

# Andrzej Stogowski

---

## Fritojfa Capry mistyczny paradygmat wyjaśniania rzeczywistości

---

Studia Elbląskie 1, 193-234

---

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## FRITJOFA CAPRY MISTYCZNY PARADYGMAT WYJAŚNIANIA RZECZYWISTOŚCI

### I. UWARUNKOWANIA HISTORYCZNO-FILOZOFICZNE

#### 1. W poszukiwaniu jedności

„Specyficzną cechą człowieka jako istoty świadomej jest — jak słusznie zauważa S. Butryn — nieodparta chęć zrozumienia natury rzeczywistości, czyli poznania praw określających przebieg zjawisk i skonstruowania na tej podstawie ogólnego obrazu świata”<sup>1</sup>. F. Capra podjął próbę wyjaśnienia tego stanu rzeczy przez tzw. nowy, mistyczny paradygmat nauki, któremu nadał cechy holistyczne. Jakkolwiek przyjął on nowość swojego podejścia do otaczającego świata, jednak tego typu prace były podejmowane dużo wcześniej, Pierwsze próby stworzenia przybliżonych wzorców, opisujących otaczający człowieka wszechświat miały jednocześnie charakter i religijny, i naukowy. Obok różnych mitologicznych i teologicznych kosmogonii (np.: *Teogonia* Hezjoda) zaczęły pojawiać się początki filozofii przyrody w postaci luźnych lub bardziej spójnych rozważań o treści kosmologicznej. Te zaczątki dały dobre podłoże do rozwoju filozofii przyrody w najszerszym znaczeniu tego słowa. Pierwszymi przedstawicielami tej dziedziny wiedzy byli między innymi myśliciele szkoły mileckiej i eleackiej, Heraklit. Jednocześnie narodziny i rozwój myśli kosmologicznej zapoczątkowały proces eliminacji mitu i stopniowego wprowadzania do rozważań o wszechświecie pojęć oraz teorii fizycznych czy też matematycznych, czego przykładem mogą być teorie Talesa.

Ogólnie można by stwierdzić, że całość zagadnień poruszanych w różnych czasach myślicieli greckich da się ująć w trzy naczelną grupy<sup>2</sup>, a mianowicie: zagadnienia metafizyczne, etyczne i epistemologiczne. W zakresie zagadnień epistemologicznych pojawiały się pytania o przedmiot poznania, o wartość poznania zmysłowego, o kryterium prawdy i w ogóle o możliwość wskazania jakiegokolwiek źródła prawdy czy poznania. Jakkolwiek początki myślenia naukowego wykazywały charakter spekulatywny i holistyczny, niemniej nauka współczesna ukształtowała się w duchu empirystycznym i atomistycznym<sup>3</sup>. Pogląd ten jest podzielany również we współczesnej nauce, choćby historii, filozofii nauki czy też filozofii przyrody. Wydaje się więc, że fizyka stała się nauką modelową, która

<sup>1</sup> S. Butryn, *Spory wokół naukowego obrazu wszechświata*, Warszawa 1978, s. 5.

<sup>2</sup> Por. I. Dąmbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, s. 13.

<sup>3</sup> Por. E. Laszlo, *Systemowy obraz świata*, Warszawa 1978, s. 40.

pomogła utworzyć empiriologiczną teorię nauk przyrodniczych<sup>4</sup>. Podkreśla się także, że silny rozkwit nauk przyrodniczych spowodował pojawienie się mitu o wręcz nieograniczonych możliwościach poznawczych człowieka, który już po głębszych dociekaniach na temat samego stosowania określonych sposobów badań wydaje się być niesłuszny.

Dziś stajemy u początków rewolucji myślowej, można by rzec, przełomu epistemologicznego jaki nie zdarzył się od wielu wieków. Zaobserwować to można szczególnie w fizyce współczesnej. Następuje tu istotna zmiana jej metody. Do paradygmatu fizyki zostają włączane nowe elementy, które powodują, że na zmatematyzowane nauki przyrodnicze można patrzeć z odmiennej niż dotąd perspektywy<sup>5</sup>. S. Kamiński stwierdza, że ostatni etap rozwoju nauki nazywa się rewolucją naukowo-techniczną. Nastąpiło bowiem jego zdaniem gwałtowne przeobrażenie nauki i techniki, a także ich wzajemnych relacji oraz funkcji w społeczeństwie i kulturze<sup>6</sup>. Nauka (także fizyka) staje się aktywnością quasi-religijną w najszerszym sensie tego słowa i zaczyna być traktowana jako szczególnego rodzaju gra między konkretnymi szczegółami a abstrakcyjnym rozumowaniem, między postępowaniem indukcyjnym a dedukcyjnym, pomiędzy zmysłami a abstrakcyjnym umysłem, który układa dostarczane mu przez zmysły dane we wzorce relacji<sup>7</sup>. J. Guilton sądzi nawet, że droga myślowa wytyczona szczególnie przez jedną z teorii fizycznych, mianowicie teorię kwantów prowadzi do stworzenia nowego obrazu świata, całkowicie odmiennego, który wykorzystuje obydwa dotychczasowe nurty (spirytualizm i materializm — przypis A.S), przekraczając je i tworząc syntezę, a nawet dotykając transcendencji<sup>8</sup>. We współczesnej fizyce i kosmologii wysiłki koncentrują się wokół znalezienia teorii unifikującej cztery podstawowe oddziaływania: grawitacyjne, elektromagnetyczne, jądrowe słabe i jądrowe silne oraz stworzenia kwantowej teorii grawitacji<sup>9</sup>. Zauważa to J. Turek podając, iż przejawem jedności Wszechświata stają się również coraz wyraźniej pojawiające się w ostatnich latach dwudziestego wieku tendencje unifikacyjne standardowego modelu świata i wizji nauki<sup>10</sup>. Podejście unifikujące i holistyczne nie jest jednak nowością, gdyż można wskazać na niektóre starożytne doktryny filozoficzne, których centralny motyw stanowi nauka o Kosmosie, jako jedynej substancji przenikanej przez ten sam jednorodny czynnik organizujący wszystkie byty i tworzący z nich jedną organiczną całość<sup>11</sup>. Już neopozytywistyczne zainteresowania strukturą nauk przyrodniczych w końcu wykazały, jak stwierdza to R. Weksler-Waszkinel, że nauki te nie rozwijają się w próżni, a integralnym

<sup>4</sup> A. Lemańska, K. Kłoskowski, *Empiriologiczna teoria nauk szczegółowych*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, Warszawa 1996, s. 198.

<sup>5</sup> Tamże, s. 199.

<sup>6</sup> S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 116.

<sup>7</sup> R. Weber, *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*, Warszawa 1990, s. 10.

<sup>8</sup> J. Guilton, G. i I. Bogdanov, *Bóg i nauka*, Kraków 1994, s. 10, 13.

<sup>9</sup> A. Lemańska, K. Kłoskowski, *Empiriologiczna*, s. 202.

<sup>10</sup> J. Turek, *Filozoficzno-światopoglądowe implikacje dynamicznego obrazu wszechświata*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, pr. zb. pod red. M. Hellera, Tarnów 1996, s. 136.

<sup>11</sup> J. Zon, *Starostoicka doktryna pneumy a koncepcja bioplazmy*, „Roczniki Filozoficzne” 42(1994), s. 35.

kontekstem ich rozwoju jest kontekst filozoficzny<sup>12</sup>. Nie powinno to dziwić, wszak współczesna nauka i filozofia, podobnie jak cała zachodnia kultura duchowa wyrasta przecież na podłożu antycznej kultury greckiej. Ujawnia się to, zdaniem I. Dąbskiej, nie tylko w pokrewieństwie problematyki filozoficznej naszych czasów z problematyką filozofii starożytnej, lecz również w podobieństwie sposobów rozwiązywania tej problematyki dziś i w starożytności<sup>13</sup>. Podobnie traktuje tę kwestię J. Ladriere twierdząc, że z historycznego punktu widzenia nauka sięga swymi korzeniami do określonych koncepcji filozoficznych, które znamionują pewne odłamy społeczeństwa konkretnej epoki. Idee naukowe, jego zdaniem, nie rozwijają się samodzielnie, lecz ich postęp dokonuje się wyniku wielu czynników kulturotwórczych<sup>14</sup>.

We współczesnej filozofii powiązanej z naukami przyrodniczymi, narastającym zainteresowaniem cieszą się różne nurty ujęć holistycznych, a tak zwane teorie systemowe znajdują zastosowanie w niemal wszystkich gałęziach nauk nie tylko przyrodniczych i społecznych, a wysuwają się na czoło w naukach humanistycznych<sup>15</sup>. Potwierdza to J. Życiński zauważając, iż po upadku wizji nauki proponowanej w okresie pozytywizmu pojawiły się liczne nowe próby konstruowania przyrodniczego obrazu świata, w którym uzupełniają się wzajemnie elementy fizyki i metafizyki, teologii i poezji<sup>16</sup>.

Jednym z głównych przedstawicieli holistycznego podejścia do rzeczywistości i opisujących ją teorii naukowych, obok P.T. de Chardina, D. Bohma, Margineau, R. Sheldrake'a, Barrowa czy Lovelocka, jest interesujący nas austriacki fizyk i filozof Fritjof Capra<sup>17</sup>. Jest on osobą bardzo kontrowersyjną. Z jednej strony

---

<sup>12</sup> R. Waszkinel, *Nauka-Filozofia-Religia*, w: *Nauka-Filozofia-Teologia*, pr. zb. pod red. Z. Zdybickiej, s. 9.

<sup>13</sup> I. Dąbska, *Zarys...*, s. 14.

<sup>14</sup> S. Kamiński, *Pojęcie...*, s. 47.

<sup>15</sup> E. Laszlo, *Systemowy...*, s. 38.

<sup>16</sup> J. Życiński, *Metafizyka i wyobrażenia w przyrodniczym obrazie świata*, w: *Obrazy...*, s. 78.

<sup>17</sup> Fritjof Capra urodzony w 1939 roku w Wiedniu specjalizował się w zakresie fizyki wysokich energii. Po uzyskaniu doktoratu w tej dziedzinie na Uniwersytecie Wiedeńskim w 1966 roku, prowadził badania w licznych laboratoriach, między innymi: na Uniwersytecie w Paryżu (1966–1968), w Kalifornijskim Uniwersytecie Stanowym w Santa Cruz (1968–1970), w Stanford Linear Accelerator (1970) i w Imperial College na Uniwersytecie Londyńskim (do 1974). Od 1975 roku związany jest z Lawrence Berkeley Laboratory na Kalifornijskim Uniwersytecie Stanowym w Berkeley. Od fizyki wysokich energii przeszedł do szerokiej refleksji filozoficznej próbując łączyć wiedzę o najnowszych osiągnięciach fizyki jądrowej z obszerną wiedzą religioznawczą a także z wrażliwością na społeczno-ekologiczną problematykę otaczającego nas świata. Zainteresowania historią nauki, filozofią nauki, zależnościami między nauką a ruchami społecznymi oraz podobieństwami między głównymi założeniami i konsekwencjami światopoglądowymi fizyki współczesnej a filozofiami i religiami Wschodu, zaowocowały kilkoma dziełami tego autora. *The Turning Point* („Punkt zwrotny”) wydany w 1972 roku F. Capra poświęcił zinterpretowaniu kryzysu społecznego i moralnego współczesnej cywilizacji, wskazując jako główną przyczynę takiego stanu rzeczy kryzys postrzegania świata. W książce tej ukazał także wizję nowego, ekologicznego światopoglądu, wypierającego kartezjański paradygmat mechanistyczny. Światopogląd ten wiedzie go ku „głębszej” ekologii i myśli o konieczności reorganizacji życia społeczeństw i narodów, gdyż dostrzega on w warstwowym układzie przyrody część szerszego rozumienia systemów społecznych i ekologicznych. W trzy lata później, w roku 1975, ukazało się nowe jego dzieło pt.: *The Tao of Physics* („Tao Fizyki”). W książce tej austriacki fizyk stara się wskazać na szerokie religijno-swiatopoglądowe konsekwencje odkryć fizyki dwudziestego wieku, które ukazują świat bardzo

uważany jest za czołowego lidera czy nawet „proroka” Nowej Ery<sup>18</sup>, którego cechuje solidny warsztat naukowca i myśliciela, z drugiej zaś strony prace jego poddawane są dość mocnej krytyce. Zarzuca się mu bowiem nieścisłości metodologiczne, wykorzystywanie i interpretowanie niektórych faktów i wypowiedzi dla celów samego autora. B. Dobroczyński przychyła się nawet do zdania, że prace Fritjofa Capry nie są w stanie przemówić do kogoś, kto dobrze jest zaznajomiony z europejską tradycją filozoficzną i zasadami metodologicznymi obowiązującymi od czasów Wittgensteina i manifestów Koła Wiedeńskiego<sup>19</sup>.

F. Capra uważany jest często za jednego z ważniejszych liderów czy też proroków ruchu New Age Movement. Wydaje się więc za słuszne, aby przybliżyć problematykę będącą w centrum zainteresowania przedstawicieli i teoretyków tego ruchu. Umożliwi to ukazanie, iż F. Capra opisuje wizję rzeczywistości przez pryzmat swojego „nowego, mistycznego” paradygmatu czerpiąc z przesłanek New Age Movement.

## 2. Nowa teoria nauki

Można powiedzieć, że na rozwój nauki klasycznej miały wpływ osiągnięcia i odkrycia filozofii starożytnej. W V wieku p.n.e. pojawili się twórcy teorii atomistycznej — Leukippos i Demokryt. Twierdzili oni, iż wszystkie atomy, z jakich zbudowany jest cały wszechświat, znajdują się w ciągłym ruchu. Ruch ten jednak i w ogóle wszelką zmianę traktowali oni jako zmianę miejsca w przestrzeni. Cokolwiek dzieje się w świecie, zdaniem atomistów, ma charakter wyłącznie materialny — mechaniczny. Koncepcja ta przetrwała do XIX w. i była najbardziej dojrzałą teorią materialistyczną wyjaśniającą najrozmaitsze zjawiska przyrodnicze. Traktując świat jako wielki mechanizm, sprowadzała wszelkie procesy do najprostszej formy ruchu, jaką jest ruch mechaniczny. Podobnie stwierdza T. Hobbes, przyjmując, że poza ciałami materialnymi nie istnieje nic więcej, a materia znajduje się w ciągłym ruchu o charakterze mechanicznym. Podobne stanowisko przyjmowali: J.O. de La Mettrie (1709–1751), D. Diderot (1713–1784) oraz P.H. Holbach (1723–1789). Ten ostatni w swoim *Systemie przyrody* podaje także filozoficzną definicję ruchu: „Ruch polega na kolejnych zmianach położenia danego ciała w stosunku do różnych punktów jakiegoś miejsca w przestrzeni albo

---

bliski filozofom Wschodu, tradycyjnemu myśleniu magicznemu i gnostyckiemu. Jedną z ostatnich publikacji tego autora wydana wraz z D. Steindl-Rastem i T. Matusem „Należć do Wszechświata” jest dialogiem między nauką a religią i próbą uchwycenia podobieństw między zmianami paradygmatu w nauce i teologii, ukazując jednocześnie społeczne uwarunkowania nowego naukowego paradygmatu. W tym miejscu należałoby także nadmienić, że analiza nowego paradygmatu zawarta w niniejszym opracowaniu nie wyczerpuje całości zagadnienia. F. Capra bowiem oprócz „nowości” swojego ujęcia nauki i rzeczywistości, wiele uwagi poświęca na podkreślenie znaczenia swego stanowiska dla zmiany „dotychczasowej” (co u niego równoznaczne jest z określeniem „przestarzałej”) wizji społeczeństw i światopoglądów. Nadaje to jego zdaniem nowemu paradygmatowi cech społeczności i ekologiczności.

<sup>18</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, Kraków 1994, s. 7; por. R. Weber, *Nauka i mistyka*, s. 59.

<sup>19</sup> Por. F. Capra, T. Matus, D. Steindl-Rast, *Należć do wszechświata*, Kraków 1995 r., s. 13–14; por. także: K.R. Clifton, R.G. Marilyn, *Toward a Sound Perspective on Modern Physics: Capra's Popularization of Mysticism and Theological Approaches*, „Zygon” 25(1990), s. 73–104.

w stosunku do innych ciał”<sup>20</sup>. Przypisywał on ponadto materii cechę rozciągłości, ruchliwości, podzielności, ciężkości, nieprzenikliwości, bezwładności etc. Kartezjusz uważał, że poprzez znajomość mechaniki (jak i natury własnego ciała dzięki medycynie), możemy stać się panami i władcami natury zewnętrznej, co miało być według tego wielkiego myśliciela właściwym celem rzetelnej nauki. Potwierdził to F. Bacon postulując, aby nauka była „activa et operativa”. Za jej cel podawał wyposażenie życia ludzkiego w wynalazki i środki oraz dostarczenie odpowiedniej wiedzy o naturze, co pozwoliłoby zapanować nad nią oraz wykorzystać jej siły dla celów człowieka<sup>21</sup>. Kartezjusz, zdaniem F. Capry, stworzył bezkompromisowy obraz organizmów żywych jako systemów mechanicznych i wyznaczył tym samym sztywne ramy dalszych badań w dziedzinie fizjologii<sup>22</sup>. Pojawiły się w siedemnastowiecznej nauce określenia człowieka i całego otaczającego go świata jako mechanizmów na wzór działającego mechanizmu zegarowego. Szerzej rozumiany kartezyjański model nauki, w tym także biologii i fizyki, wyrażał się nawet w sprowadzeniu organizmów żywych do wzajemnych, fizycznych i chemicznych oddziaływań między najmniejszymi częściami składowymi organizmu. Innym triumfem siedemnastowiecznej nauki, szczególnie w dziedzinie fizjologii, było zastosowanie przez W. Harveya modelu mechanistycznego do zjawiska krążenia krwi. Zawarł on opis tego modelu w swoim dziele *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*. Inną próbą sprowadzenia zjawisk świata i funkcjonowania organizmów żywych do procesów fizyko-chemicznych jest przedstawiciel tradycji alchemicznej XVII wieku P. von Hohenheim. Tę samą tezę przedstawił J. Loeb, stwierdzając (w *The Mechanistic Conception of Life*), że organizmy są maszynami chemicznymi i posiadają osobliwość zachowywania swych własności i rozmnażania<sup>23</sup>. Istotą ujęcia naukowego dla J. Loeba stała się próba wyjaśnienia działania tych żywych maszyn w kategoriach ich podstawowych elementów składowych. Ogólnie mówiąc wszyscy atomiści traktują procesy psychiczne jako podlegające zasadom ruchu atomów. T. Hobbes utożsamia myśli z ruchem materii mózgu, a uczucia — w sercu. J.O. de La Mettrie posuwa się nawet do porównania duszy wraz ze wszystkimi przeżyciami psychicznymi jednostki do materialnego mechanizmu. Natomiast według K. Vogta (1817–1895) wszelkie uzdolnienia, ujmowane jako przejaw działalności duchowej, są tylko czynnościami substancji mózgowej, a nawet są „w takim stosunku do substancji mózgowej jak żółć do wątroby”<sup>24</sup>. Silny mechanicyzm atomistów oraz zasadniczy rozdział między „ja” a światem, wprowadzony przez Kartezjusza, stał się podstawą skrajnego determinizmu oraz przekonania o możliwości dokonania przez obserwatora obiektywnego opisu przyrody, co stało się ideałem całej nauki.

<sup>20</sup> Por. L. Kasprzyk, A. Węgrzecki, *Wprowadzenie*, s. 66–67.

<sup>21</sup> R. Waszkinel, *Nauka*, s. 10–11.

<sup>22</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, Warszawa 1987, s. 148–149.

<sup>23</sup> Por. Tamże, s. 150–161.

<sup>24</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 151; por. L. Kasprzyk, A. Węgrzecki, *Wprowadzenie*, s. 74–75. Podobne stanowisko zajął też później J. Needham, który w swoim dziele z 1928 r. *Człowiek maszyna*, pisze: „W żadnym wypadku nie zgadzam się z opinią, że zjawiska umysłowe nie poddają się opisowi w kategoriach fizyczno-chemicznych. Wszystko, czego kiedykolwiek dowiemy się o nich w sensie naukowym, będzie miało charakter mechanistyczny”.

