’s philosophy may be sought within the causes, origin and the overall aims of his philosophy, that is, its functional aspects which are presented and argued here as fitting the idea of a Christian philosophy as formulated by John Paul II in his encyclical letter *Fides et Ratio*. Kamiński himself accepts an understanding of philosophy as subservient to theology. According to him, the aspirations of theology to be a scholarly domain can be aided and fulfilled perfectly with the help of philosophy, which is the natural cognition of reality. The knowledge acquired by classical philosophy expressed in general and abstract terms provides theology and supernatural knowledge with tools for explaining the truth about faith and the human being in relation to God. In particular, Kamiński’s metaphysics and methodology possess the necessary tools to organize and harmonize natural and supernatural knowledge and demonstrate that faith is not irrational but a complement to human reason. The methodological tools in metaphysics are the main concepts used to articulate metaphysical issues and structure metaphysical discourse. We have seen earlier in this section the use of explanation (Kamiński 2019b, 193) and separation (Kamiński 2019b, 69-304) as methodological tools in metaphysics. In relation to supernatural knowledge and theology, Kamiński’s methodological strategy revolves around a novel concept of interpretation in theology, which he calls ‘revelationization’ of natural knowledge about man

and his life. In Kamiński's analysis the Christian life constitutes the subject matter of theological research (cf. Sieńkowski 2012, 92). The concept of revelationization examines and interprets the Christian life from the point of view of natural and supernatural factors that make it happen. Theologizing as such produces theological knowledge on the scientific and philosophical knowledge of the Christian life (Kamiński 1977, 36-51, 178-181).

The relation between philosophy and theology is characterized by the dependence of the latter upon the former (Kamiński 2019a, 209-218). Kamiński observed that not every system of philosophy that attempts to explain reality is capable of explaining supernatural knowledge and in particular theology. It follows that employing unsuitable systems, their tools, and methods in theology produces disastrous consequences. In Kamiński's own words, "this happens when the philosophical tools and means used in this understanding are not adjusted to the primary purpose, which is the understanding of the deposit of faith accompanied by its integral preservation" (Kamiński 2019a, 215). Therefore, the instrumental use of philosophy in theology is conditioned on the particular philosophical system employed.

Kamiński admitted the possibility of Christian philosophy on the basis that philosophy is broadly understood as the search for wisdom that is both rational and transrational. However, the viability of this notion of Christian philosophy hinges on such a broad definition of philosophy and one is left with the impression that Christian philosophy is not different from what is considered a general philosophy of life. Thus, philosophy in the strict sense, as a form of rational cognition, excludes Christian philosophy. Yet, Kamiński's notion of philosophy that has a Christian dimension has the important advantage of distinguishing Christianity and in particular theology from philosophy considered as a form of rational knowledge, which has its own object, premises, conceptual apparatus, end-purpose and formal structure/content. This entails

the development of a philosophy that is epistemologically and methodologically autonomous but in harmony with Christianity, rather than establishing a separate philosophy called Christian philosophy. It also saves theology and Christianity from the criticism that can be raised against particular philosophical traditions. On the other hand, Christianity and philosophy are set apart as rivals and the possibility of the unity of knowledge of the natural order and the supernatural order is negated. Kamiński shows that their unity is possible without compromising the epistemic status of philosophy and theology, and without distorting the content of the Christian faith. “Philosophy as a certain apparatus and style of thinking”, Kamiński asserts, “serves theology if it does not cause the violation of the deposit of faith”. Again, such a philosophy may be regarded as Christian philosophy because its philosophical tools and approaches are not tied up in ideologies that negate the Christian faith (Kamiński 2019a, 217–218). Thus, we may refer to such a philosophy as Christian philosophy because it provides a rationally acceptable explanation of faith and it is methodologically and epistemologically different from other branches of philosophy and especially from theology itself.

5. CONCLUSION

In conclusion, based on *Fides et Ratio* I indicated four conditions that any philosophy consonant with Christianity should fulfil. Philosophy should be a form of rational and autonomous cognition open to Transcendence. It should demonstrate and justify the human capacity to know the truth and be able to cognize the truth that goes beyond the generalization of empirical data and has an ultimate and irrefutable character. It should be metaphysical – it should investigate the being of various types of objects, including human beings. It should have a sapiential dimension. As such philosophy will support theology as the science of God and provide an understanding of the ultimate values. As the previous section shows, Kamiński’s realistic metaphysics

meets the criteria for a Christian philosophy in the sense defined by John Paul II (John Paul II 1998, no. 76). Kamiński's philosophy is compatible with the heritage of faith, and in this framework philosophy and theology become complementary in their content, although they remain separated methodologically and epistemologically. It is my contention that Kamiński's metaphysics and methodology in particular possess the necessary tools to organize and harmonize natural and supernatural knowledge and demonstrate that faith is not irrational but a complement to human reason. To argue for that contention is a separate task which I did not undertake in this paper. My aim here was to show that Kamiński's philosophy and methodology promote a logical and epistemic rigor that supports the emergence of a worldview that is Christian in its outcome and nature. In this regard, it is not at all surprising when John Paul II claims that "as a search for truth within the natural order, the enterprise of philosophy is always open – at least implicitly – to the supernatural. ... the assent of faith, engaging the intellect and will, does not destroy but perfects the free will of each believer who deep within welcomes what has been revealed" (John Paul II 1998, no. 75).

Kamiński's philosophy shows that it is possible to search for truth with independent methods and attain objective knowledge which belongs to the edifice of wisdom while remaining open to Transcendence. Such a philosophy has elements that are compatible with theology and Christianity, and might be called a Christian philosophy without threatening the objectivity and autonomy of philosophy. If we take into account the role of such a philosophy in individual and social life, the call for its development becomes all the more urgent.

BIBLIOGRAPHY

- Geiger, L.B. (without date). *Christian Philosophy*. (www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/christian-philosophy), [accessed 2021/02/24].
- John Paul II. (1998). *Fides et Ratio*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Kamiński, S. (1977). *Epistemologiczno-metodologiczne uwagi o teologii*. In: M. Jaworski, A. Kubis (eds.), *Teologia nauka o Bogu: IV Kongres Teologów Polskich. Kraków-Mogiła 14-16 IX 1976*, 36-51, 178-181. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Kamiński, S. (1989). *Jak filozofować?*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kamiński, S. (2018). *On The Methodology of Metaphysics*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Kamiński, S. (2019a). *Does Philosophy Serve Theology?*. In: K.M. Wolsza (ed.), *The Polish Christian Philosophy in the 20th Century*, 209-218. Kraków: Ignatianum University Press.
- Kamiński, S. (2019b). *On The Methods of Contemporary Metaphysics*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Kamiński, S. (2020). *On The Metaphysical Cognition*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Krąpiec, M.A., and Maryniarczyk, A. (2018). *The Lublin Philosophical School*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Lekka-Kowalik, A., and Duma, T. (2020). 'Via ad Veritatem': *On the Methods of Developing Philosophy*. In: A. Lekka-Kowalik, P. Gondek, (eds), *The Lublin Philosophical School: History – Conceptions – Disputes*, 161-190. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rembierz, M. (2019). *Metaphilosophical Issues and the Shaping of the Self-Awareness of Philosophy in the Search of Stanislaw Kamiński*. In: K.M. Wolsza (ed), *The Polish Christian Philosophy in the 20th Century*, 83-102. Kraków: Ignatianum University Press.
- Sadler, G. (without date). *Christian Philosophy: The 1930s French Debates. The Internet Encyclopaedia of Philosophy*. (<https://iep.utm.edu/chri1930/>), [accessed 2021/03/10].
- Sieńkowski, M. (2012). *Filozofia w teologii w ujęciu Stanisława Kamińskiego. Studia Gilsoniana*, 1, 91-101.
- Tarasiewicz, P. (2015). *Gilson, Krąpiec and Christian Philosophy Today. Studia Gilsoniana*, 4(4), 381-392.

Wolsza, M. (2019). *Stanisław Kamiński's Influence on his Philosophical and Non-Philosophical Environment*. In: K.M. Wolsza (ed.), *The Polish Christian Philosophy in the 20th Century*, 103-117. Kraków: Ignatianum University Press.

KINGSLEY MBAMARA SABASTINE

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

(John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)

kingsley.mbamara@gmail.com

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4046-7858>

DOI 10.21697/spch.2021.57.A.12



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 22/04/2021. Reviewed: 06/09/2021. Accepted: 23/10/2021.

JÓZEF KOZUCHOWSKI

CIAŁO LUDZKIE A ORGANIZM ZWIERZĘCIA: UJĘCIE HANSA-EDUARDA HENGSTENBERGA

Streszczenie. W artykule zaprezentowano jeden z istotnych aspektów wizji cielesności zarysowanej oryginalnie w wielu odsłonach przez Hansa-Eduarda Hengstenberga, a mianowicie jej relacji do organizmu zwierzęcego. Wbrew aktualnie dominującej naturalistycznej tendencji niemiecki myśliciel ukazuje ciało człowieka jako jakościowo odmienne w stosunku do organizmu zwierzęcego, a nie tylko różniące się od niego pod względem ilościowym. Scharakteryzowano najpierw zasadę rzeczowości, która współdeterminuje ludzkie ciało i jego organy, sprawiając, że jest ono ze swej istoty zasadniczo inne niż zwierzęce. Człowiek ma ciało, a zwierzę jest tylko organizmem. Ciało to za sprawą uzdolnienia człowieka do aktów o charakterze rzeczowym (wyspecjalizowania w nich), zapodmiotowanych w duchu ludzkim, spełnia dwojakie funkcje: typowo biologiczne (właściwe dla świata zwierzęcego), a także o charakterze nieorganicznym. Cielesność ludzką należy więc rozpatrywać w sensie fizycznym oraz jako wyraz ducha. Swoje analizy na ten temat Hengstenberg rozwijał z pozycji fenomenologiczno-metafizycznych.

Słowa kluczowe: ciało; organizm; zwierzę; rzeczowość; duch; fenomenologia; metafizyka

1. Wprowadzenie. 2. Rzeczowość jako czynnik wyróżniający byt ludzki. 3. Wizja cielesności ludzkiej. 4. Dlaczego człowiek ma ciało a zwierzę to organizm? 5. Zasada jedności ludzkich funkcji a charakter aktywności zwierzęcia. 6. Specyficzna ranga ludzkiego ciała i jego organów. 7. Zakończenie.

Człowiek to jedyna istota, która ma ciało jako wyraz ducha¹.

1. WPROWADZENIE

Współcześnie dużą popularność zyskał pogląd zwany antropomorfizmem ontologicznym (Wróblewski 2016, 86-87). Charakterystyczne dla niego jest podnoszenie rangi zwierzęcia do rangi człowieka.

¹ Jest to myśl Hengstenberga, która często powraca w jego rozważaniach antropologicznych.

Wskazuje to na zacieranie istotowej różnicy między tymi bytami. Jednocześnie w myśli współczesnej dominuje naturalistyczna tendencja w spojrzeniu na ciało ludzkie. Eliminuje ona jakościową różnicę między nim a organizmem zwierzęcym, gdyż ta rzekomo może mieć charakter jedynie ilościowy. Dlatego tak ważną sprawą jest przywoływanie tych teorii cielesności, które służą rozstrzygnięciu trudności związanych z odczytaniem jej natury, charakteru i przeznaczenia. Za jedną z nich należy z pewnością uznać tę, którą zaproponował wybitny myśliciel niemiecki o orientacji fenomenologiczno-metafizycznej Hans-Eduard Hengstenberg².

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, jak wspomniany myśliciel starał się oryginalnie uzasadnić występowanie jakościowej odmienności ciała ludzkiego (od samego początku jego egzystencji) w stosunku do organizmu zwierzęcego. Z tego tytułu najpierw zostanie omówiona w zarysie zasada rzeczowości, która określa takie ujęcie tej problematyki przez wybitnego myśliciela. Zostanie też zaakcentowane, że Hengstenberg dowodził słuszności swojej tezy w dyskusji ze znaczącymi autorami. Rozwijał ją i przedstawił w ramach swojej fenomenologiczno-metafizycznej metody filozofowania. Na bazie fenomenologii bytu ludzkiego wykrystalizowały się metafizyczne wypowiedzi o człowieku i jego cielesności. Nie chodzi zatem, jak

2 Hans-Eduard Hengstenberg urodził się 1 września 1904 roku w Hombergu (obecnie Duisburg). Studiował w Kolonii nauki ekonomiczne, społeczne, psychologię i filozofię. Spośród jego trzech słynnych nauczycieli, którymi byli Max Scheler, Nicolai Hartmann i Helmuth Plessner, największy wpływ na wykrystalizowanie się jego fenomenologicznej metody filozofowania wywarł niewątpliwie Scheler. Po II wojnie światowej wykładał filozofię najpierw w Pedagogicznej Akademii w Oberhausen, od 1953 roku w Pedagogicznej Akademii w Bonn, a od 1961 roku jako profesor zwyczajny na uniwersytecie w Würzburgu. Po przejściu na emeryturę w 1969 roku podjął wykłady z filozofii na uniwersytecie w Salzburgu. Zmarł 8 sierpnia 1998 roku. Robert Spaemann włączył go do grona najwybitniejszych antropologów niemieckich XX wieku, do którego zwykle zalicza się Maxa Schelera, Arnolda Gehlena i Helmutha Plessnera. Zdaniem Spaemanna dzieło *Philosophische Anthropologie* Hengstenberga (którego nakład w pięciu wydaniach osiągnął ponad sto tysięcy egzemplarzy) jest najlepszym podręcznikiem z zakresu antropologii filozoficznej (por. Binkowski 1990, 243; Hüntelmann 1999, 283-285; 2020).

podkreślał sam Hengstenberg, o metafizykę konstruującą pojęcia, gdyż metafizyczne pryncypium/zasada może być przyjęte/przyjęta wtedy, gdy sam fenomen tego wymaga (Hengstenberg 1975, 181). W zakończeniu artykułu zostanie zaznaczone, w czym wyraża się nowość ujęcia zagadnienia zaproponowanego w tych analizach wobec dotychczasowych interpretacji poglądów wybitnego niemieckiego fenomenologa.

2. RZECZOWOŚĆ JAKO CZYNNIK WYRÓZNIAJĄCY BYT LUDZKI

Pod pojęciem rzeczowości Hengstenberg rozumie postawę, która skłania do zwrócenia się ku innemu bytowi ze względu na niego samego, a nie z uwagi na własną korzyść (Hengstenberg 1957, 9). Człowiek zachowuje się (działa) rzeczowo, kiedy obchodzi się z kimś innym w taki sposób, w jaki chciałby być przez niego potraktowany, odnosząc się doń oraz postępując z nim tak, że odpowiada to naturze tego drugiego. Jeśli zaś usiłuje go oceniać, to zawsze z wykluczeniem zamiaru demonstrowania własnej dominacji. W duchu takiej postawy powinni prowadzić swe badania uczeni. Filozofowi chodzi o nic innego, jak o poznanie samego bytu. Przyrodnikowi przyświeca podobna idea: pozwolić ukazać się badanemu przedmiotowi takim, jakim się jest, nawet wtedy, gdy ewentualne utylitarne spożytkowanie rezultatów badań jest nie do przewidzenia lub w ogóle nie należy się ich spodziewać (Hengstenberg 1989, 46).

