

Forma myśli wieku oświecenia

1

Na początku *Eseju o elementach filozofii* d'Alembert umieścił fragment, w którym próbuje nakreślić obraz stanu ludzkiego umysłu w połowie XVIII wieku. Wychodzi przy tym od stwierdzenia, że w ostatnich trzech stuleciach, zawsze około połowy każdego z nich, daje się zaobserwować znacząca przemiana życia duchowego. W XV wieku rozpoczyna się umysłowo-literacki ruch „renesansu”, w XVI swój punkt kulminacyjny osiąga reformacja religijna, tym zaś, co w XVII decydująco zmienia obraz świata, staje się zwycięstwo filozofii kartezjańskiej. Czy analogiczny ruch wykazać można także w odniesieniu do wieku XVIII i jak określić jego kierunek oraz ogólną i zasadniczą tendencję? „Jeśli tylko – kontynuuje d'Alembert – przyjrzymy się uważnie stuleciu, w którego połowie się znajdujemy, jeśli uświadomimy sobie wydarzenia rozgrywające się przed naszymi oczyma, obyczaję, które praktykujemy, dzieła, które tworzymy, ba, rozmowy, które prowadzimy, zauważymy bez trudu, że we wszystkich naszych ideach dokonała się godna uwagi przemiana – przemiana, która swoją szybkością zapowiada znacznie większy jeszcze przewrót w przyszłości. Dopiero z czasem stanie się możliwe ustalenie, co jest obiektem tego przewrotu oraz określenie jego natury i granic, a potomność zdoła kiedyś lepiej niż my rozpoznać jego wady i jego zalety. Nasz wiek lubi się nazywać wiekiem filozofii. W rzeczy samej, jeśli bez uprzedzeń zbadamy stan naszego poznania, nie będziemy mogli zaprzeczyć, że filozofia dokonała wśród nas znaczących postępów. Wiedza o przyrodzie pozyskuje z dnia na dzień nowe bogactwa, geometria rozszerza swoje granice i wniosła już swoją pochodnię na obszar fizyki, położony w jej najbliższym sąsiedztwie, prawdziwy system świata został nareszcie poznany, rozwinięty i udoskonalony. Od Ziemi aż po Saturna, od dziejów nieba po historię owadów odmieniły swe oblicze nauki o przyrodzie. A wraz z nimi

nową postać przybrały wszystkie inne. Studia przyrodnicze wszelako, postrzegane same w sobie, wydają się chłodne i spokojne, nie służą raczej rozbudzaniu namiętności, a satysfakcja, jaką w nas wywołują, polega, jak wiele na to wskazuje, na uczuciu cichym, stałym i jednorodnym. Jednak odkrycie i zastosowanie nowej metody filozofowania powoduje za sprawą entuzjazmu towarzyszącego wszystkim wielkim odkryciom powszechny wzlot myśli. Wszystkie te okoliczności przyczyniły się do wzbudzenia żywego fermentu umysłowego. Ferment ów, oddziałujący we wszystkich kierunkach, ogarnął z wielką mocą wszystko, co znalazło się na jego drodze, niczym wielka rzeka przełamująca tamy. Przedyskutowano, przeanalizowano, poruszono wszystkie kwestie, od zasad nauk po fundamenty religii objawionej, od problemów metafizyki po zagadnienia natury estetycznej, od muzyki po moralność, od kontrowersji teologicznych po sprawy gospodarki i handlu, od polityki po prawo narodów i prawo cywilne. Owocem tego powszechnego fermentu było nowe światło, które rzucono na wiele obszarów, ale i nowe, powstałe jednocześnie ciemności. Podobnie jak oddziaływanie przyływu i odpływu polega na nanoszeniu na brzeg nowej materii i odrywaniu odeń starej”¹.

