

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań

## PRZESZŁOŚĆ I PRZYSZŁOŚĆ NAUKI W UJĘCIU RENANA

Przyszłość nauki Ernesta Renana (1823-1892) należy pod wieloma względami do dzieł wyjątkowych<sup>1</sup>. W jego warstwie psychologicznej znaleźć można zarówno żarliwy ton konwertyty "odwróconego" od jednej wiary (katolickiej) i "zwróconego" ku innej (wiary w naukę), jak i pełen intelektualnego wyrachowania ton uczonego, wykładającego swoje racje. W jego warstwie językowej znaleźć można zarówno deprymujące swoją szczerością wyznania młodzieńca (*któż nie jest szczerzy w wieku dwudziestu pięciu lat*), jak i ironizujące oraz autoironizujące wypowiedzi człowieka doświadczonego. Z kolei w jego warstwie przekonaniowej znaleźć można zarówno wnioski zaskakujące swoją naiwnością, jak i wnioski zaskakujące swoją trafnością.

Swoje stanowisko Renan określa mianem *dogmatycznego krytycyzmu*, i pomimo pewnej paradoksalności tej kwalifikacji, trzeba przyznać jej sporą trafność. Jest to bowiem stanowisko "pogranicza" różnych nurtów, kierunków i tendencji filozoficznych, które pojawiły się w kulturze umysłowej Francji XIX wieku. Tak więc poprzez swój historycznie zorientowany psychologizm zbliża się ono do eklektycznej szkoły V. Cousina. Natomiast poprzez swoje położenie nacisku na kulturotwórczą rolę sił żywotnych tkwiących w naturze ludzkiej, zbliża się ono do ówczesnego naturalizmu witalistycznego. Z kolei poprzez swoje uprzywilejowanie różnego rodzaju ideałów - w szczególności ideałów naukowych - zbliża się do neokrytycznej szkoły Ch. Renouviere. Wszystkie te szkoły uważały się za filozofie naukowe oraz za filozofie nauki - nauki ujmowanej bardzo szeroko, tj. zarówno w jej aspekcie genetycznym (historycznego powstawania), jak i funkcjonalnym (spełniania społecznych zadań). Za taką uważał swoją filozofie również Renan<sup>2</sup>.

Rozważania te zmierzają do ukazania, iż była to wprawdzie filozofia nauki uprawiana w stylu swojej epoki, nie była to natomiast filozofia naukowa.

---

<sup>1</sup>Wyjątkowe zresztą były okoliczności jego powstania! Wyjaśniając je M. Weiler pisze: *W tej masywnej książce (liczy ona ponad 500 stron - Z.D.), zredagowanej w mniej niż cztery miesiące (luty - maj 1849 roku) przedstawił on wyniki dziesięcioletnich studiów i gorących medytacji, wrzenie inteligencji niespokojnej, poruszanej współczesnymi mu wydarzeniami (wystąpieniami czerwcowymi 1848 roku - Z.D.), dramat sumienia, który dopiero co przeżył (konwersje w wyniku której "odwrócił" się od katolicyzmu i zwrócił w kierunku nauki - Z.D.), swoje przekonania i marzenia: jest to świat bujny i skomplikowany, podsumowanie myśli (M. W e i l e r: *Pour connaitre la pensee de Renan*. Grenoble 1945, s.43).*

<sup>2</sup>Na szereg kontrowersji związanych ze zlokalizowaniem Renana w ramach nurtów i kierunków filozofii francuskiej XIX wieku zwraca uwagę B. S k a r g a : *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*. Warszawa 1975, s.318 i n.

## I. SCJENTYZM FRANCUSKI XIX WIEKU

Scjentyzm francuski do pełnego głosu doszedł w drugiej połowie XIX stulecia, jednak swoje podstawowe problemy postawił już w jego pierwszej połowie. Należał do nich przede wszystkim problem faktów, traktowanych jako fundament badań naukowych. Generalnie rzecz biorąc, w punkcie wyjścia do jego rozwiązania dokonywano podziału na fakty naturalne (dane), oraz fakty umysłowe (wypracowane). W sytuacji, gdy w grę wchodziła zwykła rozłączność logiczna, te drugie nazywano również abstrakcjami, ideami lub "faktami psychicznymi". Gdy jednak podział ten miał wyrażać opozycyjność, nazwano je fikcjami, chimerami lub halucynacjami. Chodziło oczywiście o niedopuszczenie tych ostatnich do nauki lub przynajmniej o osłabienie ich destruktywnych poznawczo następstw. To wyłączało problem metody, tj. poprawnego przechodzenia od faktów danych do faktów wypracowanych.

W pierwszej kolejności chodziło o adekwatne opisanie faktów, nadanie temu, co zostało odebrane przez zmysły, odpowiedniej formy językowej. Następnie chodziło o właściwe scalenie tych pojedynczych wyrażeń językowych w większe całości - o utworzenie z nich, jak mówił F. Bacon, odpowiednich "tablic". W następnej kolejności chodziło o wyprowadzenie z tych "tablic" poprawnych uogólnień. Na koniec chodziło o sprawdzenie poprawności tych wszystkich zabiegów poznawczych. Na tym właściwie problem się kończył dla uczonych-naturalistów XIX stulecia.