Zauważa to także sam F. Capra odwołując się do wypowiedzi słynnego francuskiego matematyka P.S. Laplace'a, według którego, mechanistyczna wizja przyrody jest związana ze skrajną postacią determinizmu, który kosmos traktuje jak w pełni zdeterminowaną maszynę, zaś „umysł, który w danej chwili uzyskałby wiedzę o wszystkich działających w przyrodzie siłach oraz o położeniu wszystkich rzeczy (...) mógłby zawrzeć w jednym równaniu ruchu największych ciał w kosmosie i najmniejszych atomów”<sup>25</sup>. Na arenie dziejów pojawiła się nowa — matematyczna koncepcja struktury przyrody potwierdzona badaniami I. Newtona. Pojawienie się dzieła tego autora pt.: „Philosophie Naturalis Principia Mathematica” uważa się do dziś za początek ery nauk empirycznych. Sam I. Newton filozoficzne odkrycie przyczyn praw przyrody, które ustala się metodą matematyczno-doświadczalną, uważał za najważniejszy i ostateczny cel nauki<sup>26</sup>. Areną Newtonowskiego wszechświata, na której zachodziły wszystkie zjawiska fizyczne, była, jak zauważa F. Capra, trójwymiarowa przestrzeń klasycznej geometrii Euklidesa, mająca cechy absolutnej, nieporuszonej i zawsze niezmiennej. Absolutny charakter posiadały także przestrzeń i czas jako ośrodki samoistne, w których zawierają się przedmioty materialne. Elementami Newtonowskiego świata są punkty materialne, będące małymi, twardymi i niezniszczalnymi obiektami, z których zbudowana była wszelka materia wykazująca niezmiennność i zasadniczą pasywność. Ten model w swojej strukturze przypomina modele atomistów greckich. Newtonowskie równania ruchu są podstawą mechaniki klasycznej. Traktowano je jako trwałe prawa odpowiedzialne za wszystkie dostrzegalne w fizycznym świecie zmiany. P.S. Laplace w pracy *Mecanique Celeste* stosując udoskonalone obliczenia Newtona objaśnił nawet ruchy planet, księżyców i komet w najdrobniejszych szczegółach, jak również odpływów i przyptyków oraz inne zjawiska związane z grawitacją. Był to niewątpliwy sukces modelu mechanistycznego. Stało się to podstawą przekonania uczonych XIX wieku, co zauważa F. Capra, iż wszechświat jest rzeczywiście mechanicznym systemem, który funkcjonuje w oparciu o zasady klasycznej mechaniki Newtona<sup>27</sup>.

Materialne implikacje klasycznego paradygmatu nauki wykorzystywane były także przez przedstawicieli ideologii marksistowskiej (K. Marks, F. Engels czy W.I. Lenin). F. Engels podaje, iż w tym świecie nie istnieje nic (innego) poza materią, a wszelka egzystencja jest tylko różnorodnym przejawem tej materii<sup>28</sup>, z pracy zaś W.I. Lenina *Materializm a empiriokrytycyzm* wynikałoby, że jedynie materia jest obiektywną rzeczywistością daną nam we wrażeniach zmysłowych i jednocześnie stanowi ona filozoficzną kategorię służącą do oznaczania tej obiektywnej rzeczywistości, a znaki, którymi ona się nam objawia są przez nasze wrażenia kopiowane, fotografowane i odzwierciedlane<sup>29</sup>. Można więc dostrzec, że w mechanistycznym okresie rozwoju nauk ścisłych świat jawił się uczonym jako niezmiernie skomplikowany, jednak bardzo precyzyjny mechanizm, funkcjonujący bezbłędnie, gdyż wszystko jest „raz na zawsze ustalone i musi się odbywać podług

<sup>25</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 68–69.

<sup>26</sup> Por. M. Heller, *Filozofia świata*, Kraków 1992, s. 62–63.

<sup>27</sup> Por. F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 69–70.

<sup>28</sup> Por. F. König, *Gibt es einen wissenschaftlichen Atheismus?*, Freiburg 1978, s. 8.

<sup>29</sup> Por. L. Kasprzyk, A. Węgrzecki, *Wprowadzenie*, s. 69–71.

praw obowiązujących stale i niezmiennie, z przyrodzonej konieczności”<sup>30</sup>. Tak ściśle deterministyczna budowa mechaniki klasycznej długo stanowiła wzór dla innych teorii fizyki makroskopowej.

Jednakże stopniowo zaczęto się przekonywać, jak zauważa M. Heller, iż świat nie jest zwykłą maszyną, której działanie mogłoby być całkowicie determinowane przyczynami sprawczymi<sup>31</sup>. Pojawiać się zaczęły podejścia intuicyjne do świata przyrody i jego rozumienia w aspekcie celowościowym (G.W. Leibniz), poszukiwano także wartościowych informacji o otaczającej nas rzeczywistości na drodze czysto spekulatywnych dociekań zupełnie niezależnie od nauk empirycznych. Miało to zapewnić wgląd do wnętrza przyrody i poprzez to kontakt z całą naturą. Prowadziło to do uznania, że to nie organizm czy w ogóle materia jest własnością indywidualnych przejawów przyrody, lecz odwrotnie — indywidualne zjawiska stanowią przejawy jakiegoś ogólnego organizmu. Ogólnie rzecz ujmując można by stwierdzić, że cała romantyczna filozofia przyrody (G.W. Leibniz, F.W.J. Schelling, J.W. Ritter, etc.) była reakcją na skrajnie mechanistyczne pojmowanie świata. Była więc ona próbą stworzenia nie mechanistycznej filozofii przyrody, a sami romantycy łudzili się, że może istnieć jakaś inna, nie matematyczno-empiryczna metoda badania świata, pozwalająca uzyskać wartościowe informacje o przyrodzie<sup>32</sup>. W miarę rozwoju nauki i techniki zaczęto coraz lepiej zdawać sobie sprawę, iż zjawisk przyrodniczych jak i działań integracyjnych systemów żywych (utrzymywanie się w równowadze wzajemnie zależnych przebiegów i reakcji metabolicznych w komórkach) nie sposób zrozumieć, jeśli stosuje się wyłącznie ujęcie redukcjonistyczne, a takim jest przecież podejście mechanistyczne. Już od XVII wieku od R. Hooke’a, który pierwszy posłużył się terminem „komórka”, zaczęto uważać funkcje biologiczne jako efekty wzajemnych oddziaływań poszczególnych „cegiełek” składowych organizmu. Nie było to jednak jeszcze podejście całościowe, lecz próba zrozumienia budowy organizmów żywych, potem także innych zjawisk w przyrodzie, w relacji część a całość<sup>33</sup>. Jednakże stopniowo pojawiać się zaczęły głosy o konieczności zmiany podejścia do całości nauki, jak i do poszczególnych jej dziedzin<sup>34</sup>. F. Capra dostrzega to zjawisko na przykładzie odkryć w dziedzinie biologii i szczególnie mu bliskiej fizyce współczesnej. Jako przykład podaje on B. Cloude’a, który był mocno przekonany o istnieniu między organizmem a jego środowiskiem ścisłych stosunków i relacji. Odkrycie o istnieniu we wnętrzu organizmów tzw. „milieu interieur” — środowiska wewnętrznego — potwierdził on stwierdzeniem o stałości środowiska wewnętrznego jako podstawowego warunku niezależnego życia<sup>35</sup>.

F. Capra wskazuje, że jakkolwiek dzisiejsza medycyna, biologia czy inne gałęzie nauk szczegółowych obstaają jeszcze często przy redukcjonistycznym ujęciu organizmów, środowiska czy też zjawisk przyrodniczych, to jednak osiągnięcia

<sup>30</sup> B.J. Gawęcki, *Zagadnienia przyczynowości w fizyce*, Warszawa 1969, s. 27.

<sup>31</sup> M. Heller, *Filozofia świata*, s. 87.

<sup>32</sup> Tamże, s. 125–126.

<sup>33</sup> Por. F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 153–154.

<sup>34</sup> Por. J. Życiński, *Elementy filozofii nauki*, Tarnów 1996, s. 64: „Jeszcze przed odejściem od wzorców nauki kształtowanych przez mechanikę Newtonowską dostrzegano ich niewystarczalność, uproszczenia czy bezpodstawny optymizm epistemologiczny”.

<sup>35</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 155.



współczesnej nauki szczególnie w dziedzinie neurologii czy fizyki kwantowej domagają się nowego całościowego podejścia do wszystkich wspomnianych wcześniej zjawisk. Píše on, że pełniejsze zrozumienie życia umożliwi rozwój biologii systemowej, czyli takiej, w której organizm jest żywym systemem, nie zaś, jak dotąd, tylko maszyną. Spojrzenia systemowe, według niego, postrzega świat w kategoriach relacyjnych i integracji. Pod pojęciem systemów rozumiał natomiast zintegrowane części, których własności nie są sumą własności poszczególnych części tychże całości<sup>36</sup>. F. Capra podkreśla, że współczesna nauka uświadamia, że każda z tworzonych teorii naukowych stanowi jedynie jakby kolejne przybliżenia do prawdziwej rzeczywistości, ujmując ją w pewnym tylko zakresie. Zauważa on też, że jest to powodem budowania przez uczonych nowych modeli rzeczywistości, wyszukiwania nowych teorii ją opisujących. Jednak z ciągłą świadomością tego, że reprezentowany przez daną grupę badaczy pogląd, zbudowany obraz świata czy kolejna teoria naukowa jest w stanie uchwycić tylko mały skrawek całej rzeczywistości i nie może reprezentować pełnego i ostatecznego opisu zjawisk przyrodniczych<sup>37</sup>.

F. Capra z ubolewaniem dostrzega także, że jednak bardzo często u podstaw nawet najnowocześniejszych teorii naukowych leży przekonanie, że ujęcie redukcjonistyczne, a więc przekonanie o możliwości zrozumienia zasad funkcjonowania całego systemu (na przykład organizmu) na podstawie sumy działań poszczególnych jego części składowych, jest w dalszym ciągu możliwe do utrzymania. Ten austriacki fizyk wyraźnie stwierdza, że potrzeba obecnie nowego paradygmatu (nowej wizji rzeczywistości) i że muszą ulec zmianie dotychczasowe sposoby myślenia, percepcji i wartości. Początki tej zmiany (pierwsze symptomy przechodzenia od mechanistycznej do holistycznej koncepcji rzeczywistości) dostrzega on we wszystkich dziedzinach życia i nauki. Obserwując głęboki kryzys współczesnych społeczeństw, jego źródła dopatruje się on w kurczowym trzymaniu się anachronicznych pojęć należących jeszcze do starego i nieaktualnego już światopoglądu nauki kartezjańsko-newtonowskiej. Podkreśla też, że klasyczny model nauki był i czasem jeszcze bywa przydatny przy uproszczonym opisie rzeczywistości. Jednak aby dokładnie poznać relacyjny charakter zjawisk przyrodniczych należy posłużyć się (stosując analogię do odkrywania integracyjnej działalności mózgu) dwiema dopełniającymi się metodami: redukcjonistyczną, która pozwala zrozumieć szczegółowe mechanizmy nerwowe i holistyczną, dającą możliwość zrozumienia łączenia się tych mechanizmów w funkcjonowaniu całego systemu<sup>38</sup>. Porównanie to wydaje mu się słuszne, gdyż według niego prawidłowości materii odzwierciedlają prawidłowości ludzkiego umysłu. Podobny pogląd wyraża Bateson uznając w umyśle człowieka część szerszego rozumu systemów społecznych i ekologicznych, które z kolei mają być mniejszymi „elementami” składowymi planetarnego

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 364–365. Podobną myśl odnaleźć można też u innych: „Całości nie można po prostu zredukować do właściwości, przysługujących jej częściom (...) charakterystyki złożonych całości pozostają więc w gruncie rzeczy nieredukowalne do charakterystyk części”, E. L a s z l o, *Systemowy*, s. 32.

<sup>37</sup> F. C a p r a, *Punkt zwrotny*, s. 143.

<sup>38</sup> Tamże, s. 401; por. też: „Podejście systemowe nie każe naukowcowi ograniczać badań do jednego tylko zbioru relacji; pozwala mu na przechodzenie z poziomu na poziom, odpowiednio do zmiany zainteresowań badawczych”; E. L a s z l o, *Systemowy*, s. 38–39.

systemu mentalnego — jakiegoś rozumu kosmicznego czy wszechświatowego<sup>39</sup>. Zwolennikiem tego podejścia jest sam F. Capra, który niejednokrotnie opowiadał się, idąc za I. Prigogine, za teorią samo-organizacji i dostrzegając zjawisko samotranscendencji i współzależności w całej przyrodzie a wśród form żywych w szczególności<sup>40</sup>. Widać więc wyraźnie, że autor *Punktu zwrotnego* ukazuje konieczność wprowadzenia nowego paradygmatu naukowego zarówno do samej nauki jak i do wszystkich dziedzin życia społecznego. Wydaje się zatem słusznym przedstawienie cech nowego paradygmatu i ukazanie zmian w wizji rzeczywistości, jakie on implikuje.

### 3. W kręgu New Age

Jak już wcześniej wspomniano, F. Caprę uznaje się za jednego z czołowych liderów ruchów tak zwanej Nowej Ery. Dla krytycznej prezentacji tego austriackiego fizyka koniecznym zdaje się więc przedstawienie tego kierunku, do którego nawiązuje on i z którym jest utożsamiany.

Trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czym jest właściwie New Age<sup>41</sup>. Ważnym powodem utrudniającym bowiem odpowiedź jest fakt, iż w obrębie tego tzw. „nowego myślenia” nie powstała, jak dotychczas, żadna praca, która w zadowalający intelektualnie sposób bez ideologicznych uproszczeń mówiłaby prosto o co tak naprawdę w tym ruchu chodzi<sup>42</sup>. O wiele łatwiej jest to zrobić sposobem negacji, tzn. przez określenie czym ten nurt na pewno nie jest. Nie jest on więc religią, ani żadną jakoś zorganizowaną sektą<sup>43</sup>. Pogląd ten podziela G. Danneels, który stwierdza, że jakkolwiek ma on pewien wydźwięk religijny, nie jest jednak żadną religią<sup>44</sup>. Podobne stanowisko zajmuje R.N. Baer. Zauważa on, że omawiany tu ruch wykorzystuje na swój sposób wiele elementów zapożyczonych z poszczególnych systemów religijnych<sup>45</sup>. Przez niektórych autorów określany jest on mianem „mgławicy”, zawierającej ezoteryzm i okultyzm oraz pewne elementy myśli mistycznej i magicznej na temat chrześcijaństwa<sup>46</sup>. Do ciekawego wniosku dochodzi wspomniany wyżej R.N. Baer, który pojmując ten ruch jako iluzję końca czasów, jako spełnianie się proroczej wizji o antychryście i dostrzega jego starania do tego, by być nową filozofią<sup>47</sup>. obrońcy rozumienia go jako nowego nurtu w filozofii podają nazwiska uczonych-filozofów, mających stanowić argument dla

<sup>39</sup> Por. Tamże, s. 400.

<sup>40</sup> Por. W. Osiałyński, *O przemijaniu*, s. 34.

<sup>41</sup> Ruch, określany mianem New Age Movement lub też Aquarian Conspiracy, narodził się w Kalifornii. Za jego początek przyjmuje się wydanie książki A.A. Bailey: *Powrót Chrystusa (Le retour du Christ)*.

<sup>42</sup> B. Dobroczyński, dz. cyt. s. 13.

<sup>43</sup> Por. R.N. Baer, o. S. Rouvillois, *W matni New Age. New Age — kultura i filozofia*, Kraków 1996, s. 311.

<sup>44</sup> G. Danneels, *New Age — nowy ład, nowa ludzkość, nowa wiara*, Kraków 1992, s. 9.

<sup>45</sup> R.N. Baer, dz. cyt., s. 311.

<sup>46</sup> G. Danneels, *New Age*, s. 9.

<sup>47</sup> Por. S. Rouvillois, *W matni New Age*, s. 130.

tego stanowiska. Wymieniają tu między innymi: A. Huxleya, C.G. Junga, G. Lessinga, R. Sheldrake'a, W. James'a, R. Steinera i innych.

Zdaje się, że ruch ten implikuje pewną ukrytą filozofię, pewien sposób pojmowania świata i człowieka wspólny wszystkim, którzy się doń przyznają. Z filozoficznego punktu widzenia gnoza New Age jest silnie naznaczona neoplatonizmem, który świat widzialny traktuje jako zdeformowane odbicie świata niewidzialnego<sup>48</sup>. Zadaniem człowieka jest więc odkrywanie niewidzialnego porządku w świecie widzialnym. Ruch Nowej Ery nie jest też nauką, jakkolwiek odwołuje się w swoich twierdzeniach do praw i osiągnięć naukowych, nawet, jak podkreśla G. Danneels, jeśli szuka tych praw w gwiazdach<sup>49</sup>. W tej kwestii pojawiają się książki „nowego paradygmatu” z ekologią, bio-dieta oraz nowymi formami i metodami upraw i wykorzystywaniu natury. G. Danneels opisując New Age ukazuje cztery zasadnicze filary, na których opiera się cała idea tego ruchu. Filarami tymi są: podbudowa naukowa, religie Wschodu, nowa psychologia oraz astrologia. Te elementy są bardzo istotne F. Capry i dla całości jego poglądów<sup>50</sup>. Natomiast R.N. Baer wyróżnia dwie główne gałęzie myślenia w ramach omawianego ruchu. Pierwszą stara się on zdefiniować jako „Odrodzenie Świadomości”, które w rzeczywistości porównuje do formy utopii, która wyraża się w pragnieniu stworzenia lepszego społeczeństwa, „nowej ery”, w której „ludzkość będzie żyła w harmonii ze sobą, przyrodą, Kosmosem”<sup>51</sup>. Sami członkowie Ruchu New Age podkreślają duże zainteresowanie problematyką społeczną. Twierdzą oni, że społeczeństwo znajduje się w samym środku procesu transformacji, który, ich zdaniem, dokonuje się od środka społeczeństwa, rozszerzając się i zataczając coraz szersze kręgi. Ten proces ma przebiegać w miarę kwestionowania przez ludzi tradycyjnego widzenia życia, przyszłości planety czy też natury rzeczywistości. Drugą gałąź stanowi tzw. „Kwantowy Skok Świadomości”. Jest on związany z pewną formą „boskiej” interwencji. Jak stwierdzają sami przedstawiciele tego ruchu: „Żyjemy na krawędzi nowej ery, zupełnie nowego świata. W mgnieniu oka świadomość ludzkości, nasza świadomość zbiorowa dokona błyskawicznego kwantowego skoku do nieba”<sup>52</sup>. Mimo mogących się nasuwać spostrzeżeń co do zinstytucjonalizowanego charakteru New Age, nie jest on żadną instytucją w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jest on raczej prądem umysłowym i ruchem stanowiącym zbiór pewnych myśli i praktyk oraz odwołującym się zarówno do religii Wschodu, jak i ezoteryzmu czy gnozy. Propaguje on równocześnie nową wizję pojmowania pracy, przedsiębiorstwa, ekologii i polityki i nowe ujęcie edukacji, medycyny i duchowości<sup>53</sup>. M. Ferguson słusznie zauważa, że działalność tego ruchu przypomina sieć, która pracuje na rzecz stworzenia innego rodzaju społeczeństwa, które oparte na rozszerzonym do granic możliwości pojęciu ludzkiego potencjału, pokazuje nam, w jaki sposób technologie służące rozszerzaniu i przekształcaniu osobowej świadomości, które kiedyś stanowiły tajemnicę elity, teraz wywołują zmiany na skalę masową w każdej instytucji kulturalnej, tak w medycy-

<sup>48</sup> Tamże, s. 313–314.

<sup>49</sup> G. Danneels, *New Age*, s. 9.

<sup>50</sup> Tamże, s. 10–19; F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 158–163.

<sup>51</sup> R.N. Baer, o. S. Rouvillos, *W matni New Age*, s. 146.

<sup>52</sup> Materiał promocyjny Centrum Światła New Age, w: R.N. Baer, Tamże, s. 148.

<sup>53</sup> Por. Tamże, s. 312.

nie, polityce, czy biznesie, jak i w wychowaniu, religii i rodzinie. Potwierdza to spostrzeżenie także o. S. Rouvillos, który stwierdza, że z wiarą w postęp naukowy, w jego użyteczność i nieodzowność w rozwoju ludzkości, nowy świat zdaje się być na nowo stwarzany jest dzięki postępowi naukowemu i technicznemu. W innym miejscu ten sam autor dostrzega w New Age szczególnego rodzaju awangardę powracającą do źródeł<sup>54</sup>. Można rzeczywiście dostrzec w naukach ścisłych, takich jak biologia molekularna, astrofizyka etc., zestawianie obok siebie modeli współczesnych i starszych, na wzór starożytnych kosmogonii. Inną ważną cechą tych ruchów jest podejście do materii. Uznaje się w nich bowiem istnienie tylko jednej rzeczywistości, która ujawnia różnorodne aspekty. Jest to podejście neopozytywistyczne, traktujące materię jednostronnie. Poznanie naukowe przy takim podejściu wydaje się być jakby miarą wszelkiego w ogóle poznania, nawet jeśli, jak stwierdza o. Rouvillos, próbuje się je zharmonizować z danymi psychologicznymi, etycznymi, duchowymi, a nawet mistycznymi<sup>55</sup>.

Rzeczywistość, według New Age, staje się możliwa do opisania jedynie przez zachodzące w niej relacje, stąd bardzo istotne stają się tu pojęcia sieci, syntezy, holizmu itp. W systemie tym można zauważyć silne zależności od idealizmu teoriopoznawczego. W tym nurcie rzeczywistość nie wyczerpuje się w otaczającym nas świecie materialnym, lecz wychodzi poza jego obręb, poszukując innej, duchowej sfery bytu<sup>56</sup>. Również w filozofii G.W.F. Hegla jednego z głównych przedstawicieli idealizmu, znajdujemy podkreślenie realności istnienia „idei”, które stanowią sferę trwalszą i bardziej prawdziwą od tego co materialne. Także w jego ujęciu relatywizm i systemowe ujęcie rzeczywistości byłoby najważniejsze, gdyż jedyny realnie istniejący byt znajduje się w ciągłym ruchu, czego wynikiem staje się bogactwo wszystkich jego przejawów w świecie. Echa tych poglądów znajdziemy także u G.W. Leibniza będącego przedstawicielem pluralizmu, dla którego cała rzeczywistość jawi się jako nieskończony zbiór substancji o charakterze duchowym<sup>57</sup>. New Age patrzy na wszystkie poziomy rzeczywistości, rozpatrując je we wszystkich ich aspektach poprzez wzajemne ich relacje. Rzeczywistość nie jest w tym ujęciu statyczna, lecz żywa, jak „ewoluująca tkanka”, która nie może zastygnać w systemie<sup>58</sup>. Podobnie twierdzi I. Prigogine, traktując rzeczywistość systemowo, rozpatrując ją jako coś aktywnego i żywego, dzięki istniejącym w niej tzw. strukturom dysypatywnym komunikującym się z systemami otwartymi, tj. żywymi, między którymi zachodzi stale wymiana energii, utrzymującym się dzięki nieustannemu dynamicznemu przepływowi<sup>59</sup>.