¹ Jean le Rond d'Alembert, *Essai sur les élémens de philosophie, ou sur les principes des connoissances humaines* (rozdz. 1), [w:] *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, t. IV, nowe wyd., Amsterdam 1763, s. 1–300, tu: s. 1 nn. [cytat s. 3–6: „Pour peu qu'on considere avec des yeux attentifs le milieu du siècle où nous vivons, les événemens qui nous occupent, ou du moins qui nous agitent, nos mœurs, nos ouvrages, et jusqu'à nos entretiens; on apperçoit sans peine qu'il s'est fait à plusieurs égards un changement bien remarquable dans nos idées; changement qui par sa rapidité semble nous en promettre un plus grand encore. C'est au tems à fixer l'objet, la nature et les limites de cette révolution, dont notre postérité connoitra mieux que nous les inconvéniens et les avantages. [...] Nôtre siècle s'est donc appelé par excellence le siècle de la Philosophie. [...] Si on examine sans prévention l'état actuel de nos connoissances, on ne peut disconvenir des progrès de la Philosophie parmi nous. La Science de la nature acquiert de jour en jour de nouvelles richesses; la Géométrie en reculant ses limites, a porté son flambeau dans les parties de la Physique qui se trouvoient le plus près d'elle; le vrai système du monde a été connu, développé et perfectionné [...] depuis la Terre jusqu'à Saturne, depuis l'Histoire des Cieux jusqu'à celle des insectes, la Physique a changé de face. Avec elle presque toutes les autres Sciences ont pris une nouvelle forme. [...] L'étude de la nature semble être par elle-même froide et tranquille, parce que la satisfaction qu'elle procure est un sentiment uniforme, continu et sans secousses, et que les plaisirs, pour être vifs, doivent être séparés par des intervalles et marqués par des accès. Néanmoins l'invention et l'usage d'une nouvelle méthode de philosopher, l'espece d'enthousiasme qui accompagne les découvertes, une certaine élévation d'idées que produit en nous le spectacle de l'univers; toutes ces causes ont dû exciter dans les esprits une fermentation vive; cette fermentation agissant en tout sens par sa nature, s'est portée avec une espece de violence sur tout ce qui s'est offert à elle, comme un fleuve qui a brisé ses digues. [...] Ainsi depuis les principes des sciences profanes jusqu'aux fondemens de la révélation, depuis la Métaphysique jusqu'aux matieres de goût, depuis la Musique jusqu'à la Morale, depuis les disputes scholastiques des Théologiens jusqu'aux objets du commerce, depuis les droits des Princes jusqu'à ceux des peuples, depuis la loi naturelle jusqu'aux loix arbitraires des Nations [...] tout a été discuté, analysé, agité du moins. Une nouvelle lumiere sur quelques objets, une nouvelle obscurité sur plusieurs, a été le fruit ou la suite de cette effervescence générale des

Przemawia tu do nas jeden z najznakomitszych uczonych epoki i jeden z jej duchowych przewodników – i tak oto czujemy w jego słowach bezpośrednio styl i kierunek całego jej życia umysłowego. Epoka, w której żyje d’Alembert, czuje się porwana i popychana naprzód przez potężny ruch, nie może się jednak i nie chce zadowolić poddaniem się mu po prostu, lecz pragnie go zrozumieć w jego „skąd” i „dokąd”, w jego źródłach i w jego celu. Ta wiedza na temat własnego działania, ta duchowa autorefleksja i duchowa prognoza, wydaje się jej właściwym sensem myślenia w ogóle oraz istotnym zadaniem, które zostało mu postawione. Myśl nie dąży wyłącznie ku nowym, nieznanym dotąd celom, chce wiedzieć, dokąd owa wędrówka prowadzi i samodzielnie ustalać jej kierunek. Staje naprzeciwko świata z nową radością i nową odwagą odkrywcy, oczekuje odeń każdego dnia odsłonięcia jakiejś tajemnicy, a przecież jej głód wiedzy i intelektualna ciekawość nie są skierowane tylko na niego. Jeszcze głębiej zafrapowana i namiętniej poruszona czuje się innym pytaniem: pytaniem, czym jest ona sama i do czego sama jest zdolna. Wciąż na nowo powraca ze swych wypraw odkrywczych, których zamiarem było poszerzenie horyzontu rzeczywistości przedmiotowej, do tego swojego punktu wyjścia. Krótki i dobitny wyraz temu uczuciu owej epoki nadały słowa Pope’a: „the proper study of mankind is man”². Epoka czuje, że czynna jest w niej jakaś nowa siła, bardziej jednak niż tworamiami, które siła ta wciąż z siebie wydaje, zafascynowana jest stylem i kształtem samego jej działania. Nie tylko cieszy się jej rezultatami, lecz bada także formę jej aktywności i próbuje ją sobie uświadomić. W tym to sensie w odniesieniu do całego XVIII wieku pojawia się problem duchowego „postępu”. Żadne inne chyba stulecie nie było tak głęboko przeniknięte i tak entuzjastycznie poruszone ideą takiego duchowego postępu jak wiek oświecenia. Zapoznaje się jednak najgłębszy sens i właściwe jądro tej idei, jeśli się ów „postęp” pojmuje jedynie w wymiarze kwantytatywnym jako po prostu poszerzenie wiedzy, jako *progressus in indefinitum*. Temu kwantytatywnemu wzrostowi towarzyszy bowiem zawsze pewne określenie jakościowe; ciągłemu wykraczaniu poza periferie wiedzy odpowiada coraz bardziej świadomy i zdecydowany zwrot ku tejże wiedzy właściwemu i swoistemu centrum. Poszukuje się wielości, by w niej i przez nią zyskać pewność jedności, zanurza w ogromie wiedzy z poczu-

esprits, comme l’effet du flux et reflux de l’Océan est d’apporter sur le rivage quelques matieres, et d’en éloigner les autres”].

