

dr hab., prof. UWr Damian Leszczyński
Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego
ul. Koszarowa 3/20, 51-149 Wrocław
e-mail: damian.leszczyński@poczta.fm

Wrocław, 26 kwietnia 2016

Recenzja rozprawy doktorskiej
mgra Przemysława Wewióra
Religijne idee planu instauratio magna Francisa Bacona
– ich źródła, rola i wpływ na rozwój nauki

Rozprawa doktorska mgra Przemysława Wewióra zatytułowana *Religijne idee planu instauratio magna Francisa Bacona – ich źródła, rola i wpływ na rozwój nauki* została napisana pod kierunkiem prof. dra hab. Adama Chmielewskiego. Praca liczy 285 stron, składa się z Wprowadzenia, sześciu części podzielonych na rozdziały i mniejsze podrozdziały oraz Bibliografii obejmującej teksty źródłowe i literaturę sekundarną.

Ogólna charakterystyka pracy

Praca mgra Przemysława Wewióra jest próbą interpretacji głównych założeń projektu filozoficznego Francisa Bacona z punktu widzenia religijnych, a także ezoterycznych jego źródeł. Biorąc pod uwagę dyskusyjną wartość prac Bacona z czysto naukowego punktu widzenia (na co wielokrotnie wskazywali filozofowie i historycy nauki), Autor uważa zarazem, że warstwa retoryczna tych prac, a także ich wymowa eschatologiczna miały istotne znaczenie dla kształtowania się nowożytnego modelu uprawiania nauki, jej społecznej funkcji oraz nowożytnej, do dziś funkcjonującej wizji uczonego. W kolejnych częściach pracy zawarta jest argumentacja na rzecz tego poglądu, oparta na szczegółowej analizie oryginalnych pism Bacona oraz licznych komentarzy jego dzieł.

Pierwsza część rozprawy poświęcona jest szczegółowemu omówieniu głównych założeń Baconowskiego projektu tzw. wielkiej odnowy, obejmującej zarówno reformę nauk, jak też – dość powszechny w sejentystycznych eschatologiach – plan „naprawy” kondycji ludzkiej, wykorzystujący stworzoną dzięki odnowionym naukom technikę. Autor bada genezę owego projektu, wskazując na liczne możliwe wpływy: chrześcijańskie, żydowskie, hermetyczne itp. Projekt Bacona zostaje wpisany tu w szeroką tradycję milenaryzmu, głoszącego możliwość urzeczywistnienia *civitas Dei* w obrębie *civitas terrena* i – w tym wypadku – uzupełnionego szczególnym rodzajem aktywizmu, którego źródła można doszukiwać się w ezoterycznych projektach samozbawienia się człowieka. Zawarte w tej części rekonstrukcje i analizy są dobrym wprowadzeniem zarówno w myśl Bacona, jak też epokę, w jakiej powstawała.

Druga część pracy ma charakter metodologiczny i przedstawione są w niej podstawowe hipotezy badawcze oraz takie sposoby interpretacji pism Bacona, na gruncie których hipotezy te dałoby się uzasadnić. Najważniejsze kwestie poruszone w tej części pracy wiążą się z propozycją potraktowania *Nowej Atlantydy* jako VI części wielkiej odnowy, ujęciem języka dzieł Bacona przez pryzmat koncepcji metafor strukturalnych oraz interpretacji całości projektu *instauratio magna* jako rodzaju „etyki narracyjnej”. Część trzecia, poprzedzająca główne badania, zawiera krytyczną analizę dość powszechnej wśród myślicieli XX wieku opinii o areligijnym czy wręcz antyreligijnym charakterze projektu Bacona. Autor polemizuje z tym poglądem, odwołując się do jego dwóch wariantów: interpretacji zawartej w *Dialektyce oświecenia* Adorna i Horkheimera, gdzie Bacon potraktowany został jako „ojciec” stechnicyzowanej nauki, której ostatnim efektem miałby być holokaust, oraz interpretacji zaproponowanej przez Leo Straussa i rozwijanej przez jego uczniów, zgodnie z którą Bacon (obok np. Machiavelliego) odpowiada za przekształcenie filozofii polityki, dotychczas skupionej na realizacji pewnego wyższego dobra, w techniczną sprawność urzeczywistniania doraźnie i praktycznie rozumianych celów.