Nie kończył się on natomiast na tym dla uczonych-filozofów (nie tylko naturalistów) XIX stulecia. Można nawet powiedzieć, że dla nich w tym momencie rzeczywiście naukowy problem dopiero się zaczynał. Wyłączała się bowiem tutaj kwestia uwarunkowań (fizjologicznych, psychologicznych, historycznych i innych) ludzkiego poznania. Wyłączała się także kwestia granic, w których to poznanie może uzyskać i zachować walory naukowości. Wyłączała się w końcu też kwestia praw naukowych, które umożliwiać powinny - poza wszystkim innym - trafne przewidywanie<sup>3</sup>. Rzecz jasna, na gruncie różnych kierunków filozoficznych różnie te kwestie rozwiązywano. Różnie też wyglądała realizacja w praktyce tego, co zalecano w teorii.

Tak więc dziewiętnastowieczni naturaliści podpisywali się wprawdzie pod ogólnym postulatem swoich poprzedników powrotu do natury, ale owego zalecenia nie rozumieli bynajmniej jako rygorystycznego trzymania się zmysłów i bagatelizowania roli poznawczej umysłu. Nawet H. Taine - przedstawiciel mechanistycznej odmiany tego kierunku filozoficznego, ulegający w praktyce "urokom" sensualizmu - zgłaszał pewne obiekcje odnośnie hołdowania świadectwu zmysłów<sup>4</sup>. Tym bardziej zgłaszali je przedstawiciele

<sup>3</sup>Kiedy mamy już prawo rządzące danym zjawiskiem - pisał C. B e r n a r d - znamy nie tylko absolutny determinizm warunków jego istnienia, ale także związki (z innymi zjawiskami) zależne od wszelkich zachodzących w nim zmian, tak iż możemy przewidywać jego modyfikacje we wszystkich danych okolicznościach (C. B e r n a r d: *Introduction a l'etude de la medecine experimentale*. Paris 1939, s. 105).

<sup>4</sup>Dawniej posiadaliśmy tylko anatomie opisową - stwierdzał on - wiedzieliśmy, że takie to a takie cechy wzajemnie sobie towarzyszą, ale nie wiedzieliśmy, dlaczego sobie towarzyszą. Były one jedynie zgromadzone obok siebie; dziś są silnie ze sobą powiązane: poza ich nieustannym spotykaniem się stwierdzamy

witalistycznej odmiany tego kierunku, którzy byli nie tylko przeciwko nadmiernemu redukcjonizmowi poznawczemu, ale także przeciwko nadmiernemu redukcjonizmowi ontologicznemu; ten ostatni dostrzegli m.in. u współczesnych sobie naturalistów mechanistycznych, którzy, wyprowadzając metafizykę jednymi drzwiami (metodologii i fizyki), mieli ją wprowadzać innymi (właśnie ontologii) - potwierdzeniem tego ma być występująca u nich idea Wielkiego Mechanika, czyli nadnaturalnej siły, która powołała świat do istnienia i zaprowadziła w nim określony porządek<sup>5</sup>. Metafizykę traktowano oczywiście jako zaprzeczenie naukowości.

Temu antymetafizycyzmowi przyświecał ideał nauki ścisłej i płodnej poznawczo, wolnej od dogmatów i ducha systemów, osobistych uczuć i niesprawdzalnych hipotez<sup>6</sup>. Za nauki spełniające wszystkie te wymogi uznali naturaliści fizykę, chemię i fizjologię. Uczynili je też naukami wrorcowymi dla innych. Z wzorca tego wyprowadzili oni cały szereg podziałów, w tym podział na fakty "nagie" (surowe) i fakty naukowe, oraz cały szereg postulatów metodologicznych, w tym postulaty związane z przygotowywaniem i przeprowadzaniem eksperymentów naukowych.

Takiej orientacyjnej awersji do metafizyki nie okazywali z pewnością przedstawiciele szkoły eklektycznej. Co więcej, przekonani byli, że metafizyka i nauka w praktyce rozdzielone być nie mogą, zaś w teorii być nie powinny - stąd też jednym ze stawianych przez nich celów było przyciągnięcie uczonych do metafizyki, poprzez wykazanie filozoficznej bezsilności nauki pozostawionej swoim własnym siłom, oraz przyciągnięcie metafizyków do nauki poprzez przedstawienie pychy metafizyki pozostawionej swoim abstrakcjom<sup>7</sup>. Takie postawienie sprawy wiązało się z istotnie różniącym się od poprzedniego ideałem nauki, tj. ideałem, który zezwalał na pewną nieścisłość, dogmatyzm, domieszkę osobistych uczuć i trudnych do sprawdzenia hipotez - wszystko to dopuszczał on za cenę głębokości i szerokości ujęcia poznawczego, zwłaszcza zaś ujęcia faktów psychicznych i praw psychologii. W każdym razie taki ideał nauki przyjął V. Cousin, jeden z założycieli i najwybitniejszych przedstawicieli tej szkoły. W jego też pracach można znaleźć odpowiedzi na wszystkie podstawowe pytania stawiane wówczas na gruncie filozofii nauki.

Tak więc, jeśli chodzi o podstawowy przedmiot naukowego badania, to ma być nim ludzka psychika - psychika w różnych stadiach jej rozwoju i różnych formach wyrażania tego rozwoju. Jeśli z kolei chodzi o podstawową dyscyplinę badawczą, to ma nią być psychologia (nauka o umyśle ludzkim nazywa się naukowo psychologią). Jeśli natomiast chodzi o podstawową metodę badawczą, to ma nią być ta sama metoda, którą stosuje się w naukach przyrodniczych, tj. metoda eksperymentalna<sup>8</sup>. Nadrzednym jej celem badawczym ma być według

ich konieczny związek (H. T a i n e : *De l'intelligence*. T.2. Paris 1970, s.415).

