

## Adam Matysiak: Fechner i duch. O stylu późnym w historii pojęć naukowych

Zdaje się, że dopiero ramy historii nauki – dla których punktem odniesienia jest faktyczny postęp – pozwalają zadać w obliczu ocalonego doświadczenia pytanie „dlaczego?”. Koncepcja duszy świata rozpoczyna swoje nowożytne dzieje już w okresie odrodzenia, by następnie stracić swą pozycję w obliczu wyłonienia się biologicznego i psychologicznego mechanicyzmu – pisze Adam Matysiak w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Historiografia nauki i koniec idei postępu”.

Obietnica tytułu tego tekstu dla wielu może być niejasna; a przecież jeszcze Wiesław Juszczak – specjalnie nie wspominam tu o *historyku filozofii* – miał jeszcze dokładny ogląd tego, kim dla nowoczesności był Fechner[1]. To, że poglądy niemieckiego psychologa i filozofa miały kluczowe znaczenie dla późnych etapów kształtowania się pozytywistycznego obrazu świata, umyka współczesnej świadomości w znacznej mierze dlatego, że w historiografii nauki XIX wieku rozdzielono jego naukowe dokonania na gruncie stworzonej przezeń psychofizyki oraz jego dorobek metafizyczny. W sercu tego ostatniego leży bowiem trudny do przyjęcia pogląd, że nie tylko ludzie i zwierzęta, ale również rośliny, planety i gwiazdy posiadają duszę; a zatem, że istnieje dusza świata, która jest obrazem Boga w doświadczeniu[2]. Nie jest to pogląd nowy; w XIX wieku już wręcz bardzo stary, ale wyjątkowym jest jednak to, że Fechner przyjmuje go całkowicie poważnie – nie pomimo lecz w ramach swojego naukowego światopoglądu. Metafizyczny panpsychizm jest dlań spójnym

elementem sieci wzajemnych oddziaływań, na którą składają się również całkiem współczesne niemieckiemu badaczowi fizyka, fizjologia i psychologia. Współczesność ostatniej współtworzył – ciesząc się w tym względzie uznaniem w ramach historii tej nauki – trudno więc posądzić go o naiwność; tym bardziej że trzeźwo zdawał sobie sprawę z krytyki, jaką w stronę jego koncepcji duszy świata skierowali inni przedstawiciele ówczesnego przyrodoznawstwa[3].

Jeśli zaufać powadze metafizyki Fechnera, w obliczu wszystkich jego starań, aby uczynić ją spójną ze światopoglądem naukowym, należałoby stwierdzić, że jest ona owocem niezwykłego w swej epoce przedłożenia własnego przekonania o prawdzie wszelkiemu prawdopodobieństwu, jakiego przed Fechnerem spośród wielkich filozofów dokonał chyba tylko Leibniz. Tam jednak, gdzie Leibniza cechowało bezsprzeczne nowatorstwo, Fechner pozostał wśród obrazów świata, które mogą się wydawać spóźnione. Przeciw tej narzucającej się interpretacji, chciałbym pokazać, że nieprawdopodobne przekonanie Fechnera kieruje ku jednemu z trudniejszych zagadnień historiografii nauki, które pozwałam sobie nazwać *stylem późnym*.

Pojęcie to poddał szerszemu omówieniu Edward W. Said w opublikowanej pośmiertnie książce *O stylu późnym. Muzyka i literatura pod prąd*[4]. Wszelako, pisząc o poszukiwaniach formalnych i tematycznych w późnej twórczości wybitnych kompozytorów i pisarzy, pozostał on w kręgu wyróżniających się indywidualiów. O stylu późnym można jednak myśleć także za pośrednictwem kategorii bardziej kolektywnych i społecznych; za punkt odniesienia może posłużyć koncepcja *stylów myślowych* Ludwika Flecka. Na jej przykładzie można wyraźnie zauważyć ograniczenia, które mogą utrudniać ujęcie stylu

