

Pozytywizm, czyli filozofia przeciw filozofii

„Faktem zdumiewającym, klasycznym dla ostatniego trzydziestolecia myśli jest brak wszelkich spekulacji filozoficznych. Ten letarg nierychło się skończy. Nie widzę początków kresu. Widzę ogromną przyszłość nauk historycznych, wróżę im wydoskonalenie i szybkość rozwoju. Widzę przyszłość nauk przyrodniczych. Ale nie widzę przyszłości filozofii w dawnym znaczeniu tej nauki. Nauki specjalne podbiły sobie umysły filozoficzne, które by w innych epokach należały niepodzielnie do metafizyki. Filozofowie stali się filologami, chemikami, fizjologami”. Słowa te napisał Ernest Renan w roku 1862, a epokę, którą tak celnie nimi scharakteryzował i której sam był wybitnym reprezentantem, nazywamy dziś epoką pozytywizmu.

Przesłanki pozytywizmu

Apogeum epoki pozytywizmu przypada na drugą połowę XIX wieku. Niebywała dotąd jednolitość naczelnej formuły obejmuje wtedy wszystkie bez mała dziedziny europejskiej kultury. Upojenie burzliwą ekspansją wiedzy, techniki i przemysłu kreuje nowe bożyszcze: jest nim Nauka, a zwłaszcza przyrodznawstwo. Sprzyja zresztą temu wyjątkowo dynamiczny rozwój dyscyplin przyrodniczych. Około roku 1850 wszystkie niemal kluczowe nauki wchodzą w etap przełomowych odkryć i teorii. W fizyce czasy te przynoszą zasadę zachowania energii; w chemii — okresowy układ pierwiastków

Mendelejewa oraz początki chemii organicznej; w biologii — odkrycie komórki i teorię ewolucji Darwina. Bujnie rozwija się też ekonomia polityczna (przypomnijmy, że w tych właśnie latach Marks pracuje nad swym *Kapitałem*).

Ale samego rozwoju owych nauk „pozytywnych” nie nazwiemy przecież jeszcze pozytywizmem. Pozytywizm — to coś więcej: to światopogląd bezgranicznej ufności w potęgę i wszechmoc nauki, to filozofia zapatrzona w naukę i od niej oczekująca odpowiedzi na wszelkie pytania, z jakimi człowiek może zetknąć się w swym poznaniu i w swym życiu praktycznym. Jest więc pozytywizm zawsze „scjentyzmem” — ową filozoficzną apologią nauki i naukowości, owym programowym światopoglądem „wiedzy pozytywnej”.

Ale właśnie dlatego jest zawsze filozofią swoiście antyfilozoficzną. Stąd ów paradoks, wskazany w przytoczonych słowach Renana: filozofia pozytywistyczna dąży w ostatecznym rachunku do całkowitego wyeliminowania wszelkiej filozofii i wierzy w możliwość takiego wyeliminowania. Wszystkie tradycyjne problemy filozoficzne zostają w jej przekonaniu „rozparcelowane” pomiędzy różne nauki szczegółowe i tu dopiero otrzymują swe właściwe rozwiązanie; te zaś, które nie dadzą się rozwiązać „pozytywnymi” metodami poznawczymi nauk przyrodniczych, należy w ogóle zdjąć z porządku dziennego jako metafizyczne spekulacje. W ten sposób dawna „królowa nauk” zostaje w pozytywizmie zdegradowana do roli ich podrzędnej służebnicy: odtąd nie ma ona już swej własnej problematyki ani własnych metod poznawczych. Przeciwnie, winna posłusznie kroczyć za naukami szczegółowymi, co najwyżej analizując ich procedury poznawcze oraz interpretując i uogólniając ich wyniki. Taki jest sens pozytywistycznego hasła o „końcu filozofii”, które w drugiej połowie XIX wieku upowszechniło się w całej kulturze europejskiej.

Jednakże pierwszych zasad teoretycznych tego programu szukać trzeba nieco wcześniej. Znajdziemy je w myśli Augusta Comte'a, a więc jeszcze w pierwszej połowie stulecia, w czasach romantyzmu i restauracji. Zasadnicze zręby swych poglądów sformułował Comte naprzód w prywatnych wykładach, wygłoszonych w Paryżu w roku 1826. W pełni zaś rozwinął je w swym głównym dziele — ogromnym *Kursie filozofii pozytywnej*, którego sześć tomów kolejno ukazało się w latach 1830—1842.