Podsumowując tę krótką analizę New Age, można stwierdzić za B. Dobroczyńskim, że w centrum zainteresowania animatorów i teoretyków New Age Movement są między innymi: ekologia głęboka, kryzys rodziny i patriarchalnego społeczeństwa, kryzys kultury linearnej, feminizm i duchowość kobieca, różnego autoramentu duchowość orientalna, holistyczne i systemowe podejście w naukach przyrod-

<sup>54</sup> Por. Tamże, s. 132–133, 320–321.

<sup>55</sup> Tamże, s. 369.

<sup>56</sup> L. Kasprzyk. A. Węgrzecki, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 48.

<sup>57</sup> Tamże, s. 59.

<sup>58</sup> O. S. Rouvillos, dz. cyt., s. 369; por. także R. Weber, *Poszukiwanie*, s. 19, 29, 32, 60, 70.

<sup>59</sup> Por. F. Capra. *Punkt zwrotny*, s. 158–163.

nicznych, transpersonalna psychologia i antypsychiatria, kulturowe dziedzictwo wspólnot plemiennych etc.<sup>60</sup>. Do tego dodać można jeszcze przeciwny dotychczasowemu zachodniemu stylowi myślenia (np.: dualizm, analityczność, racjonalność) model monistyczny starający się uchwycić jedność wszystkich rzeczy i zjawisk, ponad ich różnorodnością.

F. Capra podkreślał niejednokrotnie, że wyznawany przez niego nowy paradygmat naukowy rozciąga się nie tylko na sferę samej nauki, ale również wykazuje szerokie implikacje kulturowe, filozoficzne, mistyczne i społeczne, co może służyć jako wskaźnik możliwości przyporządkowania tego autora do poglądów reprezentowanych przez New Age. Sam zresztą, zapytany co sądzi o omawianym ruchu, odpowiada: „Określiłbym go jako szczególny przejaw zmian społecznego paradygmatu...”<sup>61</sup>. W dalszej części wypowiedzi podkreśla też, że jego zdaniem idee reprezentowane przez ten ruch wcale nie straciły na wartości, lecz wręcz przeciwnie, w dalszym ciągu są bardzo nośne. Jego zaletą, jaką wymienia F. Capra na jednym z pierwszych miejsc, jest to, że wzbogaca się ten ruch o wymiar społeczny świadomości transpersonalnej<sup>62</sup>. Podobne stanowisko przyjął wcześniej A.N. Whitehead. Dostrzegamy u niego przekonanie, że skoro poznanie naukowe stanowić ma naturalny wytwór społeczności najwyższej rozwiniętych organizmów, a te przecież angażują cały bagaż dostępnych im doświadczeń, to zrozumienie wytworu tego procesu wymaga uwzględnienia każdego elementu jaki przyczynia się do jego powstania, czyli wszystkich możliwych czynników, zarówno psychologicznych, jak też socjologicznych i historycznych. A.N. Whitehead wskazuje też na pojmowanie nauki jako swoistej działalności kulturowej, która podlega oddziaływaniu tych samych czynników, jakie mają wpływ na rozwój cywilizacji<sup>63</sup>.

F. Capra podziela ten pogląd całkowicie. Uważa, że światopoglądu, jaki proponuje nam współczesna fizyka, w żadnym wypadku nie da się pogodzić z życiem dzisiejszych społeczeństw. Jego zdaniem konieczne jest stworzenie radykalnie odmiennej struktury społecznej i gospodarczej, czyli przeprowadzenie rewolucji kulturowej w dosłownym znaczeniu tego terminu. Od tego, jak utrzymuje, może zależeć przyszłość całej cywilizacji ludzkiej<sup>64</sup>. Nowatorski paradygmat naukowy, czy też lepiej nowatorska nauka ortodoksyjna przynosząca wiele nowych odkryć w połączeniu z filozofią „Uniwersalnej Jedności”, stara się, jak to zauważa R.N. Baer, oferować światu, który znalazł się w pilnej potrzebie, wielkie rozwiązania istotnych problemów o skali globalnej, a człowiek ma być niejako świadkiem panowania prawdziwego światowego pokoju oraz stworzenia bezprecedensowych okoliczności dla zaktualizowania ludzkiej potencji bycia bogiem<sup>65</sup>. F. Capra wskazuje niejednokrotnie na potrzebę zmiany podejścia do otaczającej nas rzeczywistości. Widzi on nieodzowność zmiany sposobu myślenia

<sup>60</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 11.

<sup>61</sup> F. Capra, *Należć do wszechświata*, s. 233.

<sup>62</sup> Tamże, s. 234.

<sup>63</sup> J. Jasiak, *Filozofia nauki i teoria poznania Alfreda Northa Whiteheada*, Lublin 1992, s. 50; por. też J. Mączka, *Naukowe podstawy Whiteheadowskiego obrazu świata*, w: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, pr. zb. pod red. M. Hellera, Tarnów 1996, s. 146–166.

<sup>64</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 40.

<sup>65</sup> R.N. Baer, *W matni New Age*, s. 136–137.

a także konieczność upowszechnienia nowego paradygmatu, który dla niego ma także szeroki wydźwięk mistyczny. Filozofia mistyków wschodnich daje według niego najbardziej konsekwentne filozoficzne tło dla współczesnej nauki, zwłaszcza dla najnowszych teorii fizycznych. Jak więc da się zauważyć, w wypowiedziach teoretyków ruchów Nowej Ery i w wypowiedziach samego F. Capry, w centrum zainteresowania jest nowy paradygmat naukowy, mający silne implikacje mistyczne i społeczne<sup>66</sup> i wypierający dotychczasowe kartezjańskie ujęcia nauki i rzeczywistości.

## II. WOKÓŁ NOWEGO PARADYGMATU

### 1. Podstawowe cechy

Każda nowa teoria, według pozytywistycznego wzorca nauki, powinna obejmować wszystkie te fakty, które zostały do danego momentu w rozwoju myśli i wiedzy naukowej zdobyte. Niejednokrotnie podkreśla się, że był to rodzaj stanowiska kumulatywistycznego, gdyż podkreślano w szczególności sposób traktowanie przez nowe teorie wszystkich rzetelnych faktów z teorii wcześniejszych<sup>67</sup>. Natomiast T.S. Kuhn wyszedł z sugestią nowego rozumienia całego procesu rozwoju nauki, odbiegającego od pozytywistycznego jej rozumienia. Według niego bowiem proces rozwoju nauki pociąga za sobą tak samo zyski, jak i straty. Zauważa on, że teorie z obrębu różnych paradygmatów są w zasadzie nieporównywalne, co kwestionuje możliwość sformułowania racjonalnych kryteriów postępu teorii<sup>68</sup>. Stwierdzone na pewnym etapie rozwoju wiedzy określone fakty mogą w wyniku zmian i osiągnięć nowych dyscyplin naukowych stracić na znaczeniu (obarczenie pewnym błędem) lub w ogóle zostać odrzucone jako nieistotne przy obecnym stanie wiedzy. Wyżej wspomniane poglądy T.S. Kuhna stanowiły fundament jego tezy o niewspółmierności paradygmatów, w której oprócz krytyki pozytywistycznych ujęć nauki, podał także konieczność wprowadzenia nowego paradygmatu. Ten nowy kuhnowski paradygmat, jak stwierdza to K. Jodkowski, może nie tylko zmniejszyć znaczenie ważnego na poprzednim etapie odkrycia, lecz również uznać je za nieinteresujące, bądź nawet za nienaukowe<sup>69</sup>. Zdaniem G. Doppelta, T.S. Kuhn dążył do podkreślenia nieistnienia wspólnej skali kryteriów, co uniemoż-

<sup>66</sup> Szeroko tę problematykę omawia sam F. Capra w *Punkcie zwrotnym* oraz w ostatnich rozdziałach *Należać do wszechświata* (Współzwiązki i samoistność, Duchowość odpowiedzialności społecznej, Duchowość i tworzenie, Ekumenizm globalny a pokój światowy, Autorytet i władza, Władza i odpowiedzialność), s. 216–250.

<sup>67</sup> Por. K. J o d k o w s k i, *Interpretacje kuhnowskiej tezy o niewspółmierności paradygmatów*, w: „Roczniki Filozoficzne”, 32(1984), s. 173–174.

<sup>68</sup> Z. H a j d u k, *Nowsze tendencje w filozofii nauki oraz w filozofii przyrody*, w: „Roczniki Filozoficzne” 49/50(1991/1992) s. 289. Tak właściwie kuhnowska teza o niewspółmierności nie odrzuca wszelkiej ciągłości między sukcesywnymi teoriami, gdyż mogą być one powiązane instytucjonalnie, personalnie, instrumentalnie itd. Ciągłość zdaje się istnieć w świetle kuhnowskich założeń przede wszystkim na poziomie zdolności teorii do rozwiązywania istniejących już i pojawiających się problemów; por. K. J o d k o w s k i, *Interpretacje*, s. 195–196.

<sup>69</sup> Por. Tamże, s. 175.

liwia jednoznaczną ocenę zarówno paradygmatów, jak i powodów przemawiających za nimi. Pomijając dane szczegółowe można stwierdzić, że głoszona w teorii niewspółmierności relacja między poszczególnymi teoriami naukowymi, pomiędzy którymi miały miejsce tak zwane rewolucje naukowe, jest spowodowana przez dwa znaczące czynniki. Pierwszym z nich — jak wskazuje T.S. Kuhn — jest inny obraz świata od przyjmowanego dotychczas (odmienna ontologia), drugi zaś stanowi szczególny charakter wartości naukowych oraz wiedzy, której zdobywanie jest jednocześnie uczeniem się języka naukowego, jak i odpowiadającej temu językowi przyrody<sup>70</sup>. Stanowisko to podziela F. Capra, twierdząc, iż dzisiejszy świat potrzebuje nowego paradygmatu, nowej wizji rzeczywistości oraz, że powinny ulec przemianie dotychczasowe sposoby myślenia, percepcji i wartości<sup>71</sup>.

Jakkolwiek F. Capra uznaje za naukową wszelką wiedzę spełniającą dwa warunki: podejście empiryczne i proces tworzenia modeli<sup>72</sup>, to jednocześnie, tak zwany 'nowy' wzorzec nauki, miałby dopuszczać jego zdaniem i postulować uznanie innych źródeł poznania, np.: poznanie przez wgląd (intuicja, wyobrażenia) i przez ciało („carнал knowledge”). Poza tym postulowałaby też podejmowanie nowych zagadnień — penetrację zjawisk granicznych i wszystkich przejawów rzeczywistości, które nie mieszczą się we wzorcu nauki kartezjańsko-newtonowskiej<sup>73</sup>. Przyjmuje on za T.S. Kuhnem określenie paradygmatu i stwierdza, że stanowi on akceptowany przez społeczności naukowe i przyjmowany powszechnie w danej fazie nauki, podstawowy wzorzec naukowy właściwy dla danego okresu. Obejmowałby on także założenia filozoficzne stanowiące jego zręby. Właściwie traktuje on kuhnowską definicję paradygmatu jako punkt wyjścia do rozciągnięcia jej nie tylko na całą naukę, lecz również na kwestie społeczne, jak sam pisze: „Ja nadaję paradygmatowi szersze znaczenie (niż Kuhn), jako pewnego rodzaju rozległej strukturze, na której opiera się sposób zorganizowania danego społeczeństwa lub nauki w danej społeczności naukowców”<sup>74</sup>.

F. Capra w opozycji do tradycyjnego paradygmatu myślenia (kartezjański, newtonowski, baconowski) nowy paradygmat określa mianem holistycznego, dynamicznego, systemowego, czy w końcu ekologicznego, choć przyznaje jednocześnie, iż żadne z tych określeń w pełni nie oddaje natury tego pojęcia<sup>75</sup>. Poddając analizie teksty F. Capry wyróżnić można, jak dostrzega to M. Sawicki, pięć cech nowego paradygmatu<sup>76</sup>. Można je ująć w następujący sposób:

1. zwrot od pojęcia części ku pojęciu całości,
2. zwrot od pojęcia struktury ku pojęciu procesu,
3. zwrot od pojęcia nauki obiektywnej ku pojęciu nauki epistemicznej,
4. zwrot od pojęcia budowli ku pojęciu sieci jako metafory wiedzy,
5. zwrot od pojęcia prawdy ku pojęciu przybliżonego opisu.

<sup>70</sup> K. Jodkowski, dz. cyt., s. 195.

<sup>71</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 38.

<sup>72</sup> Por. W. Osiatyński, *O przemijaniu nauki*, s. 32.

<sup>73</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 15.

<sup>74</sup> Tenże, *Należć do wszechświata*, s. 62.

<sup>75</sup> Tamże, s. 20–22.

<sup>76</sup> Por. M. Sawicki, *Zniewolenie przez nowy paradygmat*, „W drodze” 6(1996), s. 96–100.

Bardzo wyraźnie i jasno sam F. Capra podaje cechy nowego paradygmatu w książce napisanej wspólnie z T. Matussem i D. Steindl-Rastem, *Należć do wszechświata*.

Każda cecha jest przez propagatora nowego obrazu świata poddana wnikliwej analizie w dyspucie z T. Matusem i D. Steindl-Rastem. F. Capra niejednokrotnie podkreśla, jak zostało to już wspomniane, konieczność nowego podejścia w opisach otaczającego nas świata. Według niego kryzys, w jakim znalazło się obecne społeczeństwo, spowodowany był kurczowym trzymaniem się tradycyjnych anachronicznych pojęć należących do mechanistycznego światopoglądu, jaki proponowała nam nauka Kartezjusza i Newtona<sup>77</sup>. Myślenie według „starego” paradygmatu wskazywało, jako drogę do zrozumienia rzeczywistości i wszystkich zachodzących w niej złożonych procesów, analizowanie poszczególnych części składowych danego zjawiska czy też bytu.

Współczesny paradygmat, zdaniem F. Capry, dokonał wyraźnego zwrotu relacji części do całości. Po pierwsze, całość jest czymś więcej niż tylko sumą jej części składowych. Po drugie, same cząstki składowe jakiejś badanej lub obserwowanej rzeczywistości stają się zrozumiałe tylko w kontekście dynamiki całości. Po trzecie wreszcie, w związku z uzależnieniem części od całości, zwykle „podstawowe” elementy przestają istnieć jako samodzielne, lecz są jedynie małymi fragmentami sieci relacji. Te wnioski opiera on na wynikach fizyki współczesnej, w której dokonał się zwrot od postrzegania świata jako swego rodzaju zbioru odrębnych zjawisk ku widzeniu go przez pryzmat dostrzegalnych w nim relacji, ponieważ to, co nazywane jest częścią, stanowi jedynie element całej sieci relacji, który można zidentyfikować tylko dlatego, że ma stabilny charakter. W rzeczywistości bowiem każda cząstka zawiera w sobie wszystkie inne cząstki<sup>78</sup>.

Kolejną cechą caprowskiego paradygmatu jest zarzucenie pojęcia struktury na rzecz procesu. W myśl kartezjańskiego paradygmatu zakładano istnienie struktur pierwotnych oraz określonych sił i mechanizmów, które miały być odpowiedzialne za zachodzące w świecie procesy. W świetle nowego ujęcia proponuje się patrzeć na każdą strukturę jako na egzemplifikację procesu, który w sobie kryje. Stosuje on także ciekawą analogię, twierdząc, iż relacja między materią a umysłem jest taka sama jak między strukturą a procesem. W takim przypadku wszechświat miałby stanowić strukturę a proces odgrywałby rolę świadomości. Proces ujawnia się też, patrząc z punktu nowego paradygmatu, w samopowstawaniu i samoorganizacji struktur, które zawierają w sobie element ciągłej kreatywności i dynamiczności, dając się interpretować jako procesy psychiczne<sup>79</sup>.

Innym wymianianym przez niego elementem nowego paradygmatu jest odzucenie pojęcia nauki obiektywnej a skierowanie uwagi na rozumienie jej jako epistemicznej. W tradycyjnych modelach świata zakładano, że wszystkie jego naukowe opisy mają charakter obiektywne. Obecny paradygmat ma za zadanie wskazać na epistemologię. Uważa się, że całe rozumienie procesu powstawania wiedzy powinno się połączyć nierozzerwalnie z opisem wszystkich zjawisk naturalnych, gdyż powstaje powszechne przekonanie, że epistemologia musi być integralną częścią każdej teorii naukowej. Poza tym w środowiskach naukowych porusza się też kwestię „konstruktywizmu”, interpretując ją jako szkołę myślenia właściwej epistemologii. Twierdzi się, iż to, co można zaobserwować nie jest światem

<sup>77</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 38.

<sup>78</sup> F. Capra, *Należać do wszechświata*, s. 117.

<sup>79</sup> Por. Tamże, s. 142–143 oraz s. 158–160.



istniejącym obiektywnie, który następnie jest opisywany, ale raczej jest światem stworzonym w procesie gromadzenia wiedzy. F. Capra zgadza się, że istnieje pewna rzeczywistość, jednak wyraża jednocześnie pogląd, iż nie zawiera ona w sobie żadnych konkretnych form (rzeczy, roślin, zwierząt etc.), lecz to obserwator staje się niejako ich twórcą. Dzieje się tak wtedy, gdy skupia się uwagę na konkretnej formie i odłącza od reszty nadając jej cechy przedmiotu<sup>80</sup>.

Jako czwarte kryterium caprowskiego nowego paradygmatu podać można zwrot od pojęcia budowli ku pojęciu sieci jako metafory wiedzy. Nowy paradygmat, w opozycji do dotychczasowych ujęć, odbiega od traktowania wiedzy jako specyficznej i jednolitej budowli złożonej z elementarnych praw i zasad, podając w zamian ujęcie metafory sieci, w której brak jest jakichkolwiek podstawowych cegiełek czy reguł. W kontekście tego paradygmatu należy odrzucić wszystkie dotychczasowe fundamentalne pojęcia i prawa i zmienić diametralnie podejście do opisywanego przedmiotu obserwacji. Świat bowiem jest wyłącznie siecią relacji, a więc to, co można określić mianem przedmiotu, zależy od sposobu wyodrębnienia czy wyróżnienia go z całej sieci. W myśl takiego ujęcia każdy badacz — obserwator, który chce pozostawać w zgodzie z wszystkimi wynikami nauk przyrodniczych, szczególnie zaś z osiągnięciami fizyki elementarnej, powinien, co mocno podkreśla G. Chew, uwzględnić przy każdorazowym opisie świata, że wszystkie części składowe badanej przez nas rzeczywistości muszą być ze sobą zgodne<sup>81</sup>.

Piąty element charakteryzujący nowy paradygmat stanowi całkowite odejście od pojęcia prawdy na korzyść pojęcia przybliżonego jedynie opisu. F. Capra stanowczo odrzuca kartezjańskie przekonanie o możliwości osiągnięcia absolutnej i ostatecznej pewności w oparciu o zdobycze wiedzy. Zadaniem naukowców przestaje być odtąd skupianie się na zdobyciu prawdy, lecz budowanie modeli, które zawsze będą tylko ograniczonymi i przybliżonymi opisami otaczającego nas świata, a jedyny cel nauki stanowić powinno gromadzenie wiedzy o rzeczywistości i świecie<sup>82</sup>. S. Mazierski wskazuje, że analiza praw przyrodniczych prowadzi do stwierdzenia, że są one aproksymatyczne, zaś prawa fizyczne nie są wiernymi kopiami przebiegających zjawisk, lecz aproksymatywnymi, czyli przybliżonymi, formułami<sup>83</sup>. Da się dostrzec, że zwrócenie się ku pojęciu przybliżonego opisu spowodowane jest traktowaniem przyrody jako sieci relacji, gdzie można ująć i poddać opisowi jedynie niektóre relacje. Jakkolwiek zwiększać można liczbę badanych zależności, to nauka nigdy nie będzie w stanie poddać analizie wszystkich relacji zachodzących w danej rzeczywistości w jednym momencie. Jak zauważa to F. Capra, metoda naukowa polega na przechodzeniu od jednego modelu przybliżonego do następnego, co w efekcie wzbogaca same przybliżenia<sup>84</sup>. Wydaje się koniecznym wspomnieć tu jeszcze raz, że oczywistą kwestią nowego ujęcia nauki i wiedzy dla F. Capry jest rozszerzenie go o implikacje społeczne, gdyż

<sup>80</sup> Por. Tamże, s. 167.

<sup>81</sup> Tamże, s. 187.

<sup>82</sup> Por. F. Capra, *Należeć do wszechświata*, s. 25: „W kontekście współczesnego paradygmatu uważa się, że wszelkie pojęcia, teorie i odkrycia są ograniczone i przybliżone. Nauka nigdy nie zapewni całościowego i ostatecznego zrozumienia rzeczywistości...”.

<sup>83</sup> Por. S. Mazierski, *Współczesne koncepcje praw przyrody*, ZNKUL 2(1967), s. 28.