<sup>5</sup>Por. C. B e r n a r d : *Lecons sur les phenomenes de la vie communs aux animaux et aux vegetaux. La science experimentale*.T.2, Paris 1879, s.399 i in.

<sup>6</sup>Trzeba unikać ze wszystkich sił wszelkiego rodzaju systemów, gdyż systemów nie ma zupełnie w przyrodzie, są one wytworami naszego umysłu (C. B e r n a r d : *Introduction a l'etude...*, op.cit., s.351).

<sup>7</sup>E. V a c h e r o t : *La Metaphysique et la Science*. Paris 1858. Cyt. za: D.P a r o d i : *La philosophie d'Etienne Vacherot*. W: *Du Positivisme a l'idealisme*. Paris 1930, s.81.

<sup>8</sup>O uprawianej przez siebie filozofii C o u s i n mówi, że jest ona wyłącznie eksperymentalna. Por. V. C o u s i n : *Histoire generale de la philosophie*. Paris 1864, s.3. Pierwszy rozdział tej pracy jest w całości

niego szukanie w umyśle ludzkim korzeni różnych systemów - co w jego teorii oznacza, iż nauka bezpośrednio wspomagająca psychologię jest historia kultury umysłowej, zaś w praktyce badawczej, że jest nią historia różnych systemów filozoficznych. Ostatecznym efektem badawczym ma być globalna synteza kultury umysłowej lub też - co na jedno wychodzi - ujęcie umysłu ludzkiego we wszystkich jego zasadach, wszystkich tendencjach i wszystkich aspektach<sup>9</sup>.

Wobec tej filozofii nauki sprzeciw zgłaszano nie tylko z pozycji naturalistycznych, ale także z zasadniczo od nich różniących się pozycji intelektualistycznych - pozycji mających szczególnie wielu zwolenników w środowisku logików i matematyków. Jednym z ich najwybitniejszych przedstawicieli w ówczesnej Francji był A. Cournot, autor m.in. *Eseju o podstawach naszej wiedzy i o charakterze krytyki filozoficznej* (1851), w którym postawił eklektykom zarzut zbyt daleko idącego redukcjonizmu: wyrażać się on ma w sprowadzaniu wszystkich zasad poznawczych do jednej metody (eksperymentalnej), wszystkich praw do jednej teorii (metafizycznej), oraz wszystkich nauk do jednej dyscypliny (psychologii). Za zarzutem tym krył się dokonany przez niego podział wszystkich nauk na teoretyczne (formułujące prawa), oraz historyczne (formułujące genealogie). Pierwsze z nich bazować mają na tym, co stałe, konieczne i powszechne, drugie zaś na tym, co zmienne, przypadkowe i jednostkowe (co stanowi *precedens historyczny*). Krył się za tym również podział wszystkich uogólnień naukowych na generalizacje (*traktują głównie o następstwie zmiennych stanów i przejściowych faz*), oraz prawa naukowe (traktować mają o *racji trwałości obserwowanych rezultatów*).

Z czasem ów intelektualistyczny krytycyzm doprowadził do wykształcenia się szkoły filozoficznej. Jednym z jej założycieli i najwybitniejszych przedstawicieli był Ch. Renouvier, autor czterotomowego dzieła zatytułowanego *Eseje o krytyce powszechnej* (1859-1864), w którym skrytykował nie tylko naturalistów i eklektyków, ale również samego Kanta - ojca duchowego tej szkoły. W odróżnieniu od swego wielkiego poprzednika - tego, jak mówił, *pierwszego kategorystycznego geniusza współczesnej ery* - uważał, że jest możliwa zarówno racjonalna psychologia, kosmologia, jak i teologia, pod warunkiem przyjęcia, że ideał nauki bezwzględnie pewnej i bezwzględnie prawdziwej jest tylko ideałem; ideałem który uczeni mogą, a nawet powinni przyjmować, ale którego nie mogą zrealizować w swojej praktyce badawczej<sup>10</sup>.

wyłącznie eksperymentalna. Por. V. C o u s i n : *Histoire generale de la philosophie*. Paris 1864, s.3. Pierwszy rozdział tej pracy jest w całości poświęcony wyłożeniu zasad filozofii nauki jej autora.

<sup>9</sup>Jakby dzisiaj nie patrzeć na te filozofie nauki, faktem jest, że eklektycy zajmowali niemal wszystkie katedry filozoficzne we Francji, fotele w instytucjach, kierując praktycznie całym szkolnictwem. Ich prace były lekturą obowiązującą w programach nauczania filozofii aż do pierwszej wojny światowej (*Antologia filozofii francuskiej XIX wieku. Wybrane teksty z historii filozofii* [red. B. S k a r g a]. Warszawa 1978, s.206).

<sup>10</sup>Pewność nie jest więc i nie może być absolutem - pisał - Jest ona, o czym zbyt często się zapomina, stanem i aktem człowieka... (Ch. R e n o u v i e r : *Essai de critique generale*. Cyt.za: ibidem, s.495).

