EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 8 1989

MACIEJ KOCIUBA

DIALEKTYCZNOSC JAKO WARTOŚĆ EPISTEMOLOGICZNA * O NIEKTÓRYCH ASPEKTACH BACHELARDOWSKIEJ DIALEKTYKI POZNANIA

W obliczu dzieła Gastona Bachelarda ma się ochotę po sokratejsku wołać, że to co się zrozumiało jest piękne, i że to, czego się nie zrozumiało zapewne też jest równie piękne, ale by to zgłębić, potrzeba by nurka delijskiego. Porównanie tym bardziej szczęśliwe, że w obu wypadkach chodzi o opisanie trudności, na jakie natrafiamy próbując zmierzyć się intelektualnie z filozofią dialektyczną. Sokrates nie jest w stanie zanurzyć się dostatecznie w otchłanną dialektykę Heraklita, a my nie zawsze jesteśmy w stanie do końca zrozumieć G. Bachelarda, Heraklita naszej epoki, kierującego swój wzrok na naukę. Choć należałoby oczywiście mówić za siebie. Jest przecież wiele studiów tak jasno referujących i jednoznacznie, choć często diamentralnie różnie, oceniających jego twórczość. Ich autorzy z powodzeniem mogliby zostać uznani za owych doskonałych, delijskich nurków sondujących teoretyczne głębie do dna. Nie kierując się skromnością wzorowaną li tylko na Sokratesie, nie mamy jednak złudzeń co do możliwości łatwego docierania w głąb istotnych treści bachelardowskiej wizji poznania naukowego i filozoficznego. Wydaje się bowiem, iż skazani jesteśmy na tworzenie mniej lub bardziej *przybliżonego (aproksymacyjnego)* wizerunku tej zdialektyzowanej epistemologii. Dzieje się tak nie dlatego, że jest to jakiś rodzaj *ciemnej* — jak u Heraklita — filozofii, ale z powodu jej aporetycznego charakteru. G. Bachelard stworzył filozofię poznania, przysparzającą czytelnikowi niemało trudności interpretacyjnych, pozwalającą na refleksję w wielu pozornie wykluczających się perspektywach, dopuszczającą czy wręcz wymagającą samodzielnych rozstrzygnięć tam, gdzie autor pozostawia nas w sytuacji problemowej, nie udzielając odpowiedzi, a tylko prowokując do dalszego stawiania pytań.

Czy dialektyczny charakter poznania można uznać, jak to, sugerujemy w tytule, za czynnik waloryzujący to poznanie? Wydaje się, że w

* Praca wykonana w ramach badań resortowych RPBP III-22, kierowanych przez prof. dra hab. Jerzego Z. Czarneckiego.

przypadku G. Bachelarda — tak. Wszystkie klasyczne i nieklasyczne kryteria oceny wartości wiedzy nie mają tu bowiem zastosowania. Jak porównywać zgodność sądu z rzeczywistością, gdy rzeczywistość jest w pewnej mierze wykreowana przez aktywny rozum? W jaki sposób opierać się na koherencyjności, gdy ciągle obcujemy ze sprzecznościami i paradoksami? Jak budować swe zaufanie do wiedzy, oparte na zasadach oczywistości czy użyteczności, gdy reguły te zajmują specjalnie wydzielone miejsca w epistemologicznej teratologii G. Bachelarda[1], kiedy zdajemy sobie sprawę, że rodzą błędy i deformują poznanie. Jeżeli dalej szukalibyśmy jakichś odniesień dla jego wartościowania wiedzy naukowej i filozoficznej, to bardziej podobne, chociaż tylko do pewnego stopnia analogiczne, byłyby stanowiska K. R. Poppera i P. K. Feyerabenda. Idea ostrego testowania i programowej nieufności wobec wiedzy naukowej połączona z kryterium płodności teoretycznej, zbliżałyby się trochę do orientacji bachelardowskiej. Jeżeli są w koncepcji francuskiego filozofa jakieś wyróżnione inwarianty, to jednym z nich jest na pewno przekonanie, że prawdziwie wartościowe myślenie ma wielką moc indukcyjną. Indukcji nie należy tu rozumieć jako kategorii logicznej, ale raczej jako pojęcie przeniesione z dziedziny fizyki. Jak zmienne pole magnetyczne ma zdolność wywoływania w przewodniku prądu elektrycznego, tak myśl naukowa wznosi się na wyższy poziom, gdy ma zdolność indukowania, generowania innych nowych myśli. W ten sposób płodność jest kryterium postępu naukowego i filozoficznego, a zarazem kryterium samej naukowości; przy czym naukowe nie jest to, co ustalamy raz na zawsze, ale to co daje możliwość zmiany trybu myślenia[2].

Powiedzmy od razu — dialektyczne ujęcie procesu poznawania świata daje szansę zwielokrotnienia owej płodności, ma więc bezpośredni wpływ na ocenę wartości poznawczych rezultatów. Gdyby jednak ktoś upierał się przy klasycznie i tradycyjnie pojętej prawdziwości, jako uniwersalnej wartości epistemologicznej, to trzeba by dodatkowo zauważyć, że tu szczególnie trudno ją zastosować, bowiem tak poznanie naukowe jak i filozoficzne mogą się tylko do tak rozumianej prawdziwości przybliżyć. Choć ten *modus loquendi* też nie oddaje istoty rzeczy. Aproksymacyjny charakter poznania bardziej wyraża się w oddalaniu się od błędów, w sprostowaniach dewiacyjnych odchyleń poznawczych, w oczyszczaniu świata z patyny fałszu, jaką się pokrywa, ilekroć chcemy go poznawać. O ile w ogóle można tu mówić o prawdzie, to chyba w sposób negatywny, jako o permanentnym wysiłku usuwania immanentnych pozna-

[1] Por. G. Bachelard: *La Formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris 1975, s. 23—54, 83—95.

[2] Ibidem, s. 56.

niu przeszkód epistemologicznych, jako o zastępowaniu większego błędu — błędem mniejszym.

Spróbujmy dokonać utrzymanej w duchu samego G. Bachelarda psychoanalizy pojęcia *rektyfikacja,* a już to wiele nam wyjaśni. Może ono oznaczać jakąś poprawkę, sprostowanie, korektę błędu, ponowne wyjaśnienie lub rewizję starego poglądu. Trzeba jednak pamiętać, że interesujący nas autor nie stroni od wieloznaczności i ma również na myśli techniczno-chemiczne znaczenie *rektyfikacji.* Wielokrotna destylacja płynu zapewniająca oczyszczenie cieczy z obcych domieszek, obrazuje dobrze współczesnego naukowca, poszukującego dla swej teorii czystej formy pojęciowej poprzez budowanie matematycznego modelu. Domyślamy się, że pojęcie to wyrasta z umysłowości alchemika, którą G. Bachelard tak był zafascynowany. Niezależnie od tego, czy poszukiwana wartość symbolizowana przez złoto tkwi w rzeczywistości, czy też w sercu; czy wysilając się tak heroicznie, oczyszcza się bardziej materię czy duszę — jest ona zawsze przedmiotem największego pożądania i tęsknoty. Ale sięgnijmy jeszcze głębiej i zapytajmy, czy u podłoża pojęcia *rektyfikacja* nie leży *oczyszczenie* zabarwione religijnie? Nakazuje nam przecież G. Bachelard ciągle obmywać się z grzechu błędnego widzenia rzeczywistości, grzechu błędnego jej opisu, grzechu błędnego i pochopnego uogólnienia. Ablucjom tym nie ma końca, bowiem w kondycję epistemologiczną człowieka zdaje się być wpisany jakiś pierwotny błąd, z którym walka może tylko chwilowo sprostować nasz sposób widzenia, opisu, uogólnienia. I znowu dialektyzacja poznania oddaje tu nieocenione usługi, choć lepsza byłaby metafora ognia a nie wody. Myślenie naukowe, przechodząc przez oczyszczający ogień sprzeczności, zdolne jest wprawić się w ruch, nie ulec tendencjom inercyjnym i konserwatywnym, nie ulec przeszkodom i błędom, które grożą blokadą jego rozwoju.