Dzieło to stanowi przede wszystkim wielki obrachunek z dotychczasowym, tradycyjnym rozumieniem filozofii. Idzie o całkowicie nowe ujęcie miejsca, funkcji i zadań myślenia filozoficznego w ogóle. Istota tej odnowy zaś sprowadzać się ma do tego, by filozofia zrezygnowała ze swych aspiracji metafizycznych i by miast tego całkowicie dostosowała się do tego modelu poznania, jaki oferują „pozytywne” nauki szczegółowe. Myśl tę bliżej ilustruje Comte swą znaną teorią trzech stadiów rozwoju, przez jakie przechodzić ma w historii każda nauka, a więc także i filozofia. Pierwsze stadium — „teologiczne” — występuje u samego zarania dziejów, kiedy poznanie ludzkie stawia dopiero pierwsze kroki i w swej bezradności wobec napotykanym zjawisk i faktów dopatruje się wszędzie jakichś tkwiących w nich przyczyn nadprzyrodzonych. Znaczny już postęp w rozwoju poznania stanowi drugie stadium. Tutaj umysł ludzki w swym badaniu przyrody nie odwołuje się już do działania żadnego bóstwa ani do innych przyczyn nadnaturalnych. Wciąż jednak nie chce poprzestać na poznawaniu rzeczy samych tak, jak się mu one bezpośrednio przedstawiają, lecz nadaremnie chce dotrzeć do jakiegoś ukrytego poza nimi „bytu”, do jakiejś „istoty” rzeczywistości, będącej czymś innym i czymś więcej niż dane nam w doświadczeniu „zjawiska”. Dlatego jest to stadium „metafizyczne” — etap, na którym wła-

śnie znajduje się cała dotychczasowa filozofia. Ale, zdaniem Comte'a, filozofię wyprzedziły w tym rozwoju nauki szczegółowe, które zdążyły już osiągnąć trzecie i najwyższe stadium „pozytywne”, wskazując tym samym dalszą drogę także dla filozofii.

Na czym polega owo stadium „pozytywne”? Jest ono właściwą i w pełni dojrzałą fazą rozwoju nauki i poznania. Comte'owska charakterystyka tego stadium zasługuje na uwagę, gdyż wyjątkowo przejrzysto zarysowuje ten model nauki i wiedzy, który potem stanie się obowiązujący dla całej filozofii pozytywistycznej. Otóż zdaniem Comte'a, dojrzała nauka „pozytywna” tym różni się od „metafizyki”, że jej jedynym przedmiotem są wyłącznie fakty oraz obiektywne powiązania zachodzące między nimi. „Faktem” zaś jest tylko to, co może być nam dane empirycznie, w bezpośrednim doświadczeniu. Nauka badać ma te fakty i ustalać związki między nimi — przede wszystkim związki przyczynowe — po to, by na podstawie znajomości faktów przeszłych móc trafnie przewidywać fakty i zdarzenia przyszłe oraz dzięki temu rozciągnąć nad nimi świadomą kontrolę człowieka. Tę koncepcję poznania zwięźle streszcza słynna formuła Comte'a: „Wiedzieć — aby przewidywać — aby móc zawładnąć”.

Znajdujemy tu następny motyw typowy dla całej pozytywistycznej koncepcji poznania naukowego. Prawdziwa wiedza „pozytywna” nie ma być przeto teoretycznym, bezinteresownym zgłębieniem rzeczywistości, lecz przede wszystkim pełnić ma funkcje praktyczne, użyteczne. Właściwą miarą prawidłowości takiej wiedzy jest jej skuteczność i użyteczność, jej przydatność do celów praktyczno-technicznego opanowania świata przez człowieka. Łatwo dostrzec, jak bardzo taki ideał poznania odpowiadał tej epoce wielkiej ekspansji technologii i przemysłu. W pozytywistycznym modelu wiedzy wierne odzwierciedliła się właściwa tym czasom tendencja

do pełnej dominacji techniczno-organizacyjnej człowieka nad przyrodą — i odwrotnie, taki model wiedzy tendencję tę pogłębiał i wydoskonalał.

Wreszcie ostatnia myśl Comte'a, jaka silnie zainspirowała cały późniejszy pozytywizm, to przekonanie o zasadniczej jedności poznania naukowego. Różnice między poszczególnymi naukami (np. między filozofią a fizyką lub między przyrodoznawstwem a naukami humanistycznymi) nie są różnicami przedmiotu ani metody, lecz wynikają tylko z różnic w tempie „dojrzwania” tych nauk. Przy tym właściwy wzorzec dla wszystkich innych dyscyplin stanowią nauki przyrodnicze, które rozwijają się najszybciej i najwcześniej osiągnęły „stadium pozytywne”. To zaś wynika znów stąd, że są one najogólniejsze i badają rzeczywistość najmniej złożoną. Im większy stopień złożoności przedmiotu, tym powolniejszy rozwój: matematyka i astronomia musiały rozwinąć się wcześniej niż fizyka i chemia, a te znów musiały wyprzedzić biologię i socjologię. W sumie jednak wszystkie zmierzają do jednego celu: w swym stadium dojrzałym wszystkie zejdą się w jednolitą i jednorodną „wiedzę pozytywną” o świecie, która ostatecznie rozwiąże wszystkie problemy i zagadki nasuwane człowiekowi przez otaczającą go rzeczywistość. Zarówno ta klasyfikacja nauk ze względu na kolejność ich „dojrzwania”, jak i myśl o ich zasadniczej jednorodności zostały potem od Comte'a przejęta przez całą filozofię pozytywistyczną.