## RENANOWSKI KULT NAUKI

Renanowski kult nauki wyrasta bezpośrednio z jego kultu ludzkości kroczącej poprzez dzieje od skończoności do nieskończoności. Ów marsz ma być równoznaczny z przechodzeniem przez ludzkość od stanu nieswiadomości do stanu świadomości, od naiwnego wierzenia do krytycznego spojrzenia, od zmysłowości do umysłowości, od niedoskonałości do doskonałości, przy czym doskonałość stanowi centrum grawitacji ludzkości, podobnie jak tego wszystkiego, co żyje. Marszowi temu przyświecać mają dwa ideały. Pierwszym z nich jest ideał jedności w różnorodności - ideał wielkiego centralnego ogniska, w którym poezja, nauka i moralność są identyczne, w którym wiedzieć, podziwiać i kochać jest tą samą rzeczą, w którym upadają wszystkie opozycje, w którym natura ludzka odnajduje w tożsamości przedmiotu wysoką harmonię wszystkich swoich zdolności i w którym, w akcie uwielbienia, podsumowuje wszystkie tendencje swojej istoty w wiecznej nieskończoności<sup>11</sup>. Drugim - ideał różnorodności w jedności, ideał naturalnych podziałów zapełniających się stopniowo poprzez różnorodne i różnorakie formy religii, poezji, moralności, itd. Determinantami genetycznymi owego marszu ludzkości mają być przede wszystkim tkwiące w niej różnorakie instynkty, takie jak głuchy i silny instynkt ślepego dążenia do ideału, instynkt fascynacji nieskończonością, instynkt bezosobowego entuzjazmu (?), czy też instynkt ponadczuciowego kultu (??). W każdym razie jedno można powiedzieć na pewno: jest to głównie determinacja psychologiczna.

Renanowski podziw dla nauki jako najdoskonalszego wytworu owej ludzkości maszerującej przez dzieje opiera się na założeniu, że nauka stanowi wieczną budowlę wznoszoną rękoma wszystkich ludzi. Ma to być budowla święta, podobnie zresztą jak święty ma być sam proces jej wznoszenia. Temu kultowi przyświeca ideał nauki szerokiej i wolnej, nie mającej innych więzów jak rozum; bez zamkniętego symbolu, bez świętych, bez kapłanów - mówiąc bardziej metaforycznie: ideał wielkiego młyna przelewającego nieustannie skończoność w nieskończoność oraz nieskończoność w skończoność. Wyprowadził on z niego szereg różnych postulatów, w tym postulat fenomenalizmu (tylko fenomenalizm jest prawdziwy), relatywizmu (umysł może się wyrazić tylko poprzez stopniowy szkielet różnych punktów widzenia), kompromisowości (prawda jest kompromisem pomiędzy nieskończonością i skończonością), oraz umiarkowania (umysł krytyczny jest człowiekiem umiarkowanym). Wyprowadził z niego również swój podział nauk.

Generalnie rzecz biorąc, zostały one podzielone na nauki o faktach fizykalnych i nauki o faktach umysłowych. W pierwszym z tych bloków nauk wymienia on - od bardziej ogólnych do bardziej konkretnych - astronomię, czyli naukę ujawniającą człowiekowi strukturę wszechświata, rangę i pozycję Ziemi, którą ona zajmuje we wszechświecie, geologię, czyli naukę ujawniającą człowiekowi historię globu, epoki pojawiania się ludzkości, warunki tego pojawiania się oraz stworzenia, które poprzedzały jej pojawienie się, fizykę i chemię, czyli nauki o konstytucji ciał, oraz fizjologię, anatomię porównawczą, zoologię i botanikę, czyli nauki ujawniające człowiekowi pochodzenie życia. W drugim z tych bloków nauk wymienia on - w kolejności odwrotnej do poprzedniej - archeologię przedhistoryczną, czyli naukę o tworzeniu przez człowieka potrzebnych mu narzędzi przed ustaleniem języka, mitologię porównawczą, czyli naukę o pierwszych językach (filologia porównawcza to historia dziejów przedrefleksyjnych), psychologię tradycyjną, czyli naukę opisującą i klasyfikującą funkcje i zjawiska umysłu, psychologię

<sup>11</sup>E. Renan: *L'avenir de la science - pensees de 1848*. Paris 1849, s. 13. Dodaje on przy tym: *Święty jest ten, kto poświęca swoje życie temu wielkiemu ideałowi i uznaje całą resztę za niepotrzebną.*

historyczną, czyli naukę badającą stan umysłu ludzkiego począwszy od jego pierwszych dni, oraz filozofie, czyli naukę ujawniającą człowiekowi strukturę ludzkiego myślenia, jego range i pozycje na ziemi (tam gdzie umysły prymitywne dostrzegają fantazje i cud, fizyk i filozof widzą prawa i rozum); za najważniejsze prawo odkryte wspólnie przez fizyke i filozofie uznał Renan prawo ewolucji wszechświata<sup>12</sup>. Z prawa tego wyprowadził on swoje prawo ewolucji umysłu ludzkiego oraz wyłaniania się wiedzy naukowej.