Jedna z najistotniej różnicujących cech człowieka w stosunku do zwierzęcia, która fenomenologicznie jest możliwa do stwierdzenia, polega na rzeczowości (Hengstenberg 1957, 9). Zwierzę nie zachowuje się rzeczowo, ani odwrotnie – nierzeczowo. W przypadku tego stworzenia nie można jednak mówić o uchybieniu w tym względzie, ponieważ nie jest ono zdolne przyjąć postawy rzeczowej. Zwierzę dąży do pozyskania określonej rzeczy zdeterminowane uzyskaniem korzyści biologicznego rodzaju. Jednak zwierzę nie zawsze przejawia swoją aktywność tylko z uwagi na tego rodzaju dobra, ma bowiem

również „pragnienia duchowe”. Świadczy o tym na przykład przywiązanie psa do swego właściciela, który obdarza go pieczytami, co odpowiada potrzebie życiowej czworonoga. Ponadto zwierzę nie zawsze działa ze względu na pożytek siebie jako indywiduum, gdyż czyni to często dla zachowania gatunku. Niemniej wszelkie reagowanie zwierzęcia na rzeczy i bodźce docierające z otaczającego świata ma jako swój przedmiot dobra witalne (Hengstenberg 1957, 9-10).

Również zwierzęca ciekawość zorientowana jest na takie dobra albo na „pozbawione celu” penetrowanie (ujawniające tzw. pożądlive zachowanie). Nie ma więc ona żadnego związku z rzeczowością (Hengstenberg 1957, 10). Jak zatem należy interpretować śpiew ptasi, który nie jest wykonywany z chęci samych zalotów? Otóż zarówno ten, jak i wszelkie inne ponadutilitarne akty występujące u zwierzęcia nie są oznakami rzeczowego reagowania na świat bodźców. Zachowania zwierzęcia są sensowne tylko w ograniczonym czasie, na przykład w okresie gromadzenia zapasów. Ujawniają więc charakter działania popędowego, co potwierdza, że nie wykazują jakiegokolwiek związku z rzeczowością. Naturalnie, zachowania te nie mogą mieć żadnego ponadczasowego znaczenia i treści.

Rzeczowość jest przyjazną relacją z bytem, współpracą człowieka w urzeczywistnianiu właściwej mu struktury celowej. Taka postawa wyraźnie dochodzi do głosu u tych uczonych, którzy w swoich badaniach nie są nastawieni na osiągnięcie zysków, a równocześnie podejmuje je nie z samej tylko ciekawości.

Rzeczowości nie należy też mieszać z trzeźwą oschłością i brakiem zaangażowania – dodaje Hengstenberg (Hengstenberg 1957, 14). Taka postawa zakłada wyzucie się z siebie, to jest całkowite oddanie, abstrahujące od jakiegokolwiek nastawienia na własny interes. Rzeczowość nie ogranicza się zatem do aktów intelektualnych. Stąd możemy mówić o rzeczowym uczuciu lub o rzeczowym poruszeniu uczuciowym, jakim jest *par excellence* zachwyty jako reakcja na znakomicie wykonaną interpretację utworu muzycznego. Tym bardziej przejawem rzeczowego poruszenia uczuć jest miłość o charakterze

osobowym, wyrażająca się w gotowości do poświęceń. Jest to najwyższe urzeczywistnienie rzeczowości. Utożsamienie jednak rzeczowości z miłością byłoby, z jednej strony, zbyt wąskim rozumieniem rzeczowej orientacji, a z drugiej strony – zbyt szerokim ujęciem osobowej miłości. Cześć, sprawiedliwość, odwaga, krótko mówiąc – wszelkie klasyczne cnoty również podpadają pod pojęcie rzeczowości.

Rzeczowość należy także odróżnić od pojęcia obiektywności. Rzeczowość zakłada obiektywność, ale nie redukuje się do niej. Rzeczowość wznosi się ponad tę postawę przez swój charakter życzliwego oddania i zaangażowania, podczas gdy sama obiektywność jest pozbawiona tego na wskroś ludzkiego (personalnego) czynnika. Na przykład sędzia musi być obiektywny, ale naprawdę dobrze spełnia swoją funkcję tylko wtedy, gdy okazuje się także rzeczowy. Znaczy to, że stara się z całą życzliwością i zrozumieniem wniknąć w indywidualność oskarżonego oraz w szczególne okoliczności jego czynu. Urzędnik realizujący prawo tylko obiektywnie i formalnie nie jest rzeczowy (Hengstenberg 1957, 16).

Jak usiłuję wykazać w dalszych analizach, zdolność do rzeczowości nie może pozostać bez wpływu na charakter i specyfikę ludzkiego ciała. Zdolność ta determinuje morfologię ludzkich organów oraz ciało jako całość, przez co istotnie różni się organizm zwierzęcego (Hengstenberg 1961, 254-255). Należy je postrzegać jako wyraz ducha.

Konsekwentnie do stosowanej metody fenomenologiczno-metafizycznej Hengstenberg nie zatrzymuje się na opisie i prezentacji rzeczowości, ale docieka też jej źródła. Może nim być tylko duch (Hengstenberg 1957, 224)³. W nim bowiem i dzięki niemu mamy zdolność urzeczywistniania działań właściwych tylko człowiekowi, czyli aktów rzeczowych (Hengstenberg 1957, 135).

3 Dowiedzione zostało tu twierdzenie, iż sposób działania bytu odsłania jego naturę (por. Stępień 1995, 228).

3. WIZJA CIELESNOŚCI LUDZKIEJ

Aby właściwie zrozumieć tytułową problematykę: ciało ludzkie a organizm zwierzęcia, należy najpierw zapoznać się z wizją cielesności ludzkiej u Hengstenberga. Otóż niemiecki myśliciel odróżnia cielesność w znaczeniu fizycznym w dwojakim jej pojmowaniu od cielesności jako wyrazu ducha. Tym samym jednak nie ma na myśli dwu warstw albo dwóch stron cielesności. W doczesnej egzystencji człowiek jest obdarowany tylko ciałem jako wyrazem ducha. I tego rodzaju cielesność konsekwentnie zawsze ma na myśli, gdy argumentuje, że ciało ludzkie nie jest ciałem zwierzęcym. Mówi o tym wyraźnie, gdy stwierdza: „Pojęcie ciała jako wyrazu ducha powinno być zastrzeżone dla sfery ludzkiej i nie możemy trafnie go używać w odniesieniu do wszystkiego, co spotykamy poza nią” (Hengstenberg 1955, 197).

Jednak nieco paradoksalnie Hengstenberg pokazuje, że w odniesieniu do człowieka istnieją również podstawy do mówienia o ciele w wymiarze fizycznym, i to w podwójnym sensie. Po pierwsze, w doczesnej egzystencji możemy mówić o takim ciele z uwagi na jego fizyczne parametry, takie jak na przykład waga, rozciągłość przestrzenna, zmienność itd. Najbardziej cielesna w tym sensie jest waga, natomiast twarz to najwyrazistsza forma manifestacji ciała jako wyrazu ducha. Twarz jednak przy określonych przeżyciach może „stwardnieć” czy skostnieć i przez to ujawniać przede wszystkim swoją fizyczną stronę (w sensie zatracenia oznak życia osobowego)⁴ i prezentować się niby maska. Co około siedem lat w wyniku wymiany komórek ciało człowieka w swym wymiarze fizycznym (*Körper*) staje się zupełnie inne – tworzy go suma innych komórek, nie dotyczy to jednak ciała jako „wyrazu ducha” – *Leib* (Hengstenberg 1955, 201).

4 Cieslesność fizyczną Hengstenberg często opisywał metaforycznie, a wtedy należy rozumieć ją jako m.in. obniżenie stopnia witalności – oznakę martwoty. Jest to zbieżne z pojmowaniem cielesności w drugim sensie, odnoszonym do ciała już nieżyjącego (martwego).

Drugie rozumienie naszego ciała w tym wymiarze należy odnieść do jego sytuacji bytowej po naszej śmierci. Jak wiadomo, staje się ono zwłokami, czyli ciałem martwym⁵.

Hengstenberg uwrażliwiał jednocześnie na tę wcale nieoczywistą (a nawet bardzo zagrożoną⁶) w mentalności współczesnego człowieka prawdę o ciele, że nie da się go ująć wyłącznie w wymiarze fizycznym, czyli przez odwołanie się do takich wskaźników, jak ciężar, miara, masa. W związku z tym nie bez krytyki odniósł się on do stosowanej praktyki lekarskiej. Jego zdaniem nasz język został tak bardzo zdeformowany wskutek zbiurokratyzowania, że przeważnie w urzędowych badaniach lekarskich nie patrzy się na ciało człowieka inaczej, niż przez pryzmat kategorii fizycznych (np. waga, miara) (Hengstenberg 1957, 272).

W dociekaniach na temat tak rozumianej cielesności Hengstenberg słusznie zauważa, że nie ogranicza się ona do świata ludzkiego, skoro jest ujmowana w parametrach fizycznych. Występuje także w świecie pozaludzkiem w postaci niezliczonej ilości bytów. Ekstremalnymi jej przykładami są blok skalny i hałda piasku. Niemniej również twarz mężczyzny, jeśli jest pozbawiona wyrazu, upodabnia się do martwego obiektu (w sensie utraty obrazu cech charakteru tradycyjnie uznawanych za wyróżniające mężczyznę: hart ducha, dzielność, stanowczość) (Hengstenberg 1957, 273-274). Pozaludzkie całości podlegają pewnemu stopniowaniu w odniesieniu do tego rodzaju bytowości, począwszy od wymienionych i innych artefaktów: blatu stołu, masy płynu itd., aż po byty, u których ta cielesność ma charakter konstytucji (rośliny i zwierzęta), a nie agregacji⁷.

5 Jednak zwłoki te zasługują na szacunek, gdyż są one znakami osoby.

6 Musimy uwrażliwić się na tendencję redukcji ciała do rangi rzeczy, jaka objawia się w popularnej ideologii transhumanizmu. Według tego stanowiska nasza cielesność, jako niedoskonała, musi zostać radykalnie udoskonalona, a nawet totalnie zanegowana.

7 Jest to parafraza, gdyż Hengstenberg wyraził się na ten temat bardziej radykalnie (Hengstenberg 1955, 198).

4. DLACZEGO CZŁOWIEK MA CIAŁO A ZWIERZĘ TO ORGANIZM?

Hengstenberg nigdzie w swych analizach nie definiuje pojęcia organizmu. Niemniej ich treść wskazuje jednoznacznie, że rozumie to pojęcie klasycznie. Organizm to każdy byt żywy z uwagi na zachodzące w nim procesy metaboliczne (metabolizm organiczny), a zatem jest nim *par excellence* zwierzę. Jak podkreśla Hengstenberg, zwierzę jest niczym innym i niczym więcej niż organizmem, gdyż nie posiada ono zasady nieorganicznej (czyli duchowej duszy) (Hengstenberg 1957, 89). Twierdząc tak (czyli, że zwierzę jest tylko organizmem), nie wyklucza, że nie ma ono doświadczeń psychicznych. Jak bowiem podkreśla, jest ono organizmem ożywionym, obdarzonym duszą zmysłową. Dlatego zwierzę reaguje na to, czego doświadcza i co napotyka w swoim otoczeniu. Doznaje lęku, cieszy się, czuje ból, cierpi, potrafi dostosować swoje zachowanie do sytuacji, w jakiej się znajduje itp. (Hengstenberg 1957, 135, 238, 330)⁸.

Hengstenberg nie wypowiada się natomiast na temat zdolności zwierząt do przeżyć estetycznych. Tymczasem istnieje pogląd, że zwierzęta mają zdolność do doświadczeń (przeżyć) estetycznych. Reprezentuje go, między innymi, wybitny ornitolog Richard O. Prum. Jego zdaniem zwierzęta subiektywnie postrzegają (doświadczają) cechy piękne u innych osobników lub na przykład w gniazdach czy innego rodzaju siedzibach zbudowanych przez potencjalnych partnerów seksualnych. Wybierają nosicieli takich cech (w tym budowniczych owych atrakcyjnych i bezpiecznych dla nich miejsc), przez co włączają się, acz nieświadomie, w wyścig upiększania się, aby być wybranym lub móc wybierać partnerów seksualnych. Kierują

⁸ Dodajmy, że u wyżej rozwiniętych zwierząt, zwanych prymatami, dostrzega się zdolność do wytwarzania narządzi pomagających w pozyskaniu środków zaspokajających ich potrzeby vitalne. Wszystko to świadczy o tym, że posiadają one życie nie tylko wegetatywne, ale i psychiczne.

się zatem w jakiś sposób „estetyką” w instynkcie doboru płciowego (Prum 2019, 222-226).

Jeśli zatem niemiecki myśliciel używa pojęcia „organizm”, to najczęściej odnosi je do świata zwierzęcego, a następnie roślinnego. Jednocześnie niejednokrotnie mówi o organizmie ludzkim. W tym wypadku jednak ma na myśli wyłącznie sferę określaną klasycznie jako materialno-cieleśna (czysto organiczna) (Krąpiec 1991, 159-166). Według Hengstenberga ona nie istnieje, gdyż pozwala się wyróżnić tylko czysto abstrakcyjnie. Człowiek ma bowiem wyłącznie ciało rozumiane jako wyraz ducha. Charakteryzuje się ono specyficzną bytowością w porównaniu do organizmu zwierzęcego.

Zdaniem niemieckiego fenomenologa specyfikę ludzkiej cielesności współokreśla rzeczowość. Jak już podkreślono, jest to postawa zwracania się (stosunek, zareagowanie) do drugiego bytu ze względu na niego samego, czyli z perspektywy tegoż bytu i z punktu widzenia jego dobra. Jest to postawa całkowicie bezinteresowna. Może ona zaznaczyć się w aktach intelektualnych, wolitywnych, emocjonalnych (Hengstenberg 1957, 223).

Dlaczego tak ważne jest uwzględnienie rzeczowości w kontekście tych analiz? Wyjaśnia to wypowiedź samego Hengstenberga: „O różnicy ciała ludzkiego jako wyrazu ducha w stosunku do organizmu zwierzęcego stanowi to, że organizm ten nie tylko nie zniósłby determinacji płynącej z zasady rzeczowości, lecz zostałby pod jej wpływem zniszczony” (Hengstenberg 1957, 224). U zwierzęcia, jak już wiadomo, nie istnieje ukierunkowanie właściwe dla postawy rzeczowej. Dlatego byłoby czymś dalece nienaturalnym i konsekwentnie do tego dalece destruktywnym zmuszanie go do tego typu reagowania⁹.