Empiryzm i utylitaryzm Mill'a

O ile August Comte już w latach dwudziestych XIX wieku sformułował niektóre z najważniejszych przesłańek filozoficznych pozytywizmu, o tyle rozgłos, a nawet popularność nadał filozofii pozytywistycznej dopiero w połowie stulecia John Stuart Mill. W dziełach

swych — z których najbardziej znane stały się: *System logiki* z roku 1843 oraz szkice *Utylitaryzm* i *O wolności* z roku 1863 — rozwinął on naczelną wątki myśli Comte'a, a zarazem do końca oczyścił je z wyraźnych jeszcze u tamtego naleciałości romantycznej metafizyki i historii. Było to o tyle łatwiejsze, że w empirystycznej i zdroworoządkowej tradycji filozofii angielskiej wątki pozytywizujące pojawiały się już od dawna (u takich myślicieli jak Bacon, Locke czy Hume) i były znacznie bardziej żywe niż w kulturze europejskiego kontynentu.

Mill nawiązuje bezpośrednio właśnie do tej tradycji. Jego pozytywizm jest przede wszystkim programowym i konsekwentnym empiryzmem. Wszelka wiedza pochodzi z doświadczenia i doświadczenie jest jedynym kryterium jej prawdziwości. Poznanie powstaje w ten sposób, że umysł ludzki zestawia i łączy rozmaite treści empiryczne, porządkując je tym samym i uogólniając. To łączenie zaś odbywa się wedle psychologicznych praw „asocjacji”, czyli kojarzenia treści podobnych, stanowiącego naczelną zasadę funkcjonowania ludzkiego umysłu.

W ten sposób pozytywizm staje się u Milla nie tylko programem pewnej metody naukowej, ale także ogólną teorią ludzkiego poznania i myślenia w ogóle. Wiedza ludzka jest co do swej genezy zawsze empiryczna — a więc jednostkowa i szczegółowa. Pojęcie i sądy ogólne tworzą się w niej dopiero wtórnie, przez abstrakcję i asocjację, na drodze rozumowania indukcyjnego. Wyjątkiem nie mogą tu być nawet najogólniejsze prawa samej logiki — nawet te najbardziej uniwersalne i konieczne, które niemal cała filozofia tradycyjna właśnie z tej racji uznawała za aprioryczne (czyli nie dające się wywieść z doświadczenia i niezależnie od niego); Mill jest więc w zasadzie pierwszym filozofem, który programowo głosi, a nawet próbuje dowodzić, że prawdy

logiczne — a także matematyczne — mają w ostatecznym rachunku charakter empiryczny, że więc prawomocność i konieczność logiki oraz matematyki opiera się, jak w innych naukach, na doświadczeniu. Owo „doświadczenie” zaś rozumiane jest u Milla na sposób psychologiczny. W ostateczności więc ważność praw logiki nie jest w tym ujęciu obiektywna, lecz tylko odzwierciedla subiektywną (bo psychologiczną) strukturę mechanizmów poznawczych ludzkiego umysłu. Ten empiryczny „psychologizm” w pojmowaniu logiki i matematyki stanie się potem charakterystyczny dla całego pozytywizmu drugiej połowy XIX wieku.

Jeżeli cała logika opiera się tylko na psychologicznych prawach „asocjacji”, to oczywiście jedyną podstawą logiki musi być indukcja — czyli rozumowanie, wyrowadzające ogólny wniosek zawsze na podstawie analizy wielości przypadków szczegółowych. Wierny temu przekonaniu Mill poświęcił wiele uwagi formalno-logicznym problemom wnioskowania indukcyjnego. Jego słynne kanony indukcji stanowią niewątpliwe rozwinięcie i pogłębienie teorii tego wnioskowania, w dotychczasowej logice raczej zaniedbanej. I to jest w dziejach filozofii jego oczywistą zasługą. Zarazem jednak skrajny psychologizm Milla, ograniczający całą logikę wyłącznie do indukcji, zahamował dalszy rozwój tej nauki i z biegiem czasu stał się źródłem jednej z naczelnych sprzeczności myślenia pozytywistycznego.