² [Alexander Pope, *An Essay on Man, in four Epistles, to H. St. John, Lord Bolingbroke* (list 2), [w:] *Select poetical Works*, Leipzig 1848 (Collection of British Authors, t. 152), s. 177–218, tu: s. 188] – „Właściwym studium rodzaju ludzkiego jest człowiek”. Trawestacja sformułowania Pierre’a Charona otwierającego jego dzieło *Les trois livres de la Sagesse* (1601): „La vrai science et la vrai étude de l’homme c’est l’homme” („Prawdziwą nauką i prawdziwym studium człowieka jest człowiek”). Zob. także Johann Wolfgang Goethe, *Powinowactwa z wyboru*, tłum. Wanda Markowska, PIW, Warszawa 1978, s. 222: „Właściwym studium ludzkości pozostanie zawsze człowiek” (przyp. tłum.).

ciem i mocnym przekonaniem, że ogrom ów nie spowoduje osłabienia ani rozkładu umysłu, lecz przywiedzie go z powrotem ku niemu samemu i „skoncentruje” w sobie. Wciąż bowiem okazuje się, że rozmaite drogi, którymi podążać musi umysł, jeśli ma się przed nim otworzyć całość rzeczywistości i uformować jej pełny obraz, tylko z pozoru rozchodzą się w różnych kierunkach. Nawet jeśli drogi te, gdy spojrzeć na nie obiektywnie, zdają się rozbiegać w różne strony, to przecież dywergencja ta w żadnym razie nie jest rozpadem, zwykłą dyspersją. Wszystkie te rozmaite energie ducha pozostają raczej zwarte w jednym wspólnym ośrodku mocy. Różnorodność i różnaitość tworów jest tylko rozbiorem oraz pełnym rozwinięciem i rozpostarciem jednorodnej i jednolitej w swej istocie mocy kształtującej. Gdy wiek XVIII pragnie określić tę moc, uchwycić jej istotę jednym słowem, sięga w tym celu po wyrażenie „rozum”. Rozum staje się dlań punktem jednoczącym i centralnym: służy wyrażeniu tego wszystkiego, za czym wiek ów tęskni i do czego dąży, czego pragnie i czego dokonuje. Byłoby jednak błędem i posunięciem nazbyt pochopnym, gdyby i historyk XVIII wieku chciał się zadowolić tą charakterystyką i gdyby sądził, że znalazł w niej pewny punkt wyjścia i oparcia. Tam bowiem, gdzie to stulecie samo widzi cel i kres, tam – gdy spojrzeć z perspektywy badacza – znajduje się miejsce, od którego winien rozpocząć dociekania, gdzie wydaje się już rysować przed nim określona odpowiedź, tam wylania się w niej i wraz z nią właściwe pytanie. Wiek XVIII przeniknięty jest wiarą w jedność i niezmienność rozumu. Jest on tym samym dla wszystkich myślących podmiotów, dla wszystkich narodów, wszystkich epok, wszystkich kultur. Z procesu przemian, któremu podlegają religijne artykuły wiary, maksymy i przekonania moralne, mniemania i sądy teoretyczne daje się wyodrębnić pewien wyrazisty i stały rdzeń, który trwa sam w sobie i który w tej tożsamości i trwałości wyraża właściwą istotę rozumu. W naszych oczach – nawet jeśli w wymiarze systemowym i rzeczowym zgadzamy się z określonymi fundamentalnymi celami filozofii oświecenia – słowo „rozum” dawno już utraciło swą prostotę i jednoznaczność określoną. Nie potrafimy już właściwie używać tego wyrażenia, nie przywołując na pamięć jego historii, i coraz wyraźniej dostrzegamy, jak wielka jest przemiana znaczenia, której doświadczyło ono w biegu tej historii. Okoliczność ta zaś przypomina nam wciąż o tym, jak niewielka jest wydolność wyrażen takich jak „rozum” czy „racjonalizm” także w sensie charakterystyki czysto historycznej. Pojęcie nadrzędne pozostaje jako takie niejasne i nieokreślone; swoją właściwą ostrość i określoność otrzymuje dopiero wówczas, gdy dołączy się do niego prawidłową *differentia specifica*. Gdzie mamy jednak szukać tego specyficznego wyróżnika w odniesieniu do XVIII wieku? Jeśli ono samo lubiło się nazywać „wiekiem rozumu”, „wiekiem filozoficznym”, to gdzie tkwi to, co w tej nazwie znamienne i wyróżniające? W jakim sensie rozumie się tu filozofię, jakież to szczególne zadania się jej stawia, jakimi środkami

dysponuje, by z zadaniami tymi się uporać, by na pewnym fundamencie posadowić naukę o świecie i człowieku?