W sumie wyróżnił trzy etapy owej ewolucji. W pierwszym z nich, *synkretycznym* - wiedza ludzka znajdować się miała w *metnej, ale pięknej jedności*; *antyteza, opozycja, dystynkcja nie były w niej obecne*. Taki stan rzeczy determinowany był niezdolnością ludów prymitywnych do dokonania rozróżnienia faktu i sądu, który się wznosi na podstawie osobistych wrażeń - w konsekwencji *nie opowiadano o rzeczach, ale o wyobrażeniach, które się urabia o tych rzeczach, albo raczej o samym sobie*. W drugim z tych etapów - "analitycznym" - we wiedzy ludzkiej pojawiać się ma *cząstkowe spojrzenie i precyzyjne rozgraniczenie, rozdrobnienie myśli i jej odcięcie* - przede wszystkim "odcięcie" od świata pozamyślnego, od przyrody - w konsekwencji ... również *nie opowiada się o rzeczach, ale o efektach analizy, albo raczej o samym sobie*. Dopiero w trzecim z tych etapów - *syntetycznym* - ma się opowiadać, zarówno o samym sobie, jak i o efektach działalności poznawczej, o rzeczach oraz o ich zmieniających się stanach. Ma to być bowiem etap twórczej syntezy, etap w którym wysiłki wszystkich wcześniejszych pokoleń znajdują swoje naukowe uwieńczenie. Renan był przekonany, że umysł ludzki nie osiągnął jeszcze tego etapu swojego rozwoju - znajdować się on miał w fazie przejściowej pomiędzy *analityzmem i syntetyzmem*, fazie której nadał on miano *refleksyjności*<sup>13</sup>.

Taka ocena stanu umysłu ludzkiego stanowiła bezpośrednią przesłankę uznania psychologii za naukę mającą do spełnienia w jego czasach szczególnie doniosłą rolę. Przede wszystkim odnosiło się to do psychologii historycznej, badającej stan umysłu ludzkiego w *przekształcaniu się z brzydkiej larwy w pięknego motyla, w jego oryginalności i delikatności, w jego wrzeniu i obłąkaniu, w jego naturze dziecinnej i poważnej*. Chcąc wyrazić zdecydowaną wyższość psychologii historycznej nad tradycyjną posunie się on aż do stwierdzenia, że ta ostatnia jest *ciężkim i abstrakcyjnym sposobem, który nie pozwala uchwycić tego, co umysły subtelne czuły, zanim teoretycy nie zamknęli je w formuły*. Przyznawał wprawdzie, że pierwsza z nich jest nauką bardziej hipotetyczną niż druga, ale jednocześnie podkreślał, że istnieją środki umożliwiające ograniczenie jej hipotetyczności oraz utrzymanie w granicach naukowości.

Wskazywał tutaj m.in. na doniosłą rolę badań porównawczych, w

<sup>12</sup>W ewolucji tej wyróżnił siedem głównych okresów. W pierwszym, *atomicznym*, w którym wszystko było jedynie potencją, *panowały prawa mechaniki czystej*. W drugim - *molekularnym* - *materia zaczęła się różnicować, na skutek czego ustaliły się prawa chemiczne*. W trzecim - *słonecznym* - *materia skupiała się, tworząc ciała niebieskie*. W czwartym okresie - *planetarnym* - *powstały planety i ziemia*. Piąty przyniósł ze sobą *rozwoj indywidualny poszczególnych planet i życia organicznego*. W szóstym *narodził się człowiek pierwotny, tworzący mity i pierwsze religie*. Wreszcie w ostatnim okresie, *historycznym*, *ludzkość zdobywa świadomość samej siebie* (B. S k a r g a : Renan. Warszawa 1969, s.33).

<sup>13</sup>Moment ów - pisał - *odpowiada temu, w którym dziecko, postępując dotąd zgodnie ze swymi spontanicznymi instynktami, kapryсами i wolą innych, zaczyna się uważać za osobę wolną i moralnie odpowiedzialną za swoje czyny* (E. R e n a n : *L'avenir de la science...*, op.cit., s.25).

szczegółności badań nad różnymi religiami, mitami i obłędami ludzkości. Religiami, bowiem ludzkość jest łatwiejsza do rozpoznania w swoich wytworach spontanicznych, aniżeli umysłowych. Mitami, bowiem umysł ludzki jest łatwiejszy do rozpoznania w jego pierwszych dniach, aniżeli wówczas, gdy przestaje być zdolny do entuzjazmowania się spontanicznością. "Obłędami", bowiem życie duchowe jest łatwiejsze do rozpoznania we wrzeniu, aniżeli w regularności<sup>14</sup>. Wskazywał także na możliwość korzystania przez psychologię historyczną z ustaleń innych nauk, zwłaszcza takich jak religioznawstwo i językoznawstwo. Najwięcej jednak zależeć ma od samych uczonych, od ich dążenia do ideału, fascynacji nieskończonością, bezosobowego entuzjazmu, od ich wrażliwości na prawdę, piękno i dobro (sympatii dla wszystkich rzeczy pięknych, dobrych i prawdziwych, od ich ignorowania samych siebie, aby przyszłość wiedziała, w końcu od ich pracowitości.

Do wskazań tych Renan dołączył portret geniuszy. Jawią mu się oni jako osoby maące jednocześnie zdolność krytyki i zdolność prostaczka, potrafiący patrzeć oczami dziecka, ludu, uczonego i filozofa, osoby posiadające umysły bez przerwy tworzące i znajdujące się w stanie głębokiej sympatii wobec innych, czujące jasno i subtelnie to, co inni odczuwają w sposób mdły. Jawią mu się też oni jako osoby potrafiące dać artykulację i słowa tym głuchym instyktom, które skupione w tłumie są wyjątkowym jęką, osoby potrafiące zainspirować masy. Jawią mu się oni w końcu jako osoby cierpiące od twardej i męskiej postawy racjonalizmu oraz na skutek różnego rodzaju szykan ze strony otoczenia, ale jednocześnie osoby potrafiące dać im odpór i, co istotniejsze, znaleźć w tym, co dla innych jest źródłem słabości, dodatkowe źródło siły.