Dwie kolejne części można uznać za właściwą realizację celu pracy, a więc próby wykazania, że Baconowska wielka odnowa jest u podstaw swych projektem religijnym ze wszystkim tego konsekwencjami. Część czwarta zawiera argumenty na rzecz tezy, w myśl której *instauratio magna* można potraktować jako religijną etykę narracyjną wywodzącą się z tradycji milenarystycznej. Wymaga to dowiedzenia, że podstawowe schematy wykorzystywane przez Bacona do opisu realizacji przez naukę misji emancypacyjnej (jeśli tak to można nazwać), a także główne symbole jego projektu czerpane są z tradycji religijnych w szerokim rozumieniu. Chodzi więc o odnalezienie w dziele Bacona czegoś, co, nawiązując do Schmitta, można by nazwać rodzajem teologii sejentystycznej, polegającej na wykorzystaniu zsekularyzowanych pojęć teologicznych i religijnych do stworzenia eschatologii nie rezygnującej całkowicie z tego, co nadnaturalne (podobnie jak deizm), ale realizującej się w sferze naturalnej – w obrębie *civitas terrena*. Część piąta, poświęcona omówieniu religijnych metafor strukturalnych obecnych w tekstach Bacona, jest dopełnieniem wcześniejszych badań, a najbardziej interesujące są tu problemy związane z potraktowaniem błędów poznawczych w optyce grzechu (teoria idoli) oraz omówienie bogatej i wieloznacznej symboliki związanej z metaforą odczytywania księgi natury.

W ostatniej, szóstej części Autor ukazuje wpływ religijnych idei zawartych w projekcie Bacona na kształtowanie się myśli naukowej i środowiska uczonych w siedemnastowiecznej Anglii. Omówione zostają tu zarówno podejmowane przez bakonistów konkretne treści proponowane przez autora *Novum Organum*, jak też specyficzne, wykorzystywane przezeń metafory (księgi natury, domu Salomona itp.). Autor próbuje pokazać, że pomimo braku wartościowych odkryć stymulujących rozwój nauki, dzieło Bacona inspirowało badaczy swoją retoryką i czymś, co można za Canguilhemem nazwać ideologią naukową, a więc ogólną wizją funkcji nauki i uczonego oraz stojących przed nim celów.

Ocena formalnej strony pracy

Rozprawa Przemysława Wewióra została przygotowana bardzo starannie pod względem formalnym. Autor posługuje się przejrzystym i dobrym stylem, zdarzają się tylko nieliczne literówki, błędy interpunkcyjne i opuszczenia wyrazów (np. na s. 35, 67, 90, 121, 214, 215, 220) – pod tym względem praca stoi na wysokim poziomie, nieosiągalnym dla większości doktoratów. Edycyjnie praca również opracowana jest starannie, dwie puste strony to zapewne wynik błędu przy formatowaniu. Przypisy i bibliografia przygotowane są w zasadzie bez zarzutu, podobnie jak sama wizualna strona tekstu, w którym m.in. wyodrębniono obszerniejsze cytaty, co zdecydowanie ułatwia lekturę. Może co najwyżej zastanawiać odbiegający od standardu zapis pozycji anglojęzycznych (zwyczajowo przyjęło się zapisywać tytuły tak, jak zostały podane na stronie tytułowej danej książki, a więc w tym wypadku należałoby w tytułach stosować wielkie litery – ale to drobiazg, ważne, że zapis jest konsekwentny). Nie mam również uwag do struktury pracy: pierwsze dwa rozdziały zawierają merytoryczne i metodologiczne wprowadzenie do tematu, kolejny – polemikę z poglądami opozycyjnymi, następne zaś wypełnia realizacja właściwego celu (pod względem objętości zachowane zostają właściwe proporcje). Na pochwałę zasługuje też podawanie cytatów z pism Bacona w oryginale. Biorąc pod uwagę znaczenie stylu literackiego dla samego Baconowskiego projektu – za czym argumentuje Autor – takie rozwiązanie wydaje się najwłaściwsze.

Jedynе poważniejsze zastrzeżenie, które mam, dotyczy braku zakończenia. Praca po prostu urywa się, pozostawiając czytelnika bez autorskiej konkluzji. Biorąc pod uwagę to, że Autor poprzedził całość Wprowadzeniem, ukazując główne cele swoich badań i zarysowując podstawowe hipotezy badawcze, naturalne wydaje się dodanie również Zakończenia, w którym znalazłoby się podsumowanie analiz wraz z informacjami, w jakim stopniu hipotezy te zostały potwierdzone i w jakiej mierze wymagałoby to zmiany standardowych interpretacji myśli Bacona i jego roli w kształtowaniu się stylu myślowego nowożytności. Zalecałbym dodanie takiego Zakończenia zwłaszcza w wypadku publikacji rozprawy.