Jeśli porównujemy odpowiedź, jakiej stulecie XVIII udzieliło na te pytania, z odpowiedziami, które zastało, rozpoczynając swą pracę intelektualną, to zwraca w niej przede wszystkim uwagę pewne rozstrzygnięcie *n e g a t y w n e*. Wiek XVII właściwe zadanie poznania filozoficznego widział w budowie filozoficznego „systemu”. Wiedzę prawdziwie „filozoficzną” uznawał za zdobytą i bezpieczną dopiero wówczas, gdy myśli udawało się, wychodząc od jakiegoś najwyższego bytu i jakiejś najwyższej, uchwyconej intuicyjnie podstawowej pewności, rozszerzyć światło tejże pewności na wszelki pochodny byt i wszelką pochodną wiedzę. Tak się dzieje, gdy metodą dowodu i ścisłego wnioskowania do tej pierwszej, pierwotnej pewności dołącza się pośrednio inne twierdzenia i w końcu, posługując się techniką tego pośredniego przyłączania, można przemierzyć i zamknąć cały łańcuch tego, co dostępne wiedzy. Żadnego ogniwa tego łańcucha nie sposób wyizolować z całości; żadne też nie jest w stanie objaśnić się samo przez się i z siebie samego. Jedyne prawdziwe objaśnienie, które może znaleźć, polega na jego „wyprowadzeniu” – na ścisłej systematycznej *d e d u k c j i*, za pomocą której można je wywieść z prapodstawy bytu i pewności oraz którą mierzy się jego oddalenie od tej prapodstawy i ustala liczbę ogniw pośrednich, dzielących je od niej. Wiek XVIII zrezygnował z tego rodzaju i tej formy „dedukcji”, z systematycznego wyprowadzania i uzasadniania. Nie rywalizuje już z Descartes’em i Malebranche’em, z Leibnizem i Spinozą w dziedzinie systemowej ścisłości i systemowej kompletności. Szuka innego pojęcia prawdy i „filozofii”, które ma je obie poszerzyć i nadać im postać swobodniejszą i ruchliwszą, konkretniejszą i żywszą. Ideału tego stylu myślenia wiek oświecenia nie czerpie z doktryn filozoficznych przeszłości, lecz wykształca się on na jego potrzeby według modelu i wzorca, które dostrzega w naukach przyrodniczych swego czasu. Na fundamentalne pytanie o *m e t o d ę* filozofii próbuje się odpowiadać nie za pomocą *Discours de la methode* Descartes’a, lecz raczej odwołując się do *Regulae philosophandi* Newtona. A odpowiedź ta popycha wkrótce w kierunku zupełnie innych obszarów refleksji. Droga Newtona nie jest bowiem drogą czystej dedukcji, lecz drogą analizy. Nie zaczyna on od ustanowienia określonych zasad, określonych pojęć i podstaw ogólnych, by następnie, wychodząc od nich, za pomocą abstrakcyjnych wnioskowań torować sobie drogę ku poznaniu tego, co szczegółowe, „faktualne”, lecz jego myślenie porusza się w przeciwnym kierunku. Tym, co dane, są *f e n o m e n y*, *z a s a d y* zaś – tym, czego się szuka. Jeśli te są *πρότερον τῆ φύσει*, to tamte muszą zawsze stanowić *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*³. Dlatego prawdziwa metoda fizyki nigdy nie może

³ Są to frazy zaczerpnięte z *Analityków wtórych* Arystotelesa (72 a). Dosłownie oznaczają ‘to, co wcześniejsze z natury’ i ‘to, co wcześniejsze dla nas’ (przyp. wyd.).