późnego. Opisuując rozwój naukowego pojęcia syfilisu, Fleck podkreślił kształtowanie się wcześniejszych proto-idei, które były w stanie uchwycić pewne kluczowe elementy choroby w ramach swoistej pojęciowości (moralnej, alchemicznej, etc.) – co doprowadziło ostatecznie do jej ścisłego rozpoznania na gruncie pojęciowości nauk medycznych. Stworzył on tym samym przekonujący także współcześnie obraz osadzenia postępu naukowego w sieci społecznych wyobrażeń[5]. Można jednak dostrzec niejaką jednostronność tego ujęcia: wiedza „jeszcze-nie-naukowa” zostaje bądź to wydestylowana w konceptualny materiał społeczności naukowych, bądź też sprowadzona do społeczno-psychologicznego tła ich działalności. Jedynym miejscem dla panpsychizmu Fechnera byłaby wówczas szufladka indywidualnych motywacji, które jako takie nie dochodzą do głosu w jego pracy naukowej – można wszakże dowodzić, że tak nie jest[6].

Na analogiczny problem wskazała w połowie lat 90. XX wieku historyczka nauki B.J.T. Dobbs w wykładzie *Newton as Final Cause and First Mover*[7]. Ukazała ona podporządkowanie poglądów i postaw Isaaca Newtona logice rozwoju nowego paradygmatu nauk empirycznych, któremu w historiografii nadano kształt pojęciem „rewolucji naukowej”. To ostatecznie, choć kształtowało się już w wieku XIX, swój ostateczny kształt uzyskało dopiero po drugiej wojnie światowej, wraz z autorami takimi jak Koyré, Butterfield, Hall czy Kuhn[8]. Istotna część wywodu Dobbs poświęcona jest podaniu go w wątpliwość: postaci, które grają kluczowe role w narracji zwycięskiego pochodzenia nauk, okazują się w znacznej mierze konstrukcjami dziejopisarzy z ariergardy orszaku. Pod uważnym spojrzeniem, które odsłania w tych postaciach naukowego dramatu konkretne szczegóły, ich poglądy stają w uderzającym kontraście względem miejsca, które mieli zajmować jako protagoniści rewolucji. W słowach samej Dobbs: „...odkrywamy ku naszemu zdumieniu, że nasi intelektualni

przodkowie wcale nie są do nas podobni: nie są w stanie dostrzec wszystkich konsekwencji swojej własnej pracy; odmawiają wiary w rzeczy, które współcześnie są przecież tak oczywiste; podejmują metafizyczne i religijne zobowiązania, co do których powinni wiedzieć, że były one zupełnie niepotrzebne w badaniu przyrody; co spośród tego wszystkiego najgorsze, o zgrozo, biorą na poważnie tak poronione idee, jak astrologia, alchemia, magia, muzyka sfer, boska przedwiedza czy historia zbawienia”[9]. Czymś podobnym jest dusza świata u Fechnera – ale także czymś więcej.

Poglądu Fechnera nie można sprowadzić ani do zakłócenia narracji naukowego postępu, ani do narracji osobnej – tak jak u Newtona istnieją, związane ze sobą, choć rozdarte konfliktem, naukowe i religijne ujęcia obrazu świata. Fechner nie ma „janusowej twarzy”, a zgoła jednostronną – natomiast zwróconą w szczególnym kierunku. W tym względzie można wskazać na warte uwagi powinowactwo; by tak rzec – na innego przedstawiciela stylu późnego. Jest nim ostatni arystotelik czasów odrodzenia, Piero Pomponazzi.