Ale największy rozgłos w kulturze XIX-wiecznego pozytywizmu zdobył sobie Mill nawet nie tą skrajnie empirystyczną teorią poznania, lecz przede wszystkim swą koncepcją w zakresie etyki. Także i tu nawiązał do tradycyjnych poglądów filozofii angielskiej — zwłaszcza do utilitarystycznej doktryny Jeremiasza Bentham, który za główny motyw wszelkich zachowań moralnych uważał ludzkie dążenie do przyjemności i korzyści, a „użyteczność”, czyli przydatność do spełnienia

tych dążeń, za jedyne właściwe kryterium etycznej oceny. Mill przejął od Benthama zasadniczy schemat tej teorii, ale zarazem pełniej rozwinął jej filozoficzne przesłanki i konsekwencje, tworząc w ten sposób podstawy klasycznego stanowiska pozytywizmu wobec zjawisk etycznych.

Stanowisko to opiera się na przesłankach tego samego empiryzmu i psychologizmu co nakreślona powyżej teoria poznania. Pozytywiści chcą ujmować zjawiska moralne jako „fakty” i programowo rezygnują z ich wartościowania. Etyka, nauka o moralności, ma być wiedzą czysto „opisową”, a nie „normatywną”. Na drodze empirycznej nie sposób bowiem wskazać jakichś wartości, jak np. „dobro” — które byłoby powszechne i bezwzględne, obowiązujące dla wszystkich. Można tylko ustalić — właśnie drogą doświadczenia i opisu — co rozmaici ludzie faktycznie za dobro uważają. W ten sposób pozytywizm sprowadza całą teorię moralności do empiryczno-psychologicznej wiedzy o faktycznych motywach tych działań i zachowań człowieka, które nazywamy moralnymi. Nie potrafi jednak wyjaśnić, dlaczego właśnie te, a nie inne zachowania zaliczać trzeba do moralnych. Moralność bowiem z istoty swej jest sferą wartości: ocen, norm i wyborów; a właśnie wartości programowo uznaje pozytywizm za niedostępne wszelkiemu poznaniu.

Mówiąc ściślej, myślenie pozytywistyczne uznaje przecież pewien jedyne rodzaj wartości, do którego uparczywie sprowadza wszystkie pozostałe: są to mianowicie wartości instrumentalne, utylitarno-techniczne. Tak właśnie jest w teorii etycznej Milla: główną — a nawet jedyną — sprężyną ludzkich zachowań moralnych jest powszechne u człowieka dążenie do szczęścia, czyli pożądanie przyjemności i korzyści, a unikanie bólu i cierpienia. Za podstawę wyborów i ocen etycznych zostaje więc uznany użytek, jaki dane działanie przy-

nosi jednostce, lub szkoda, jaką jej wyrządza. Oczywiście, dodatkowym założeniem jest tu jeszcze przekonanie, że interesy poszczególnych jednostek nie kolidują nawzajem ze sobą, że między ich indywidualnymi potrzebami i korzyściami panuje jakiś rodzaj „naturalnej harmonii”.

Jednakże ten utylitaryzm etyczny jest u Milla znacznie mniej skrajny niż u jego poprzednika, Benthama. Jeśli tamten pojmował „pożytek” i „korzyść” zawsze w typowo oświeceniowych kategoriach bezpośredniego interesu egoistycznej jednostki, to Mill rozumie już te pojęcia szerzej i elastyczniej. Co więcej, rozumie je tak szeroko, że właściwie tracą już jakikolwiek sens wyróżniający. Jeżeli bowiem „pożytkiem” i „korzyścią” jest nie tylko to, co doraźnie dostarcza jednostce przyjemności, lecz także i to, co często przynosi jej cierpienie (jak np. poświęcenie, wierność, miłość, prawdomówność itp.) — to wtedy pojęcia te znaczą wszystko, a więc nie znaczą już nic. I jeśli Mill lubił mawiać, że „lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowoloną świnią”, to zgoła nie wiadomo, jakim prawem używał tu słowa „lepiej”. Na gruncie bowiem jego własnej utylitarystycznej teorii teza ta jest nie do utrzymania — a jeśli teza ta jest prawdziwa, to nie do utrzymania jest owa teoria.

Utylitaryzm Milla ujawnił więc jaskrawo zasadniczą niezdolność pozytywizmu do rozwiązania — a nawet tylko sformułowania — filozoficznego problemu wartości. Niezdolność ta stanie się potem jedną z głównych przyczyn rozpadu pozytywizmu na przełomie XIX i XX wieku.