Tak więc już na wstępie dostrzegamy kluczową rolę, jaką odgrywa u G. Bachelarda dialektyka i jak fundamentalne ma znaczenie w procesie wartościowania wiedzy. Jest obecna w jego teorii nie tylko jako warunek płodności czy aproksymacji wiedzy, ale także jako środek pozwalający umiejscowić wartość nauki i filozofii w szerszym kontekście. Dzięki niej właśnie możliwa jest twórcza synteza poznania, dzięki której po wielokrotnych wysiłkach *pewnego dnia spostrzega się, że się zrozumiało.* Najczęściej dzieje się przecież tak, że uczony wychodzi z pracowni mówiąc sobie: *jutro będę wiedział.* W tej krótkiej formule zawiera się jednocześnie konstatacja dzisiejszego niepowodzenia, ale i optymizm pozwalający prowadzić pracę dalej. To zrozumienie mające pewną dynamiczną oś, będące jakimś *élan vital,* jakimś porywem myśli i życia, o którym tak pięknie pisze autor na ostatnich stronach *Le nouvel esprit scientifique,* ma wymiar najwyższej wartości humanistycznej, tak w wymiarze

indywidualnym, jak i społecznym. Dzięki owemu dialektycznie syntetycznemu, całościowemu zrozumieniu świata i siebie, jakie oferują nauki wespół z filozofią, możliwe jest osiągnięcie intelektualnej pewności i szczęścia, które są jednocześnie znamionami obiektywnego poznawczego postępu. Tak to poznanie naukowe wspierane metodą dialektyczną pozwala budować całościową wizję rzeczywistości, czynić rzeczywistość zrozumiałą choć — dodajmy od siebie — ani w naukach, ani u G. Bachelarda, gotowego jej obrazu nie znajdziemy.

Umiejscawiając dialektykę w obrębie wartości epistemologicznych musimy postarać się wyjaśnić, co to pojęcie znaczy na płaszczyźnie metodologicznej i epistemologicznej myśli G. Bachelarda. Zadanie jest tym trudniejsze, że filozof wcale nie rezygnował z wielkiej wieloznaczności i chwiejności, z jaką termin był w historii używany. Nie odwołuje się do jakiegoś jednego, wyróżnionego i określonego jego sensu. Stosując pojęcia dialektyki czy dialektyzacji w zróżnicowanych kontekstach, będzie kształtował ich znaczenie w zależności od doraźnej potrzeby, nie rezygnując jednak ze znaczeń już wcześniej wypracowanych przez siebie oraz filozoficzną tradycję[3]. Ma chyba rację Paul Ginestier, akcentując zmienność i dynamikę bachelardowskiego rozumienia dialektyki. Wbrew pozorom nie doprowadza to do myślowego zamętu, wytwarza się bowiem coś, co sam autor nazywa czasami *korpusem pojęciowym (corps de notion).* Jest to złożona struktura innych pojęć, do której to jedno wyróżnione należy i wewnątrz której daje się zdefiniować lub przynajmniej lepiej zrozumieć. Tworzy się system zależności znaczeniowych, w którym pojęcia dookreślają się wzajemnie. Często przytaczanym przykładem takiego *korpusu pojęciowego* jest analizowane przez filozofa pojęcie masy w systemie mechaniki Newtona. *Definiuje się ją jako iloraz siły przez przyspieszenie. Od tego okresu poczynając rozumienie jakiegoś pojęcia fizycznego uzależnione jest od „korpusu pojęciowego", czyli zamkniętego systemu pojęć typu: cm., g., sek., w jakim pojęcie to występuje. (...) Sprzężenie z sobą pojęć w „korpusie pojęciowym" umożliwia wprowadzenie dowolnego pojęcia z pozostałych* [4]. Wydaje się, że w podobny sposób dadzą się zestawić elementy składowe dialektyki. Charakteryzując każdy z nich spróbujemy odszyfrować strukturę znaczeń, konstytuującą interesujące nas pojęcie. Innymi słowy przedstawimy niektóre ważniejsze przejawy dialektyczności poznania naukowego a także filozoficznego, z których żaden wzięty z osobna nie wyczerpuje ostatecznie całego kryjącego się tu bogactwa treści, ale każdy lepiej pozwala zrozumieć, tak wewnętrzną różnorodność, jak i jedność *pojęciowego korpusu* dialektyki.

[3] P. Ginestier: *La pensée de Bachelard.* Paris 1968, s. 39—40.

[4] R. Łoziński: *G. Bachelarda koncepcja poznania i filozofii.* „Studia Filozoficzne" 1969, nr 2, s. 113.

Dialektyczność poznania manifestuje się w bachelardowskiej epistemologii przede wszystkim poprzez jego (1) dyskursywność (charakter dialogowy i polemiczny), (2) pluralizm, (3) dynamikę, antysubstancjalizm, a także przez jego syntetyczność (charakter całościujący), kreatywność (charakter twórczy) i nieciągłość. Wyliczenie nie pretenduje oczywiście do kompletności, ale i tak zakreśla dostatecznie szeroką przestrzeń teoretyczną. Przemierzymy tę przestrzeń, opisując trzy najważniejsze z wyznaczających ją punktów.

I. DYSKURSYWNOSC

Dyskursywność poznania naukowego, znajdująca swój wyraz w dialogu i polemice, odwołuje się do jednego z najstarszych znaczeń, jakie łączono ze słowem *dialektyka.* Sztuka dialogu znana była od dawna już to jako metoda pozwalająca bronić prawdziwych tez, koncentrując się na obalaniu skierowanych przeciw nim zarzutów, już to jako postępowanie poznawcze, umożliwiające dzięki rozmowie, wymianie myśli, rozdzielanie przeciwstawnych racji, a potem szukanie dróg, pozwalających przezwyciężyć sprzeczności. W drugim znaczeniu jawi się dialektyka jako wspólne poszukiwanie prawdy przez osoby uczestniczące w takim rozważaniu [5]. W przypadku koncepcji G. Bachelard a, aby doszło do dialogu, nie muszą w nim wcale uczestniczyć fizyczne osoby. W płaszczyźnie epistemologicznej podkreśla on najczęściej istnienie nieustannego dialogu, nieustannej wymiany impulsów pomiędzy rozumem i doświadczeniem, teorią i eksperymentem, pierwiastkiem apriorycznym i aposteriorycznym. Tak określonych biegunów nie należy przy tym rozumieć jako niezmiennych punktów odniesienia dialektycznego procesu. Są to raczej obrzeża drogi, w obrębie których oscyluje poznanie odnajdując ostatecznie koleinę unikającą skrajności. Oba aspekty ruchu poznawczego są jednak nawzajem nieredukowalne. Doświadczenie jest w pełni wartościowe, gdy zostaje skonceptualizowane na gruncie jakiejś teorii, a rozum budujący swoje hipotezy pozostawałby w zupełnym zawieszeniu, gdyby nie skorygował swych treści w jakimś zastosowaniu idei [6]. Uważa się na ogół G. B a chelarda za racjonalistę, który większe znaczenie przypisuje rozumowi. Pierwiastek racjonalny ma mieć przewagę nad aposteriorycznym w procesie dynamizacji poznania. Ożywiające naukę prądy mają płynąć ze sfery teoretycznej do eksperymentalnej. Na potwierdzenie takiej inter-

[5] Por. W. Stróżewski: *Trzy modele historii dialektyki.* „Studia Filozoficzne" 1974, nr 2, s. 90 i nast.

[6] G. Bachelard: *La Philosophie du non.* Paris 1962, s. 5.

pretacji przytacza się zwykle wypowiedzi o tzw. *wektorze epistemologicznym* skierowanym od tego, co racjonalne, do tego, co empiryczne. Opinia ta rzutuje nawet na to, co się pisze o biografii Bachelard a. Bogactwo intelektualne, świat naukowej racjonalności i poetyckiej wyobraźni miały zdominować w jego życiu codzienną egzystencję, która nie niosła ze sobą żadnej atrakcyjności. Myślenie miało być dla filozofa główną siłą sprawczą całej jego aktywności[7]. Nie podważając generalnej linii takiej utartej interpretacji zauważmy jednak, że gdy baczniejszą uwagę zwracamy na dialektykę, rozgrywającą się pomiędzy dwoma biegunami, to równie ważne okazuje się skąd *wektor epistemologiczny* wychodzi, jak i to, kuczemu jest skierowany. A w ogóle: nie najważniejsze wydają się owe statyczne bieguny (są tylko bardziej lub mniej umowne), ale to, co się między nimi dzieje. Odnosimy wrażenie, że ideałem sugerowanym przez samego G. Bachelarda byłby tu opis, odrywający się od nieruchomych przedmiotów (biegunów dialektyki), a relacjonujący sam proces, samą zmienność, jakby zapominając, co zmienności podlega. Próbki takich opisów znajdziemy w analizach dotyczących obiektów, którymi zajmuje się mikrofizyka, gdzie trudno czasem odróżnić ruch od tego, co się porusza, ponieważ trudno traktować energię i promieniowanie tak, jak rzeczy rodem z makroświata.