Ernst Cassirer w klasycznym dziele *Jednostka i kosmos w filozofii Odrodzenia* pisze o Pomponazzim, że „został nazwany «ostatnim scholastykiem» – ale równie dobrze można go nazwać pierwszym oświeceniowcem”[10]. Cassirer ma swoje stawki w tym, by akcentować drugi aspekt: oświeceniową autonomię nauk względem teologii oraz oparcie ich na doświadczeniu. Jego rzetelna analiza wydobywa jednak także znaczenie aspektu pierwszego: to, co najnowsze, pojawia się na gruncie logiki rządzącej tym, co przestarzałe. W tej mierze fragmenty *Jednostki i kosmosu* nie tylko przypominają, ale i w pewnej mierze przekraczają wywód Dobbs o Newtonie. O jednym z dzieł Pomponazziego Cassirer pisze, że „wydaje się na pierwszy rzut oka być

jedynie kompendium antycznych i średniowiecznych zabobonów”. Jednakże „bez względu na to, jak niezwykle i nieprawdopodobne może być jakieś zjawisko, teoria – która nie dysponuje regułami obserwacji, lecz musi te obserwacje «ocalić» – nie może zaprzeczać czystemu «że», zaprzeczać faktyczności tych zjawisk, lecz musi pytać «dlaczego» owo «że», szukać «przyczyny» fenomenu”[11]. To wszystko dokonać ma się, rzecz jasna, wyłącznie w kręgu doświadczenia, choć sprowadzonego do ogólnej prawidłowości – do ujęcia syntetycznego. *Ocalenie w doświadczeniu tego, co nieprawdopodobne*, jest kluczowym znamieniem stylu późnego – wraz z tą koncepcją można powrócić do punktu wyjścia, czyli do duszy świata u Fechnera.

Trzeba pamiętać, że twórcy psychofizyki – w przeciwieństwie do pobłażliwych pod tym względem humanistów – nie interesuje bezinteresowne ocalenie nieprawdopodobnej tezy panpsychizmu. Zdaje się, że dopiero ramy historii nauki – dla których punktem odniesienia jest faktyczny postęp – pozwalają zadać w obliczu ocalonego doświadczenia pytanie „dlaczego?”. Koncepcja duszy świata rozpoczyna swoje nowożytne dzieje już w okresie odrodzenia, by następnie stracić swą pozycję w obliczu wyłonienia się biologicznego i psychologicznego mechanicyzmu. Ten ostatni – rozpowszechniony przez Kartezjusza a uosobiony w połowie XVIII wieku przez La Mettrie’go – dążył do redukcji zjawisk życia i umysłu do procesów fizycznych. Pomimo radykalnych deklaracji, które współcześnie mogą przysłańać jego rzeczywistą skuteczność, konsekwentny mechanicyzm okazał się nie do utrzymania: Kartezjusz mógł utrzymać swoje stanowisko wyłącznie nadmierną pewnością siebie, La Mettrie – jedynie ze względu na polemiczny charakter swoich najbardziej radykalnych wystąpień[12]. Równolegle zaś Maupertuis z inspiracji Leibniza, w końcu stulecia zaś Goethe i Schelling wprowadzili w obręb empirycznych teorii życia i umysłu „spirytualizm”, przywołując znów

pojęcie duszy świata jako zasady organizacji wykraczającej poza stosunki fizyczne. Wystarczy przy tym przyrzeć się pismom dwóch ostatnich, zwłaszcza zaś *Von der Weltseele (O duszy świata)* Schellinga, by ujrzeć, że dawna metaforyka opisuje koncepcję na wskroś nowoczesną – dusza świata wypełnia lukę, która oddziela zjawiska dostępne doświadczeniu i eksperymentowi od fizyczno-matematycznych modeli[13]. U Fechnera znów jest jednak inaczej. Luka między przeświadczeniem o tym, że myślenie w świecie jest dostępne naszemu poznaniu, a modelem świata wypracowanym na gruncie fizyki okazuje się granicą biegnącą nie *wewnątrz* świata, lecz *między dwoma światami*[14]. Panpsychizm Fechnera nie jest więc kontynuacją koncepcji Schellinga, lecz jej krytyką; z perspektywy twórcy psychofizyki nie jest przeciwny fizykalno-materialistycznej interpretacji pojęć duszy i organizmu, lecz tej interpretacji jedyną możliwą podstawą. W takim rozumieniu jest rzeczywistym powrotem koncepcji duszy świata, którym nie były jej połowiczne ujęcia z XVIII wieku.

Odpowiedź Fechnera na pytanie „dlaczego warto ocalić duszę świata, która wydaje się przestarzała w obliczu mechanicyzmu?” jest więc zaskakująca, ale wcale nie paradoksalna. Z jego perspektywy okazuje się, że jedyną drogą do całkowitego spełnienia nowożytnego mechanicyzmu jest oparcie jego obrazu świata i człowieka na innym obrazie, który jest naszym bezpośrednim przeświadczeniem. Ten przeskok, decydujący o późnym stylu Fechnera, wspiera się na rozróżnieniu, które Wilfrid Sellars znacznie później wyrazi jako różnicę między *scientific image* i *manifest image*[15]. W tym drugim obrazie, mimo że „manifestuje się”, brak wszakże mistyki – jedyna „wiara”, której wymaga, przypomina raczej Hume’owski *belief*. To wprawdzie świat bytów duchowych, lecz ich istnienie nie daje podstaw *qualitas occulta*, lecz pozwala nadać matematycznym modelom pewność, która

pochodzi z umysłu, nie zaś z doświadczenia. Styl późny Fechnera nie polega na dwóch narracjach o jednym świecie, lecz na próbie jednej narracji o dwóch światach, albo też: o dwóch aspektach, przypadkowych widokach, które można wzajemnie odnieść, ale których nie sposób zrównać bez zafałszowania któregoś z nich.

*Adam Matysiak*

**Wszystkie artykuły z „Teologii Politycznej Co Tydzień” [507]:  
„Historiografia nauki i koniec idei postępu”**

### **Przypisy:**

[1] W. Juszcak, *Wojtkiewicz i nowa sztuka*, Warszawa 1965, s. 25–28.

[2] Zob. M. Heidelberger, *Nature From Within. Gustav Theodor Fechner and His Psychophysical Worldview*, przeł. C. Klohr, Pittsburgh 2004, s. 95–119.

[3] Tamże, s. 119–121.

[4] E.W. Said, *O stylu późnym, Muzyka i literatura pod prąd*, przeł. B. Kopeć-Umiastowska, Wrocław 2017.

[5] Zob. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, w: tegoż, *Psychosocjologia fakty naukowego*, red. Z. Cackowski, S. Symotiuk, Lublin 2006.

[6] Dowody takie stara się przedstawić m.in. cytowany już Michael Heidelberger, *Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung*, w: *Fechner und die Folgen außerhalb der Naturwissenschaften*, Tübingen 2003, s. 25–42.

[7] B.J.T. Dobbs, „Newton as Final Cause and First Mover”, *Isis* 1994, 85: s. 633–643.

[8] Tamże, s. 635.

[9] Tamże, s. 640.

[10] E. Cassirer, *Jednostka i kosmos w filozofii Odrodzenia*, przeł. P. Parszutowicz, D. Facca, Warszawa 2023, s. 127.

[11] Tamże, s. 156. Owo Cassirerowskie „ocalenie” ma wiele wspólnego z koncepcją *Nachleben* Aby’ego Warburga – w tym względzie trudno dziwić się nawiązaniu w wywodzie o Pomponazzim do rozprawy Warburga *Pogańsko-antyczne wróżbiarstwo w tekstach i przedstawieniach obrazowych w czasach Lutera*.

[12] Zob. A. Bednarczyk, *René Descartes. Koncepcje biologiczne i ich siedemnastowieczni krytycy*, w: tegoż, *Studia z dziejów idei naukowych. Biologia XVII–XIX wieku*, Warszawa 2007; tenże, *Filozofia biologii europejskiego oświecenia. Albrecht von Haller i jego współcześni*, Warszawa 1984.

[13] Zob. B. Berger, D. Whistler, *The Schelling – Eschenmayer Controversy*, 1801. Nature and Identity, Edinburgh 2020, zwł. s. 150 i nast.

[14] Zob. Heidelberger, *Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung*, s. 33–38.

[15] W. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, w: tegoż, *Science, Perception and Reality*, London-New York 1963. Por. tegoż, “Realism and the New Way of Words”, *Philosophy and Phenomenological Research* 1948, 8(4): s. 601–634.