Ewolucjonizm Spencera

Rok 1859 jest ważną datą w dziejach filozofii pozytywistycznej. W roku tym ukazało się *Pochodzenie gatun-*

ków Karola Darwina. Pozytywizm, dotąd zapatrzony nade wszystko w nauki matematyczno-przyrodnicze, wzbogacił się teraz o nową inspirację z obszaru biologii. Bo też i była to biologia całkowicie zgodna z duchem pozytywizmu. Darwin po raz pierwszy odrzucił wszelkie wyjaśnienia zjawisk biologicznych w kategoriach celowości. Jego teoria powstawania i rozwoju gatunków została w całości oparta na idei tzw. doboru naturalnego, czyli selekcji polegającej na wymieraniu osobników słabszych i gorzej przystosowanych. W wyniku powszechnej „walki o byt” przy życiu utrzymują się z natury rzeczy tylko organizmy czy gatunki najsilniejsze. Tak oto dawne pojęcie „celowości” w rozwoju istot żywych zostało ostatecznie wyrugowane z biologii i zastąpione deterministycznym pojęciem „przystosowania”.

Ale w darwinizmie znalazła ówczesna filozofia także i coś więcej: znalazła naczelną ideę ewolucji, którą rychło rozwinęła w system i w światopogląd. W najpełniejszej postaci dokonał tego zwłaszcza jeden myśliciel: Herbert Spencer. Jego monumentalny system „filozofii syntetycznej”, z imponującą wytrwałością stopniowo tworzony przez cztery ostatnie dziesięciolecia XIX wieku, stanowi najobszerniejszy i najbardziej klasyczny wykład pozytywistycznego ewolucjonizmu.

Od Darwina przejął Spencer podstawową myśl swego systemu: iż w przyrodzie zachodzi nieustanny rozwój, który dokonuje się wedle zasad naturalnego doboru oraz prowadzi do form coraz wyżej zorganizowanych i coraz lepiej przystosowanych. Zarazem myśl tę znacznie rozszerzył i uogólnił. Jeśli dla Darwina ewolucja była tylko swoistym prawem biologii, wyjaśniającym kształtowanie się gatunków, to Spencer czyni z niej już powszechne prawo przyrody, manifestujące się we wszystkich sferach rzeczywistości, a więc i we wszyst-

kich naukach. Powstawanie ciał niebieskich, zjawiska mechaniczne czy procesy chemiczne podlegają więc ewolucji w tym samym stopniu co życie organiczne. Co więcej, podlega jej również cały obszar rzeczywistości swoiście ludzkiej: historia i życie społeczne, ekonomia i polityka, kultura i formy świadomości. W ten sposób przyrodnicza ewolucja staje się u Spencera uniwersalnym prawem rozwoju całego wszechświata. Wielość i różnorodność zjawisk zostaje w całości sprowadzona do jednej naczelnej zasady.

Oczywiście, ta wszechobejmująca ewolucja ma wedle Spencera swój ściśle określony kierunek. Polega ona mianowicie na przechodzeniu od form najprostszych do coraz bardziej złożonych, zróżnicowanych i zarazem zintegrowanych. Właściwym zaś jej motorem jest ruch, który Spencer pojmował na sposób czysto mechaniczny. Ruch bowiem jest tym czynnikiem, który ustawicznie zakłóca równowagę już wytworzonych form, a tym samym jak gdyby „zmusza” wciąż przyrodę do tworzenia form nowych, wyżej zorganizowanych. Ruch wytwarza więc coraz większą różnorodność zjawisk, którą ze swej strony przyroda opanowuje coraz doskonalszym porządkiem. W ten sposób w przyrodzie wciąż zachodzi rozwój o charakterze postępowym, ale tradycyjne pojęcie „postępu” jest tu całkowicie oczyszczone z wszelkiego wartościowania (np. w kategoriach celów lub ideałów, ku którym postęp ma zmierzać) i sprowadzane do obiektywnie uchwytnych relacji przyczynowych i funkcjonalnych.

Istotne *novum* filozofii Spencera polega jednak przede wszystkim na konsekwentnym zastosowaniu tego przyrodniczego schematu ewolucyjnego także do opisu ludzkich społeczeństw, ich historii i kultury. Życie społeczne jest tu przedstawione jako proste przedłużenie kosmicznej ewolucji przyrody. Świat ludzki — opisywany przez socjologię, psychologię, ekonomię czy nauki

historyczne — podlega tym samym co cały wszechświat prawom ewolucyjnym. Zachodzi tu ten sam co wszędzie rozwój od form prostszych i niższych do coraz bardziej zróżnicowanych i coraz wyżej zorganizowanych. W ogóle społeczeństwo ludzkie jako całość jest swego rodzaju makroorganizmem poddającym się analizie w kategoriach biologicznych. Struktura i dynamika życia społecznego daje się rozłożyć na podstawowe „komórki” i „tkanki”, którym przyporządkowane są takie lub inne funkcje. Socjologia staje się w tym ujęciu swą istotą morfologią i fizjologią „społecznego organizmu”. Ten socjologiczny „organicyzm”, oparty na skrajnie naturalistycznej koncepcji człowieka i więzi społecznej, dzięki Spencerowi szeroko rozpowszechnił się w pozytywizmie końca XIX wieku.