9 Skrajnym tego przykładem jest tresura w cyrku. Hengstenberg nie odrzuca bowiem w ogóle tego typu praktyki. Natomiast z pewnością cena tresury w cyrku rzeczywiście okazuje się nazbyt wysoka. Jawi się jako okrutna praktyka, jeśli zważyć na kontekst, w jakim się ją przeprowadza. Składa się nań wymuszanie od zwierzęcia siłą określonych zachowań i przyswajania przez nich różnych sztuczek poprzez zadawanie mu bólu. Przy tresurze

Wymiaru biologicznego człowieka nie da się zredukować do poziomu zwierzęcej biologii (stanowiącej o właściwej naturze bytowości naszych mniejszych braci). Człowiek jest bowiem istotą o specyficznych przymiotach również w swym biologicznym wymiarze (czyli materialno-cieleśnym). Ciało i organy cielesne człowieka są wyspecjalizowane w zakresie rzeczowości i dzięki niej. Uzdolnienie do tej orientacji, możliwe dzięki jej zapodmiotowaniu w duchu, współdeterminuje morfologię ludzkich organów i członków oraz ciało jako całość (Hengstenberg 1961, 255). Z tego również tytułu ludzkie ciało jest w swej bytowości określone przez relację do ducha¹⁰. Nie istnieje ono autonomicznie, gdyż swą spójność czy zwartość (*Geschlossenheit*) ciągle uzyskuje w duchu i dzięki niemu (Hengstenberg 1957, 224).

Nie ulega więc wątpliwości, że człowiek nie jest tylko organizmem zwierzęcym, obdarzonym ponadto, jak się wyraża Hengstenberg, wzniosłą świadomością (*erhebenden Bewußtsein*) (Hengstenberg 1957, 88). Człowiek, powtórzmy za tym myślicielem, to byt, który ma ciało (*der Leib*), podczas gdy zwierzę jest tylko organizmem. Co oznacza to stwierdzenie? Odpowiedź stanie się bardziej zrozumiała, gdy uwzględnimy, czym jest zwierzęcy organizm i jak funkcjonuje. Jak zaznacza Hengstenberg, w owym organizmie poszczególnymi organami i członkami włada cielesny centralny organ¹¹. Jest nim tylko ten, od którego wszystkie inne są najbardziej zależne (mózg)¹², ale

często stosuje się ponadto swoiste praktyki stymulujące, takie jak bicie batem, rażenie prądem, wbijanie haka za uszami zwierzęcia (głównie w przypadku słonia).

10 To, że zachowuje ono swą stałość i tożsamość, mimo zachodzących w nim zmian, ma swoje istotnie metafizyczne źródło w duchu. Zresztą, zdaniem Hengstenberga, nieustannie doświadczamy takiego właśnie charakteru ciała. Dodajmy, że można o nim mówić w tym sensie, iż jest ono elementem współkonstituującym ludzką bytowość. Istnieje bowiem jeden podmiot czynności zarówno materialno-cieleśnych, jak i duchowych. Niemniej ciało nigdy nie staje się tym samym kompletną substancją, czyli bytem istniejącym w sobie, to jest na sposób podmiotu. Ciało posiada swą wysoką rangę organizacji materialnej za cenę niesamodzielnosci egzystencjalnej (Hengstenberg 1957, 224).

11 Organy te i członki konstituują całość, a owa całość z kolei wyznacza im swoje miejsce i funkcje oraz specyficzny dla poszczególnych organów cel.

12 Hengstenberg wprawdzie nie twierdzi, że chodzi tu o ten organ. Jednak według jego ucznia, Rafaela Hüntelmana, prawdopodobnie miał on na myśli właśnie mózg.

poza tym, stosownie do swej istoty, nie odgrywa on żadnej szczególnej roli. Również dusza witalna zwierzęcia to zasada zanurzona w organizmie, całkowicie mu przyporządkowana. Potwierdza to tylko, że zwierzę jest na wskroś ożywionym organizmem i niczym ponadto. Zwierzę bowiem nie dysponuje (nie włada) organizmem, czyli nie jest w stanie zdobyć się na dystans wobec jego prawidłowości organicznych, a tym bardziej nie może ich przekraczać. Indywidualium zwierzęce i organizm są tym samym. W związku z tym, według Hengstenberga, Plessner słusznie mógł stwierdzić, że zwierzę jest zamknięte w sobie (Plessner 1988, 21). Pojedynczy organ nie potrafi dokonać niczego, co nie byłoby jednocześnie dokonaniem całego organizmu i jego zadaniem. Każdy organ (w tym centralny) jest w podobny sposób związany z funkcją, którą spełnia, nie mogąc się od niej zdystansować. Nie jest mu wyznaczona żadna funkcja indywidualna (solowa), która byłaby przydzielona przez nieorganiczną zasadę.

Dlaczego, w przeciwieństwie do zwierzęcia, człowiek nie jest tylko ciałem, lecz owym ciałem dysponuje? Zdaniem Hengstenberga na temat specyficznego statusu ludzkiego ciała względem zwierzęcego organizmu istotne analizy poczynił Martin Heidegger między innymi w *Was heisst Denken?* Wspomniał tam chociażby o różnicy między ludzką dłonią a zwierzęcymi szponami, pazurami, łapami, podkreślając, że tylko istota, która potrafi myśleć, może mieć dłoń. Heidegger jednak nie uzasadnia metafizycznie specyficznego statusu ludzkiego ciała (Hengstenberg 1961, 102-103). Nie ulega wątpliwości, że czyni to Hengstenberg. Jak bowiem podkreśla, owa zdolność dysponowania własnym ciałem wynika z zasady nieorganicznej¹³, z „ja” osobowościowego (*Selbst*¹⁴), będącego manifestacją ducha i jego

13 *Selbst* („ja” osobowościowe), jak wynika z całości rozważań Hengstenberga, można nazwać zasadą nieorganiczną, ale chyba w szerszym znaczeniu z uwagi na to, że to „ja” osobowościowe jest „słowem” ducha i jego wyrazem. W ścisłym sensie taką zasadą jest tylko ludzki duch.

14 Wolno, jak sądzę, w ten sposób rozumieć sens tego terminu. Nie można w każdym razie tłumaczyć go jako podmiot osoby. Jak bowiem podkreśla Hengstenberg, *Selbst* nie jest

stwórczym *novum* (Hengstenberg 1957, 203-204). Nic więc dziwnego, że wszelkie akty owego „ja” mają diametralnie przeciwny charakter względem wszystkiego, co jest ze swej natury organiczne, czyli zwierzęce. Są one bowiem dziełem naszej wolności (Hengstenberg 1957, 42). Dlatego członki i częściowo również organy człowieka mogą podjąć zadania indywidualne, które nie pochodzą z prawidłowości organicznych, lecz z rzeczowego (bezinteresownego) lub nierzeczowego zwrócenia się do drugiego bytu. Nic więc dziwnego, że niektóre członki są całkowicie „suwerenne” (*freigestellt*). Takim członkiem jest dłoń. Inne zaś ujawniają uzdolnienie i gotowość do spełniania zadań zarówno organicznych, jak i nieorganicznych. Na przykład płuca służą nie tylko celom wegetatywnym, ale również w sposób sprawczy wykonywaniu śpiewu, mówieniu i grze na instrumentach dętych. Oko służy refleksyjnemu widzeniu i świadomie realizowanym badaniom. Analogicznie działa ludzki mózg.

5. ZASADA JEDNOŚCI LUDZKICH FUNKCJI A CHARAKTER AKTYWNOŚCI ZWIERZĘCIA

Ludzkie członki i organy, niezależnie od funkcji o charakterze organicznym, mogą być wykorzystywane do spełniania specjalnych zadań, niedeterminowanych przez strukturę biologiczną. Z tego tytułu zachowanie ich spójności wymaga całkiem innej zasady jedności. Jak już zaznaczono, żaden organizm zwierzęcy nie zniósłby tego, że jego części zostały wykorzystane do funkcji życiowo mu obcych (przekraczających możliwości jego natury biologicznej). Spowodowałyby to bowiem jego dezintegrację. Wprawdzie ptak „śpiewa”, chociaż nie jest to nieodzowne do czysto biologicznego celu – zalotów wobec

dane wraz z początkiem istnienia człowieka. Ono dopiero powstaje, a jego pełnia musi zostać wytworzona. Duch jest tym, który owo *Selbst* przenika swoją obecnością w każdej chwili, ażeby mogło pozostać ze sobą w jedności i identyczności. *Selbst* posiada swą stałość i tożsamość, mimo zachodzących zmian, ale to dzieje się za sprawą ducha (Hengstenberg 1957, 203).

biologicznej partnerki. Nie wchodzi tu jednak w rachubę świadomy zamiar (intencja). W tym śpiewie nie dochodzi do głosu rzeczowe (wolne) zwrócenie się ptaka do świata¹⁵. Tak czy inaczej, zwierzę nie podejmuje swojej aktywności w sposób wolny (rzeczowy), jak to się dzieje u ludzi. Ci przecież świadomie wyęzają swój umysł, jak o tym świadczą na przykład teoretyczne spekulacje, twórczość pisarska albo usprawnianie innych umiejętności intelektualnych.

Tresura nie podważa takiego postrzegania świata zwierząt, w którym nie sposób stwierdzić działań o charakterze rzeczowym. Umiejętności nabyte w jej wyniku nie są nowym rodzajem ich aktywności, gdyż oznaczają zaledwie zewnętrzne przekształcenie istniejącej zwierzęcej funkcji. Zwierzę nie podejmuje jej od wewnątrz swego jestestwa. Papuga nie mówi sama z siebie, lecz przemawia przez nią treser. O takim uzdolnieniu w świecie tych stworzeń można byłoby sądzić wtedy, gdyby dwie papugi za pomocą wyuczonych słów (tresury) zyskały zdolność komunikacji werbalnej i porozumiewały się w sposób ludzki. Koń cyrkowy nie wykonuje tańca jako nowego i właściwego sobie rodzaju działania. O takim fakcie można by mówić wtedy, gdyby konie cyrkowe same zaaranżowały wspólne tańce. Dlatego w przytoczonych i analogicznych przypadkach nie chodzi o prawdziwie dwojaką funkcję poddawanych tresurze organów. Organy te są przekształcone tylko w ich zwierzęcej, zewnętrznej funkcji bądź to na skutek ciekawości i popędu naśladownictwa (u małąp lub papug), bądź psychiczno-witalnej zależności od ich ludzkiego właściciela (tresera) i instrumentalnego potraktowania przezeń zwierzęcia.

Natomiast organy ludzkie spełniają dwojaką funkcję. Nasuwa to myśl, że musi za tym stać typowo ludzka zasada organizacji, której nie

15 Zgodnie z antropologią Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, której Hengstenberg jest zwolennikiem, intencją i postawą zwierzę może się kierować jedynie istota obdarzona duszą intelektualną. Jeżeli więc ptak śpiewa zbyt długo czy za głośno, to nie ma to charakteru rzeczowego, ponieważ ptak nie ma duszy rozumnej.

posiada organizm zwierzęcy¹⁶. Ludzkie ciało nie jest bowiem tylko zwierzęcym organizmem, jakkolwiek wykonuje również funkcje organiczne. Podobnie jak biologiczna organizacja jako całość, tak też poszczególny członek i organ u człowieka muszą mieć właściwą sobie strukturę. Zdaniem Hengstenberga morfologiczno-biologicznie specyficzny status człowieka i jego członków w stosunku do zwierzęcia i analogicznych jego członków wykazał znakomicie Arnold Gehlen (Hengstenberg 1957, 91; Gehlen 2017, 55nn; por. Kozuchowski 2021)¹⁷. Gehlen wykazał też jasno, iż strukturę popędów i ich funkcjonowanie u człowieka charakteryzuje coś swoistego i ponadzwierzęcego. Jedynie bowiem człowiek jest świadomy swojego życia popędowego, posiadając zdolność świadomego hamowania i przesuwania potrzeb, pożądań, popędów (m.in. odczucia głodu, pożądania seksualnego, popędu rozrodczego, popędu do niszczenia wyraźnie zaznaczającego się u dziecka) (Hengstenberg 1957, 91; por. Gehlen

16 Zdaniem Hengstenberga można to wyjaśnić stosując następujące porównanie: „Przyjmijmy, że jakaś grupa pracowników jako organizacja miałaby za cel wzniesienie domów. Osoby te jednak – oprócz takiego celu – powinny w trakcie trwającego miesiące lub lata budowania być razem ze sobą, ażeby rozwiązywać socjalne problemy i przydzielić, na przykład, wznoszone domy uczestnikom tego przedsięwzięcia (analogicznie się dzieje we wspólnocie osiedlowej, której członkowie, budując domy, uwzględniają przy tym ilość godzin pracy jako miarę kolejności przydziału), co wymaga, aby ta grupa posiadała całkiem niepowtarzalną organizację. Podobnie i system (*Verband*) ludzkich członków i organów musi mieć własną zasadę organizacji, która istotnie różni się od zwierzęcego organizmu określanego zdaniem Hengstenberga słusznie przez Plessnera jako »zamknięta forma« (Plessner)” (Hengstenberg 1957, 91-92).

17 Jednocześnie Hengstenberg na tym etapie rozważań usiłuje zarysować specyfikę morfologiczną bytu ludzkiego, stwierdzając: „Jedynie człowiek potrafi poruszać swobodnie swe kończyny we wszystkich trzech kierunkach przestrzeni i to każdą z nich w daleko idącej mierze niezależnie od drugiej. Każda forma ruchu danego członka może zostać swobodnie podjęta przez drugiego członka. Palce dłoni potrafią względem siebie poruszać się swobodnie. Żadne zwierzę nie ma takiej swobody poruszania. Zwierzę jest w stosunku do człowieka »sztywne« (*steil*), jakkolwiek poszczególny członek, czy też poszczególny muskuł u tego stworzenia może mieć większą elastyczność w porównaniu do człowieka” (Hengstenberg 1957, 91).

2017, 93)¹⁸. Hengstenberg traktuje ten pogląd jako potwierdzenie swojej tezy, zgodnie z którą człowiek potrafi w sposób wolny odkryć nowy, ponadużyteczny rodzaj aktywności i prawdziwie go przyswoić. To z kolei zakłada biologicznie specyficzną organizację własnego bytu oraz poszczególnych jego organów i członków. Jej swoistość płynie z zasady rzeczowości¹⁹.

6. SPECYFICZNA RANGA LUDZKIEGO CIAŁA I JEGO ORGANÓW

Ciało jako wyraz ducha (*der Leib*) jest czymś innym niż organizm zwierzęcy. Wyprostowana postawa, specyficzny system równowagi osi ciała, musi być postrzegana w sensie specyficznej pod względem morfologiczno-biologicznym rangi człowieka. Owszem, jak podkreśla Hengstenberg, zwykle określa się morfologię ludzkich członków i organów jako niewyspecjalizowaną²⁰. To jednak wyrażenie nie ujmuje (nie ukazuje) od strony fenomenologicznej ich specyficznego statusu. Są one niewyspecjalizowane tylko w tym sensie, że nie zostały im przydzielone żadne biologicznie zdeterminowane zadania w relacji z otaczającym światem. Na przykład, ludzka dłoń nie jest organem chwytym, jakim dysponuje małpa. Z tego bynajmniej nie wynika brak wszelkiego wyspecjalizowania. Przeciwnie, z punktu

18 Hengstenberg powiedziałby, że wszystko, co jest popędowe, ma charakter świadomy i dlatego nie jest to tylko popęd, ale także rozum i wola.