Formą dialogu, o której nieczęsto wspomina się na kartach książek francuskiego filozofa, jest poznawczy dialog między *Duchem* a *Światem,* co wcale nie znaczy, że jest to zagadnienie drugorzędne. Poznawczy dialog pomiędzy umysłowością przednaukową i później naukową a rzeczywistością, na pewno należy do kwestii zasadniczych. G. Bachelard zdaje się go unikać, aby nie być zmuszonym do rozważań, pociągających konieczność składania deklaracji o charakterze metafizycznym. Zawsze woli uprawiać filozofię szczegółu, niż opowiadać się za jakimś rodzajem ostatecznej rzeczywistości. Tym, co w związku z nową płaszczyzną dialogu akcentuje, jest jego długotrwałość, która nie mogła pozostać bezowocna, jakkolwiek niektóre jej płody są dziś nie do przyjęcia. G. B a c h e l a r d prowadzi zażartą walkę przeciw scjentystycznemu przesądowi głoszącemu, że możliwy jest naukowy obiektywizm oparty na jakiejś absolutnej bezzałożeniowości, że umysłowość naukowa przychodzi do rzeczywistości z czystą niewiedzą, którą wystarczy zastąpić poznaniem zdobywanym metodycznie. Takie zaczynanie od zera nigdy nie jest możliwe, gdyż świadomość przednaukowa wespół ze świadomością potoczną tworzą gęstą sieć, oplatającą rodzącego się ducha nauki. Tak więc umysłowość naukowa musi zniszczyć starą strukturę, by móc następnie wykreować własną wizję świata, która stanie się z kolei przeszkodą dla no-

[7] F. Dagognet: *Gaston Bachelard.* Paris 1972, s. 5.

wych teorii w przyszłości. Pewne jest, że w punkcie rozwoju kultury naukowej, w którym znajdujemy się dzisiaj, niemożliwy jest powrót do jakiegoś pierwotnego stanu nieświadomości. W naszym poznawaniu świata zawsze dziedziczymy jakieś obciążenia w postaci przesądów, wiedzy zdroworozsądkowej czy wygodnych, lecz fałszywych przeświadczeń zaczerpniętych z przeszłości. Zaczynamy wobec tego rozumieć, że moment włączenia się ze świadomością naukową w ów wielki dialog nie jest chwilą początkującą wszelką świadomość, tak jakby wcześniej brak było jakiejkolwiek świadomości prenaukowej. Co więcej, odrzucenie przeszłości nie jest nigdy zupełne. Niektóre jej treści są na tyle trwałe, że zawsze mogą zagrażać nowej, rodzącej się dopiero umysłowości.

Jak słusznie zauważa w swym studium R. Łoziński: *w nauce toczy się dialog* w *różnych płaszczyznach, przede wszystkim między następującymi sprzężonymi w procesie poznania członami: a) filozofem a naukowcem, b) teoretykiem a eksperymentatorem i technikiem,* c) *różnymi filozofiami, d) różnymi dziedzinami nauki*[8]. Tak jest w istocie, choć nie w tym rzecz, by te płaszczyzny mnożyć, lecz by zdołać uchwycić, jak styl i metoda pradialektyczna nabiera nowego życia i nowego znaczenia w dziele G. Bachelarda.

Poznanie dyskursywne jest poznaniem odwołującym się do pośrednich rozumowań i wnioskowań, do operacji intelektualnych, docierających do prawdy etapami. Każda nie rozważona, nie udowodniona na drodze pojęciowego myślenia oczywistość, nie może być uznana, nawet gdyby narzucała się świadomości z dużą sugestywnością. Tak pojmowaną dyskursywność realizuje G. Bachelard preferując w nauce i filozofii polemikę. W swej *La Philosophie du non* także zwróci uwagę na fakt, że niewiedza nie jest w procesie poznania stanem początkowym. Wartościowego poznania nie wyprowadza się bowiem z absolutnego mroku [9]. Umysł współczesnego człowieka nigdy nie jest czystą tablicą. Treści, jakie zostały na niej wypisane, w konfrontacji z umysłowością współczesnej nauki okazują się mieszaniną ukrytego fałszu i jawnej półprawdy. Słowem jest to coś na kształt śmietnika barwnych opakowań, które przykuwają wzrok ze względu na swą bezpośrednio narzucającą się kolorystyczną atrakcyjność, a przecież nie pozwalają liczyć na odkrycie w nich jakiejkolwiek użytecznej zawartości. Duch ożywiający współczesną naukę musi ciągle oczyszczać się z tych odpadków nagromadzonych przez wieki rozwoju świadomości przednaukowej, a także produkowanych nieustannie przez potoczne poznanie. Tak to w przekonaniu G. Bachelarda współczesna nauka i filozofia powinny być radykalnie polemiczne wobec systemu my-

[8] R. Łoziński: op. cit., s. 117.
[9] Por. G. Bachelard: *La Philosophie...,* op. cit., s. 8.

ślenia przednaukowego, który często odradza się w potocznej świadomości. Myślenie nowoczesnej nauki wbrew *(malgré)* przyciągającej uwagę, uproszczonej, bezpośredniej i oczywistej wizji rzeczywistości, jest tym trudniejsze, że błędy mają zdolność do organizowania się i tworzenia w naszych głowach rozległych struktur. Aby temu zaradzić, stawia sobie G. Bachelard zadanie dokładnego zbadania tej antynauki[10]. Podajmy jakieś przykłady takiej inercyjnej antywiedzy.

Jednym z rozpowszechnionych sposobów myślenia, podniesionych na etapie przednaukowym do rangi wyjaśniania, było odwoływanie się do metafor, do obrazów, które we współczesnej nauce mają prawo bytu co najwyżej w roli ilustrujących prawa i teorie analogii. Obrazem zaprzątającym uwagę wielu filozofów i uczonych na przełomie XVII i XVIII wieku była wizja związana z właściwościami gąbki. Przy pomocy jej cech usiłowano *per analogiam* zrozumieć takie zjawiska, jak rozpuszczanie się ciał stałych i gazów w cieczach, interpretowano namagnesowany kawałek żelaza jako gąbkę magnetycznego fluidu, a nawet próbowano nałożyć obraz gąbki na doświadczenia z elektrycznością. Filozofowie też nie pozostawali na uboczu. Kartezjusz analizując w *Zasadach...* proces rozrzedzania się ciał, nawołuje do posługiwania się obrazem gąbki jako najprostszym i oczywistym. G. Bachelard krytykując często K a r t e zjusza i w tym przypadku nie oszczędzi sobie złośliwej uwagi, że łatwiej wątpić w sposób ogólny, niż uszczegółowiony. Nie ma sensu wedle Kartezjusza wątpić w coś, co narzuca się z taką siłą, mimo że w zasadzie nie widać w rozrzedzającym się ciele żadnej innej materii, która miałaby wypełnić jej pory. Gąbczastość jest więc specyficzną cechą umożliwiającą jednej materii napełnienie się inną materią. W ten sposób kartezjańska przestrzeń okazuje się gąbką, w której porach umiejscawiają się rozciągłe rzeczy[11]. Oto ustalił się pewien schemat myślenia, który rodząca się nauka nowożytna musiała zburzyć, by móc zbudować lepsze sposoby wyjaśniania, stosowane w zróżnicowany sposób w odniesieniu do różnorodnych zjawisk. Przezwyciężenie tej przeszkody było niezwykle trudne ze względu na jej powszechność. Przez częste używanie w odniesieniu do dziedzin nie mających ze sobą nic wspólnego, uzyskała ona fałszywą jasność i moc „wyjaśniającą". Zatrzymajmy się nad jeszcze jednym przykładem przytoczonym przez G. Bachelarda — historyka nauki, świadczącym o tym, w jak krytycznym i polemicznym kontekście rodziła się nowa umysłowość w nauce.

Myślenie metaforami i obrazami jest o tyle groźne, że może odradzać

[10] Poświęcona jest temu cytowana już książka: *La Formation de l'esprit scientifique.*

[11] G. Bachelard: *La Formation...,* op. cit., s. 79.

się i współcześnie, że nie jest nigdy do końca przezwyciężone. Odradza się ono i uzyskuje czasem jakąś autonomię w obrębie całości, którą może tworzyć ze wzajemnie się dopełniających części. Odwołując się do bachelardowskiej kategorii, którą już komentowaliśmy, można by to nazwać jakimś *korpusem anty-pojęciowym (corps de non-notion)*. Spoiwem tego zamkniętego systemu nie byłoby jednak logiczne wynikanie jednych pojęć z drugich, ale współwystępowanie pewnych cech obrazowych zestawianych na zasadzie gry skojarzeń. Trochę zabawnym, ale znaczącym *exemplum* wyjętym z lamusa historii, jest teoria usiłująca wyjaśnić zjawisko od zarania dziejów napawające człowieka obawą, a mianowicie zjawisko pioruna. Jak wiadomo, zmysłom manifestuje się ono jako silny błysk oraz grzmot. (Może jeszcze jako specyficzny zapach, choć to było na pewno mniej zauważane.) Wszystko to nieodparcie kojarzy się z jakiegoś rodzaju wybuchem, a ponieważ „teoria" powstaje w czasie, gdy wybuch już ujarzmiono i zaprzęgnięto w służbę wojny, analogia z armatą jest oczywista! Teraz pozostaje już tylko opisać, jak to w atmosferze w czasie burzy powstają wielkie zawirowania powietrza, tworzące olbrzymie leje na kształt armatniej lufy, w których dochodzi do gigantycznych eksplozji.

Oczywiście dziś już tęgo typu wyjaśnienia nie pociągają nawet zdroworozsądkowo i potocznie myślącego człowieka, pociąga nas jednak w równym stopniu, co i autora „teorii" pioruna, sugestywność zmysłowej obserwacji, jasność bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, urok faktu nie budzącego żadnych wątpliwości i wahań, a przecież są to źródła myślenia pseudonaukowego. Umysłowość prawdziwie naukowa zawsze musi wobec tych źródeł epistemologicznych przeszkód ostro oponować, starać się określić własne stanowisko jako serię przekształceń teoretycznych, koniecznych, aby w polemice uzyskać przewagę, tym bardziej, że *nie trzeba nigdy zapominać, iż wczorajsza prawda stworzy jutrzejszy błąd*[12], wobec czego własne teorie i przeświadczenia też podlegają nastawieniu krytycznemu i polemicznemu. *Każde odkrycie polega przede wszystkim na tym, że zaprzecza temu, co było poprzednio* [13].

Można zapytać, czy z psychologicznego punktu widzenia taka autopolemika jest w ogóle możliwa. G. Bachelard zdaje sobie sprawę z trudności, ale domaga się od nauki i filozofii tego heroicznego wysiłku, polegającego na ciągłym stawianiu sobie nowych pytań. Jest przekonany, że w sytuacji, gdy odpowiedzi mają przewagę nad pytaniami, poznanie zostaje zablokowane. Śmiało postawione pytanie, odważnie sformułowany problem rodzi odpowiedź, która się natychmiast petryfikuje i ogranicza zdolność dalszego rozwijania problemowej warstwy myślenia, a przecież

[12] P. G i n e s t i e r: op. cit., s. 40.
[13] Ibidem, s. 40.

tylko w tej warstwie znajdują się życiowe soki umożliwiające dalszy wzrost drzewa, rodzącego owoc wiedzy. Jeżeli mówimy o psychologicznych uwarunkowaniach poznania, warto wspomnieć jeszcze o przykładzie używanym przez G. Bachelarda — pedagoga, dla unaocznienia trudności, jakie mamy z przezwyciężeniem potocznych intuicji, na miejsce których usiłujemy wprowadzić polemiczne wobec nich pojęcia naukowe. Przyswajane przez ucznia w szkole prawo Archimedesa jest wbrew pozorom trudne do przyjęcia, o ile nie zostanie przezwyciężone „oczywiste" przeświadczenie, że ciało pływające po cieczy wykazuje pewną „aktywność", nie pozwalającą mu zatonąć. Pierwotnie rola cieczy nie jest w ogóle dostrzegana. Tak więc, aby mogło ono zostać zaakceptowane i co więcej zrozumiane, musi być najpierw wyparta ze świadomości ucznia fałszywa intuicja oparta na fałszywym potocznym doświadczeniu. Okazuje się, że aby zdobyć zupełnie elementarną kulturę naukową i filozoficzną, konieczna jest wewnętrzna autopolemika. Należy też zwrócić uwagę, że nie jest to, jak by się wydawało komuś obeznanemu z prawem Archimedesa autopolemika tylko pozorna. Właśnie nauczyciele fizyki najczęściej nie są w stanie zrozumieć, że uczeń nie rozumie. Nie są w stanie powrócić do przednaukowego sposobu myślenia ucznia i dostrzec naocznie, że kawałek drzewa zanurzany ręką w wodzie, broni się przed tym stawiając wyczuwalny opór, podczas gdy woda pozostaje zupełnie bierna. Doskonałym komentarzem do sytuacji poznawczego rozdarcia, mogącej się *mutatis mutandis* powtarzać i na wyżynach myślenia naukowego, są słowa wypowiedziane w *Le nouvel esprit scientifique: cechy najbardziej oczywiste nie zawsze są cechami najbardziej charakterystycznymi; trzeba oprzeć się pozytywizmowi pierwszego badania. Jeżeli nie zachowa się tej ostrożności, to można wziąć zwyrodnienie za istotę rzeczy* [14].

Kończąc prezentację niektórych form, w jakich przejawia się polemiczny wymiar poznania, skomentujmy jeszcze polemikę w jej znaczeniu najprostszym i klasycznym. Podmiotami polemik są oczywiście ludzie toczący między sobą spory. Wydawałoby się, że ten rodzaj dyskusji może w rozwoju nauki odgrywać szczególnie doniosłą rolę, tymczasem zdaniem G. Bachelar da nie jest to wcale takie pewne. Uczeni na ogół bardzo silnie żywią przekonanie, że powinni być w swym działaniu intelektualnym prawdziwie odkrywczy i nowatorscy. Ciągłe poszukiwanie nowej — własnej perspektywy, zmusza do oponowania nawet wtedy, gdy nie jest to konieczne. Nie zważając na realny efekt poznawczy poszukuje się własnej tożsamości, krytykując poglądy innych. Polaryzacja taka nie kończy się zwykle uzgodnieniem stanowisk, ale ich uskrajnieniem. Najbardziej

[14] G. Bachelard: *Le Nouvel esprit scientifique.* Paris 1960, s. 155.

niebezpieczne jest to, że przezwyciężając z zapałem cudze błędy, popadamy najczęściej w jeszcze większe. Powstaje jakaś zdumiewająca negatywna dialektyka, bez reszty władająca umysłami. Trudno jednoznacznie ocenić jak sam G. Bachelard waloryzował to zjawisko. Pewne jest, że w małym horyzoncie czasu musi być odczuwane jako niepożądane, choć w dużym daje chyba możliwość śmielszych syntez w oparciu o bardziej skontrastowane i klarowne opozycje.

II. PLURALIZM

Przejdźmy do kolejnego atrybutu dialektycznego myślenia o poznaniu, jakim jest pluralizm, postulowany tak samo w odniesieniu do rozumu jak i doświadczenia. Metodologiczny i epistemologiczny pluralizm nie posiada u francuskiego filozofa swej pozytywnej wykładni, objawia się natomiast jako krytyka prostoty oraz jednolitości (także ogólnikowości) poznania naukowego i filozoficznego. Przytoczymy jego własne słowa: *W rzeczywistości nie ma zjawisk prostych; zjawisko zawsze jest splotem rozmaitych stosunków. Nie ma prostej natury, prostej substancji; substancja jest splotem pewnych cech. Nie ma prostego pojęcia, ponieważ, jak to dobrze zauważył Dupréel, o ile ma być zrozumiałe powinno być włączone w cały złożony system myśli i doświadczeń*[15]. Modelowego przykładu takiej niepożądanej prostoty dostarcza nam zjawisko odbicia światła, które zawsze było dobrze rozumiane, jego treść odbierana jako oczywista i zgodna z pierwotną intuicją. Kąt padania musi być równy kątowi odbicia i nie rodzi to najmniejszej wątpliwości. Proste doświadczenie ze zwierciadłem zostało jednak w przednaukowej kulturze podniesione do rangi kategorii umysłu, nadmiernie się uogólniło i zaczęło działać jak przeszkoda epistemologiczna. W świecie mikrofizyki to doświadczenie pretendujące do absolutnej prawdziwości okazało się bezużyteczne. Spotkanie się fotonu z elektronem jest jednak czymś zupełnie innym, niż sprężyste odbicie się kul bilardowych. Może ktoś odpowiedzieć, że światło nie składa się z elementów podobnych do bilardowych kul, ale okazuje się, że i taki pogląd znalazł w przeszłości swych zwolenników. Właśnie dlatego, że prawa odbicia dla bilardowej kuli i światła są takie same, uznano, że światło jest jakimś ciałem. Doszło do nadmiernej substancjalizacji świata, oddalającej od myślenia procesualnego. Podobnie dzieje się, gdy jakieś proste pojęcie uzyskuje nadmierną ogólność, dzięki rozszerzaniu się zakresu jego stosowania. Pojęciem mającym taką ekspansywność była np. *fermentacja,* za pomocą której usiłowano wyjaśnić zbyt wiele zjawisk, co doprowa-

[15] Ibidem, s. 148.

dzało do jakiejś trywializacji myślenia, polegającej na niemożności pokazania rzeczy, które nie fermentują. W taki sposób pewne zjawiska opisywane przez naukę, określone doświadczenia dążą do zdominowania umysłów, co daje uproszczony i zubożony obraz rzeczywistości. Są to zbyt łatwe syntezy zuniwersalizowane do ostatecznych granic i uniemożliwiające różnicowanie się wiedzy. Tymczasem umysłowość nowej nauki nastawia się na syntezy cząstkowe i wyodrębnione *(isolés).*

Prawdziwym źródłem zła, uniemożliwiającym konceptualizację świata i poznania jako złożonych i różnorodnych, jest oczywiście także zła filozofia. W XVIII wieku kategorią filozoficzną wyrządzającą najwięcej spustoszeń była koncepcja *Natury.* Pojęcie *Natury* stosowane bardzo szeroko tłumiło wszelkie naukowe i filozoficzne wątpliwości. Wszystkie trudności eksperymentalne, czy tym bardziej teoretyczne, znajdowały wyjaśnienie w ogólnej wizji świata. Warstwa problemowa myślenia naukowego uległa erozji. Pogląd na rzeczywistość został maksymalnie uniesprzeczniony. Taki niekorzystny wpływ na rozwój nauki zdaje się zresztą wywierać nie tylko filozofia *Natury;* ona jest tylko historycznym przykładem. Hamująco działa na prawdziwie wartościowe myślenie każda filozofia, zbyt łatwo unifikująca doświadczenie, wymazująca z niego treści o charakterze anomalii mogących zakłócić raz osiągniętą jednolitą syntezę. G. Bachelard dodaje, że często jest to synteza osiągana tanim kosztem; by ją zrealizować wystarcza czasem jedna duża litera. Jedność i spójność myślenia staje się tak silnym imperatywem, że w przypadku najmniejszej dwuznaczności, od razu podejrzewa się błąd. Źle napisane podręczniki z różnych dziedzin powielają tę tendencję. Ich autorzy zaraz na początku, na pierwszych stronach wstępów, starają się wyłożyć uniwersalne definicje i pierwsze prawdy mające tworzyć zarys fundamentu jakiejś dyscypliny. To, co następuje później, łatwo przewidzieć; jest bowiem już tylko intelektualną funkcją ogólnych twierdzeń wyjściowych. Mechanika jest fundowana na zasadzie, że wszystkie ciała spadają, optyka opiera się na prostoliniowym rozchodzeniu promieni świetlnych, biologia odwołuje się do śmiertelności wszystkich istot żywych. Tymczasem G. Bachelard podejrzewa, że te ogólniki nie mogą być płodne, a zatem są nienaukowe. Źródła prawdziwego postępu biją zupełnie gdzie indziej i nie polegają na doskonaleniu unifikujących określeń.

Rozum człowieka, próbujący skonceptualizować doświadczenie, sprawdza wszystkie możliwości. Jest to rodzaj wielokierunkowych działań, usiłujących wywołać grę różnorakich racji. Twórcze myślenie, tak w nauce jak i w filozofii, oscyluje ciągle między sprzecznymi przeświadczeniami. Problemy mnożą się tu szybciej, niż jesteśmy w stanie je rozwiązać, a może i wyrazić. G. Bachelard zdecydowanie opowiada się za dominacją złożoności i różnorodności w myśli naukowej. Jedynym rodzajem filozofii

pożytecznym dla nauki może być pewnego rodzaju eklektyzm czy pluralizm. Musi to być filozofia wewnętrznie podzielona *(distribuée)* i rozproszona *(dispersée)*. Ów bachelardowski pluralizm nie dotyczy tylko rozumu, nie wyczerpuje się w sferze poznania, dosięga też i świata. Duch nauki i związana z nim filozofia muszą zdobyć nową giętkość, ponieważ inaczej skazują się na skostnienie i anachroniczność. Aby tę giętkość posiąść, konieczne jest wprowadzenie zupełnie nowych zasad epistemologicznych. *Taką zasadą byłaby np. myśl, że do istoty bytu powinny być wpisane cechy komplementarne. Zerwalibyśmy wtedy z łatwą wiarą, że byt jest zawsze znakiem jedności. Ostatecznie, jeżeli byt sam w sobie jest zasadą, która komunikuje się z umysłem (...) to nie może on być symbolem jedności*[16]. Tak więc konieczne jest zbudowanie nowej ontologii, w której byt jawiłby się jako wewnętrznie różnorodny, złożony i spluralizowany. Na przestrzeni dziejów myślenie filozoficzne wytworzyło oczywiście takie koncepcje, ale dziś nie da się ich zastosować w intelektualnym polu działania nauk ze względu na ostrą dialektyczność tych filozofii. Fenomen nauki potrzebuje dialektyki nie będącej tylko *metafizyką sprzeczności.*

Kiedy czytelnik książek G. Bachelarda stara się zrozumieć i wczuć w istotę epistemologicznego pluralizmu, narasta w nim niepokój o integralność ludzkiego poznania, będącą przecież koniecznym warunkiem jakiejkolwiek wartościowej refleksji. Powstaje obawa, czy stosowanie reguł i nakazów jego metodologii nie doprowadzi do rozproszenia i wzajemnego oddalenia poszczególnych elementów treści naszej świadomości, która zaniknie, ponieważ siły odpychania będą zawsze większe, niż wzajemna grawitacja. Wypada więc zwrócić uwagę na fakt, że można w tej filozofii dostrzec także pewne linie sił ciążenia ku sobie podzielonych i rozproszonych idei. W takiej sytuacji G. Bachelard — chemik przekona nas, iż niczego nie zrozumiemy z pierwotnej prostoty, jedności i integralności atomu wodoru, jeżeli nie poznamy zasad, na jakich zbudowane są pierwiastki bardziej złożone. Dopiero po rozszerzonym studium tablicy Mendelejewa zdołamy uchwycić ubogą (bo składającą się z jednego elektronu krążącego wokół protonu) całość, jako szczególny przypadek organizacji pierwiastkowych wyższego stopnia. Jedność tych bogatszych w elementy składowe pierwiastków nie jest mierzona zredukowaną ilością składowych elementów, ale stopniem ich funkcjonalnej organizacji. Podobnie, nie w pełni pojmiemy własności pierwiastków, analizując je w odosobnieniu. Konieczne jest prześledzenie ich funkcji w kontekście skomplikowanych i różnorodnych związków che-

[18] Ibidem, s. 16.

micznych, w których skład mogą wchodzić. Co więcej, pełne poznanie tych własności umożliwia dopiero teoria, pozwalająca z góry określić warunki syntezy związków chemicznych, normalnie w przyrodzie przez te pierwiastki nie tworzonych.

G. Bachelard — filozof nauki nawołuje do włączania warunków stosowalności do samej treści pojęcia naukowego. Chce, by sytuacje, w jakich możemy pojęcia skutecznie używać, zostały zespolone z całym *korpusem pojęciowym (corps de notion). Powiedz mi, jak się ciebie stosuje a powiem ci kim jesteś.* Dlatego właśnie tak wiele pojęć w prenauce i filozofii zostało źle urobionych, że granice zastosowań albo były nieostre, albo nazbyt szerokie. Wyróżnienie i doprecyzowanie kompleksu sytuacji, w jakich pojęcie naukowe wyjaśnia, w jakich jest poznawczo płodne, sprawia, że nabiera ono wewnętrznego bogactwa. Różnorodność taka nie rozbija jednak jego kompleksowości, tyle tylko, że jedność jest już oparta na działaniu. Dalsza pluralizacja może polegać na poszukiwaniu dla pojęć i całych terii takich zastosowań, których rzeczywistość i doświadczenie nie narzucają a nawet nie sugerują. Tak odbywa się przejście od myślenia w kategoriach *dlaczego? (pourquoi?),* do myślenia w kategoriach *dlaczego nie? (pourquoi pas?).* Stosując pojęcie wbrew jego oporowi, wbrew własnym przyzwyczajeniom i utartym w kulturze naukowej schematom, wzbogacamy tym samym jego funkcjonalną jedność. Eksploatując dalej grawitacyjną metaforę, można rzec, iż integrujące, wewnętrzne siły przyciągania w obrębie *korpusu pojęciowego (corps de notion)* wzrastają proporcjonalnie do wzrostu objętości, czy lepiej, masy owego *korpusu.* Im więcej możliwości efektywnego stosowania pojęcia, tym większa jego wartość syntetyzująca. Tak urzeczywistnia się dialektyka różnorodnego i jednolitego, złożonego i prostego, słowem, dialektyka pluralizmu epistemologicznego.

III. DYNAMIKA I ANTYSUBSTANCJALIZM

Przedmiotowa sfera, do której teoretycznie i eksperymentalnie odnosi się umysłowość nowoczesnej nauki jest wysoce dynamicznym procesem, dlatego poznanie, aby dotrzeć do owej sfery musi zastosować adekwatne metody. Taką właśnie tezę zdaje się zakładać G. Bachelard, chociaż nie jest to oczywiste i wielu jego interpretatorów sytuuje źródła dynamizmu i procesualności tylko i wyłącznie po stronie ludzkiej aktywności myślowej. Do refleksji nad tą kontrowersją powrócimy jeszcze w zakończeniu naszych rozważań. Teraz zatrzymajmy się nad niektórymi przejawami dynamiki i jej swoistego *alter ego* — antysubstancjalności, jako ważnych przejawów dialektyki efektywnego poznania

W *La Formation de l'esprit scientifique* filozof napisze, że człowiek jest istotą cierpiącą z powodu niezmienności [17]. Narodziny nauki były, według niego, wielkim zwrotem dla całego ludzkiego gatunku. Dokonał się ów zwrot dzięki kryzysowi wielu form kultury przednaukowej. Nowa umysłowość rodząca się w bólach przezwyciężania starej formacji intelektualnej, co do jednego tylko nie zmieniła się wcale od chwili swego powstania. To, co było istotą jej narodzin, stało się trwałym i konstytutywnym elementem jej trwania. Jeżeli umysłowość naukowa ma trwać, musi się rozwijać, a jeżeli ma się rozwijać, to nieuchronnie będzie popadać w kryzysy. Co więcej, załamania te stają się jednym z najistotniejszych czynników przyspieszających jej rozwój. Podobnie jak u T. S. K u h n a, tak i tu dostrzeżona zostaje konserwatywna rola tradycyjnej szkoły, formującej umysł młodego człowieka wedle dogmatycznych i autorytatywnie przekazanych zasad. Taki „dobrze ukształtowany" indywidualny umysł nie jest w stanie otworzyć się na osiągnięcia i trudności żywej nauki. Jeżeli ktoś chce zrozumieć jej ducha, a nie literę, musi być przygotowany na to, że ciągle trzeba będzie przeformułowywać założenia teoretyczne, ciągle poddawać transformacjom dziedzinę eksperymentu, ciągle odrzucać łatwe zasady unifikacji wiedzy, a szukać jedności cząstkowej. Chodzi bowiem o to, by *wprowadzić kulturę naukową w stan ciągłej mobilizacji, zastąpić wiedzę zamkniętą i statyczną poznaniem otwartym i dynamicznym, zdialektyzować wszystkie eksperymentalne zmienne, dostarczyć na koniec rozumowi racji jego zmienności*[18]. Mózg ludzki jest dla G. Bachelarda narządem o niezliczonych możliwościach. Ma zdolność wywoływania w wyobraźni pola sił poprzez zbliżanie do siebie dwu odległych obrazów lub abstrakcyjnych idei; jednakże mózg statyczny nie jest w stanie wnioskować. Świat zostaje w nim odzwierciedlony jako przedmiot, a nie proces.

Oprócz takiej ogólnej wykładni, dynamika poznania ma swe sensy bardziej szczegółowe. Jeden z nich dotyczy wartości poznawczej, którą nazywa się jasnością lub klarownością. Jak wiadomo, wielkim zwolennikiem tego waloru wiedzy był Kartezjusz. Jasność i wyraźność odgrywały u niego rozstrzygającą rolę przy orzekaniu prawdziwości. Zalecał w poznaniu wychodzenie od jakiejś pierwotnej jasności myślenia. Jeżeli osiągnie się taką klarowność w wyjściowym punkcie procesu poznawczego, to kolejne akty umysłu też zachowają wartość jasności i oczywistości. Nastawienie to nie jest, jak pokazuje G. Bachelard, właściwe tylko racjonaliście. O podobną jasność upomina się także F. Bacon. Klasyczny empiryzm opiera swą jasność na prostocie rejestru, na sporządzeniu wy-

[17] G. Bachelard: *La Formation...,* op. cit., s. 16
[18] Ibidem, s. 18—19.

kazu występowania, braku i stopnia obecności badanej cechy w różnych zjawiskach. Obie epistemologie fundują jasność u podstaw poznania. Taka perspektywa czy płaszczyzna wyjściowa ma jednak zasadniczą wadę — jest statyczna. Tworzy spetryfikowany plan myślenia i badania eksperymentalnego. Tymczasem historyczny rozwój żywej nauki znowu pouczył nas, że do jasności można tylko starać się dochodzić, że jest wartością operacyjną, którą pojęcia i teorie uzyskują dopiero *ex post.* Najjaśniejsze, najbardziej oczywiste myśli nie są nigdy myślami początkującymi poznanie, ponieważ uzyskują jakiś stopień klarowności dopiero wtedy, gdy zaczynamy się nimi posługiwać, zaczynamy je stosować, gdy odkrywamy granice, poza którymi są bezużyteczne, gdzie kończy się ich operacyjna skuteczność. Elementy poznania w postaci teorii, pojęć, metod i procedur badawczych mogą się wtedy wyraźnie odcinać na szerokim tle możliwych ale niepłodnych zastosowań. Ich jasność staje się funkcją ich działania. Nauka *wprowadza zamiast jasności samej w sobie pewien rodzaj jasności czynnościowej (opératoire)*[19].

Wielki entuzjazm G. Bachelarda dla dynamiki, zmienności, intelektualnej żywości, zawsze dodatnio waloryzowanych niezależnie od dziedziny, w której się przejawiały, miał swe podłoże w fascynacji osiągnięciami mikrofizyki. Filozof bardzo chętnie i niemal z pokorą, ciągle na nowo starał się powracać do tych dyscyplin szczegółowej wiedzy (fizyka, chemia), które epistemologowi, teoretykowi i historykowi nauki, metodologowi (wszystkim był po trosze) dostarczały trwałej inspiracji. Antysubstancjalność jest jednym z ważniejszych rysów, którym powinna przejąć się wartościowa teoria poznania. Najbardziej jest on widoczny, gdy próbuje się porównywać tradycyjnie metafizyczną relację *rzecz—ruch,* z jej analogonem w mikrofizyce *materia—promieniowanie.* Modelowego przykładu fałszywych intuicji znowu dostarcza G. Bachelardowi Kartezjusz.

Pojęcie rzeczy i materii w XVIII-wiecznym mechanicyzmie uzyskało tylko jeden główny atrybut — rozciągłość. Owa rozciągłość sprowadzana była do zajmowania pewnego wydzielonego i dobrze określonego miejsca w przestrzeni. Ruch posiadał jakby trochę słabszy status ontologiczny, ponieważ nie istniał w zasadzie bez tego, co mogło się poruszać. Rzecz i materia w ich *normalnych,* typowych stanach trwały w spoczynku. Tak to pojęcie rzeczy zostało oderwane od pojęcia ruchu. Obserwacja makroświata, doświadczanie go jako trwałego i bezwładnego utrwaliło fałszywy obraz. Tymczasem gdy przenosimy się dziś do sfery pojęć fizykalnych opisujących mikroobiekty, okazuje się, że rzeczywistość i jej stawanie się nie dają się rozdzielić, że nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie żadnej

[19] G. Bachelard: Le *Nouvel esprit...,* op. cit., s. 144.

rzeczy nie zakładając jakiejś aktywności tej rzeczy. Co więcej, w ogóle nie da się tej nowej rzeczywistości opisać inaczej, jak tylko w działaniu. Foton jest przykładem rzeczy w ruchu, atom ewoluując energetycznie jest stawaniem się a nie bytem, a w każdym razie w takim samym stopniu ruchem, co i rzeczą. G. Bachelard jest przekonany, że im mniejszy kompleks materii wchodzi w grę, tym bardziej widoczna jest nierozdzielność aspektu dynamicznego ze statycznym lub dominacja pierwszego. Pojęcie energii ma tu tworzyć łącznik między rzeczą i ruchem, ponieważ za pomocą energii mierzy się skuteczność jakiejś rzeczy w ruchu. W ten sposób zmuszeni jesteśmy do radykalnego zerwania z pojęciem spoczynku, odwołującym się do potocznego i właśnie dlatego *martwego empiryzmu,* bezrefleksyjnie dzielącego zjawiska na statyczne (rzeczy) i dynamiczne (ruch). Materia w mikrofizyce nie może pozostawać w spoczynku, bo formą jej istnienia dla nas jest energia manifestująca się w postaci promieniowania, a przecież promieniowanie nie da się zbadać w bezruchu[20]

* *
*

Przedstawiając kardynalne formy, w jakich manifestuje się u G. B a chelarda dialektyczność, staraliśmy się naśladować jego samego i uprawiać jakąś filozofię szczegółu, która pozwala uniknąć pochopnej i łatwej syntezy. Z drugiej strony nie ma wątpliwości, że ogólne podsumowanie dotyczące istoty, znaczenia oraz funkcji, jaką pełni dialektyka w empistemologicznym dziele filozofa, jest koniecznością.

Trzeba zauważyć, iż formy dialektycznego poznania nie dadzą się łatwo uchwycić w baconowskie tablice obecności, nie dadzą się łatwo sklasyfikować i uogólnić, nie można ich zamknąć w gładkich formułach, zawsze bowiem pozostanie jakaś niedomyślana, niedorozumiana i przez to niepokojąca intelektualnie reszta. Co da się powiedzieć z całą pewnością to to, że przejawy dialektyki poznania zdają się układać wielowarstwowo i policentrycznie. Wielowarstwowo, ponieważ dialektyka jest odwzorowana w wielu różnych sferach przedmiotowych, w wielu dziedzinach się realizuje. Po pierwsze dialektyczna jest rzeczywistość opisywana przez naukę, po drugie dialektycznymi są metody, język i sposób myślenia samej nauki, po trzecie dialektyka realizuje się w warstwie filozofii nauki (także historii nauki i epistemologii), po czwarte wreszcie ukazuje się dialektyka w podwojonej perspektywie, gdyż o niej samej we wszystkich wymienionych zastosowaniach mówi się w sposób dialektyczny. Przejawy dialektyczności poznania zdają się układać policentrycznie. Każdy z jej ośrodków (np. dyskursywność, pluralizm, dynamizm, antysubstancjalizm)

[20] Ibidem, s. 141.

promieniuje własną energią intelektualną, wysyła jakiś rodzaj fal, które często interferują z falami emitowanymi przez inne centra. Dzięki temu powstaje to nadzwyczajne wzmocnienie ruchliwości bachelardowskiego myślenia o poznaniu. Nie ma dialektyki tam, gdzie się jej szuka, gdzie spodziewamy się ją znaleźć, a ukazuje się zupełnie nieoczekiwanie w momencie nałożenia wpływów, rodzących się w kilku centrach. Chyba dlatego jest tak trudno uchwytna w porządkującym opisie, który musi być bardziej statyczny i inercyjny.

Wielopłaszczyznowość realizacji dialektyki oraz wzajemne przenikanie się i zmienność owych płaszczyzn, stawiają nas wobec zagrożenia chaotycznością, która nie pozwalałaby dobrze zrozumieć jej funkcji całościującej i ujednolicającej poznanie. Podświadomie zdajemy sobie jednak sprawę, że ta funkcja jest wypełniana i to doskonale.

Czy dialektyczność nie stanowi w pewnym sensie jakiegoś entymematycznego założenia każdorazowego myślenia G. Bachelarda o poznaniu? Czy nie jest *(mutatis mutandis)* podobna w tym do teorii idei Platona, którą rekonstruujemy, ale której sam Platon w żadnym dialogu w sposób pełny i wyczerpujący nie wykłada; a przecież rozumiemy, że gdyby nie ona, wszystkie pozostałe myśli widzielibyśmy na kształt usypiska głazów, nie połączonych żadnym spoiwem. Tymczasem każdy czytelnik dialogów zna dobrze architekturę tej budowli, jaką tworzy jego filozofia. Tak więc jest dialektyka w dziele bachelardowskim wszędzie i dlatego właśnie do końca nie ma jej nigdzie. Jest trudna do odtworzenia, bo przejawia się na wiele różnych sposobów, pozostając przy tym zawsze koniecznym warunkiem integracji pozostałych elementów epistemologicznej teorii. Konceptualizując dialektykę dla swych potrzeb, wydobywamy ją spoza zasłony sytuacji w których działa, odzieramy ją więc z konstytutywnych funkcji. Wyjaśniając ją, w pewnym stopniu zacieramy perspektywę i kontekst, w którym jest w pełni sobą. Taka rekonstrukcja musi częściowo zacierać jej istotne cechy. Tu właśnie kończy się analogia z Platonem, którego teorii idei nie wyrządza się prawie żadnej krzywdy, wypreparowując ją stopniowo z każdego czytanego dialogu.

Na zakończenie poruszmy jeszcze kwestię zupełnie podstawową. Czy w koncepcji G. Bachelarda dialektyka poznania (metoda) i wiedza dialektyczna (teoria) za jej pomocą zdobyta odzwierciedlają dialektyczny charakter rzeczywistości, czy też są tylko jakimś sposobem funkcjonowania umysłu? Inaczej, czy sama rzeczywistość jest dialektyczna i dlatego trzeba ją tak poznawać, czy też dialektycznymi są prawa myślenia, wobec czego w ogóle nie ma innej możliwości jej poznawania? Jednoznaczne rozstrzygnięcie tej kwestii jest bardzo trudne, a interpretatorzy starają się już to zbliżyć bachelardowską dialektykę do rozumienia marksistowskiego, już to łączyć ją z perspektywą heglowską. Cytowany już P. Ginę-

s t i e r usiłuje np. radykalnie oddzielić G. Bachelarda od ujęć K. Marksa, akcentując pewien sposób wyrażania się filozofa Chodzi mu o podkreślany w dziele G. Bachelarda wysiłek dialektyzacji, jaki musi podjąć poznający podmiot. Aby dowieść racjonalnego charakteru jakiegoś pojęcia, trzeba je zdialektyzować. Ten postulowany heroiczny wysiłek dialektyzowania poznania nie byłby konieczny, gdyby sama rzeczywistość objawiała się człowiekowi jako dialektyczna. Nie da się przecież zdialektyzować rzeczywistości, można tego dokonać tylko w odniesieniu do pojęć, teorii, metod pojętych jako wytwory myślenia. Wszystko to prawda, lecz z drugiej strony wyraźnie widać, że dla G. Bachelarda *rzeczywistość a nie poznanie ma na sobie znamię dwuznaczności*[22]. Już wcześniej cytowaliśmy wypowiedź, w której proponuje zerwać z łatwą wiarą w to, że byt zawsze musi być ostoją jedności i niezmienności, że powinniśmy nauczyć się dostrzegać w rzeczywistości jej sprzeczne, ale komplementarne atrybuty. Nie chodzi oczywiście o to, by wprowadzić tu jakąś cytatomachię, czyli szeroko zakrojoną walkę na cytaty, ale tak za jednym jak i za drugim stanowiskiem zdaje się przemawiać wiele innych stwierdzeń samego G. Bachelarda. Jak ustosunkować się do takiej niejednoznaczności i podatności całej koncepcji na nacisk własnych preferencji filozoficznych interpretatora? Co sądzić o takiej giętkości, która pozwala wyciągać radykalnie przeciwstawne wnioski?

Naszym zdaniem odpowiedź, jak zwykle, można znaleźć na kartach jego książek. Nauka jest wytworem ludzkiego umysłu stosującym się jednak do świata, do rzeczywistości. Wobec tego musi odzwierciedlać prawa tego umysłu, a z drugiej strony musi odpowiadać w jakiś sposób i być dopasowaną do praw świata. W ten sposób proponuje nam dwie perspektywy: jedną subiektywną a drugą obiektywną. Myśląc w kategoriach pierwszej z nich uznalibyśmy prawa rządzące światem za prawa naszego umysłu, za szczególny przypadek i część praw umysłu. Posługując się drugą doszlibyśmy do wniosku, że prawa i zasady, jakimi kieruje się umysł, są tylko szczególnym podzbiorem w szerokim zbiorze praw świata. Zauważamy, że dialektyka rozumiana jako prawo i zasada bytu albo też zasada myślenia także może się przejawiać w takich dwu ujęciach. Przemieszanie obu tych perspektyw wywołuje „nieczystość metafizyczną" nauki, która wykorzystuje oba kierunki myślenia. Przeciwstawienie to nie nabiera jednak u francuskiego filozofa charakteru absolutnego. Wszelką myśl naukową można i należy ujmować w podwojonej perspektywie. Największą sztuką, do której mobilizuje nas umysłowość nowoczesnej nauki, jest umiejętność realizacji ruchu myślenia filozoficznego w dwu przeciwstawnych

[21] Por. P. Ginestier: op. cit., s. 41.
[22] G. Bachelard: *Le Nouvel esprit...,* op. cit., s. 51.

kierunkach. Każde z ujęć wzięte z osobna (obiektywne lub subiektywne) jest dla opisu fenomenu nauki niewystarczające. Wydaje się, że G. Bachelard w równym stopniu docenia wagę dialektycznych praw rzeczywistości, jak i dialektycznych praw umysłu [23]. Aby zrozumieć ich wzajemną relację nie można jednak odwoływać się do jakiegoś typu zależności przyczynowej, jakiegoś rodzaju jednostronnej determinacji, bowiem odbywa się tu wzajemna i nieustanna wymiana impulsów, doprowadzająca do oscylacji zbliżającej oba bieguny. Aby zrozumieć stosunek pomiędzy dialektyką podmiotu poznającego, a dialektyką poznawanej rzeczywistości, konieczna jest jakaś dialektyka wyższego rzędu — metadialektyka. Tak więc wydaje się, że każda próba koncentrowania uwagi na jednym tylko ujęciu nieuchronnie prowadzi do dezinterpretacji tej koncepcji.

G. Bachelard stroniący w swej twórczości od rozważań, które prowadziłyby do ostatecznych rozstrzygnięć metafizycznych, jest dzisiaj przez filozofów werbowany pod najróżniejsze sztandary. Inspirująco oddziaływuje na spirytualistów, a także na ateistycznie nastawionych racjonalistów. D. Lecourt dostrzega związki jego teorii z marksizmem, a J. C. Margolin takich odniesień w ogóle nie widzi[24]. Powstaje więc poważny problem interpretacyjny, zmuszający nas — wbrew naturze całej twórczości G. Bachelarda — do poszukiwania w jego dziele jakiejś ostatecznej rzeczywistości; podstawowej, jeżeli nie wyeksplikowanej, to jednak założonej ontologii. Nie rozwijając szerzej tego wątku powiedzmy, że jeżeli w ogóle coś takiego da się wykryć, to na pewno nie jest to rzeczywistość subiektywnego aktu poznania, ani tym bardziej rzeczywistość obiektywnego, tkwiącego poza umysłem uniwersum. Pozostaje pytanie, co może pełnić rolę ostatecznej realności. Wydaje się, że jest nią globalnie pojęty proces najszerzej rozumianego poznania (naukowego, filozoficznego, poetyckiego, artystycznego). Tak pojęty proces jest rodzajem aktywności realizowanej przez zbiorowy podmiot (np. społeczność uczonych — *cité savante).* Pewne cechy takiego działania nie różnią się w istotny sposób od cech wszelkiego możliwego działania, także praktycznego. Myśl natrafia na tę samą wewnętrzną oporność (résistance), jej narzędzia — pojęcia mają tę samą bezwładność co i przedmioty działań materialnych. Jeżeli działanie zbiorowej świadomości ma tę samą strukturę i podobne atrybuty, co i aktywność na poziomie praktyczno-materialnym, to dla G. Bachelarda jest to wystarczający powód, by się ich rozróżnieniem zbytnio nie przejmować. Co więcej, nie ma sensu przeciwstawiać ich sobie, ponieważ dialektyka ta nie może być ostro-metafi-

[23] Ibidem, s. 1—2.

[24] Por. M. Vadée: G. *Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique.* Paris 1975, s. 26.

zyczna. W istocie jej bieguny są do siebie zbliżone. Tylko zła dialektyka, a w zasadzie myślenie metafizyczne rozdziela je, usprzecznia, uniemożliwiając syntezę. Ostateczna, jedynie *realna* rzeczywistość G. Bachelard a podobna jest chyba tylko do *trzeciego świata* K. R. P o p p e r a. Nie jest to świat obiektów i stanów fizycznych *(pierwszy świat* K. R. P o p p e r a), nie jest to także świat stanów świadomości i umysłu *(drugi świat* K. R. Poppera — choć tu można mieć wątpliwości, gdy się założy podmiot zbiorowy, ponadindywidualny), ale świat obiektywnej treści myśli. Mieszkańcami tego świata są, tak u K. R. Poppera, jak i u G. Bachelarda systemy teoretyczne, problemy i sytuacje problemowe, argumenty teoretyczne, stan dyskusji, stan krytycznej argumentacji. Obaj też podtrzymują tezę (G. Bachelard zakłada to *implicite)* o nieredukowalności świata trzeciego do drugiego. Ukonstytuowanie tak rozumianej obiektywnej rzeczywistości, a jednocześnie uchwycenie jej *in statu nascendi,* zdaje się być głównym zadaniem bachelardowskiej dialektyki poznania.

W ostatniej uwadze powróćmy do refleksji nad wartościującą poznanie funkcją dialektyczności. Zadajemy sobie pytanie, dlaczego to dialektyczność ma dodatnio waloryzować proces poznama, a i jego rezultaty w postaci zgromadzonej już wiedzy? Dlaczego poznanie dialektyczne ma być lepsze od innych jego rodzajów? Nastawienie analityczne, którego efektem jest rozłożenie rzeczywistości przyrodniczej na elementy, następnie ich podział i klasyfikacja, odegrały przecież i odgrywają jeszcze w nauce niebagatelną rolę. Otóż te wszystkie procedury będące, jak to nazywa F. Engels, przejawem *metafizycznego sposobu myślenia* [25], są zdaniem G. Bachelarda źródłem wszelkiego zła, którym dotknięte jest tak samo poznanie naukowe jak i filozoficzne. Pozytywne wartości, jakie moglibyśmy przypisać poznaniu, nie są w tej teorii eksponowane wprost. Jej autor tropi natomiast wszystkie powody zastoju, regresu i petryfikacji wiedzy oraz źródła schematyzmu, inercyjności i niezupełności poznania. Temu wszystkiemu przeciwstawia się szeroko rozumiana dialektyczność, dla realizacji której należy szukać wszelkich sposobności. Ta ciągle wymagająca pobudzenia czujność podmiotu poznania, który wysila się próbując przezwyciężyć negatywne tendencje, nie przeczy tej prawdzie, że wcześniej czy później i tak będziemy musieli potraktować dialektykę jako konieczność myślenia, a zarazem konieczność, emanującą ze struktury rzeczywistości. Jest jednak zrozumiałe samo przez się, iż lepszy jest rozwój intensywny, wobec czego warto świadomie i celowo podejmować trud dialektyzacji naszej świadomości. Tak więc dialektyka staje się głównym motorem przyspieszającym rozwój poznania, zwiększającym stopień jego

[25] Por. F. Engels: *Anty-Dühring.* Warszawa 1949, s. 18—29.

aproksymacji. Ostateczną fundamentalną tezą, wobec której dialektyczność pełni wprawdzie rolę wartości podrzędnej, ale na pewno kluczowej, jest przekonanie o postępie, jaki dokonuje się w dziejach dialogu między duchem a światem. Umysłowość naukowa jest poprzedzona formacją przednaukową, a następuje po niej faza nowej umysłowości, rewolucyjnie przezwyciężającej poprzednią. Te trzy zasadnicze okresy w różnych dyscyplinach nauki realizują się w zróżnicowanym tempie, jednakże myśl ożywiona dialektyką nigdy nie cofa się do stanu z okresu poprzedniego. Dialektyka nie jest u G. Bachelarda siłą napędzającą jakiś heraklitejski kołowrót, zataczający swe kręgi od pożaru do pożaru uniwersum. Epistemologiczne uniwersum bachelardowskie jest bowiem systemem otwartym i wstępującym; jego energia zdaje się wypływać z nieskończonych możliwości dywergencyjnego myślenia o świecie, który ze swej natury ujawnia równie niewyczerpane bogactwo swych wizerunków.