<sup>84</sup> F. Capra, *Należeć do wszechświata*, s. 193.

stanowi to także element, którym ubogacił on kuhnowską definicję paradygmatu. Uważa on bowiem, że każda nauka ma za zadanie we współczesnym świecie rozwiązywać ważne kwestie społeczne. Będzie to mogło być realizowane jedynie wówczas, gdy dokona się całkowite wcielenie idei nowego paradygmatu w nasz sposób myślenia i wszystkie dziedziny naszego życia (od fizyki czy biologii przez ekonomię i politykę do medycyny a nawet i polityki)<sup>85</sup>.

Po dokonaniu charakterystyki najważniejszych osiągnięć nauki współczesnej, ze szczególnym uwzględnieniem „nowej” fizyki oraz po analizie wszystkich kryteriów nowego paradygmatu na podstawie „rewolucyjnych” wyników nauk szczegółowych, można jak się zdaje przejść do kolejnej kwestii. Stanowią ją podobieństwa, jakie zachodzą między obrazem rzeczywistości, jawiącym się we współczesnej fizyce, a opisem świata, który odnaleźć można w różnych nurtach mistyki Wschodu.

## 2. Konsekwencje nowej fizyki

Powszechny postęp w nauce oraz ogromne zafascynowanie człowieka jej osiągnięciami i zdobyczami sprawiły, iż wiek siedemnasty stał się początkiem rozwoju filozofii materialistycznej. Niektórzy uważają, iż materializm stał się obecnie składnikiem naszego dziedzictwa, co owocuje do dziś kurczowym trymaniem się ujęć redukcjonistycznych ograniczających prawdziwy ogląd rzeczywistości<sup>86</sup>. Konieczność zmiany podejścia do otaczającego nas świata zdają się podkreślać liczne osiągnięcia na płaszczyźnie wielu nauk. Szczególnie współczesna fizyka pomaga w odmienny sposób spojrzeć na rzeczywistość a podstawowe pojęcia materializmu, jak i on sam zostają obrócone w perzynę<sup>87</sup>. Sami naukowcy, jak twierdzi P. Davies, stopniowo zdali sobie sprawę, że odkrycia naukowe (szczególnie) w dziedzinie fizyki wymagają od nas radykalnej zmiany fundamentalnych pojęć opisujących rzeczywistość<sup>88</sup>. Można tu przedstawić pogląd J. Życińskiego, który stwierdza, iż tradycyjnie pojmowana materia uległa zdematerializowaniu we współczesnej fizyce, gdyż do badanych współcześnie struktur fizycznych nie można już odnosić atrybutów, które klasycy materializmu uważali za cechy wszelkich form materii<sup>89</sup>. Podobne stanowisko w tej sprawie zajmuje W. Heisen-

<sup>85</sup> F. Capra ujmuje to w następujący sposób: „...nowy paradygmat myślenia w nauce ma wiele implikacji społecznych”, a „jedną z najważniejszych implikacji nowego myślenia w odniesieniu do współczesnej polityki i całego społeczeństwa jest pojęcie współzwiązków, które leży u podstaw nowego paradygmatu...”; tamże, s. 214–215.

<sup>86</sup> Por. B. Griffiths, *W poszukiwaniu najwyższej świadomości*, Bydgoszcz 1995, s. 11.

<sup>87</sup> Dostrzeżę to F. König pisząc m. in.: „...obwohl Entdeckungen wie die der Elementarteilchen, der Möglichkeit der Umwandlung von Masse in Strahlung und umgekehrt, der Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelation, neue Theorien, wie die Quanten- und die Relativitätstheorie, das selbstsichere Gedankengebäude des Materialismus des 19. Jahrhunderts zum Einsturz gebracht haben”; F. König, *Gibt es einen wissenschaftlichen Atheismus?*, Freiburg 1978, s. 9.

<sup>88</sup> Por. P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, Warszawa 1996, s. 7; J. Guitton, G. i I. Bogdanov, *Bóg i nauka*, s. 98.

<sup>89</sup> J. Życiński, *Status przedmiotów idealnych a implikacje filozoficzne współczesnej fizyki*, w: pr. zb. pod red. W. Stróżyckiego, A. Węgrzeckiego, *W kręgu*, s. 104.

berg, wykazując gruntowne zmiany w podstawach fizyki właśnie z powodu najnowszych osiągnięć fizyki współczesnej<sup>90</sup>. Także F. Capra potwierdza pogląd W. Heisenberga, stwierdzając między innymi, że odkrycia fizyki współczesnej wymusiły niejako głębokie zmiany takich pojęć jak przestrzeń, czas, materia, przedmiot, przyczyna i skutek. Z tych zmian wyłonił się nowy, radykalnie odmienny obraz świata<sup>91</sup>. Ograniczoność prostych mechanistycznych koncepcji stała się oczywista, a wielki postęp badań naukowych wstrząsnął podstawami, na których zazwyczaj opierała się interpretacja obserwacji. Niewątpliwy jest fakt, że fizyka, określana często od drugiej dekady naszego stulecia „królową nauk”, dała nowe możliwości rozumienia takich zjawisk, o których istnieniu wcześniej nawet by się nie domyślano<sup>92</sup>. Aby móc przedstawić nowy obraz świata, jaki ukazuje nam współczesna fizyka, należy, jak się zdaje, wskazać na najbardziej istotne osiągnięcia we wspomnianej wyżej dziedzinie naukowej.

Niepodważalnym faktem jest, że u podstaw fizyki współczesnej stoi niezwykle intelektualny wyczyn A. Einsteina. W 1905 roku w dwóch artykułach przedstawił on dwa poglądy, które dały początek nowym, wręcz rewolucyjnym, trendom myślowym. Są to: szczególna teoria względności (będąca wynikiem jego prac nad skonstruowaniem wspólnych ram dla elektrodynamiki i mechaniki)<sup>93</sup> i nowe ujęcie promieniowania elektromagnetycznego<sup>94</sup>. Ostatni z tych dwu poglądów dał podwaliny pod rozwój teorii kwantów, teorii zjawisk atomowych<sup>95</sup>. Opisując teorię względności podkreśla się, że podkopała ona podwaliny newtonowskiego wizerunku świata przez istotne zmiany dotyczące pojęć czasu i przestrzeni. I. Newton poprzez swoje badania próbował udowodnić istnienie czasu i przestrzeni w kategoriach absolutnych. Teoria względności ukazuje, zdaniem wielu uczonych, iż nie da się dłużej utrzymać tego poglądu. Potwierdza to także F. Capra, stwierdzając, że pojęcie absolutnej przestrzeni, w której rozgrywają się wszystkie zdarzenia fizyczne oraz absolutnego czasu stają się wyłącznie elementami języka, których określony obserwator używa do opisu zjawisk<sup>96</sup>. C.F. von Weizsäcker zauważa, że w szczególnej teorii względności Einstein przyjął jako podstawę zasadę względności w opisie ruchu ciała fizycznego i zasadę stałej prędkości światła<sup>97</sup>. J. Juilfs podkreśla, że w tej teorii zostały połączone w jedno także prawa zachowania masy

<sup>90</sup> Por. W. Heisenberg, *Fizyka a filozofia*, Warszawa 1965, s. 171.

<sup>91</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 65.

<sup>92</sup> Por. P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, s. 16.

<sup>93</sup> Twierdzi się, że szczególna teoria względności Einsteina zunifikowała i uzupełniła strukturę fizyki klasycznej równocześnie pociągając za sobą radykalne zmiany w tradycyjnych pojęciach fizyki; por. F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 72.

<sup>94</sup> Właściwie pierwszą samodzielną publikacją A. Einsteina był artykuł „Folgerungen aus den Cappillaritätserscheinungen” wydrukowany w „Annalen der Physik” w 1901 r, ale dopiero kolejne artykuły, jak np. „Eine neue Bestimmung der Moleküldimensionen” i inne przygotowały drogę do Einsteińskiej „Lichtquanten-Hypotese”. Szerzej to zagadnienie w: J. Wic k e r t, *Einstein*, Reinbek bei Hamburg 1972, s. 41–42.

<sup>95</sup> Por. F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 72.

<sup>96</sup> Tamże, s. 74.

<sup>97</sup> Por. C.F. von Weizsäcker, J. Juilfs, *Fizyka współczesna*, Warszawa 1960, s. 113; Podkreślić tu należy, iż zasady te godzą się ze sobą tylko wtedy, gdy obserwator rezygnuje z przyjętych klasycznych wyobrażeń o przestrzeni i czasie.

i energii<sup>98</sup>. W niespełna piętnaście lat od pierwszych artykułów w „Annalen der Physik” Einstein zaproponował ogólną teorię względności, która ramowo została rozszerzona o grawitację w powiązaniu z przyspieszeniem. Wedle swojej teorii Einstein wyprowadzał siły (szczególnie siły ciężkości) z właściwości czasoprzestrzeni<sup>99</sup>. Kilkanaście lat wcześniej, w 1900 roku, M. Planck przedstawił i udokumentował koncepcję istnienia fizycznych barier na przykładzie tak zwanego „kwantu działania” (znanej pod nazwą „stałej Plancka”)<sup>100</sup>, która to koncepcja, zdaniem J. Guittona, była pierwszym znaczącym krokiem przygotowującym świat nauki na nowy obraz rzeczywistości<sup>101</sup>.

Kolejne lata przyniosły inne równie znaczące osiągnięcia nie tylko zresztą w dziedzinie fizyki. Na początku XX wieku Rutherford stwierdził, że atomy nie są, jak sądzono powszechnie, cząstkami elementarnymi, lecz bardzo złożonymi, zbudowanymi z wielu części strukturami. Niels Bohr (w 1913 roku) zastosował z powodzeniem teorię kwantów do wyjaśnienia struktury widma atomowego, w medycynie zaczęto wykorzystywać zjawisko promieniowania (szczególnie po odkryciu promieni X i promieni Roentgena), Max von Laue wykorzystał promienie rentgenowskie w swoich pracach nad rozłokowaniem atomów w kryształach, natomiast E. Rutherford wykorzystał promieniowanie alfa z radioaktywnych substancji do penetracji wnętrza atomu. W latach dwudziestych naszego stulecia prace prowadzone przez fizyków przy ogromnym zaangażowaniu międzynarodowym (N. Bohr, L. de Broglie, E. Schrödinger, W. Pauli, W. Heisenberg i P. Dirac) doprowadziły do odkrycia praw fizyki atomowej, a w połowie trzeciej dekady XX wieku W. Heisenberg wykorzystał wypracowaną przez A. Cayleya w 1860 roku teorię macierzy, zaś znany japoński fizyk H. Yukawa zastosował idee kwantowej teorii pola elektromagnetycznego do oddziaływań jądrowych<sup>102</sup>. Początek lat sześćdziesiątych zaowocował hipotezą G. Chewy, zwaną bootstrap lub inaczej teorią samouzgodnienia, która stanowiła niejako filozoficzne podstawy teorii macierzy<sup>103</sup>. Rozwinął on na podstawie tej teorii obszerną teorię cząstek silnie oddziałujących oraz bardziej ogólną filozofię przyrody<sup>104</sup>. Udało się także, dzięki odkrytym przez J.S. Bella nierównościami, przeformułować i przeprowadzić w warunkach laboratoryjnych myślowy eksperyment Einsteina, Rosena i Podolskiego (EPR) o nielokalnym charakterze zachowań obiektów kwantowych<sup>105</sup>. Podobnie

<sup>98</sup> Tamże, s. 114.

<sup>99</sup> Por. C.F. Weizsäcker, *Jedność przyrody*, Warszawa 1978, s. 172–173.

<sup>100</sup> Stała Plancka wyznacza granicę podzielności promieniowania, a idąc za tym dalej — granicę wszelkiej podzielności. I tak, np. „odległość Plancka” — to najmniejsza możliwa odległość między dwoma pozornie do siebie przylegającymi przedmiotami; analogicznie — „czas Plancka” — najmniejszy możliwy interwał czasowy etc. Poza tym jego odkrycia ukazały, że energia promieniowania cieplnego jest emitowana w sposób nieciągły w postaci tzw. „pakietów energetycznych”. Dopiero Einstein nazwał te pakiety „kwantami”.

<sup>101</sup> Por. J. Guitton, *Bóg i nowa fizyka*, s. 10–13.

<sup>102</sup> Odkrycie H. Yukawy potwierdziło się po II wojnie światowej odkryciem pionów (W koncepcji H. Yukawy siły jądrowe można było wytłumaczyć wymianą kwantów mających masę i poruszających się wolniej niż światło. On sam nazwał je mezonami); por. P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, s. 187–188; M. Kubiak, *Od atomu do galaktyk*, Warszawa 1966, s. 15–16.

<sup>103</sup> Por. F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 133–134.

<sup>104</sup> Dzisiejszymi teoriami cząstek elementarnych są relatywistyczne kwantowe teorie pola.

<sup>105</sup> Por. M. Heller, *Johna Bella filozofia mechaniki kwantowej*, w: „Studia Philosophiae Christianae” 30(1994), s. 151–161.

udało się wykorzystać w mechanice kwantowej, co zauważa J. Życiński, opracowania Hilberta dotyczące rozwinięcia operatorów różniczkowych na funkcje<sup>106</sup> oraz połączyć zjawisko elektromagnetyzmu ze słabymi oddziaływaniami jądrowymi w jeden, spójny schemat matematyczny i zastosować ten schemat do opisu oddziaływań międzykwarkowych w oparciu o prace J.C. Maxwella oraz S. Weinberga i A. Salamy<sup>107</sup>. W 1977 r. w dziedzinie fizyki za zbudowanie modelu teorii struktur dysypatywnych I. Prigogine otrzymał Nagrodę Nobla. Na tle wspomnianych powyżej osiągnięć pojawiła się także koncepcja ukrytego porządku, przy pomocy której jej twórca, D. Bohm, próbuje wyjaśnić porządek macierzy typu *S* odwołując się przez analogię do hologramu, która, według F. Capry, może być połączoną z koncepcją cząstek elementarnych G. Chewy i wyżej wspomnianą koncepcją ukrytego porządku D. Bohma<sup>108</sup>. R. Sheldrake postuluje natomiast istnienie tak zwanych pól morfogenetycznych, mogących działać poprzez czas i przestrzeń<sup>109</sup> i podlegających procesowi samo-ewolucyjnego rozwoju, a przez hipotezę „formative causation” podejmuje próbę rozwiązania problematyki natury życia<sup>110</sup>.

Po tym krótkim, schematycznym przedstawieniu ważniejszych osiągnięć i teorii w fizyce współczesnej, można, jak się zdaje, przejść do omówienia kolejnego zagadnienia, a mianowicie ukazania na ich tle wizji otaczającego nas świata.

### 3. Rozumienie przyrody a obraz świata

Próbując opisać jawiącą się naszym oczom nową rzeczywistość, można scharakteryzować ją, stosując najczęściej używane pojęcia przez zwolenników tzw. „nowej biologii” i „nowej fizyki”, a więc dynamizm i holizm. W fizyce współczesnej, jak i w wielu innych dziedzinach współczesnej nauki (biologii, socjologii itp.) cały wszechświat postrzegany jest jako dynamiczna i niepodzielna całość<sup>111</sup>. W ogóle cała materia nie przedstawia się obserwatorowi jako bierna i bezwładna masa, lecz jako dynamiczna rzeczywistość, utrzymująca się, zdaniem F. Capry, w bezustannym, taneczno-wirującym ruchu, której stabilność ma charakter równowagi dynamicznej<sup>112</sup>. M. Heller dostrzega także dynamizm procesów ewolucyjnych, podkreślając tę właściwość szczególnie z punktu widzenia matematyki<sup>113</sup>.

Dostrzega się dynamiczny charakter wszystkich złożonych obiektów materialnych, które traktowane są jako całość nie będącą prostą sumą części składowych.

<sup>106</sup> J. Życiński, *Status przedmiotów idealnych a implikacje filozoficzne współczesnej fizyki*, w: pr. zb. pod red. W. Stróżewskiego, A. Węgrzeckiego, *W kregu*, s. 99.

<sup>107</sup> Por. P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, s. 196–197.

<sup>108</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 413.

<sup>109</sup> Pola te są według R. Sheldrake’a niewidzialnymi polami, wzorcami wszelkiego kształtu, rozwoju i zachowania; por. R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, s. 70, 79.

<sup>110</sup> Szerzej to zagadnienie omawia K. Kłoskowski w: „*Studia Philosophiae Christianae*” 1(1996), s. 195–198.

<sup>111</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 92.

<sup>112</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 127.

<sup>113</sup> Por. M. Heller, *Kosmologiczne znaczenie ewolucji biologicznej*, w: „*Studia Philosophiae Christianae*” 1(1996), s. 91–101.

Obiekty takie nazwane zostały „systemami”. Cała koncepcja organizmalno-systemowa wywodzi się od biologa Ludwika von Bertalanffy'ego. Według jego teorii wszystkie organizmy są systemami tak zorganizowanymi, że ich czynności nie dają się wyjaśnić jako sumy czynności poszczególnych części. Żywy organizm w świetle tej koncepcji stanowi jedność organiczną, którego części wykonują odpowiednie czynności na mocy relacji do innych części, a zwłaszcza do całości systemu żywego<sup>114</sup>. Koncepcja systemów przywiązuje ogromną wagę do wzajemnych relacji i zależności i stara się dostrzec we wszystkich istniejących związkach właściwy całej obserwowanej naturze charakter dynamiczny. F. Capra potwierdza ten pogląd, traktując na przykład żywe organizmy nie na sposób sztywnych struktur, lecz jako obiekty wykazujące dużą zmienność i trwałość<sup>115</sup>.

D. Bohm dostrzegając w całej rzeczywistości specyficzny dynamiczny charakter na poziomie cząstek elementarnych, utworzył charakterystyczne pojęcie „holo-ruchu”. Był to wyraz jego dogłębnego przekonania o dynamicznej strukturze rzeczywistości oraz o konieczności istnienia tzw. „ukrytego porządku”, który tłumaczy on przez odwołanie się do analogii hologramu. Ten wewnętrzny porządek został przez autora *Punktu zwrotnego* nazwany zasadą samoorganizacji. Według niego jest ona przejawem dynamicznej struktury, wewnętrznej plastyczności i zdolności przystosowawczych wszystkich systemów żywych, a jej podstawowymi fenomenami są: samoodnawianie składników przy zachowaniu ogólnej integralności całego systemu oraz zdolność do twórczej samotranscendencji<sup>116</sup>. W biologii systemowej dostrzega, że wszystkie organizmy tworzą sieć wielopłaszczyznowych i wielopoziomowych relacji, między którymi istnieją liczne powiązania. Twierdzi on również, że organizmy żywe, będące systemami otwartymi, utrzymują swe życie i funkcje za pomocą transakcji, która częściowo także składa się z organizmów. Toteż cała biosfera stanowi dynamiczną i wysoce zintegrowaną sieć form ożywionych i nieożywionych. Większość organizmów jest nie tylko osadzona w swych własnych ekosystemach, lecz organizmy te same są złożonymi ekosystemami. Zawierają one mnóstwo mniejszych organizmów o względnej autonomii, a mimo to przyczyniają się do harmonijnie zintegrowanego funkcjonowania całości<sup>117</sup>. F. Capra zwraca uwagę, że przykładem takiej integracyjnej działalności jest zjawisko embriogenezy. Główne zadanie w procesach tworzenia się listków zarodkowych, a następnie tkanek i organów przypisuje on wzajemnemu oddziaływanemu komórki i jej środowiska, którego rezultat stanowi integralne działania koordynujące całego organizmu. Kolejną dziedziną, w której bardzo wyraźnie widzi on konieczność całościowego ujęcia, jest inna gałąź biologii — neurobiologia. System nerwowy, w ujęciu tej dziedziny, jest na wyższym poziomie systemem holistycznym i wytłumaczenie jego sposobu funkcjonowania w ramach

---

<sup>114</sup> Por. T. Rutkowski, *Redukcjonizm czy antyredukcjonizm?*, w: „*Studia Philosophiae Christianae*” 1(1996), s. 237–252.

<sup>115</sup> Pozwala to jego zdaniem na pełniejsze zrozumienie życia w aspekcie „biologii systemowej”, opisującej organizm w kategorii żywego systemu; por. F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 364.

<sup>116</sup> Tamże. s. 367–369; por. W. Osiatyński, *O przemijaniu nauki*, s. 32–35. F. Capra podkreśla tu, że obok dynamizmu, systemy charakteryzują się też wysokim stopniem stabilności, jednakże odmiennym od stanu równowagi.