#### SPOŁECZNE FUNKCJONOWANIE NAUKI

Zagadnienie to rozpatruje Renan w trzech wzajemnie dopełniających się aspektach, tj. w aspekcie funkcjonowania nauki w ramach takiej szerszej całości, jaką jest cała kultura duchowa społeczeństwa, w aspekcie jej funkcjonowania instytucjonalno-organizacyjnego, oraz w aspekcie jej społecznego powołania (służebnej roli). Pierwszemu z nich przyświeca ideał człowieka uniwersalnego, człowieka, który jest jednocześnie poetą, filozofem, naukowcem i osobą prawą; drugiemu ideał nauki uprawianej przez ogromne rzesze jednostek zorganizowanych w wielkie warsztaty naukowe; trzeciemu ideał społeczeństwa składającego się z ludzi mądrych, wrażliwych, sprawiedliwych i pracowitych.

Jedną z fundamentalnych przesłanek ujęcia nauki w szerokim kontekście kultury duchowej społeczeństwa jest przekonanie, że to, co rzeczywiście przedstawia jakąś wartość kulturową, nie może zginąć. Nawet w okresie wielkich przeobrażeń społecznych, w wyniku których upadają jedne cywilizacje i rodzą się inne, rzeczywiste wartości potrafią się ostać i wzbogacić to, co nowe. Powołuje się Renan tutaj na przykłady kryzysów społecznych wywołanych przez inwazje nowych elementów, takie jak przedłużenie cywilizacji rzymskiej przez cywilizację ostrogocką i wizygocką, czy też poszerzenie kręgu życia tej ostatniej przez chrześcijaństwo. Z tych i podobnych im przykładów wyprowadza wniosek, że

<sup>14</sup> Regularność życia - pisał - pozostawia tylko jedną powierzchnię i kryje w swoich głębinach intymne siły; we wrzeniach przeciwnie, wszystko wychodzi na powierzchnię. Sen, głupota, majaczenia, lunatyzm, halucynacje dostarczają indywidualnej psychologii doświadczalnej pole korzystniejsze, aniżeli stan regularny (Ibidem, s. 184).

rozwój kultury duchowej w ogóle, a kultury naukowej w szczególności polega na jej wzbogacaniu się poprzez wewnętrzne różnicowanie (*ludzkość faktycznie jest tym, czym jest tylko poprzez różnorodność*). Wyprowadza z nich również wniosek, że ujednoczenie tej kultury nie tylko nie jest społecznie potrzebne, ale wręcz jest szkodliwe (*przepuszczenie wszystkich umysłów przez oficjalny młyn jest szkodliwe dla postępu umysłu ludzkiego*).

Inną fundamentalną przesłanką tego ujęcia jest Renanowskie przekonanie, że prawdziwie głębokie wartości duchowe rodzą się z cierpienia i w cierpieniu (*cierpienie było dla człowieka panem i objawieniem wielkich rzeczy*). O dziełach epok regularności i spokoju mówi on, że są *finezyjne, sensowne, pełne delikatnej krytyki*, ale nie mają one w sobie *niczego stałego ani oryginalnego, niczego co by się odczuwało jako ludzkość walcząca*. Dodaje przy tym, że umysł ludzki znacznie więcej wypracował w latach ucisku Odrodzenia, aniżeli w latach rozsądnej wolności, które nastąpiły po roku 1830<sup>15</sup>. Na tej podstawie wyprowadza on wniosek, że kulturze duchowej w ogóle, a naukowej w szczególności potrzebni są różnego rodzaju *męczennicy* - ludzie, którzy będą się poświęcać za innych i dla innych. Wyprowadza też wniosek, że wolność uczonym nie jest potrzebna (*ten, kto ma rację jest zawsze wystarczająco wolny*).

Kreśląc instytucjonalno-organizacyjne funkcjonowanie nauki opiera się na założeniu, że obowiązkiem państwa (*państwo to samo społeczeństwo*) jest zabezpieczenie materialne owego funkcjonowania - *jednostki nie mogą same sobie budować obserwatoriów, tworzyć bibliotek, wznosić wielkich naukowych ośrodków; nie mogą także podejmować i publikować niektórych prac, państwo winno je subwencjonować*. Powołując się na przykłady prac, które *nie mają dzisiaj żadnej absolutnie wartości, ale które miały w swoim czasie poważne znaczenie na skutek utrwalonych przesądów*, oraz na przykłady prac, które na skutek tych samych przesądów nie miały w przeszłości większego znaczenia, ale mają je dzisiaj, wyprowadził wniosek o *prawie nauki do szerokiego kreślenia rzeczy niepotrzebnych, podejmowania, z których jedna lub dwie przyniosą prawdziwą korzyść*, oraz obowiązku państwa łożenia z pewną rozrzutnością na potrzeby nauki (*państwo powinno dawać nauce to wszystko, co dotychczas dawało praktykom religijnym*).