polegać na tym, że wychodzi się od jakiegoś arbitralnie przyjętego punktu początkowego myślenia, od jakiejś hipotezy, a potem rozwija w pełni zawarte w niej konkluzje. Takie hipotezy można dowolnie wymyślać oraz dowolnie modyfikować i przekształcać, a każda z nich, rozważana czysto logicznie, zachowuje taką samą wartość jak inne. Od tej logicznej ekwiwalencji i indyferencji do fizykალnej prawdy i określoności przechodzimy dopiero wówczas, gdy miarę przeniesiemy w inne miejsce. Rzeczywiście jednoznacznie o punktu wyjścia dostarczyć nam może nie abstrakcja i fizykალna „definicja”, lecz wyłącznie doświadczenie i obserwacja. Stwierdzenie tego wcale nie miało w przekonaniu Newtona, podobnie jak w przekonaniu jego uczniów i kontynuatorów, ustanawiać sprzeczności między „doświadczeniem” a „myśleniem” – nie miało otwierać przepaści między obszarem czystej myśli a obszarem tego, co „jedynie faktualne”. Nie forsuje się tu jednak takiego konfliktu pomiędzy różnymi typami mocy obowiązującej, takiego dualizmu metodologicznego, wyznaczonego z jednej strony przez *relations of ideas*, z drugiej zaś przez *matter of facts*, jaki swój najostrejszy wyraz znalazł w *Enquiry Concerning Human Understanding* Hume’a⁴. Tym bowiem, czego się szuka i co się zakłada jako istniejący niewzruszenie stan rzeczy, jest podleganie samej sfery faktów wszechobecnemu porządkowi i pewnej prawidłowości; ta prawidłowość oznacza wszelako, że faktualne jako takie nie jest jedynie materialem, bezładną masą szczegółów, lecz że da się na niej i w niej wykazać pewną formę – przenikającą ją, ale i sięgającą poza jej granice. Forma ta dana jest w swej postaci pozwalającej się określić m a t e m a t y c z n i e, w ukształtowaniu i układzie podporządkowanym mierze i liczbie. Ale właśnie to ukształtowanie nie może być antycypowane wyłącznie w pojęciu, lecz należy je wykazać i odnaleźć w sferze tego, co faktualne. Droga prowadzi zatem nie od pojęć i zasad do zjawisk, lecz od tych drugich do pierwszych. Obserwacja jest *datum*, zasada i prawo – *quaesitum*. Ta nowa hierarchia metodologiczna jest tym, co nadało piętno całemu myśleniu XVIII wieku. *Esprit systématique* nie lekceważy się, ani nie spycha go na margines, odróżnia się go jednak jak najostrezej od zwykłego *esprit de système*. Cała XVIII-wieczna teoria poznania trzodzi się ustaleniem różnicy między nimi. *Wprowadzenie do Encyklopedii* autorstwa d’Alemberta umieszcza ją w centrum dociekań, a *Traité de systèmes* Condillaca nadaje tej idei formę i uzasadnienie wyrażone *explicite*. Wielkie systemy XVII wieku próbuje się tu poddać krytyce historycznej. Próbuje się pokazać, jak każdy z nich rozbijał się o to, że zamiast trzymać się faktów, a pojęciom pozwolić się wykształcać na ich podstawie, podnosił jednostronnie jakieś pojęcie szczegółowe do rangi dogmatu. W obliczu

⁴ [David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (rozdz. 4, cz. 1), [w:] *Essays. Moral, Political, and Literary*, t. II (*Philosophical Works*, ed. Thomas Hill Green i Thomas Hodge Grose, 4 tomy, nowy przedruk, London/New York/Bombay 1898, t. IV), s. 1–135, tu: s. 20].

tego „ducha systemu” postuluje się teraz nowe przymierze między duchem „pozytywnym” a „racjonalnym”. Oba nie pozostają nigdzie w konflikcie ze sobą, jednak prawdziwej ich syntezy dokonać można jedynie wówczas, jeśli pozostanie się na właściwej drodze pośrednictwa. Porządku, prawidłowości, „rozumu” nie należy szukać jako reguły, która daje się uchwycić i wypowiedzieć „przed” fenomenami jako ich „a priori”, lecz winno się je raczej wykazywać w tychże fenomenach – jako formę ich wewnętrznego powiązania oraz ich immanentnego zespolenia. Nie należy też starać się antycypować owego „rozumu” w formie pewnego zamkniętego systemu, lecz należy mu pozwolić na to, by objawiał się stopniowo w trakcie postępującego poznania faktów i poświadczał swe istnienie w sposób coraz jaśniejszy i doskonalszy. Nowa logika, której się poszukuje i co do której panuje przekonanie, że ponownie odnajdzie się ją wszędzie na drodze wiedzy, nie jest zatem logiką pojęcia scholastycznego ani czysto matematycznego; jest raczej „logiką faktów”. Umysł winien pójść tropem owej mnogości fenomenów i wciąż na nowo mierzyć się jej miarą, może być bowiem pewny, że się w niej nie zagubi, lecz że to dzięki niej dopiero znajdzie własną prawdę i własną już miarę. Dopiero w ten sposób osiągnięta zostanie autentyczna wzajemna relacja, korelacja między „podmiotem” i „przedmiotem”, „prawdą” i „rzeczywistością”, wytworzona owa forma „adekwacji”, odpowiedniości między nimi, która jest warunkiem wszelkiego poznania naukowego.

