

# Od »kritike znanosti« k epistemologiji

O pojmovno zgodovinskem ozadju oblikovanja Bachelardove  
konceptije epistemologije

Vojo Likar

I.

Mnogi poskusi razumevanja vsebine, bistva in pomena neke filozofske teorije se začnejo z iskanjem njej ustreznega ali vsaj približno ustreznega mesta v tkivu zgodovine vedenja, v pojmovnih vozliščih zgodovinske mreže, v katerih se stekajo in prepletajo niti zgodovinske tradicije. Takšni poskusi ali prizadevanja izhajajo večinoma iz prepričanja, da se je mogoče s prepoznavanjem zgodovinskih korenin in izvorov neke filozofske misli dokopati do razumevanja njene vsebine, da nam odkrivanje in prepoznavanje zgodovinskih vzporednic omogoča hitrejše, lažje in neposrednejše vstopanje v miselno oz. pojmovno strukturo neke nove filozofije, nove filozofske teorije ali novega filozofskega pristopa. Takšnemu prepričanju seveda ne gre v celoti odrekati veljave, in to že iz preprostega razloga, ker vsaka filozofija in vsaka nova teorija nujno nastaja v elementu in v horizontu nekega že obstoječega, že formiranega filozofskega vedenja in njegove zgodovine in ker je tako že od začetka prisiljena - ne glede na lasten pozitivni ali negativni odnos do svoje zgodovinske preteklosti kot take - konstituirati se v bolj ali manj jasno razpoznavni razliki nasproti že obstoječemu kontinentu filozofije. Toda tudi če priznamo in sprejmemo očitno dejstvo, da se neka konkretna filozofija oz. filozofska teorija ne more preprosto izločiti ali izstopiti iz elementa zgodovine, da jo torej že njen nastanek in obstoj zaznamuje z neko zgodovinskostjo, pa je vendarle treba reči, da v mnogih primerih iskanje zgodovinskih korenin in vzporednic ne pripomore veliko k razumevanju njenega bistva. Poskusi iskanja zgodovinske identitete so v takem primeru lahko prej ovira kot prispevek k razumevanju nove filozofske teorije in se lahko v skrajnem primeru iztečejo v neumestno redukcijo in prepotenciranje tradicije. Naš namen seveda nikakor ni, da bi hoteli zanikati pomen ali celo potrebnost zgodovine filozofije kot *res gestae* in kot *historia rerum gestarum*, narobe, menimo le, da za razumevanje filozofske teorije zgolj pogled iz obzorja filozofske historiografije ne zadošča.

V takšnem prepričanju nas še posebej utrjuje Bachelardova filozofska misel, katere bistvo je mogoče zelo grobo strniti in predstaviti kot radikalen prelom s filozofsko tradicijo, ali natančneje rečeno, kot radikalen prelom s tradicionalnim načinom filozofiranja/filozofskega reflektiranja, zlasti z vidika razmerja filozofije do znanosti in njihove zgodovine.

Tako kot ima pojem diskontinuitete osrednjo vlogo v Bachelardovi analizi spoznavnega procesa in je vnanji izraz tistega momenta v njem, ki ga je Bachelard poimenoval z zdaj splošno znanim terminom epistemološki prelom, tako je tudi njegova filozofija v očitni diskontinuiteti s francosko in ne samo francosko filozofsko tradicijo. Uvrstiti Gastona Bachelarda in njegovo filozofijo v miselni in pojmovni okvir tedanjega stanja filozofije in filozofskih tokov v Franciji potemtakem ni prav lahka naloga in koristi nam lahko le toliko, kolikor je ta okvir pravzaprav ozadje, do katerega se je *par negationem* in v jasni opoziciji opredeljevala Bachelardova filozofska misel, kolikor je tisti negativ, če uporabimo to metaforo, na katerem so se izrisovale pozitivne poteze njegove koncepcije epistemologije. Ne glede na Bachelardovo lastno poudarjanje radikalnega preloma s filozofsko tradicijo, pa seveda tudi njegova, tako kot vsaka druga, filozofska refleksija te tradicije ni mogla povsem obiti, saj se ni mogla, vsaj na začetku, oblikovati in artikulirati v nekakšni pojmovni in diskurzivni praznini.

Ne bo torej odveč, če bomo poskusili zelo na kratko in skopo orisati pojmovno obzorje tedanje francoske filozofske tradicije, v katerem se je znašla in se v njem morala oblikovati Bachelardova filozofska refleksija in v katerem se je začela kristalizirati njegova koncepcija epistemologije. Ta oris nam ne bo mogel služiti neposredno za razumevanje vsebine in temeljnih postavk Bachelardove koncepcije epistemologije, ne bo nas mogel popeljati bliže k miselni strukturi njegove filozofske teorije, pomagal pa nam bo dojeti temeljno in načelno razliko, ki je njegovo filozofsko misel ločevala od tradicije: zmožnost zaznavati in pripravljenost analizirati, reflektirati in teoretsko sprejemati radikalne konceptualne in epistemološke spremembe, ki so se dogajale na prelomu in v začetku 20. stol. v sodobnih znanstvenih (predvsem naravoslovnih) teorijah. Pri orisu zgodovinske situacije francoske filozofske misli v času neposrednega oblikovanja Bachelardove epistemologije (tj., grobo rečeno, v prvem četrtletju 20. stol.) nam bo v pomoč izjemno obsežen panoramski pregled tedanjega aktualnega stanja v francoski filozofiji, ki ga je izdal v Parizu 1933. leta danes skoraj neznan avtor J. Benrubi pod naslovom *Izviri in tokovi sodobne filozofije v Franciji*.<sup>1</sup> Benrubi se v svojem pregledu omejuje v glavnem na drugo polovico 19. in prva tri desetletja 20. stol., čeprav seveda posega, kot pove naslov, tudi dlje nazaj, k virom tedanje sodobne filozofije. Preden se lotimo prikaza njegove razčlenitve in razdelitve francoske filozofije, moramo omeniti še nekega drugega, tokrat dovolj znanega avtorja, namreč zgodovinarja filozofije Emila Bréhiera in njegovo po obsegu neprimerno skromnejšo knjigo *Transformacija francoske*

1. Delo je izšlo v dveh zvezkih v skupnem obsegu 1057 strani z izvornim naslovom »Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France« pri založbi Alcan. Avtor je v predgovoru navedel, da je njegov pregled francoske filozofije sad tridesetletnega dela in mnogih osebnih stikov s tedaj živečimi predstavniki poglavitnih filozofskih tokov.

filozofije.<sup>2</sup> Ne zaradi kakšne primerjave, ki ni možna že zaradi tega, ker Bréhier začenja približno tam, kjer Benrubi končuje, temveč zato, ker je v prvem poglavju z naslovom »Od enega stoletja k drugemu« v kratkem odlomku povzel in zelo natančno opisal filozofsko situacijo konec prejšnjega stoletja, ki jo v Franciji zaznamuje popoln poraz klasičnega comtovskega pozitivizma. Posledica tega poraza pa je bila oživitve dveh tradicionalnih reakcij nanj, tj. različnih oblik spiritualizma na eni strani in kriticističnega racionalizma oz. »univerzitetnega kantizma«, kot ga imenuje Bréhier, na drugi: »Zadnja tri desetletja 19. stol. so doživela razpad pozitivizma, kakor ga je zasnoval Auguste Comte. ... Nič od tistega, kar je pozitivizem hotel, se ni zgodilo; vse omejitve za človeški duh, ki jih je v svoji modrosti predvidel, so bile prekoračene in sicer najprej v znanostih: matematiki uporabljajo verjetnostni račun, ki ga je obsodil; astronomske raziskave segajo prek meja, ki jih je začrtal; kemija se intimno povezuje s fiziko; biologija obravnava temi geneze in formacije, ki sta ji bili prepovedani; sociološka dinamika je daleč od tega, da bi se reducirala na zgodovino Zahodne Evrope. Prav tako je preživela obsodbo psihologija; in končno je napoved dobe miru, ki bi morala biti povezana z industrijskim razvojem, naznanila natanko nasprotno od tistega, kar se je zgodilo.«<sup>3</sup>

Iz te Bréhierove ugotovitve o porazu Comtove lastne vizije in predvidevanj o razvoju človeške družbe in znanja še ni mogoče izpeljati sklepa, da so se izgubila tudi osnovna načela pozitivistične filozofije in da je poniknil tudi ves tok pozitivizma, ki ga je spodbudila njegova filozofija in ki ji je sledil na razna področja človekovega vedenja. O tem se lahko prepričamo prav v že omenjenem Benrubijevem pregledu, ki ni niti problemski, se pravi, da ne spremlja zgodovine osnovnih filozofskih vprašanj, niti disciplinaren, se pravi, da ga neposredno ne zanimajo dosežki in razvoj posameznih filozofskih disciplin, temveč gre prav za skrben in poudarjeno nevtralen popis celotnega spektra tedanje filozofije. Deskripcija sicer lahko ostane v veliki meri vrednostno nevtralna ali, z drugo besedo, nekritična, ne more pa biti amorfna, ne more ostati brez neke vsaj osnovne in grobe klasifikacije. Benrubi je zato francosko filozofijo razčlenil na tri glavne tokove, ki se delijo naprej na skupine, v katere je bilo mogoče - z določeno mero tolerance pri nekaterih težje enoznačno opredeljivih filozofih - razvrstiti glavnino tedanje aktualne filozofije:

- 1) empiristični in scientistični pozitivizem
- 2) kritični in epistemološki idealizem

---

2. Knjiga z izvirnim naslovom »Transformation de la philosophie française« je izšla 1950. leta v Parizu pri založbi Flammarion in za razliko od Benrubijevega dela nima značaja celostnega historiografskega pregleda, marveč je poskus refleksije o preobrazbi filozofskih problemov in tem v sodobni francoski filozofiji.

3. E. Bréhier, *op. cit.*, str. 9.

### 3) metafizični in spiritualistični pozitivizem.

Brez dvoma nam zvenijo te Benrubijeve oznake danes nekoliko nenavadno. Rekli bi, da je pravzaprav pleonastično toku comtovskega pozitivizma dodajati predznak empiristični in scientistični in da na drugi strani danes gotovo ne bi našli nikogar, ki bi uporabljal besedno zvezo spiritualistični ali metafizični pozitivizem. Pri teh oznakah gre pač za dolg duhu časa, če pa si to tridelno globalno razdelitev поблиže ogledamo, ji vendarle lahko še danes priznamo določeno težo in veljavo.

Klasični pozitivizem kot prvi tok francoske filozofije po Benrubiju ni nekakšna abstraktna teorija, temveč je sistem metodoloških načel in napotil, ki bi morala prodreti na vsa področja človekovega vedenja in delovanja. Pozitivizem je v tem pogledu reakcija na tradicionalno teleološko, tj. metafizično razumevanje in razlago tako fizične kot tudi človeške oz. družbene stvarnosti. Filozofijo (metafiziko) poskuša zato nadomestiti z znanstveno metodo in tako priti do znanstvene ali pozitivne filozofije. Klasično pozitivistično razumevanje znanstvene metode seveda ne skriva svojih empirističnih izvorov. Znanstvena metoda je celota empiričnega opazovanja, induktivnega sklepanja, eksperimentalnega preverjanja. Začeti mora pri dejstvih, tj. pri čutnih pojavih, za katerimi ni nobene druge (metafizične) realnosti in zaradi česar tudi ne moremo iskati nobenih njihovih (končnih) vzrokov, in končati z odkrivanjem stalnih zvez med pojavi, tj. z ugotavljanjem nespremenljivih zakonov narave, ki so člani njegovega determinizma.

Comtov pozitivizem se je razvijal v znamenju ostre reakcije in negacije spekulativne metafizike na eni strani in trdnega prepričanja v neomejeno in neomejeno moč znanja in znanosti na drugi. Benrubi je takole strnil negativna in pozitivna gesla, v okviru katerih so se oblikovala in utrjevala osnovna načela klasičnega pozitivizma:

»Na opozorilo: osvobodimo se metafizike, apriornega, idealizma, spiritualizma, transcendentnega, tega, kar je čisto problematično, sentimentalnega in hipotetičnega, idej in idolov, nedoločljivega, nezapopadljivega, nedoumljivega, neizračunljivega, neizmerljivega in nekonvertibilnega, je bil odgovor poziv: nazaj, ali raje, naprej k neposrednim danostim zunanjega in objektivnega izkustva, k dejstvom, k aposteriornemu, k imanenci, k matematični natančnosti, k temu, kar je mogoče znanstveno nadzorovati z razumom, k determinizmu, k naravnim zakonom, k tistemu, kar se tehta, meri, izračunava!«<sup>4</sup>

Metodična in metodološka narava Comtovega pozitivizma, ki je zato, strogo vzeto, zaničala možnost filozofije kot neke avtonomne in ločene oblike raziskovanja in teoretizacije realnosti, je potemtakem že načeloma onemogočala

4. J. Benrubi, *op. cit.*, str. 187.

izoblikovanje enotne filozofske šole. V Benrubijevem pregledu sta zategadelj med Comtovimi nasledniki in nadaljevalci v, recimo temu občefilozofskem delu pozitivistične struje navedena le dva bolj znana in pomembnejša predstavnika: Hippolyte Taine in Ernest Renan, v tako imenovanem psihološkem in sociološkem razdelku pa najdemo med množico dandanes verjetno tudi v Franciji komaj še znanih avtorjev navedena tudi imena psihologov Alfreda Bineta, Jeana Piageta, Pierra Janeta, Henrija Wallona in sociologov Emila Durkheima, Marcela Maussa, Luciena Lévy-Bruhla, ki pa bi jih danes le stežka tako enoznačno uvrstili v tok pozitivizma, kot je to v svojem času storil Benrubi.

Za temo in predmet našega preučevanja je nedvomno veliko pomembnejši od pozitivizma tisti tok francoske filozofske misli, ki ga je Benrubi označil z zbirnim naslovom epistemološki in kritični idealizem. Pod to oznako sta združeni dve, sicer res v mnogih potezah sorodni, vsaj v eni pa jasno razlikujoči se skupini. Medtem ko so v prvi združeni tisti znanstveniki, matematiki in filozofi, katerih osnovna in poglobljena preokupacija je bila filozofija ali teorija znanosti, so v drugi skupini razvrščeni filozofi, ki se niso omejevali zgolj na reflektiranje filozofskih problemov znanosti in pri katerih so bila ta vprašanja bolj stranskega pomena ali pa so bila inkorporirana v njihovo siceršnjo globalno filozofsko videnje realnosti. Posebej je torej zanimiva prva skupina, v kateri se pod oznako »Kritika znanosti« zvrstijo teoretiki znanosti, začenši s Claudom Bernardom prek A. A. Cournota, H. Poincaréja, Emila Borela, Pierra Duhema, Pierra Bontrouxa in Emila Meyersona do zadnjega na seznamu - Gastona Bachelarda. Morda bi danes lahko pripisali simbolu pomen dejstvu, da je na konec seznama teoretikov znanosti, katerih koncepcije so bile tedaj že do kraja razvite in je Benrubi prikazoval že v celoti objavljene korpuse, uvrščen prav Bachelard, ki je v tistem času ravno dobro začel razvijati svojo epistemologijo.<sup>5</sup> Bachelard je bil postavljen namreč natančno na mesto, na katerem so se iztekle teorije iz korpusa t.i. »kritike znanosti« in kjer se je začela z njim neka nova radikalno drugačna zastavitev filozofske refleksije znanosti in njihovega zgodovinskega razvoja. Danes seveda težko ugibamo, ali naj Bachelardovo uvrstitev pripišemo že tedanji odmevnosti njegovih prvih, zgodnjih del ali morebiti izjemni Benrubijevi občutljivosti za nastajajoče nove koncepcije ali nemara obojemu, menimo pa, da temu nekaj simbolike, čeravno nehotene, vseeno ne smemo odreči.

Kaj so torej osnovne značilnosti filozofskega toka epistemološkega in kritičnega idealizma in še posebej tistih filozofskih nazorov, ki so bili poimenovani kot »kritika znanosti«? Filozofski tok, ki se je začel oblikovati na začetku druge polovice 19. stol., lahko po Benrubiju razumemo »... kot pomnoženo in skoraj

5. Poleg disertacije *Esej o približnem spoznanju* (1927) in t. i. dopolnilne teze *Študija o razvoju nekega fizikalnega problema: širjenje toplote v trdnih telesih* (1928) so do 1933 izšli knjiga *Induktivna vrednost relativnosti* (1929) in nekaj člankov.

sistematično reakcijo proti vsem variacijam pozitivizma in obenem kot prizadevanje modernega človeka po osvoboditvi od vseh vnanjih spon. Od tod tudi težnja po določitvi meja znanstvenega spoznanja. Predstavniki tega toka so hoteli opirajoč se na različne znanosti poudariti aktivno vlogo duha v odnosu do čutov pri konstituiranju znanosti.«<sup>6</sup> Kritika znanosti nikakor ni rezultat kakšne protiznanstvene naravnosti filozofske teorije ali celo zanikanja možnosti in dosega znanstvenega spoznavanja. Nasprotno, če hočemo dojeti pravo bistvo in naravo znanosti, moramo »kritiko znanosti« samo pravilno brati kot kritiko pozitivistične koncepcije znanosti. Surovo izkustvo amorfne danosti empirične čutnosti nista ne temelj ne izvor znanosti, temveč samo osnova, priložnost za verifikacijo ideje, ki obstaja v našem duhu: »Tako da eksperimentator, daleč od tega, da bi pasivno sprejemal tisto, kar mu je dano od zunaj, ustvarja znanstvena dejstva in do neke mere celo surova dejstva.«<sup>7</sup> Nasproti pozitivizmu, ki je zavračal hipotetično in poudarjal strogi determinizem, se zdaj zagovarja hipoteza kot nujna prvina spoznavnega procesa in poudarja vloga verjetnosti in probabilizma v znanosti. Bistvo spoznavne dejavnosti je dojeto kot proces progresivne racionalizacije realnosti. Temeljna poteza zlasti skupine t.i. »kritike znanosti« pa je konvencionalistično razumevanje zakonov narave. Predstavniki tega toka si namreč, kot pravi Benrubi, »nad vse in predvsem prizadevajo pokazati, da naravni zakoni niso uslužne kopije danega, nekakšne sponse, ki bi nam bile vsiljene od zunaj, marveč bolj kreacije duha. Z drugimi besedami, naravne zakone štejejo za simbolne relacije, katerih aplikacija na konkretno realnost zahteva poznavanje in sprejemanje celega sklopa teorij, ki so nasičene z apriornimi elementi. Dokazujejo, da ni nobene nujne zveze med fenomeni samimi in tistim, kar imenujemo naravni zakoni: ti tvorijo nedvomno popolno govorico, toda ta govorica še vedno pripada domeni intelegibilnega.«<sup>8</sup>

Če se je enotnost tega dela francoske filozofije kazala zlasti v bolj ali manj poudarjenem ali eksplicitnem zagovarjanju kantovskega apriorizma, kar je tudi bil neposredni vir konvencionalističnega pojmovanja znanstvenih zakonov, pa vendarle ne smemo zamolčati tudi razlik in odtenkov tako v samem razumevanju konvencionalizma kot predvsem v sferi t.i. gnoseoloških in ontoloških vprašanj in precej divergentnih stališč, ki so jih zastopali v zvezi z njimi. Tako je npr. celo Poincaré, ki ga ne povsem po pravici štejejo za utemeljitelja konvencionalizma v teoriji znanosti, protestiral zoper ekstremno konvencionalistično interpretacijo njegovih lastnih stališč (predvsem v delu E. Le Roya). Prav tako bi zelo težko spravili pod skupni imenovalac filozofske poglede teoretikov znanosti P. Duhema in E. Meyersona, ki sta poleg Poincaréja gotovo najpomembnejša predstavnika skupine pod oznako »kritika znanosti«. Medtem ko je Duhem v svoji teoriji

6. J. Benrubi, *op. cit.*, str. 292.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, str. 293.

strogo kantovsko ločil sfero znanosti od metafizike, se pravi, da je prvo omejil na področje fenomenalnega, drugi pa prepustil znanosti nedosegljivo transcendentno realnost noumenalnega, je Meyerson to dihotomijo relativiziral s poudarjanjem ontološke razsežnosti znanosti, tj. s trditvijo, da znanost ne more operirati brez pojma substance in stvari, kar pa seveda še ne pomeni, da je znanstvena teorija neposredni izraz neke realnosti.

## II.

Podoba aktivnega dogajanja na področju filozofije nasploh in filozofije znanosti posebej je bila torej v Franciji kljub skupnim osnovnim potezam, ki so se izražale v vsakem od treh glavnih tokov, v posameznih filozofskih teorijah precej raznovrstna. Za Bachelardovo filozofsko refleksijo je bila, kot smo že rekli, zagotovo najbolj zanimiva struja t.i. kritičnega racionalizma in še posebej njen ožje epistemološko orientirani del. Toda prav zaradi omenjene raznolikosti posamičnih filozofskih teorij in stališč bi lahko skoraj pri vsakem vidnejšem predstavniku našli kakšno temo, problem ali aspekt, ki se je za krajši ali daljši čas znašel pod drobnogledom Bachelardove epistemološke kritike. To nedvomno velja tudi za tiste filozofske koncepte in kategorije, in morda še posebej zanje, ki jih je Bachelard, seveda rekonceptualizirane in deformirane,<sup>9</sup> privzemal v pojmovni aparat svoje epistemologije in v horizont nove epistemološke refleksije. Specifičnost Bachelardove teorije znanosti, izjemnost in izrednost njene pozicije v prostoru teoretskega vedenja je mogoče v osnovnih potezah dojeti že na ravni samega pojma, tj. na ravni termina in koncepta epistemologije. Seveda ne zato, ker bi lahko že iz golega izraza razbrali in izluščili tisto jedro, ki je epistemologijo odmaknilo od horizonta filozofske tradicije in ki jo je vzpostavilo ali poskušalo vzpostaviti kot relativno avtonomen diskurz, temveč zato, ker je bila že v sami intenci uveljavljanja tega termina in pojma navzoča težnja po brisanju sinonimne zveze med epistemologijo in (tradicionalno razumljeno) filozofijo znanosti, čeprav so ju spočetka jemali kot sinonima. V tem smislu ga je, na primer, razumel in sprejel Emile Meyerson, ko je v predgovoru k svoji knjigi *Identiteta in realnost* (1908) zapisal: »Pričujoče delo spada po svoji metodi v filozofijo znanosti ali epistemologijo, če ga navežemo na neki dovolj primeren izraz, za katerega se zdi, da postaja običajen.«<sup>10</sup> Verjetno sta bila prav Meyersonova sodba o primernosti in njegovo sprejetje tega neologizma odločilna, da se je izraz dokaj naglo uveljavil v francoski filozofski terminologiji in bil tudi kmalu »normiran« z uvrstitvijo v znameniti *Tehnični in kritični besednjak filozofije* pod Lalandovim vodstvom, katerega redakcija in izhajanje v snopičih se je tudi

9. E. Meyerson, *Identité et réalité*, Vrin, Paris <sup>5</sup>1951, str. XIII.

10. Pojem deformacije uporabljamo tu v pozitivnem bachelardovskem smislu. Več o Bachelardovi teoriji deformacije znanstvenih konceptov glej v V. Likar, »Deformation of form«, v *Filozofski vestnik* XII, 1/1991, str. 225-232.

začelo na začetku stoletja (leta 1902). Pri vsem tem je morda najbolj zanimiva, pa tudi indikativna pot, po kateri je termin epistemologija vstopil v besedišče (ne samo francoske) filozofije. Kolikor je znano, so termin skovali Angleži, in sicer najprej kot prevod za nemško *Wissenschaftslehre*, torej vedoslovje, za katero vemo, da je pod istim imenom skrivalo različne in med seboj docela nezdržljive filozofske teorije (npr. Fichtejevo in Bolzanovo). Toda kot je zdaj mogoče ugotoviti, se je ta prevodna zveza med angleško *epistemology* in nemškim vedoslovjem izgubila in pretrgala in namesto nje se je vzpostavil enačaj med epistemologijo in *Erkenntnistheorie*. Epistemologija je postala in ostala v angleški filozofski terminologiji in v angleških filozofskih slovarjih sinonim za *theory of knowledge* - spoznavno teorijo. V tem pomenu je *epistemology* nastopala v zgodnjem Russellovem delu *Esej o temeljih geometrije* (1897) in prek francoskega prevoda (1901) prišla v francosko besedišče. Kaj se je zgodilo? V francoski filozofski terminologiji sta za tisto, kar je Angležem pomenil *epistemology*, že obstajala dva sinonimna termina: *gnoséologie* in seveda *théorie de la connaissance*. Neologizma epistemologija torej niso mogli sprejeti kot (nepotreben) tretji sinonim, zato so si prizadevali, da bi ga jasno ločili od pomena spoznavne teorije in mu s tem seveda obenem našli specifičen lasten pomenski obseg. Uporaba izraza epistemologija se jim je zdela vrhu vsega neustrezna tudi iz čisto etimoloških razlogov. Dejstvo, da je Meyerson eksplicitno privzel termin epistemologija kot ustrezno ime za svojo teorijo znanosti, je imelo pravzaprav dvojen učinek. Najprej je Meyerson sam našel izraz, s katerim je mogel že na zunanji, leksikalni ravni specificirati svojo filozofsko teorijo znanosti in jo torej že z imenom ločiti od pozitivistične koncepcije, proti kateri se je boril in ki je bila investirana v termin filozofija znanosti. Na drugi strani pa je s tem Lalandova redakcija dobila izhodišče, na podlagi katerega je lahko opredelila pomen novega termina. In res, opredelitev, ki jo najdemo v Lalandovem slovarju, se v osnovnih potezah dovolj natančno ujema s posplošenimi motivi Meyersonove teorije znanosti. Oglejmo si to definicijo, kajti v njeni navidezni slovarski nevtralnosti je celo neprikrito navzoče filozofsko stališče, ki je bilo glavna tarča Bachelardove kritike.

Epistemologija torej »... označuje filozofijo znanosti, toda z nekim bolj natančnim smislom. To ni preučevanje znanstvenih metod, ki je predmet metodologije in je del logike. To tudi ni sinteza ali domnevna anticipacija znanstvenih zakonov (po vzoru pozitivizma in evolucionizma). To je v bistvu kritično preučevanje principov, hipotez in rezultatov različnih znanosti z namenom opredeliti njihov logični (ne psihološki) izvor, njihovo vrednost in objektivni doseg. Epistemologijo je torej treba razločiti od spoznavne teorije, četudi je uvod vanjo in njen nepogrešljivi pripomoček, zato ker preučuje spoznavanje nadrobno in *a posteriori*, bolj v raznovrstnosti znanosti in predmetov kot v enotnosti duha.«<sup>11</sup> Kaj

11. A. Lalande (ur.) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Pariz 61951.



torej lahko razberemo iz tega očitno tavajočega in negotovega poskusa opredelitve epistemologije? Kaj je natančnejši smisel te za epistemologijo poimenovane filozofije znanosti? Na tej točki je definicija vendarle jasna: smisel epistemologije kot filozofije znanosti je, da deluje kot *pripomoček* (l'auxiliaire) in sicer kot nepogrešljiv pripomoček spoznavne teorije. Epistemologija ni potemtakem nič drugega in nič več kot *pomožna disciplina*, katere naloga je, da z nadrobnim preučevanjem posameznih znanosti ugotavlja veljavnost in objektivnost njihovih teorij. Vse to pomožno delo pa opravlja, kot je izrecno zapisano, *a posteriori*. Poudarjanje aposteriornosti, tj. naknadnosti epistemološke dejavnosti, in dejstvo, da je s tem, ko se ji pripisuje zgolj pomožni značaj, postavljena na obrobje filozofske refleksije, ima bržkone neko globljo logiko. S tem ni samo tako rekoč avtomatično izpostavljena središčnost in kardinalnost spoznavne teorije, temveč je obenem tudi vse tisto, kar je predmet epistemološkega proučevanje, zoženo na golo empirično gradivo, na katerem je mogoče jasno pokazati in ponazoriti strukturo spoznavnih operacij in osnovne principe, po katerih se ravna nosilci, tj. subjekti teh operacij. Naloga epistemologije je torej samo to, da v posamičnih znanostih in posamičnih znanstvenih teorijah zbira, inventarizira in katalogizira tista dejstva (tj. konceptualne relacije), v katerih je najbolj razviden ustroj operacij intelekta in ki se udejanjajo v spoznavnem procesu, naloga neke druge teorije - teorije intelekta oz. teorije duha - pa je, da eksplicira univerzalne in elementarne principe, ki te spoznavne operacije pogojujejo, da razmeji kategorialne okvire, znotraj katerih ima spoznavanje svojo legitimnost in spoznanja svojo objektivnost, skratka, da razvije in razgrne globalni in sintetični diagram spoznavanja, vendar tokrat, če obrnemo in parafraziramo prej navedeno slovarsko definicijo epistemologije, »bolj v enotnosti duha kot pa v raznovrstnosti znanosti in predmetov.«

Orisano razumevanje epistemologije potemtakem še zdaleč ni nevtralnno in dejansko je mogoče v Meyersonovih lastnih »programskih« izjavah najti stališča, ki potrjujejo, da se za Lalandovo »terminološko« definicijo epistemologije skriva povsem določna filozofska teza in stališče. Eno takšnih povsem jasnih programskih izjav najdemo v »Predgovoru« k drugi izdaji Meyersonove knjige *Identiteta in realnost*, v katerem si je prizadeval pojasniti temelje svoje metode, ki jih, kot je zapisal, njegovi kritiki niso dovolj dojeli: »Sledeč programu, ki ga je načrtoval, vendar ne realiziral, Comte, smo hoteli *a posteriori* doseči spoznanje apriornih načel, ki vodijo naše mišljenje v njegovem vzpenjanju k realnosti. V ta namen razčlenjujemo znanost, ne zato, da bi iz nje izvlekli tisto, kar se šteje za njene rezultate (kot so to pogosto delali materialisti in »filozofi narave«), in še manj zato, da bi se navdihovali pri njenih metodah (kot so pozitivisti mislili, da delajo), temveč tako, da jo štejemo za surovo delovno gradivo, za oprijemljiv primerek človeškega mišljenja in njegovega

razvoja.«<sup>12</sup> Več kot očitno je, da Meyersonova filozofska stališča govorijo tu sama zase in ne potrebujejo nobene nadaljnje pojasnitve ali razlage. Meyerson je očitno pri teh tezah vztrajal in jih zagovarjal do zadnjega. Kljub kritikam, in med njimi je bila zagotovo najbolj radikalna prav Bachelardova, se svojim stališčem ni odrekel, kar je tudi povsem razumljivo, saj bi si s tem spodmaknil temelj, na katerem je skozi filozofijo znanosti gradil svojo filozofijo intelekta. Bržkone nas zato ne more presenetiti, da v njegovem zadnjem delu *Onapredovanju mišljenja* (Du cheminement de la pensée) naletimo na skoraj identično formulacijo: »Znanstveno raziskovanje nas ne zanima zaradi rezultatov, ki jih dosega, temveč zaradi sklepanj, ki so bila opravljena, da so bili doseženi; znanost je za nas zgolj skupek operacij intelekta, ki jih je lažje zapopasti tu kot kje druge.«<sup>13</sup>

Besedilo Lalandove slovarske definicije epistemologije in navedki iz Meyersonovih spisov nam torej dovolj natančno ponazarjajo razsežnost in pomen tistega, kar lahko imenujemo *problem koncepta epistemologije*. Problem, ki seveda, kot smo pravkar videli, še zdaleč ni samo problem njene definicije, oziroma če stvar obrnemo, kjer so težave s terminološko opredelitvijo samo vnanja oblika in samo ena od pojavnih oblik dejansko ključnega problema, tj. problema relacij, razmerij filozofije do znanosti, ter vprašanja konkretnih modalitet in form teh relacij.

Meyersonova stališča so pomenila eno takšnih konkretnih oblik in v njih je Bachelard videl in prepoznaval v kristalizirani in materializirani obliki izraženo tradicionalno razmerje filozofije do znanosti, razmerje, ki ga je v osnovi mogoče ponazoriti kot relacijo med univerzalnim oz. globalnim na eni strani in partikularnim oz. parcialnim ali regionalnim na drugi. To razmerje, in v tem je jedro problema, pa je seveda tudi že filozofsko valorizirano. Na eni strani je Vedenje, se pravi v neko enotno arhitektonsko zgradbo integrirana množica vednosti, v kateri so epistemološke strukture (tj. operacije in funkcije intelekta) jasno vidne, na drugi pa imamo množstvo parcialnih in specializiranih znanstvenih teorij, ki so sicer regionalno povezane, ki pa same nimajo ne moči in ne legitimnih teoretskih možnosti, da bi se povezovale v neko integralno organizacijo. Na eni strani je torej filozofija s svojo težnjo po sistematizaciji, ki se postavlja v vlogo unifikatorja, ki ima že izdelano teorijo spoznavanja in ki so ji torej prezentne epistemološke operacije in jasen model spoznanja. Njej nasproti je množstvo znanstvenih diskurzov in znanstvenih praks z vso svojo pluralnostjo teorij, ki pa služijo le kot gradivo, s pomočjo katerega je mogoče potrjevati in upravičevati obče, univerzalne principe spoznavanja ali jih vsaj ilustrirati na posameznih izbranih zgledih.

12. E. Meyerson, *op. cit.*, str. X.

13. E. Meyerson, *Du cheminement de la pensée*, Alcan, Pariz 1931, str. 66. Citat povzemamo po D. Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit*, Grasset, Pariz 1974, str. 21.

Dovolj nazoren in natančen opis razmerja filozofije in znanosti, v katerem je jasno poudarjena bistvena razlika v pristopih do problema spoznanja in formiranja vednosti, kajti ravno ta pogojuje formo tega razmerja samega in s tem pravzaprav pogojuje in določa sam koncept nove epistemologije, najdemo pri Bachelardu v predgovoru k njegovi knjigi *Filozofija ne-ja* (*La Philosophie du non*). Gre za opis, v katerem je več kot očitno, da je imel Bachelard kot zgled za ponazoritev paradigme tega razmerja pred očmi ravno Meyersonovo »konkretizacijo«: »Nisi filozof, če se v določenem trenutku refleksije ne zaveš koherence in enotnosti mišljenja, če se ne formulirajo pogoji sinteze vedenja. In filozof vedno postavlja splošen problem spoznanja ravno v funkciji te enotnosti, te koherence, te sinteze. Znanost se mu zato ponuja kot še posebej bogata zbirka dobro narejenih, dobro povezanih spoznanj. Drugače rečeno, filozof preprosto zahteva od znanosti *zglede*, da bi dokazal harmonično dejavnost duhovnih funkcij, vendar pa verjame, da ima brez znanosti, pred znanostjo moč analizirati to harmonično dejavnost.« (PN, 3)

Paradigmo razmerja filozofije in znanosti je torej mogoče najprej in najjasneje razpoznati v območju tistega filozofskega vprašanja, ki zavzema v filozofiji tradicionalno izpostavljeno in ključno mesto. Gre seveda za splošen problem spoznanja, ki je v tradiciji zgodovine filozofije običajno postavljen v izvorni ali izhodiščni položaj objekta filozofske refleksije in ki kot temeljni problem organizira in strukturira celotno arhitekturo filozofske teorije ali sistema. Načini reševanja tega vprašanja so se, tako kot odgovori nanj, v glavnem grupirali v dve osnovni liniji, racionalistično in empiristično, ter v kantovski poskus, da bi s komplementarno sintezo in z invencijo transcendentnega »stila« razrešili problem. V vsa ta filozofska prizadevanja in poskuse izdelati in konstituirati koherentno teorijo spoznavanja, ki so imeli v vseh svojih zgodovinskih variantah končni cilj opredelitev načel in pogojev, pod katerimi je mogoče doseči objektivnost in resničnost spoznanja, v vse te napore je bila torej vedno pritegnjena neka analiza znanstvene dejavnosti. Epistemologija kot »filozofija znanosti z natančnejšim smislom« je bila zato zamišljena kot tista filozofska disciplina, ki na materialu znanosti, tj. na znanstvenih teorijah in ustreznih korpusih znanstvenih spoznanj proučuje in raziskuje, kako se konkretizirajo ali so konkretizirana splošna načela spoznavanja, načela torej, katerih kategorialne okvire in povezave odkriva in konstituira sama filozofija.

Glede na to, da je bila epistemologija opredeljena kot filozofija znanosti, in to v smislu (filozofske) discipline oz. teorije, katere predmet in osnovna naloga je analiza znanstvenega spoznavanja, se noben poskus nadaljnje razdelitve načel in metod epistemološke analize znanstvene dejavnosti ni mogel izogniti splošnemu, filozofsko postavljenemu problemu spoznanja. Po svojem statusu, ki je epistemologiji predpisoval funkcijo periferne filozofske discipline, je bila epistemologija namreč vsaj na videz nerazdružljivo povezana s centralno

filozofsko disciplino, tj. s spoznavno teorijo. Skratka, videti je bilo, da lahko epistemologija črpa svoj *raison d'être*, svojo eksistenco in seveda tudi ves svoj metodološki instrumentarij zgolj iz spoznavne teorije, kateri je teoretsko podrejena. Še več, iz takšne filozofske konstelacije je izhajalo tudi dejstvo, da so lahko vprašanja, ki jih epistemologija postavlja in razčlenjuje pri svoji analizi strukture znanstvenega spoznavanja ne le takšna, ki so po svoji naravi filozofsko konotirana, temveč tudi takšna, ki so že strogo filozofsko orientirana in katerih intenca in formulacija sta takšnega značaja, da že predpostavljata vsaj smisel odgovora, če že ne kar odgovora samega. Nekoliko grobo rečeno, tako koncipirana epistemologija je bila za filozofijo samo pot in način, da se je lahko po ovinku samoutemeljevala in samopotrjevala. Filozofija v epistemološki analizi, ki se je je lotevala, ni poskušala odkriti konkretnih elementov, ki nastopajo oz. sodelujejo v procesu znanstvenega spoznavanja, niso je zanimali procesi znanstvene konceptualizacije, tvorjenja in transformiranja znanstvenih pojmov, še manj zgodovinske prestrukturacije znanstvenih teorij, marveč zgolj tisti izolirani aspekti in momenti teh procesov, ki jih je bilo moč uporabiti in izkoristiti kot primere, kot ilustrativne zglede za tisto, kar je Bachelard poimenoval vnaprej, *a priori* spoznana harmonična dejavnost duhovnih funkcij.