<sup>117</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 376.

modeli redukcjonistycznych jest niemożliwe. Neurobiologowie podejmowali także próby przedstawienia licznych procesów, takich jak postrzeganie, pamięć i ból w ramach trójstopniowego modelu organizacji. F. Capra poszedł tu za G. Coghillem, który w żywych organizmach wyróżnia trzy wzajemnie powiązane schematy organizacji: strukturę (organizację w przestrzeni), funkcję (organizację w czasie) i mentację (na niższych poziomach złożoności łączącą się z dwiema wcześniejszymi, wykraczając jednocześnie poza przestrzeń i czas na wyższych poziomach) oraz za Batesonem, który określił rozum jako pewien schemat organizacji lub zbioru dynamicznych stosunków<sup>118</sup>. Także w genetyce istnieje tendencja do ujęć całościowych, holistycznych, mimo przekonania redukcjonistów o zdeterminowaniu cech organizmu przez jego aparat genetyczny<sup>119</sup>. Podobnie podejścia holistyczne — systemowe zaobserwować można w ekologii i fizjologii. W ekologii systemowej (tzw. nowej ekologii) podkreśla się zupełnie logiczną poprawność w opisie stosunków między organizmami oraz między organizmami a ich środowiskiem, opierając się na zjawisku symbiozy jako głównym aspekcie życia. Wykorzystuje się też do tego opisu tzw. koncepcję drzewa bytów. Przyjmuje ona, że w drzewie systemowym żywotna moc płynie w obu kierunkach tego drzewa przy równorzędnej harmonijnej współzależności obu końców. W fizjologii natomiast wychodzi się ze spostrzeżenia, iż niektóre organella komórkowe posiadają samodzielność do tego stopnia, że same są pełnoprawnymi organizmami. Według niektórych, na przykład, mitochondria ze względu na własny materiał genetyczny i zdolność rozrodczą są nie tylko organellami, ale także „stałymi lokatorami wszystkich żywych organizmów przekazywanymi z pokolenia na pokolenie, żyjącymi w nierozdzielnej symbiozie z każdą żywą komórką”<sup>120</sup>. Wypowiedzi powyższe zdają się mieć swoje potwierdzenie we wspomnianej już wcześniej Sheldrake’owskiej „formative causation” (inaczej polu morfogenetycznym)<sup>121</sup>. R. Sheldrake zakłada w tej koncepcji powiązanie między różnymi organizmami, jak zauważa to B. Griffiths stwierdzając, że każdy człowiek w komórkach ciała, złączony jest z pierwotną materią kosmosu, ponieważ wszechświat i wszystko, co w nim istnieje, stanowi jedną zintegrowaną całość<sup>122</sup>.

Holistyczne ujęcia dostrzec też można w różnych gałęziach nauk niekoniecznie związanych bezpośrednio z biologią. Tendencje całościowego i systemowo-dynamicznego podejścia widać, zdaniem P. Daviesa, w psychologii, socjologii i humanistyce. Pogląd P. Daviesa podziela także F. Capra, który twierdzi, że prawidłowości, jakie można dostrzec w materii odzwierciedlają prawidłowości występujące w ludzkim umyśle. Bardzo często rozwój wewnętrzny i samourzeczywistnienie, jako istotę dynamiki psychiki człowieka porównuje się przez analogię do hipotezy

<sup>118</sup> Tamże, s. 166–167; zob. tamże, s. 397–399.

<sup>119</sup> Tamże, s. 159: „...organizmy są systemami wielopoziomowymi (...). Wszystkie poziomy na siebie wzajemnie oddziałują, wpływając na rozwój organizmu i przynosząc w rezultacie wiele odmian planu genetycznego”.

<sup>120</sup> Tamże, s. 381.

<sup>121</sup> Koncepcja ta wraz z wprowadzonym przez R. Sheldrake’a pojęciem rezonansu kształtów — czego stara się udowodnić, że różne poziomy organizacji powstają poprzez ciągły, dynamiczny rozwój coraz bardziej złożonych form we wnętrzu pola morfogenetycznego.

<sup>122</sup> B. Griffiths, *W poszukiwaniu*, s. 26; por. R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, s. 70–73.

samotranscendencji w systemowej teorii życia. Podejmuje się też prób zrozumienia ludzkiej psychiki stosując we współczesnej psychologii hipotezę bootstrap oraz zasadę Gestalt<sup>123</sup>.

Jakkolwiek holistyczne ujęcia znajdują swoich zwolenników w różnorodnych dziedzinach wiedzy, to nadmienić należy, że całość ujęć holistyczno-systemowych miała swój początek w rewolucyjnych przemianach w fizyce, co zresztą zostało już podkreślone. Fizycy już dawno zrezygnowali z czysto redukcjonistycznego podejścia w opisie zjawisk przyrodniczych. Szczególnie jest to widoczne, zdaniem P. Daviesa, w mechanice kwantowej. Pierwszą próbą stworzenia holistycznej fizyki była praca D. Bohma „Wholeness and Implicate Order”, jakkolwiek o sto lat wcześniejsze prace J.C. Maxwella i L. Boltzmanna, dotyczące wyprowadzenia termodynamiki z własności statycznych dużych zespołów cząstek, dały także pewne potrzebne narzędzia do zrozumienia zjawisk holistycznych. Już w wieku XIX korzystano przecież z wielu uniwersalnych pojęć, np.: energia, entropia, energia swobodna itd.<sup>124</sup>. Obecnie dla ostatniego okresu kosmologii, opierając się na najnowszych osiągnięciach fizyki, charakterystyczne wydaje się być przejście do traktowania całego wszechświata jako wykazującego dynamizm i zintegrowanie wszystkich tworzących go układów. We współczesnej fizyce podkreśla się konieczność zmiany podejścia do materii. Liczne doświadczenia zdają się potwierdzać, że materia wcale nie jest bezwładna i bierna, a nawet, że w całej przyrodzie nie ma w ogóle żadnych statycznych struktur. Dynamiczną strukturę świata zdaje się też potwierdzać teoria bootstrap, według której każda cząstka elementarna składa się z wszystkich innych cząstek, jednak nie w sensie statycznym, lecz ukazując wzajemne powiązania między cząstkami, odpowiadając schematom energetycznym procesów dynamicznych<sup>125</sup>. Pogląd ten podziela F. Capra, który zauważa, iż jedną z ważniejszych cech systemów, które dostrzega nowa fizyka jest tkwiący w ich istocie charakter dynamiczny<sup>126</sup>. Także M. Heller dostrzega konieczność istnienia wszechświata, jako nieliniowego układu dynamicznego, który dopuszczałaby istnienie mechanizmów odpowiedzialnych za proces samoorganizacji<sup>127</sup>. Stwierdza on dalej, że cały znany nam wszechświat powinien być obumarły i pozostać na zawsze jałowy, gdyż żadna struktura nie mogłaby w nim powstać, gdyby odrzucić nieliniowo dynamiczny charakter rzeczywistości<sup>128</sup>. A przecież, jak podkreśla to F. Capra, „wszystkie żywe rzeczy wokół nas istotnie odnawiają się...”<sup>129</sup>. Element tej stałej, kreatywności i regeneracji wprowadzają, według I. Prigogine’a, tak zwane struktury dysypatywne. W wyniku ich istnienia cała materia może być rozpatrywana jako coś aktywnego i żywego, czyli dynamicznego. Otwarte systemy będące takimi strukturami wymieniają stale energię z otoczeniem, utrzymując się

<sup>123</sup> Por. F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 387, 501–503; por. P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, s. 86.

<sup>124</sup> Zob. M. Tempczyk, *Strukturalna...*, s. 100–105.

<sup>125</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 136. Szerzej o tym zagadnieniu M. Tempczyk, *Strukturalna...*, s. 22–23, 35–61.

<sup>126</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 366.

<sup>127</sup> M. Heller, *Kosmologiczne znaczenie ewolucji*, w: „*Studia Philosophiae Christianae*” 1(1996), s. 98.

<sup>128</sup> Tamże, s. 99.

<sup>129</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 387.



dzięki nieustannemu dynamicznemu przepływowi materii i energii. Podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje W. Glansdorff<sup>130</sup>. Jako przykład takiej struktury dysypatywnej podaje się często proces powstawania komórek Bernarda w podgrzewanej cieczy. Wiadomo, że gdy gradient temperatury przekracza pewną wartość krytyczną, układ zmienia się na niestabilny. Ogrzane porcje cieczy wędrują w górę, gdzie ulegają ochłodzeniu i opadają na dół. Te właśnie porcje cieczy są w pewnym sensie samodzielną jednostką transportową i określane mianem „komórki Bernarda”. Komórki te tworzą regularną, uporządkowaną strukturę globalną<sup>131</sup>. Podobnie dynamiczny charakter rzeczywistości potwierdza F. Capra, uznając na podstawie osiągnięć współczesnej fizyki, że materia i cały otaczający nas świat jest w ciągłym ruchu, którego rytmiczne układy określane są przez struktury molekularne, atomowe i jądrowe<sup>132</sup>, czyli pozostaje w stanie dynamicznej równowagi. Dodac należy także, że stan ten daje się dostrzec nie tylko na poziomie mikro-, lecz również makroświata<sup>133</sup>. Obserwując przy pomocy urządzeń teleskopowych zjawiska gwiazdne i galaktyczne, przykładowo powstawanie gwiazd z międzygwiazdnych chmur gazowych, czy łączenie się gwiazd w różne galaktyki, stwierdzić można, że wszechświat nie jest statyczny, lecz znajduje się w ciągłym ruchu i rozszerza się. Innym aspektem wyrażającym dynamiczną strukturę wszechświata jest pogląd, iż na całą rzeczywistość należy patrzeć jak na siatkę relacji, która zdaniem wielu fizyków wykazuje charakter dynamiczny, a nie jak na zbiór istniejących konkretów. M. Heller zauważa istnienie wiele racji świadczących o tym, że na najbardziej fundamentalnych poziomach fizycznej rzeczywistości (i najbardziej pierwotnych etapach kosmicznej ewolucji) pojęcie indywidualium nie ma sensu. Nie można już, według niego, mówić o indywidualnych punktach czasoprzestrzeni<sup>134</sup>, gdyż abstrakcyjna sieć formalnych związków uznawana jest za podstawowy poziom rzeczywistości. Rzeczywistość obserwowanego obiektu fizycznego staje się wtedy wtórna w stosunku do relacji formalnych, których istnienie odkrywamy w procesach fizycznych stanowiących ich konkretne egzemplifikacje. Podobnie filozofia bootstrap, odrzucając ideę podstawowych cegiełek materii, nie przyjmuje w ogóle żadnych podstawowych jednostek. Podkreśla to F. Capra, który stwierdza, iż żadna z własności jakiegokolwiek części tkanki współzależnych zdarzeń nie ma charakteru podstawowego i zasadniczego. Wszystkie natomiast własności każdej części wynikają z własności innych części<sup>135</sup>. Wydaje się więc, że ogólne samouzgodnienie wzajemnych stosunków między częściami określa strukturę całej wyżej wspomnianej tkanki. Wskazuje on na skuteczność teorii kwantów w wykazaniu, że cząstki elementarne nie są odizolowanymi jakby ziarnami materii, lecz ich bytowanie daje się bardziej porównać do schematycznego podobieństwa, do wzajemnych powiązań w tkance sieci. Tkanka ta ma nie tylko charakter niepodziel-

<sup>130</sup> Por. R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, s. 158–163; M. Tempczyk, *Strukturalna...*, s. 110–111.

<sup>131</sup> Por. M. Tempczyk, *Strukturalna...*, s. 107–116; P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, s. 87–95.

<sup>132</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 197.

<sup>133</sup> Zob. E. Verhülndonk, *Eine zweite kopernikanische Wende? — Menschliche Freiheit zwischen Sternen und Atomen*, w: Salzburger Hochschulwochen, Salzburg 1973, s. 2–6.

<sup>134</sup> M. Heller, *Kosmologiczne...*, s. 91.

<sup>135</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 133–134.

ny, lecz także obejmuje osobę obserwatora i jej świadomość<sup>136</sup>. Zjawisko to dostrzega także D. Bohm, który stoi na stanowisku, że całość zespołu, w skład którego wchodzi przyrząd pomiarowy oraz obserwator jakiegoś układu, należy traktować jako niepodzielnie powiązany za sprawą łączących go kwantów<sup>137</sup>. Pogląd ten spotykamy też u J. Turka, który widzi wzajemne powiązania przedmiotu poznawczego (wszechświata) z podmiotem (obserwatorem)<sup>138</sup>. Relatywistyczne podejście w fizyce wskazuje na to, że samo pojęcie cząstki elementarnej traci swą dawną treść, a od cząstki złożonej można ją rozróżnić jedynie w ramach ilościowych i jakościowych<sup>139</sup>. Co więcej, cząstki subatomowego świata same wydają się być procesami, a nie tylko uczestniczącymi w procesach, jak widać to w wypowiedzi F. Capry: „Cząstki subatomowego świata (...) są procesami! Nie można rozdzielić istnienia materii i jej działania. Nie są one niczym innym, jak różnymi aspektami tej samej czasoprzestrzennej rzeczywistości”<sup>140</sup>. Można także zauważyć, że niektóre procesy fizyczne, jak na przykład, nabywanie masy za pomocą tzw. mechanizmu Higgsa przez cząstki cechowania w teorii pola Yanga-Millsa, ukazują wyraźnie, iż w kwantowej teorii pola, podobnie jak w ogólnej teorii względności, podstawową rzeczywistość stanowi świat abstrakcyjnych relacji<sup>141</sup>. M. Kubiak wskazuje na dużą rolę teorii pól przy rozpatrywaniu i rozstrzyganiu różnorodnych kwestii w ujęciu relatywistycznym. Podkreśla on, że takie ujęcie relatywistyczne musi uwzględnić fakt niezachowania liczby cząstek, możliwość ich powstawania i znikania. Taki obraz świata ukazuje kwantowa teoria pola, która łączy prawa kwantowe i relatywistyczne<sup>142</sup>. Pogląd ten podziela F. Capra. Według niego fizyka współczesna wykazała bardzo wyraźnie, że cząstki mają charakter miejscowego zagęszczenia pola i koncentracji energii, które pojawiając się i znikając, tracą w ten sposób swój indywidualny charakter i przechodzą od postaci cząstek do postaci pola, które stanowi podstawę ich istnienia<sup>143</sup>. J. Guitton dostrzegając ten wymiar rzeczywistości wskazuje, że wszystkie najmniejsze jej jednostki mogą być zarówno jedną falą, jak i inną jednostką (cząstką), co, jego zdaniem, wskazuje na konieczność uznania w opisach rzeczywistości indeterminizmu<sup>144</sup>. N. Bohr uważając odrębność cząstek za abstrakt, wskazuje na zasadniczą jedność całego wszechświata, wyrażającą się w sieciowym powiązaniu wszechrzeczy. Pogląd ten zdaje się też potwierdzać W. Heisenberg — twórca między innymi także nieliniowej teorii pola spinorowego. Stwierdza on, iż świat jawi się nam jako tkanka zdarzeń, w której różnego rodzaju powiązania zmieniają się, nakładają na siebie lub łączą i określają tym samym strukturę całości<sup>145</sup>. H. Stapp z Uniwersytetu Kalifornijskiego także traktuje cząstkę jako

<sup>136</sup> Tamże, s. 132.

<sup>137</sup> Por. B.J. Gawęcki, *Zagadnienia przyczynowości w fizyce*, Warszawa 1969, s. 65.

<sup>138</sup> Zob. J. Turek, *Filozoficzno-światopoglądowe implikacje dynamicznego obrazu świata*, w: M. Heller, *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Tarnów 1996, s. 125–145; por. M. Zabierowski, *Status obserwatora w fizyce współczesnej*, Wrocław 1990.

<sup>139</sup> Zob. M. Kubiak, *Od atomu*, s. 27.

<sup>140</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 205.

<sup>141</sup> Tamże, s. 104.

<sup>142</sup> Por. M. Kubiak, *Od atomu*, s. 17–25.

<sup>143</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 212.

<sup>144</sup> J. Guitton, *Bóg i nowa fizyka*, s. 12.

<sup>145</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 117.

zbiór stosunków z istniejącymi poza nią innymi rzeczami i zjawiskami<sup>146</sup>. Podobnie dla D. Bohma powiązanie różnorodnych zjawisk fizycznych wyraża się w ogólnej jedności świata, pogłębionej dodatkowo o hipotezę „ukrytego porządku”, który organizuje sam siebie i wprowadza określony ład do wszystkich wymiarów badanej rzeczywistości, wskazując jednocześnie na to, że ostateczne źródło powstawania energii i materii nie może zostać zmierzone ani uchwycone. Ma być to wyrazem rzeczywistości wykraczającej ponad to, co przyjęło się określać mianem materii<sup>147</sup>. Niemożność uchwycenia wszystkich aspektów badanej rzeczywistości (na przykład zjawisk atomowych) podkreśla F. Capra, ukazując jednocześnie, że dokładny stosunek między oznaczonym i nieoznaczonym w danym momencie aspekcie badanego zjawiska znakomicie oddaje zasada nieoznaczoności W. Heisenberga<sup>148</sup>. Świat dający się zaobserwować w badaniach i doświadczeniach jawi się jako scena, na której poprzez obserwowalne konkrety przejawia swą realność ukryty świat idealnych abstrakcyjnych związków, a to, co względne lub zmienne może zawierać w sobie elementy absolutne, niezmiennie, niezależne, w taki sposób, w jaki konkret zawiera abstrakt i wykracza poza niego<sup>149</sup>. Kolejną głęboką przemianą, jaka dokonała się po ogłoszeniu einsteinowskiej teorii względności, było odkrycie, że należy porzucić dotychczasowe ściśle traktowanie pojęć czasu i przestrzeni. Potwierdza to przekonanie F. Capra, który nie boi się nazwać tej koniecznej, jego zdaniem, przemiany mianem największą rewolucją w historii nauki<sup>150</sup>. Zdaniem M. Sachsa teoria względności, zamiast obiektywnego charakteru czasoprzestrzennego układu współrzędnych, jako niezależnie i konkretnie istniejącego bytu, głosi, że przestrzenne i czasowe współrzędne są wyłącznie elementami języka, jakim obserwator posługuje się przy opisie otoczenia<sup>151</sup>. Podobnie sprawa ma się i z samym pojęciem czasu, ponieważ w fizyce wysokich energii cząstki poruszają się z prędkościami zbliżonymi do prędkości światła, a obserwacje oddziaływań międzycząsteczkowych zachodzących w tych warunkach niejednokrotnie potwierdziły względność czasu. Często więc przyjmuje się, na podstawie licznych eksperymentów i obserwacji, iż przestrzeń nie jest trójwymiarowa, a czas nie jest odrębną jednostką. Jedno i drugie jest ze sobą nierozzerwalnie związane i tworzy czterowymiarowe *continuum* — czasoprzestrzeń<sup>152</sup>. Zdaniem F. Capry unifikacja przestrzeni i czasu, jaka dokonała się na gruncie fizyki współczesnej, pociąga za sobą konieczność unifikacji wielu innych podstawowych pojęć. Ten aspekt uważa on za najbardziej charakterystyczną cechę ujęcia relatywistycznego<sup>153</sup>.

<sup>146</sup> Por. Tamże, s. 118.

<sup>147</sup> R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, s. 34–43.

<sup>148</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 115. Zasada ta, według C.F. von Weizsäckera, wskazuje na to, iż „można wykazać, że każdy układ pomiarowy, który pozwoliłby się zmierzyć jedną z wielkości, udaremnia równocześnie użycie układu do zmierzenia drugiej”, C.F. von Weizsäcker, *Fizyka współczesna*, s. 133.

<sup>149</sup> Por. J. Życiński, *Status...*, s. 109.

<sup>150</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 167.

<sup>151</sup> Por. Tamże, s. 172.

<sup>152</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 173.

<sup>153</sup> Tamże, s. 175.

### III. MISTYCZNA INTERPRETACJA RZECZYWISTOŚCI

#### 1. Inspiracje religiami Wschodu

F. Capra, odwołując się do doświadczeń z zakresu różnych dziedzin nauk szczegółowych, postrzega świat jako niepodzielną i dynamiczną całość i próbuje wykazać, że wszystkie tradycyjne pojęcia, takie jak: czas, przestrzeń, odrębność przedmiotu poznania, przyczyna czy też skutek, tracą swoje znaczenie. Swoje spostrzeżenia zestawia on z wyobrażeniami o rzeczywistości zaczerpniętymi z filozofii i religii wschodnich mistyków, dokonując jednocześnie próby wyjaśnienia otaczającego nas uniwersum w oparciu o pewnego rodzaju syntezę nauki i mistyki. Wydaje się zatem konieczne, aby w paru słowach nakreślić choćby przybliżoną charakterystykę głównych nurtów mistyki Wschodu. Pozwoli ona bowiem na przedstawienie w kolejnym paragrafie obrazu świata, jaki prezentuje się oczom obserwatora — naukowca — mistyka<sup>154</sup>.

Można spotkać się ze stwierdzeniem, jak zauważa E. Dąbrowski, że czym chrześcijaństwo jest dla Europy, tym dla Azji jawi się buddyzm<sup>155</sup>. Kierunek ten powstał około pięćset lat przed Chrystusem<sup>156</sup>, a nazwę swą zawdzięcza synowi królewskiemu Siddharcie z rodu Sakija, nazywanemu Gautamą lub Siakjasiną, potem zaś Buddą, czyli Oświeconym. Symbolem religii buddyjskiej jest tzw. *dharm-cakra*, to znaczy koło prawa lub też koło nauki, mające być symbolem słońca jednoczącym w sposób pokojowy wszystkie narody, ludy i plemiona.

Analizując buddyzm<sup>157</sup> można podać kilka cech charakterystycznych, które ogólnie rzecz biorąc oddają cele i zamierzenia tej religii. Celem buddyzmu jest wybawienie, które w sposób nierozdzielny związane jest z pojęciami cierpienia i metempsychozy, stąd przyjęto powszechnie zaliczać go do religii o charakterze soterycznym<sup>158</sup>. Wybawienie następuje w wyniku samsary, czyli cyklu reinkarnacji określającym miejsce człowieka we wszechświecie. Stąd też celem każdego

<sup>154</sup> Charakterystyce tej poddane zostaną tylko najważniejsze nurty myśli wschodniej, a więc buddyzm, hinduizm oraz uniwersalizm chiński (tu zaś konfucjonizm i taoizm). Wyboru dokonano ze względu na rolę i znaczenie tych kierunków dla myśli wschodniej oraz z powodu odwoływania się do nich F. Capry, przy wskazywaniu podobieństw między obrazem świata w nauce i misticie.