Ale naturalizm i biologizm spencerowskiej teorii społeczeństwa i kultury idzie jeszcze dalej. Życie społeczne nie tylko jest podobne do funkcjonowania żywego organizmu, lecz także podlega temu samemu naczelnemu prawu: prawu naturalnego doboru. Darwinowskie hasło „walki o byt” zostaje w ten sposób w całej rozciągłości przeniesione także na człowieka i stosunki międzyludzkie. Życie społeczne — tak samo jak ewolucja biologiczna — eliminuje słabych i premiuje silniejszych. Społeczeństwo jest więc areną walki, równie okrutnej i bezwzględnej, jak przyroda. W walce tej odnoszą triumf takie cechy ludzkie, jak siła, przedsiębiorczość spryt czy inicjatywa — a więc właściwości umożliwiające przetrwanie korzystne z punktu widzenia biologicznej adaptacji do wymogów życia. Na usługach tej walki i tej adaptacji pozostają też wszystkie instytucje społeczne i wszystkie formy kulturalnej działalności człowieka. Państwo i prawo, nauka i filozofia, moralność i religia — wszystko to są tylko instrumentalne mechanizmy adaptacyjne, zapewniające gatunkowi ludzkiemu biologiczne trwanie i dalszy rozwój.

Łatwo dojrzeć, że w tej wizji świata — w spopularyzowanej wersji znanej nam dobrze choćby z powieści Kiplinga czy Londona — nie ma miejsca na żadne wartości nieinstrumentalne, bezpośrednio nieużyteczne. W szczególności nie mieści się w niej żaden zespół autonomicznych norm moralnych, żaden ideał dobra nie dający się sprowadzić do czysto biologicznej pragmatyki. Nie prawo, lecz siła musi tu więc być w ostateczności jedyną legitymacją wszelkiej słuszności i racji. Pod tym względem Spencer jest tylko spadkobiercą utilitarystycznej doktryny moralnej Milla, z której wyciąga po prostu wszystkie wnioski.

W ten sposób jednak w systemie Spencera pozytywizm dotyka swych własnych granic. Skrajny naturalizm biologiczny odrzuca tu bowiem autonomię wszelkich wartości: nie tylko moralnych, ale i poznawczych. To coś całkowicie zmienia również tradycyjny pogląd pozytywizmu na naukę i poznanie. Wiedza ludzka okazuje się w swej istocie takim samym narzędziem adaptacji jak moralność i państwo. W ślad za „dobrem” również i „prawda” staje się wartością całkowicie instrumentalną. W świetle filozofii Spencera nauki nie można więc już uważać za czysty, neutralny opis prawdziwej rzeczywistości — lecz tylko za działalność przystosowywania rzeczywistości do potrzeb i interesów człowieka jako biologicznego gatunku. Pozytywistyczny kult nauki doszedł więc w tej filozofii do paradoksalnej negacji własnych swych założeń.

Ewolucjonizm Spencera jest przeto ukoronowaniem pozytywizmu, ale zarazem i początkiem jego schyłku. Doktryna ta, rozwijając pozytywizm w uniwersalny system, w ostatecznym efekcie unicestwiła zarazem jego własne przesłanki wyjściowe. Od tej pory myśl pozytywistyczna coraz dalej odchodzić będzie od swego ideału „czystej nauki” i „obiektywnej prawdy”, odkrywając coraz głębsze uwarunkowania podmiotowe w ludzkim

poznaniu, a tym samym napotykając jednak znów filozofię wszędzie tam, gdzie początkowo dopuszczała tylko „pozytywną” wiedzę nauk szczegółowych.