19 Oczywiście przez przywołanie morfologii narządów i członków Hengstenberg nie miał zamiaru ukazania zasadniczej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Taką intencją badawczą kierował się bowiem Gehlen. Jednak według jednojędnego stanowiska większości współczesnych antropologów fizycznych i kulturowych nie można już zgodzić się z poglądem, że *differentia specifica* naszego gatunku tkwi w jego strukturze morfologicznej (por. Michalski 2017, 192).

20 Hengstenberg ma tu na myśli nie tylko stanowisko Gehlena (Gehlen 2017, 55nn), ale również Plessnera, który także wskazywał na brak wyspecjalizowania ludzkich narządów (Plessner 1988, 21). Są bowiem organy wyspecjalizowane do wykonywania określonych, jedynych czynności. Ludzkie organy są plastyczne, mogą działać w różnych kierunkach i wykonywać różne czynności

widzenia rzeczowej funkcji niektóre członki i organy człowieka muszą być pojmowane jako w najwyższym stopniu wyspecjalizowane – na przykład ludzka dłoń. Nie istnieje nic bardziej wyspecjalizowanego i uformowanego w sensie niepowtarzalnie osiągniętej celowości niż ludzka dłoń – stwierdza Hengstenberg (Hengstenberg 1957, 91). Służy ona między innymi do tego, aby wytwarzać narzędzia. Z tego względu posiada wyspecjalizowanie, którego nie ma żaden organ jakiegokolwiek zwierzęcia. Dłoń nie jest narzędziem, lecz narzędziem narzędzi²¹, ponieważ umożliwia wytworzenie każdego z nich²². Powstaje więc pytanie: co jest zasadą pierwotną, niebędącą już narzędziem? Ostatecznie jest nią ludzka dłoń, bo ma moc do wykreowania wszelkich narzędzi, sama nie będąc jednym z nich. Jest ona ogniwem ludzkiego ciała. Z tego względu, że nie jest narzędziem, nie jest jednostronnie wyspecjalizowana (to znaczy nie posiada wyspecjalizowania w sensie dostosowania do środowiska); przeciwnie, jako wyspecjalizowana najbardziej ze wszystkich narzędzi, umożliwia zaistnienie każdego z nich. Wraz z wyspecjalizowaniem w rzeczywistości idzie w parze swoista morfologiczno-biologiczna struktura. Ludzka dłoń nie jest embrionalną, prymitywną dłonią gada lub dłonią pierwotnego lądowego kręgowca, do której został dodany duch²³. Wiedzie ona w pewnym stopniu swoiste życie. Dłoń wyraża i może reprezentować całego człowieka. Zaznacza się to i ujawnia szczególnie w artystycznym tańcu i w towarzyszących mu gestach. Dłoń sama w sobie jest piękna, jakkolwiek trzeba także mówić o pięknie całego człowieka. Postrzegamy ją jako piękną nawet wtedy, gdy jest

21 Ręka nie jest narzędziem, gdyż buduje narzędzia. Nie może nim być też dlatego, że jest ona częścią człowieka, gdy tymczasem narzędzie jest zawsze czymś odrębnym, na przykład motyka. Tę zaś wytwarza ręka, dlatego jest ona narzędziem narzędzi.

22 Jednym z tych narzędzi wytwarzamy inne, na przykład kluczem do śrub montujemy rower. Klucz ten z kolei może być naprawiony młotem kowala (Hengstenberg 1957, 91-92).

23 Nie jest też, jak podkreśla Hengstenberg, prymitywnym embrionalnym organem zwierzęcym, który uzyskiwałby swą „ludzka” charakterystykę przez to, że z zewnątrz dochodząca racjonalna zasada, usługiwałaby samej sobie. To byłoby barbarzyńskim wyjaśnieniem (Hengstenberg 1957, 92).

przedstawiana jako odłączona od tułowia. Zdaniem Hengstenberga Albrecht Dürer zapewne nie posłużyłby się „uduchowioną dłonią gada” jako motywem. Ludzka dłoń już u nowonarodzonego dziecka ma swoje piękno i swoją osobliwość, swoistość. Jej osobliwość jest przyrodzona, a nie dopiero wytworzona w wyniku używania (posługiwania się nią). Tak samo wyspecjalizowanie w rzeczowości nie jest zdobywane dopiero w przebiegu życia, lecz człowiek uczy się tylko czynić mu zadość (urzeczywistniać jego potencjał). Specyficzna struktura paznokci, zróżnicowanie w długości palców wzajemnie do siebie dostosowanych, subtelność dotyku uzmysławiają, że byłoby czymś śmiesznym traktowanie tego jako rzeczy prymitywnej. W tej kwestii Hengstenberg podziela spostrzeżenie Martina Heideggera, zgodnie z którym „istota dłoni nigdy nie da się określić jedynie jako cielesny chwytny organ lub wyjaśnić z takiej perspektywy. Organ chwytny posiada na przykład małpa, ale nie ma ona dłoni. Dłoń w stosunku do wszystkich pozostałych chwytnych organów: łap, pazurów, szponów wykazuje nieskończone możliwości w zakresie tworzenia, a to znaczy, że istnieje przepaść pod tym względem między nią a tymi organami. Tylko istota, która mówi, czyli myśli, może mieć dłoń i być tak twórcza” (Hengstenberg 1957, 92). Działalność dłoni jest bogatsza aniżeli zazwyczaj sądzimy. Dłoń nie tylko chwytą, naciska, popycha, ale i daje oraz przyjmuje, i to nie tylko rzeczy, lecz także inne osoby. Dłoń trzyma i niesie. Dłoń ma tak bogate znaczenie symboliczne przypuszczalnie dlatego, że sam człowiek jest znakiem. Dłonie są składane w geście modlitwy, aby człowiek mógł stanąć przed Bogiem w prostocie. Wszystko to jest właściwym dziełem. Nie da się nazwać tego, co opisujemy inaczej, niż jako „wyspecjalizowanie w rzeczowości”.

Według Hengstenberga to, co dotyczy dłoni, można również odnieść w większym lub mniejszym stopniu do innych ludzkich członków i organów. Również ludzka noga i stopa są w najwyższym stopniu wyspecjalizowane, niepowtarzalnie morfologicznie ukształtowane, ponieważ potrafimy zarówno biegać, jak i tańczyć oraz używać nóg

do naciskania pedałów przy grze na organach, a w razie konieczności czynić dużo więcej innych rzeczy. Istnieje więc prawdziwa i również morfologicznie obfita w następstwa specjalizacja. Na pytanie, co jest zasadą tej specjalizacji, istnieje tylko jedna odpowiedź: rzeczowe zadanie/misja. Przeznaczenie do rzeczowości współokreśliło morfologię ludzkich członków i organów. To samo dotyczy całego ciała, to jest m.in. swobody dysponowania płucami w mówieniu i śpiewaniu dzięki wyprostowanej postawie. Należy dodać – kontynuuje Hengstenberg – że nie ma to nic wspólnego z prymitywizmem. Chodzi tutaj o cielesność charakterystyczną dla człowieka. Organ, którego morfologia jest współdeterminowana rzeczowością, to organ cielesny, a materialna organizacja, składająca się z wielu części rzeczowo zeterminowanych, to właśnie ciało. W tym sensie człowiek jest jedyną istotą, która posiada ciało jako wyraz ducha (*der Leib*).

7. ZAKOŃCZENIE

Myśl Hengstenberga nie pozostała bez echa w niemieckiej refleksji filozoficznej. Biorąc jednak pod uwagę jej rangę i doniosłość, zainteresowanie, jakie budzi w kraju ojczystym tego wybitnego fenomenologa, jest nadal zbyt nikłe, co podkreślili m.in. R. Spaemann i R. Hüntelmann. Niemniej, poświęcone jej zostały analizy m.in. w książce *Struktur und Freiheit Festschrift für Hans-Eduard Hengstenberg zum 85. Geburtstag* (Müller 1990), będącej zbiorem referatów z sympozjum z okazji 85. rocznicy urodzin filozofa, w dwóch doktoratach, kilkudziesięciu (około trzydziestu) artykułach naukowych. Pierwszy doktorat, P. Kunzmann, *Vorentscheidung als personale Initiative*, dotyczy jednego z ważniejszych w antropologii Hengstenberga zagadnień, a mianowicie pierwotnej decyzji człowieka ściśle związanej z problematyką rzeczowości i nierzeczowości oraz sumienia (Kunzmann 1993). W drugim doktoracie, Martin Hähnel, *Das Ethos der Ethik: Zur Anthropologie der Tugend*, (Hähnel 2015) autor usiłuje odpowiedzieć na pytanie, jak może zostać przewyżniony rozdźwięk

między etyką jako refleksją nad moralnością i etosem, czyli moralnym działaniem jako takim. W swojej odpowiedzi odwołuje się do postawy rzeczowości, której antropologiczne źródła zostały wskazane wcześniej przez Maxa Schelera, Helmutha Plessnera i Arnolda Gehlena. Zarówno we wspomnianej księdze pamiątkowej, jak i w artykułach, skupiono się przede wszystkim na zarysowaniu ogólnej charakterystyki twórczości Hengstenberga i w pewnym stopniu jego teorii konstytucji oraz metody filozofowania (Hüntelmann 1999; Scherer 1990; 1992; Weier 1969; Binkowski 1949) (najwięcej analiz tego typu zaprezentował ostatni uczeń Hengstenberga, R. Hüntelmann, m.in. w *Im Memoriam, Hans-Eduard Hengstenberg* oraz *Hans-Eduard Hengstenberg – ein fast vergessener christlichen Philosophie*) (Hüntelmann 1999; 2020).

W Polsce autorem cennych analiz na temat twórczości niemieckiego myśliciela jest Piotr Pasterczyk, między innymi przez próbę prezentacji całościowego jego dorobku oraz dociekania z zakresu problematyki osoby, rzeczowości, metody (Pasterczyk 2003; 2013).

Problematyka podjęta w tym artykule nie była rozwijana w dotychczasowych dostępnych opracowaniach. Zwrócono uwagę, ale raczej zdawkowo, jedynie na kwestię cielesności w jej sensie fizycznym i jako wyrazu ducha. Nie podnoszono zagadnienia relacji między cielesnością człowieka a organizmem zwierzęcia, czyli tego aspektu twórczości Hengstenberga, który stanowi przedmiot niniejszych rozważań. Wprawdzie tej tematyki dotknął Zbiniew Pańpuch (Pańpuch 2015), ale autor artykułu zasadniczo przedstawia inne jej treści i aspekty.

Na zakończenie tych rozważań warto jeszcze zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze na to, w jaki sposób Hengstenberg odniósł się do zarzutu ze strony naturalizmu, wedle którego analizy wybitnego fenomenologa nie mają związku z ludzką biologią, ponieważ funkcjonowanie cielesności ludzkiej i jej organów wyjaśnia on przez przywołanie ponadbiologicznej zasady (duszy rozumnej). Niemiecki myśliciel nie bez racji zauważa w tym zarzucie błąd *petitio principii*.

Polega on na nieuprawnionym i niemożliwym do udowodnienia założeniu (przyjmowanym z góry), że ludzka biologia da się wyjaśnić w kategoriach biologii zwierzęcej²⁴. Jest „dogmatem” pogląd, że ludzka biologia, podobnie jak i zwierzęca, jest zamkniętą w sobie całością, której struktura wyklucza, aby owa całość mogła być determinowana przez czynnik pozabiologiczny. Ten naukowo-teoretyczny punkt widzenia jest dowolny i sprzeciwia się fenomenologicznemu stanowi rzeczy. Nie mamy w człowieku zwierzęcej biologii, nad którą byłaby dodatkowo nadbudowana metabiologiczna zasada, lecz mamy specyficzną ludzką biologię, która posiada swoją swoistość z uwagi na relację do sfery ponadbiologicznej (dusza intelektualna) (Hengstenberg 1957, 93).

Druga sprawa dotyczy wskazania możliwości kontynuowania dalszych badań problematyki cielesności ludzkiej w ujęciu omawianego autora. Problematykę tę zarysował on w swoich pismach obszernie, interesująco i wnikliwie. Dlatego treści w nich ukazane mogą stać się przedmiotem kolejnych dociekań i to w wielu aspektach. Można na przykład naświetlić cielesność w perspektywie jej ostatecznego przemienienia, spełnienia, uduchowienia, w relacji do ducha, osoby, jaźni. Warto byłoby też porównać to oryginalne ujęcie z koncepcjami cielesności u niektórych innych wybitnych filozofów niemieckich, takich jak Max Scheler czy Robert Spaemann, a także odnieść do dociekań o ciele żyjącego jeszcze przedstawiciela fenomenologii Hermanna Schmitza²⁵ i innych reprezentantów tego nurtu z uniwersytetu

24 W strategii redukcjonistycznej, a w tym przypadku naturalistycznej, najpierw przyjmuje się z góry założenie, że ludzka biologia jest taka sama, jak biologia zwierzęca, a następnie biologię ludzką wyjaśnia się w kategoriach i w perspektywie zwierzęcej. Krótko mówiąc, argumentuje się tak samo, jak się przyjęło, oraz nie wychodzi się poza założenie, wskutek czego nie mówi nic nowego ponad to, co zostało powiedziane w przesłance. Dowodzi się tego samego przez to samo. W tym sensie jest to błędne koło we wnioskowaniach. Inaczej mówiąc, błąd ten polega na tym, że w założeniu tkwi wniosek, czyli wszystko jest w założeniu i nic więcej nie może być we wniosku. W rezultacie nie ma postępu wiedzy.

25 Traktuje na ten temat m. in. w książce *Der Leib*, opublikowanej w Berlinie w 2011 roku (Schmitz 2011).

w Kiel, dla których tematyka cielesności stanowi centralny przedmiot badań.