<sup>155</sup> Por. E. Dąbrowski, *Religie Wschodu*, Poznań 1962, s. 133; E. B u l a n d a, *Żywotne sity religii świata*, „Ateneum Kapłańskie” 73(1969), s. 260–266. W powyższym stwierdzeniu jest wiele racji, bowiem obecnie buddyzm obejmuje swym zasięgiem zarówno Indochiny, Sri Lankę i Nepal, jak też Tybet, Chiny, Koreę, Cejlon, Birmę, Tajlandię oraz Japonię.

<sup>156</sup> E. Dąbrowski przyjmuje, iż bezpośrednio przyczyną powstania i tak intensywnego rozwoju buddyzmu było jego ukierunkowanie na życie praktyczne, co stanowiło niewątpliwie wyzwanie dla panującej wtedy myśli braministycznej z jej wszystkimi spekulacjami metafizycznymi i gubieniem się w dociekaniach w aspekcie wyłącznie teoretycznym; por. T e n z e, *Religie*, s. 134–135.

<sup>157</sup> Świętymi księgami buddyzmu jest tak zwany „kanon palijski”, który znamy z jedyne go zachowanego do czasów obecnych kanonu therawadinów spisane go w jednym z dialektów środkowoin dyjskich — pali. Cały kanon palijski zawiera wiele ksiąg i dzieli się na trzy części, które zwane są pitaka, czyli kosze: kosz dotyczący dyscypliny zakonnej (vinaja — pitaka), kosz przypowieści (sutta — pitaka) oraz kosz tak zwanej dogmatyki scholastycznej (abhidhama — pitaka), które z kolei dzielą się na pięć rozdziałów (nikaja): digha, madżima, samyutta, anguttara i khuddaka. Podział za: H. von Glasenappem, *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966, s. 62–68.

<sup>158</sup> Życie ziemskie dla Buddy i jego następców na „drodze oświecenia” jest wyłącznie cierpieniem i jednocześnie wynikiem pragnienia bytu, które charakteryzuje wszelkie istnienie.

buddysty staje się *nirwana* (wygaśnięcie), która, zdaniem R. Davisa, stanowi wygaśnięcie „grzesznych, chwytających własności ducha i serca, które stosownie do wielkiego misterium *karmy* są przyczyną indywidualnego istnienia”<sup>159</sup>. W życiu społecznym buddyzm odrzucał pierwszeństwo braminów i system kastowy jako instytucję boską, a we wspólnotach zakonnych wprowadził równość mnichów niezależnie od pochodzenia<sup>160</sup>. Założenia etyczne w hinajanie (buddyzm w odmianie Małego Wozu) jako fundament przyjmowały istnienie immanentnych moralnych praw świata i ich realizację na tak zwanej szlachetnej ośmiorakiej ścieżce, w skład której wchodzi: właściwe spostrzeżenia, myślenie, mowa, postępowanie, życie, dążenie, rozważa i zatopienie w sobie. Mahajana (Wielki Wóz) przybierała formę aktywną przeznaczoną dla świeckich w oparciu o dziesięć cnót zasadniczych (jałmużna, skromność, cierpliwość, energia, medytacja, poznanie, umiejętność przekazywania prawdy, postanowienie, cudowna moc i wiedza)<sup>161</sup>, według F. Capry zaś czterech tak zwanych szlachetnych prawd buddyzmu<sup>162</sup>.

Kolejnym kierunkiem mistyki wschodniej, do której odwołuje się austriacki fizyk, jest hinduizm<sup>163</sup>. Niektórzy określają ten nurt mistycyzmu jako główną religię Indii, charakteryzującą się swoistym monoteizmem (kultem jednego boga przejawiającego się w niezliczonych postaciach) oraz wiarą w *karmę* i reinkarnację<sup>164</sup>. Inni natomiast określają hinduizm jako religijno-socjalny system Indii, który ma za podstawę braminizm oraz stopniową asymilację elementów niearyjskich<sup>165</sup>. Pogląd ten potwierdza także F. Capra, odmawiając hinduizmowi rangi nie tylko religii, lecz także filozofii. Uważa on, iż jest to raczej ogromny i złożony socjo-religijny organizm, który składa się z bardzo dużej liczby kultów i systemów filozoficznych<sup>166</sup>. Stanowisko to podziela również S. Levy, który przez hinduizm rozumie zespół wierzeń religijnych współczesnych Indii, nie stanowiący organicznego systemu religijnego, w którym można by było odróżnić elementy prawowierne od nieprawowiernych<sup>167</sup>.

W życiu społecznym hinduizm zakłada podział na kasty: braminów, wojowników, wajsjów siurdów oraz pozakastowej warstwy pariasów. Każdy hinduista, jak stwierdza to H. von Glasenapp, ma w swoim życiu cztery najważniejsze cele: *karma* (rozkosz zmysłowa), *artha* (zdobywanie dóbr materialnych), *dharma* (reali-

<sup>159</sup> R. Davids, *Buddyzm. Zarys życia i nauk Gotamy – Buddy*, Warszawa 1912, s. 108.

<sup>160</sup> Por. H. von Glasenapp, *Religie*, s. 77 oraz E. Dąbrowski, *Religie*, s. 141.

<sup>161</sup> Por. H. von Glasenapp, *Religie*, s. 78–79.

<sup>162</sup> Są nimi: dukha, triszna, nirwana i ośmioraka ścieżka rozwoju; por. F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 104–106.

<sup>163</sup> Symbolem hinduizmu jest odpowiednik dźwięku 'om' (aum), który rozpoczyna wszystkie teksty święte i ma uzmysławiać, według niektórych Absolut. Brahme lub też „trójcę”: Wisznu, Siwę i Brahme, zaś świętymi księgami są: Wedy, Brahmany i Upaniszady; por. H. von Glasenapp, *Religie*, s. 171–172.

<sup>164</sup> Taką definicję przedstawia *Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 1971 r, s. 336.

<sup>165</sup> E. Dąbrowski, *Religie*, s. 154–155. Inni pojęcia bramanizmu (lub braminizmu) i hinduizmu uważają za synonimy; por. H. von Glasenapp, *Religie*, s. 171.

<sup>166</sup> Por. F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 95.

<sup>167</sup> Por. E. Dąbrowski, *Religie*, s. 155. Istnieje wiele nurtów i sekt hinduistycznych takich, jak: wisznuzm, sziwaizm, jogizm, bhaktizm, które łączą w sobie często sprzeczne prawdy i postawy, a istniejące złożoności i kompromisy składają się na wspólną tradycję; por. J.B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, Warszawa 1974, s. 109–110.

zująca się w wypełnianiu obowiązków religijnych i narodowościowych) oraz *moksa* (osiągnięcie wyzwolenia). Podobnie jak w buddyzmie, tak i w systemie hinduistycznym spotykamy się z wiarą w cały cykl reinkarnacji, mający na celu w wyniku tej swoistej *samsary* oczyszczenie człowieka, jego jedność i wyzwolenie spod uroku *maji* oraz, po osiągnięciu *nirwany*, zerwanie więzów *karmy*<sup>168</sup>.

Kolejne nurty myśli wschodniej, których ośrodek stanowi wszechświat i które próbują wprowadzić harmonię między wszystkimi jego składnikami i zjawiskami, można by ująć pod wspólnym mianem uniwersalizmu chińskiego lub — jak proponuje to F. Capra — myśli chińskiej<sup>169</sup>. Podstawą i fundamentalnym pojęciem dwóch najważniejszych kierunków tej myśli — konfucjonizmu i taoizmu — jest „tao” („droga” lub też inaczej „tor”), które przejawia się zarówno w przyrodzie, jak i w obrzędach czy też moralności. Symbolem tego nurtu myśli wschodniej jest tak zwane „taidji” przedstawiające pierwotny stan kosmosu wraz z przenikającymi go i siebie nawzajem dwiema siłami: *in* i *jang*<sup>170</sup>.

W konfucjonizmie zauważyć można metafizyczne podstawy myśli. Żeby wymienić tu chociaż takie elementy, jak uniwersalistyczne spojrzenie na immanentny kosmiczny i moralny porządek świata oraz podejmowane próby dostosowania się w sposób harmonijny do istniejącego już porządku. W taoizmie natomiast główną rolę odgrywa mistyka, która w rzeczywistości, poprzez teoretyczne spekulacje o powstaniu świata, prowadzi do głębokiej filozofii przyrody i wskazuje drogę do uwolnienia się od żądz i kontemplowania pierwszej przyczyny wszechrzeczy<sup>171</sup>.

Nowy „mistyczny” paradygmat nauki wedle rozumienia F. Capry zakłada zgodność nauki w zakresie struktury, metod poznawczych, teorii i pojęć wykorzystywanych do opisu otaczającego nas świata z wizją rzeczywistości prezentowaną w myśli i dziełach mistrzów mistyki wschodniej<sup>172</sup>. Należy zatem, przed ukazaniem podobieństw, jakie dostrzega ten austriacki fizyk między wynikami nauk szczegółowych (zwłaszcza tak zwanej nowej fizyki) a mistyką, podać pewne cechy charakterystyczne, które stanowią istotną treść filozofii wschodniej. Ze względu na obszerność tego zagadnienia zostaną omówione tylko najważniejsze myśli i poglądy dotyczące obrazu wszechświata w hinduizmie, buddyzmie i uniwersalizmie chińskim.

Wydaje się, iż istotnymi pojęciami, które da się odnieść do wschodniej wizji rzeczywistości są między innymi: absolutna i ostateczna jedność wszystkich rzeczy, ciągłość procesów powstawania i przemijania, będąca wyrazem dynamicznego charakteru całego kosmosu, pozorny pluralizm bytowy (monizm) i pojęcie wszechogarniającej świadomości oraz sakralny (duchowy charakter całego świata).

<sup>168</sup> Stwierdza się, że w hinduskiej Adwajcie maja nie pozwala człowiekowi osiągnąć całej pełni, zaś przez buddystów może być nawet czczona. Nirwana zaś pojmowana jest nie jako wieczna „błogość”, lecz bardziej jako pewnego rodzaju otwartość na przyjęcie nauki pozwalająca postępować na drodze mistyki; por. R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, Tamże, s. 57–58.

<sup>169</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 111. Nazwę uniwersalizm chiński proponuje holenderski sinolog J.J.M. de Groot na określenie wspólnych duchowych postaw i chińskich poglądów na obraz świata, etykę czy też na naukę; por. H. von Glasenapp, *Religie*, s. 94.

<sup>170</sup> Por. F. Capra, *Tao fizyki*, s. 111–133; H. von Glasenapp, *Religie*, s. 94–95; Na kanon świętych ksiąg składają się: (dla konfucjonizmu) I-cing, Szy-cing, Szu-cing, Czun-tsiu, Li-ci oraz (dla taoizmu) Lao-zi (Daode-jing) i Zhuang-zi.

<sup>171</sup> Tamże, s. 114–115.

<sup>172</sup> Por. F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 109.

R. Weber dostrzega charakterystyczne dla przedstawicieli religii wschodnich głębokie poczucie jedności wszystkich rzeczy, a więc zarówno materii, przyrody i świadomości, jak również i człowieka. Jest to, według niej, poczucie, że to co zewnętrzne i to co wewnętrzne we wszystkich przejawach bytowania da się ze sobą doskonale pogodzić<sup>173</sup>, a cały mistycyzm wschodni „jest doświadczeniem jedności z rzeczywistością”<sup>174</sup>. T. de Chardin nazywa takie podejście „drogą uproszczenia” i wskazuje, iż rzeczywiście we wschodniej drodze poszukiwań zrozumienia rzeczywistości można odnaleźć jedność przez zniesienie mnogości, która zdaje się ją zakrywać. Francuski jezuita odwołuje się także do pojęcia „zmysłu kosmicznego”, który jest według niego pewnego rodzaju uświadomionym poczuciem pokrewieństwa, łączącym ludzkość z całością wszechświata i postrzeganiem świata „as a whole”. Podkreśla tu również, iż niektórzy, idąc za poglądami mistyki wschodniej, nadają temu pojęciu niebezpieczną, jego zdaniem interpretację, zmierzającą do formułowania jedności jako całkowitego „stopienia” się z rzeczywistością<sup>175</sup>. Stanowisko o jedności z ostateczną rzeczywistością dostrzega także J.B. Chethimattam, stwierdzając, że u większości wyznawców religii indyjskich życie, będące duchową drogą do samorealizacji i zbawienia osiąga jedność i trwałość w jedności z ostateczną podstawą<sup>176</sup>. Spostrzeżenia te potwierdza także F. Capra, ukazując jako centralny motyw jednego z pism buddyjskich — „Awatamsaki” — jedność i wzajemną zależność wszystkich rzeczy i zdarzeń<sup>177</sup>. Wielu praktyków wschodniej drogi mistycznej także uważa, iż podstawą świata w ujęciu Wschodu jest jedność i co więcej, że jedność może zostać odkryta i doświadczona przez każdego człowieka. Komentuje to R. Weber, uważając, że mistycyzm skupia się na przywróceniu jedności człowieka i natury oraz na faktycznym doświadczeniu przez człowieka jednej zasady — źródła, które leży u podstaw wszechświata<sup>178</sup>. Hindusi oraz Chińczycy wierzą, że istnieje jakaś ostateczna rzeczywistość, która sprawia, iż wszystko ostatecznie da się sprowadzić do jedności<sup>179</sup>. Podobnie cały uniwersalizm chiński w podawanej jako zasadzie wszechświata relacji *jang* i *in* wyznaje prawdziwą jedność wszechrzeczy, od której wszystko wyszło i do której ostatecznie zmierza<sup>180</sup>. E. Bulanda w idei kosmicznej jedności widzi też element głęboko zakorzeniony w świadomości mistyków Wschodu, który zbliża człowieka nie tylko do drugiego człowieka, ale do wszystkiego, co w ogóle istnieje<sup>181</sup>. Zdaje się to potwierdzać doktryna późnej „Majahany”, wskazująca na ścisłą współzyskancję jednostki z innymi teoria „karmasansary” — zasługi i transmigracji, dotycząca wszystkich przejawów egzystencji każdego organizmu rozumianych jako jedna i ta sama dynamiczna rzeczywistość przejawiająca się w każdym szczególe oraz przekonanie L. Govindy, że w hinduskim modelu świata obserwator wraz z tym co jest przez niego obserwowane stanowią jedność<sup>182</sup>.

<sup>173</sup> Por. R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, s. 10.

<sup>174</sup> Tamże, s. 14.

<sup>175</sup> T. de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego*, Warszawa 1985, s. 86–87.

<sup>176</sup> J.B. Chethimattam, *Nurty*, s. 106.

<sup>177</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 108.

<sup>178</sup> R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, s. 19.

<sup>179</sup> Por. F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 114.

<sup>180</sup> Zob. H. von Glasenapp, *Religie*, s. 100–101.

<sup>181</sup> E. Bulanda, *Żywotne siły religii świata*, „Ateneum Kapłańskie” 41(1969), s. 263–264.

Z przekonaniem o całkowitej i ostatecznej jedności wszystkich rzeczy wiąże się ściśle pogląd na pozorność pluralizmu bytów w świecie dostrzegalnego zmysłami obserwatora. Jak wskazuje to sam F. Capra, hinduskie pojęcie *maji* ma obejmować złudne uznanie otaczających nas i dających się zaobserwować przy pomocy zmysłów kształtów, struktur, rzeczy i zdarzeń za rzeczywistość. F. Capra stosuje tu porównanie o pomyleniu mapy z prawdziwym terenem<sup>183</sup>. L. Govinda uznaje podstawową jedność i dającą się zaobserwować zmysłami różnorodność interpretuje jako dwa bieguny jednej i tej samej rzeczywistości, podając jednocześnie uwarunkowanie każdego bytu od wszystkich innych, a w ostateczności od uniwersalnej jedności, wykluczającej możliwość wskazania realnie istniejących podstaw dla utrzymania stanowiska pluralistycznego w ostatecznym tłumaczeniu wszechświata<sup>184</sup>. Ten pogląd znajduje też swój wyraz u F. Capry, który stwierdza, że jednostkę przetrwania, istnienia nie stanowi żaden z proponowanych bytów, gdyż tym, co trwa, jest zintegrowana całość<sup>185</sup>. Buddyjski mistyk z II wieku po Chrystusie, Nagardżuna interpretując istniejącą już wtedy teorię *dharm*, mającą tłumaczyć istnienie otaczającej nas rzeczywistości, zdaje się podkreślać, według H. von Glasenappa, że nie mają one żadnego samodzielnego bytu, lecz zdają się być tak samo nierzeczywiste jak choćby mamidło, czy fatamorgana, a mędrzec powinien uwolnić się od złudzenia, że istnieje wielość i dążyć do jedności. Inny z mistyków hinduizmu podkreślał, że aby z niższego poziomu prawdy wstąpić na wyższy, mędrzec powinien być świadom swej identyczności z „wszystko obejmującym, jedynym i jedynie rzeczywistym bezosobowym Absolutem” oraz poznać, iż wielość jest tylko ułudą i pozorem<sup>186</sup>. Wielość istniejących pozornie bytów próbowano także tłumaczyć w doktrynie „szy szy wu ai”. Pogląd ten ukazuje kosmos na wzór siatki klejnotów, spośród których każdy odbija się we wszystkich innych<sup>187</sup>.

Inną cechą charakterystyczną dla nurtów mistyki wschodniej jest dynamiczna struktura rzeczywistości. Większość teorii mistycznych podkreśla znaczenie różnorodnych pojęć związanych z dynamizmem świata i wyrażających takie zjawiska, jak: proces, zmiana czy fluktuacja. Dostrzega to I. Prigogine pisząc, że mędrzy w swych obserwacjach dotyczących świata ożywionego dużą rolę przypisywali fluktuacji<sup>188</sup>. We wschodnich koncepcjach rzeczywistości każdy z zaistniałych

<sup>182</sup> J.B. Chethimattam, *Nurty*, s. 72. Trzeba tu dla ścisłości wspomnieć o tak zwanej „Karmamiansie”, czyli „Rozprawie o uczynkach”. U jej podstaw leży pewnego rodzaju ateistyczny pluralizm odwołujący się na przykład do istnienia wielości bóstw, lecz zaprzeczający jednocześnie egzystencji odwiecznego stwórcy i władcy. Pogląd ten stopniowo tracił na znaczeniu aż do prawie całkowitego zaniku w konfrontacji z Wedami i jogą ukazującymi wyjaśnienia rzeczywistości, pochynając od rozwiązań dualistyczno-teistycznych, atomistycznych, a osiągając swoje apogeum w koncepcjach monistyczno-panteistycznych; por. H. von Glasenapp, *Religie*, s. 185–186.

<sup>183</sup> Por. *Tao Fizyki*, s. 97–98.

<sup>184</sup> Por. R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, s. 63–69.

<sup>185</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 95–96.

<sup>186</sup> H. von Glasenapp, *Religie*, s. 186–187. Także tak zwana doktryna uzależnionej genezy (pratitjasamutpada) prowadzić może do podobnych wniosków, gdyż uzależnia istnienie każdej rzeczy od relacji współzależności jej składowych czynników, jednocześnie podkreślając, że oddzielone od całości przestaje im także przysługiwać określenie „część”; por. J.B. Chethimattam, *Nurty*, s. 88.

<sup>187</sup> A.W. Watts, *Smak Zenu*, „Ateneum Kapłańskie” 31(1979), s. 211.

<sup>188</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 414–415.



światów przechodził i nadal przechodzi następujące po sobie cykle powstawania, rozwoju, zanikania i nieistnienia, które zachodzą pod wpływem sił wynikających z uczynków istot żyjących w świecie<sup>189</sup>. F. Capra dostrzega, że obraz przyrody w hinduizmie uwarunkowany jest ciągle zmienną *mają*, o której siłą i dynamiką jest *karma*<sup>190</sup>. Koncepcja *karmy* i związanej z nią *sansary* — ciągu następujących po sobie wcieleń i wyzwoleń zmierzających do całkowitego „wyzwolenia” — uważa narodziny i śmierć za „fazy wiecznych cykli, będących wyrazem ciągłego samoodnawiania się, które jest nieodłączną cechą tańca życia”<sup>191</sup>. Potwierdza to więc kluczową dla wschodu ideę dynamicznej struktury wszechświata. Także w buddyzmie zjawiska zmienności i ciągłego przepływu odgrywają doniosłą rolę, będąc jednymi z podstawowych cech przyrody. Cechę tę zauważa H. von Glasenapp, podkreślając, iż w tym nurcie mistyki postrzega się cały proces trwania świata w kategorii nieustannej zmienności wszystkiego co istnieje, a niezmiennie sensu stricto są tylko odwieczne prawa świata, pusta przestrzeń i nirwana<sup>192</sup>. Podobną dynamikę wszechświata dostrzec można w taoizmie. Dla wyznawców i praktyków „Tao” jest ostateczną rzeczywistością, nie dającą się określić w jakikolwiek pozytywny sposób. *Tao* jednak w stosunku do jego odpowiedników w hinduizmie (*Brahman*) czy też buddyzmie (*Dharmakaja*) charakteryzuje się wyjątkowym dynamizmem. Dynamizm ten jawi się obserwatorowi, w myśl uniwersalizmu wschodniego, jako istota kosmosu. F. Capra poddając analizie to zagadnienie posuwa się do stwierdzenia, że dla wyznawcy taoizmu „Tao” stanowi kosmiczny proces, obejmujący wszystkie rzeczy, a świat jest postrzegany jako nieustanny przepływ i zmiana<sup>193</sup>. Podobną myśl spotkać można w metafizyce „sankhji”, która postuluje jako ostateczny stan rzeczywistości dynamiczną równowagę nie dających się zredukować funkcji w pojedynczej materialnej i potencjalnej zasadzie<sup>194</sup>. Podobny dynamizm uwidoczniony został w uniwersalizmie chińskim w koncepcji *in* i *jang*, wzajemnie przenikających się pierwiastków żeńskiego i męskiego. Wszystkie przejawy istnienia ostatecznego „Tao” są właśnie w tym nurcie wynikiem wzajemnych dynamicznych oddziaływań między tymi siłami. *Tao* pozostaje wiecznie zmienne, a jedynym co realnie istnieje we wszechświecie jest tylko przemiana<sup>195</sup>.