Schyłek pozytywizmu

Jest rzeczą zmienną, że rozkład filozofii pozytywistycznej dokonał się niejako od wewnątrz. Tendencje i kierunki, które w konsekwencji obróciły się przeciw samym założeniom wyjściowym tej filozofii, wyrosły i rozwinęły się na jej własnym gruncie. Pozytywizm w miarę swego rozwoju coraz mocniej podcinał swe własne korzenie. Pierwsze stadium tego procesu zauważyliśmy już u Spencera: on pierwszy, redukując poznanie naukowe (na równi z innymi formami aktywności człowieka) do rangi czysto biologicznych zachowań adaptacyjnych, mocno nadwątlił tradycyjnie pozytywistyczną ufność w poznawcze walory nauki, w jej obiektywną prawdziwość. Ale jego następcy poszli w tym samym kierunku jeszcze dalej. Przeprowadzając gruntowną analizę krytyczną najbardziej elementarnych pojęć myślenia naukowego — takich jak pojęcie „faktu”, „doświadczenia”, a wreszcie „prawdy” — wykazali że nauka w swym współczesnym kształcie zgoła nie jest tym, za co się ją potocznie uważa i za co uważał ją zwłaszcza tradycyjny pozytywizm.

Te nowe tendencje, nasilające się w ostatnim dwudziestolecu XIX wieku, doszły najpełniej do głosu w dwóch odrębnych nurtach filozofii pozytywistycznej. Jeden z nich — tzw. empiriokrytycyzm — rozwinął się w Niemczech, a reprezentowali go tacy myśliciele jak Ryszard Avenarius i Ernst Mach. Drugi nurt — zwany często konwencjonalizmem — powstał we Francji, a jego czołowymi przedstawicielami byli: Henri Poincaré, Pierre Duhem i Edward le Roy. Charakterystyczne, że

z wyjątkiem jednego może Avenarius a ludzie ci byli nie akademickimi filozofami, lecz specjalistami w naukach przyrodniczych; dwaj z nich zaś — Mach i Poincaré — to najwybitniejsze wówczas autorytety w dziedzinie fizyki teoretycznej. Cios, jaki teorie ich zadały dotychczasowym wyobrażeniom o nauce, był więc tym dotkliwszy, że pochodził właśnie od ludzi nauki, i to od jej największych luminarzy.

Obydwa te nurty były bezpośrednią kontynuacją wszystkich dawnych tęsknot pozytywizmu za „filozofią prawdziwie naukową”. Ale w tym celu obydwaj zaczęły od bliższej analizy mechanizmów i procedur poznania naukowego. A wyniki tej analizy okazały się całkowicie odmienne od dotychczasowych mniemań.

Przede wszystkim odrzucono jako „naiwne” te wyobrażenia o nauce, jakie żywi świadomość potoczna i jakie dotąd dzielali także filozofowie-pozytywiści. Wedle tych wyobrażeń nauka miałaby być wiernym opisem obiektywnej rzeczywistości przedmiotowej, danej nam (czyli podmiotom) w doświadczeniu jako zespół faktów, które z kolei uogólniamy stopniowo w bardziej lub mniej powszechne prawa. Niezależnie więc od stopnia ogólności twierdzeń czy teorii naukowych, obraz świata dostarczany nam przez naukę jest adekwatnym odzwierciedleniem samego świata w naszej świadomości i w tym sensie prawdziwość, rozumiana na sposób klasyczny jako zgodność naszych sądów o rzeczach z samymi rzeczami, jest podstawową własnością poznania naukowego.

Ten potoczny pogląd naprzód zaatakowany został w empiriokrytycyzmie. Jak sama nazwa wskazuje, kierunek ten postawił sobie za cel krytyczną analizę „doświadczenia”, tej kluczowej kategorii wszelkiego myślenia naukowego. Avenarius i Mach byli — jak Mill — empirystami: wraz z nim uważali, że wszelka nasza wiedza opiera się ostatecznie na tym, co bezpośrednio

dane w doświadczeniu. Ale ich empiryzm był znacznie bardziej radykalny. Sądzili oni bowiem, że jeśli dokładnie „oczyścić” pojęcie doświadczenia ze wszystkiego, co naprawdę nie jest w nim bezpośrednio zawarte, to pozostanie tylko jednorodna masa wrażeń zmysłowych, ugrupowanych w pewne zespoły i ciągi. Wszystko inne jest tylko zewnętrznym wtrętem, który ścisła analiza musi troskliwie oddzielić. Dotyczy to w szczególności wszelkich pojęć, jakimi operujemy w naszym poznaniu — nawet tak elementarnych jak pojęcie „przedmiotu” i pojęcie „podmiotu”. Pojęcia te nie mogą być dane w żadnym doświadczeniu — gdyż treść „czystego” doświadczenia ogranicza się jedynie do niezróżnicowanego zespołu wrażeń. Jeśli tedy w zespole tym odróżniamy nasze „Ja”, czyli przedstawiającą świadomość, od „świata”, czyli przedstawianych przedmiotów, to czynimy to bez żadnych uprawnień. Z punktu widzenia ścisłego naukowego opisu wolno nam tu co najwyżej mówić o samej tylko relacji sprzężenia (określanej przez Avenariusą jako „koordynacja zasadnicza”): to, co nazywamy naszą „jaźnią”, jest tylko „członem centralnym” tej relacji, to zaś, co uważamy za „świat” — jego „przeciwczłonem”.

To samo dotyczy wszystkich innych pojęć, jakimi operuje poznanie „naiwne”. Rzecz i zjawisko, proces fizyczny i proces psychiczny, materia i świadomość, substancja i przyczyna — wszystko to są kategorie nieempiryczne, w żaden sposób nie dające się wywieść z „czystego” doświadczenia. Dlaczego więc mimo to wciąż posługujemy się nimi? Odpowiedź empiriokrytyków jest prosta: dlatego że właśnie takie pojęcia umożliwiają biologicznie optymalną organizację naszego poznania. Zauważmy: umożliwiają nie „prawdziwe” ujęcie rzeczywistości, lecz ujęcie najkorzystniejsze z punktu widzenia biologicznych potrzeb gatunku. Wszystko to w naszym poznaniu, co wykracza poza „czyste” doświad-

czenie, daje się sprowadzić do reakcji adaptacyjnych centralnego układu nerwowego, które mają na celu przywrócenie zakłóconej równowagi biologicznej naszego organizmu. Ostatecznie więc nasze poznanie nigdy nie jest „odzwierciedleniem” żadnej obiektywnej rzeczywistości przedmiotowej; odzwierciedla ono tylko subiektywne potrzeby i interesy życiowe ludzkiego gatunku.

Podstawowe idee empiriokrytyków rozwinęli i pogłębili konwencjonalisci. Główne rezultaty ich dociekań można streścić następująco: Poznanie naukowe nigdy nie jest „czystym”, bezstronnym opisem rzeczywistości samej, gdyż zawsze zakłada pewne swobodne rozstrzygnięcia i wybory poznającego podmiotu, które nie mogą być uzasadnione materiałem empirycznym. Te rozstrzygnięcia i wybory zawarte są już w wyjściowym punkcie wszelkiego poznania naukowego — w samym pojęciu „faktu”. Otóż nawet to, co nauka nazywa „nagim faktem”, nigdy nie jest czymś tylko przez nią rejestrowanym, lecz w pewnej mierze także i czymś konstruowanym. Wyodrębnienie jakiegokolwiek „faktu” zakłada zawsze pewną uprzednio przyjętą teorię, schematyzującą nasze doświadczenie w ten sposób, że właśnie taki, a nie inny „fakt” staje się w nim znaczący.

Nie jest więc tak — jak sądzi wyobrażenie „naiwne” — że swe teorie wyprowadza nauka z „faktów” i na ich podstawie. Raczej odwrotnie: to „fakty” konstruuje ona dopiero na podstawie założonych teorii. Wszelkie bowiem teorie i prawa naukowe mają charakter hipotez — czyli założeń, wyjaśniających obserwowalne zjawiska, ale bynajmniej ze zjawisk tych nie wynikających. Są to zatem zawsze pewne konstrukcje myślowe, które lepiej lub gorzej tłumaczą doświadczenie. To też wybór między nimi nie może zależeć od samego doświadczenia, lecz tylko od tego „lepiej czy gorzej”. Prawem nauki tedy staje się nie ta hipoteza, która daje

nam „prawdziwy” obraz rzeczywistości — gdyż taka w ogóle nie jest możliwa; lecz ta, która jest „wygodniejsza” od innych, która pozwala nam przejrzysiej i ekonomiczniej wytłumaczyć całość empirycznych obserwacji. W ostateczności więc wszelkie prawa i teorie naukowe mają charakter pewnych „konwencji”, które — choć regulowane pewnymi kryteriami — są jednak o tyle dowolne, że wybór między nimi nie zależy od samego doświadczenia, a więc nie może być dokonany w imię obiektywnej prawdziwości lub fałszywości.

W ten sposób empiriokrytycyzm i konwencjonalizm, radykalizując myśl pozytywistyczną i ujawniając jej ostateczne konsekwencje, rozbiły zarazem wyjściowe założenia całej tradycji pozytywizmu. W świetle ich krytyki dotychczasowa wiara w bezwzględnie prawdziwą potęgę wiedzy naukowej okazała się nie do utrzymania. Toteż jeśli z jednej strony obydwie te kierunki należą do historii pozytywizmu, to zarazem z drugiej strony właśnie one inicjują generalny antypozytywistyczny przełom w europejskiej filozofii, jaki dokonał się u progu XX wieku i określany bywa często mianem modernizmu.