BIBLIOGRAFIA

- Binkowski, J. (1949). Christliche Philosophie der Existenz. Zu Hengstenbergs Philosophia Trinitatis. *Wissenschaft und Weisheit*, 12, 176-183.
- Binkowski, J. (1990). *Hans-Eduard Hengstenberg*. W: E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorfer (red.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19 und 20 Jahrhunderts*, Bd. 3, 243-248. Wien – Köln: Styria.
- Gehlen, A. (2017). *Człowiek jego natura i stanowisko w świecie*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Hähnel, M. (2015). *Das Ethos der Ethik: Zur Anthropologie der Tugend*. Trier: Springer VS.
- Hengstenberg, H.E. (1955). *Der Leib und die Letzten Dingen*. Regensburg: Pustet.
- Hengstenberg, H.E. (1957). *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Hengstenberg, H.E. (1961). *Freiheit und Seinsordnung*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Hengstenberg, H.E. (1975). *Hans-Eduard Hengstenberg*. W: L.J. Pongratz (red.), *Philosophie in Selbstdarstellung*, Band 1, 120-193. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hengstenberg, H.E. (1989). *Grundlegung der Ethik*. Würzburg: Verlag Dr. Johannes Königshausen.
- Hüntelmann, R. (1999). *Existenz, Konstitution und Modalität. Zur triadischen Konstitutionslehre. Hans-Eduard Hengstenbergs und ihren Konsequenzen für die ontologische Modaltheorie*. W: E. Schadel, U. Voigt (red.), *Aktive Gelassenheit. Festschrift zum 70. Geburtstag von Heinrich Beck*, 203-218. Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris: Peter Lang Verlag.
- Hüntelmann, R. (1999). Im Memoriam, Hans-Eduard Hengstenberg. *Philosophisches Jahrbuch*, 106, 283-286.
- Hüntelmann, R. (2020). *Hans-Eduard Hengstenberg – ein fast vergessener christlichen Philosophie* [maszynopis przekazany przez R. Hüntelmanna w lipcu 2020 roku do dyspozycji autora artykułu].
- Koźuchowski, J. (2021). Czy człowiek jest istotą z brakami? Polemika Hanasa-Eduarda Hengstenberga z Arnholdem Gehlenem. *Sensus Historiae*, 42(1), 75-88.
- Krąpiec, M.A. (1991). *Ja – człowiek*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

- Kunzmann, P. (1993). *Vorentscheidung als personale Initiative*. Bamberg: Verlag Röhl.
- Michalski, R. (2013). *Homo Defectus w kulturze późnej nowoczesności*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Müller, G. (red.). (1990). *Struktur und Freiheit Festschrift für Hans-Eduard Hengstenberg zum 85. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- Pańpuch, Z. (2015). *Spór o cielesność*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu – Wydawnictwo KUL.
- Pasterczyk, P. (2003). *Hengstenberg Hans-Eduard*. W: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, 332-334. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Pasterczyk, P. (2013). Pojęcie osoby w antropologii Hansa-Eduarda Hengstenberga. *Roczniki Filozoficzne*, 61(4), 5-18.
- Plessner, H. (1988). *Pytanie o conditio humana*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Prum, R.O. (2019). *Ewolucja piękna. Jak darwinowska teoria wyboru partnera kształtuje świat zwierząt i nas samych*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Scherer, G. (1990). *Ontologische Konstitution bei Hans-Eduard Hengstenberg*. W: V.G. Müller (red.), *Struktur und Freiheit*, 167-184. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Scherer, G. (1992). Aktuelle Perspektiven im Denken Hans Eduard Hengstenbergs. *Philosophisches Jahrbuch*, 99, 380-397.
- Schmitz, H. (2011). *Der Leib*. Berlin: De Gruyter.
- Spaemann, R. (2001). *Osoby O różnicy między czymś a kimś*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Stępień, A.B. (1995). *Wstęp do filozofii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Weier, W. (1969). Wege einer metaphysischen Phänomenologie. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 16, 388-427.
- Wróblewski, Z. (2016). Umysł zwierząt: między naiwnym antropomorfizmem a dogmatycznym antroponegacjonizmem. *Zoophilologica. Polish Journal of Animals Studies*, 2, 83-96.

THE HUMAN BODY AND THE ANIMAL ORGANISM: HANS-EDUARD HENGSTENBERG'S ACCOUNT

Abstract. This article considers an important aspects of the account of corporeality originally outlined by Hans-Eduard Hengstenberg, namely its relation to the animal organism. Contrary to the currently dominant naturalistic tendency, the German thinker shows the human body as not only quantitatively but also qualitatively different from the

animal organism. To this end, Hengstenberg employs the principle of objectivity, which co-determines the human body and its organs and makes them essentially different from their animal counterparts. Man has a body whereas the animal is just an organism. Due to man's specific ability to perform acts of a factual nature, the human spirit enables the body to perform two functions: biological (common to the animal world) and of an inorganic type. Human flesh should be considered in the physical sense and as an expression of the spirit. Hengstenberg developed his account on this issue from both a phenomenological and a metaphysical standpoint.

Keywords: body; organism; animal; objectivity; spirit; phenomenology; metaphysics

JÓZEF KOŻUCHOWSKI

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej

(The Major Seminary of the Elbląg Diocese in Elbląg, Poland)

Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku

(The Higher School of Social and Economics in Gdańsk, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6769-1473>

jozefkozuchowski@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2021.57.A.13



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 14/07/2021. Zrecenzowano: 22/09/2021. Zaakceptowano do publikacji: 12/11/2021.

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

(rec.) Michał Jakub Wagner, *Interpretacje rozwoju biologii ewolucyjnej na przełomie XIX i XX wieku*, Liber Libri, Warszawa 2020, ss. 3321

Streszczenie. Autor omawianej publikacji podjął się zadania przeanalizowania zaproponowanych dotąd interpretacji „zaćmienia darwinizmu”, chcąc ustalić, w jakim stopniu odpowiadają one rzeczywistości. Po dokonaniu ustaleń w tym zakresie doszedł do wniosku, że żadna z nich nie wyjaśnia w sposób adekwatny załamania się, jakie dotknęło teorie Darwina we wspomnianym okresie. Dlatego postanowił zaproponować własną interpretację „zaćmienia darwinizmu”, w której odwołuje się przede wszystkim do filozoficznych warunkowań darwinowskiej teorii ewolucji.

Słowa kluczowe: teoria ewolucji; darwinizm; biologia ewolucyjna; zaćmienie darwinizmu

W powszechnym odbiorze społecznym pojawienie się i rozwój darwinowskiej teorii ewolucji są postrzegane jako jedno z przełomowych wydarzeń w rozwoju nauki. Doniosłość i aktualne znaczenie tej teorii spowodowały, że niekiedy zapomina się o tym, iż jej akceptacja przez środowisko naukowe nie dokonała się bez oporów, a nawet prób jej całkowitego odrzucenia. W dyskusjach nad nią zazwyczaj zwraca się uwagę na aspekt światopoglądowy, który generował (i wciąż generuje) dyskusje dotyczące możliwości uzgodnienia naukowo-ewolucyjnego obrazu świata z obrazem teologiczno-kreacjonistycznym. Dyskusje te niejednokrotnie prowadziły do prób zakwestionowania darwinizmu z pozycji teistycznych. Okazuje się jednak, że darwinizm, już wkrótce po swoim pojawieniu się, napotkał na rozmaite przeciwności ze strony samych przyrodników, którzy poszukiwali rozwiązania problemu rozwoju życia na Ziemi. To właśnie spory, które rozgorzały między

1 Publikacja jest dostępna na stronie wydawnictwa: <https://liberlibri.pl/interpretacje-rozwoju-biologii-ewolucyjnej>.

przyrodnikami, wydają się w gruncie rzeczy najbardziej interesujące i pouczające, gdy chodzi o badanie rozwoju nauki, a w szczególności biologii ewolucyjnej. Pokazują one bowiem, że przyrodnicza teoria Darwina była (i wciąż jest) głęboko uwikłana w problematykę filozoficzną, a konkretnie w kwestię przyjmowanych przez poszczególnych badaczy założeń i przedzałożeń o charakterze filozoficznym. Należy sądzić, że taki stan dotyczy także innych teorii naukowych, w tym również tych o szczególnym znaczeniu dla rozwoju współczesnego naukowego obrazu świata.

Publikacja Michała Wagnera, w której autor podjął właśnie ten aspekt natury i rozwoju darwinowskiej teorii ewolucji, dotyczy szczególnego okresu w historii rozwoju biologii ewolucyjnej z przełomu XIX i XX wieku, określanego w literaturze przedmiotu „zaćmieniem darwinizmu”. „Zaćmienie” to, w opinii badaczy, objawiło się nagłym spadkiem zainteresowania teorią ewolucji autorstwa Karola Darwina na rzecz innych, niedarwinowskich koncepcji ewolucyjnych, takich jak: neolamarkizm, ortogeneza, saltacjonizm i mutacjonizm. Po śmierci Darwina w 1882 roku społeczność naukowa zaczęła coraz bardziej odchodzić od jego koncepcji, uznając, iż jego teoria nie daje się uzasadnić w perspektywie ówczesnie dostępnych danych empirycznych. Stąd też postulowano stworzenie nowych koncepcji ewolucyjnych, które trafniej wyjaśniałyby zjawisko ewolucji życia. Powstałe pod koniec XIX wieku nowe dziedziny naukowe, w szczególności paleontologia i genetyka, również funkcjonowały w opozycji do darwinizmu, tworząc odmienne koncepcje rozwoju życia. Sytuacja ta zmieniła się dopiero w latach trzydziestych XX wieku, kiedy powstała tzw. „syntetyczna teoria ewolucji”. Biologowie tworzący ujęcie syntetyczne, udowodnili, że teoria Darwina jest kompatybilna z rozwijającą się genetyką i w połączeniu z nią jest w stanie rozwiązać wiele problemów występujących w paleontologii, taksonomii i botanice. Wyniki badań przyrodników tworzących syntetyczną teorię ewolucji zostały podsumowane przez Juliana Huxleya w książce

Evolution: The modern synthesis z 1942 roku. Data ta stała się również symbolicznym momentem końca okresu „zaćmienia” darwinizmu.

Autor omawianej publikacji podjął się zadania przeanalizowania zaproponowanych dotąd interpretacji „zaćmienia darwinizmu”, chcąc ustalić, w jakim stopniu odpowiadają one rzeczywistości. Po dokonaniu rozpoznania w tym zakresie doszedł do wniosku, że żadna z nich nie wyjaśnia w sposób adekwatny załamania się, jakie dotknęło teorię Darwina we wspomnianym okresie. Dlatego postanowił zaproponować własną interpretację „zaćmienia darwinizmu”, w której odwołuje się do historycznych i filozoficznych uwarunkowań darwinowskiej teorii ewolucji.

Zdaniem autora publikacji problematyczność wspomnianego okresu rozwoju biologii ewolucyjnej bierze się głównie stąd, iż „zaćmienie” zakończyło się nie z powodu odkrycia jakiegoś nowego faktu, istotnego pod względem naukowym, który pozwoliłby na utworzenie syntetycznej teorii ewolucji. W rzeczywistości jedynie na nowo zreinterpretowano znane już wcześniej dane empiryczne. M. Wagner zauważa więc, że zasadniczy problem, przed jakim staje historyk i filozof nauki analizując ten okres, brzmi następująco: dlaczego te same dane empiryczne, które posłużyły do potwierdzenia syntetycznej teorii ewolucji, były używane wcześniej do tworzenia koncepcji będących do niej w opozycji (to znaczy antydarwinowskich)? Autor publikacji stwierdza, że większość historyków i filozofów nauki, próbując odpowiedzieć na pytanie, dlaczego darwinizm został we wspomnianym okresie odrzucony na rzecz innych teorii, wskazuje na liczne czynniki pozanaukowe, które miały wpłynąć na sposób, w jaki ówcześni naukowcy go oceniali. Z kolei to, na jakie czynniki wskazują badacze, jest uzależnione od przyjętych przez nich koncepcji filozoficznych na temat rozwoju nauki w ogóle. Ponadto przyjmowane przed założenia filozoficzne wpływają na sposób, w jaki interpretuje się dane historyczne, często doprowadzając do ich zniekształcenia. Zatem podstawowym celem, jaki postawił przed sobą autor omawianej publikacji, jest analiza krytyczna najważniejszych

interpretacji okresu „zaćmienia” darwinizmu ze szczególnym uwzględnieniem przyjmowanych w nich założeń filozoficznych.

Na zasadniczą treść książki składają się cztery rozdziały, a problematyka poruszana w jej kolejnych fragmentach została podzielona na następujące zagadnienia: zarys okresu „zaćmienia” darwinizmu wraz z prezentacją zarówno teorii Darwina, jak i powstałych wtedy ewolucjonistycznych teorii niedarwinowskich (rozdział pierwszy); przedstawienie najbardziej znanych interpretacji tego okresu, pojawiających się w historii i filozofii biologii (rozdział drugi); analiza krytyczna tych interpretacji (rozdział trzeci); zaproponowanie nowej perspektywy interpretacyjnej i przeprowadzenie filozoficznej analizy genezy tego okresu w historii biologii ewolucyjnej (rozdział czwarty).

Rozdział pierwszy stanowi zarys historyczny omawianego okresu biologii ewolucyjnej. Zostały w nim omówione wczesne, przeddarwinowskie teorie ewolucyjne. W dalszej części zaprezentowano teorię ewolucji autorstwa Karola Darwina oraz ukazano główne inspiracje naukowe, z których czerpał. Dalsze podrozdziały obejmują trzy nurty teorii niedarwinowskich, tworzących „zaćmienie darwinizmu”. W zakończeniu tego fragmentu książki znalazło się wyjaśnienie, w jaki sposób teorie te zostały wyparte przez syntetyczną teorię ewolucji.

Rozdział drugi obejmuje prezentację najważniejszych interpretacji historyczno-filozoficznych omawianego okresu. Pierwszą omawianą przez autora interpretacją jest klasyczna interpretacja autorstwa Ernsta Mayra. Mayr, tłumacząc przyczynę zaistnienia „zaćmienia”, wskazywał na zewnętrzne, irracjonalne czynniki, które uniemożliwiły przyrodnikom pełną akceptację teorii Darwina. Źródłem tych czynników miała być religia, która wzmacniała wiarę w takie szkodliwe (dla teorii Darwina) koncepcje filozoficzne, jak: antropocentryzm, teleologizm, wielki łańcuch bytu czy esencjalizm. Dopiero całkowite odcięcie się od nich w XX wieku pozwoliło na pełną akceptację teorii darwinowskiej. Zdaniem Mayra różnorodność powstałych koncepcji antydarwinowskich w okresie „zaćmienia” wynikała z jednej strony

z wpływu tychże czynników, z drugiej zaś z bardzo powolnego akceptowania przez przyrodników poszczególnych idei samego Darwina. Według Mayra koncepcja Darwina składała się z różnych elementów, które razem tworzyły jego teorię ewolucji, jak np.: idea ewolucji gatunków, idea wspólnego przodka, idea doboru naturalnego. Mayr stwierdził, iż każdy z tych pomysłów był osobno akceptowany przez przyrodników w ciągu 80. lat od momentu opublikowania *O powstawaniu gatunków...* (1859). Teorie antydarwinistyczne reprezentowały kolejne stopnie akceptowania poszczególnych elementów darwinizmu, a syntetyczna teoria ewolucji miała być momentem, kiedy udało się ostatecznie zaakceptować je wszystkie.

Kolejną interpretacją, która została zaprezentowana w omawianej książce, jest koncepcja „niedarwinowskiej rewolucji” autorstwa Petera Bowlera. Jego zdaniem teoria ewolucji Darwina była jedną z wielu koncepcji transmutacjonistycznych, które pojawiły się w XIX wieku. To, co się odczytuje się jako „zaćmienie darwinizmu”, jest w rzeczywistości normalną drogą rozwoju biologii ewolucyjnej, która rozpoczęła się wraz z przeddarwinowskimi teoriami J.-B. Lamarcka, R. Chambersa oraz R. Owena. Według tej interpretacji darwinizm stał się popularny dopiero w wersji syntetycznej, a w XIX wieku nigdy nie osiągnął pozycji absolutnie panującego paradygmatu, jak opisywał to Mayr. Tak więc kryzys darwinizmu faktycznie nie zaistniał, gdyż teoria ta nie była dominującą teorią naukową.