W aspekcie instytucjonalno-organizacyjnego funkcjonowania nauki niebagatelną rolę odgrywa również przekonanie Renana, że żaden człowiek uczestniczący w jej strukturach nie jest dla niej *zbyteczny*. Pomocni mają być jej nawet ci, których, jak mówi Renan, w dawnym *teatrze nazywano chórem*, tj. ci, którzy jedynie statystują przy uprawianiu nauki. Tym bardziej pomocni mają być jej ci, którzy podejmują *wprawdzie wąskie, ale rzeczywiste problemy naukowe*. Odwołując się do faktu postępującego różnicowania kultury duchowej powie on zresztą, że *badania naukowe domagają się bardziej niż kiedykolwiek specjalizacji i monografii*, że uczeni-humaniści mają nie tylko prawo, ale i obowiązek się specjalizować, że *powinni pisać prace, które zostaną przeczytane przez trzy lub cztery osoby, a niekiedy tylko przez tę osobę, która napisze recenzję w przeglądzie naukowym*. Doda przy tym, że *pisane przez nich monografie powinny być dziełami ciężkimi, skromnymi, pracowitymi, wyumagającymi bezinteresowności, a jednocześnie solidnymi i trwałymi*.

Podstawową przesłanką jego pojmowania społecznego powołania nauki jest przekonanie, że nauka nie jest *zbyteczna dla żadnego człowieka*. Służyć ma ona bowiem: *podniesieniu kultury społecznej w ogóle, a kultury myślenia w szczególności*. Nie chodzi tutaj w żadnym razie o jej ujednoczenie. Renan wyraźnie ostrzega przed podejmowaniem tego rodzaju prób pisząc, że *ludzie, którzy są podobni, liczą się tylko dla jednego*. Nie chodzi także o

<sup>15</sup> Por. *ibidem*, s. 421.

zastąpienie istniejącej kultury pozanaukowej (miejskiej, wiejskiej, robotniczej, salonowej, itd.) przez kulturę naukową; powołuje się on tutaj na istniejące w tej pierwszej wartości (np. na *oryginalność rhotniczej poezji*), które w żadnym wypadku nie mogą być zastąpione przez drugą. Chodzi mu natomiast o możliwie najgłębsze zintegrowanie obu kultur - tj. takie, które wzbogaci zarówno naukę, jak i społeczeństwo łożące na jej funkcjonowanie.

O co konkretnie chodzi w tym programie, wyjaśnia nakreślona przez Renana wizja przyszłości: wizja społeczeństwa, które osiągnęło optymalną integrację z nauką, oraz wizja nauki, która osiągnęła optymalną integrację ze społeczeństwem. Nie jest to bynajmniej wizerunek państwa, w którym wszyscy obywatele zajmują się wyłącznie lub przede wszystkim tworzeniem kultury duchowej (państwo, w którym nikt nie miałby innego zawodu jak zawód poety, literata, filozofa, byłoby najdziwniejszą z karykatur). Jest to natomiast wizerunek państwa, w którym osoby wytwarzające dobra materialne znajdują czas i przyjemność w rozmawianiu pomiędzy sobą o wyższych sprawach, zaś osoby tworzące dobra duchowe znajdują czas i przyjemność w pracy fizycznej. Jest to zatem państwo, w którym wszyscy pracują, ale jedni pracują przy maszynach, drudzy natomiast przy konstruowaniu owych maszyn (*nie aby wyeliminować robotnika, lecz aby ulżyć pracy jego rąk i skrócić czas pracy*). Dodaje on przy tym, że w przyszłości bardzo mała ilość godzin pracy wystarczy dla dobra społecznego i dla zaspokojenia potrzeb jednostki *przecież pozostanie dla ducha*. Nie ma to być społeczność jednostek banalnych, szarych, przeciętnych; wręcz przeciwnie - ma to być społeczność jednostek *oryginalnych* w różnych dziedzinach, zaś owa *oryginalność* ma nie tylko nie przeszkadzać w ich harmonijnym współżyciu, ale być jedną z jego istotnych podstaw.

Można dodać, że w przekonaniu Renana nauka i religia nie muszą się wykluczać, wykluczać się mają prawdziwa nauka i katolicyzm (*umysł, który aspiruje do wysokiej kultury musi uprzednio wyzwolić się od katolicyzmu*), ale nie każda nauka i nie każda wiara nosząca znamiona religijności. Takie postawienie sprawy dla nikogo nie powinno być zaskoczeniem, jeśli weźmie się pod uwagę, że chodziło mu o dopiero co narodzoną wiarę w cudowną moc nauki, wiarę uwolnioną od *sekt i oficjalności, zamkniętego symbolu i strzegących go instytucji, wiarę, w której mędrzec nie musi się modlić w wybranych godzinach, ponieważ całe jego życie jest modlitwą*. Krótko mówiąc: wiarę, której nadano miano *scjentyzmu*.

#### IV. WNIOSKI

Nie ulega wątpliwości, że Renanowska filozofia nauki ma swoją wewnętrzną logikę - swoje aksjomaty i teorematy, założenia wyjściowe i wnioski końcowe, swój system preferencji i stanowiącą jego *konsekwencje* praktykę badawczą. Nie ulega jednak również wątpliwości, że nie jest to logika w powszechnie przyjętym tego słowa znaczeniu, tj. logika która bądź nie dopuszcza do pojawienia się sprzeczności, bądź też, gdy się one już pojawią, dostarcza środków do ich wyeliminowania. Na gruncie tej filozofii nauki jest bowiem tyle sprzeczności i pojawiają się one w takich jej miejscach, że można dojść do paradoksalnego wniosku, iż owa logika je rodzi, bądź też, że posiadają one własną logikę, tolerowaną przez tamtą.