Kolejnym elementem w mistyce wschodniej jest wiara w istnienie powszechnej, wszechogarniającej świadomości, która wprowadza do wizji świata elementy mistyczne, duchowe związane z koncepcją reinkarnacji i karmy — trwania (także po śmierci) strumienia świadomego życia, a całe dzieje świata interpretuje jako wynik prawidłowego, wiecznego i nieprzemijającego wzajemnego oddziaływania substancji o charakterze duchowym i nie duchowym. I nie może to dziwić, gdyż dla mistyka, jak twierdzi J.B. Chethimattam, najwyższa jaźń stanowi prawdzie,

<sup>189</sup> H. von Glasenapp, *Religie*, s. 68.

<sup>190</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 98.

<sup>191</sup> Tenże, *Punkt zwrotny*, s. 416.

<sup>192</sup> H. von Glasenapp, *Religie*, s. 69.

<sup>193</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 114.

<sup>194</sup> J.B. Chethimattam, *Nurty*, s. 160.

<sup>195</sup> Por. F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 115: „Yang po osiągnięciu punktu kulminacyjnego wycofuje się ustępując yin; yin po osiągnięciu najwyższego punktu wycofuje się ustępując yang”.

w którym powstają i rozpadają się wszystkie rzeczy<sup>196</sup>. Francuski kapłan i teolog T. de Chardin uważa, że Ziemię otacza sieć idei i że można dostrzec w szerszych systemach przejawy jakiejś myśli, rozumu, które jednocześnie prowadzą do uzyskania pełnej jedności z otaczającą nas rzeczywistością<sup>197</sup>. L. Margulis uważa, iż cały glob ziemski można potraktować jako całość, jako jeden żywy organizm, do czego nawiązuje F. Capra, rozszerzając jeszcze tą tezę o głęboką świadomość ekologiczną, której „ostatecznym sensem jest wymiar duchowy”<sup>198</sup>. Niektórzy wskazują na liczne podobieństwa zachodzące w stosunku do przyrody w naszych procesach poznawczych, podkreślając odzwierciedlanie prawidłowości dostrzeganych w materii w prawidłowościach występujących w umyśle człowieka<sup>199</sup>. Słowa te zdaje się potwierdzać J. Guitton, przychylając się do stwierdzenia, że materia i świadomość stanowią tę samą rzeczywistość<sup>200</sup>. R. Weber twierdzi, że, jak wskazują różne kierunki myśli wschodniej, za naszym pośrednictwem wszechświat bada sam siebie i wypróbowuje na sobie samymi różnymi odpowiedziami, podejmując, jednocześnie wysiłek odcyfrowania własnego bytu<sup>201</sup>. Pogląd ten całkowicie podziela hinduski myśliciel Swadharma, który uważa, że każdy człowiek w procesie swego rozwoju musi korzystać z doświadczenia całej społeczności ludzkiej, gdyż to umożliwi rozwój świadomości, tak zwanej kosmicznej *rittii* (harmonii), czyli własnego szczególnego miejsca w całości<sup>202</sup>. B. Griffiths analizuje pojęcie *rittii*, dzieląc je na *prawrittii* (emanacja Najwyższego we wszelkich przejawach bytowości) i *niwrittii* (przeciwny *prawrittii* ruch powrotu), których współdziałanie i harmonijna jedność prowadzą wszystko ostatecznie do jednego źródła<sup>203</sup>. F. Capra komentuje takie stanowisko odwołując się do wypowiedzi mistyków Wschodu. Powołuje się on między innymi na istnienie doznań ponadpsychicznych, na myślenie, które rządzi całym wszechświatem oraz na hipotezę *bootstrap*, która wskazuje na konieczność istnienia obok innych aspektów rzeczywistości także wyższej jednoczącej świadomości<sup>204</sup>. Taki obraz rzeczywistości znajduje swoje potwierdzenie w hinduistycznej *mokszy*, będącej najwyższym ideałem tej tradycji. Można by to stanowisko przedstawić w skrócie jako pozytywne pojęcie, które oznacza tu integrację całej złożoności skończonego bytu w jednoczącym centrum świadomości. Bliski myśli wschodniej T. de Chardin pojmuje wyżej wspomnianą świadomość jako zmysł kosmiczny, który jest miłością i w którym wszystkie

<sup>196</sup> H. von Glasenapp, *Religie*, s. 123; także J.B. Chethimattam potwierdza to stanowisko uważając świadomą jaźń za „ogniskową wszelkich dociekań filozoficznych” na gruncie wschodnim; t e n ż e, *Nurty*, s. 107.

<sup>197</sup> T. de Chardin pisze: „Intelekt i wola, rozumienie i działanie — te dwie główne władze ducha ludzkiego łączą się gdzieś głęboko (...) w jednej podstawowej potrzebie (jednoczenia) ...Jeśli ma być osiągnięta całkowita spójność naszych świadomości z wszechświatem..., to w ostatecznej analizie musi się okazać, że w najwyższym stopniu posiada ona zdolność duchowego jednoczenia”; t e n ż e, *Zarys*, s. 180.

<sup>198</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 390.

<sup>199</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 386–387; por. R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, s. 44–46.

<sup>200</sup> J. Guitton, L. i G. Bogdanov, *Bóg i nauka*, s. 112.

<sup>201</sup> R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, s. 28.

<sup>202</sup> J.B. Chethimattam, *Nurty*, s. 67.

<sup>203</sup> Por. B. Griffiths, *W poszukiwaniu*, s. 289–290.

<sup>204</sup> Szeroko to zagadnienie F. Capra ukazuje. na przykład w: *Tao Fizyki*, s. 280–283, 286, 293.

kategorie istnień dążą do stopienia się w jednym akcie postrzegania i rozumienia<sup>205</sup>. W innym miejscu T. de Chardin określa tę swoistą świadomość mianem „noosfery”. Pojęcie to ma wyrażać u niego ogólnoziemski organizm, w którym dzięki skupieniu i uporządkowaniu cząstek myślących dokonuje się ponowny rozbłysk ewolucji, która sama stała się świadomą siebie i zdaje się zapowiadać przeniesienie tworzywa wszechświata w wyższy stan planetarnej superrefleksji<sup>206</sup>. Podobnie pewnego rodzaju mistyczny charakter rzeczywistości dostrzega D. Bohm, który odwołując się do teorii mistycznej rzeczywistości, traktującej świadomość jako źródło istnienia wszechświata, uważa, że im bardziej subtelna wytworzy się materia, tym bliższa staje się ona temu co określa się mianem świadomości<sup>207</sup>. Podobnie stwierdza L. Govinda, który dostrzegając w przestrzeni podstawową wszechogarniającą zasadę wszelkiego istnienia, utożsamia nieskończoność przestrzeni z nieskończonością świadomości oraz R. Sheldrake, według którego buddyjska *mahajana* z ideą *alajawijanany* (skarbnicy świadomości) jest odpowiednikiem idei kosmicznej pamięci<sup>208</sup>. F. Capra uważa, że wszystkie aspekty życia mają w swej najgłębszej istocie charakter duchowy. W szczególności zaś dotyczy to, jego zdaniem, rozumu, którego różne poziomy odpowiadają różnym przejawom świadomości kōsmicznej<sup>209</sup>. Znajduje to także potwierdzenie w poglądach Spinozy, który podaje, że dla każdego z istniejących aspektów materii istnieje odpowiadający im aspekt świadomości i na odwrót<sup>210</sup>. Ponieważ wedle poglądów mistyków Wschodu świadomość każdego człowieka łączy się w sposób nierozdzielny i harmonijny z powszechną świadomością — Brahmanem — i jednocześnie każda świadomość jest tym Brahmanem, dlatego mistyk wkracza w swój własny wewnętrzny byt, gdyż w nim osadzony jest wszechświat<sup>211</sup>.

## 2. Granice nauki

Znany z metafizycznego podejścia do filozofii i nauki romantyzm niemiecki zdawał się czerpać niektóre myśli i idee ze stylu filozofowania J.W. Goethego czy J.G. Herdera. W panteizmie J.W. Goethego bowiem odnaleźć można choćby takie elementy, jak przekonanie o obecności bóstwa w świecie oraz przyznawanie wartości poznawczej wiedzą tajemnym przy jednoczesnej niechęci do logicznych metod poznawczych. Herder zaś wyraźnie zdaje się głosić monistyczną wizję przyrody, pojmowanej jako nieskończona całość, oraz podkreśla dynamiczną ekspresję przenikającej wszystko energii, która tym samym wyznacza jedność świata<sup>212</sup>. Jednak myśl romantyczna poddawana krytyce, szczególnie w okresie

<sup>205</sup> T. de Chardin, *Zarys*, s. 88–89.

<sup>206</sup> Tenże, *Moja wizja świata*, Warszawa 1987, s. 180.

<sup>207</sup> Por. R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, s. 23–24.

<sup>208</sup> Tamże, s. 25.

<sup>209</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 414–415.

<sup>210</sup> R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, s. 134.

<sup>211</sup> Tamże, s. 136.

<sup>212</sup> Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 483–489.

pozytywistycznym, uległa stopniowemu osłabieniu. Ponowne jej reminiscencje znalazły swój wyraz w nurtach tak zwanego neopozytywizmu, zwłaszcza zaś w przesłankach wyrosłych na gruncie ruchów New Age.

F. Capra przedstawiciel tego wyraźnie metafizycznego podejścia do wiedzy i świata w szczególności podkreśla taki sposób uprawiania wiedzy i taką wizję świata, które, oprócz cech zawartych w myśli J.W. Goethego i J.G. Herdera, uprawomocniają jego zdaniem analizowanie przyrody i nauk przyrodniczych przez pryzmat mistycznych ujęć rzeczywistości. Zdaje się to nabierać u niego głębszego sensu (wymiaru), kierując odbiorcę od obserwacji zjawisk przez głęboką refleksję ku „duchowemu”, „mistycznemu” obrazowi świata. Wszystkie elementy tak zwanego „nowego” paradygmatu w jego ujęciu zdają się wskazywać na nierozłączną „symbiozę” z myślą mistyki wschodniej. Nieodzowne więc staje się odwołanie się do wypowiedzi zarówno samego F. Capry, jak i innych zwolenników tego ujęcia, którzy widzą konieczność przyjęcia mistycznej wizji nauki i świata. Autor „Punktu zwrotnego” dostrzega liczne podobieństwa między naukowym, a mistycznym ujęciem rzeczywistości, w szczególności podkreślając zachodzące między nimi analogie w jedności wszystkich rzeczy, w dynamicznym charakterze całego wszechświata oraz w przekonaniu o duchowym wymiarze otaczającej nas rzeczywistości. Opierając się na danych z doświadczeń fizycznych, dostrzega on także zasadniczą jedność wszystkich rzeczy i zjawisk. Odwołując się do wyników fizyki kwantowej opisujących istnienie cząstek nie jako rzeczywiste, lecz wyłącznie jako „wykazujące tendencję” do istnienia tu i teraz, podkreśla też, że konkretna cząstka istnieje i ma sens tylko w kontekście, nie jako odrębny byt, lecz jako połączenie pomiędzy procesami przygotowania i pomiaru<sup>213</sup>. Do podobnego wniosku dochodzi J. Guitton, podkreślając znaczenie wahadła Foucaulta dla zrozumienia tajemniczego współdziałania między wszystkimi cząstkami, które zdaje się spajać cały wszechświat w jedną całość<sup>214</sup>. Stwierdzenie to znajduje swój wyraz także w poglądach P. Daviesa twierdzącego, iż obecnie przez wyniki badań na gruncie mechaniki kwantowej doszło do rozmycia tradycyjnego podziału na przedmiot i podmiot, przyczynę i skutek, co wskazuje wyraźnie na holistyczną wizję świata. Stanowisko to znaleźć można także u D. Bohma, który traktuje świat nie jako zbiór odrębnych rzeczy, lecz jako sieć relacji i niepodzielną całość<sup>215</sup>. Cząstka elementarna wydaje się być w tym świecie jedynie zbiorem stosunków i zależności zachodzących z cząstkami istniejącymi poza nią. Podchodzenie do konkretnych cząstek jako odrębnych bytów traci w tym ujęciu rację bytu, gdyż, jak twierdzi Niels Bohr, odrębne cząstki materialne są abstrakcjami, a ich własności można określić i obserwować jedynie, dzięki ich wzajemnemu oddziaływaniu z innymi systemami<sup>216</sup>. Świat jawi się więc oczom obserwatora jedynie jako skomplikowana tkanka zdarzeń i zjawisk, obejmująca sobą różnorodne krzyżujące się i łączące się ze sobą związki<sup>217</sup>. Wyżej opisane poglądy F. Capra wykorzystał do podania kilku cech swojego paradygmatu, między innymi: zwrotu od pojęcia części ku całości,

<sup>213</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 142.

<sup>214</sup> J. Guitton, *Bóg i nauka*, s. 100.

<sup>215</sup> Por. P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, s. 142.

<sup>216</sup> Por. F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 117.

<sup>217</sup> Por. W. Heisenberg, *Fizyka*, s. 100–101.

struktury ku procesowi czy też od schematu budowli ku schematowi procesu. Tezy zaczerpnięte z wyników doświadczeń z fizyki kwantowej odnosi on do wypowiedzi mistyków wschodnich religii, odnajdując zachodzące między nimi liczne analogie. Porównuje on na przykład przekonanie o jedności całego wszechświata do ostatecznej niepodzielnej rzeczywistości, manifestującej się we wszystkich rzeczach i której częściami są te rzeczy<sup>218</sup>. Pogląd ten podziela Ashvaghosha, stwierdzając, że „to, co dusza ujmuje jako takość, jest jednością wszechrzeczy, ogromną wszechobejmującą jednością”<sup>219</sup>. Stanowisko to podziela także T. Mathus, odnajdując we wszystkich praktykach duchowych, również związanych ze wschodnią mistyką, podążanie ku odkrywaniu całości<sup>220</sup>. Zdaje się to potwierdzać Nagarjuna, który uważa, iż rzeczy uzyskują swoje istnienie i naturę nie przez samodzielną egzystencję, lecz poprzez wzajemną zależność, a także S. Aurobindo, który dostrzega w przedmiocie materialnym wyraz jedności wszystkiego, co można zaobserwować<sup>221</sup>. F. Capra podkreśla przekonanie o nieistnieniu niezależnie istniejącego świata (rozumianego jako zbiór odrębnych bytów) i odwołując się do wypowiedzi Lamy A. Govindy, uważa wewnętrzny i zewnętrzny świat za nierozdzieloną sieć nie kończących się, wzajemnie uwarunkowanych relacji. Prowadzi go to ostatecznie do uznania, iż kategorie, rozumiane dotychczas jako przeciwstawne, są niczym innym jak tylko różnymi przejawami jednej całości, czy też skrajnymi stronami tej samej rzeczywistości<sup>222</sup>. Takie poczucie absolutnej jedności całego wszechświata i odrzucenie pojęcia pluralizmu rzeczy, jak twierdzi J.B. Chethimattam, stanowi jedną z fundamentalnych cech wschodniej wizji świata i, co podkreśla R. Weber, jest wspólną cechą nauki i mistyki<sup>223</sup>.

F. Capra wielokrotnie podkreśla, że wyniki badań współczesnej fizyki kwantowej wskazują na dynamiczny charakter wszystkich zjawisk zachodzących w otaczającym nas świecie. Wszystkie elementy składowe, powiązane ze sobą nierozrwalnym ciągiem wielopłaszczyznowych relacji, tworzą, jego zdaniem, dynamiczną i wysoce zintegrowaną sieć, która jest podstawą wszelkiego istnienia<sup>224</sup>. Aby poprzeć swoje poglądy F. Capra wskazuje na liczne wypowiedzi mistyków Wschodu, a nawet sam stara się interpretować najważniejsze terminy z wschodnich systemów filozoficzno-religijnych. Także w postaciach bóstw dopatruje się on argumentu, potwierdzającego dynamizm wszystkiego, co stanowi wszechświat. Przykładem tu mogą być, zdaniem tego austriackiego fizyka, postacie Kriszny

<sup>218</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 137.

<sup>219</sup> Tu należy się wyjaśnienie, że na określenie tej ostatecznej zasady wszechświata można w religiach Wschodu odnaleźć różne określenia, przykładowo: *Brahman* w hinduizmie, *Dharmakaja* w buddyzmie, czy *Tao* w taoizmie. W buddyzmie stosuje się też inne określenia, a mianowicie *Tathata* lub właśnie *Takość*; por. H. von Glasenapp, *Religie*, s. 55–88, 94–114, 171–202 oraz F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 137.

<sup>220</sup> F. Capra, *Należec do wszechświata*, s. 61.

<sup>221</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 145.

<sup>222</sup> Tamże, s. 151 i 161. Jako przykład tego rodzaju jedności F. Capra podaje (za Lamą A. Govindą) pojęcie pustki i formy, których „nie należy wyobrażać sobie jako stanu wzajemnie wykluczających się przeciwieństw, ale jedynie jako dwóch aspektów tej samej rzeczywistości, które koegzystują i współdziałają ze sobą”.

<sup>223</sup> Por. J.B. Chethimattam, *Nurty*, s. 107; R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, s. 15.

<sup>224</sup> Por. F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 387.

i Sziwy, które stanowią swoistą personifikację dynamicznego obrazu wszechświata<sup>225</sup>. Ten pogląd podziela także B. Griffiths, który podkreśla dynamiczny charakter procesów samoorganizacji na każdym poziomie istnienia materii<sup>226</sup>. F. Capra opisując nakreśloną przez wyniki doświadczeń w naukach szczegółowych, zwłaszcza we współczesnej fizyce, żywą, poruszającą się i wciąż zmienną siatkę zdarzeń i zjawisk, porównuje ją do płynności, zmienności i ciągłej dynamiczności ruchu we wszechświecie w religijno-filozoficznych pismach hinduskich<sup>227</sup>. Utrzymuje on także, że cała przyroda istnieje w stanie specyficznej dynamicznej równowagi i tylko w takim aspekcie da się wytłumaczyć własności cząstek, zachowania organizmów oraz funkcjonowanie całego wszechświata, jako ogromnego systemu<sup>228</sup>. Dla potwierdzenia swoich spostrzeżeń, F. Capra odwołuje się do taoistycznych tekstów, które jednoznacznie zdają się wskazywać na nieustanny ruch całej rzeczywistości<sup>229</sup>. Posuwa się on nawet do stwierdzenia, że światopogląd implikowany przez filozofię wschodniego mistycyzmu i przez wyniki nowoczesnej fizyki jednoznacznie musi odrzucić istnienie jakichkolwiek statycznych form i substancji. Twierdzenie to uważa on za uzasadnione, gdyż według niego podstawowe elementy wszechświata są dynamicznymi i przemijającymi etapami w ciągłym strumieniu przeobrażania i zmiany<sup>230</sup>.

Hinduskie i buddyjskie pisma wyrażają przekonanie o duchowym podłożu całego wszechświata oraz, że ostateczną zasadą istnienia wszechrzeczy jest zawsze specyficzny rodzaj świadomości. Potwierdza to także F. Capra przedstawiając mistyczny pogląd na istnienie materii. Uważa on, że świadomość jest rzeczywistością pierwotną względem wszelkiego bytu i stanowi jego podstawę, a wszystkie aspekty rzeczywistości traktuje jako przejaw tej świadomości<sup>231</sup>. J. Guitton skłania się ku uznaniu materii i świadomości za tę samą rzeczywistość, gdyż, jak uważa, duch ludzki odzwierciedla rzeczywistość, która jest jednocześnie odzwierciedleniem ducha<sup>232</sup>. Dla F. Capry prawidła materii odzwierciedlają prawidłowości ludzkiego umysłu, natomiast J. Bell przyznaje umysłowi centralne miejsce w ostatecznej naturze rzeczywistości<sup>233</sup>. Podobne stanowisko reprezentuje D. Bohm

<sup>225</sup> Przykładem takich prób może być podjęta przez niego analiza słów *Brahman* czy *karma*, które jego zdaniem sugerują dynamiczną i żywą strukturę świata, wskazując na aktywną współzależność wszystkich aspektów rzeczywistości; por. F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 193–194.

<sup>226</sup> B. Griffiths, *W poszukiwaniu*, s. 281.

<sup>227</sup> F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 195.