Ostatnią zaprezentowaną interpretacją jest idea „interfazy darwinizmu” autorstwa Marka Largenta. Largent, odrzucając zarówno pomysł Mayra, jak i Bowlera stwierdził, że problematyczny charakter etapu „zaćmienia” wynika ze sposobu, w jaki rozumiany jest darwinizm. Historycy, będąc pod dużym wpływem syntetycznej teorii ewolucji, oceniali teorie ją poprzedzające przez jej pryzmat – stąd odnosili mylne wrażenie, iż darwinizm mógł przybrać tylko taką formę. W rzeczywistości wielu z przyrodników, uznawanych dzisiaj za antydarwinistów, utożsamiało się z jego teorią. Largent wychodzi z założenia, iż ideę „zaćmienia” trzeba zupełnie porzucić jako

określenie błędne. Proponuje on zastąpienie go słowem „interfaza”, zapożyczonym z biologii, a oznaczającym okres życia komórki, gdy ta przygotowuje się do podziału mejotycznego lub mitotycznego. W kontekście historii biologii słowo to miałoby oznaczać etap, w trakcie którego zaczęły być tworzone teorie umożliwiające w dalszej perspektywie powstanie syntetycznej teorii ewolucji.

W rozdziale trzecim znajdujemy analizy krytyczne wyżej przedstawionych interpretacji. W szczególności wykazano, że przyjęte przez historyków modele filozoficzne, dotyczące filozofii nauki, warunkują interpretowanie przez nich omawianego okresu rozwoju biologii ewolucyjnej. Według autora omawianej publikacji w przypadku interpretacji Mayra jest nim pozytywistyczna idea rozwoju nauki, gdzie prawidłowa teoria jest wynikiem prawidłowej interpretacji danych. W tej koncepcji owa prawidłowość ma charakter czasowy, stąd wszystkie teorie naukowe, niezależnie od okresu, w jakim powstawały, można oceniać przez pryzmat jednej metodologii. W konsekwencji teoria błędna – jak teorie okresu „zaćmienia” – będą wynikiem obiektywnie błędnego sposobu interpretacji danych. Do stworzenia błędnej teorii przyczyniają się ponadto czynniki irracjonalne. W tym ujęciu zadaniem historyka będzie ich rozpoznanie. Z kolei w interpretacji Bowlera użyty został model rozwoju nauki zaproponowany przez Thomasa Kuhna. Teorie naukowe są zbudowane wokół jednego paradygmatu przyjętego przez daną społeczność naukową. Akceptacja lub odrzucenie teorii będzie uzależnione od tego, czy zgadza się ona z panującym paradygmatem. Uzależniona od niego będzie również budowa teorii naukowych. Na podstawie tej koncepcji zadaniem historyka jest odnalezienie panującego ówczesnie paradygmatu – Bowler rozpoznaje w nim teorię Roberta Chambersa, która wpłynęła na kształtowanie się późniejszych koncepcji okresu „zaćmienia”, zaś odrzucenie darwinizmu tłumaczy tym, iż nie był on zgodny z panującym paradygmatem. Natomiast koncepcję Largenta można, zdaniem M. Wagnera, powiązać z nominalistycznym podejściem filozoficznym Davida Hulla, który zakładał, iż przynależność

do danej tradycji badawczej określa sam badacz. Stąd nie można mówić o stałej esencji danego nurtu naukowego, gdyż ta nie składa się z konkretnych pomysłów, a z tworzących ją ludzi. To podejście skupia się na analizie danych historycznych, która ma na celu odtworzenie inspiracji poszczególnych naukowców, grupując ich w ten sposób w pewne siatki powiązań. Znaczenie danej teorii będzie uzależnione od poszczególnego badacza, więc może się zdarzyć, iż do tej samej „siatki” należeć będą naukowcy o zupełnie różnych poglądach (choć inspirujący się tymi samymi problemami). M. Wagner zauważa, że stanowisko Largenta jest najbardziej kontrowersyjne, gdyż nie tylko nie tłumaczy, w jaki sposób tworzą się teorie „błędne”, ale dodatkowo pomija fakt istnienia realnych różnic pomiędzy teoriami w omawianym okresie. Należy je uznać za rozwiązanie „kosmetyczne”, które kosztem utrzymania ciągłej narracji historiograficznej (od Darwina do syntetycznej teorii ewolucji) pomija fakt tworzenia się innych teorii okresu „zaćmienia”. W opinii autora interpretacje Mayra i Bowlera są pod tym względem lepsze, choć i one nie unikają pewnych problemów. W obu tych interpretacjach promuje się esencjalistyczne podejście do historii nauki, tzn. zakłada się, że istnieją esencje, wokół których tworzą się teorie naukowe. Teorie posiadające inne esencje, muszą pozostawać w izolacji w stosunku do reszty. Ponieważ różnice esencjalistyczne występują na poziomie metateoretycznym i dotyczą założeń przyjmowanych w tworzeniu twierdzeń naukowych, racjonalna dyskusja między teoriami nie jest możliwa. Najlepiej widoczne jest to w propozycji Mayra, gdzie tworzenie się opozycji do darwinizmu było wynikiem przyjęcia innego klucza interpretacji danych empirycznych, a nie efektem dyskusji na temat samej teorii Darwina. Dodatkowo w koncepcjach Mayra i Bowlera zakłada się istnienie linii demarkacyjnej rozdzielającej prawidłową, racjonalną interpretację danych od nieprawidłowej, irracjonalnej interpretacji tychże. W przypadku Mayra izolacja teorii niedarwinowskich od „prawidłowej” koncepcji Darwina była spowodowana przyjęciem błędnych przedzałożeń filozoficznych. Prawidłowość teorii Darwina

polegała na tym, iż nie ingerowały w nią żadne irracjonalne czynniki pozanaukowe. Z kolei w przypadku Bowlera sytuacja jest co prawda odwrócona (dominacja antydarwinizmu przez cały XIX wiek), lecz wyjaśnienie pozostaje podobne. Panujący w XIX wieku paradygmat zawierał w sobie elementy irracjonalne, które nie pozwalały na akceptację koncepcji Darwina. W obu przypadkach przyjęcie istnienia linii demarkacyjnej sprawia, że powstanie „błędnej” teorii ma swoje źródła w irracjonalizmie badaczy. Takie podejście doprowadza do tego, że rozwiązanie problemu powstania „błędnych” teorii zostaje przerzucone na dziedziny, które są w stanie wykazać istnienie irracjonalnych przyczyn sformułowania tych teorii, jak np. psychologia czy socjologia. Nie zakłada się więc tu możliwości rekonstrukcji racjonalnego powstawania teorii „błędnej”.

Analizy wyszczególnionych interpretacji, dokonane przez M. Wagnera, umożliwiły mu wyjaśnienie, w jaki sposób przyjęta filozofia nauki ogranicza i modeluje opis i interpretację historii rozwoju danej dziedziny, jak również posłużyły za punkt wyjścia do zaproponowania autorskiej interpretacji omawianego okresu rozwoju biologii ewolucyjnej w rozdziale czwartym. Zawiera on prezentację nowej interpretacji okresu „zaćmienia” darwinizmu, która, w zamyśle autora, ma uniknąć wyżej wymienionych problemów. Za perspektywę interpretacyjną autor przyjął model siateczkowy rozwoju nauki Larry’ego Laudana. Laudan, tworzący w opozycji zarówno do pozytywistycznego, jak i postmodernistycznego nurtu filozofii nauki (w szczególności T. Kuhna), odrzucił wiele ich założeń. W szczególności zrezygnował z pomysłu istnienia stałych, uniwersalnych zasad, za pomocą których można oceniać poprawność teorii naukowych, a także z istnienia linii demarkacyjnej i w końcu z pomysłu stałej „esencji” teorii. Co najważniejsze, założył, iż w trakcie rozwoju nauki główną rolę odgrywa dyskusja naukowa. W modelu Laudana każda teoria naukowa składa się z trójelementowej metastruktury stworzonej z przyjętej ontologii, metodologii i aksjologii. Wszystkie te elementy wzajemnie się uzasadniają, więc w przypadku zmiany

jednego struktura się załamuje i trzeba zmienić kolejne jej elementy. W tej koncepcji zakłada się, że poszczególne elementy nigdy nie są do siebie idealnie dostosowane, zatem zawsze można postulować zamianę jednego z nich, to znaczy dobrać taką metodologię, za pomocą której lepiej zrealizowane zostałyby cele zakładane w aksjologii lub wyznaczyć takie cele naukowe, które byłyby możliwe do zrealizowania w przyjętej wizji świata (ontologii). Każda zmiana skutkować będzie koniecznością zmiany pozostałych elementów metastruktury, która z kolei objawiać się będzie tworzeniem coraz to nowszych teorii naukowych. M. Wagner zauważa, że ponieważ model Laudana przystosowany jest do analizy dyskusji naukowej, wydaje się być odpowiedni do interpretacji dyskusji pomiędzy darwinistami i antydarwinistami w okresie „zaćmienia”. Z kolei odrzucenie założeń głównych nurtów filozofii nauki pozwala uniknąć problemów, jakie tworzyły interpretacje Mayra i Bowlera.

Wykorzystując model Laudana, częściowo zmodyfikowany, M. Wagner zinterpretował więc teorie przedstawione w rozdziale pierwszym. Szczególna uwaga została poświęcona sposobowi, w jaki twórcy teorii niedarwinowskich krytykowali Darwina i jakich argumentów w tym celu używali. Warto zauważyć, iż większość argumentacji nie miała charakteru czysto naukowego, w rozumieniu nauk empirycznych. Poruszane przez krytyków kwestie dotyczyły najczęściej sposobu, w jaki należałoby rozumieć pojęcie gatunku, jakich metod należałoby użyć w badaniu jego przemian i w końcu, co powinno być ostatecznym celem badań naukowych. Tego rodzaju argumenty pozostają nie tylko zgodne z trójelementowym modelem metastruktury Laudana (poruszają kolejno kwestie: ontologiczne, metodologiczne i aksjologiczne), ale również ich występowanie wskazuje na to, co było trudne do zaakceptowania przez XIX-wiecznych przyrodników. Analiza krytyki darwinizmu została przeprowadzona zgodnie z kluczem interpretacji Laudana, to znaczy: w przeciwieństwie do Mayra zakłada się tu, iż krytyka służy nie do obiektywnej oceny teorii, lecz do uzasadnienia potrzeby stworzenia kontrteorii.

Ponadto specyfika modelu Laudana wskazuje na silne oddziaływanie czynników filozoficznych (jak np. ontologia i aksjologia), które są nieuświadomione i niezależnie od prawidłowości teorii mają ogromny wpływ na jej kształtowanie. Stąd procesu tworzenia teorii nie trzeba redukować do czynników psychologicznych czy też socjologicznych, a można się skupić na analizie filozoficznej.

Zgodnie z interpretacją zaproponowaną przez autora omawianej publikacji teorie niedarwinowskie miały na celu poprawienie istniejącej na metapoziomie sprzeczności w koncepcji Darwina, wynikającej z nieprawidłowego zastosowania terminów stworzonych w kontekście arystotelizmu do idei zmiennej przyrody. Każdy z nurtów XIX-wiecznego antydarwinizmu tworzył swoją ontologię tak, aby naprawić ten błąd. W neolamarkizmie problem ten rozwiązano, zachowując celowość ewolucji i ideę wielkiego łańcucha bytu, w ortogenezie – postulując istnienie esencji rzędów (lub rodzajów), których gatunki miałyby być jedynie chwilowym wyrazem, zaś w mendelizmie – postulując ideę skoków ewolucyjnych. Zgodnie z modelem Laudana we wszystkich tych nurtach można zauważyć, że zmiana ontologii doprowadziła do kolejnych przemian – szczególnie jest to widoczne w ortogenezie, w której szybko zaproponowano nową aksjologię (która kazała się skupiać na szukaniu stałych praw ewolucji) i mendelizmie, gdzie zaproponowano nową metodologię (skupienie się na badaniach eksperymentalnych).

W konsekwencji powyższych rozważań M. Wagner proponuje nową perspektywę interpretacyjną, w ramach której została podjęta próba odpowiedzi na pytanie: dlaczego „zaćmienie darwinizmu” zaistniało i jak należy rozumieć jego genezę? Hipoteza badawcza autora opierała się na założeniu, że pojawienie się teorii antydarwinistycznych związane było ze specyficznym sposobem interpretacji danych empirycznych, która miała źródło w przyjętych przez ówczesnych przyrodników założeniach filozoficznych. W przeciwieństwie jednak do innych interpretacji okresu „zaćmienia” fakt powstania teorii antydarwinowskich jest rozumiany przez M. Wagnera jako wynik

racjonalnej dyskusji na temat tego, jaką formę powinna przyjąć akceptowalna (w świetle posiadanych danych empirycznych) koncepcja ewolucyjna. Ukazane więc zostały nieporozumienia mające swoje źródło w samej teorii ewolucji zaproponowanej przez K. Darwina. Darwin, używając terminów i pojęć zakorzenionych w filozofii esencjalizmu (jak np. gatunek), wywołał kontrowersje, gdyż usiłował je zastosować do swojej wizji zmienności przyrody. M. Wagner stara się wykazać, iż różnorodne teorie okresu „zaćmienia” darwinizmu powstały wskutek próby pogodzenia esencjalizmu z ewolucjonizmem, mającej naprawić filozoficzny „błąd” Darwina.

A zatem w ujęciu zaproponowanym przez M. Wagnera „zaćmienie darwinizmu” nie powstało w wyniku oddziaływania czynników ideologicznych czy jakiegoś paradygmatu, lecz było odpowiedzią na sprzeczność, która zachodziła na metapoziomie teorii Darwina. Sprzeczność ta wynikała z zastosowania terminów taksonomii Linneuszowskiej, stworzonych przy założeniu istnienia niezmiennych gatunków, do opisu zmiennej i ewoluującej przyrody. Język, z którego skorzystał Darwin, opisując swoją antyesencjalistyczną wizję gatunku, okazał się być niewspółmierny z zakładaną przez niego ontologią. Odpowiedź na pytanie o przyczynę powstawania gatunków, jaką była teoria doboru naturalnego, można więc było uznać za poprawną jedynie wtedy, gdy zakładano czysto instrumentalną funkcję języka taksonomii, gdyż tylko wtedy można było zignorować zrodzony w wyniku niewspółmierności problem konceptualny. Jednak każdy z kolejnych nurtów ewolucjonizmu nedarwinowskiego tworzył swoje teorie tak, aby ten problem konceptualny rozwiązać, usiłując pogodzić ideę istnienia gatunków o pewnych stałych esencjach z ideą ich ewolucji.