Tytułem przykładu można tutaj wskazać na pojawiającą się sprzeczność pomiędzy z jednej strony przekonaniem, że wraz z upływem czasu ludzkość coraz bardziej rozstaje się ze słudzeniami, urojeniami i chimerami oraz staje się rozumna, z drugiej zaś z przekonaniem, że *niczego wielkiego nie można dokonać bez chimer*, że najbardziej nawet *rozumna rozumność* nie jest w stanie zastąpić spontaniczności. Sprzeczność ta wiąże się bezpośrednio ze

sprzecznością pomiędzy z jednej strony przekonaniem, że w dziejach wszystko dąży ku jedności, ujednoczeniu, stworzeniu globalnej syntezy, z drugiej zaś z przekonaniem, że wszystko dąży ku uwyrażeniu różnorodności i różnorodności, oryginalności i indywidualności. Do poważnych sprzeczności pojawiających się w wysuwanych przez niego postulatach zaliczyć trzeba sprzeczność pomiędzy z jednej strony jego postulatem oparcia się na tym, co naturalne, konkretne, zmysłowe, z drugiej zaś z postulatem oparcia się na tym, co duchowe, ogólne, umysłowe. Sprzeczność ta wiąże się bezpośrednio ze sprzecznością pomiędzy z jednej strony jego wskazaniem na ideały, jako na najwyższe dostępne człowiekowi wartości, z drugiej zaś z jego wskazaniem na przeszłość ludzkości, jej historię, jako podstawową bazę poznawczą. W konsekwencji tych i szeregu innych sprzeczności, w swojej praktyce Renan usiłuje reprezentować równocześnie punkt widzenia naturalisty i idealisty, empiryka i racjonalisty, historyka i psychologa, krytyka i dogmatyka (stąd jego określenie własnego stanowiska mianem *dogmatycznego krytycyzmu*).

Trzeba stwierdzić, że Renan zdawał sobie sprawę z niektórych sprzeczności występujących w jego postawie i poglądach. Potwierdzeniem tego jest podjęta przez niego próba osłabienia ich wymowy w oczach czytelnika *Przyszłości nauki*. Generalnie rzecz biorąc, polega ona na napiętnowaniu prawomocności jednego i tylko jednego punktu widzenia w filozofii i nauce oraz próbie ukazania walorów stanowiska dopuszczającego wielość punktów widzenia. Próbę tę można potraktować jako potwierdzenie tego, że stanowisko jego w gruncie rzeczy jest dosyć bliskie ówczesnemu eklektyzmowi. Nie jest ona jednak w stanie osłabić wymowy pojawiających się na jego gruncie sprzeczności. Wymowa zaś jest taka, że filozofia nauki pretendująca do miana uniwersalnego systemu wiedzy, nie spełnia takiego elementarnego wymogu naukowości, jakim jest niesprzeczność.

Trzeba dodać, że nie spełnia go i spełniać nie może, bowiem w niewielkim stopniu bazuje na ówczesnych ustaleniach naukowych (jakkolwiek deklaratywnie się do nich odwołuje), natomiast w większym stopniu na *stanie ducha* Renana, na jego emocjonalnych przeżyciach i intencjonalnych nastawieniach, oczekiwaniach i pragnieniach, jego wyobrażeniach o rzeczywistości, wierzeniach i nie do końca uświadomianych przekonaniach. Rzecz oczywiście nie w tym, iż odmawia się filozofii Renana prawa do wyrażania jego *stanu ducha*. Rzecz nawet nie w tym, że odmawia się jej prawa pewnej swoistości w widzeniu przeszłości i przyszłości nauki. Rzecz natomiast w tym, że oczekuje się od niej, aby wyrażała ona coś znacznie więcej aniżeli jednostkowy *stan ducha*, a w sytuacji, gdy pretenduje ona do miana rzeczywistej filozofii nauki, oczekuje się od niej, aby wyrażała ona rzeczywiste osiągnięcia naukowe swoich czasów. To zaś byłoby możliwe tylko wówczas, gdyby łączyły ją znacznie ściślejsze związki genetyczne i funkcjonalne z tymi osiągnięciami.

Rzecz jasna, że owo poważne rozluźnienie więzów nie jest równoznaczne ze skazaniem tej filozofii na zupełną bezpłodność heurystyczną. Znaleźć w niej bowiem można, jeśli nawet niezupełnie prawdziwe, to przynajmniej interesujące prognozy i projekcje. Do nich z pewnością zaliczyć można Renanowskie widzenie geniuszy, z wynikającym z niego niebanalnym wnioskiem, że dążenie do prawdy z reguły niewiele ma wspólnego z osiaganiem *komfortu* życia (jakichś szczególnych przywilejów społecznych). Zaliczyć do nich można także jego widzenie *opiekunczej* roli państwa wobec nauki, z wynikającym z niego wnioskiem, że uprawianie nauki jest zawsze związane ze sporym ryzykiem niepowodzenia. Zaliczyć do nich też można nakreśloną przez niego koncepcję psychologii historycznej, jako wykraczającej w teorii i praktyce poza opis i klasyfikację psychicznych zależności funkcjonalnych. Nie przeczy to bynajmniej generalnemu wnioskowi, że liczne determinanty rozwoju nauki tkwią w samej nauce, lecz potwierdza jedynie wniosek, że znajdują się one również poza nauką, w tym w *stanie ducha* poszczególnych filozofów i uczonych.