<sup>228</sup> Por. Tamże, s. 197–199. Z. Hajduk natomiast krytykuje podejścia uznające równowagę przyrody jako całości, gdyż, jego zdaniem, równowaga ta zanika, gdy w obserwacji świata uwzględni się dostatecznie długi okres czasu. Szerzej to zagadnienie u Z. Hajduka, *Współczesna postać sporów o koncepcję filozofii przyrody*, w: „*Studia Philosophiae Christianae*” 30(1994), s. 115–134.

<sup>229</sup> Por. F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 198. F. Capra cytuje tu wypowiedź T'sai-ken Iana: „Bezruch nie jest prawdziwym bezruchem. Duchowy rytm przenikający niebo i ziemię pojawia się dopiero kiedy bezruch jest w ruchu”.

<sup>230</sup> Tamże, s. 206.

<sup>231</sup> F. Capra, *Punkt*, s. 406–407. Potwierdza to G. Wald, który odrzuca hipotezę pojawienia się świadomości w wyniku ewolucji, twierdząc, że świadomość stanowi źródło i warunek rzeczywistości fizycznej; por. R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, s. 204.

<sup>232</sup> Dodaje on też, że wszystko wokół obserwatora dzieje się tak, „jakby to jakiś rodzaj świadomości ustanawiał we wszechświecie łączność pomiędzy wszystkimi jego atomami”. J. Guitton, *Bóg i nauka*, s. 101 i 112.

<sup>233</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 404; por. M. Heller, *Johna Bella filozofia mechaniki kwantowej*, w: „*Studia Philosophiae Christianae*” 30(1994), s. 158.

i R. Weber, którzy doszukują się obecności ducha w każdym aspekcie materii, a świat traktują jako specyficzną substancję krystalizującą się w określonej czasoprzestrzeni właśnie dzięki kosmicznej świadomości<sup>234</sup>. Świadomość ta jest pojmowana przez austriackiego fizyka jako wszechogarniający rozum kosmiczny. Jest to wielowarstwowy twór, który zachowuje dynamiczną jedność. Rozum człowieka nie stanowi w tym systemie jakiegoś odrębnego indywiduum, lecz staje się cząstką szerszego rozumu społeczno-ekologicznego. Ten zaś staje się składnikiem planetarnego systemu mentalnego — rozumu Gai. Wszystko to zdaje się nadawać wszechświatowi charakter pewnego rodzaju sacrum, a nauce zdolność odkrywania świętej i budzącej bojaźń rzeczywistości wszechświata<sup>235</sup>. Podobne stwierdzenie można zauważyć u Y. Ne'emana i M. Gell-Manna, którzy odkryli ukrytą symetrię łączącą osiem mezonów i nazwali ją „ośmioraką ścieżką Buddy”<sup>236</sup>, czy u B. Griffithsa, który uważa, że każdy człowiek jest, tak na poziomie fizycznym, jak i psychicznym, częścią zintegrowanej całości świata psyche<sup>237</sup>. Również F. Capra wyraża przekonanie o mistycznym charakterze całego wszechświata, z którym czuje się wręcz spokrewniony. Do zrozumienia wszystkich aspektów tego dynamicznego i holistycznego wszechświata potrzebuje on więzi ze świadomością, której może doświadczyć jedynie poprzez ponad psychiczne doznanie<sup>238</sup>.

Można zauważyć, że nowa wizja świata nosi wyraźne cechy mistyki wschodniej. Każde stwierdzenie, które pada na gruncie współczesnych badań fizycznych, interpretuje ona w świetle kryteriów „swego” paradygmatu i w kontekście filozoficzno-religijnych systemów mistyki Wschodu. Słusznym więc wydaje się stwierdzenie, że zarówno Caprowski paradygmat nauki, jak i postulowana przez niego wizja rzeczywistości noszą znamiona systemu metafizycznego.

### 3. Mistyka czy mistyfikacja?

Śledząc drogi rozwoju filozofii i nauk empirycznych można dostrzec, że mimo niewątpliwych różnic epistemologiczno-metodologicznych, zauważa się liczne więzy je łączące, przykładowo: genetyczne, funkcjonalne, strukturalne czy personalne. Podobnie jak wiele idei filozoficznych legło u podstaw nauk szczegółowych i nowych teorii w nauce, tak i różne prądy filozoficzne brały niejako swoją inspirację w sposób pośredni z wyników badań szczegółowych<sup>239</sup>. Dobrym przy-

<sup>234</sup> Por. R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, s. 18.

<sup>235</sup> Tamże, s. 153.

<sup>236</sup> Por. P. Davies, *Bóg i nauka*, s. 192.

<sup>237</sup> Por. B. Griffiths, *W poszukiwaniu*, s. 284.

<sup>238</sup> Na poparcie tego cytuje on słowa L. Thomasa o organellach komórkowych: „Oto one, poruszają się w mojej cytoplazmie (...) są ze mną spokrewnione (...). Poprzez nie łączę się z wszystkim — wszędzie mam bliskich, tylu kuzynów pierwszego stopnia”. F. Capra, *Punkt zwrotny*, s. 377.

<sup>239</sup> Por. A. Bronk, *Filozofia i nauka: problem demarkacji*, „Roczniki Filozoficzne” 43(1995), s. 181–189; 194–210. Związki filozofii z nauką, zwłaszcza z fizyką podejmowane były w pracach między innymi: P. Duhema, H. Poincaré’a, W. Pauliego, N. Bohra, W. Heisenberga, P. Félière’a.

kładem mogą być tutaj choćby atomistyczne poglądy Demokryta dla rozwoju fizyki mechanicystycznej oraz podejmowanie zagadnienia wolnej woli jako odpowiedź na deterministyczną wizję człowieka w naukach przyrodniczych. Jednak we wszystkich badaniach i analizach ważnym elementem była poprawność metodologiczna i nie wychodzenie poza kompetencje danej dziedziny. Zauważa to M. Heller, poddając interpretacji popularność teorii fizycznych stwierdza, iż jednym z elementów sukcesów tej dziedziny nauki było to, że jej teorie „nie miały ambicji być od razu teoriami wszystkiego”<sup>240</sup>. Pogląd ten podziela A. Bronk, opisujący przewzięcie neopozytywizmu (wraz z jego holizmem i wiarą w istnienie ponadhistorycznej powszechnej racjonalności), który ostatecznie stał się kierunkiem metafizycznym, przez konieczność czystości metodologicznej i autonomii w analizach naukowych i filozoficznych<sup>241</sup>. Nic więc dziwnego, że wysuwane przez F. Caprę, zwolennika tak zwanej „nowej fizyki”, roszczenia do rozwiązywania na gruncie nauk szczegółowych w świetle nowego paradygmatu problemów filozoficznych spotkały się z ostrą krytyką<sup>242</sup>.

M. Sawicki zarzuca jego wizji paradygmatu nauki, między innymi to, że ten austriacki fizyk nie rozróżnia dwóch poziomów językowych i miesza język naukowy z metanaukowym<sup>243</sup>. Podobnie krytykę takiego ujęcia nauki podaje J. Życiński, zarzucając mu posługiwanie się pojęciami w sposób nieostry, niechęć do myślenia; zaś jego nową wizję paradygmatu określa jako „symplistyczną, naiwną, programowo antyracjonalną”<sup>244</sup>. Wydaje się, iż F. Capra próbuje wskazać na globalną syntezę w postaci jakiejś nadrzędnej teorii, obejmującej całość wiedzy filozoficznej, teologicznej i przyrodniczej. Zdaje się on tu podzielać w pewnym stopniu pogląd przedstawicieli Koła Wiedeńskiego, których zdaniem fizyka jest nie tylko najlepszą przedstawicielką nauk szczegółowych, gdyż ma kontakt z rzeczywistością i dostarcza poprzez doświadczenie rzetelnej wiedzy o rzeczywistości ale również powinna, krzewiąc naukowy stosunek do własnych przekonań, zjednoczyć w przyszłości ludzkość poprzez naukowy pogląd na świat<sup>245</sup>. Inni natomiast poddają w wątpliwość takie podejście, uważając, że pojawia się tu trudność w kwestii pogodzenia zasadnego dążenia do przedstawienia całościowego obrazu świata z jednoczesnym uznaniem autonomii teologii oraz nauk przyrodniczych. J. Ladriere uważa, że żadna wiedza nie powinna rościć sobie prawa do scalania wszystkich innych dziedzin, ponieważ zróżnicowanie między nimi to nie

<sup>240</sup> M. Heller, *Nauka i wyobrażenia*, Kraków 1995, s. 77.

<sup>241</sup> Nie oznacza to bynajmniej, jakoby nie dostrzegano potrzeby kompleksowych i interdyscyplinarnych podejść do badanych zagadnień; por. A. Bronk, *Filozofia*, s. 190–193.

<sup>242</sup> Niezbędnym dla rzetelnego przedstawienia tego zagadnienia wydaje się zatem poddanie poglądów F. Capry krytycznej analizie w świetle wybranych wypowiedzi filozofów oraz próba chrześcijańskiej odpowiedzi na powyższe zagadnienia w perspektywie encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio” z 14 września 1998 r. Taka analiza znajduje swoje uzasadnienie choćby w encyklice „*Humani generis*” Piusa XII (z dnia 12.08.1950 r.), wskazującego na konieczność poddawania różnych poglądów i odchyłeń krytycznej ocenie, zamiast bezmyślnego ich odrzucania; por. *Acta Apostolicae Sedes 29(1950)*, s. 562–563.

<sup>243</sup> Por. M. Sawicki, *Zniewolenie przez nowy paradygmat*, „*W drodze*” 6(1996), s. 98.

<sup>244</sup> J. Życiński, *Metafizyka i wyobrażenia w przyrodniczym obrazie świata*, w: M. Heller, *Obrazy świata*, s. 85–90.

<sup>245</sup> R. Waszkinel, *Nauka – Filozofia – Teologia*, s. 11.



tylko kwestia pojęć i metod, ale leży ono głęboko u korzenia pracy tworzącej pojęcia<sup>246</sup>. Sam F. Capra natomiast sądzi, że inspiracji co do nowej wizji nauki należy szukać w tradycjach kulturowych Wschodu, a w „nowym” wzorcu nauki dopuszcza on poszerzenia źródeł poznania, np. przez wgląd (intuicja, wyobraźnia, wiedza przez ciało — carnal knowledge) oraz postuluje podejmowanie zagadnień dotyczących tych zjawisk i przejawów rzeczywistości, które nie mieszczą się w tradycyjnie ujmowanym wzorcu nauki kartezjańsko-newtonowskiej<sup>247</sup>. Błąd, jaki zdaje się on tu popełniać, polega na tym, że wybrana przez niego kultura i filozofia Wschodu stała się jakby kryterium oceny i prawdy. Przeciw takiemu absolutyzowaniu określonej kultury czy systemu wypowiada się także Jan Paweł II, dostrzegając powszechną nieufność wobec wszelkich twierdzeń, które mają charakter ogólny, absolutny, szczególnie w nurtach filozoficznych, które sprowadzają sferę poznania i bytu prawdopodobieństwa w świetle relatywizmu i określonej konwencji<sup>248</sup>. Austriacki fizyk uważa też, iż nowy paradygmat naukowy nie ogranicza się tylko do samej nauki, lecz zdaje się zanurzać w jakiejś głębszej świadomości ekologicznej, co z kolei zmusza naukę do objęcia sobą sfery ludzkich wartości i przeżyć, zmierzając do tego, by odejść od mierzalności jako kryterium nauki i uprawomocnić również inne modele, których nie można wymierzyć czy też wyliczyć<sup>249</sup>. Według A. Bronka w tak ogólnikowy sposób pojęta otwartość filozofii na naukę (i vice versa) oraz zła interpretacja wzajemnego dopełniania się tych dziedzin w konsekwencji prowadzi do dyletanckiego wykraczania też filozoficznych i naukowych poza ich własne dziedziny<sup>250</sup>. Także K. Klósak jasno wyraża pogląd, że nauki przyrodnicze nie powinny i nie mogą prowadzić bezpośrednio do jakichkolwiek wniosków filozoficznych, gdyż przekracza to ich kompetencje<sup>251</sup>. Jakkolwiek papież Jan Paweł II dostrzega, iż ze spotkania wiary z różnymi kulturami tworzy się niejako nowa rzeczywistość, charakteryzująca się uniwersalnym wymiarem i otwarciem na transcendencję, jednak jasno krytykuje takie ujęcia badań i nauki, które na wzór neopozytywistyczny zafalszowują prawdę, ulegając „pokusie rynku” i zdobycia demiurgicznej władzy nad przyrodą (wliczając w to także byt człowieka). Caprowska próba ujęcia w ramach „hybrydy” nauk szczegółowych i filozofii wschodniej uczuć, emocji etc. przypomina liczne formy bałwochwalstwa i zabo-bonnego wspomnianego już ezoteryzmu, występujące w doktrynach astrologicznych a wielokrotnie potępianych przez oficjalne orzeczenia Magisterium Kościoła<sup>252</sup>. Podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje M. Sawicki, który trzem z pięciu cech nowego paradygmatu zarzuca wątpliwą wartość logiczną i historyczną fałszywość<sup>253</sup>. J. Życiński dostrzega natomiast, że to co nazywa się „nowym” jest

<sup>246</sup> Por. A. Bronk, *Teologia i nauki przyrodnicze*, „Roczniki Filozoficzne” 49/50(1991/92), s. 31–32.

<sup>247</sup> Por. F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 11–15.

<sup>248</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 56, 71.

<sup>249</sup> W. Osiatyński, *O przemijaniu nauki*, s. 34–35.

<sup>250</sup> Por. A. Bronk, *Filozofia*, s. 229.

<sup>251</sup> K. Klósak szeroko omawia to zagadnienie w: VIII *Analecta Cracoviensia* 1976, *Nauki przyrodnicze a filozofia*, s. 25–38.

<sup>252</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 46, 52, 70.

<sup>253</sup> Dotyczy to zwrotu pojęcia części ku pojęciu całości, pojęcia struktury ku pojęciu procesu i pojęciu prawdy ku pojęciu przybliżonego opisu; por. M. Sawicki, *Zniewolenie*, s. 97–98.

wysoce kontrowersyjne i ostatecznie, zdaje się być tylko grą słów i analogii<sup>254</sup>. W odniesieniu do Caprowskiego określenia nowego paradygmatu jako „ekologicznego”, to wydaje się, że jest to szczególny rodzaj nadinterpretacji. Jakkolwiek bowiem ekologia skupia w obecnych czasach uwagę liderów ruchów społeczno-kulturowych, czy nawet większych grup społecznych, to jednak nie można zapomnieć, że to ekologia korzysta z wyników nauk przyrodniczych. Podobny problem dostrzega się w stwierdzeniach jakoby ten nowy ekologiczno-społeczny paradygmat zrodził się samoistnie, niezależnie od czegokolwiek czy też kogokolwiek. Przeciwno takiemu stanowisku ostro występuje M. Sawicki, twierdząc, że nowego paradygmatu nie należy pojmować jako nagle powstałej znikąd potrzeby duchowej społeczeństw, lecz raczej jako wynik zniewolenia zbiorowej wyobraźni przy pomocy mediów<sup>255</sup>. F. Capra odwołując się do wypowiedzi mistyków religii wschodnich, próbuje wskazywać na religijne i światopoglądowe konsekwencje odkryć na obszarze fizyki dwudziestowiecznej, wykazując podobieństwo wschodniej wizji świata z osiągnięciami nauk przyrodniczych, zwłaszcza fizyki kwantowej<sup>256</sup>. W wypowiedziach austriackiego fizyka dostrzec można, że nie odkrywa on nowego paradygmatu, lecz konstruuje i narzuca odbiorcom, namawiając do upowszechnienia go we wszystkich środowiskach społecznych i kulturowych<sup>257</sup>. W ten sposób zdaje się on mieszać troskę o zachowanie oryginalności myśli Wschodu z podkreśleniem jej odrębności od otaczającej ją innych systemów i kultur, co zdaniem Jana Pawła II przeciwstawia się samej naturze ludzkiego ducha<sup>258</sup>. Jako lider i „prorok” Ruchów Nowej Ery stara się odnowić zainteresowanie neognozą, hermetyzmem i ezoteryką przeciwstawiając się w swych poglądach (wyrażonych między innymi w polemikach z D. Steindl-Rastem i T. Mathusem) patriarchalizmowi i patriotyzmowi<sup>259</sup>. Także i tutaj filozofia (nie tylko chrześcijańska) wyraźnie nakazuje ostrożność w zgłębianiu prawd i pojmowaniu filozofii jako mądrości i szkoły życia, gdyż przekroczenie pewnych określonych granic uczyni z tej filozofii „formę wiedzy tajemnej, ezoterycznej, zastrzeżonej dla niewielu doskonałych”<sup>260</sup>. F. Capra odrzuca także możliwość poznania prawdy, gdyż sam przyjmuje, że jednym z aspektów nowego paradygmatu jest odejście od pojęcia prawdy na rzecz pojęcia przybliżonego opisu oraz odrzucając istnienie konkretnego bytu na rzecz istniejących relacji. Takie podejście jednoznacznie odrzuca Jan Paweł II, podkreślając zdolność człowieka do osiągnięcia prawdy obiektywnej przez *adaequatio rei et intellectus*, jednocześnie wskazuje on także, iż filozofia umiejąca

<sup>254</sup> Por. J. Życiński, *Metafizyka*, s. 86, 89.

<sup>255</sup> M. Sawicki, *Zniewolenie*, s. 99.

<sup>256</sup> Por. F. Capra, *Tao Fizyki*, s. 36; jak sam pisze: „...podstawowe elementy wschodniego światopoglądu są także elementami światopoglądu wylaniającego się ze współczesnej fizyki (...), [a] myśl mistyczna dostarcza konsekwentnego i odpowiedniego tła teoriom współczesnej nauki”.

<sup>257</sup> Por. M. Sawicki, *Zniewolenie*, s. 99.

<sup>258</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 72.

<sup>259</sup> Poświęcona temu została pozycja F. Capry i wspomnianych wyżej teologów: *Należać do wszechświata* (Kraków 1995 r.); por. J. Życiński, *Metafizyka*, s. 92, który umieszcza prace F. Capry w „metodologii” różnych nurtów New Age, charakteryzując je wolną grą skojarzeń, dowartościowaniem czynników psychospołecznych i kulturowych, brakiem precyzji wypowiedzi oraz nadmierne operowanie metaforą i analogią.

<sup>260</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 37.

w poszukiwaniu dojść do czegoś absolutnego i fundamentalnego uzasadnia godność osoby, poprzez wskazanie na jej naturę duchową. Papież dostrzega w temu podobnych poglądach wyraz pogłębiającego się „kryzysu sensu”, który znajduje swoje apogeum w wielu relatywistycznych teoriach i różnych względem siebie sprzecznych wizjach rzeczywistości, prowadzących do sceptycyzmu, obojętności i nihilizmu. Bowiem częściowa wizja prawdy, zdaniem papieża, uniemożliwia współczesnemu człowiekowi osiągnięcie wewnętrznej jedności, utrudnia lub nawet udaremnia odkrycie prawdziwego sensu ludzkiego istnienia, co staje się źródłem licznych dramatów. Dlatego w oparciu o Słowo Boże i godność człowieka odrzuca stanowczo wszelkie formy relatywizmu, materializmu i panteizmu<sup>261</sup>.

F. Capra odrzuca w swych pracach kartezjańską wizję nauki i negatywnie odnosi się do prób ujmowania jej w sposób redukcjonistyczny i mechanicystyczny. Sam jednak wszystkie procesy i zjawiska chce sprowadzić (zredukować) do jedynej możliwości, a mianowicie samoorganizacji systemów, w których wszystkie formy bytowości (także człowiek) są tylko relacją czy też relacjami. Wydaje się, zarzucając (na przykład teologii chrześcijańskiej chociaż nie tylko) przesadny dogmatyzm, sam nadużywa on „dogmatycznie” krzyżówki nauki i mistyki oraz filozofii wschodniej, uważając ją za jedyny racjonalnie możliwy „nowy” sposób pojmowania rzeczywistości<sup>262</sup>. Można dostrzec, że nieścisłości i błędy nowego paradygmatu, które często poddawane są krytyce, wynikać mogą z absolutyzowania w nim niego wybranej koncepcji nauki i poznania. Konsekwentnie „musiał” on wtedy przyznawać bezkrytycznie racjonalność tym zjawiskom, relacjom i typom poznania, które mieściły się w ramach jego paradygmatu. Wszelkie pozostałe formy i metody poznawcze automatycznie odsunięte zostały do sfery irracjonalności i mitu<sup>263</sup>.

<sup>261</sup> Tamże, s. 80–81, 83–85.

<sup>262</sup> Poglądy te nie są właściwie niczym nowym, bo zarówno przekonanie o boskim charakterze przyrody, o istnieniu jakiejś wyższej świadomości, jak i ujęcia holistyczne i dynamiczne wszystkich procesów oraz koncepcje przyrody jako nieskończonej całości i ciągu relacji spotkać można, na przykład u J.G. Herdera, J.W. Goethego czy wreszcie F.W.J. Schellinga; por. Z. Kuderowicz, *Filozofia*, s. 483–491, 590–593.

<sup>263</sup> M. Krąpiec stwierdza, iż uprawianie w duchu monizującym czy absolutyzującym jakiejś koncepcji naukowej, zawsze prowadziło do niebezpiecznych wynaturzeń w wielu dziedzinach; por. M. Krąpiec, *Koncepcje nauki i filozofii*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996 r., s. 31–32.