W tym miejscu należy zgłosić pewną wątpliwość, dotyczącą tego, czy słuszne jest sprowadzenie przez autora książki założeń ontologicznych darwinizmu do jednego i zarazem jedyne go elementu, którym okazuje się wizja gatunku. Warto przytoczyć tu stanowisko samego Darwina, który uważał słowo „gatunek” za nazwę dowolnie

(dla wygody) nadawaną grupie osobników ściśle do siebie podobnych. Współcześni badacze uważają, że pojęcie gatunku nie jest pierwszoplanowym pojęciem w teorii Darwina. Pojęciem takim jest dobór naturalny, który działa na różne grupy zwierzęce i roślinne – powszechnie nazywane populacjami (zob. np. Łastowski, K. (1987). *Rozwój teorii ewolucji. Studium metodologiczne*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 176). Najważniejsze jest dla Darwina to, co dobór „czyni” z populacjami biologicznymi, a to, czym one są, zależy dopiero od doboru naturalnego. Z tego powodu treść pojęcia „gatunek” uwarunkowana jest treścią pojęcia „dobór naturalny”. W tym też sensie pojęcie doboru naturalnego jest bardziej pierwotne niż pojęcie gatunku (czy populacji).

Z uwagi na to, że nie pojawiło się dotąd kompleksowe opracowanie zagadnienia interpretacji okresu „zaćmienia” darwinizmu w literaturze polskiej, zaproponowanie takiego opracowania przez autora omawianej książki wydaje się poznawczo wartościowe, tym bardziej, że dotyczy jednego ze szczególnie kontrowersyjnych wątków historii rozwoju biologii ewolucyjnej, który dopiero od niedawna stał się obiektem badań historyków nauki. Analiza tytułowego zagadnienia z punktu widzenia filozoficznego (a nie jedynie historycznego lub historyczno-filozoficznego) jest pierwszą tego rodzaju próbą zrozumienia, jak modele filozoficzne wpływały na kształtowanie się narracji historycznej w przypadku rozwoju darwinizmu. Ukazanie kompleksowego przeglądu różnego rodzaju interpretacji tego okresu, wraz z ich krytyką, jest nowością w polskiej literaturze dotyczącej rozwoju biologii ewolucyjnej. Ponadto, autorską analizę i interpretację okresu „zaćmienia” należy uznać za nowatorską co najmniej z dwóch powodów. Przede wszystkim jest to pierwsza interpretacja tego typu przeprowadzona za pomocą modelu siateczkowego Larry’ego Laudana. Ponadto jest to pierwsza próba rekonstrukcji procesu powstania teorii niedarwinowskich na drodze analizy filozoficznej, a nie jedynie rekonstrukcji historycznej.

Książka Michała Wagnera jest niewątpliwie filozoficznie wartościowa, interesująca oraz metodologicznie wprawnie i adekwatnie opracowana, a jej autor uzyskał oryginalne rozwiązanie problemu naukowego, polegające na zaproponowaniu nowej, autorskiej interpretacji filozoficznej okresu „zaćmienia” darwinizmu. Dostarcza ona nie tylko informacji na temat rozwoju biologii ewolucyjnej na przełomie XIX i XX wieku, ale przede wszystkim wskazuje na mechanizmy i uwarunkowania rozwoju idei i teorii naukowych. Po raz kolejny powraca w niej zasadnicza kwestia, często przeoczana przez przyrodników, a mianowicie rola i znaczenie czynników natury filozoficznej w rozwoju nauk przyrodniczych. Jednocześnie autor „odczarowuje” obraz darwinizmu jako teorii, która powszechnie, w sposób bezproblemowy i natychmiastowy, została zaakceptowana przez środowisko naukowe. Okazuje się bowiem, że rozwój ewolucjonizmu nie miał charakteru „linearnego” i nie następował przez ciągłe poprawianie i udoskonalanie pierwotnego pomysłu Darwina. Taka „kumulatywistyczna” wizja trudna jest do utrzymania w konfrontacji z materiałem historycznym, przedstawionym w omawianej publikacji, świadczącym o tym, że teoria doboru naturalnego nie była aż tak wpływowa, jak się to powszechnie uważa, a nawet przez długi czas była ignorowana przez społeczność naukową. Ponadto niespójność ewolucjonizmu biologicznego (inne koncepcje gatunku implikowane przez różne ontologie i metodologie) zrodziła zasadniczy problem konceptualny – dwa różne pojęcia gatunku, funkcjonujące w jednej teorii, co, zdaniem autora, stało się zasadniczym powodem odrzucenia teorii ewolucji w okresie „zaćmienia” na rzecz teorii nie borykających się z tego rodzaju niespójnością. Dobrze, że w publikacji M. Wagnera wyraźnie wybrzmiał ten wątek, bo dzięki temu możemy przekonać się, jak to, co dziś jest uznawane za paradygmat ewolucjonistyczny, wymagało (i nadal wymaga) przekształcenia, doprecyzowania i uszczegółowienia w zakresie treści i znaczenia używanych pojęć oraz leżących u ich podstaw wyobrażeń, poglądów i wiedzy.

(REV.) MICHAŁ JAKUB WAGNER, *INTERPRETACJE ROZWOJU BIOLOGII EWOLUCYJNEJ NA PRZEŁOMIE XIX I XX WIEKU* [INTERPRETATIONS OF THE DEVELOPMENT OF EVOLUTIONARY BIOLOGY IN THE LATE 19TH AND EARLY 20TH CENTURIES], LIBER LIBRI, WARSZAWA 2020, PP. 332

Abstract. The author of this publication undertook the task of analyzing the interpretations of the “eclipse of Darwinism” proposed so far in order to determine to what extent they correspond to reality. Having made his findings in this regard, he concluded that none of them adequately accounted for the collapse that struck Darwin’s theory during that period. Therefore, he decided to propose his own interpretation of the “eclipse of Darwinism,” he refers mainly to philosophical determinants of the Darwinian theory of evolution.

Keywords: theory of evolution; Darwinism; evolutionary biology; eclipse of Darwinism

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy)

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0430-4530>

a.swiezynski@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2021.57.R.03



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 04/08/2021. Zrecenzowano: 19/08/2021. Zaakceptowano do publikacji: 06/09/2021.

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

Sprawozdanie z konferencji naukowej *W poszukiwaniu przyrodniczego, filozoficznego i teologicznego obrazu Wszechświata*, Instytut Filozofii UKSW w Warszawie, 15.05.2021 r.

Streszczenie. 15 maja 2021 roku odbyła się konferencja naukowa *W poszukiwaniu przyrodniczego, filozoficznego i teologicznego obrazu Wszechświata*, zorganizowana przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Okazją do zorganizowania konferencji była przypadająca 17 maja 2021 roku pierwsza rocznica śmierci ks. dr. hab. Grzegorza Bugajaka (1966-2020), wieloletniego pracownika Instytutu Filozofii UKSW i jego dyrektora w latach 2016-2020 oraz sekretarza redakcji czasopisma filozoficznego *Studia Philosophiae Christianae* w latach 1997-2020, redagowanego w Instytucie Filozofii UKSW. W konferencji, oprócz zaproszonych prelegentów, wzięli udział pracownicy Instytutu Filozofii UKSW oraz przedstawiciele innych ośrodków naukowych, a także przyjaciele i znajomi ks. Grzegorza Bugajaka.

Słowa kluczowe: Grzegorz Bugajak; nauki przyrodnicze; filozofia; teologia

15 maja 2021 roku odbyła się konferencja naukowa *W poszukiwaniu przyrodniczego, filozoficznego i teologicznego obrazu Wszechświata*, zorganizowana przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Konferencja, z powodu obostrzeń sanitarnych, związanych z trwającą pandemią wirusa SARS-CoV-2, została przeprowadzona w trybie *on-line*. Okazją do zorganizowania konferencji była przypadająca 17 maja 2021 roku pierwsza rocznica śmierci ks. dr. hab. Grzegorza Bugajaka (1966-2020), wieloletniego pracownika Instytutu Filozofii UKSW i jego dyrektora w latach 2016-2020 oraz sekretarza redakcji czasopisma filozoficznego *Studia Philosophiae Christianae* w latach 1997-2020, redagowanego w Instytucie Filozofii UKSW. W konferencji, oprócz zaproszonych prelegentów, wzięli udział pracownicy Instytutu Filozofii UKSW oraz przedstawiciele innych ośrodków naukowych, a także przyjaciele i znajomi ks. Grzegorza Bugajaka.

Na początku konferencji dr hab. Adam Świeżyński zaprezentował materiał wspomnieniowy dotyczący osoby i działalności śp. ks. Grzegorza Bugajaka. Znalazły się w nim m.in. materiały dźwiękowe z nagraniami muzycznymi z udziałem Grzegorza Bugajaka z okresu działalności zespołu muzycznego *Hebron*, do którego należał podczas studiów w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Następnie prof. dr hab. Anna Latawiec omówiła działalność naukową i organizacyjną ks. Bugajaka oraz zaprezentowała osobiste wspomnienia o Zmarłym, z którym współpracowała przez ponad dwadzieścia lat. Kolejnym elementem wprowadzającym w konferencję było odtworzenie nagrania wideo z ostatniego publicznego wystąpienia naukowego ks. dr. hab. Grzegorza Bugajaka, które miało miejsce podczas 11. Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Lublinie, w czasie dyskusji panelowej pt. *Naturalizm – nadnaturalizm*, w dniu 13 września 2019 roku¹. Ks. Bugajak przedstawił wówczas swoje stanowisko w kwestii relacji między naturalizmem i nadnaturalizmem, opowiadając się za monizmem metafizycznym oraz uznając tradycyjne przeciwstawienia dualistyczne za sytuację analogiczną do biblijnego sposobu oznaczania krańców pewnego zbioru (całości rzeczy), np. biblijne „niebo i ziemia” z *Księgi Rodzaju*.

W dalszej części konferencji zaprezentowano dziesięć wystąpień tematycznych, które zostały podzielone na trzy części. Po nich odbyła się także dyskusja dotycząca zaprezentowanych referatów.

W części pierwszej, zatytułowanej *Wokół filozofii ks. Grzegorza Bugajaka*, prof. dr hab. Anna Lemańska w wystąpieniu *Ks. Grzegorz Bugajak. W poszukiwaniu przyrodniczego, filozoficznego i teologicznego obrazu Wszechświata* przedstawiła sylwetkę naukową, główne poglądy filozoficzne oraz dorobek naukowy ks. Bugajaka, na który złożyło się wiele interesujących publikacji, koncentrujących się wokół problemów z zakresu filozofii przyrody, filozofii nauk przyrodniczych i relacji

1 Wystąpienie jest dostępne na stronie: <https://zjazdfilozoficzny.kul.pl/panele-dyskusyjne>; [dostęp 2021/08/04].

między naukami przyrodniczymi a teologią. W opinii prelegentki prace te stanowią znaczny wkład w rozwój filozofii. Ponadto autorka wystąpienia zwróciła uwagę na to, że badania Grzegorza Bugajaka dotyczące relacji nauka – religia są obecnie szczególnie ważne i mogą pomóc przezwyciężyć szereg nieporozumień, które narosły wokół tego problemu. Współcześnie zdolność patrzenia na problemy z różnych punktów widzenia jest dla filozofa bardzo cenna, gdyż wiedza o świecie „poszatkowana” na poszczególne dyscypliny naukowe przestaje być przydatna w tworzeniu całościowej wizji rzeczywistości, a to właśnie należy uznać za jedno z głównych zadań filozofa.

Następnie dr Michał Latawiec (Instytut Filozofii UKSW w Warszawie) zaprezentował stworzoną przez Grzegorza Bugajaka systematyzację pojęcia przypadku oraz jej aplikację do zagadnień związanych z ochroną przyrody (*Użyteczność koncepcji przypadku Grzegorza Bugajaka w naukach przyrodniczych*). W swoim wystąpieniu podkreślił, że w uporządkowanym świecie pojawiają się i takie zdarzenia, których wystąpienie ma charakter przypadkowy. Z tej racji zastosowanie filozoficznej koncepcji przypadku, wypracowanej przez Grzegorza Bugajaka i przewidzianej przez niego do analizy treści teorii naukowych oraz klasyfikacji zdarzeń przypadkowych, może okazać się użyteczne w obszarze ochrony środowiska. Autor zaprezentował treść propozycji Bugajaka, a następnie omówił okoliczności pojawiania się w przyrodzie zjawisk przypadkowych, rodzących dylematy poznawcze u przyrodników. Swoje analizy zilustrował konkretnymi przykładami. W rezultacie wskazał na te sposoby interpretacji przypadku z koncepcji Bugajaka, które, zdaniem prelegenta, mogą okazać się szczególnie przydatne w pracach ekologów.

Dr hab. Piotr Bylica (Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego) w swoim wystąpieniu (*C.S. Lewisa argument z pragnień przeciwko naturalizmowi. Na marginesie rozważań ks. Grzegorza Bugajaka o naturalizmie*) przedstawił różne sformułowania argumentu z pragnień – wysuniętego przeciwko naturalizmowi – autorstwa Clive’a S. Lewisa. Analizie poddał zarzuty o brak logicznej

poprawności jego wywodu oraz dotyczące zwodniczego charakteru czynników irracjonalnych, do jakich zaliczają się uczucia i pragnienia. Wykazał, że sformułowania, w których mamy do czynienia z brakiem konkluzywności antynaturalistycznego wniosku Lewisa, można jednak traktować jako poznawczo wartościowe, gdyż są one oparte na indukcyjnym schemacie wnioskowania. Istnieją natomiast sformułowania, które jedynie wielkim kosztem, jakim jest uznanie Wszechświata za absurdalny, można uznać za niekonkluzywne. Zatem, zdaniem autora, podejrzenie, iż odwołanie do czynników irracjonalnych osłabia argumentację Lewisa, okazuje się błędne.

Druga część konferencji, zatytułowana *Wokół filozofii i nauk przyrodniczych*, rozpoczęła się od wystąpienia dr. hab. Radosława Kazibuta (Wydział Filozoficzny Uniwersytetu im Adam Mickiewicza w Poznaniu), który w swoim referacie (*Filozofia przyrody w alchemii. Zarys związków*) przedstawił związki pomiędzy dociekaniem filozofów przyrody a rozwojem tradycji alchemicznej. Odwołał się do wybranych koncepcji, ukształtowanych w dziejach alchemii. Autor argumentował na rzecz tezy, że dociekania alchemików przybierały postać rozbudowanych systemów tworzących koherentne obrazy świata przyrody, które implikowały określone typy filozofii przyrody.

Z kolei ks. dr hab. Janusz Mączka (Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) w swoim referacie (*Filozofia w kontekście nauki. Stare problemy w nowym wydaniu*) podjął zagadnienie relacji między filozofią a naukami przyrodniczymi. Jego zdaniem można te relacje uznać za interakcję, którą określił jako współprzenikanie obu tych dziedzin wiedzy. To współoddziaływanie filozofii z nauką podobne jest do niedomykającego się koła. Trudno jest owo współprzenikanie jednoznacznie scharakteryzować, ale można wskazać pewne idee towarzyszące mu. Po pierwsze uświadomienie sobie filozoficznego uwikłania teorii naukowej powoduje często rozszerzenie jej rozumienia oraz ujawnia, jak wiele informacji na temat głębokiej struktury świata zawartych jest w teorii naukowej. Sformułowanie „filozofia w nauce” można by uznać za

charakterystyczne dla współczesnego ujmowania związku filozofii z naukami przyrodniczymi. Należy pamiętać, że wspólna droga filozofii i nauk przyrodniczych pozwala osiągać interesujące poznawczo wyniki, ważne dla rozumienia świata zewnętrznego. Po drugie współprzenikanie się filozofii z naukami przyrodniczymi jest procesem dynamicznym i twórczym. Zarówno filozofia, jak i nauka, ulegają ciągłym zmianom, które w istotny sposób wpływają na rozwijanie się procesu współprzenikania. Trudno jest przewidzieć, w którą stronę proces ten będzie ewoluował. Ważne jest jednak, wskazał autor wystąpienia, aby w tym twórczym procesie dostrzec, że największym sukcesem nauk empirycznych, trwającym do dziś, jest coraz lepsze ugruntowanie się przekonania, że Wszechświat stopniowo, choć tylko w przybliżeniu, ujawnia nam tajemnice swojej struktury.