Ocena merytorycznej zawartości pracy

Jeśli przyjąć za kryterium umiejętność postawienia hipotez badawczych, a następnie sformułowania argumentów i wyciągnięcia wniosków, to w swojej rozprawie Przemysław Wewiór w pełni ten cel zrealizował. Postawiona przezeń hipoteza o religijnym wymiarze Baconowskiego projektu wielkiej odnowy wpisuje się w tendencje, jakie można obserwować w ostatnich latach w nurcie badań nad filozofią autora *Novum Organum*, i jako taka stanowi ich wartościowe uzupełnienie. Część badawcza i argumentacyjna jego pracy obejmuje wszystkie dzieła Bacona, jakie należałoby uwzględnić, komentowane w oryginale oraz istniejących (nielicznych) polskich przekładach. Nie ma wątpliwości, że Autor doskonale orientuje się w zawartości tych prac, nie tylko w ich treści, ale również w warstwie językowej, czego wymaga zaproponowana przezeń próba uwzględnienia perswazyjnej mocy retoryki i metafor w promowaniu pewnego projektu aksjologicznego.

Autor wykazuje się również dobrą znajomością komentarzy dotyczących dzieła Bacona (choć należy zwrócić uwagę, że korzysta tylko z literatury anglosaskiej oraz polskich przekładów, co w pewnej mierze zawęża obszar uwzględnionych prac – do tego jeszcze wrócę). Podczas rekonstrukcji założeń Baconowskiego projektu wzięte zostały pod uwagę nie tylko najważniejsze poświęcone mu prace (ze szczególnym uwzględnieniem nowszych rozpraw, wskazujących na religijne aspekty myśli Werulamczyka), ale także źródła dotyczące ideowego i społecznego tła, na którym rodziła się i kształtowała myśl Bacona. Rozprawa Przemysław Wewióra ma charakter erudycyjny w dobrym znaczeniu tego słowa, Autor bowiem umiejętnie korzysta z informacji historycznych, aby unaocznić czytelnikowi pewne tropy i związki myśli Bacona, a także – rekonstruując to, co można nazwać historycznym *a priori* epoki – wyjaśnia powód takich, a nie innych teoretycznych rozwiązań (jest to ważne zwłaszcza wówczas, kiedy chodzi o zrozumienie ideowych motywacji ludzi funkcjonujących w odmiennym od naszego paradygmacie myślowym).

Przy merytorycznej ocenie tego typu rozprawy ważne jest pytanie, czy i na ile Autorowi udało się zrealizować cel zawarty w tytule pracy i w jakim stopniu jego wnioski potwierdzają wstępne hipotezy. We Wprowadzeniu Autor, kreśląc plan badań, pisze: „Prezentowane tu studium nad słynnym Baconowskim projektem *instauratio magna*, czyli planem wielkiej odnowy nauk o przyrodzie i władzy człowieka na nią, koncentruje się więc wokół dwóch równoległych pytań: czym jest nauka i kim jest ów nowy uczony człowiek, który ma ją rozwijać? Dla Bacona odpowiedź na te pytania nie jest wyłącznie kwestią z zakresu filozofii poznania i nie można jej sprowadzić do na przykład prób rozstrzygnięcia zagadnienia linii demarkacyjnej odgradzającej pseudonaukę od prawomocnej wiedzy. Przeważająca część prac stanowiących projekt *instauratio magna* to zabiegi literackie, których celem jest przededefiniowanie znaczenia pojęć nauki i naukowca i tym samym dalekosiężna modyfikacja złożonej sieci praktyk naukowych (w tym praktyk myślowych). Bacon dokonuje tego nad dwa sposoby: poprzez skomponowanie nowej etyki narracyjnej i wprowadzenie nowych metafor strukturalnych do dyskursu filozoficzno-naukowego” (s. 8). Wniosek zaś byłby taki: „A zatem zarówno etyczno-polityczne treści *instauratio magna*, jak i koncepcje z zakresu filozofii naturalnej tego projektu, mają u swoich podstaw idee religijne. Bez ich uwzględnienia, wykazania ich źródeł i funkcji, nie jest możliwe zrozumienie zamierów Bacona, które stały za ambitnym planem wielkiej odnowy nauk i władzy człowieka nad przyrodą. Co więcej, przyjrzenie się tym ideom religijnym pozwala – przynajmniej częściowo – zrozumieć wpływ jego myśli filozoficznej, który w efekcie doprowadził do powstania Royal Society” (s. 9).

Uważam, że na ogólnym poziomie temat pracy został wyczerpany i Autor przekonująco, zarówno w oparciu o teksty źródłowe, jak i komentarze, wykazał, że u podstaw dzieła Bacona znajdują się idee o charakterze religijnym, a także inspiracje wywodzące się z szeroko rozumianego ezoteryzmu; Autor pokazał również rolę tych idei w kształtowaniu się programu wielkiej odnowy oraz konstruowaniu retoryki, mającej uzasadnić wagę owego programu. Z tego punktu widzenia uzasadniona wydaje się więc teza, w myśl której nawet jeśli wpływ Bacona na rozwój konkretnych teorii naukowych był nikły (bądź żaden) – co wynikało stąd, że on sam żadnej wartościowej *stricte* naukowej teorii nie przedstawił – to jednak nie można uznać, iż filozof ten w *ogóle* nie wpłynął na rozwój nauki jako pewnej szeroko rozumianej

działalności duchowej, instytucjonalnej, wiążącej się z pewnym etosem, wartościami itp. Przeciwnie, praca Przemysława Wewióra, podobnie jak niektóre prace powstałe w ostatnich latach, pokazuje, że pod tym względem wpływ Bacona był istotny, wywodzące się zaś z jego programu treści, które inspirowały rozwój *nouvel esprit scientifique*, miały u swych podstaw idee czerpane z doktryn religijnych (można by dodać, że siła wpływu owej scjentyistycznej eschatologii Bacona mogła wynikać właśnie ze względu na ową religijną genezę wykorzystywanego schematu, w który włożono nową treść – potwierdzają to zresztą badania nad świeckimi eschatologiami, zwłaszcza tymi, które opierają się na emancypacyjnej funkcji nauki).

Choć do ogólnej wymowy rozprawy i przedstawionych w niej wniosków nie mam zastrzeżeń, mam jednak kilka wątpliwości i uwag dotyczących realizacji postawionego sobie przez Autora zadania, a także niektórych jego argumentów. Nie są to typowe zarzuty merytoryczne, lecz raczej rodzaj polemiki z rozprawą, której dojrzałość i ważkość zasługują na taką krytyczną dyskusję.

Zacznę od kwestii mniej istotnej w kontekście tematu pracy, ale w moim przekonaniu wymagającej dodatkowego komentarza. Chodzi o interpretację filozofii Bacon w kontekście jego wpływu na nowożytną rewolucję naukową i dalszy rozwój nauki. Autor, prezentując swoją interpretację, zauważa już na samym początku, że „W historii nauki i filozofii wciąż mocno trzyma się przekonanie, że rewolucja naukowa zawdzięcza Francisowi Baconowi niewiele lub zgoła nic” (s. 5), a następnie dodaje, że jednak nie jest to „miara, którą Bacon zastosowałby do oceny swojej spuścizny i którą stosowali również ci, którzy, począwszy od XVII wieku, powołują się na jego dziedzictwo”. Z tej oraz innych podobnych uwag można by wnosić, że pogląd o nikłym wkładzie Bacona w rewolucję naukową może być błędny, gdyż istnieje perspektywa, z której rola Bacona w owej „rewolucji” była istotna. Faktycznie, taka perspektywa istnieje – i istniała od co najmniej kilku wieków, czego świadectwem są dziewiętnastowieczne, anegdotyczne historie nauki, w których Bacon grał rolę jednego z „ojców założycieli” – pokazuje to jednak, że ocena roli Bacona nie zależy wyłącznie od interpretacji (powierzchovej bądź wnikliwej) jego dzieła, ale przede wszystkim od tego, jak rozumie się nowożytną rewolucję naukową. Najogólniej mówiąc, istnieją tu co najmniej dwie odmienne interpretacje: pierwsza, zgodna z owym anegdotycznym nastawieniem, upatrująca przełomu w przejściu od spekulacji do doświadczeń i eksperymentów, od idealizmu do realizmu, od racjonalizmu do empiryzmu, od kontemplacji do aktywizmu, oraz druga, zgodnie z którą było wręcz odwrotnie i nowożytny przełom polegał przede wszystkim na odwróceniu od codziennego doświadczenia i tworzeniu matematycznych modeli, opartych na abstrakcji i idealizacji; eksperyment, obserwacja, a także możliwość technicznego zastosowania odegrały tu rolę całkowicie drugorzędną, a bez wsparcia matematyki nie miałyby żadnego rewolucyjnego znaczenia. Biorąc pod uwagę treść deklaracji Bacona, zarówno metodologicznych, jak i eschatologicznych, w naturalny sposób z pierwszej perspektywy (dość powszechnie przyjmowanej przez autorów anglosaskich)¹ uznaje się

¹ Cytowana przez autora praca Kuhna (przy okazji: istnieje jej polski przekład S. Amsterdamskiego w tomie *Dwa bieguny*) jest ciekawa z teoretycznego punktu widzenia, sam Kuhn bowiem w swoich interpretacjach nowożytnej rewolucji naukowej opierał się w dużej mierze na pracach francuskich autorów uznających matematyzację za kluczową dla owej rewolucji (Koyré, Metzger, Meyerson), w

go za jednego z autorów rewolucji, z drugiej zaś perspektywy za filozofa – przynajmniej pod tym względem – bez znaczenia, jego zaś wkład „ideologiczny” pozwoli co najwyżej uznać go za jednego z prekursorów scjentyzmu i mitów społeczeństwa industrialnego, ale nie za myśliciela, którego dzieła w jakiś poważny sposób przyczyniły się do rozwoju nauki jako takiej (tzn. rozpatrywanej jako zbiór teorii, hipotez i sądów, a nie jako pewna działalność instytucjonalna). Biorąc to wszystko pod uwagę, zabrakło mi w początkowych partiach pracy, poświęconych ogólnemu omówieniu idei Bacona i ich recepcji, zaprezentowania tej drugiej ze wspomnianych perspektyw i jej racji, ewentualnie poddania ich krytyce. Chodzi mi tu przede wszystkim o prace takich autorów jak A. Koyré (który już w *Études galiléennes* kwestionuje znaczenie Bacona dla rozwoju nauki, twierdząc, że istota nowożytnego przyrodoznawstwa nie jest eksperymentalizm, ale powrót do platonizmu i pitagoreizmu; wątek Bacona przewija się zresztą też w innych jego pracach); E.J. Dijksterhuis (w klasycznej pracy *Die Mechanisierung des Weltbildes* Baconowi poświęcony jest cały rozdział); G. Bachelard (np. *Le nouvel esprit scientifique*, gdzie autor argumentuje za tym, że nawet w rozwoju nauki eksperymentalnej rola Bacona była nikła, uważając przy tym, że Bacon, pod względem stylu myślenia, jest spadkobiercą myśli arystotelesowskiej). Wymieniłem tu tylko klasyczne prace z tego nurtu, który nowożytną rewolucję naukową traktuje jako przejście od obserwacji i myślenia indukcyjnego, do matematyzacji i myślenia dedukcyjnego (należałoby tu dodać Cassirera i filozofię nauki tworzoną w nurcie neokantyzmu, konwencjonalizm – np. w klasycznej *La théorie physique* Duhema jest sporo uwag na temat nikłej wartości nie tylko odkryć, ale też metod proponowanych przez Bacona², a także interpretacje nawiązujące do zawartego w *Kryzysie nauk europejskich* Husserla ujęcia nowożytnej rewolucji jako procesu matematyzacji, deantropomorfizacji i idealizacji rzeczywistości). Tego typu prac oczywiście jest więcej, również nowszych (w tym prace polskiego filozofa i historyka nauki, Stefana Amsterdamskiego), chodzi mi jednak przede wszystkim o to, że takie ujęcie warto byłoby uwzględnić po to, aby dać pełny obraz badań nad nowożytną nauką i jej narodzinami³. Zabieg taki nie podważa tezy o religijnej genezie programu Bacona, pokazuje jednak, że jego wpływ nie dotyczył nauki jako takiej, lecz raczej wspomnianej ideologii naukowej.

tym jednak wypadku poszedł standardową drogą tradycji empirycystycznej (choć oczywiście odpowiednio zmodyfikowanej) uznającej zasadniczą rolę eksperymentacji.

² Duhem uważa, że anglosascy autorzy mają skłonność do przeceniania roli eksperymentów w rozwoju nauki, a stąd wynika przecenianie Bacona (por. np. *La théorie physique*, Paris 1906, s. 103: „Otwórzmy teraz *Novum Organum*. Nie szukajmy metody u Bacona – nie ma jej tam”).

³ Na s. 230 autor pisze np. „Nowoczesna nauka to twór nowoczesnej pracowni – laboratorium – Bacon natomiast jest jej projektantem (...)”. Z punktu widzenia omawianej tu interpretacji pierwsza część tego zdania jest ewidentnie fałszywa. Nowożytny paradygmat naukowy, za którego kształt odpowiedzialni są m.in. Galileusz, Kepler, Tycho de Brahe, Newton, nie zrodził się w laboratorium, lecz był związany przede wszystkim z tworzeniem matematycznych modeli, uzyskiwanych dzięki procedurom idealizacji i abstrakcji pozwalającym na ilościową interpretację jakościowej rzeczywistości i wzięcie w nawias świata fenomenalnego. Zresztą z punktu widzenia pewnej interpretacji fałszywa jest również druga część, gdyż „poważna” nauka laboratoryjna narodziła się dopiero w XIX wieku, a za jej metodologię odpowiada m.in. Claude Bernard (zdaniem niektórych ów quasi-religijny stosunek Bacona do nauki eksperymentalnej, który w pracy Przemysława Wewiory jest starannie opisany, był raczej przeszkodą epistemologiczną aniżeli źródłem postępu; na ten temat zob. np. E. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Garden City 1954, s. 194).

Powiedziałbym nawet, że takie ujęcie jest bardziej spójne, skoro bowiem Bacon miałby być twórcą czegoś w rodzaju teologii sejentystycznej czy raczej sejentystycznej eschatologii, to nic dziwnego, że doktryna ta, podobnie jak Comte'owski pozytywizm, wpłynęła przede wszystkim na społeczną funkcję i odbiór nauki, nie zaś na samą jej treść.

Druga kwestia, którą chciałbym poruszyć, ma podobny charakter, dotyczy więc pewnych aspektów argumentacji, w której – moim zdaniem – można by inaczej rozłożyć akcenty. Polemizując z interpretacją myśli Bacona przedstawioną w *Dialektyce oświecenia*, wedle której projekt Bacona ma charakter areligijny (antyreligijny), Autor rozumuje mniej więcej w ten sposób: skoro w dziele Bacona daje się znaleźć wątki religijne, skoro da się ukazać religijną genezę jego głównych idei, w takim razie jego projekt nie może być areligijny. Czy na pewno? Mam wątpliwości co do poprawności takiego wnioskowania – nie formalnej, ale materialnej. Nietrudno bowiem wyobrazić sobie, a nawet wskazać projekty filozoficzne, które, wykorzystując schematy przeniesione z religii, mają jednak zdecydowanie areligijny, a nawet antyreligijny charakter. Proces sekularyzacji chrześcijańskiej historii zbawienia, polityzacja teologii i różne formy gnozy politycznej, których rozkwit nastąpił w czasach nowożytnych, są tego najbardziej trywialnym przykładem. Comte'owski pozytywizm, mesjanistyczny marksizm i tym podobne projekty oparte są na symbolach i schematach interpretacyjnych czerpanych z religii, mają jednak zdecydowanie areligijny czy antyreligijny charakter (co najwyżej proponują – jak Comte w swojej religii ludzkości – pewien *erzac* religijny, używając określenia Erica Voegelina). Kwestia ta była przedmiotem wnikliwych badań takich autorów, jak wspomniany Voegelin, Karl Löwith, Jacob Taubes, a także Raymond Aron, Alain Besançon czy Jacob Talmon. W kontekście ich interpretacji, a zwłaszcza Voegelina rozważań o nowożytnych wersjach gnostycyzmu i Taubesa analiz zachodniej eschatologii, korzystanie z idei i symboli religijnych w ramach tego rodzaju mesjanistycznych i prometejskich idei, jak projekt Bacona, jest rzeczą oczywistą – to reguła, nie wyjątek⁴. Regułą wszakże jest też fakt, iż owe u podstaw swych religijne projekty – choć należałoby mówić tu raczej o pewnej świeckiej formie religii pozbawionej wyraźnej transcendencji i aktywnej Opatrzności – miały antyreligijny charakter w tym sensie, że wiązały ludzkie nadzieje na zbawienie ze sferą naturalnej ludzkiej aktywności, przekształcając tradycyjny projekt teodycei w antropodyceę.

Piszę o tym dlatego, że w trakcie lektury rozprawy (zwłaszcza IIII części) miałem wrażenie, że religijna geneza Baconowskich pojęć i metafor traktowana jest jako dowód na to, że sam ów projekt ma religijny charakter i nie koliduje z tradycyjnymi celami doktryn religijnych. Wydaje mi się, że jest nieco inaczej. Choć trudno kwestionować kurtuazyjne potraktowanie chrześcijaństwa przez Bacona, to jednak sam program wielkiej odnowy ma charakter religijny tylko w tej mierze, w jakiej właśnie jest substytutem religii, rodzajem religii świeckiej, a więc religii *à rebours*, w której transcendencja została zredukowana do minimum bądź *de facto* usunięta. Argumenty Autora mające bronić Bacona przed taką interpretacją nie są,

⁴ Nawiasem mówiąc, jedna z nowszych prac omawiających religijne aspekty projektu Bacona (Stephena McKnighta) wyszła właśnie w serii publikowanej przez Instytut Erica Voegelina. Autor pisząc o milenaryzmie korzysta głównie z książek Normana Cohna, których wadą – w tym kontekście – jest brak pogłębionej filozoficznej interpretacji problemu.

moim zdaniem, przekonujące. Na przykład Autor zdaje się sądzić (s. 97), że sam fakt, iż w projekcie Bacona zawarta jest eschatologia mógłby świadczyć o tym, że ma on charakter religijny, podczas gdy nie istnieje taka konieczność: można sobie wyobrazić świeckie eschatologie i to nie tylko korzystające ze schematu milenarystycznego (który już oznacza wstępną sekularyzację wizji zbawienia), ale zupełnie oderwane od religijnych korzeni (np. dziewiętnastowieczne i współczesne eschatologie budowane na bazie darwinizmu). Również wykorzystywanie religijnych czy w tym wypadku chrześcijańskich pojęć, a nawet wchłonięcie całej chrześcijańskiej aksjologii nie świadczy o religijności projektu: August Comte z powodzeniem zaadaptował chrześcijański system wartości na potrzeby swojej doktryny, wprowadzając świecki erzac miłości bliźniego, czyli altruizm, a uczynił to w celu eliminacji tradycyjnej religii i wszelkiego odniesienia od transcendencji, zastępując je „naukowym” kultem ludzkości.

Podsumowując ten wątek: zgadzam się z tezą Autora o religijnej genezie Baconowskiego projektu, natomiast uważam, iż nie wyklucza to tego, że projekt ów przybrał antyreligijną postać i mógł służyć jako ideologiczne wsparcie do realizacji celów obcych religii, zwłaszcza religii chrześcijańskiej. W tym kontekście za nieuzasadnione uważam zżywanie się na de Maistre’a, który uznał poglądy Bacona za wrogie religii (s. 75). De Maistre, przywiązany do tradycyjnej formy chrześcijaństwa, słusznie uważał, że Baconowski aktywizm i scjentystyczna eschatologia prowadzi nie tylko do zastąpienia religii nauką, teocentryzmu antropocentryzmem, ale na dodatek ten ostatni czyni podstawą koncepcji samozbawienia człowieka⁵. W bardziej swobodnej formie, ale też dosadniej, obawy te wyraziła w tym samym mniej więcej czasie Mary Wollstonecraft Shelley, której bohater, Wiktór Frankenstein, jest uczonym zapatrzonym w typowo Baconowskie ideały.

I ostatnia kwestia tej wagi. Autor pisze o „religijnych” ideach zawartych w projekcie Bacona, jednak – o ile się nie mylę – nigdzie nie podaje choćby ogólnej definicji tego, jak rozumie termin „religijny”, jakie są kryteria zaliczania pewnych idei do sfery religii, zwłaszcza w kontekście istotnego dla podjętego przezeń tematu pytania o relacje między nauką a magią (i ewentualną linię demarkacyjną). W sytuacji, kiedy w grę wchodzi takie zjawisko, jak szeroko rozumiany ezoteryzm, okultyzm i mistycyzm, ustalenie – choćby konwencjonalne – zakresu terminu „religia” wydaje się istotne.

Do tych uwag krytycznych chciałbym dodać jeszcze komentarz. Jedną z zalet rozprawy jest ukazanie przez Autora nie tylko chrześcijańskich źródeł projektu Bacona, ale również jego związków z pewnymi nurtami judaizmu, a zwłaszcza z kabałą. Co prawda związki te, przynajmniej pośrednio, widać już na przykładzie milenarystyki, który zasadzał się na typowej dla judaizmu wierze w polityczny bądź społeczny charakter zbawienia, jednak judaistyczne inspiracje są dużo szersze i dotyczą nie tylko poziomu dziejów zbawienia, ale również kwestii metod poznania, interpretacji natury oraz praktycznego, instrumentalnego wykorzystania wiedzy. Ukazanie tych inspiracji jest ważne, pokazuje bowiem, że za sprawą Bacona zaczął upowszechniać się nowy, nieobecny dotychczas albo obecny marginalnie model świeckiej eschatologii. Z tej perspektywy wydaje się, że modyfikacja, jakiej poddał

⁵ Należy unikać prezentyzmu nie tylko w odniesieniu do dzieła Bacona, ale również opinii na temat tego dzieła, zwłaszcza jeśli liczą sobie kilkaset lat.

Bacon doktrynę chrześcijańską, była dużo głębsza niż ta, jaka dokonała się w ramach protestantyzmu, nie tylko w wersji luterńskiej i kalwińskiej, ale również purytańskiej. Choć sam Bacon dystansował się wobec purytanizmu, jednocześnie proponował dużo radykalniejsze, aczkolwiek idące w przeciwnym kierunku rozwiązania. Wykorzystał przy tym fakt, że cywilizacja łacińska niezależnie od lokalnych tendencji zawsze wysoko ceniła wiedzę i studia nad naturą. Wskutek upowszechnienia się Baconowskiej wizji zawarta w niej wiara w wiedzę i emancypacyjną funkcję nauki powoli zaczęła wypierać wiarę w wyzwalającą siłę ortodoksyjnie po chrześcijańsku rozumianej prawdy. Z tej perspektywy, biorąc pod uwagę owe pozachrześcijańskie, a także ezoteryczne źródła projektu Bacona, widać, że badania nad ideowym tłem nowożytności wymagają wciąż pogłębienia.

Kilka drobniejszych uwag. Przy okazji omawiania ezoterycznych źródeł myśli Bacona zabrakło mi odniesienia do tradycji różokrzyżowców. Kwestia ta badana jest od co najmniej wieku i wydaje się ważna w tym kontekście (znajdujemy te wątki nie tylko w starych i miejscami osobliwych pracach, takich jak *Francis Bacon and His Secret Society* Constance Pott czy Jamesa P. Baxtera *The Greatest of Literary Problems. The Authorship of the Shakespeare Works*, ale również w książkach Frances Yates – *The Rosicrucian Enlightenment* oraz *The Occult Philosophy In the Elizabethan Age*, które, sądząc z bibliografii, są znane Autorowi). Niezależnie od stopnia potwierdzenia tej hipotezy, warto o niej wspomnieć, pozwala ona bowiem zrozumieć późniejsze (choć, jak uważają niektórzy historycy, pozbawione podstaw) odwoływanie się do Bacona obecne w tradycji wolnomularskiej.

Nie znalazłem też w książce odniesienia do scjentyzmu (rozumianego jako pewien ogólny światopogląd filozoficzny obejmujący rozstrzygnięcia metafizyczne, teoriopoznawcze, ale też aksjologiczne i eschatologiczne). Biorąc pod uwagę rolę tej ideologii w XIX wieku i jej współczesne oddziaływanie w postaci szeroko rozumianego naturalizmu, jej podobieństwo do programu Bacona wydaje się interesujące, niezależnie od tego, czy wywodzi się ona z jego poglądów, czy mamy jedynie do czynienia z przypadkową zbieżnością stanowisk. Zresztą jeśli zestawimy obecne u Bacona eschatologiczne oczekiwania związane z postępem nauk z instrumentalistyczną i minimalistyczną postawą reprezentowaną mniej więcej w tym samym okresie przez myślicieli nawiązujących do tradycji, np. Francesco Bellarmino, okaże się, że w pewnym sensie był on już wówczas typowym scjentyistą, którego wizja nauki miała charakter maksymalistyczny. Takie ujęcie pozwala również argumentować za tezą głoszącą, że choć Bacon nie dokonał żadnego wartościowego wkładu ani w rozwój teorii naukowych, ani w kształtowanie się metod nowoczesnego przyrodoznawstwa, to jednak przyczynił się do rozwoju czegoś, co można nazwać „światopoglądem naukowym”, znajdującym ujście w różnych formach scjentyzmu. Inna sprawa, że z takiej perspektywy rolę Bacona można postrzegać negatywnie: nie tylko nie dokonał żadnego wkładu teoretycznego i metodologicznego, ale na dodatek stworzył podstawy szkodliwej ideologii, w której nauce nadaje się takie funkcje, jakie niegdyś pełniła religia.

Pisząc o świętych księgach judaizmu (s. 33) nie powinno stosować się określenia „Stary Testament” – „stary” istnieje tylko dla tych, którzy uznają „nowy”, a więc dla chrześcijan. Dla Żydów to – mówiąc skrótowo – po prostu „Tora”.

Nie jestem pewien, czy odniesienie do Husserlowskiej analizy wewnętrznej świadomości czasu w kontekście nadziei jest do końca fortunne (s. 98). Protencja w rekonstrukcji Husserla nie jest intencjonalnym oczekiwaniem, ale rodzajem niemal mechanicznego i formalnego nastawienia (nie zaś aktu) podmiotu umożliwiającego intencjonalną antycypację tego, co dopiero (zaraz) ma nastąpić, i wraz z retencją dostarcza czegoś w rodzaju horyzontu czasowego, czasowego tła aktualnie prezentującego się przedmiotu (zgodnie z koncepcją interwałowej, a nie punktowej teraźniejszości). Nadzieja, o której mowa w tym miejscu pracy, wydaje się zjawiskiem z zupełnie innego poziomu świadomości.

Wbrew temu, co czytamy na s. 214-215, Kartezjusz nie uważał, że „odkrywanie porządku natury” jest możliwe „wyłącznie dzięki umysłowym władzom”. Sprawa jest bardziej skomplikowana, nie tylko dlatego, że Kartezjusz nie był skrajnym apriorystą, ale również z tego względu, że w porządku poznania umieścił Boga jako gwaranta jego wartości: jeśli Bóg nie jest zwodzicielem, wówczas możemy ufać nawet poznaniu zmysłowemu (por. np. *Medytacje*, 90).

Dość trudno mi zrozumieć o co chodzi w zdaniu „Jedną z cech zachowań etycznych jest tworzenie długich narracji” (s. 116). Nawet ostrożna i przychylna dla autora interpretacja zderza się z kontrprzykładem etyki rozumianej w duchu Kanta, nie mówiąc o typowym dla wielu systemów moralnych formułowaniu zakazów „nie, bo nie”. Użycie tego nieco mętnego i pretensjonalnego żargonu w książce napisanej przejrzystym i prostym stylem jest niepotrzebnym dysonansem.

Konkluzja

Wszystkie powyższe zastrzeżenia i polemiczne uwagi nie podważają mojej wysokiej oceny rozprawy Przemysława Wewióra. Sam fakt, że można podjąć z nią merytoryczną dyskusję, jest świadectwem intelektualnej dojrzałości Autora i przemawia za tym, aby pracę tę opublikować. Uważam, że rozprawa mgra Przemysława Wewióra całkowicie spełnia ustawowe wymogi stawiane wobec prac doktorskich i wnioskuję o dopuszczenie jej do publicznej obrony.

Damian Leszczyński