Konkretny, bezpośrednio przekonujący dowód na to, że w tym zjednoczeniu i pojednaniu „pozytywnego” i „racjonalnego” mamy do czynienia nie jedynie z p o s t u l a t e m, lecz że postawiony tu cel jest osiągalny, a ideał może być spełniony z całą ścisłością, myślenie oświecenia uzyskuje, obserwując drogę, którą nauka obrała od chwili swego powtórnego odnowienia. Oświecenie sądzi, że w postępie poznania natury i w poszczególnych stadiach, które poznanie to przebyło, może tego swojego ideałuomalże dotknąć. Tu bowiem może śledzić krok po kroku zwyczajski pochod nowożytnego ducha analitycznego. To ten duch właśnie w ciągu zaledwie półtora stulecia podporządkował sobie całość rzeczywistości, to on w końcu, jak się wydawało, osiągnął wielki cel zunifikowania różnorodności zjawisk naturalnych w jednej jedynej, uniwersalnej wręcz regule. A ta formuła k o s m o l o g i c z n a, zawarta w Newtonowskim prawie powszechnego przyciągania, nie została znaleziona przypadkiem ani nie odkryto jej dzięki pojedynczym, po omacku prowadzonym eksperymentom, lecz można było w jej odnalezieniu dopatrzeć się postępowania ściśle metodycznego. Newton dopełnia tego, co zapoczątkowali Kepler i Galileusz, a wszystkie te trzy nazwiska oznaczają nie tylko wielkie i n d y w i d u a l n o ś c i badawcze, lecz stanowią także symbole i kamienie milowe poznania przyrodoznawczego i samego przyrodoznawczego typu myślenia. Kepler wychodzi od obserwacji zjawisk zachodzących na niebie i doprowadza te obserwacje do takiego stopnia dokładności, matematycznej „ściśłości”,

jakiego nikt jeszcze przed nim nie osiągnął. W wyniku niezmiernie trudnej pracy prowadzonej w pojedynkę dochodzi do poznania praw, które ustalają formę orbit planetarnych i określają stosunek pomiędzy czasem obiegu poszczególnych planet a ich odległością od Słońca. Jednak ten wgląd w sferę faktów stanowi jedynie pierwszy krok. Teoria ruchu wypracowana przez Galileusza stawia sobie zadanie dalej idące i szersze, a problem, jaki ma do rozwiązania, sięga nowej, głębszej warstwy kreowania pojęć w naukach przyrodniczych. Tu bowiem nie chodzi już o to, by ogarnąć wzrokiem choćby i najobszerniejszy i mający największe znaczenie krąg fenomenów natury – tu położone mają zostać ogólne podwaliny pod dynamikę, pod teorię przyrodniczą jako taką. A Galileusz jest świadom, że bezpośredni ogląd⁵ natury zadaniu temu nie sprostą, ale że należy tu wezwać na pomoc inne środki poznania i inne funkcje umysłowe. Oglądowi fenomeny natury objawiają się jako jednolite zdarzenia, jako niepodzielone całości. Chwyta on te zdarzenia w ich czystym „co”, może je opisać w ich najważniejszych zarysach, w typie i sposobie ich przebiegu, ale ta forma ich opisu nie wystarcza do ich rzeczywistego „wyjaśnienia”. Albowiem wyjaśnienie jakiegoś zdarzenia w przyrodzie znajdujemy dopiero wówczas, gdy uprzytomnimy je sobie nie tylko w jego byciu i uposażeniu jakościowym⁶, lecz gdy uda się nam uwidocznic poszczególne warunki, którym podlega, oraz rozpoznać z całkowitą ścisłością rodzaj jego od nich uzależnienia. Temu postulatowi zadośćczynimy jedynie wówczas, gdy jednolity obraz zdarzenia, tak jak nam go dostarcza ogląd i bezpośrednia obserwacja, rozmontujemy i rozłożymy na jego różne czynniki konstytutywne. Ten proces analityczny jest zdaniem Galileusza warunkiem wstępnym wszelkiego ścisłego poznania natury. Metoda przyrodniczo-naukowego kreowania pojęć jest zarazem „rezolutywna” i „kompozytywna”. Tylko rozbijając pozornie prosty ciąg zdarzeń na jego elementy i konstruktywnie odbudowując go na nowo z tychże elementów, dostępujemy jego zrozumienia. Klasyyczny przykład takiej procedury Galileusz dał w swym odkryciu paraboli rzutu. Forma toru rzuconego ciała nie mogła być odczytana bezpośrednio z oglądu, nie sposób jej było wyprowadzić po prostu z dużej liczby pojedynczych obserwacji. Ogląd dostarcza nam wprawdzie pewnych najogólniejszych konturów, pokazuje, że po fazie wznoszenia się rzuconego ciała

⁵ W oryginale „Anschauung”. Pojęcie to tłumaczone bywa często (zwłaszcza w przekładach Kanta) również jako „naoczność” (przyj. tłum.).

⁶ W oryginale „in seinem Dasein und Sosein”. Tłumaczenie słowa „Sosein”, zwłaszcza w takim połączeniu, będącym swoistą grą słów, nastęrcza pewne trudności. Dosłownie to: „bycie tu” i „bycie takim”. Andrzej Przyłębski w przekładzie *Filozofii pieniądza* Georga Simmela, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 15, oddaje to zestawienie jako: „byt w ogóle oraz byt określony”. W niniejszym przekładzie tłumaczę „Sosein” jako „uposażenie jakościowe”, za: Max Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. Adam Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994 („Biblioteka Klasyków Filozofii”), s. 29 (przyj. tłum.).

następuje faza jego opadania itp. Brak mu jednak wszelkiej ostrości i precyzji, wszelkiej ścisłości i dokładności ustaleń. Do precyzyjnego, prawdziwie matematycznego ujęcia zdarzenia dochodzimy dopiero wówczas, gdy od samego fenomenu powracamy do poszczególnych warunków, którym podlega, i gdy uda się nam rozpatrzyć osobno i zbadać w jego prawidłowości każdy z kręgów w nim się przecinających, tworzonych przez owe warunki. Prawo toru parabolicznego zostaje znalezione, wzrost i spadek prędkości ściśle ustalone, gdy tylko zdołamy wykazać, że fenomen rzutu jest zdarzeniem z ł o ż o n y m, którego określenie zależy od dwóch różnych „sił”: od siły początkowego impulsu oraz od siły grawitacji. W tym nieskomplikowanym przykładzie dany jest już niczym w prostym szkicu wstępnym cały późniejszy rozwój fizyki, zawarta jest w pełni jej struktura metodologiczna. Teoria Newtona zachowuje i potwierdza wszystkie owego szkicu kontury, rozpoznawalne wyraźnie już tutaj. Także ona bowiem buduje na przenikaniu się metody „rezolutywnej” i „kompozytywnej”. Swój punkt wyjścia przejmuje z trzech praw Keplera, nie zadowolając się jednak odczytaniem i zinterpretowaniem tych praw w taki sposób, jak gdyby wyrażały one po prostu pewien stan faktyczny stwierdzony w obserwacji. Próbuje raczej sprowadzić ów stan faktyczny z powrotem do jego założeń, próbuje wykazać, że jest on koniecznym następstwem, wynikającym ze współdziałania różnych w a r u n k ó w. Każdy z kręgów tworzonych przez owe warunki należy najpierw osobno wymierzyć i rozpoznać w typie jego charakterystyki. W ten sposób wykazane zostaje, że fenomen ruchu planet, który Kepler traktował jako pewną całość, jest tworem złożonym. Ten ostatni zredukowany zostaje do dwóch podstawowych form prawidłowości: do praw swobodnego spadania oraz do praw ruchu odśrodkowego. Oba zbadane zostały i ściśle opisane przez Galileusza i Huyghensa – teraz należało zebrać to, co już znaleziono, i zunifikować w j e d n e j perspektywie umysłowej. Wielkie dokonanie Newtona kryło się w tej unifikacji: polegało ono nie tyle na znalezieniu jakiegoś uprzednio nieznanego stanu faktycznego, na pozyskaniu nowego materiału jako takiego, ile raczej na operacji intelektualnego f o r m o w a n i a, którą przeprowadził on na materiale empirycznym. Budowie kosmosu należy teraz nie tylko już się przyglądać, należy ją p r z e j r z e ć, a otwiera się ona przed tą formą widzenia dopiero wtedy, gdy skieruje się na nią m y ś l matematyczną i podporządkuje ją właściwemu jej typowi analizy. Gdy rachunek fluktuacyjny Newtona i rachunek nieskończoności Leibniza stwarzają uniwersalny i n s t r u m e n t dla tej procedury, wydaje się, że po raz pierwszy z całą ścisłością dowiedziona zostaje „pojmovalność natury”⁷. Droga poznania przyrody prowadzi w nieokreśloną dal, ale jej kierunek jest ustalony, albowiem jej punkty wyjścia oraz jej punkt docelowy

⁷ [Hermann Helmholtz, *Über die Erhaltung der Kraft. Eine physikalische Abhandlung, vorgetragen in der Sitzung der physikalischen Gesellschaft zu Berlin am 23. Juli 1847*, Berlin 1847, s. 6].

wyznaczone zostają nie tylko przez właściwości przedmiotów, lecz przez specyficzny typ i specyficzne moce rozumu.

Filozofia XVIII wieku nawiązuje wszędzie do tego pojedynczego przykładu, do metodologicznego paradygmatu fizyki Newtonowskiej, ale też natychmiast go uogólnia. Nie zadowala się rozumieniem analizy jako wielkiego narzędzia intelektualnego w poznaniu matematyczno-fizycznym, lecz widzi w niej oręż konieczny i niezbędny dla wszelkiego myślenia w ogóle. Około połowy stulecia zwycięstwo tego poglądu jest przypieczętowane. Jakkolwiek poszczególni myśliciele i poszczególne szkoły różnią się w osiągniętych przez siebie rezultatach, co do tego założenia teoriopoznawczego zgadzają się ze sobą. *Traité de métaphysique* Voltaire'a, *Wprowadzenie do Encyklopedii* d'Alemberta i *Badania nad wyrazistością zasad teologii naturalnej i moralności* Kanta przemawiają tu tym samym językiem. Wszystkie wyrażają myśl, że prawdziwa metoda metafizyki zgodna jest w istocie z tą, którą Newton wprowadził do poznania natury i która przyniosła tam tak owocne następstwa. Voltaire stwierdza, że człowiek, gdy ośmiela się wnikać w wewnętrzną istotę rzeczy i poznawać je zgodnie z ich czystym samym-w-sobie⁸, uświadamia sobie natychmiast granice swych możliwości: znajduje się w położeniu ślepcy, który wydawać ma sądy o istocie koloru. Analiza wszelako jest łaską, którą owemu ślepcowi dała do ręki dobrotliwa natura. Uzbrojony w nią, jest w stanie posuwać się po omacku wśród zjawisk, postrzegać ich następstwa i upewniać się co do ich porządku, a to już wszystko, czego potrzebuje dla swej duchowej orientacji, do kształtowania życia i nauki⁹. „Nigdy nie wolno nam się opierać wyłącznie na hipotezach; nigdy nie wolno nam zaczynać od wynajdywania jakichkolwiek zasad, z którymi przystępujemy później do wyjaśniania wszystkiego. [...] Tym, od czego raczej winniśmy zaczynać, jest ściśle rozłożenie na części znanych nam fenomenów. Jeśli nie weźmiemy do pomocy kompasu matematyki i pochodni doświadczenia, nie zdołamy uczynić ani jednego kroku naprzód”¹⁰. Uzbrojeni jednak w oba te narzędzia możemy i powinniśmy odważyć się wypłynąć na pełne morze wiedzy. Nadziejemy wszelako, że kiedykolwiek wydrzemy rzeczom ich ostateczną tajemnicę, że przenikniemy do absolutnego bytu materii czy ludzkiej duszy, musimy porzucić; jednak „wnętrze natury” nie jest przed nami w żadnym razie zamknięte, jeśli się przez nie rozumie jej empiryczny porządek

⁸ W oryginale „nach ihrem reinen Ansich” (przyp. tłum.).

⁹ Voltaire, *Traité de métaphysique*, (1734, rozdz. 5), [w:] *Philosophie*, t. I (*Œuvres complètes*, wyd. Pierre Augustin Caron de Beaumarchais, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet i Jacques Joseph Decrois, 70 tomów, Paris 1820–1826, t. XXXI), s. 7–72, tu: s. 38 nn.

¹⁰ [Tamże (rozdz. 3), s. 29 nn. [cytat s. 29–31]: „Il est clair qu'il ne faut jamais faire d'hypothèse; il ne faut point dire: Commençons par inventer des principes avec lesquels nous tâcherons de tout expliquer. [...] Quand nous ne pouvons nous aider du compas de mathématiques, ni du flambeau de l'expérience [...] il est certain que nous ne pouvons faire un seul pas”].