Ostatnim prelegentem w tej części konferencji była dr hab. Janina Buczkowska (Instytutu Filozofii UKSW w Warszawie), która w swoim wystąpieniu przedstawiła realizm strukturalny jako stanowisko reprezentujące ten nurt myślowy w dyskusji prowadzonej wokół realizmu naukowego oraz jego wybranych zalet i słabości (*Realizm strukturalny a problem reprezentacji w nauce w kontekście sporu o realizm naukowy*). Autorka uznała, że realizm strukturalny jest odpowiedzią na wyzwanie, jakie realizmowi naukowemu stawiają historyczne fakty zmiany teorii w nauce. Realizm strukturalny nawiązuje do semantycznego ujęcia teorii naukowych i wypracowanego w tym podejściu aparatu pojęciowego. Zgodnie z realizmem strukturalnym to, co zostaje zachowane z dojrzałych teorii naukowych po zmianie teorii, to ich sformułowania matematyczne, będące abstrakcyjnymi modelami teorii. Są one aproksymacyjnie prawdziwe, gdyż reprezentują realne struktury rzeczywistości w sposób wolny od ontologicznej interpretacji, narzuconej przez język teorii. Realizm strukturalny i nawiązujący do niego semirealizm, który rozszerza niezmienniczość dojrzałych teorii na własności detekcyjne obiektów fizycznych, bronią tezy realizmu naukowego w kwestii aproksymacyjnej prawdziwości teorii naukowych, interpretując realistycznie

zmiany teorii naukowych. Pozostawiają jednak na boku istotny dla realizmu problem reprezentowania rzeczywistości w teoriach naukowych. Oba wspomniane stanowiska, zdaniem J. Buczkowskiej, nawiązując do modelowego ujęcia teorii naukowych, przyjmują, że reprezentacja jest izomorfizmem struktur matematycznego modelu teorii i rzeczywistości. Takie rozumienie reprezentacji, w opinii autorki wystąpienia, jest zbyt wąskie, bo nie uwzględnia tego, że struktura zjawisk nie jest jednoznacznie określona. Strukturę tę dla teorii zastępuje matematyczny model danych, który odzwierciedla zjawiska przedstawione jako związki własności określonych przez teorię. Realistyczna interpretacja modelu danych stanowi dla realizmu strukturalnego konieczne uzupełnienie, aby spełniał on naczelną tezę realizmu, głoszącą, że nauka poznaje świat taki, jaki jest niezależnie od teorii. Stanowi to podstawę, aby broniona w realizmie strukturalnym aproksymacyjna prawdziwość teorii naukowych miała ugruntowane uzasadnienie. W referacie zostały więc przedstawione podstawowe elementy współczesnej dyskusji wokół realizmu naukowego oraz stanowiska realizmu strukturalnego i semirealizmu jako uzgodnienie realizmu naukowego z faktem radykalnej zmiany teorii. Autorka pokazała konsekwencje, jakie dla realizmu strukturalnego wynikają z semantycznego (modelowego) ujęcia teorii naukowych i związanego z tym pojęcia reprezentacji jako izomorfizmu struktur. W ostatnim fragmencie wystąpienia wykazała, że aby spełnić postulaty realizmu naukowego, zarówno realizm strukturalny, jak i semirealizm powinny być uzupełnione o interpretację reprezentacji rzeczywistości w modelu danych w duchu realizmu naukowego.

Trzecia część konferencji, nazwana *Varia philosophica*, zawierała cztery wystąpienia dotyczące rozmaitych zagadnień filozoficznych, także związanych z problematyką, którą podejmował śp. ks. Grzegorz Bugajak. Dr hab. Dariusz Piętka (Instytut Filozofii UKSW w Warszawie) w swoim referacie (*Dwie możliwe interpretacje paradoksu Zenona z Elei „Korzec prosa”*) zaprezentował autorską interpretację paradoksu Zenona z Elei. Prelegent zwrócił uwagę, że w przypadku

wspomnianego paradoksu wszystkie zachowane argumenty Zenona znane są z przekazów filozofów późniejszych. „Korzec prosa” jest zdawkowo przedstawiony przez Arystotelesa w *Fizyce* oraz znajduje się w *Komentarzu do „Fizyki” Arystotelesa* autorstwa Simplikiosa. Obydwa fragmenty, które stanowiły przedmiot rozważań autora wystąpienia, zawierają częściowo odmienną terminologię. Występują w nich rozumowania oparte na innych schematach wnioskowania. Celem zaprezentowanych analiz było uzasadnienie, że fragment z *Fizyki* Arystotelesa może sytuować omawiany paradoks jako argument przeciw ruchowi, a nie jako argument przeciw wielości, jak przedstawia się go zazwyczaj w świetle przekazu Simplikiosa.

W kolejnym wystąpieniu (*Znaczenie, recepcja i konsekwencje filozoficzne encykliki „Aeterni Patris” w kontekście pytania o filozofię chrześcijańską*) ks. bp. dr hab. Jacek Grzybowski (Instytut Filozofii UKSW w Warszawie) przedstawił treść i znaczenie dokumentu papieskiego, który stał się inspiracją do odnowienia badań filozoficznych nad spuścizną Tomasza z Akwinu. J. Grzybowski zauważył, że dziewiętnaste stulecie to jeden z najbogatszych w wydarzenia i treści okresów historii myśli ludzkiej. Jeśli popatrzymy na ten czas nie tylko pod kątem wydarzeń o znaczeniu ideowym, to uzmysłowimy sobie, że symbolicznie otwiera je wielka rewolucja francuska (1789), a kończy wybuch I wojny światowej (1914). Naukowe teorie i filozoficzne przesłania, jakie zrodziły się w tym okresie – kantyzm, heglizm, materializm, marksizm, społeczny i biologiczny ewolucjonizm, pozytywizm, radykalny ateizm – były szeroko propagowane na uniwersytetach, a także w gabinetach politycznych i w izbach parlamentów. Nie wszyscy żyjący wówczas intelektualiści zdawali sobie sprawę z przemożnej siły filozoficznych nowinek czy przełomowego znaczenia ideowych propozycji. Tylko uważny namysł nad tym, co wtedy dokonywało się w europejskiej myśli, co działo się w kulturze, nauce, historii, filozofii i religii, pozwalał zauważyć, że nadchodzą bardzo poważne zmiany. Jedną z kluczowych postaci, która dostrzegła moc filozoficznych idei, rozbrzmiewających w dyskusjach tego

stulecia, był włoski duchowny Gioacchino Vincenzo Raphaelo Luigi Pecci, późniejszy papież Leon XIII. Właśnie ten papież, świadomy wagi i mocy ideowych skutków nowych prądów pod koniec XIX wieku, w bardzo trudnych dla Kościoła katolickiego czasach, we wrogiej chrześcijaństwu światopoglądowej atmosferze, spowodowanej wpływem idealistycznych filozofii i fascynacją rodzącym się marksizmem, ogłosił w 1879 roku encyklikę *Aeterni Patris*. Papież wskazywał sposoby intelektualnego wspomaganie i odbudowywania znaczenia teologii i religii w życiu społecznym, zachwianego przez nurty postoświeceniowe i modernistyczne. Leon XIII przekonywał, że jeśli misją Kościoła jest nauczanie, to jest on odpowiedzialny także za ocenę treści, jakie pojawiają się w życiu społecznym i politycznym. Narody, państwa i wspólnoty nie żyją jedynie sprawami ekonomicznymi czy bytowymi, ale przede wszystkim tym, co dokonuje się w kulturze, sztuce, filozofii. Papież niemal proroczo dostrzegł także, jak wiele zależy od filozofii. Zdaniem prelegenta, w świetle wciąż powracającego pytania o zasadność i potrzebę filozofii chrześcijańskiej, warto spojrzeć retrospektywnie na znaczenie wspomnianej encykliki i zawartej w niej wizji roli filozofii w ludzkim poszukiwaniu odpowiedzi na pytania, wynikające z aktualnego postępu cywilizacyjnego, naukowego i kulturowego.

Następny referat (*Czego teologia może nauczyć się od mechaniki kwantowej?*) wygłosił ks. dr hab. Wojciech P. Grygiel (Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie). Autor zaproponował, aby spojrzeć na obraz rzeczywistości materialnej, proponowany przez mechanikę kwantową, przez pryzmat wybranych problemów teologicznych, dotyczących interakcji Boga z przyrodą. Zdaniem prelegenta pomimo wielu żmudnych prób pogodzenia obrazów świata kształtowanych w teologii i w naukach szczegółowych, wspólny grunt, na którym te dwa obszary intelektualnych dociekań mogłyby się zbiegać, nie został jeszcze w pełni zidentyfikowany. Wykorzystując tzw. teologię ewolucyjną jako nowe i unikalne ramy, w której nauki i teologia są rzeczywiście doprowadzone do spójnego

zestrojenia, można uznać, że ustalenia z zakresu mechaniki kwantowej rzucają nowe światło na proponowane modele dotyczące współdziałania Boga i przyrody. Według W. Grygiela teologia nie może dłużej prowadzić dialogu z nauką, lecz raczej powinna przyjąć naukę i jej metodę jako własną podstawę konceptualną. Takie podejście skutecznie likwiduje napięcia, jakie mogą powstawać między tymi dwoma obszarami badań i tworzy solidny grunt, na którym ani teologia ani nauka nie zmieniają się w ideologię. Ponadto umożliwia prowadzenie dialogu ze współczesnym ateizmem naukowym na solidnych podstawach i przywraca wiarygodność teologii w aktualnej kulturze sekularystycznej.

Ostatnim prelegentem był ks. prof. dr hab. Jan Krokos (Instytut Filozofii UKSW w Warszawie), który w swoim wystąpieniu (*Od mówienia do dyskusji*) zaprezentował „mówienie”, „rozmowę”, „dialog” i „dyskusję” jako cztery bliskoznaczne terminy i cztery fenomeny ze sobą spokrewnione. Zdaniem J. Krokosa mówienie to sensowne artykułowanie dźwięków przez podmiot osobowy i jako takie jest warunkiem pozostałych aktywności. Rozmowa jest wzajemnym mówieniem do siebie przynajmniej dwóch osób na jakiś temat. Dialog i dyskusja, będące rozmową osób, różnią się przedmiotem, celem i strukturą. Dla obu rozmowa jest fundamentem. Warunkiem dialogu i dyskusji jest wewnętrzna wolność osób, które w nich biorą udział. Głównym celem dialogu jest zapoznanie się ze stanowiskiem i poglądami jego uczestników na określony temat. Uczestnicy dialogu nie muszą posiadać równych kompetencji. Dyskusja jest dialogiem sformalizowanym, kwalifikowanym. Jej celem jest rozwiązanie jakiegoś problemu. W dyskusji musi być zatem wyraźnie określony jej przedmiot, aspekt oraz muszą zostać uzgodnione pojęcia. Dyskutanci muszą posiadać podobne kompetencje w dyskutowanych sprawach. Dyskusja posiada też swą wewnętrzną, logiczną strukturę.

Konferencja została zakończona dyskusją nad zaprezentowanymi referatami, a także osobistymi nawiązaniem niektórych uczestników do ich spotkań i kontaktów ze śp. ks. Grzegorzem Bugajakiem. Dr

hab. Adam Świeżyński przypomniał o numerze czasopisma *Studia Philosophiae Christianae* (4/2020), który został poświęcony pamięci ks. Bugajaka oraz zapowiedział, że w tłumaczonej na język angielski *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* (wydawca: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu) zostanie umieszczone hasło poświęcone osobie zmarłego filozofa.

REPORT ON THE CONFERENCE “IN SEARCH OF A SCIENTIFIC, PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL IMAGE OF THE UNIVERSE,” INSTITUTE OF PHILOSOPHY CSWU IN WARSAW, 15/05/2021

Abstract. On May 15, 2021, the conference *In Search of a Scientific, Philosophical and Theological Image of the Universe* was held, organized by the Institute of Philosophy of the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. The occasion to organize the conference was the first anniversary of the death of Fr. Prof. Grzegorz Bugajak (1966-2020), a long-time employee of the UKSW Institute of Philosophy and its director in 2016-2020 and the secretary of the editorial office of the philosophical journal *Studia Philosophiae Christianae* (1997-2020), edited at the Institute of Philosophy of the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. In addition to the invited speakers, the conference was attended by members of the UKSW Institute of Philosophy and representatives of other research centers and friends and acquaintances of Fr. Grzegorz Bugajak.

Keywords: Grzegorz Bugajak; natural sciences; philosophy; theology

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy)

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0430-4530>

a.swiezynski@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2021.57.S.01



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 07/08/2021. Zrecenzowano: 29/08/2021. Zaakceptowano do publikacji: 11/09/2021.

RECENZENCI SPCH – TOM 57 (2021), NUMERY 1-2

- Maciej Bała, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii*
- Anna Brożek, *Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii*
- Adam Cebula, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii*
- Wojciech Daszkiewicz, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Filozofii*
- Dominika Dzwonkowska, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii*
- Wojciech P. Grygiel, *Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny – Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego*
- Jacek Grzybowski, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii*
- Miłosz Hołda, *Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny*
- Andrzej Kapusta, *Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Instytut Filozofii*
- Jan Kłós, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Filozofii*
- Andrzej Kobyliński, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii*
- Dariusz Kucharski, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii*
- Anna Latawiec, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii*
- Sławomir Leciejewski, *Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny*
- Anna Lemańska, *profesor emerytowany*
- Zbigniew Łepko, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii*
- Dariusz Łukasiewicz, *Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Instytut Filozofii*

- Andrzej Łukasik, *Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Instytut Filozofii*
- Piotr Mazur, *Akademia Ignatianum w Krakowie, Instytut Filozofii*
- Robert Piłat, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii*
- Korneliusz Policki, *Université de Fribourg / Universität Freiburg*
- Wojciech Sady, *Uniwersytet Pedagogiczny im KEN w Krakowie, Instytut Filozofii i Socjologii*
- Tomasz Stępień, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Teologiczny*
- Adam Świeżyński, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii*
- Kordula Świętorzecka, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii*
- Mieszko Tałasiewicz, *Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii*
- Mariusz Tkaczyk, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Filozofii*
- Damian Wąsek, *Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny*
- Zbigniew Wróblewski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Filozofii*
- Michał Zembrzusi, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii*
- Władysław Zuziak, *Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny*