

Radosław Kazibut

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

***Potentia absoluta* i epistemiczny układ odniesienia Roberta Boyle'a**

Wstęp

Celem artykułu jest przedstawienie wpływu przekonań teologicznych Roberta Boyle'a na kształt epistemologicznych założeń jego koncepcji poznania naukowego. Teistyczne poglądy Boyle'a, a w szczególności akceptacja przez niego kategorii *Potentia Absoluta*, były istotną częścią spektrum filozoficznych założeń (a także, jak pokażę, teologicznych przeświadczeń) determinujących jego styl uprawiania przyrodoznawstwa. Taki zbiór fundamentalnych przekonań filozoficznych w nauce za Kazimierzem Jodkowskim, będę nazywał „epistemicznym układem odniesienia”.

Epistemiczny układ odniesienia to szereg najogólniejszych założeń, jak można i jak nie można uprawiać nauki, założeń, bez których uprawianie nauki nie jest możliwe, a tym samym założeń, których naukowo nie da się uzasadnić bez popadnięcia w błędne koło. Założenia te przyjmowane są arbitralnie, co nie znaczy, że bez powodu. Ale powody te mają najczęściej charakter pozaempiryczny i światopoglądowy.¹

Nawiązując do tej kategorii, będę chciał prześledzić, w jaki sposób teologiczne dyskusje nad pojęciem wszechmocy Boga wpłynęły na kształt filozoficznych podstaw praktyki badawczej nauk laboratoryjnych, których genezy należy dopatrywać się w intelektualnej działalności Boyle'a. Będę argumentował na rzecz tezy, że pojetyczny i utylitarny charakter nauk laboratoryjnych związany jest z zakładanymi przez Boyle'a ograniczeniami poznania ludzkiego, których przyjęcie było konsekwencją akceptowanej przez niego interpretacji wszechmocy

¹ K. Jodkowski, *Zasadnicza nierozstrzygalność sporu ewolucjonizm-kreacjonizm*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, s. 215 [201-222]. Por. też: K. Jodkowski, *Nienaukowy fundament nauki*, “*Lectiones & Acroases Philosophicae*” 2013, t. VI, nr 1, s. 96 [59-108].

Boga. Sądzę, że Boyle'a wyprowadził z przekonania o absolutnej wszechmocy Boga (*potentia absoluta*) filozoficznych obraz człowieczeństwa, którego konsekwencją był programowy dla jego filozofii naturalnej sceptycyzm metodologiczny i epistemologiczny. W efekcie wyznacza on cele i granice oraz określa wartości poznania naukowego, które stanowią filozoficzny fundament jego epistemicznego układu odniesienia i sterują praktyką badawczą uprawianego przez niego przyrodoznawstwa.

W literaturze przedmiotu wielu badaczy podkreśla, że filozofia naturalna Roberta Boyle'a ukształtowana została w ścisłym nawiązaniu do teologicznego woluntaryzmu. Tym samym jest on doskonałym przykładem siedemnastowiecznego filozofa i przyrodoznawcy, który nie poddał się, przejawianej przez wielu mechanicystów tamtego czasu, tendencji do porzucania założenia o konieczności istnienia Boga we Wszechświecie funkcjonującym na podstawie oddziaływań mechanicznych. Boyle umiejętnie wykorzystał współczesne mu idee i spory teologiczne oraz filozoficzne do zaproponowania nowej perspektywy uprawiania nauki, a także rozwinął oryginalną koncepcję koegzystencji nauki i wiary². Na podstawie zaprezentowanych poglądów Boyle'a przedstawię w podsumowaniu swoje uwagi na temat koncepcji wszechmocy Boga zakładanej w jego rozważaniach.

Próba osadzenia stanowiska Boyle'a dotyczącego wszechmocy Boga w tradycji dyskusji tego zagadnienia

W literaturze przedmiotu wyodrębnia się trzy podstawowe tradycyjnie ukształtowane interpretacje mocy i wolności Boga w aspekcie tworzenia oraz działania. W pierwszym ujęciu zakłada się, że Bóg jest ograniczony w swoich działaniach „swoją własną naturą” i koniecznością przestrzegania zasady niesprzeczności. Z przeciwnej perspektywy uważa się, że Bóg był, jest i zawsze będzie wolny w swoich działaniach. Jest bytem, który nie podlega żadnym ograniczeniom i determinacjom. Trzeci wariant jest w pewnym sensie próbą korespondencji pomiędzy wskazanymi przeciwstawnymi poglądami. Zgodnie z tym podejściem Bóg w momencie aktu stworzenia był całkowicie niezdeterminowany i wolny, ale określając takie, a nie inne reguły rządzące światem przez Niego stworzonym, zobowiązał się je respektować i nie łamać ich w dalszych dziejach stworzenia. Zatem

² Zob. m.in.: J. E. McGuire, *Boyle's Conception of Nature*, "Journal Hist. Ideas" 33 (1972); M. J. Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; J. J. Macintosh, *Robert Boyle's Epistemology: The Interaction between Scientific and Religious Knowledge*, "International Studies in the Philosophy of Science" 6 (1992); R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1972 (tłumaczenie polskie: R. Hooykaas, *Religia i powstanie nowożytnej nauki*, IW Pax, Warszawa 1975; J. W. Wojcik, *Robert Boyle and the Limits of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; M. G. Cook, *Divine Artifice and Natural Mechanism: Robert Boyle's Mechanical Philosophy of Nature*, [w:] *Science in Theistic Contexts Cognitive Dimensions*, eds. J. H. Brooke, M. J. Osler, J. M. van der Meer, University of Chicago Press, Chicago 2001.

Bóg przestrzega stanowionych przez siebie praw i z wolnej woli powstrzymuje się od ingerowania w sposób supranaturalny w bieg dziejów, tzn. w taki sposób, który łamałby te reguły – prawa natury.

Obok przytoczonych stanowisk, badacze – systematyzując polemikę nad kwestią mocy Boga – zakładają dwie główne perspektywy refleksji nad tym zagadnieniem – teologiczny racjonalizm i teologiczny woluntaryzm. Zwolennicy pierwszego podejścia przyjmują, że człowiek może poznać i zrozumieć reguły, którymi kierował się Bóg, tworząc świat. Wierzą w istnienie racjonalnych podstaw stworzenia i podkreślają takie atrybuty Boga, jak: Jego mądrość, dobroć i moc. Filozofowie i teologowie, którzy reprezentują ten styl myślenia, zwykle również zakładają w sporze o granice i źródła poznania ludzkiego stanowisko racjonalizmu epistemologicznego. Odmianą perspektywę przyjmują woluntaryści teologiczni, którzy uznają, że stworzenie świata było tylko powodowane aktem woli Boga i nie sposób dociekać reguł, którymi Stwórca się kierował. U podstawy obu stanowisk zostało przyjęte założenie, że człowiek w jakimś stopniu może dotrzeć do wiedzy o regułach rządzących światem natury. Z perspektywy racjonalisty teologicznego świat istnieje oczywiście także tylko dzięki aktowi woli Boga, ale reguły, według których świat ten został „urządzony” i „działa”, można poznać na drodze apriorycznej. Natomiast woluntarysta za jedyną drogę dotarcia do wiedzy pewnej o mechanizmach rządzących światem natury uzna tylko dociekania empiryczne.

Jak dowodzi Jana W. Wojcik – Robert Boyle jest paradygmatycznym przekładem empirysty przyjmującego stanowisko woluntaryzmu teologicznego. Boyle podkreślał, że Bóg zarówno w momencie stworzenia, jak i później, nie jest w żaden sposób niczym ograniczony. Zatem wszystko zależy od Jego woli i nie ogranicza Go ani jego natura, ani konieczność przestrzegania praw logiki³. O ile akceptacja przez Boyle’a stanowiska woluntaryzmu teologicznego nie budzi wątpliwości, to nie jest łatwo określić naturę jego sposobu rozumienia relacji nauka a wiara. Z całą pewnością można powiedzieć, że był gorliwym chrześcijaninem i zagorzałym zwolennikiem filozofii naturalnej. Trzeba przyznać, że Boyle nie ułatwił następnym pokoleniom badaczy zadania interpretacji jego poglądów na temat relacji nauka a wiara. Z jednej strony był zagorzałym zwolennikiem empiryzmu i eksperymentalizmu, czyli dwóch fundamentów naturalizmu, a z drugiej – stwierdzał, że wiele fragmentów Biblii odczytywał dosłownie: „nie widzę podstaw do przyjęcia opinii, żeby patrzeć na dwa pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju tylko alegorycznie, odrzucając ich dosłowne i historyczne rozumienie”⁴. Gdyby rozpatrywać poglądy Boyle’a, rozdzielając je na dwie sfery: namysłu z zakresu teologii i refleksji dotyczącej filozofii przyrody i przyrodoznawstwa, to interpretacja jego poglądów nie nastroczałaby większych trudności. Przede wszystkim Bóg dla

³ J. W. Wojcik, *op. cit.*, s. 196.

⁴ R. Boyle, *The Excellency of Theology Compared with Natural Philosophy*, [w:] *idem*, Works, ed. T. Brinch, Londyn 1772, vol. I, s. 11.

Boyle'a jest Bytem realizującym wszystkie atrybuty w stopniu doskonały. Pisze on: „Bóg jest nieskończenie doskonały lub przynajmniej absolutnie doskonały, jest tak doskonały, jak tylko możemy sobie to wyobrazić”⁵.

Pomimo złożoności przekonań Boyle'a, można zaproponować ujmowanie jego stanowiska jako swoistą syntezę woluntaryzmu i idei „Wielkiego Zegarmistrza”. Chociaż trzeba podkreślić, że w jego pomyśle konkordystycznej syntezy sfery wiary i religii wszechmoc oraz nieograniczoność Boska jest transcendentna wobec świata przyrody. Pozaświatowość Boga przesądza o tym, że prawa natury Go nie ograniczają. Z perspektywy współczesnego naturalizmu teistycznego koniecznym warunkiem udanej syntezy wiary i nauki jest przyjęcie, że Bóg przestrzega praw natury: „działania Boga w świecie nie należy sobie wyobrażać jako »antynaturalistycznych« – pchnięć czy nadzwyczajnych interwencji, lecz jako immanentną obecność w świecie i w jego prawach”⁶. Z punktu widzenia Boyle'a sytuacja jest bardziej złożona. Nie odbiera on Bogu możliwości ingerowania w dzieje świata, ale jednocześnie przyjmuje, że Jego wiedza jest tak nieograniczona, że może zmieniać bieg zdarzeń bez konieczności zmieniania praw natury. Boyle pisze:

[...] jeśli postrzegamy Boga jako stwórcę wszechświata i wolnego twórcę praw ruchu, których ogólne współdziałanie jest konieczne dla podtrzymywania i skuteczności każdego fizycznego oddziaływania, nie możemy nie przyjmować do wiadomości, że za sprawą tego współoddziaływania lub zmieniania praw ruchu – co zależy całkowicie od Jego woli – może On unieważnić większość, jeśli nie wszystkie aksjomaty i twierdzenia filozofii przyrody.⁷

Jak wiadomo, Boyle był zdeklarowanym zwolennikiem filozofii mechanicznej. W jego ujęciu doskonałość i wszechmoc Boga wyraża się w tym, że może On działać w świecie za sprawą praw mechaniki. Boyle wyodrębnił trzy poziomy aktywności Boga: nadprzyrodzony, mechaniczny i supramechaniczny⁸. Sfera nadprzyrodzona była oczywiście dla Boyle'a obszarem nieograniczonej autonomii i wolności Boga – można powiedzieć, że jest to dla niego sfera tajemnicy wiary. Poziom supramechaniczny to przestrzeń zdarzeń, które z perspektywy ludzkiej mają charakter cudowny. Jest to także domena działań Boga, ale w tym obszarze kreuje On zjawiska, wykorzystując swoją nieograniczoną wiedzę o prawach mechaniki. Ostatni poziom – mechaniczny – jest domeną działania Boga i jest poznawczo dostępny ludziom. W tej sferze Bóg jest obecny immanentnie w prawach mechaniki, a człowiek może kontemplować Jego naturę, badając świat natury. Zaproponowane rozróżnienie pozwoliło Boyle'owi dokonać połączenia woluntaryzmu z założeniami filozofii mechanicznej. Dzięki temu mógł zachować jedność praw rządzących zjawiskami świata przyrody i nie ograniczać „wszechmocy Boga”. Jednocześnie wszechmoc Boga nie jest dla niego „substancją” do „zalepiania dziur w ludzkiej wiedzy”. Można powiedzieć, że

⁵ R. Boyle, *Royal Society Boyle Papers*, 2, fol. 89. [cyt. za: J. W. Wojcik, *op. cit.*, 1997].

⁶ M. Heller, *Naturalizm chrześcijański*, „Roczniki Filozoficzne”, t. LI (2003), z. 3, s. 41-58.

⁷ R. Boyle, *Reason and Religion*, [w:] *idem*, Works, vol. 4, s. 161.

⁸ R. Boyle, *Christian Virtuoso*, [w:] *idem*, Works, vol. vi, red. s. 754.

dla Boyle'a wszechmoc Boga, przede wszystkim, jest ściśle związana z Jego wszechwiedzą, dzięki której Jego działania nie są niczym skrupowane. Wszechmoc, racjonalność doskonała i wszechwiedza Boga pozostają w relacji symetryczności i przechodniości w ujęciu Boyle'a. Zatem Bóg w żaden sposób nie jest niczym ograniczony, to człowiek jako istota niedoskonała napotyka na swojej „drodze poznania” przeszkody, których nie potrafi pokonać i dlatego uznaje je za przekraczające możliwości jego rozumienia bądź zdarzenia cudowne. Przyjmując ten punkt widzenia, Boyle przedstawia swoją systematyzację granic ludzkiego poznania.

Granice ludzkiego poznania

Przywołana Boyle'owska gradacja sfer działania Boga i obowiązywania praw mechaniki jest skorelowana z zaproponowanym przez niego podziałem granic ludzkiego poznania. Wyodrębnia on kwestie, które są niezrozumiałe, niewytłumaczalne, supraracjonalne dla ludzkiego rozumu⁹. Poziom podstawowy, na którym obowiązują prawa mechaniki jest światem przyrody, który jest przedmiotem ludzkiego poznania. W tej sferze Boyle jest optymistą poznawczym. Naturalizm jest dla niego perspektywą filozoficzną, która uzasadnia możliwość poznania reguł, które rządzą światem przyrody. Natomiast w ramach sfery pozaprzyrodniczej rozum ludzki napotyka wyliczone przez Boyle'a ograniczenia. W zbiorze kwestii niezrozumiałych dla ludzkiego umysłu Boyle umieszcza te problemy epistemologiczne, które są metafizycznymi implikacjami wynikającymi z refleksji nad strukturą rzeczywistości, przede wszystkim nad pojęciem nieskończoności¹⁰. W grupie drugiej wymienia zagadnienia, które nie znalazły jeszcze swojego wyjaśnienia. Można powiedzieć, że wprowadza swoistą gradację od kwestii, co do których można zakładać, że wraz z postępem wiedzy ludzkiej znajdą swoje wytłumaczenia, aż do zagadnień, na których wyjaśnienie nie można nigdy liczyć. Szczególne miejsce w podziale Boyle'a zajmują kwestie określane jako supraracjonalne. Jest to obszar całkowicie niedostępny dla człowieka ze względu na to, że ludzie, próbując podjąć refleksję nad tymi zagadnieniami, są skazani na operowanie niejasnymi pojęciami. Można odczytać tę myśl Boyle'a jako wskazanie obszaru spekulacji metafizycznej, która wykracza poza ramy pojęciowej konceptualizacji możliwej do dokonania na gruncie naturalizmu i empiryzmu. Być może jest to swoiste powtórzenie przez Boyle'a antymetafizycznego manifestu Francisca Bacona. Z drugiej strony, mógł on również poziom kwestii supraracjonalnych utożsamiać z sferą tajemnic wiary.

Przyjmując wskazane rozróżnienie, Boyle zwraca uwagę, że na poziomie supraracjonalnym możliwe jest zawieszenie obowiązywania prawa niesprzeczności, które musi być respektowane przez filozofa naturalnego, gdyż wyklucza

⁹ R. Boyle, *Things Above Reason*, [w:] *idem*, Works, vol. iv, s. 407.

¹⁰ *Ibidem*, s. 412.

ono możliwość prawdziwości dwóch wzajemnie sprzecznych wniosków. Należy podkreślić, że przez zasadę niesprzeczności Boyle nie rozumiał przede wszystkim prawa logiki, tylko raczej jedno z fundamentalnych założeń metafizycznych wykluczające możliwość jednoczesnego istnienia sprzecznych ze sobą bytów. Dlatego przyjmował, że na gruncie filozofii naturalnej mogą ujawniać się sprzeczności, które zostaną w przyszłości rozstrzygnięte albo będą stanowić „słup graniczny ludzkiego poznania”¹¹. Według Boyle’a człowiek musi pogodzić się z tym, że zarówno w odniesieniu do kwestii wiary, jak i zagadnień podnoszonych na gruncie przyrodoznawstwa, wiele stawianych pytań pozostanie bez rozstrzygnięcia, gdyż odpowiedzi na nie wykraczają poza ludzkie możliwości pojmowania. Boyle stwierdza, że Bóg siłą swojej woli i mocy stworzył inteligentne istoty, które obdarzył różnym stopniem intelektualnego potencjału, a możliwość pełnego rozumienia zachował tylko dla Siebie¹². To przekonanie Boyle’a jest jednym z najważniejszych założeń jego epistemicznego układu odniesienia. W związku z tym uznał, że zadanie poszukiwania fundamentalnych zasad ontologicznych jest wtórne wobec celów utylitarnych i pragmatycznych, które powinny być stawiane przed naukowcami w pierwszej kolejności.

Prometejskie ambicje nauki

Filozofia naturalna Roberta Boyle’a jest oryginalną propozycją, gdyż w swoich rozważaniach potrafi on subtelnie przepływać pomiędzy Scyllą naturalizmu i scjentyzmu a Charybdą teizmu chrześcijańskiego, unikając zagrożeń dogmatyzmu. W swojej antropologii filozoficznej Boyle przyjął założenie o ograniczeniu naszych możliwości poznawczych, które wynikało z przejętej przez niego koncepcji nieograniczoności mocy Boga. Wyraźnie przeciwstawia zupełną wszechwiedzę Boga niepełnej i tylko prawdopodobnej wiedzy ludzkiej – co znalazło odzwierciedlenie w przyjmowanej przez niego probabilistycznej koncepcji wiedzy. Jako gorliwy chrześcijanin dostrzegał obrazoburczość demiurgicznych ambicji nauki, ale z drugiej strony – jako fanatyczny zwolennik naturalizmu i empiryzmu wierzył w to, że przyrodoznawstwo jest najlepszą drogą do poznania Boga i uznania jego wszechmocy. W „Christian Virtuoso” pisze:

Maszyna tak ogromna, tak piękna, tak dobrze wymyślona i jednym słowem tak godna podziwu jak Świat, nie może być dziełem jedynie przypadku lub gwałtownego zderzenia się i szczęśliwego nagromadzenia atomów, ale musi być stworzona przez Przyczynę niezwykle potężną, mądrą i dobroduszną.¹³

¹¹ J. W. Wojcik, *op. cit.*, s. 158.

¹² R. Boyle, *Things Above Reason*, [w:] *idem*, Works, vol. iv, s. 407, 466.

¹³ R. Boyle, *Christian Virtuoso*, [w:] *idem*, Works, eds. M. Hunter, E. B. Davis, Londyn 1999–2000, vol. xi, s. 299–300.

Przytoczone słowa Boyle'a można potraktować jako jego credo chrześcijanina i naturalisty. Świat stworzony przez Boga jest dla niego najlepszym z możliwych i w swojej konstrukcji jest projektem skończonym. W związku z tym myśl, że człowiek ma za zadanie dokończyć dzieło zapoczątkowane przez Boga, jest bezpodstawna, gdyż nie można skończyć projektu, który został już skończony. Podobnie jest z supozycją o możliwości poznania przez człowieka sposobu myślenia Boga, która jest niedorzeczna ze względu na wskazane przez Boyle'a ograniczenia ludzkiego poznania. Stawia on inne zadanie przed poznaniem naukowym. Nie jest nim rozpoznawanie reguł, którymi kierował się Bóg, tworząc świat. Boyle uznaje, że człowiek może tylko podglądać Boga przy Jego pracy i poprobować Go naśladować. Zatem badania przyrodnicze przybliżają człowieka do Boga, ale nie pozwalają przeniknąć ani Jego natury, ani sposobu myślenia, gdyż jest to tajemnica będąca poza granicą ludzkiego poznania. Myśl ta znajduje odzwierciedlenie w niechęci Boyle'a do budowania konstrukcji teoretycznych, które być może uważał za model tego, w jaki sposób myślał Bóg, tworząc świat. Skoro przeniknięcie myśli Boga nie jest możliwe, to przekonanie o tym, że teorie są w jakiś sposób obrazem tego, jak Bóg pomyślał świat, nie ma podstaw. Między innymi dlatego można uznać, że Boyle był jednym z pierwszych zwolenników tezy o primacie badań eksperymentalnych nad teoretyzowaniem w ramach praktyki badawczej laboratoryjnych nauk przyrodniczych.

Jak wiadomo, Boyle stworzył metodologiczne fundamenty eksperymentu. Podkreślał primat praktyki eksperymentalnej nad teoretyzowaniem. Współcześnie dominacja eksperymentowania nad teoretyzowaniem jest jednym z wyznaczników specyfiki praktyki badawczej nauk laboratoryjnych¹⁴. Można powiedzieć, że wychodząc od założeń natury teologicznej, Boyle skonstruował rozumowanie, które stało się podstawą do stworzenia innego stylu uprawiania przyrodoznawstwa, którego jednym z celów było teoretyczne opisanie świata. Boyle zastępuję tę wizję zadań stawianych przed naukowcami podejściem, które można nazwać „prometejskim”, tzn. myśleniem o wiedzy naukowej jako o narzędziu do poprawiania warunków ludzkiego życia. Z tej perspektywy przed naukowcami stawiane są zadania ujmowane w duchu pragmatycznym i utylitarystycznym. Można powiedzieć, że paradygmatycznym przykładem realizacji „demiurgicznych ambicji nauki” są dociekania fizyków, a z kolei paradygmatycznym przykładem „prometejskich ambicji nauki” jest chemia, za której „ojca” Boyle jest powszechnie uważany.

Początek procesu kształtowania się nowożytnego paradygmatu chemii jest jednym z najważniejszych wydarzeń wielkiej rewolucji naukowej XVII w. Decydującą rolę w tym kontekście odegrały krytyczne i eksperymentalne dociekania Roberta Boyle'a¹⁵. Często dorobek naukowy Boyle'a jest oceniany przede wszystkim przez pryzmat jego najbardziej rozpoznawanego dzieła – *Sceptical*

¹⁴ P. Zeidler, *Chemia w świetle filozofii*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2011.

¹⁵ W.H. Brock, *Historia chemii*, przeł. J. Kuryłowicz, Prószyński i Ska, Warszawa 1999, s. 65.

Chymist. Z tej perspektywy może wydawać się, że wkład Boyle'a w rozwój chemii jest ograniczony tylko do wykazania – na podstawie prac eksperymentalnych – fałszywości koncepcji budowy materii wyrastających z tradycji arystotelesowskiej filozofii przyrody. Rzeczywiście stało się tak, że w świetle zgromadzonej przez Boyle'a ogromnej wiedzy empirycznej nie można było dalej utrzymywać perypatetycznej koncepcji przemiany substancjalnej na gruncie rodzącej się nowej chemii. Jednakże Boyle nie poprzestał tylko na takim wykorzystaniu rezultatów swoich prac laboratoryjnych. Uzyskane wyniki prac eksperymentalnych były przesłankami, na podstawie których przeprojektował filozoficzny (metafizyczny i epistemologiczny) fundament praktyki badawczej przyrodoznawstwa uprawianego w warunkach laboratoryjnych. Jednym z zasadniczych filozoficznych problemów wyeksplikowanych przez Boyle'a w duchu nowego paradygmatu była klasyczna dychotomia „naturalne a sztuczne”. W filozofii naturalnej Boyle'a ten dualizm zostaje zniesiony dzięki subtelnemu wykorzystaniu idei czerpanych z woluntaryzmu i mechanicyzmu¹⁶.

W XII w. do łacińskiej Europy dociera przekład *De Congelatione* Awicenny, w którym sformułował on tezy *Sciant Artifices*. Jest to argument na rzecz twierdzenia o wyższości natury nad kunsztem ludzkim, który został zbudowany przez Awicennę w nawiązaniu do metafizyki Arystotelesa. W myśl tego argumentu sztuczne i naturalne produkty są z natury różne, a sztuka jest z istoty gorsza od natury i w żadnej mierze nie może jej dorównać. Ludzie poprzez swój kunszt w żaden sposób nie mogą przeprowadzić głębokiej przemiany substancjalnej, która byłaby przemianą istoty substancji. Myśl scholastyczna ugruntowała rozróżnienie „naturalne i sztuczne”, wykorzystując perypatetyczne pojęcie mechaniczności, jako synonimu tworu sztucznego, czyli niedoskonałego naśladownictwa bytów naturalnych. Z poglądem tym polemizuje Boyle, a przedstawiona przez niego argumentacja jest jednym z przyczynków do określania filozoficznych podstaw nowożytnego przyrodoznawstwa. Boyle pisze:

[...] nie tylko większość chemików, ale rozmaici filozofowie, a co więcej niektórzy scholastycy utrzymują, że możliwa jest transmutacja nieszlachetnego metalu w złoto; twierdzą, że jeżeli człowiek może nadać dowolnej materii kolor zółty, plastyczność, ciężar i w ogniu ją obrabiać, sprawić, że nie będzie się rozpuszczać w Aqua Fortis, to zbieżność tych własności zdecyduje o tym, że człowiek sprawdzający czy złoto jest prawdziwe, czy fałszywe, uzna bez wątpliwości, że jest to złoto.¹⁷

Przeprowadzone przez Boyle'a laboratoryjne badania umocniły jego przekonanie, że nie ma podstaw, aby twierdzić, iż dwie substancje, które posiadają te same własności i w swoim działaniu powodują te same skutki, nie są identyczne tylko z tego powodu, że jedna substancja jest dziełem natury (Boga), a druga kunsztu

¹⁶ M. G. Cook, *Divine Artifice and Natural Mechanism: Robert Boyle's Mechanical Philosophy of Nature*, [w:] *Science in Theistic Contexts Cognitive Dimensions*, s. 136.

¹⁷ R. Boyle, *Origin of Forms and Qualities*, [w:] *The Works of Robert Boyle*, eds. M. Hunter, E. B. Davis, Pickering & Chatto, London 2000, vol. 5, s. 322-323.

ludzkiego. Uznaje, że sztuka ludzka wykorzystująca oddziaływanie mechaniczne, które arystotelicy uważali za sztuczne, pozwala produkować substancje o własnościach identycznych jak ich naturalne odpowiedniki. W związku z tym można postawić pytanie: jeżeli produkt natury i produkt sztuki są identyczne, to czy to oznacza, że nie ma różnicy między sztuką Stwórcy a umiejętnościami człowieka? W tym kontekście pojawia się demiurgiczna pokusa charakteryzująca niektórych badaczy, którą Boyle, wychodząc od tezy woluntarystycznej teologii, odrzuca. W jego ujęciu Wszechświat został zbudowany według zasad mechaniki, a otaczająca nas przyroda jest produktem pracy boskiego Rzemieślnika. Bóg dla Boyle'a był doskonałym rzemieślnikiem, który dzięki wszechwiedzy o określonych przez siebie zasadach mechaniki mógł działać bez żadnych ograniczeń. Świat został powołany do istnienia aktem woli i sztuki Boga. Bezładna materia była biernym surowcem w rękach wszechmocnego i wszechwiedzącego Stwórcy, który zbudował doskonałą maszynę sprzężonych wzajemnie elementów.

Z punktu widzenia Boyle'a zdolność do tworzenia materii była zarezerwowana dla Boga. Jednak człowiek pracuje w taki sam sposób jak boski Rzemieślnik. Ludzka sztuka różni się od boskiego rzemiosła zakresem i stopniem doskonałości, a nie co do istoty. Kompetentny i skuteczny rzemieślnik może wytwarzać użyteczne rzeczy, które działają na tych samych zasadach, jak naturalne produkty boskiej pracy¹⁸.

Podsumowanie

Jednym z fundamentalnych założeń filozoficznych określających nowożytny paradygmat poznania naukowego było przekonanie o tym, że świat przyrody jest rządzony regularnościami, które można uchwycić w racjonalny sposób. Ten swoisty kult racjonalności był bardzo głęboko zakorzeniony w świadomości luminarzy nauki siedemnastego stulecia i często wyrażał się w metafizycznym przekonaniu o racjonalności jako immanentnej cesze natury. Przeświadczenie to można uznać za jeden z elementów konstytuujących epistemiczny układ odniesienia Roberta Boyle'a. Racjonalność była dla niego nie tylko gwarantem wartości poznania naukowego, ale także jednym z najważniejszych atrybutów Stwórcy świata przyrody. Przyjęcie racjonalności Boskiego działania i stworzenia może prowadzić do konfuzji w połączeniu z założeniem o niczym nieskrępowanej wolności Boga. Czy bycie przez Boga racjonalnym w działaniach nie staje się czynnikiem ograniczającym Jego wolność i wszechmoc? Można postawić tezę, że z punktu widzenia Boyle'a nie jest to żaden problem trudny do rozstrzygnięcia. Boyle wiązał wszechmoc Boga ściśle z Jego wszechwiedzą. Bóg dla niego jest doskonały w swojej naturze i z konieczności w działaniu, gdyż posiada nieograniczoną wiedzę, która jest ściśle powiązana z jego wszechmocą. Warto w tym

¹⁸ M. G. Cook, *Divine Artifice and Natural Mechanism: Robert Boyle's Mechanical Philosophy of Nature*, [w:] *Science in Theistic Contexts Cognitive Dimensions*, s. 145.

miejscu przypomnieć słowa Francisca Bacona – intelektualnego patrona Boyle’a – który w *Novum Organum* pisał: „Wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo [...]”¹⁹. Boyle’owska parafraza słów Bacona w odniesieniu do Boga brzmiałaby tak – „wszechwiedza i wszechpotęga Boga to jedno i to samo”. Założenie przez Boyle’a takiej tożsamości tych dwóch atrybutów Boga znajduje uzasadnienie w konstruowanym przez niego pojęciu „wszechmocy Boga” w kontekście odwołania do idei „Boskiego doskonałego rzemieślnika”. Poznawana przez człowieka złożona mechanika świata przyrody jest właśnie dlatego taka doskonała, gdyż Bóg ma niczym nieskrępowaną wolną wolę działania i może projektować swoje dzieło w sposób dowolny, dysponując wszechpotężnym zestawem narzędzi, które dzięki swojej wszechwiedzy może wykorzystywać w sposób perfekcyjny. Człowiek w swojej działalności może naśladować Boga, gdyż jest stworzony na Jego obraz i podobieństwo, ale niektóre wytwory sztuki – ze względu na ludzkie ułomności – nigdy nie dorównają doskonałości boskich dzieł. Według Boyle’a badania laboratoryjne pozwalają zdobywać wiedzę, za sprawą której można zrealizować użyteczne cele. Skoro poznanie naukowe w swojej istocie musi być racjonalne, to według Boyle’a, uprawiając przyrodoznawstwo, „podąża się ścieżką, którą szedł Bóg”, gdyż racjonalność Jego działań jest nieskończona, co czyni go doskonałym przyrodnikiem. Należy uznać, że w jego ujęciu wszechmoc Boga jest ściśle związana z Jego racjonalnością i wszechwiedzą. Jak wiadomo, są to atrybuty Boga szczególnie podkreślane w duchu teologicznego racjonalizmu, a z perspektywy woluntarystycznej – odsuwane na drugi plan. Można się zastanowić, dlaczego tak zagorzały naturalista i eksperymentalista jak Boyle tak mocno obstawał przy stanowisku woluntarystycznym. Sądzę, że przyjęcie przez niego tego stanowiska wiązało się z potrzebą uniknięcia napięcia pomiędzy przekonaniem o racjonalności Boga a paradoksem ograniczenia Jego wszechmocy przez konieczność respektowania prawa natury. Jeżeli Bóg jest racjonalny, to nie może łamać praw, które stworzył, czyli działać w świecie w sposób cudowny. Wydaje się, że Boyle w sposób świadomy wprowadza swoją systematyzację ograniczeń dla poznania ludzkiego, m.in. po to, aby pokazać, że właściwie problem aporii ograniczenia wszechmocy Boga jest kwestią dyskutowaną przez człowieka, którego umysł nie jest w stanie pojąć wielu zagadnień. Kwestia wszechmocy Boga jest w ujęciu Boyle’a *de facto* problemem możliwości rozumienia Boga przez człowieka. Jak stwierdziłem, Boyle, wprowadzając swoją skalę granic możliwości ludzkiego umysłu, *implicite* odcina się od przekonania o tym, że człowiek może poznać, jak myśli Bóg. Z drugiej strony, opierając się na pracach empirycznych mógł wykazać, że w laboratorium można wykonać produkty, które niczym nie ustępują naturalnym odpowiednikom i pokazał, że człowiek ma w sobie potencjał twórczy, a nie tylko odtwórczy. Na tej podstawie nabrał przekonania, że o ile człowiek nie jest w stanie zrozumieć tego, jak myśli Bóg, to może nauczyć się naśladować Boga w działaniach w świecie

¹⁹ F. Bacon, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955, s. 58.

natury. W ten sposób może przybliżyć się do Niego i pośrednio kontemplować Jego doskonałość. W związku z tym wydzieranie tajemnic naturze jest aktem prometejskiego wykradania ognia bogom z tą różnicą, że Bóg swoje stworzenie wyposażył w zestaw narzędzi, za pomocą których człowiek może podglądać Go przy pracy i uprawiać przyrodoznawstwo. Do zestawu atrybutów określających naturę Boga, które podkreślał Boyle, można dodać także roztropność, która wraz z racjonalnością i wszechwiedzą przejawia się we wszechmocy Boga. Bóg aktem swej woli świadomie wyznaczył granice ludzkiego rozumienia, aby ustrzec swoje stworzenie przed nieposkromioną „lucyferiańską” miłością do wiedzy. Przyjęcie woluntaryzmu pozwala Boyle'owi zachować przestrzeń sacrum, która wymyka się prawdom ludzkiej logiki, a rozwijana przez niego probabilistyczna koncepcja wiedzy pozostawia „miejsca”, w których Bóg może działać w sposób supranaturalny lub cudowny. Zarówno działanie Boga, które realizowane jest na poziomie naturalnym, supranaturalnym, jak i nadprzyrodzonym, jest związane z aktem Jego woli. Można powiedzieć, że zakłopotanie teologa i filozofa kwestią paradoksu przestrzegania prawa natury przez Boga i tym samym ograniczenie Jego wszechmocy jest dla Boyle'a wynikiem niemożliwości zrozumienia Boga przez człowieka. Zatem pytanie o wszechmoc Boga jest, w jego przekonaniu, pytaniem o naturę człowieka, która ujawnia swoje ograniczenia w zestawieniu z doskonałym Absolutem. Ze względu na te niedoskonałości człowiek-naukowiec nie powinien pytać o reguły, którymi kieruje się w swoim działaniu Boski Logos, a jedynie koncentrować się na zdobywaniu wiedzy praktycznej, którą może gromadzić za sprawą prac eksperymentalnych – „podglądaniu Doskonałego Naturalisty”. Rose-Mary Sargent swoją pracę poświęconą filozofii eksperymentu Roberta Boyle'a zatytułowała *Nieśmiały Naturalista*²⁰. Ta metaforyczna nieśmiałość, przypisywana Boyle'owi, wyrażała się w programowym jego sceptycyzmie – zarówno w odniesieniu do kwestii źródeł, jak i granic poznania naukowego – który wyrósł w nawiązaniu do poglądu o ograniczeniu ludzkich możliwości poznawczych. Uzupełnieniem tego Boyle'owskiego przekonania było założenie o *potentia absoluta* Boga, które stanowiło istotny element metafizycznego fundamentu jego stylu uprawiania poznania naukowego. Współcześnie rozważania nad wszechmocą Boga nie mają znaczenia dla przebiegu realnej praktyki badawczej nauk laboratoryjnych. Jednak siedemnastowieczna dyskusja, m.in. nad tym zagadnieniem, ukształtowała filozoficzny i pozaempiryczny rdzeń założeń epistemologicznych i metodologicznych nauk laboratoryjnych, których podstawowe zasady tworzył Boyle.

²⁰ R. M. Sargent, *The Diffident Naturalist. Robert Boyle and The Philosophy of Experiment*, University of Chicago Press, Chicago – Londyn 1995.

Radosław Kazibut

***Potentia Absoluta* and Robert Boyle's Epistemic Frames of Reference**

Abstract

The aim of this article is presentation Robert Boyle's theological beliefs impact to the shape of epistemological assumptions of his scientific knowledge conception. Boyle's theistic beliefs and his views on the question of God's omnipotence in particular, were a significant element defining his "epistemic reference frame," which provide the framework of his research laboratory style.

Keywords: *Potentia absoluta*, epistemic frame of reference, Robert Boyle, laboratory science, theism, naturalism, science and faith.