

**Episteme – o poznaniu  
filozoficznym i naukowym**



# **Episteme – o poznaniu filozoficznym i naukowym**

Redakcja:  
Krzysztof Bałkowski  
Przemysław Wiatr

Lublin 2016

**Recenzenci:**

- dr hab. Andrzej Łukasik, prof. UMCS
- dr hab. Krzysztof Kilian, prof. UZ
- dr Andrzej Kubić
- dr Dorota Tymura
- dr Radosław Harabin

Wszystkie opublikowane rozdziały otrzymały pozytywne recenzje.

Skład i łamanie:  
Ilona Żuchowska

Korekta:  
Marzena Dobner

Projekt okładki:  
Paulina Szymczyk

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o. o.

ISBN 978-83-65598-00-4

Wydawca:  
Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o. o.  
Głowackiego 35/341  
20-060 Lublin  
[www.wydawnictwo-tygiel.pl](http://www.wydawnictwo-tygiel.pl)

## **Wstęp**

Ludzkie poznanie niemal od zarania systematycznego namysłu nad rzeczywistością było istotnym przedmiotem filozoficznych rozważań. W długiej historii filozofii możliwości i granice ludzkiego poznania stanowiły, jeśli nie główny przedmiot filozoficznych dociekań, to ważny składnik teoretycznych systemów najwybitniejszych filozofów. Pomimo swej długiej historii rozważania epistemologiczne także i dziś nie tracą na aktualności. Wynika to nie tylko z faktu złożoności problemów dotyczących ludzkiego poznania, ale także – po pierwsze – z rozwoju nauki oraz – po drugie – z wprowadzania coraz bardziej skomplikowanych technologii zapośredniczających poznanie. Filozofia, mierząc się z nowymi faktami naukowymi dotyczącymi ludzkiego organizmu, a także stając w obliczu szybkiego rozwoju technologii, która pozwala sięgnąć dalej i głębiej, stara się być aktywnym uczestnikiem debaty dotyczącej ludzkiego poznania, dostarczając teoretycznych modeli, które pozwalają nam zgłębić i uporządkować naszą wiedzę.

Niniejsza monografia stanowi zbiór filozoficznych refleksji na temat poznania zarówno na gruncie samej filozofii, jak i współczesnej nauki. Czytelnik znajdzie w niej rozważania z zakresu historii filozofii, epistemologii, a także filozofii nauki. Owo kompleksowe spojrzenie, tak charakterystyczne dla namysłu filozoficznego, przyczyni się z pewnością do lepszego zrozumienia fundamentów naszej wiedzy – ludzkiego poznania.

Krzysztof Bałəkowski  
Przemysław Wiatr

## Spis treści

*Michał Haraburda*

Antyindywidualizm w filozofii percepcji ..... 7

*Jakub Kiersikowski*

Czego nas uczy ἀριστος? Rola filozofa współczesnego w oparciu o status jednostki wybitnej w epistemologii Heraklita z Efezu ..... 24

*Paweł Balcerak*

Deficyty komunikacyjne osób z zaburzeniami ze spektrum autyzmu z perspektywy filozofii języka ..... 56

*Łukasz Gomułka*

Epistemologia vs. Technologia – spojrzenie z perspektywy Stanisława Lema ..... 68

*Filip Gołaszewski*

Husserlowska redukcja transcendentálna a Kartezjański dualizm psychofizyczny. Możliwość dotarcia do przedmiotu poznania ..... 79

*Piotr Podlipniak*

Muzyczne *qualia* tonalne jako element adaptacyjny komunikacji wokalne człowieka ..... 91

*Filip Stawski, Edward Jacek Gorzelańczyk*

Neurobiologiczna koncepcja *qualiów* Rudolfo R. Llinása z perspektywy wybranych problemów filozofii umysłu ..... 106

*Mirosław Twardowski*

O dwóch współczesnych paradygmatach skrajnego redukcjonizmu ..... 130

*Andrzej Soltys*

O przypadku niezawodnego rozumowania przez analogię ..... 145

*Dorian Mączka*

Rola filozofii nauki w ujęciu Paula Feyerabenda ..... 164

*Aleksandra Dworaczek*

Strukturalizm Ludwika Flecka ..... 185

Indeks autorów ..... 202

## Antyindywidualizm w filozofii percepcji

### 1. Wprowadzenie

Filozoficzne dociekania w obszarze, który stanowi jednocześnie przedmiot zaawansowanych badań nauk szczegółowych, powinny brać pod uwagę wyniki badań tychże nauk. Inaczej rzecz biorąc, dociekania filozoficzne będą z konieczności zawężone do podstaw, pozbawione szczegółowych danych empirycznych i mało istotne dla sprawy. Wprawdzie istnieją dziedziny poznania, które są najlepiej rozwijane przez dyscypliny filozoficzne i przez to względnie niezależne od rezultatów i metod innych nauk, takie jak: logika, filozofia języka, hermeneutyka czy filozofia matematyki (niektóre poddziedziny), to jednak nie jest nią filozofia percepcji<sup>2</sup>.

Filozofia percepcji powinna zatem współpracować z innymi naukami eksplorującymi w jakiejś części tę samą problematykę: filogenetyką, etologią, psychologią poznawczą czy psychologią fizjologiczną. Jednocześnie funkcjonuje pomiędzy nimi jako dyscyplina, która wstępnie zarysowuje daną problematykę oraz łączy poszczególne nauki i uzupełnia uzyskiwane przez nie wyniki, tworząc systematyczną całość w odnośnej tematyce. Filozoficzne spojrzenie na problemy, metody i strukturę nauk szczegółowych daje nie tylko przejrzystość całości w danym obszarze badań, ale i uchwytność szczegółów zastanej w nim sytuacji.

Na początku sześćdziesiątych lat XX wieku rozpoczął się rewolucyjny okres w dziedzinie filozofii języka. Wielu zawodowych filozofów zaczęło bowiem podzielać przekonanie, że same umiejętności indywiduum w zakresie nazywania, deskrypcji, niedefinicyjnych uogólnień empirycznych<sup>3</sup> i definiowania nie są najistotniejsze w zrozumieniu natury języka. Dostrzegli, że naturę wyrażeń językowych, na przykład **wyrażeń okazjonalnych**, można lepiej zrozumieć na podstawie badania wzajemnych relacji przyczynowych indywiduum do specyficznych typów

---

<sup>1</sup> E-mail: freemangreater@gmail.com, Instytut Filozofii i Socjologii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, <http://www.ifis.up.krakow.pl>.

<sup>2</sup> Por. Burge T., *Origins of Objectivity*, Oxford University Press Inc., New York 2010, s. XVII.

<sup>3</sup> Niewyraźna granica oddzielająca definicje od wyrażeń niemających charakteru definicji w naukach humanistycznych skłoniła logików do rozróżnienia na niedefinicyjne uogólnienia stwierdzające empiryczną zależność i przypadki definicyjne. Por. Pawłowski T., *Tworzenie pojęć w naukach humanistycznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 10-11.

jednostek fizycznych w świecie, relacji często zresztą mediatyzowanych we wspólnocie rozmówców<sup>4</sup>.

Zależność konkretnych rozwiązań ewolucyjnych w ramach różnych systemów zmysłowych oraz percepcyjnych odniesień intencjonalnych od fizycznych i funkcjonalnych interakcji układów biologicznych ze specyficznymi typami jednostek w środowisku jest mocniejsza od tej, którą dotychczas sugerowano<sup>5</sup>. Stany psychiczne danego indywiduum, zwłaszcza w zakresie doświadczenia zmysłowego, są w istotny sposób uwarunkowane **niepsychologicznymi relacjami przyczynowymi**, w jakie wchodzi ono zwrotnie ze światem. Właściwe pojęcie „prawidłowej” („trafnej”) percepcji zależy niemniej od tego, „czego” jest to percepcja, lub czym jest „to”, co jest postrzegane. W szczególności aspekt oddziaływania jednostki fizycznej (np. stanu rzeczy lub zdarzenia) na system percepcji jest aspektem **konstytutywnym** percepcji. Nie zrozumiemy pojęcia trafności percepcji bez wiedzy o naturze jej przedmiotu i jego oddziaływania na nią<sup>6</sup>.

Stanowisko, jak w tytule, wspierają zasoby wiedzy naukowo-empirycznej z różnych dziedzin. Refleksja nad tą wiedzą pozwala nam dojść do wniosku, że obiektywna reprezentacja empiryczna dana w doświadczeniu zmysłowym (*resp.* percepcji) jest podstawową zdolnością ewolucyjną, którą posiada wiele różnorodnych zwierząt – w tym bezkręgowych<sup>7</sup>.

Indywiduum nie potrzebuje żadnych dodatkowych warunków, to jest zdolności do posługiwania się językiem czy umiejętności odróżniania pomiędzy wyglądem a realnością, aby weredycznie reprezentować środowisko fizyczne. Percepcja konstytutywnie zakłada zdolności do reprezentowania podstawowych jednostek fizycznych w świecie takimi, jakimi są one faktycznie<sup>8</sup>. Do podstawowych atrybutów określających makrofizyczne partykularia zalicza się: kształty, wielkości, kolory, tekstury, lokalizacje oraz inne, które mogą być spostrzegane przez różne gatunki zwierząt<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> Por. Burge T., dz. cyt., s. XVI.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. XVI-XVII.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 5-6.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 11.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 12.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 3.



## 2. Obiektywność reprezentacji empirycznej

W psychologii poznawczej wciąż dominującym podejściem jest paradygmat obliczeniowo-konstruktywistyczny. W jego ramach badacze postulują inferencyjną (resp. nieświadomego wnioskowania) specyfikację percepcji, jej wewnętrzne, skryte związki z pamięcią, posiadanymi przekonaniem i pragnieniami, które powodują konstrukcje mentalnych reprezentacji postrzeganych rzeczy. Podejście to inspirowane jest technologią komputerową oraz nurtem antybehawiorystycznym<sup>10</sup>. Percepcja w powyższym ujęciu to nie tylko detekcja bodźców, ale ich hierarchiczne i kombinatoryczne przetwarzanie, porównywanie i generalizacja, które sprawiają, że nie może być ona bezpośrednia<sup>11</sup>.

W przypadku postrzegania wzrokowego bezpośrednim przedmiotem doświadczenia są dyskretne parametry fali elektromagnetycznej (światła) i są one specyficznego rodzaju **przesłankami** na tzw. wejściu dla inferencji percepcyjnej (wnioskowania nieświadomego)<sup>12</sup>. Proces widzenia polegałby w efekcie na „obliczaniu” („inferowaniu”) reprezentacji pośrednio widzianych rzeczy z wejściowych parametrów światła<sup>13</sup>. Innymi słowy, łącznie z istnieniem procesów transdukcyjnych w percepcji zakłada się istnienie tzw. **własności produkcyjnych** (*productive properties*), które są tożsame z reprezentacjami<sup>14</sup>.

Wydaje się jednak, że model konstruktywistyczno-obliczeniowy percepcji jest obciążony błędnym kołem, albowiem z założenia, że postrzegamy jedynie reprezentacje w umyśle, wynika niemożność dostępu do samych *representata*. Nie znając rzeczywistego wyglądu rzeczy i zdarzeń, z powodu jak powyżej, nie możemy stwierdzić, czy nasze i ich reprezentacje umysłowe wiernie je odzwierciedlają.

---

<sup>10</sup> Por. Fodor J., Pylyshyn Z., *How direct is visual perception? Some reflections on Gibson's Ecological approach*, *Cognition*, 9 (1981), s. 139-141, 158.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 182.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 151, 155.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 141-142.

<sup>14</sup> Fodor stawia mocną tezę, że umysł ludzki działa na reprezentacjach, które przetwarzane są przez język myśli. Mimo to – co zresztą sam stwierdza – jego teza również wpisuje się w ramy tzw. reprezentacyjnych teorii umysłu. Według większości reprezentacjonistów relacje między umysłem a egzemplarzami reprezentacji umysłowych nie mają charakteru propozycjonalnego. Fodor przejmuje od klasycznej SI pogląd, że procesy i stany umysłowe pełnią inferencyjno-przyczynowe role i generują reprezentacje, ale nie są one wyłącznie formalnymi symbolami czy neurofizjologicznymi jednostkami. Procesy i stany umysłowe są ustrukturyzowane przez język myśli, którego semantyka nie ma charakteru proceduralnego. Oznacza to, że znaczenia języka myśli nie są pochodne wobec ich użyc. Fodor też nie jest solipsystą, w odróżnieniu od wyznawców SI. Por. Fodor J., *Język myśli*. *Lot 2*, przeł. Hensel W.M., Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 26-27, 12-14.

Burge dokonał pewnego przesunięcia w znaczeniu pojęcia „reprezentacji”, co powoduje, że byłby w stanie uchylić powyższy zarzut, gdyby został on zastosowany przeciwko jego koncepcji. Twierdzi on mianowicie, że za pośrednictwem **treści reprezentacyjnej** postrzegamy jednostkę fizyczną jako „taką a taką” – i choć treść ta zależy od zdolności do percepcyjnego grupowania oraz modalności zmysłowej, to nie łączy się konstytutywnie z nastawieniem propozycjonalnym ani też **nie stanowi pierwotnego przedmiotu uwagi indywiduum**<sup>15</sup>.

Stanowisko antyindywidualistyczne zawiera w sobie między innymi pewne intuicyjne pojęcie tego, czym jest obiektywna reprezentacja empiryczna, która formułuje się i jest formowana w doświadczeniu zmysłowym. Jednakże pojęcie to będzie wymagało wyjaśnienia, a następnie uściślenia, jako że jest co najmniej dwuznaczne.

Przez obiektywną reprezentację świata fizycznego postulowaną w percepcji rozumieć, idąc za Burgem, taką reprezentację, która jest **w przybliżeniu dokładna** (trafna, prawidłowa lub wierna) w stosunku do tego, „co” reprezentuje (*representatum*). Bycie „trafnym” jest jednym z rodzajów weredyczności i dotyczy percepcji. Innym przypadkiem weredyczności jest bycie „prawdziwym”, stanowione propozycjonalnie<sup>16</sup>.

Trafność percepcji i jednocześnie jej obiektywność, jak sądzę, nie może polegać w koncepcji Burge’a na **wiernym odwzorowaniu** tego, co reprezentowane, ale na postrzeganiu stanu rzeczy lub zdarzenia takim, jakim ono jest faktyczne z danej perspektywy. Ćma wyczuwa pająka czyhającego na nią w sposób trafny, jeśli faktycznie jest to pająk. Ćma wyczuwa krople ptasich odchodów nieprawidłowo wtedy, gdy nie są to odchody, a zaczajony pająk, który pachnie jak samica ćmy. Kryterium rozstrzygające stanowi tutaj dany aspekt świata fizycznego i jest on zasadniczo przedstawiony indywiduum takim, jakim jest w rzeczywistości.

Przypadki nieprawidłowych spostrzeżeń są nieliczne oraz niereprezentatywne, toteż wyprowadzenie z nich tezy ogólnej o fałszywości lub zawodności percepcji w ogóle jest błędem *secundum quid* – w sensie ogólnologicznych analiz pojęciowych i rzeczowych.

W mowie potocznej wyrażeniem „obiektywny” określamy zwykle, obok bezstronnego sądu, świat fizyczny. Rozumiemy przez to, że stanowi on dziedzinę jednostek umysłowo-niezależnych, do których należą rzeczy oraz zdarzenia fizyczne. Uogólnienie to możemy następnie uściślić i rozszerzyć w ten sposób, że termin „obiektywny” oznaczać będzie to, co jest konstytutywnie nieperspektywistyczne (*non-perspectival*), a więc nie

---

<sup>15</sup> Por. Burge T., dz. cyt., s. 30-42.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 49.

posiada reprezentacyjnej treści, nie jest „o czymś” i nie stanowi warunków weredyczności. Definicja ta pozwala na zaostrzenie rodzajowej różnicy między stanami mentalnymi a stanami fizycznymi oraz niekontrowersyjną predykację artefaktów jako obiektywnych<sup>17</sup>. Zgodnie z tym, co wcześniej powiedzieliśmy, Burge nie rezygnuje z posługiwania się terminami takimi jak „reprezentacja” (*resp.* „treść reprezentacyjna”) oraz „transformacja reprezentacji”, aczkolwiek reguluje ich sens na taki, który nie podpada pod *petitio principii*. Ta regulacja obowiązuje, jak przypuszczam, wyłącznie treści reprezentacyjne i ich transformacje **w zakresie postrzeżeń**. Pozostałe typy aktów psychicznych w rodzaju propozycjonalnych, wyobrażeniowych czy emocjonalnych mają treść reprezentacyjną **w sensie ontologicznym**. Przez „reprezentację postrzeżeniową” rozumie on pewną abstrakcję, która jest użyteczna, gdyż pozwala na rozwój teorii. Zresztą, jak sam powiada, mimo wyboru interpretacji reprezentacjonistycznej dopuszcza on możliwość wykorzystania innego języka. Język ten wszakże powinien uwzględniać opis stanów lub zdarzeń mentalnych<sup>18</sup>.

Zakładając, że podmiot w trakcie percepcji ma dojście (poznawcze) do rzeczy samej w danym jej aspekcie, pozostałe typy aktów mogą podlegać sprawdzianowi zgodności, i to nawet jeśli ich treści będziemy pojmowali substancjalnie. Sprawdzian ich prawdziwości nie będzie podpadał pod błędne koło w dowodzeniu, ponieważ podmiot ma zasadniczo bezpośrednie połączenie z jednostkami fizycznymi, co oznacza, że może przeprowadzić czynność porównania.

Burge pozostaje przy terminach „reprezentacja” i „transformacja reprezentacyjna” przynajmniej z trzech zasadniczych powodów. Otóż przekonania i sądy mogą być prawdziwe lub fałszywe ze względu na prawdziwość lub fałszywość **ich treści reprezentacyjnych**. Z kolei percepcja jest weredyczna, jeśli **jej reprezentacja** jest dokładna lub prawidłowa (*correct*). Po drugie, treść reprezentacyjna pozwala na **wyszczególnienie typu** (*type-individuate*) stanu psychicznego. Poza tym mówienie o stanach psychicznych niezależnie od ich treści reprezentacjonistycznej jest prawdopodobnie niemożliwe<sup>19</sup>.

### 3. Reprezentacjonizm a niebezpieczeństwo *petitio principii*

Twierdzenie mówiące o istnieniu własności produkcyjnych jako **prymarnych** przedmiotów postrzeżeń prawdopodobnie podlegałoby zarzutowi *petitio principii*. Czy mimo to, przy zachowaniu owego twierdzenia,

---

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 47.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 42.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 38-40.

istnieje sposób na uchylenie tego zarzutu, i co za tym idzie, możliwość procedury obiektywizacji własności produkcyjnych percepcji?

Zauważmy najpierw, że psychologowie poznawczy na ogół wyróżniają **konstruktywistyczne czynności góra-dół**, które polegają na **aktywnym** tworzeniu subiektywnych reprezentacji świata fizycznego oraz **realistyczne** (odzwierciedlające) **procesy dół-góra**, które są warunkowane oddolnie przez czynniki niepsychologiczne<sup>20</sup>. Niewykluczone, że obiektywizacja procesu postrzeżeniowego zależy od tego, które – jeśli w ogóle – fazy tego procesu dają się poprawnie zinterpretować w ramach aktywność dół-góra. Jeśli przyjąć, że własności produkcyjne, przynajmniej w formie odpowiedników podstawowych atrybutów makrofizycznych, są inferowane na mocy procesów dół-góra, wówczas można byłoby powiedzieć, że są one wierne w stosunku do ich pierwowzorów, czyli rzeczy i zdarzeń fizycznych postrzeganych aspektowo. W tym też sensie własności produkcyjne byłyby umysłowo-niezależne, albowiem nie podlegałyby projekcji umysłu (psychiki) lub – innymi słowy – projekcje te byłyby uwarunkowane i inferowane oddolnie, a więc konstituowane przez bodźce zewnętrzne i czynniki neurofizjologiczne.

Szerzej o naturalnych ograniczeniach narzucanych na możliwe treści pojęciowe na wejściu w trakcie podstawowych procesów wzrokowych pisze Pylyshyn<sup>21</sup>. Z kolei opis późniejszych faz percepcji – interfejsu między procesami wzrokowymi a wejściem pojęciowym, określanym mianem zaawansowanego poziomu widzenia – znajdziemy w badaniach Ullmana<sup>22</sup>.

Wciąż jednak niejasna jest kwestia, w jaki sposób reprezentacjoniści mieliby sobie poradzić z błędnym kołem? Według Anthony'ego M. Quintona relacja, jaka zachodzi między systemem percepcji a stanem rzeczy, nie jest relacją logiczną, jak w przypadku relacji między sądami w zdaniach, a **relacją kauzalną**<sup>23</sup>. Stąd wymóg odwołania się do reprezentacji – tego, co jest bezpośrednio i natychmiastowo dane – jako dedukcyjnego uzasadnienia dla twierdzeń o rzeczach materialnych powinien zostać uchylony. Stosunki, w jakie wchodzi indywiduum w trakcie postrzegania, nie mają charakteru logicznego, a przyczynowo-

---

<sup>20</sup> Por. Nęcka E., Orzechowski J., Szymura B., *Psychologia poznawcza*, Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2007, s. 60-62.

<sup>21</sup> Pylyshyn Z., *Is Vision Continuous with Cognition? The Case for Cognitive Impenetrability of Visual Perception*, Behavioral and Brain Sciences, 22 (1999), s. 341, 365.

<sup>22</sup> Por. Ullman S., *High Level Vision: Object Recognition and Visual Cognition*, MA: MIT Press, Cambridge 1996.

<sup>23</sup> Por. Quinton A., *Problem percepcji*, [w:] Chwedeńczuk B. (red.), *Filozofia percepcji*, Wyd. Aletheia-Spacja, Warszawa 1995, s. 108-109.

skutkowy i jako takie wymagają **wyjaśnienia**, a nie dowodzenia. Kwestia, czy istnieją rzeczy i zdarzenia fizyczne, a w dalszej kolejności: czy reprezentacje umysłowe są w przybliżeniu wierne w stosunku do nich, nie wymaga dowodu w sensie logiki matematycznej. Właściwym uzasadnieniem w tej sprawie jest wnioskowanie prowadzące do tzw. **hipotez transcendentálnych**, *nota bene* stosowane wobec przedmiotów nieobserwowalnych, tj. chromosomów czy elektronów<sup>24</sup>.

Wiadomo, że Konrad Lorenz jako neokantysta kwestionował możliwość bezpośredniej percepcji rzeczy samej w sobie przez podmiot. Mianowicie, w jego przekonaniu dane zmysłowe nie pojawiają się w umyśle w swej **pierwotnej niezjawiskowej formie**, ponieważ są one wypadkową złożonych procesów obliczeniowych. Procesy te spełniają funkcję pewnego rodzaju nieświadomego wnioskowania z odbieranych bodźców o faktycznym pozapodmiotowym *realium*<sup>25</sup>. Pomimo to Lorenz nie był zwolennikiem konstruktywizmu z następujących względów. Sądził po pierwsze, iż percepcja polega na wykrywaniu pewnych **niezmienniczych układów** lub **stałych konfiguracji** natury przestrzennej w danym przedziale czasu, które pospolicie nazywamy przedmiotami<sup>26</sup>. Nadto tzw. „zjawiska” jego zdaniem można zrozumieć wyłącznie przez **współzmiennność przyczynową** rzeczy samej w sobie oraz podmiotu<sup>27</sup>. Po trzecie, **nasze formy myślenia** – czas i przestrzeń oraz **oglądu (naoczności)**: przyczynowość i substancjalność – są funkcjami organizacji neurofizjologicznej i powstały ze względu na zachowania gatunku, na który oddziaływał świat zewnętrzny<sup>28</sup>. Formy te nie powstały w izolacji w wyniku **wsobnych** konstrukcji podmiotu. Są natomiast uwarunkowane aposteriorycznie, w sensie doświadczenia gatunkowego.

Poprawna wykładnia natury poznania i wiedzy wymaga zatem badania nie tylko ich przedmiotów (produktów), ale i narzędzi poznania. Narzędzia poznania – czyli konkretne rozwiązania w zakresie systemów percepcyjnych, wykształcone w toku filogenezy w układach biologicznych – nie są apriorycznymi formami, które wyprzedzają i warunkują doświadczenie<sup>29</sup>. Przyjęcie perspektywy podmiotowej, z której badamy jedynie produkty poznania i wiedzy, daje nam wykładnię jednostronną tych ostatnich i przez to konstruktywistyczną, a nie realną.

---

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 103.

<sup>25</sup> Por. Lorenz K., *Odwrotna strona zwierciadła*, przeł. Wolicki K., PIW, Warszawa 1977, s. 200.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 201.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 40.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 38.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 33.

Na podstawie powyższych analiz spróbujemy obecnie **dookreślić** oraz **zaostrzyć** pojęcie „obiektywności” jako narzędzie do opisu doświadczenia zmysłowego.

To, co stanowi obiektywną reprezentację empiryczną, jest umysłowo-niezależne w takim sensie, że nie zależy od konstruktów umysłu (psychiki), które miałyby konstruować w sposób wytwórczy istotne fazy doświadczenia zmysłowego. Aczkolwiek oczywiste jest, iż indywiduum musi posiadać jakąś umysłowość, aby w ogóle postrzegać fizyczne jednostki środowiska. W tym też sensie żaden akt psychiczny nie jest umysłowo-niezależny.

Oddolna (niekonstruktywistyczna) konstytucja empirycznej reprezentacji przekłada się z naukowo-statystyczną regularnością na jej trafność. Oddolność pociąga za sobą **ukierunkowanie przedmiotowe** reprezentacji empirycznej. Ukierunkowanie przedmiotowe percepcji prowadzi do trafnego odzwierciedlenia lub bezpośredniego przedstawienia rzeczy lub zdarzenia w jego własnym aspekcie.

Z kolei bycie obiektywną reprezentacją empiryczną nie polega na jej nieperspektywiczności, gdyż z natury jest ona właśnie perspektywiczna. Aby uniknąć błędu ekwiwokacji, termin „obiektywność” będzie oznaczał bądź to rzeczy i zdarzenia, które są z natury nieperspektywiczne, bądź reprezentacje umysłowe, **które – jako ukierunkowane przedmiotowo na mocy oddolnego charakteru percepcji – trafnie odzwierciedlają lub udostępniają rzeczy i zdarzenia w ich poszczególnych aspektach**. To drugie użycie będzie dominującym w dalszej części niniejszej pracy.

#### 4. Czy perspektywiczność percepcji implikuje jej relatywizm?

Według konstruktywistów zwierzęta o odmiennych systemach zmysłowych produkują nieprzystające do siebie reprezentacje otaczającego ich świata. Owe systemy wspomniany wcześniej Lorenz nazywa „**aparaturami światoo obrazów**”. Odmienność systemów zmysłowych, jak i perspektyw poznawczych, nierzadko wspiera przekonanie o relatywności wytworów poznania, zwłaszcza zmysłowego. Można jednak mieć wątpliwości, czy jest to słuszne przekonanie. Zanim jednak poddamy je eksplikacji, przedstawię kilka mało znanych przykładów systemów zmysłowych odrębnych gatunkowo zwierząt.

**Narząd linii bocznej** ryb i płazów wodnych służy do detekcji drgań basenu wodnego. Odczytuje on informacje o przeszkodach w trakcie przemieszczenia się tych zwierząt i wspiera ich zdolność do percepcyjnego grupowania jednostek fizycznych na pokarm, wrogów oraz pobratymców. Narząd ten wspomaga widzenie u ryb i biegnie w poprzek ciała przez całą jego długość, sięgając ich głów. Fale ciśnieniowe, prądy, a nawet delikatne

ruchy w wodzie wywołują drgania w narządzie linii bocznej, zmieniając potencjał błonowy **komórek włoskowatych**, którymi wyłożony jest ów kanał<sup>30</sup>.

Liczne bezkręgowce, od meduzy do raka, posiadają receptory, które wykrywają siłę grawitacji oraz informują je o ich położeniu względem niej – zwane **statocystami**. Są to komórki zanurzone w epidermie, zwane inaczej czuciowymi komórkami włoskowatymi (rzęsатыmi), gdyż posiadają włoski sensoryczne. Zwierzę wykrywa dzięki nim, gdzie jest jego dół, i może skorygować położenie swojego ciała<sup>31</sup>.

Płaszczki, rekiny oraz inne ryby kostnoszkieletowe wykrywają pola elektryczne, powodowane ruchami mięśni ich ofiar, za pośrednictwem elektroreceptorów. Poza tym istnieją grupy ryb, których wyspecjalizowane mięśnie bądź komórki nerwowe produkują zewnętrzne pola elektryczne, co umożliwia im orientację w mętnej wodzie, a także pomaga w rozpoznaniu potencjalnego partnera seksualnego, którego zresztą częstotliwość wyładowań elektrycznych zależy od płci<sup>32</sup>.

Termoreceptory stałocieplnych ssaków odpowiadają za wykrywanie zmian temperatury wewnątrz ciała oraz w zewnętrznym otoczeniu, a także za uruchomienie mechanizmów termoregulacji w podwzgórzu. Z kolei grzecholnikom i pytonom służą do lokalizacji ofiar, tak samo jak krwio pijnym stawonogom, tj. komarom i kleszczom, do poszukiwania stałocieplnego żywiciela<sup>33</sup>. **Narząd jamkowy** żmii bambusowej, zlokalizowany między okiem a nozdrzem po obu stronach głowy, pozwala jej wykryć ciepło promieniujące od zwierzęcia stałocieplnego nawet z odległości do 2 metrów<sup>34</sup>.

Nietoperze, delfiny i kilka innych grup kręgowców orientują się za pomocą **echolokacji** (biosonaru), która polega na zdolności do emisji i odbioru dźwięków o wysokiej częstotliwości. Wyemitowane przez nietoperza ultradźwięki odbijają się od obiektów znajdujących się na jego drodze, np. ćmy, i w postaci echa wracają do niego<sup>35</sup>.

Pająki w celu zlokalizowania ofiary posługują się nie tylko wzrokiem, ale też specyficznym zmysłem dotyku – **widelkami stroikowymi**. Widelki te są wrażliwe na różne częstotliwości drgań sieci pajęczej.

---

<sup>30</sup> Por. Solomon E., Berg L., Martin D., *Biologia wg VII wydania amerykańskiego*, Jura Cz., Godula J. (red.), Zduńska A., Brodacki M. oraz zespół (red. merytoryczna), MULTICO Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2007, s. 792.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 787, 791.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 788.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 787.

<sup>34</sup> Por. tamże.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 786.

Sowy natomiast atakują drobne gryzonie nie tylko przy pomocy dobrego wzroku, ale również z wykorzystaniem **słyszania stereofonicznego**. System słuchu umożliwia sowie precyzyjne lokalizowanie pisków żyłatek na zasadzie takiej, iż dźwięk docierający najpierw do prawego ucha daje sowie informację, że np. mysz jest po jej prawej stronie, natomiast gdy dochodzą one jednocześnie do dwóch uszu, wówczas sowa wie, iż potencjalna ofiara jest naprzeciwko jej dzioba<sup>36</sup>.

Wróćmy jednak do pojęć „światoobrazów” i „relatywizmu”. Co właściwie rozumiemy przez owe „światoobrazy” i podobno wynikający z nich „relatywizm”? Czy ich sens polega na tym, że zwierzęta konstruują nieprzeliczalne i niemające ze sobą punktów wspólnych światy lub nisze, które istnieją wewnątrz ich umysłów (psychik)? Poznanie i wiedza mają status immanentny i jako taki samozwrotny. Istnienie jednego obiektywnego, umysłowo-niezależnego świata jest ze względu na to w najwyższym stopniu problematyczne<sup>37</sup>.

Przez „światoobrazy” możemy także rozumieć produkty umysłowe, wytworzone w wyniku oddziaływania obiektywnych bodźców na układy biologiczne, ale przetwarzane przez zupełnie odmienne systemy percepcyjne, które w efekcie dają nieprzystające do siebie reprezentacje. To drugie ujęcie „światoobrazów” daje nam pewność, że świat zewnętrzny wraz ze swymi aspektami istnieje, ale nie rozwiązuje problemu „relatywności”. Twierdzi się bowiem, że zwierzęta zarówno w sensie gatunkowym, jak i osobniczym doświadczają go jakościowo różnie i konstruują jego reprezentacje ze względu na swoje potrzeby oraz cele adaptacyjne.

Istnieje jeszcze trzecie rozumienie „światoobrazów” oraz domniemanego „relatywizmu”, według którego zwierzęta wprawdzie postrzegają aspekty świata za pomocą różnych systemów zmysłowych, w innych warunkach oraz z odmiennych perspektyw, jednakże nastawione są one na wykrywanie na obszarze takiego samego aspektu świata tego samego rodzaju jednostek fizycznych. Nie zmienia tego nastawienia nawet instrumentalny charakter intencjonalnego odniesienia percepcyjnego. Otóż, systemy takie jak stroiki widelkowe, linia boczna, mechanoreceptory, echolokacja oraz słyszenie stereofoniczne różnią się co do struktury i działania. Należą do zróżnicowanych filogenetycznie organizmów, które dostosowały się do niesymetrycznych warunków życia. Pomimo to są nastawione na wykrywanie takiego samego aspektu świata, jakim są fale mechaniczne, które powodują drgania w ośrodkach rozchodzenia się.

---

<sup>36</sup> Por. Maruszewski T., *Psychologia poznania. Umysł i świat. Nowe poszerzone wydanie*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2011, s. 61.

<sup>37</sup> Por. Balicki B. (red.), *Radykalny konstruktoryzm. Antologia*, Wyd. GAJT s.c., Wrocław 2010.



Rzecz jasna światooobrazy różnią się w tym sensie, że dostępy do poszczególnych aspektów świata, np. ultradźwięków, promieniowania podczerwonego, pól elektrycznych, ale też jakościowych jednostek fizycznych takich jak widzialne kształty i wielkości powierzchni, nie są równomiernie dystrybuowane na układy biologiczne. Te różne światooobrazy nie są alternatywnie rozłączne – nie wykluczają się nawzajem, lecz raczej dopełniają się, korespondując z jednostkami fizycznymi danych nisz odpowiednich dla życia takich a nie innych organizmów. Nisze te dopełniają się od strony ontologicznej, jako że stanowią – tak samo jak jednostki fizyczne – różne aspekty jednego i tego samego świata.

## **5. Model doświadczenia zmysłowego ze stałymi percepcyjnymi**

Naukowe metody mogą nam dostarczyć wyjaśnienia koniecznych warunków obiektywności doświadczenia zmysłowego przez wskazanie na filogenetyczne i rozwojowe przyczyny powstania systemów zmysłowych. Zasoby wiedzy empirycznej o „**stałych percepcyjnych**”, czyli o jednostkach fizycznych w świecie oraz o jednostkach neurofizjologicznych, które determinują działanie odmiennych filogenetycznie systemów sensorycznej rejestracji i percepcji, stanowią podstawę ukrytycznionego systemu pojęć i twierdzeń odnośnie do obiektywności doświadczenia zmysłowego. Przez „stałe percepcyjne” mam na myśli **podstawowe podobieństwa** w postrzeganych jednostkach fizycznych oraz strukturach i funkcjach systemów zmysłowych. Procesy ze stałymi percepcyjnymi nie negują istnienia poznawczych procesów konstruktywistycznych. Jest zupełnie na odwrót – procesy ze stałymi percepcyjnymi stanowią podstawę istnienia procesów konstruktywistycznych. Procesy konstruktywistyczne są nadbudową procesów ze stałymi percepcyjnymi. Gdyby nie dało się stwierdzić podstawowych podobieństw u zróżnicowanych filogenetycznie systemów zmysłowych oraz w postrzeganych jednostkach fizycznych, nie mielibyśmy podstaw twierdzić, że doświadczenie zmysłowe może przedstawiać wiedzę obiektywną. Przeciwnie, brak takich podobieństw prowadziłby do wniosku, że podmioty konstruują reprezentacje świata w sposób wytwórczy już od początkowych faz procesów percepcji, charakterystycznych dla danych modalności zmysłowych. Ukierunkowanie na stałe percepcyjne jest tożsame z ukierunkowaniem przedmiotowym. W szczególności doświadczenie zmysłowe jest ukierunkowane na stałe percepcyjne lub przez nie zdeterminowane w wyniku jego niekonstruktywistycznego charakteru, co przekłada się na powstanie trafnych reprezentacji empirycznych.

Z punktu widzenia anatomii i fizjologii istnieje continuum podobieństw między wrażliwością lancetnika na światło a ludzkim wzrokiem.

Świadectw tej ciągłości dostarczają już same badania embriologiczne. Taka sama ektoderma, czyli zewnętrzna warstwa komórek embrionalnych kręgowców w zależności od miejsca, które zajmuje w ciele zarodka, przekształca się w części oczu, mózgu i rdzenia kręgowego albo w strunę grzbietową bądź cewkę nerwową (rdzeń nerwowy) u innych organizmów.

Po drugie, psychologowie fizjologiczni dowodzą istnienia szeregu podobieństw u wspólnianych przez wszystkie rodzaje głowonogów, stawonogów oraz kręgowców. U wszystkich wymienionych układów biologicznych występują tego samego rodzaju **pigmenty wzrokowe** absorbujące światło, w których powstają potencjały receptorowe<sup>38</sup>. Receptory dokonują transdukcji energii bodźców na sygnały elektryczne, które są nośnikami informacji w układach biologicznych. Gdy receptor sensoryczny (neuron bądź komórka znajdująca się w bliskim kontakcie z neuronem) ulega depolaryzacji, dochodzi do otwarcia kanałów jonów w błonie i zostaje wytworzony potencjał receptorowy, a następnie seria potencjałów czynnościowych<sup>39</sup>. Następnie impulsy nerwowe przesyłane są drogami aferentnymi do odpowiednich ośrodków zlokalizowanych albo w pniach nerwowych w przypadku bezkręgowców, albo zwojach lub rdzeniach nerwowych i w mózgu u kręgowców.

Po trzecie, ramy wyjaśnienia etologicznego zachodzą na zakres wyjaśnień formułowanych przez psychologię percepcji w tym sensie, że zwierzęta spełniając swoje potrzeby lub czynności biologiczne, kształtując podbudowę dla treści reprezentacyjnych<sup>40</sup>.

Poza tym istnieje wiele procesów związanych z percepcją wzrokową, które przebiegają niezależnie od tzw. pojęciowego wyjścia o charakterze góra-dół. W wyniku rozwoju badań empirycznych zarzucono pogląd, że percepcja służy wyłącznie powstaniu zintegrowanej reprezentacji rzeczy lub zdarzenia jako bazy dla **dyskryminacji wzorkowej** i dla dalszych tzw. wyższych procesów poznawczych. Jedną z pierwotnych funkcji widzenia była i nadal jest kontrola ruchowych reakcji na wyjściu. Potwierdza to już recepcja światła przez larwę żuka wodnego, który porusza się w stronę światła, aby zaczerpnąć powietrza na powierzchni wody<sup>41</sup>.

Komórki zwojowe siatkówki w systemie wzroku naczelných przetwarzają sygnały elektromagnetyczne, rozsyłając je do niezależnych funkcjonalnie i neuronalnie ośrodków przetwarzania. Centra te są wzbudzone, a następnie kontrolowane przez różnego rodzaju informacje

---

<sup>38</sup> Por. Solomon E., Berg L., Martin D., dz. cyt., s. 798-799.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 788-789, 786.

<sup>40</sup> Por. Burge T., dz. cyt., s. 319.

<sup>41</sup> Por. Milner A., Goodale M., *Mózg wzrokowy w działaniu*, przeł. Króliczak G., Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 26-34.

wzrokową, co przekłada się na odpowiednio odmienne reakcje wyjściowe. Oznacza to, że nie istnieją równoległe kanały przepływu informacji od neuronów oczu do tzw. pierwszorzędowej kory wzrokowej, gdyż linie wychodzące od siatkówki rozgałęziają się od samego początku<sup>42</sup>.

Jedną z tych projekcji, charakterystyczna dla wszystkich kręgowców, biegnie od siatkówki do śródmózgowia, a dokładnie wzgórze górne (pokrywy wzrokowej). Wzgórek ten ma połączenie z jądrami pnia mózgu oraz rdzenia kręgowego, a także wysyła projekcje przez jądra wzgórza do wielu miejsc w korze mózgowej. Najczęściej neuronaukowcy przypisują mu funkcję nadzorującą ruch sakkadowy oczu. Okazało się jednak, że pasmo to wiąże się także z kontrolą ruchów orientacyjnych głowy, ciała oraz ze wzrokową funkcją nakierowania<sup>43</sup> na cele i przynęty u wielu zwierząt, takich jak szczury, koty i małpy, a także z poruszaniem się w terenie<sup>44</sup>.

Drugie największe pasmo – siatkówkowo-kolankowate – rozpoczyna się w tym samym punkcie, co pierwsze, i łączący się z częścią **grzbietową** ciała kolankowatego bocznego we wzgórzu. Projekcja ta, jako młodsza filogenetycznie, jest najlepiej dostrzegalna u człowieka i pozostałych naczelnych, a jej włókna kończą się w pierwotnym polu wzrokowym – określanym też korą prążkowej – VI. Najprawdopodobniej wyładowania elektromagnetyczne tego pasma tkwią u podstaw podmiotowego doświadczenia percepcji u ludzi<sup>45</sup>.

Na podstawie wyników badań z psychologii percepcji wzrokowej możemy dojść do wniosku, że podstawowe zdolności i mechanizmy w ramach systemu wzroku u ludzi są podobne do tych u pozostałych ssaków, także tych, którym brakuje zdolności propozycyjalnych<sup>46</sup>.

Jedną z takich podstawowych zdolności jest zdolność oczu soczewkowych do konwergencji; również pozostałe stałe percepcyjne są kluczem do rozumienia natury percepcji. Oczy soczewkowe kręgowców, takich jak niektóre ptaki i naczelne, zlokalizowane są w przedniej części ciała, co pozwala im na skupienie obu oczu w tym samym punkcie. Dwuoczne (stereoskopowe) widzenie jest istotne dla oceny odległości i głębokości. Światło załamuje soczewka, która jest w tym celu wspomagana

---

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 23.

<sup>43</sup> „Nakierowanie” polega na przesunięciu spojrzenia tak, aby bodziec dotąd widziany na obrzeżu został wprowadzony w obszar widzenia środkowego. Por. Goodale M., Milner A., *Fractionating orienting behavior in rodents*, [w:] Ingle D., Goodale M., Mansfield R (red.), *Analysis of Visual Behavior*, s. 267-299.

<sup>44</sup> Por. tenże, *Mózg wzrokowy...*, s. 34.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 23-25.

<sup>46</sup> Por. Burge T., dz. cyt., s. 343.

zakrzywioną powierzchnią rogówki i płynem wewnątrz gałki ocznej, o dużym współczynniku refrakcji. Dzięki zdolności oka do akomodacji kręgowce odbierają obrazy o dużej ostrości. Funkcją widzenia ostrych przedmiotów z bliska jest kurczenie się mięśnia rzęskowego, dzięki czemu soczewka zaokrągla się, a funkcję odbioru obrazów rzeczy daleko położonych w dużej rozdzielczości stanowi rozkurczanie się mięśnia rzęskowego, co skutkuje przybraniu przez soczewkę kształtu płaskiego (jajowatego)<sup>47</sup>. Zdolność do konwergencji jest stałą percepcyjną, za pośrednictwem której indywidua widzą odległość i lokalizację rzeczy oraz zdarzeń.

Kąt tworzony przez dwie linie wzroku nazywa się kątem konwergencji i zmienia się systematycznie wraz z odległością obserwatora od punktu fiksacji. Zawsze gdy odległość obserwatora od punktu fiksacji na obiekcie maleje, zwiększa się sam kąt konwergencji<sup>48</sup>.

Kolejną stałą percepcyjną jest stała światłości (*lightness constancy*) – wiele zwierząt jest w stanie postrzegać achromatyczne powierzchnie jako mające tę samą jasność mimo dużych różnic w oświetleniu. Przypomnijmy, że natężenie światła, które pobudza receptor wzroku, jest wypadkową odbicia od powierzchni i oświetlenia tej powierzchni. W wyniku oddziaływania natężenia światła powstają bezpośrednio tzw. kontury luminancji (*luminance contour*). Owe kontury to nagłe, ostre nieciągłości w natężeniu światła pomiędzy przyległymi rejestracjami jasności światła receptorów na siatkówce. Stała światłości zależy od zdolności systemu percepcyjnego do oddzielania odbicia powierzchni od jej oświetlenia<sup>49</sup>. Percepcja dotyczy przede wszystkim jasności samej powierzchni, natomiast jej oświetlenie stanowi drugorzędną informację dla indywiduum. Rozróżnienie na powierzchnię odbicia i powierzchnie oświetlenia nie jest dane w samej proksymalnej stymulacji, nie jest też wynikiem proksymalnej stymulacji receptorów. Robi to dopiero system wzroku na podstawie odróżniania tzw. **krawędzi oświetlenia** (*illumination edges*) od **krawędzi odbicia** (*reflectance edges*). Nieciągłości w natężeniu światła w środowisku podlegają zmianom oświetlenia i nazywamy je właśnie krawędziami oświetlenia. Są one związane z zacienieniem, odbłaskami na gładkich powierzchniach, niewielkimi zmianami orientacji powierzchni w stosunku do źródła światła oraz koncentracją na źródle światła, np. reflektorze. Pozostałe nieciągłości w natężeniu światła powodowane są zmianami w odbiciach od powierzchni; określamy je krawędziami odbicia. Odbicia zmieniają się w zależności od ostrych zmian w jasności samych

---

<sup>47</sup> Por. Solomon E., Berg L., Martin D., dz. cyt., s. 800-801.

<sup>48</sup> Por. Burge T., dz. cyt., s. 247-250.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 352.

powierzchni (biało-czarne paski) lub ostrych zmian w położeniu powierzchni<sup>50</sup>.

## **6. Podsumowanie**

Jednym z celów artykułu było zwrócenie uwagi czytelnika na niepsychologiczne aspekty zjawiska percepcji, które nie są łączone na ogół z jej konstytutywnymi cechami, a co uważam za poważny błąd. Mówiąc o niepsychologicznych aspektach zjawiska percepcji, mam na myśli jednostki neurofizjologiczne składające się na systemy zmysłowe oraz jednostki fizyczne oddziałujące w ramach procesów transdukcji biologicznej. Wprowadzenie zagadnienia tzw. stałych percepcyjnych do zarówno konstruktywistycznych, jak i realistycznych modeli percepcji pozwala nałożyć ograniczenia na aktywność procesów poznawczych typu góra-dół. Do procesów tych zaliczamy, między innymi, nieświadome wnioskowania, zasoby pamięciowe, posiadane przekonania i pragnienia oraz nastawienie propozycjonalne. Co istotne, procesy ze stałymi percepcyjnymi nie negują istnienia poznawczych procesów konstruktywistycznych. Wiedza na ich temat umożliwi natomiast wartościowe poznawczo wyszczególnienie naturalnych różnic między tymi procesami.

Antyindywidualistyczne stanowisko w filozofii percepcji przedstawia narzędzia opisu sprowadzające się do zaostrzenia rodzajowej różnicy między stanami mentalnymi a stanami fizycznymi, obiektywizacji własności produkcyjnych lub jednostek fizycznych jako przedmiotów percepcji oraz obejścia błędnego koła w dowodzeniu przez antyintelektualistycznie rozumienie percepcji. Antyindywidualizm definiuje zjawisko percepcji jako proces, w strukturze którego wyróżnia się niekonstruktywistyczne (oddolne) elementy, determinujące jego ukierunkowanie przedmiotowe. Owo ukierunkowanie prowadzi do trafnego odzwierciedlenia lub przedstawienia rzeczy w jej aspekcie.

Perspektywiczny charakter doświadczenia zmysłowego, a nawet poznania w ogóle, nie wnosi uzasadnienia o ich relatywności. Przeciwnie, stanowi jeden z niezbędnych warunków możliwości doświadczenia, poznawania i wiedzy w ogóle. Tzw. światobrazy indywiduów różnią się w tym sensie, że dostępne do poszczególnych aspektów świata, np. ultradźwięków, promieniowania podczerwonego, pól elektrycznych, ale też jakościowych jednostek fizycznych, takich jak widzialne kształty i wielkości powierzchni, nie są równomiernie dystrybuowane na układy biologiczne. Różnią się też ich systemy zmysłowe, ale zarówno system linii bocznej, stroiki widełkowe, jak również echolokacja ukierunkowane są na

---

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 351-353.

wykrywanie tych samych jednostek fizycznych – mają to samo odniesienie intencjonalne. Antyindywidualiści dostrzegają przede wszystkim podobieństwa w zjawisku percepcji, dopełniając tym samym perspektywę konstruktywistyczną, przyjmowaną na ogół w badaniach z tego zakresu.

Antyindywidualizm wykorzystuje wyniki badań nauk szczegółowych, których ramy wyjaśnienia zachodzą częściowo na zakres wyjaśnień formułowanych przez filozofię percepcji. Filozofia percepcji ma bowiem o wiele więcej punktów wspólnych z naukami szczegółowymi w temacie zjawiska percepcji, niż się zwykle sądzi.

## Literatura

Balicki B. (red.), *Radykalny konstruktywizm. Antologia*, Wyd. GAJT s.c., Wrocław 2010.

Burge T., *Origins of Objectivity*, Oxford University Press Inc., New York 2010.

Fodor J., *Język myśli. Lot 2*, przeł. Hensel W.M., Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2011.

Fodor J., Pylyshyn Z., *How direct is visual perception? Some reflections on Gibson's Ecological approach*, *Cognition*, 9 (1981).

Lorenz K., *Odwrotna strona zwierciadła*, przeł. Wolicki K., PIW, Warszawa 1977.

Goodale M., Milner A., *Fractionating orienting behavior in rodents*, [w:] Ingle D., Goodale M., Mansfield R (red.), *Analysis of Visual Behavior*.

Maruszewski T., *Psychologia poznania. Umysł i świat. Nowe poszerzone wydanie*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2011.

Milner A., Goodale M., *Mózg wzrokowy w działaniu*, przeł. Króliczak G., Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Nęcka E., Orzechowski J., Szymura B., *Psychologia poznawcza*, Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2007.

Pylyshyn Z., *Is Vision Continuous with Cognition? The Case for Cognitive Impenetrability of Visual Perception*, *Behavioral and Brain Sciences*, 22 (1999).

Pawłowski T., *Tworzenie pojęć w naukach humanistycznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.

Quinton A., *Problemy percepcji*, [w:] Chwedeńczuk B. (red.), *Filozofia percepcji*, Wyd. Aletheia-Spacja, Warszawa 1995.

Solomon E., Berg L., Martin D., *Biologia wg VII wydania amerykańskiego*, Jura Cz., Godula J. (red.), Zduńska A., Brodacki M. oraz zespół (red. merytoryczna), MULTICO Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2007.

Ullman S., *High Level Vision: Object Recognition and Visual Cognition*, MA: MIT Press, Cambridge 1996.

## Antyindywidualizm w filozofii percepcji

### Streszczenie

Teoria antyindywidualizmu w percepcji jest rezultatem filozoficznej refleksji nad wynikami badań nauk szczegółowych. Procesy percepcyjne danego indywiduum są uwarunkowane niepsychologicznymi relacjami przyczynowymi ze środowiskiem fizycznym. Oznacza to, że aspekt oddziaływania jednostki fizycznej (np. stanu rzeczy lub zdarzenia) na system percepcji oraz jego aktywność neurofizjologiczna jest aspektem konstytutywnym percepcji. Nie zrozumiemy zjawiska percepcji bez wiedzy o jej przedmiocie i jego oddziaływaniu na nią. Namysł nad zasobami wiedzy naukowo-empirycznej pozwala nam dojść do wniosku, że obiektywna reprezentacja empiryczna dana w doświadczeniu zmysłowym (*resp.* percepcji) jest podstawową zdolnością ewolucyjną, którą posiada wiele filogenetycznie zróżnicowanych zwierząt. Indywiduum nie potrzebuje żadnych dodatkowych warunków, to jest zdolności do posługiwania się językiem czy umiejętności odróżniania pomiędzy wyglądami a realnością, aby weredycznie reprezentować środowisko fizyczne. Wprowadzenie zagadnienia tzw. stałych percepcyjnych do modeli percepcji pozwala na nałożenie ograniczeń na aktywność procesów poznawczych typu góra-dół. Co istotne, procesy ze stałymi percepcyjnymi nie negują istnienia procesów konstruktywistycznych. Wiedza na ich temat umożliwi natomiast wartościowe poznawczo wyszczególnienie naturalnych różnic między tymi procesami. Antyindywidualiści dostrzegają przede wszystkim podobieństwa w zjawisku percepcji, dopełniając tym samym perspektywę konstruktywistyczną przyjmowaną na ogół w badaniach z tego zakresu.

## **Czego nas uczy ἄριστος? Rola filozofa współczesnego w oparciu o status jednostki wybitnej w epistemologii Heraklita z Efezu**

### **1. Wprowadzenie**

Pytając o rolę filozofii dzisiaj, nie sposób nie szukać odpowiedzi u starożytnych. Nie tylko dlatego, że są oni fascynujący poprzez nimb tajemniczości, w jaki ubiera ich oddalenie od współczesności, ale także i przede wszystkim dlatego, że kultura i umysłowość grecka stanowią jeden z fundamentów, z którego wyłoniła się kultura europejska. Na pytanie o rolę filozofa w życiu społeczności chyba nie padła klarowniejsza odpowiedź, niż ta, którą dali swoją bujną biografią pierwsi myśliciele. Ci, którzy wyzwolili się z myślenia o charakterze mitycznym, motywowani byli właśnie potrzebami współczesnego im człowieka. Zadawał on pytania o swoje pochodzenie, o sens świata, jego harmonię, a także o swoją przyszłość w sensie eschatologicznym. Wśród pierwszych filozofów greckich Heraklit z Efezu jest niewątpliwie przykładem niezwykłym. Ze źródeł historycznych, szczególnie Diogenesa Laertiosa<sup>2</sup>, wyłania się postać wyniosłego, ale też gburliwego arystokraty o zagadkowej, trudnej do zrozumienia narracji, potępiającego ludzi dookoła, który obligowany jest do takiego zachowania jakimiś wyższymi celami. Charakter jego życia, przekazu, filozofii dobrze określa i podsumowuje domniemany sposób śmierci, która stała się udziałem filozofa – może puchlina, może dna moczanowa, może pogryzienie przez psy<sup>3</sup> – wszystko to niejednoznaczne, niejasne, a przez swoją zagadkowość niezwykle ciekawe. Życie i poglądy samego Heraklita do dziś wydają się inspirujące właśnie z tych kilku powodów: niecodziennej formy przekazu, wieloznaczności, ciekawego życia oraz zagadkowej śmierci. W związku z tym, szukając odpowiedzi na

---

<sup>1</sup> szwadi@gmail.com, Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, www.wfch.uksw.edu.pl.

<sup>2</sup> Por. Diogenes L., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. Leśniak K., Kosińska I., Kupisa B., Olszewski W., Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 509-517.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 510-511.



pytanie o rolę filozofa w społeczności, warto przyjrzeć się koncepcjom chyba najślynniejszego myśliciela z Efezu.

Znając w sposób nawet podstawowy filozofię Heraklita można z łatwością stwierdzić, że był on jednoznacznie elitarystą. Widać to mocno przede wszystkim w jego biografii i formie przekazu, w których pogarda dla tłumu była rzeczą, można powiedzieć, fundamentalną. A jednak pochylenie się tylko nad zagadnieniem jednostki wybitnej w oderwaniu od całości myśli tego wybitnego filozofa byłoby zabiegiem niedopuszczalnym. Opisanie tylko statusu takiej istoty, bez pokazania szerszego kontekstu konkretnych twierdzeń czy założeń, niczego nie nauczy. Żeby zrozumieć, jaką rolę widział dla filozofa ten starożytny myśliciel, należy jego koncepcję człowieka elitarnego wzbogacić o powody oraz konsekwencje takiej wyjątkowości, a także przyczyny i skutki stawianych przed nią wyzwań. Z tego właśnie powodu zadanie postawione przed tym artykułem, a streszczone w tytule, jest dużo szersze aniżeli tylko i wyłącznie opis człowieka wybitnego. W przeglądzie tym zamierzam pochylić się po pierwsze nad podstawowymi zagadnieniami poznawczymi, a zatem odpowiedzieć na pytanie, co i jak poznajemy w koncepcji Heraklita. Omówię zagadnienia zdolności poznawczych, prawdy, jej poznawalności, związanych z tym trudności poznawczych i wynikające z tego konsekwencje. W celu ukazania szerszego zaplecza elitaryzmu poświęcę miejsce także społecznemu wymiarowi trudności poznawczych. Pominę natomiast dokładniejsze zgłębienie metod, środków poznania, skupiając się na poznawaniu w ogóle jako pewnej czynności, swoistemu mechanizmowi. Następnie przedstawię skrupulatną analizę zagadnienia jednostki wybitnej, zaczynając od strony językowej, poprzez jej status w całości koncepcji, kończąc na zobowiązaniach, które przed nią stawia Heraklit. W ostatniej części, w oparciu o przeprowadzoną analizę, spróbuję zaadaptować twierdzenia i rozwiązania myśliciela z Efezu do współczesności i odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę widziałby dla filozofa.

Mam świadomość, że w tego rodzaju opracowaniach należałoby przytaczać teksty źródłowe w języku oryginalnym wraz z dokładnym zapisem bibliograficznym interesujących fragmentów, aby zachować ich autentyczne brzmienie oraz dać możliwość odnalezienia w tekstach filozofów przekazujących myśl syna Blosona. Szczególnie ważne jest to w przypadku Heraklita, po pierwsze dlatego, że nie pozostawił po sobie jednego, spójnego dzieła, z którego można by bez wątpliwości korzystać, a po drugie ze względu na fakt, że jego przekaz jest wielowątkowy,

wielopłaszczyznowy<sup>4</sup>, a może nawet wieloznaczny<sup>5</sup>, co do pewnego stopnia zostaje utracone w efekcie tłumaczenia z greki. Jednak taki zabieg wymagałby znacznego rozszerzenia części filologicznej, co w konsekwencji zaowocować musiałyby poważnym wzrostem objętości samego artykułu. Z tego powodu zdecydowałem, że poza wyjątkowymi przypadkami posłużę się fragmentami refleksji Heraklita w ich polskich tłumaczeniach, głównie A. Czerniawskiego<sup>6</sup> oraz M. Wesołego<sup>7</sup>. Wyjątek stanowią te aforyzmy, których tłumaczenia w moim odczuciu posiadają pewne mankamenty lub niewystarczająco mocno podkreślają określoną treść zawartą w tekście greckim. W tej sytuacji zamierzam wesprzeć się uwagami i opracowaniami W. Wrotkowskiego<sup>8</sup> oraz translacjami B. Kupisa<sup>9</sup>, a także Ch. H. Kahna<sup>10</sup>, W. Harrisa<sup>11</sup> oraz G. S. Kirka<sup>12</sup>. We wspomnianych problemach z tłumaczeniem, wynikających najczęściej z wieloznaczności samego tekstu, a także we własnych niezbędnych badaniach semantycznych będę posługiwał się 9. edycją słownika *A Greek-English Lexicon*<sup>13</sup>. W celu identyfikacji cytowanych w tym opracowaniu fragmentów używał będę najpopularniejszej chyba numeracji H. Dielsa, zaczerpniętej z szóstego wydania *Die Fragmente der Vorsokratiker*<sup>14</sup>.

<sup>4</sup> Por. Wrotkowski W., *Jeden wieloimienny. Bóg Heraklita z Efezu*, Wyd. Rolewski, Warszawa 2008, s. 26-34.

<sup>5</sup> Por. Kahn Ch. H., *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 87-95.

<sup>6</sup> Por. Heraklit z Efezu, *Zdania*, przeł. Czerniawski A., Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.

<sup>7</sup> Por. Wesoły M., *Heraklit w świetle najnowszych badań*, *Studia Filozoficzne*, 7-8 (1989), s. 33-47.

<sup>8</sup> Por. Wrotkowski W., *Jeden wieloimienny. Bóg Heraklita z Efezu...*

<sup>9</sup> Por. Legowicz J., *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Wyd. PWN, Warszawa 1986, s. 75-79.

<sup>10</sup> Por. Kahn Ch. H., *The Art and Thought of Heraclitus...*

<sup>11</sup> Por. Harris W., *Heraclitus, The Complete Fragments. Translation and Commentary and The Greek Text*, <http://community.middlebury.edu/~harris/Philosophy/Heraclitus.html>, [on-line], dostęp: 02.12.2014 r.

<sup>12</sup> Por. Kirk G. S., *Heraclitus, the Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, Cambridge 1954; por. także: tenże, Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, przeł. Lang J., PWN, Warszawa 1999.

<sup>13</sup> Por. Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie, with a revised supplement*, Clarendon Press, Oxford 1996. Dalej używam skrótu LSJ.

<sup>14</sup> Por. Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, wyd. 6, Berlin 1951. Zapisuję fragmenty w postaci litery B z numerem w postaci cyfry arabskiej. Zapis ten oznacza u Dielsa grupę fragmentów uznawanych za oryginalnie zaczerpnięte od Heraklita.

## 2. Poznanie – odkrywanie powszechnego Logosu<sup>15</sup>

Powszechnie uznaje się Heraklita za elitarystę, zawieszając sąd o źródłach takiego poglądu. Nic łatwiejszego powiedzieć, że Heraklit był elitarystą z założenia, a to niezupełnie zgodne z prawdą. Myślę, że taka decyzja została spowodowana obserwacją postępowania ludzi, a szczególnie zachowania tłumu, które filozof ocenił jednoznacznie negatywnie. Miało to swoje konsekwencje w przestrzeni epistemologicznej w postaci arystokratyzmu poznawczego. Według Heraklita to, że niewielu ludzi dochodzi do prawdy, jest spowodowane najmocniej tym, że też niewielu zadaje sobie trud pytania, na jakiej drodze poznajemy, a już na pewno niewielu szuka na to pytanie odpowiedzi. Wielu też w ogóle nie stawia sobie trudu zrozumienia otaczającego świata, jego badania i interpretacji nasuwających się spostrzeżeń. Heraklit, pisząc: „Większość ludzi nie rozpoznaje napotykaných rzeczy, ani też nie pojmuje dotyczących ich wyjaśnień, dając wiarę własnym fantazjom”(B 17)<sup>16</sup>, podkreśla, jak łatwo dają się zniechęcać i przez to pozostają w fazie wyobrażeń. Szczególną rolę w utrudnianiu czynności poznawczych ma tłum jako nieokreślona zbiorowość. Wspomniany arystokratyzm jest zatem pokłosiem nienawiści, jaką Heraklit żywił do tłumu, czy niechęci, z jaką w ogóle o zbiorowościach ludzkich mówił.

Jednocześnie trzeba przyznać, że Heraklit nikomu nie odmawia możliwości poznawczych, twierdząc nawet, że każdy ma je na porównywalnym poziomie. Wynikają one bowiem z natury rzeczy – „Każdy człowiek potrafi przebadać siebie i myśleć rozumnie” (B 116)<sup>17</sup>. Godny podkreślenia wydaje się fakt, że w tym krótkim fragmencie, zacytowanym powyżej, zawarł potężny wykład swojej epistemologii, co poniżej stanie się jasne. Niewątpliwie z tego krótkiego fragmentu można odczytać dwie metody, z których Heraklit korzysta w poznawaniu – introspektywną i racjonalną. Tezę o powszechnej równości poznawczej w punkcie wyjścia potwierdza fragment B 2 – „(...) Logos jest bowiem powszechny, a wielu ludzi żyje, jakby miało swój własny rozsądek”<sup>18</sup>. Powszechność jako właściwość *Logosu* stanowi o powszechnej możliwości jego poznania, co znaczyłoby, że wszyscy ludzie są poznawczo równi, przynajmniej w punkcie wyjścia. Co zatem spowodowało arystokratyczne

---

<sup>15</sup> W paragrafie tym używam pisowni *Logos*, w celu rozróżnienia dwóch znaczeń tego terminu: *Logos* – rozumienie jako zasada świata, mądrość, niejako *arche*, natomiast *logos* oznacza słowo, język, mówienie.

<sup>16</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 9. M. Wesoły tłumaczy dobitniej: „Nie rozmyśla bowiem wielu ludzi o tych rzeczach, z którymi się styka, ani też ucząc się ich nie rozpoznaje, zawierzając własnym mniemaniom”, (Wesoły M., dz. cyt., s. 40).

<sup>17</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 11.

<sup>18</sup> Wesoły M., *Heraklit w świetle najnowszych badań...*, s. 40.

nastawienie w wykładni epistemologicznej filozofa? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, musimy przyjrzeć się temu, na jakiej drodze odbywa się według Heraklita poznanie w ogóle i co stanowi jego centrum.

## 2.1. Trzy poznawcze drogi do mądrości

Po pierwsze, musimy pamiętać, że Heraklit był wariabilistą, a więc świat dla niego miał charakter głęboko zmienny. Harmonia natury jest właśnie ciągłą sprzecznością, przemijaniem i walką<sup>19</sup>. Wobec niestałości świata, którego doświadczamy, który widzimy i w którym żyjemy, filozof pozostawał wierny przekonaniu, że jest w nim coś niezmiennego, choć nie w sensie substancjalnym, coś nienaruszalnego przemijaniem i zmiennością – mianowicie *Logos* – jego najgłębsza zasada i źródło harmonii, nawet jeśli jest to harmonia przeciwieństw. *Logos* jest obecny w każdej najmniejszej rzeczy, jest bowiem siłą napędową wszystkiego. Jak możemy przeczytać w B 1: „(...) Aczkolwiek wszystko odbywa się zgodnie z rozumem (*logos*)”<sup>20</sup>. Poznanie w sensie pozytywnym, zdobywanie wiedzy o świecie – którego osiągnięciem jest stawanie się mądrzejszym – miałoby zatem na celu poznanie i zgłębienie tajemnic oraz natury tegoż *Logosu*. Odpowiada on bowiem za harmonię całego świata, jak zauważamy we fragmencie zacytowanym powyżej. Poznanie zogniskowane jest na zasadzie świata. Ta jednak, jak mówi Heraklit, jest źródłem mądrości. Zatem mądrością będzie poznawanie tej zasady, co przytacza filozof w B 41: „Mądre jest bowiem jedno: poznać myśl (*gnome*), która pokierowała wszystkim poprzez wszystko”<sup>21</sup>. Poznanie w ujęciu Heraklita polega przede wszystkim na zdobywaniu mądrości, dlatego że celem człowieka jest przede wszystkim postępowanie w zgodzie z wiecznym rozumem, rozumiane jako życie mądre. Wystarczy przypomnieć, że *Logos* ma także naturę mądrości. Takie mądre życie realizuje się poprzez poznanie i wejście w naturę samego *Logosu*. Jego poznawanie jest uwarunkowane pragnieniem szczęścia. Dlatego Heraklit pisze, legitymizując swoją epistemologię: „słuchając nie mnie, lecz *logosu* (...)”<sup>22</sup>. w tym zdaniu podkreśla fakt, że pogląd, który głosi, nie jest jego wymysłem, a podbudowany jest mądrością samego *Logosu*, i dlatego ma zapewnić szczęście tym, którzy go zgłębią. Jest to sytuacja potrójnej równoważności w poznawczym punkcie wyjścia, wynikającej głównie z wieloznaczności natury samego *Logosu*. Szczęście zdobywa się poprzez poznanie *Logosu*, dlatego że jest on rozumem,

---

<sup>19</sup> Por. Przybysławski A., *Coincidentia oppositorum*, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 68-80.

<sup>20</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 24.

<sup>21</sup> Wesoły M., dz. cyt., s. 42.

<sup>22</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., B 50, s. 18.

a jednocześnie jest mądrością, co znacząłoby, że polega też na poznaniu rozumu świata, w sensie harmonii świata, ale także na stawaniu się mądrzejszym. Jak zwykle u Heraklita te trzy elementy znaczeniowe *Logosu* przeplatają się nawzajem, a wskazana równoważność to właściwość samego języka. Niemniej *Logos* – jako zasada, mądrość i źródło mądrości, jako rozum i harmonia, i wreszcie źródło szczęścia – jest podstawą wszelkiego poznania.

*Logos* nie narzuca się jednak poznawczo. Wyraża to fragment B 123: „natura rzeczy (*physis*) lubi być ukryta”<sup>23</sup>. Natura *Logosu* ukrywa się przed oczyma wszystkich, ze względu na harmonię i zmienność rzeczywistości. *Logos* jest zasadą rzeczywistości, a ta jako płynna, będąca w ciągłej zmianie, utrudnia poznanie właściwości tego, co jest niezmiennie. Dlatego, w opozycji do nierozumiejącego tłumu, najpierw rozum musi zaangażować się w interpretację rzeczywistości, gdyż w rzeczywistości tej wszechobecny jest *Logos*, który można rozważać tylko rozumem. Tezę tę potwierdza samo zagadnienie trudności interpretacyjnych terminu *logos*. Rozumienie tego słowa przez starożytnych Greków było ogromnie szerokie. Znaczyło ono zarówno „słowo, mowę, wyraz”, jak i „mądrość”, „myśl”, a także „rozum” czy też „zasadę”, *arche*<sup>24</sup>. Tę różnorodność oddają dobrze różnice interpretacyjne i translacyjne zacytowanego fragmentu B 1, dotyczącego *logosu*<sup>25</sup>. Zaangażowanie rozumu w poznanie wszechobecnej zasady zarządzającej światem wynika zatem nawet z leksykalnego wyboru terminu *logos* dla opisanie tej zasady. Udział rozumu jest niewątpliwie niezbędny. Najlepiej oddaje tę myśl translacja fragmentu B 1 dokonana przez M. Wesolego: „Z tym logosem będącym zawsze nieobeznani są ludzie i przedtem, zanim go usłyszą, i wysłuchawszy pierwszy raz. Wszelkie bowiem rzeczy stają się według tego logosu, a oni podobni są do nieświadomych, doświadczając nawet słów i dzieł takich, jakie ja wykładam, zgodnie z naturą rozróżniając wszystko i tłumacząc, jak występuje. Przed innymi znów ludźmi ukryte jest to, co czynią na jawie, jak też zapominają o wszystkim, co śnili” (B 1)<sup>26</sup>. W oparciu o to tłumaczenie stwierdzić można, że *Logos* jako zasada świata obecny jest także w naturze; w tym

---

<sup>23</sup> Wesoly M., dz. cyt., s. 42.

<sup>24</sup> Por. LSJ, s. 1057-1059; por. także: Kahn Ch. H., dz. cyt., s. 29.

<sup>25</sup> Dla przykładu: fragment B 1: „(...) γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τὸνδε ἀπείρισιν εἰκόσιν (...)” Czerniawski tłumaczy: „Aczkolwiek wszystko odbywa się zgodnie z rozumem (...)” (Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 24), Wesoly: „Wszelkie bowiem rzeczy stają się według tego *logosu* (...)” (M. Wesoly, dz. cyt., s. 40), Kahn: „Although all things come to pass in accordance with this account (...)” (Kahn Ch. H., dz. cyt., s. 29). Każdy z badaczy podkreśla zatem inny charakter słowa *Logos* – pierwszy rozumie je jako „rozum”, drugi jako „zasadę”, trzeci zaś jako „słowo, przepowiadanie, opowieść, tłumaczenie”.

<sup>26</sup> Wesoly M., dz. cyt., s. 40.

kontekście poznanie naturalnego porządku, postępowanie w zgodzie z nim, jest także drogą do poznania tej zasady. *Logos* jest obecny zarówno w rzeczywistości, w naturze, jak i w człowieku. Aby nasze poznanie tej zasady, która stanowi o harmonii świata, było pełne, musimy połączyć ze sobą wszystkie przestrzenie poznawcze, na których doświadczenie i odczytywanie *Logosu* może przebiegać. Zatem w celu poznania jego praw należy połączyć ze sobą metody empirystyczną, introspektywną, łącząc je kontemplacją intelektualno-zmysłową, odkrytą wcześniej już przez innych filozofów.

Prawdziwe poznanie według Heraklita składa się z trzech elementów. Po pierwsze, polega na empirycznym, zmysłowym badaniu rzeczywistości; po drugie, na zaangażowaniu rozumu w to badanie i jego interpretację; po trzecie, na obserwacji samego siebie. Kończy się uzgodnieniem wyników tych trzech metod. Zagadnienie doświadczenia empirycznego, obecne wcześniej w filozofii, zostało pogłębione. Metoda prostego empiryzmu Talesa czy Anaksymandra przeszła metamorfozę. Heraklit przestrzegał przed asertywnym przyjmowaniem jej wyników. Był zdania, że „Oczy i uszy źle świadczą człowiekowi, którego barbarzyńska dusza nie posiadała ich języka” (B 107)<sup>27</sup>, obwarowując jej wykorzystanie koniecznością wewnętrznego nastawienia, zrozumienia języka zmysłów, praktyki korzystania z ich wyników oraz umiejętnością odpowiedniego ich interpretowania. Filozof twierdził wprost: „O rzeczach najważniejszych nie wyrażamy sądów pochopnych” (B 47)<sup>28</sup>, dlatego właśnie w jego metodzie pojawia się wiele elementów, które wzajemnie się wspierają i przenikają. Nie odbierał jednak całkowicie możliwości poznawczych zmysłom i doświadczeniu: „Wolę wzrok, słuch, naukę doświadczenia (B 55)”<sup>29</sup>. W tym badaniu empirycznym należy jednak zachować umiar, a także wartościować jego wyniki: „Oczy lepiej świadczą od uszu” (B 101<sup>A</sup>)<sup>30</sup>.

Heraklit naiwność doświadczenia zmysłowego ubogaca specyficznie pojętą introspekcją. Obserwacja samego siebie wspomaga poznanie, rozbudowując aparat weryfikacyjny. Dotyczący tej metody fragment B 101, który brzmi: „ἔδιζήσάμην ἐμεωυτόν”<sup>31</sup>, a przez swoją zwięzłą formę wydaje się tajemniczy, jest różnie tłumaczony. A. Czerniawski rozumie go: „Szukam i pytam samego siebie”<sup>32</sup>, a M. Wesoły: „Badałem samego

---

<sup>27</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 13.

<sup>28</sup> Tamże, s. 13.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Plutarch, *Adversus Colotem*, 20, 1118 C7.

<sup>32</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 11.

siebie”<sup>33</sup>. Jak zatem widać, szczegółowe, jednoznaczne określenie sposobu tej obserwacji jest trudne, jednak można na pewno stwierdzić, że nie jest ona prostym psychologizmem. Stanowi raczej głęboki powrót, zwrócenie się duszy do samej siebie, tak aby ze swojego wnętrza wyczytać prawdy o *Logosie* w sobie zawartym, a w ten sposób potwierdzić wyniki doświadczalne lub im zaprzeczyć. Zwrócenie się ku samemu sobie jest zatem nową metodą poznawczą, odkrytą przez Heraklita.

Podstawą jednej i drugiej wymienionej metody poznawania jest próba odkrycia treści *Logosu*. To ten niedookreślony *Logos* stanowi właściwą treść poznania. Konkludując, można także powiedzieć, że poznanie u Heraklita jest wieloaspektowym rozważaniem ukrywającej się w harmonii przeciwieństw zasady świata – *Logosu*. Centrum poznania stanowi sam *Logos* i jego przejawy, czyli rzeczy, a prawda, której poprzez poznanie chcemy szukać, jest poznawaniem praw tejże zasady, czyli niejako praw rządzących nieuchwytną rzeczywistością. S. Kasprzysiak doskonale podsumowuje to, pisząc we wstępie do *Narodzin filozofii* G. Colliego: „(...) wszechświat wprawia w ruch i kieruje nim »boskie prawo«, które można nie tylko intuicyjnie odczuć, ale również poznać i pojąć. Heraklit pierwszy oznajmił, że to prawo odkrył i że nadał mu nazwę *logos*. *Logos* to w zasadzie tyle, co poznanie”<sup>34</sup>.

## **2.2. Trudności poznawcze – skrywanie, indolencja, schematyzm, wrogość i lenistwo**

Takie zorientowanie zagadnień poznawczych rodzi sporo problemów. Jak stwierdza Heraklit w fragmencie B 2: „(...) wielu ludzi żyje, jakby miało swój własny rozsądek”<sup>35</sup>. Dzieje się tak mimo tego, że wszyscy zostali wyposażeni ze swej natury w podobne umiejętności poznawcze, a poznawanie i kontemplowanie powszechnego *Logosu* jest źródłem szczęścia. Dlaczego zatem tylko nielicznym się to udaje, a większość jest tym w ogóle niezainteresowana lub z wyboru podąża drogą przeciwną, nie zdając sobie sprawy z konsekwencji? Sednem problemu jest niewykorzystywanie przez ludzi danego im uposażenia. Heraklit zauważa dwa główne powody takiego zachowania. Po pierwsze, trudności związane z samym poznawczym uchwyceniem przedmiotu oraz – po drugie – wrodzone lenistwo, przejawiające się w wybieraniu drogi łatwiejszej, zaspokajającej podstawowe potrzeby i przyjemności, w niechęci do żmudnego

---

<sup>33</sup> Wesoły M., dz. cyt., s. 42.

<sup>34</sup> Colli G., *Narodziny filozofii*, przeł. Kasprzysiak S., Res Publica & Oficyna Literacka, Warszawa-Kraków 1991, s. 11.

<sup>35</sup> Wesoły M., dz. cyt., s. 40.

poszukiwania mądrości, a także w zaufaniu, którym obdarzane są fałszywe autorytety, czarujące swoją erudycją.

Trudności w poznawczym uchwyceniu przedmiotu poznania wynikają, najprościej mówiąc, z jego natury. *Logos* nie narzuca się poznawczo, nawet więcej: z natury ukrywa się. We fragmencie B 123 przeczytać można, że „natura rzeczy (*physis*) lubi być ukryta”<sup>36</sup>. Jeśli więc chcemy poznawać świat, to ze względu na jego istotę musimy być przygotowani na wymykanie się i ukrywanie jego treści. A jednak, ponieważ to „skryta zgodność potężniejsza od jawnej” (B 54)<sup>37</sup>, to, co ukryte ma dużo większą wartość niż dostępne wszystkim bez wysiłku fakty i rzeczy. Porządek świata jest bowiem zupełnie inny, niż ten postulowany przez lud, nawet niż ten, który jest uważany powszechnie za właściwy – jak mówi filozof – „Najpiękniejszy porządek świata przypadkowo zamiecionym śmieciem” (B 124)<sup>38</sup>. Jeżeli świat ma naturę ognia, czyli nieustającej zmienności, to porządek ten może nie dawać się tak łatwo określać, definiować, ujmować, opisywać, bo dzięki temu zostanie przez nas unieruchomiony, a jako zastygły nie jest już tym samym porządkiem. Dlatego też Heraklit podkreśla jego przypadkowość i niestałość, przywołując obraz śmiecia.

Najmocniejszym jednak powodem wymykania się powszechnego przecież porządku wszechświata powszechnemu poznaniu jest ludzka indolencja, czyli nieumiejętność usłyszenia głosu boskiego rozumu, a zatem korzystania z tego uposażenia, które nazwalibyśmy praktyczną mądrością. Wymykanie się poznawcze przedmiotu i wynikającą stąd niezdolność do jego jednoznacznego uchwycenia opisuje Heraklit we fragmentach B 71- B 73: „Ludzie zapominają, gdzie wiedzie droga (...). Są skłóceni z tym, z czym stykają się na co dzień. A co widują co dzień wydaje im się obce. Nie powinniśmy poczynać i mówić jak ludzie we śnie” (B 71-73)<sup>39</sup>. Stwierdzenie takie oddaje fakt, że sami ludzie są winni zaniedbania w poszukiwaniu porządku kosmosu. Polega ono na wtórnej niezdolności do kontemplacji otoczenia, nieodczytywaniu trudnego porządku z otaczającego świata. Dlatego też właśnie wspomniany porządek stał się ukryty i niezupełnie sam *Logos* jest temu winny. Ludzie zaprzepaścili umiejętność

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 42.

<sup>37</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 9.

<sup>38</sup> Tamże, s. 10.

<sup>39</sup> Tamże, s. 10, Tym, czego najbardziej brakuje w tłumaczeniu Czerniawskiego, jest nieoddanie sensu stwierdzenia: „ὅ μάλιστα διηλεκτῶς ὀμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται(...)” (B 72), w którym wyraźnie mowa o *logosie*, gdy Heraklit opisuje to, z czym się stykają ludzie na co dzień. Tłumaczenie uzupełniłbym więc o stwierdzenie, że to *Logos* jest treścią tego, z czym się stykają.



wrodzone, które łączyły ich z tym *Logosem*, a te niepielegnowane zanikły. Przyczyn takiego stanu rzeczy można wskazać co najmniej kilka.

Po pierwsze dzieje się tak dlatego, że ludzie nie pozwalają sobie na myślenie nieschematyczne i tylko powtarzają treści gdzieś posłyszane lub w inny sposób przyswojone. W ich myśleniu brak prawdziwej kontemplacji, myślenia czystego, otwartego na nieoczekiwane, niespodziewane, na wszystko, co może przyjść. Zamykają się w ugruntowanym, wyuczonym wcześniej schemacie – w istocie nie kontemplując świata, lecz dopasowując go tylko do wcześniejszych założeń. Heraklit stwierdza w B 18: „Jeżeli nie oczekujesz nieoczekiwanego, nieoczekiwanego nie znajdziesz, gdyż trudno je wytropić i objąć”<sup>40</sup>. Wartościuje tym samym jednoznacznie takie postępowanie jako bezużyteczne poznawczo, gdyż nie pozostawia ono przestrzeni, w której przedmiot badania mógłby zaskoczyć badacza. Heraklit podkreśla jednocześnie, że „miłośnicy wiedzy winni być wszechstronnie dociekliwi” (B 35)<sup>41</sup>, afirmując po raz kolejny postawę otwartości i zrozumienia dla wspomnianego wcześniej trudnego „języka zmysłów”. Ta dociekliwość jest nierozzerwalnie połączona ze wspomnianym *phronesis*, czyli praktyczną mądrością. Człowiek, który odkrywając głęboko zakorzoną powszechność *Logosu* i wynikającą z niej możliwość poznania, wybiera podążanie za wspólnym umysłem świata, musi być nastawiony do swoich wyników uważnie. Takie nastawienie oznacza przede wszystkim skrupulatną obserwację wewnętrzną, aby nie zostać wyprowadzonym na manowce przez pokusę łatwych rozwiązań, narzucających się natychmiast i zaspokajających palącą potrzebę poznawczą, które proponuje większość. Tłum chętniej oddaje się zaspokajaniu niskich pobudek, jak zapewnienie ciepła, zaspokojenie głodu czy pragnienia, pozostawiając komu innemu poszukiwanie trudnych rozwiązań albo po prostu przyjmując najłatwiejsze.

Drugim elementem opisywanej indolencji poznawczej człowieka czy uwstecznienia się pewnych zdolności jest wrogość. Heraklit pisze o tym, że powierzchowna niedostępność *Logosu* dla umysłów niewprawionych wzbudza ich niechęć, a ta skutkuje automatycznym odrzucaniem pewnych rozwiązań. Opisując tę niechęć, Heraklit używa barwnego obrazu we fragmencie B 97, pisząc: „Psy szczekają na nieznanym”<sup>42</sup>. Jest w nim uwypuklony element wrogości, ale nie tylko. Przedstawiony powyżej obraz jest nieprzypadkowy. Pies bowiem, uznawany przez Greków obok sów i koni za jedno z najmądrzejszych zwierząt, zwykle nie szczeka bez

---

<sup>40</sup> Tamże, s. 9.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże.

powodu. A zatem wrogość musi być czymś spowodowana. W zrozumieniu przyczyny takiego zachowania pomóc może fragment B 87. Czerniawski, tłumacząc go: „Głupca konfuduje wszelka nauka (*logos*)”<sup>43</sup>, gubi element strachu rodzącego się w człowieku przy doświadczeniu mądrości *Logosu*. Dopiero tłumaczenia Kahna czy Harrisa pozwalają na odkrycie tego elementu w greckim czasowniku ἐπτοῖσθαι<sup>44</sup>. Uwypuklając ten element i zestawiając go z poprzednim obrazem, otrzymujemy wizję, w której głupiec zachowuje się wrogo bądź też strachliwie wobec wszelkiej mądrości, czy to ze względu na to, że jej nie zna, jak to w przypadku pierwszego obrazu, czy to ze względu na to, że wymaga ona od niego reakcji, wyjścia z poukładanego schematu myślowego. *Logos* bowiem, kiedy zostaje poznany, rodzi w poznającym wymaganie praktycznej odpowiedzi, w postaci stawania się świadomym elementem tej swoiście pojętej harmonii. A zatem wspomniana wrogość spowodowana jest głównie praktycznymi zobowiązaniami, które poznanie pociąga za sobą, a także indolencją poznawczą. Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami indolencja powoduje brak lub niedostateczne poznanie *Logosu*, co tworzy zamknięte koło wykluczając możliwość przebiccia się człowieka w tłumie przez zasłonę zniechęcenia i wrogości. Jako że obrazy przemawiają do słuchaczy najlepiej, właśnie za ich pomocą Heraklit przedstawia tezę dotyczącą wrogiego stosunku do nieznanego lub nieprzystawalnego. Fragmenty B 9: „Osioł woli sieczkę od złota”<sup>45</sup> oraz B 13: „Świnie wolą błoto od czystej wody”<sup>46</sup> są ilustracjami o takiej funkcji. Zwierzęta uznawane przez Greków za głupie – osioł i świnia – stanowią alegorię człowieka nierozumnego, niepostępującego drogą poznania *Logosu*, który zamiast tego wybiera drogę inną – łatwiejszą, bliższą w sensie poznawczym, nieobcą społecznie – drogę zaspokojenia potrzeb zdrowia, sytości i bezpieczeństwa. Warto zauważyć, że Heraklit przedstawia takie elementy życia wspomnianych zwierząt, które nie są im wrodzone. Można je raczej określić jako osiągnięcia ewolucyjne albo zwyczaje nabyte poprzez naśladowanie innych przedstawicieli tego samego gatunku.

<sup>43</sup> Tamże, s. 24.

<sup>44</sup> Fragment B 87 („βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῖσθαι φιλεῖ.”) Kahn tłumaczy: „A fool loves to get excited on any account” (Kahn Ch. H., dz. cyt., s. 57), natomiast Harris: „A foolish man is a-flutter at every word” (Harris W., dz. cyt., s. 26). Słownik *A Greek-English Lexicon* także jest rozbieżny w tym miejscu, podając dwie możliwe grupy tłumaczeń: „bać się, być przerażonym, straszyc” oraz „być podekscytowanym, ekscytować się” (Por. LSJ, s. 1548). Nie sposób rozstrzygnąć jednoznacznie intencji autora, ale nadużyciem wydaje się nie branie pod uwagę w tłumaczeniu pierwszej grupy znaczeniowej, związanej ze strachem.

<sup>45</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 16.

<sup>46</sup> Tamże, s. 16.

Stanowią one zatem doskonały przykład, że pewne wybory mogą być po prostu złe, mimo że dokonywane są w grupie przez większość jej członków.

Drugim powodem dla niepodążania drogą odkrywania *Logosu*, zarysowującym się w rozważaniach o indolencji i wrogości wobec niepoznawanego, jest wrodzona skłonność ludzi do wybierania dróg łatwiejszych. Heraklit podkreśla, że poznanie czy badanie rzeczywistości ze względu na poznawczą nieoczywistość *Logosu*, na jego ukrywającą się naturę pociąga za sobą pewien trud. Ten związany jest z poszukiwaniem *Logosu*, z jego odkrywaniem, ze zobiektywizowaną poprzez introspekcję kontemplacją rzeczywistości, z poszukiwaniem tego, co nazwano „językiem zmysłów”, czyli zobiektywizowanym empiryzmem. Uciążliwość takiego poszukiwania Heraklit oddaje zwyczajowo obrazem przywołującym wysiłek kopaczy, który lepiej niż wypowiedzi formalne przemawia do wyobraźni słuchaczy: „Dużo ziemi muszą przekopać, aby znaleźć odrobinę złota” (B 22)<sup>47</sup>. Wizja ta ilustruje, jak mozolną jest sztuka odkrywania prawdy, jak ogromny wysiłek niesie za sobą to działanie. Jednocześnie uwypukla ona ten element, który jest dla Heraklita niezwykle ważny w procesie poznawczym – każdy trud wynikający z poszukiwania prawdy, zrozumienia otaczającego kosmosu, przynosi nagrodę w postaci praktycznego szczęścia, którym jest samo zrozumienie swojego miejsca w otaczającym chaosie i odnalezienie się jako element tej swoiście pojętej harmonii. To uzasadnia użycie obrazu złota jako owocu męczącej pracy kopacza.

Trud ten ma swoje źródło także w postawie wszechstronnej dociekliwości, otwartości, które stanowią warunki dobrego poznania. Każdy bowiem, kto decyduje się poznawać na własną rękę, nie korzystając z osiągnięć tłumu i odrzucając utarte schematy, musi te wzorce i rozumienia ponownie sprawdzić, a nawet wypracowywać je sam, co wymaga konkretnego wysiłku. Praca jest także częścią najważniejszego elementu poznania, czyli praktycznej mądrości. Poznawany porządek zobowiązuje do życia i postępowania zgodnie z nim, do praktycznego przełożenia zdobytej wiedzy, do czego trud jest także niezbędny. Tłum chciałby raczej uniknąć trudzenia się i dlatego w procesie poszukiwania prawdy woli raczej zaufać autorytetom w postaci erudyków i poetów, którzy zdają się wykonywać pracę za nich, zaspokajając ich potrzeby poznawcze.

### **2.3. Erudyci, poeci i mędrcy jako zwodziciele tłumu**

Pragnienie uniknięcia ciężkiej pracy przez lud owocuje wyborem drogi łatwiejszej. Szansę na to stanowi przyjęcie gotowego wyjaśnienia, oferowanego przez wędrownych bardów i poetów. Ci prezentują pewną

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 10.

interpretację otaczającego świata, którą wystarczy tylko przyjąć. Jednak nie sama treść jest ważna, ale możliwość zaspokojenia potrzeb poznawczych, przyjęcia gotowego modelu, który nie wymaga trudu kontemplacji, wejrzenia w głąb siebie ani obserwacji przyrody. Lud poprzez swoje lenistwo gubi właściwą wszystkim ludziom, naturalną zdolność do poszukiwania. Heraklit prowadzi rozbudowaną krytykę takiego postępowania, zarzucając sobie współczesnym odrzucenie naturalnych umiejętności poznawczych, a wybranie drogi łatwiejszej, lecz bezwartościowej. Zarzut ten ogniskuje się na nieświadomości wyboru, który dokonywany jest głównie ze względu na poczucie zaspokojenia – „Gdzież ich inteligencja i rozum? Wierzą wędrownym bardom i biorą sobie pospólstwo za pedagoga, nie zdając sobie sprawy, że (według Briasa z Priene) większość jest bez wartości, a ludzi dobrych jest mało” (B 104)<sup>48</sup>. Ludzie przyjmują bezrefleksyjnie mitologiczne bajania czy nieracjonalne uzasadniania, głównie ze względu na piękny język i niesamowitą erudycję wspomnianych poetów i mędrców. Biorąc ich piękne opowieści o bogach i herosach dosłownie, interpretują je jako wykładnię rzeczywistości, nie zdając sobie sprawy, że ich baśniowość jest zabiegiem stylistycznym. W ten sposób z mitów rodzi się przekaz o charakterze teologicznym, a stąd już tylko krok do wykładu etycznego postępowania. Jednak, jak pisze Heraklit, „Rozległa erudycja<sup>49</sup> władania rozumem nie uczy. Hezjoda bowiem by nauczyła i Pitagorasa, jako też Ksenofanesa i Hekatajosa” (B 40)<sup>50</sup>. Piękny język, erudycja, uczoność pociąga tłum i pozwala mędrcom mieć go, ponieważ oczarowuje, zachwyca, a ponieważ wydaje się być nieosiągalny i mieć pochodzenie mądrościowe, legitymizuje w oczach ludzi ich autorytet. W rzeczywistości nie różnią się oni jednak od reszty, dlatego że popełniają te same błędy poznawcze i tylko ich wymowność wyróżnia ich. Jednym z dowodów na taki stan rzeczy jest historia Homera, jednego z poetów uznawanych przez lud za najmądrzejszego, którą Heraklit przytacza we fragmencie B 56<sup>A</sup>: „Ludzie dają się oszukiwać w tym, co jest oczywiste; na przykład Homera, najmądrzejszego Greka, oszukali chłopcy, gdy tępiąc wszy, mówili: »To, co widzimy i chwytamy – porzucamy, a zabieramy to,

---

<sup>48</sup> Tamże, s. 8.

<sup>49</sup> Słowo „πολυμαθία”, użyte w tym fragmencie, tłumaczone jest jako „erudycja”. Nie należy jednak rozumieć tego jednoznacznie pozytywnie. Kupis tłumaczy to np. „Wielka uczoność (...)” (Legowicz J., *Historia filozofii starożytnej, Grecji i Rzymu*, Wyd. PWN, Warszawa 1973, s. 79), Kahn – „Much learning (...)”, podając w przypisie rozwinięcie do „learning many things” (Kahn Ch. H., *dz. cyt.*, s. 37). Tak samo w słowniku – przeczytać możemy „much learning”. Translacje te podkreślają raczej wielość nauk czy rzeczy, które obejmuje rozumem podmiot niż pozytywne konotacje tej erudycji.

<sup>50</sup> Wesoły M., *dz. cyt.*, s. 41.

czegośmy ani nie widzieli, ani nie schwytali»<sup>51</sup>. Widać, że na przykładzie tego zdarzenia Heraklit stara się uczyć w sposób stanowczy ludzi, otwierając im oczy. Niewiele to jednak pomaga, gdyż ludzie „(...) są jakby we śnie...”<sup>52</sup> i nie widzą oczywistych błędów, dopóki nie są one wyraźne i nie uprzykrzają życia. Heraklit mocno piętnuje prezentowany rodzaj erudycji, a szerzej erudycję w ogóle, nazywając ją *κακοτεχνία*, a więc „oszukańczą sztuką”<sup>53</sup> (w przekładzie M. Wesołego) czy „przebiegłym łotrostwem”<sup>54</sup> (w translacji A. Czerniawskiego). Czerniawski tłumaczy fragment B 129: „Pitagoras, syn Mnezarchosa, posunął badania naukowe dalej od innych i wybierając dowolnie spośród dzieł, stworzył własną wiedzę, pełną erudycji oraz przebiegłego łotrostwa”<sup>55</sup>. Na przykładzie opinii o Pitagorasie widzimy, jak mocno Heraklit pogardza taką erudycją, nie tylko odbierając jej przymiot naukowości, sprowadzając ją do sztuki, ale także w jaskrawy sposób opisując drogę uzyskiwania wiedzy przez erudyty i mędrców. Polega ona na łączeniu wielu zasłyszanych nauk, wiadomości czy dzieł, w celu jak największych korzyści samego „uczonego”, stąd użycie wspomnianego terminu *κακοτεχνία*, czyli złożenia *κακός* – „zły”, i *τέχνη* – „sztuka”, oznaczającego „złą praktykę, oszustwo, cwaniactwo”<sup>56</sup>. Nie ma ona natomiast nic wspólnego z poznawaniem, czyli krytyczną kontemplacją siebie i wszechświata, zatem nie ma nic wspólnego z wiedzą i mądrością. Tak więc podczas gdy mądrość ma swoje źródło w *Logosie*, a więc w otaczającym świecie, zatem opiera się na jego odkrywaniu, będąc odkrywczą i odtwórczą, metoda przyjęta przez erudyty i mędrców jest w oczach Heraklita twórczym zwodzeniem, niecierpiącym z tego źródła. W prawidłowym procesie poznawczym to *Logos* jest źródłem mądrości jako jedynie prawdziwy, w odróżnieniu od sytuacji, gdy mądrość osobista człowieka miałaby stanowić o charakterze *Logosu*. Metodologia ta jest zstępująca, a nie wstępująca, jak tego chcieliby poeci, dlatego Heraklit podsumowuje: „Biorąc poetów za świadków rzeczy nieznanych, przywołują znawców, którym ufać nie można” (B 23<sup>A</sup>)<sup>57</sup>.

Przyglądając się temu „łotrostwu” nasz filozof uważa, że owi erudyci nie prezentują większej wartości aniżeli człowiek w tłumie, chyba że tylko poprzez wspomnianą erudycję, która pozwala im osiągać przewagę nad ludem. Dlatego pragną, aby wszyscy pozostawali na tym samym poziomie,

---

<sup>51</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 7.

<sup>52</sup> Por. tamże, fragment B 1, s. 24.

<sup>53</sup> Wesoły M., dz. cyt., s. 41.

<sup>54</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 7.

<sup>55</sup> Tamże, s. 7.

<sup>56</sup> Por. LSJ, s. 863.

<sup>57</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 9.

by nikt się nie wywyższał, nie szukał na własną rękę odpowiedzi. Heraklit stanowczo gromi takie postępowanie we fragmencie B 121: „Wszyscy obywatele Efezu winni się powiesić i zostawić miasto dzieciom, skoro wypędzili Hermodora, najlepszego obywatela, argumentując: »Niech się nikt z nas nie wybija; niech sobie taki tak poczyną wśród innych gdzie indziej«”<sup>58</sup>. Po tak poprowadzonych wyjaśnieniach zarysowuje się źródło zdecydowanego Heraklitejskiego elitaryzmu. Jednostka wybitna stanowi dla Heraklita wartość najwyższą w społeczności właśnie poprzez swoje umiejętności poznawcze, a co za tym idzie, poprzez wiedzę i mądrość praktyczną.

W tym wyborze tłumu, polegającym na unikaniu trudu, który filozof ocenia jednoznacznie jako zły, największą winą obarczeni zostają jednoznacznie nie zwiedzeni, a ci którzy zwodzą, pozwalają sobie zwodzić innych. Efezyjczyk twierdzi wręcz, że czynią tak w pełni świadomie, aby ludem zawładnąć i zarządzać. Dlatego też w pismach Heraklita pojawia się tyle wrogości wobec jego poprzedników i rówieśników. Pięcioma, na których najmocniej ogniskuje się krytyka, są wspomniani już Pitagoras i Homer oraz Ksenofanes, Hezjod i Hekatajos. Filozof z Efezu w opisywaniu ich wydaje się nie mieć skrupułów, uznając we fragmencie B 42 „Homera i Archilocha za godnych (1) wygnania z poetyckich agonów i (2) chłosty”<sup>59</sup> oraz twierdząc, że „Pitagoras był przywódcą oszustów”<sup>60</sup>. W swoich oskarżeniach filozof uwidacznia także oszustwa, używając prostych przykładów, jak ten o „przebiegłym łotrystwie” Pitagorasa, a także opisany we fragmencie B 57: „Nauczycielem mas przekonanych, że on wie najwięcej, jest Hezjod, który odróżnił dzień od nocy. Przecież są tym samym!”<sup>61</sup>. Proceder oszukiwania ludzi, zwodzenia, wykorzystując fantazję każdego człowieka, aby uwiarygodnić swoje teorie, jest naganny, i dlatego Heraklit pozwala sobie na tak otwartą i mocną krytykę. Filozof ma także dla wspomnianych erudytów i poetów lekarstwo, niejako środek zaradczy w ich sytuacji. Bynajmniej nie jest to propozycja zmiany poglądów czy postulat naprawy tego, co kłamliwie głoszą. „Niewiedzę lepiej ukryć”<sup>62</sup> – to jedyna rada dla wszystkich nieuczestniczących we właściwym poznaniu, zatem także jedyna rada dla oszustów. Następnie

<sup>58</sup> Tamże, s. 8.

<sup>59</sup> Wrotkowski W., dz. cyt., s. 152. Tłumacząc parafrazę fragmentu B 42 w translacji W. Wrotkowskiego, gdyż A. Czerniawski popełnia w tłumaczeniu tego fragmentu („... τὸν τε Ὅμηρον ἔφρασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγόνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχιλόχον ὁμοίως...”) zasadniczy błąd, tłumacząc „Deklamatorów Homera...” (Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 7) natomiast M. Wesoly podaje nieprawidłową numerację fragmentu B 41 (Wesoly M., dz. cyt., s. 41).

<sup>60</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., B 81, s. 7.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Tamże, B 95, s. 9.

Heraklit dodaje: „Trudne to jednak w swawoli i przy winie”<sup>63</sup>, podkreślając tym samym, że prawdziwy cel ich działalności utrudnia wyjście z tej sytuacji. Dodaje też, że „Gdyby szczęście polegało na uciechach cielesnych, to nazwalibyśmy szczęśliwymi woły, gdy znajdą ciecierzycę do zjedzenia”<sup>64</sup>, przypominając nieustannie, że cel życia leży ponad zaspokojeniem fizycznych potrzeb, nawet gdyby wydawało się inaczej. A jednak proceder oszukiwania przynosi poetom i erudytom zamierzony skutek, jakim jest dostatnie życie i posłuszeństwo tłumowi, zatem nie znajdują oni motywacji do zmiany tej sytuacji. Niejako w odpowiedzi na taki stan rzeczy Heraklit przestrzega mędrców przed takim postępowaniem słowami: „Ten, kto najbardziej doświadczony, poglądy błędne zna i dostrzega. Dike (Sprawiedliwość) zaś karać będzie sprawców i świadków fałszerstw”<sup>65</sup>, będąc przekonanym o tym, że za wspomniane fałszerstwa kiedyś spotka ich zasłużona kara.

Podsumowując, trzeba powiedzieć, że ta ostra krytyka poprzedników i poetów przez Heraklita nie jest nieuzasadniona. Wybieranie drogi łatwiejszej w procesie poznawczym, a w konsekwencji zapomnianie właściwej i zatracanie pierwotnych umiejętności poznawczych przez tłum, jest możliwe tylko i wyłącznie dlatego, że taka droga istnieje. Stąd wynika, że to działalność poetów, mędrców i pseudofilozofów wpływa najmocniej na rozwój omawianej powyżej krótko drugiej przyczyny błędów poznawczych. Gdyby bowiem nie istnieli oni, a w konsekwencji nie istniałyby ich zwodnicza nauka w postaci opowieści poetyckich czy mitów, lud nie miałby czego nieopatrnie brać za naukowe w sensie ścisłym i na czym opierać własne postępowanie. Nie byłoby możliwości, żeby pójść drogą fantazji i wyobrażeń, a w związku z tym ludzie zmuszeni byłiby do wysiłku przy kontemplacji świata. Jednak mitologiczna teologia i moralizatorskie opowieści wyręczają ludzi w takich poszukiwaniach. Tym sposobem poznanie – ta płaszczyzna ludzkiej aktywności, którą cechować ma racjonalność, kontemplacyjność i otwartość myślenia – zastąpiona zostaje przez wiarę łatwowiernego ludu w mitologizowane historie o teologicznym przekazie, będące owocem fantazji erudytów, mających przewagę tylko w tym, że używają piękniejszego języka. Opowieści te nie przedstawiają przy tym żadnego racjonalnego rozumowania ani uzasadnienia poza tylko wyobrażeniowym, całkowicie zmyślnym i życzeniowym, który jednak doskonale dopasowany jest do potrzeb tłumowi. Tym samym też treść tego, co jest przedmiotem poznania – czyli prawdy – z charakteru odtwórczego, zstępującego, nabiera właściwości twórczych, budowana jest na drodze wstępującej.

---

<sup>63</sup> Wesoly M., dz. cyt., B 95, s. 42.

<sup>64</sup> Tamże, B 4, s. 46.

<sup>65</sup> Tamże, B 28, s. 41.

### 3. *Aristos* jako przewodnik na drodze do poznania *Logosu*

W omówionej powyżej teorii poznania Heraklita, a także jej społecznej adaptacji wyróżnić można kilka elementów. Po pierwsze, jest to epistemologiczny status *Logosu*, z jego nienarzucającą się poznawczo powszechnością, a po drugie – sam charakter świata, którego niewygaszalna zmienność stanowi o trudnej do jednoznacznego uchwycenia i zdefiniowania harmonii świata. Z tych stwierdzeń wynikają epistemiczne konsekwencje, między innymi specyficznie pojęta introspekcja, kontemplacja, otwartość myślenia, trud oraz płynące z poznawania zobowiązania praktyczne. Rezultatem tych poprzednich ustaleń i niezwykle ważnym ogniwem tej koncepcji jest krytyka zachowań tłumu, przede wszystkim poznawczej indolencji, lenistwa i wrogiego stosunku do wysiłku. Można powiedzieć, że filozof z Efezu piętnuje zbiorowość ludzką jako źródło pewnych cech i zachowań, między innymi: konformizm, naiwność, braki otwartości oraz lenistwo w przyjmowaniu interpretacji rzeczywistości i wykładni etycznej życia, co prowadzi do zatracenia naturalnych zdolności poznawczych. Biorąc pod uwagę tych kilka podstawowych twierdzeń spośród omówionych zagadnień epistemologii Heraklita z Efezu, coraz jaśniejsze stają się przyczyny niezwyklej intelektualnej sympatii filozofa wobec elitaryzmu. Doskonale ten stosunek i jego źródło oddaje fragment B 104, który Czerniawski tłumaczy: „Gdzież jest ich inteligencja i rozum? Wierzą wędrownym bardom i biorą sobie pospólstwo za pedagoga, nie zdając sobie sprawy, że (według Biosa z Priene) „większość jest bez wartości”, a ludzi dobrych jest mało”<sup>66</sup>. Widać w tym fragmencie, że podłoże wspomnianego elitaryzmu jest zdecydowanie epistemologiczne. Zarysowuje się tu szczególnie stosunek do jednostki wyjątkowej jako bardziej światłej, mądrzejszej, gdyż zdarzającej się definitywnie rzadziej. Ta sympatia umotywowana statystycznie staje się mocnym punktem wykładu etycznego i antropologicznego. Jednocześnie nasuwa się wniosek, że zadaniu przeciwstawienia się zwyczajom i prawdziwego poznawania podołać może tylko jednostka o wyjątkowym charakterze i cechach – niepodążająca za tłumem, niepragnąca zaspokojenia tylko podstawowych potrzeb bez wysiłku, wreszcie dokładająca starań, aby zgłębić trudną harmonię świata i odnaleźć w niej swoje miejsce.

#### 3.1. Terminologia określenia *aristos*

---

<sup>66</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 8. Choć przymiotnik „ἀγαθοί”, którego używa tu Heraklit dla wyrażenia „dobrych ludzi”, można by rozumieć w kluczu etycznym, to kontekst całego fragmentu, w którym mowa jest o poznawaniu, poszukiwaniu wytłumaczeń i mechanizmie zaufania wspomnianym wcześniej pseudomędrcom, nadaje temu określeniu raczej charakteru epistemologicznego.



Heraklit nie postuluje żadnej nowej nazwy dla swojego projektu człowieka wyjątkowego. Myślę, że motywów takiego wyboru jest kilka. Po pierwsze, ze względu na wariabilistyczny charakter filozofii Efezjczyka trudno jest tu mówić o projekcie w sensie systemowym. Wprowadzenie nowej nomenklatury wiązałoby się z koniecznością jej opisania, a więc uchycenia i zatrzymania, co dla samego filozofa z Efezu jest niedopuszczalne. Po drugie, nie jest to projekt nowy, gdyż elitaryzm w filozofii antycznej w okresie helleńskim jest szeroko obecny w postaci chociażby kultu herosów i założycieli miast (gr. *oikistes*) czy słynnych bohaterów<sup>67</sup>. Decydującym w tej kwestii wydaje się charakter samych Greków, zakochanych w bohaterach, mitach, a z drugiej strony odnoszących się z ogromnym szacunkiem do mędrców i filozofów. Można powiedzieć, że Grecja to społeczeństwo wspólnotowe, ale z charakterystycznym kultem – bądź, mówiąc delikatniej, szacunkiem – dla jednostki. Widzimy więc, że propozycja Heraklita nie polega na zaszczepieniu elitaryzmu, tylko raczej na jego odnowieniu bądź zmianie jego kierunku, uwypukleniu pewnych jego elementów, odkryciu na nowo płaszczyzn, na których mógłby być pożyteczny. Po trzecie, treść samego pojęcia jednostki wybitnej nie wymaga wprowadzania nowej nomenklatury, gdyż istniejące określenie, wynikające z języka i najbardziej naturalne, sprawdza się doskonale.

Heraklit, opisując jednostkę wybitną, używa różnych określeń. Po pierwsze, stosuje po prostu termin ἄριστος, będący stopniem najwyższym przymiotnika ἀγαθός, znaczącego „dobry”<sup>68</sup>. Choć ten wybór wydaje się być leksykalnie oczywisty, naturalny i jednoznaczny, spojrzenie na mnogość znaczeń tego słowa czyni z niego coś więcej niż tylko pierwsze skojarzenie z superlatywem „dobrego”. To rozumienie w starożytności jest szerokie, daleko szersze od dzisiejszego „najlepszy”. Oznacza ono po pierwsze „najlepszy pod względem urodzenia i rangi, najszlachetniejszy”, po drugie „najdoskonalszy w jakimkolwiek sensie”, dalej „najodważniejszy”, ale także „moralnie najlepszy” i „najbardziej przydatny”<sup>69</sup>. To szerokie znaczenie wydaje się być ważne dla zrozumienia tego, czym jest jednostka wybitna dla Heraklita. Słowo to pojawia się kilkakrotnie dla określenia jednostki wybitnej – znajdziemy je we fragmentach B 29, B 49, a także w B 118, choć w tym fragmencie Heraklit mówi o duszy. Kolejnym określeniem użytym dla wyrażenia

---

<sup>67</sup> O kulcie założycieli pisze szeroko I. Malkin (por. tenże, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Brill Archive, Leiden 1987, s. 189-266; Por. także: Hack R. K., *Homer and the cult of heroes*, Transactions of the American Philological Association, 60 (1929), s. 57-74.

<sup>68</sup> Tego właśnie przymiotnika używa w cytowanym na początku akapitu fragmencie B 104, kiedy mówi, że dobrych jest mało: „(...) ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί”.

<sup>69</sup> Por. LSJ, s. 241.

elitarystycznych twierdzeń jest stopień najwyższy przymiotnika ὄνειος, które znaczyło po prostu „użyteczny”<sup>70</sup>. Superlatyw tego słowa w jońskiej wersji języka greckiego to ὀνήϊστος i znaczył on „najbardziej przydatny, pożyteczny (z którego jest największy pożytek)”<sup>71</sup>. Heraklit używa tego terminu we fragmencie B 121, opisując Hermodora<sup>72</sup>. Swoją koncepcję przedstawia filozof jeszcze za pomocą określenia: εἷς [heis] – „jeden”<sup>73</sup>, w odpowiednich formach fleksyjnych. Myślę, że ma to swoje źródło w kulturze starogreckiej. Grecy dla określenia liczebników początkowo używali kresek i różnych znaków, a dopiero z czasem ustalili się system odpowiednio adaptowanych liter jako liczb<sup>74</sup>. Cyfra jeden zapisywana była jako „α”, a więc pierwsza litera alfabetu, ponadto rozpoczynająca słowo ἄριστος. Jest zatem możliwe, że Heraklit zamiennie używa tych dwóch określeń. Grecy bowiem byli w stanie odczytać i zrozumieć ten podwójny przekaz, w którym „jeden” oznacza też „najlepszy”.

Gdyby pokusić się o wyłuszczenie z wykładu Heraklita jednego określenia dla swojej jednostki wybitnej, to terminem, który najlepiej oddawałby taką intencję, wydaje mi się słowo ἄριστος. Nie oznacza to, że Heraklit stworzył jakieś klarowne, odrębne określenie, że w jego projekcie jednostka elitarna ma swoją zarezerwowaną tylko dla niej nazwę. To wymagałoby spełnienia warunku dyscypliny używania wyłącznie jednego określenia, a tak się nie dzieje, co wskazałem powyżej. Zresztą nie na samej nazwie zależało Heraklitowi, czego dowodzi wykorzystanie istniejących słów zamiast poszukiwania nowych terminów, jak F. Nietzsche, czy narzucania nowych rozumień dla starych nazw, jak M. Stirner. Koncepcja arystokratyczna została zbudowana w oparciu o rozczarowanie tłumem i epistemologiczne założenia, i to jej treść jest ważniejsza od czystości określeń. Termin *aristos* jest po prostu najszerszej rozumiany, a jego znaczenie zawiera w sobie wiele takich elementów, na których w wykładzie „najlepszego” Heraklitowi zależy. Szczególnie wymowne są te rozumienia, że *aristos* oznacza „moralnie najlepszy” oraz „najlepszy pod określonym względem”, gdzie podejrzewać można, że tym względem jest płaszczyzna poznawcza, czyniąca z *aristosa* najmądrzejszego, a także kogoś, kto jest „najszlachetniejszy, najlepszy pod względem rangi czy urodzenia”, które oddawałyby postulowane przez Heraklita miejsce

<sup>70</sup> Por. LSJ, s. 1231.

<sup>71</sup> Por. tamże.

<sup>72</sup> We fragmencie B 121 Heraklit poucza ludzi, nawiązując do losu Hermodora, słowami: „(...) Ἐρμόδορον ἄνδρα ἐξουτὼν ὀνήϊστον (...)”, co w tłumaczeniu można by rozumieć jako: „(...) Hermodora, człowieka najbardziej pożytecznego spośród nich (...)”.

<sup>73</sup> Por. LSJ, s. 492.

<sup>74</sup> Por. Golias M., *Wstępna nauka języka greckiego*, wyd. PWN, Warszawa 1952, s. 45.

filozofa w społeczności. Ze względu na tę zamierzoną wieloznaczność dla określenia jednostki elitarniej będę używać właśnie słowa *aristos*.

Trzy przytoczone określenia wraz ze swoimi grupami znaczeń mówią wiele na temat charakteru jednostki elitarniej w rozumieniu Heraklita. Jeszcze zanim przyjrzymy się treści samych fragmentów, w których Heraklit opisuje swoją koncepcję, warto zaznaczyć, iż sam semantyczny wymiar zaprezentowanych terminów potwierdza intuicje związane z epistemologią Efezyjczyka, zaznaczone we wstępie. Mówi o tym, że taka jednostka zdarza się statystycznie rzadko, że jest niezwykle wyjątkowa. Jest także najlepsza w wielu wymiarach: najszlachetniejsza, najodważniejsza, najmądrzejsza, wreszcie moralnie przewyższa innych. Z określeń tych wyłania się także mocno praktyczny wymiar takiej osoby. *Aristos* jest najbardziej pożyteczny i przydatny. Widać zatem, że jego wartość tkwi nie tylko w samej mądrości czy zdobytej wiedzy, ale w jej społecznej aplikacji, w jego roli w zbiorowości ludzkiej. Stąd może brać źródło przekonanie o jego szlachetności.

### **3.2. Kim jest *aristos*?**

Treść fragmentów Heraklita potwierdza intuicje płynące ze znaczenia użytych przez filozofa słów. Fragment B 49 jest dla nich wszystkich reprezentatywny, stanowi wręcz centrum orientujące podstawową treść tego projektu<sup>75</sup>. Heraklit twierdzi: „Jeden jest wart dziesięciu tysięcy, jeśli jest najlepszy”<sup>76</sup>, a w kolejnych fragmentach dodaje: „(...) większość jest bez wartości, a ludzi dobrych jest mało”<sup>77</sup>, i „Jedno bowiem ponad wszystko wybierają najlepsi: wieczną sławę ponad rzeczami znikomymi; wielu natomiast ludzi obżera się jak bydło”<sup>78</sup> (oba przytoczenia pochodzą z B 29). Z tych słów wyłania się krytyka ślepego zaufania fałszywym mędrcom pokroju Pitagorasa i Homera, krytyka głupoty, lenistwa i konformizmu. Jednak nie ogranicza się ona tylko do oceny negatywnej. Odnajdujemy w niej także afirmację, której centrum jest właśnie umiejętność odczytywania głosu rozumu. *Aristos* jako jednostka jest dużo

---

<sup>75</sup> W omawianym kontekście B 49 jest najbardziej reprezentatywny – po pierwsze ze względu na treść, przedstawiającą wprost jednostkę jako ważniejszą niż zbiorowość, ale przede wszystkim ze względu na użycie obydwu określeń dla jednostki wybitnej: „εἷς ἐμὸι μῦριοι, ἐὼν ἀριστος ἦι”. Dzięki temu aforyzm ten spaja owe określenia i pozwala rozszerzyć myślenie o *aristocie* poza znaczenie „najlepszego”.

<sup>76</sup> Przytaczam własne tłumaczenie fragmentu B 49 w oparciu o translację M. Wesołego i A. Czerniawskiego. Pierwszy tłumaczy: „Jeden to dla mnie dziesięć tysięcy, jeżeli jest najlepszy” (Wesoły M, dz. cyt., s. 46), natomiast drugi – „Najlepszy człowiek jest wart dziesięciu tysięcy innych” (Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 21).

<sup>77</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., B 104, s. 8.

<sup>78</sup> Wesoły M., dz. cyt., s. 46.

więcej wart niż cały ślepy tłum i zdarza się zdecydowanie rzadziej. W przytoczonym już fragmencie B 121 czytamy, że: „Wszyscy obywatele Efezu winni się powiesić i zostawić miasto dzieciom, skoro wypędzili Hermodora, najlepszego obywatela, argumentując: »Niech się nikt z nas nie wybija; niech sobie taki tak poczyna wśród innych gdzie indziej«”<sup>79</sup>. Na podstawie zaprezentowanych wcześniej rozważań semantycznych można stwierdzić, że wskazuje to na praktyczny wymiar *aristosa*, na jego użyteczność. Jest on zobowiązany praktycznie do społecznego zaangażowania, zastosowania zdobytej wiedzy. Takie zobowiązanie daje mu także określone przywileje. We fragmencie B 33 zaleca filozof: „Prawem jest także posłuszeństwo względem woli jednego”<sup>80</sup>. Jest to zdanie nie do przecenienia. Mądrość wraz ze swoim praktycznym wymiarem uposaża, umożliwia *aristosowi* stanowienie dobrego i mądrego prawa, któremu wszyscy inni powinni być posłuszni. Ten przywilej daje jednostce wybitnej właśnie zdobyta wiedza i jego szlachetność, co potwierdza fragment B 35: „Jest to bardzo potrzebne, aby sędziami dla wielu byli mężowie miłujący mądrość”<sup>81</sup>. Wydaje się, że Heraklit rozumie swojego *aristosa* wieloznacznie, ale wszystkie te określenia wynikają z siebie. To po pierwsze ktoś mądry, posiadający wiedzę, która pobudza go do praktycznej aplikacji czyli społecznego działania w postaci na przykład stanowienia prawa. Takie działanie sprawia, że staje on się użyteczny społecznie, a przez to można określić go szlachetnym, moralnie najlepszym. *Aristos* jest najlepszą jednostką jeśli chodzi o poznanie *Logosu*, zasady harmonii świata, jest jednostką poznawczo doskonałą. Nie można powiedzieć, że jest pierwotnie poznawczo uprzywilejowany, gdyż wszyscy są w stanie poznać w takim samym stopniu. Można jednak określić go jako wtórnie uprzywilejowanego poznawczo, nie tracącego bowiem pierwotnych zdolności wsłuchiwania się w język świata. *Aristos* odkrywa w sobie potrzeby, które tłum spycha na plan dalszy. Nie zadowala go zaspokojenie podstawowych zapotrzebowań, ale przede wszystkim poszukuje zrozumienia istoty świata, jego sensu i harmonii. Otwarcie na inne potrzeby, poza zaspokojeniem tylko pragnień i przyjemności, pozwala mu zachować pierwotne uposażenie do poznania. To poznanie jest zatem moralnie zależne, zależne od moralnego nastawienia. Jednostka wybitna zachowuje pierwotną umiejętność wsłuchiwania się w język świata, ponieważ posiada wyższe podłoże moralne dla swojego postępowania. Uogólniając twierdzenie poprzednie, można powiedzieć, że według Heraklita moralność i poznanie w życiu człowieka przeplatają się, a jedno

---

<sup>79</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 8.

<sup>80</sup> Wesoły M., dz. cyt., s. 46.

<sup>81</sup> Tamże, s. 41.

pozostaje nieodzowne bez drugiego. *Aristos* jest zatem nie tylko poznawczo, ale i moralnie doskonalszy od tłumy; jest arystokratą etycznym i poznawczym, człowiekiem mądrym i żyjącym dobrze, szczęśliwie. Odczytawszy porządek świata, zrozumiawszy swoje miejsce w nim, umie się do niego dostosować.

Bardzo ważnym elementem jest to, że Heraklit utożsamia się z jednostką wybitną. To, że Efezyjczyk jest *aristosem*, widać po pierwsze w jego biografii, z której wynika, że gardził on tłumem, zbiorowością, dlatego odrzucił zarządzanie nim<sup>82</sup>. Po drugie, zauważamy to w tonie jego niektórych wypowiedzi, w których widzimy w nim jednostkę przekonaną o swojej wyższości, mówiącej jakby z innej, wyższej płaszczyzny<sup>83</sup>. O takim stanowisku świadczyć może poruszana tematyka, w której dużą część stanowią rozważania dotyczące Boga<sup>84</sup> – w osobach Zeusa czy Dionizosa (np. B 15, B 32, B 67, B 120), *Logosu* (B 1, B 2, B 71-73), a także duszy (np. B 36, B 45, B 77, B 115, B 118). Znaleźć można także wypowiedzi mające bezpośrednio wspomniany wymiar, jak na przykład nietłumaczony przez Dielsa fragment, który przytoczył za Mouravievem<sup>85</sup> M. Wesoły: „<Heraklit powiada:> nie na sposób ludzki, ale z pomocą bóstwa jaśniej wyraziłem się od Sybilli”<sup>86</sup>. To dla postawionego w tytule pytania rzecz nie do przecenienia. Jeśli Heraklit widzi w sobie jednostkę wybitną, to pisząc o jej zadaniach i roli społecznej, pisze także o sobie jako filozofie. Właśnie z tego powodu w jego uwagach upatrywać można w ogóle zadania filozofa w świecie oraz podstawy dla jego arystokratyzmu. Gdyby Heraklit zbudował projekt takiej wyjątkowej jednostki, ale się z nią nie utożsamiał, albo nie byłaby ona wybitna ze względów poznawczych,

---

<sup>82</sup> Por. Diogenes L., dz. cyt., s. 510; Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 186.

<sup>83</sup> J. Gajda-Krynicka stwierdza nawet, że ten „patos dystansu”, czyli pewna umiejętność zaplanowanej samotności, odsunięcia się od zbiorowości, wyjścia poza nią, a czasem ponad nią, jest fundamentalną cechą greckiego myślenia filozoficznego, bez którego nie odbyłoby się przejście z myślenia mitologicznego do poszukiwania zasad bytu. Por. Gajda-Krynicka J., *Filozofia przedplatońska*, wyd. PWN, Warszawa 2007, s. 56-60.

<sup>84</sup> W. Wrotkowski w swojej pracy broni tezy, że cała filozoficzna twórczość Heraklita była poświęcona poznaniu i opisaniu Boga, a wiele boskich imion pojawiających się w jego fragmentach to w istocie wieloaspektowe ujęcie tego samego tematu (Por. Wrotkowski W., dz. cyt.).

<sup>85</sup> Mouraviev S. N., *Traditio Heraklitea (A). Corpus fontium veterum de Heraclito*, „Вестник древней истории [Viestnik Drevnej Istorii]” 4/171 (1984), s. 31-44; 2/173 (1985), s. 16-28; 3/174 (1985), s. 30-35; nr 4/175 (1985), s. 35-42; 3/178 (1986), s. 33-67; 2/193(1990), s. 41-69; 1/200 (1992), s. 36-52.

<sup>86</sup> Wesoły M., dz. cyt., fragment: Mouraviev S.N., 16 A, s. 47; por. Klemens z Aleksandrii, *Stromata*, 70, 3.

nie byłaby wyjątkową kumulacją mądrości płynącej z poznawania; takie porównanie nie byłoby wówczas możliwe.

### **3.3. Budzenie ze snu jako kategoria filozoficzna i głównie zadanie *aristosa***

Rozdźwięk pomiędzy prawdą a wyborem fałszu tłumy powoduje w Heraklicie nastawienie rewizjonistyczne. Nawet jeśli z jednej strony jest to trudna do zrozumienia prawda *Logosu*, prawda o ciągłej zmienności, pozornym tylko spoczynku i stałości, a z drugiej wspomniany wybór jest nieświadomy i dlatego obarczony pułapką fałszywości, to i tak zmiana tej sytuacji wydaje się dla Heraklita jedną z ważniejszych. Takie rewolucyjne nastawienie najlepiej tłumaczy sam charakter wiedzy. Ta, jak to wcześniej pokazano, nie posiada tylko teoretycznej wartości, ale implikuje praktyczne konsekwencje. Gdy zostaje uzyskana, pociąga za sobą konieczność działania. To działanie określa filozof mianem „budzenia ze snu”. Choć nie jest ono literalnie zawarte w wykładzie Heraklita, pojawia się jako przeciwdziałanie spaniu, głuchocie i nieobecności. Aby przybliżyć treść tego określenia, trzeba przypomnieć pokrótce to, co Heraklit określa jako stan patologiczny.

Wszyscy ludzie umieją tak samo poznawać i zrozumieć świat, który ich otacza. To, że tego nie robią i nie czują się nieszczęśliwi, Heraklit uzasadnia głównie indolencją i lenistwem, które skutkują niezdolnością zrozumienia języka zmysłów, a także wyborem fałszywych wersji opisu świata. We fragmencie B 73, podsumowując rozważania poznawcze z B 71 i B 72, Heraklit pisze: „Ludzie zapominają, gdzie wiedzie droga. (...) Nie powinniśmy poczynać i mówić jak ludzie we śnie”. Indolencję poznawczą oddaje dobrze także fragment B 34: „Nie pojmując, słyszą jak głusi. Do nich odnosi się powiedzenie: są, a nie ma ich.”<sup>87</sup>, na podstawie którego przekonujemy się, że Heraklit zastępuje motyw snu także innymi: głuchotą i nieobecnością. Na podstawie przytoczonych fragmentów widać, że określenie „snu, spania, bycia śpiącym”, a także szerzej „bycia nieobecny” i „bycia głuchym”, odnosi się do tłumy, zbierając wszystkie te czynniki i powody. Zatem chęć zakomunikowania im prawdy o świecie, przywrócenia wrodzonych umiejętności poznawania miałyby językowo właśnie status „budzenia ze snu”. Owa czynność uzyskuje w wykładzie Heraklita status wręcz kategorii filozoficznej. Nie jest już tylko określeniem jakiejś czynności, zachowania czy nastawienia, ale otwiera i opisuje ogromną grupę zadań jednostek wybitnych.

---

<sup>87</sup> Tamże, s. 24.

Warto podkreślić, że wspomniane „budzenie ze snu” nie polega tylko na komunikowaniu treści *Logosu*. Jej pierwszym i najważniejszym celem jest odnowienie w człowieku zdolności i chęci poznawania, przywrócenia jego pierwotnego uposażenia, umiejętności, które w sposób wrodzony posiadają wszyscy bez wyjątku. Nie da się wprost zakomunikować porządku świata, gdyż ten wymyka się poznaniu. Dlatego też prowadzony wykład nie ma żadnej wartości wobec osobistego doświadczenia powszechnego *Logosu*, opartego na doświadczeniu zmysłowym i krytycznym ujęciu jego wyników. Powszechność harmonii, o której tu mowa, powoduje, że dotyczy ona wszystkich. Każdy ma w niej swoje miejsce i każdy jest jej częścią, mimo że nie sposób uchwycić intelektualnie jej stałego obrazu czy trwałego stanu, gdyż ciągle fluktuuje i wymyka się określeniu. Zachęcając ludzi do powrotu ku poznawaniu, *aristos* i filozof odstawiają przed nimi metodę, drogę do odkrycia swojego miejsca w tym nadrzędnym porządku, czyli drogę do odkrycia siebie samych w najgłębszym możliwym sensie, bo jako część kosmosu. Jako takie „budzenie ze snu” jest pokazywaniem najgłębszych podstaw człowieka, uczeniem mądrości, jak czytamy w B 112: „Prawidłowe myślenie jest najwspanialszą zaletą i mądrością: działać i mówić prawdziwie i postrzegać rzeczy zgodnie z ich naturą”<sup>88</sup>.

### **3.4. Pragnienie szczęścia jako legitymizacja „budzenia ze snu”**

Nasuwa się jednak pytanie, dlaczego w ogóle Heraklitowi zależy na przebudzeniu ludzi, dlaczego wtórne otwarcie ich na język boskiego rozumu<sup>89</sup> jest tak ważne, że staje się celem nadrzędnym jednostki oświeconej? Odpowiedź, która już pośrednio zawarta została wcześniej, jak zwykle, znajduje się w naturze świata. Poznanie *Logosu* pobudza do *logosu*, czyli z prawdy wynika słowo bądź mowa. To „(...) dzięki poznaniu uzyskuje się nie tylko dostęp do ukrytego fundamentu świata, ale również można podjąć o nim rozważanie, »dyskurs«. Jest to dyskurs najistotniejszy (...). Taki dyskurs to *logos*”<sup>90</sup>. Heraklit tę zależność uchwytuje między innymi we fragmencie B 39, który M. Wesoły tłumaczy: „W Prienie urodził się Bias, syn Teutamesa, którego dyskurs (*logos*) ma większe

---

<sup>88</sup> Tamże, s. 10.

<sup>89</sup> Koncepcja upatrująca w Logosie boski charakter bądź wprost określenie Boga dla Heraklita jest popularna wśród badaczy. Spotkać się z nią można np. w tłumaczeniach Wrotkowskiego (tenże, dz. cyt.), Drozdka (por. Drozdek A., *Greccy filozofowie jako teolodzy*, wyd. IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 83-89), Dłubacza (por. Dłubacz W., *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s.132), Gajdy-Krynickiej (Gajda-Krynicka J., *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 99-101).

<sup>90</sup> Colli G., dz. cyt., s. 11.

znaczenie od innych”<sup>91</sup>. Znamienne jest w tym wypadku, że wyjątkowość Biosa określa Efezyjczyk w oparciu o jego *logos*, co może oznaczać zarówno fakt, że prowadził doskonały dyskurs, ale także jego mądrość albo po prostu doskonałość myślenia<sup>92</sup>. Jedność tych określeń oddaje doskonale naturę wyższości poznawczej najlepszych. Życie w zgodzie z harmonią zobowiązuje, pobudza do obdarowania wszystkich mądrością płynącą z poznania, a co za tym idzie, szczęściem. Nie ma ono jednak charakteru tylko przyjemności płynącej z zaspokojenia potrzeb najbardziej podstawowych: jedzenia, picia, zdrowia, ciepła, takiego bowiem szczęścia ludzie doświadczają na co dzień i zdaje im się wystarczać. Heraklit pragnie obdarować ludzi szczęściem głębokim, płynącym z poznawania *Logosu*. Wydaje się zatem, że można widzieć w nim filozoficznego eudajmonistę.

Pośrednictwo *aristosa* jest konieczne, dlatego że odczytywanie języka świata nie jest rzeczą łatwą. „Dla czuwających świat jest jeden i wspólny, u śpiących natomiast przemienia się we własny dla każdego”<sup>93</sup> – mówi Heraklit w B 89, podkreślając ludzką nieumiejętność odkrywania *Logosu*. Ta niezdolność poznania przenosi się na poziom szczęścia, którego ludzie potrzebują, a wobec tego też poszukują. Interesuje ich tylko zaspokojenie najniższych pragnień. Heraklit krytykuje taką postawę, nie przebierając w słowach: „Osioł woli sieczkę od złota”<sup>94</sup>; „Świnie wołają błoto od czystej wody”<sup>95</sup>; „Świnie kąpią się w gnoju, a ptactwo domowe w kurzu lub popiele”<sup>96</sup>; „Gdyby szczęście polegało na uciechach cielesnych, to nazwalibyśmy szczęśliwymi woły, gdy znajdą ciecierzycę do zjedzenia”<sup>97</sup>. To tylko niektóre z fragmentów, którymi Heraklit oddaje swój stosunek do życia ludzi nieoświeconych. Szczególnie ostatni fragment ma dodatkowe znaczenie poza wartościowaniem. Ukazuje miałość ograniczonego wyboru, który dokonywany jest nieświadomie. Ludzie kroczą niejako w ciemności, bo dzięki odrzuceniu wyższych potrzeb, głównie potrzeb poznawczych, nie odczytują swojego miejsca w świecie i celu życia. Skupiają się na zaspokajaniu potrzeb podstawowych, tych najbardziej fizjologicznych, co stawia ich na równi ze zwierzętami. Ich sen czy zagubienie objawia się także tym, że nie rozumieją swojego miejsca

<sup>91</sup> Wesoly M., dz. cyt., s. 46.

<sup>92</sup> W tekście greckim występuje tu słowo *logos* (ἐν Πριήνη Βίᾳς ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων), które zawiera w sobie zaznaczoną w drugim rozdziale wieloznaczność. Najczęściej tłumaczone jest właśnie jako „dyskurs, mowa”, z czym w tym wypadku się zgadzam, ale nie można zapominać, że może znaczyć także „myśl” czy też „mądrość, rozum”.

<sup>93</sup> Tamże, s. 40.

<sup>94</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., B 9, s. 16.

<sup>95</sup> Tamże, B 13, s. 16.

<sup>96</sup> Wesoly M., dz. cyt., B 37, s. 46.

<sup>97</sup> Tamże, B 4, s. 46.



w kosmosie i konieczności istnienia nienarzucającej się poznawczo harmonii, współistnienia przeciwieństw. Harmonia ta stanowi o wszystkim, także o tych podstawowych elementach zaspokajających potrzeby tłumu, czyli o tym, na czym w obecnym stanie najbardziej im zależy. Jak twierdzi filozof: „(...) choroba, głód, zmęczenie umilają i czynią dobrym zdrowie, sytość, odpoczynek”<sup>98</sup>. A jednak ludzie nie przyjmują do siebie tej nieuniknioności, a pozostają otwarci jedynie na swoje potrzeby fizjologiczne. Jednocześnie, zaprzeczając swoim potrzebom poznawczym, nie czują braku, nie są świadomi swojego zagubienia i snu, stąd konieczny staje się przewodnik. To moralne nastawienie jako podstawa determinująca uposażenie, nastawienie i zdolności poznawcze, wyraża filozof we fragmencie B 29: „Najlepsi są żądni przede wszystkim blasku sławy wśród śmiertelnych, lecz tłum jest syty jak bydło”<sup>99</sup>. Przewodnik jest konieczny po to, aby oczyszczać moralnie, porządkować spojrzenie, budzić, gdyż jest to pierwszy krok na drodze do poznania siebie samego i odkrycia swojego miejsca we wspomnianej harmonii świata. Nie jest to jednak główny powód jego obecności i działania.

Jak zaznaczyłem powyżej, zrozumienie powszechnego rozumu nie jest rzeczą łatwą. Dzieje się tak dlatego, że „natura rzeczy (*physis*) lubi być ukryta”<sup>100</sup>. Drogą do jej poznania jest tylko krytyczne doświadczenie wewnętrzne wsparte interpretacją języka zmysłów. Właśnie zrozumienie znaków, które daje rzeczywistość, interpretacja otoczenia i samego siebie, sprawia największą trudność człowiekowi, który uwstecznił swoje możliwości poznawcze. Heraklit twierdzi nawet, że „ludzie dają się oszukiwać w tym, co jest oczywiste (...)”<sup>101</sup>. We fragmencie B 17 dodaje: „większość ludzi nie rozpoznaje napotykaných rzeczy, ani też nie pojmuje dotyczących ich wyjaśnień (...)”<sup>102</sup>. Powszechny rozum, *Logos*, wskazuje na siebie nie wprost, tylko poprzez pewne znaki, sytuacje. Przypomina to trochę język wyroczni, która „(...) ani nie oznajmia, ani nie ukrywa, tylko daje znak”<sup>103</sup>. Jest on pełen zagadek, znaków, symboli, sprzeczności. Z samej natury *Logosu* wynika, że zgłębienie tych tajemnic, sensu świata wymaga odczytania tych znaków, odgadnięcia zagadek i symboli. Dopiero wtedy rozpościera się przed nami sens i miejsce człowieka w wyższym porządku. Możemy mówić, że odkrycie tych zagadek jest ponownym powrotem człowieka do samego siebie, do swojego właściwego sensu,

---

<sup>98</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., s. 21.

<sup>99</sup> Tamże, s. 22.

<sup>100</sup> Wesoly M., dz. cyt., s. 42.

<sup>101</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., B 56<sup>A</sup>, s. 7.

<sup>102</sup> Tamże, s. 9.

<sup>103</sup> Tamże, B 93, s. 19.

ponownym odkryciem czy odszukaniem celu. *Aristos*, który tego dokonał, ma prawo zakomunikować porządek, którego sam jest częścią, ale nie jak to czynią mędrzy, w postaci systematycznego wykładu, lecz w ten sam sposób, w jaki go doświadczył. Może pobudzić do myślenia, do odkrywania prawdy o samym sobie poprzez wykład enigmatyczny, pełen znaków. Dzięki temu jego odbiorcy będą mogli zastanawiać się nad tym porządkiem, ale odkrywając sens w nim zawarty dla siebie samych, a nie przejmując bezrefleksyjnie gotowy przekaz. Dlatego można powiedzieć, że *aristos* jest także deszyfratorem sensu, porządku świata i ponownym szyfratorem, aby wyjawić jego sens odbiorcy. Jednocześnie musimy sobie zdać sprawę, że taka forma pobudzania do odkrywania właściwego sensu świata, forma zaszyfrowana, ogranicza liczbę jej adresatów. Heraklit jest świadomy takiego stanu rzeczy, i to pcha go jeszcze mocniej w kierunku etycznego i poznawczego arystokratyzmu.

#### **4. Podsumowanie – czego uczy *aristos***

Podsumowując ten krótki przegląd, warto odpowiedzieć sobie na pytanie postawione w tytule: czego nas uczy *aristos* Heraklita. W tym miejscu koniecznie trzeba zwrócić uwagę na chronologię i wyciągnąć z niej niezbędne wnioski. Heraklit żył około dwa i pół tysiąca lat temu, wobec czego jego filozofia w przestrzeni języka i tożsamości narracyjnej właściwa jest tamtym czasom. Niewątpliwie jednak treść jego przekazu niesie ze sobą ważne dla nas myśli i konsekwencje, wobec czego koniecznym wydaje się przeniesienie rozważań filozofa z Efezu na grunt współczesny poprzez adaptację jego intuicji i refleksji do dzisiejszej sytuacji. Zadanie to nie polega na tym, by literalnie czy dosłownie rozumieć omawianą koncepcję, lecz na próbie uchwycenia istoty stawianych tez, zrozumienia i interpretacji mechanizmów. Chodzi raczej o rozpoznanie ducha Heraklitejskiego myślenia, a nie o szczegółowe rozstrzygnięcia, gdyż te jawią się jako trudno dostępne i nieposiadające tak dużej wartości pedagogicznej, czy to ze względu na wieloznaczność terminologiczną filozofii Heraklita, czy czasową i kulturową odległość.

Konkluzje płynące z zaprezentowanych w tym artykule koncepcji można podzielić na dwie grupy. Pierwsza skupiałaby konsekwencje wynikające z rozważań teoriopoznawczych przeprowadzonych na wstępie, druga natomiast określałaby zobowiązania wynikające z samego elitaryzmu wraz ze statusem i zadaniami jednostki wybitnej. Wnioski płynące z omówionych mechanizmów poznawczych także podzielić można na dwie części. Są to po pierwsze te mówiące bardziej o ideach, o poznaniu jako takim, czyli statusie prawdy i strukturze świata. Wśród nich na pierwszy plan wysuwa się teza o powszechności *Logosu*, ale także jego poznawczym

nienarzucaniu się czy nawet ukrywaniu, praktycznie zorientowanych konsekwencjach jego poznawania, wzbogacona twierdzeniami o trudnej do uchwycenia, ulotnej harmonii i strukturze świata. Konsekwencjami takich tez dla nas dziś byłoby przekonanie o istnieniu poznawalnego świata wraz z pewną określoną harmonią, która jednak wydaje się nietrywialna. Z krytyki poetów i pseudomędrców wynika także, że prawda ma naturę zstępującą, że istnieje już jakiś specyficzny porządek, wobec czego właściwą postawą wobec niego jest postawa otwartego, cierpliwego poszukiwania, a nie twórczego, antropomorfizującego nadawania sensów.

Druga grupa konsekwencji poznawczych dotyczy bardziej samego człowieka, jego mechanizmów poznawczych i trudności z tym związanych. Najważniejszą tezą Heraklita jest ta, że wszyscy ludzie są pierwotnie nieuprzywilejowani poznawczo, że posiadają podobne zdolności. Trzeba je jednak w sobie kultywować i rozwijać, wobec czego umiejętności te u większości ludzi zanikają lub się degenerują. Ze względu na charakter *Logosu* jako przedmiotu poznawania jest ono jako mechanizm niezwykle złożonym procesem. Heraklit łączy w swojej koncepcji trzy metody: empirystyczną, introspektywną i zwierającą je kontemplację intelektualno-zmysłową. Prawdziwe poznanie polega na zmysłowym badaniu rzeczywistości, następnie zaangażowaniu rozumu w jego interpretację i – po trzecie – obserwacji samego siebie. Kończy się uzgodnieniem wyników tych trzech metod. Właśnie tak złożony schemat odstrasza większość ludzi. Wymieniono tu kilka tego typu mechanizmów, włączając lenistwo, indolencję, wrogość, wreszcie wygodę, płynącą z przyjęcia gotowych schematów interpretacyjnych i przepisów na życie. Niezwykle ważna jest w tym rola poetów i wieszczów, którzy umyślnie oszukują ludzi, wykorzystując ich niechęć do trudu.

Tak przedstawione zagadnienie procesów poznawczych daje kilka wskazówek, które poza tym, że są czysto ludzkie, mogą dotyczyć także dobrego filozofowania. Po pierwsze uczy, że umiejętności poznawania, racjonalnego myślenia, zdobywania wiedzy trzeba doskonalić, w innym razie zupełnie zanikną lub zostaną zdegenerowane. Po drugie, że poznanie jest skomplikowanym procesem, wobec czego konieczne jest wzięcie pod uwagę wielu czynników, posługiwanie się wieloma metodami i dopiero wówczas uzgadnianie ich wyników. Niezwykle ważnym elementem jest poznawcza otwartość na nieoczekiwane, racjonalność, krytyczne podejście do swoich wyników, a także nieschematyczność myślenia. Bogatą lekcję niesie ze sobą krytyka tłumu. Uczy poddawania w wątpliwość gotowych modeli świata, krytycznego spojrzenia na funkcjonujące powszechnie schematy, a wręcz zaprzeczania im, nonkonformizmu, a także cierpliwości wobec problemów, jakie naturalnie występują w procesie poznawania. Jest też ważną lekcją wobec priorytetów badawczych. Chęć zaspokojenia tylko

najniższych pobudek, fizjologicznych potrzeb kończy się niechcianymi kompromisami i wpływa negatywnie na naukową wartość wyników pracy badacza.

Bardzo ważnym elementem teorii poznania Heraklita jest to, co pozwoliło mu na przejście od rozważań o naturze świata i poznawania do działania. Jest to zawarte w samej naturze *Logosu* praktyczne zobowiązanie płynące z poznawania i mądrości. Nieistotne, czy mechanizm ten polega tylko na tym, że *Logos* uzdalnia do prowadzenia dyskursu, czy aż na tym, że z mądrości bierze się mądrość praktyczna, która pobudza pragnienie szczęścia dla wszystkich ludzi, ważne, że zdobywanie wiedzy niesie ze sobą konieczność praktycznego podzielenia się swoimi wynikami, zobowiązuje do aktywności. Taka lekcja jest nie do przecenienia, jeśli idzie o działalność filozoficzną. Ta – jako droga do mądrości – musi zobowiązywać do aktywnego brania udziału w budowaniu świata dookoła. Poznający nie może zamykać się wraz z wynikami swoich badań, ale ich zdobycie powinno uposażać go do dzielenia się nimi.

Druga grupa wniosków, to te płynące z rozważań na temat elitaryzmu. Jak udało się pokazać, to co Heraklit twierdzi na temat *aristosa*, ze względu na jego utożsamienie się z jednostką wybitną, można z powodzeniem przełożyć na rolę filozofa w społeczności. Jeśli wyobrazimy sobie współczesnego filozofa, jako Heraklitejskiego *aristosa*, co nie będzie trudne, gdyż pewne umiejętności filozofów czynią z nich w oczach Heraklita członka elity – przekaz jest prosty. Filozof jako ten, który o poznaniu, logicznym myśleniu, prawdzie, bądź jej nieobecności, wie najwięcej, który potrafi stawiać pytania, jest moralnie zobligowany do tego, aby brać aktywny udział w budowaniu kultury, rozumianej jako wspólny wytwór wszystkich ludzi. To zobowiązanie realizuje się głównie w dwóch przestrzeniach. Pierwsza dotyczy bardziej sfery publicznej, a polega na postawie krytycznego doradztwa. Można je opisać jako krytyczne spojrzenie na osiągnięcia ludzi: na stawiane przez nich tezy, na budowane teorie i wykładnie. Ta postawa realizować może się tak w sferze moralnej, która przekuta zostaje na określone prawo, jak i w nauce, gdzie Heraklit obliżowałby do postawy krytycznego spojrzenia na przyjmowanie osiągnięć naukowych. Filozof ma oczyszczać te spojrzenia, wносить potencjał krytyczny, być racjonalizującym sumieniem kultury (czyli zarówno sztuki, nauki, jak i prawodawstwa), broniącym przed idolatrią i ideologizacją.

Druga przestrzeń jest bliższa samemu człowiekowi. Rola myśliciela polega na ochronie ludzi przed zwodzicielami, których Heraklit piętnuje, nazywa mędrkami, poetami i wieszczami. Dziś opisalibyśmy ich jako polityków, dogmatyków, pseudo-mędrców, a także bezideowych manipulatorów, których jedynym celem jest sprzedać, czy to produkt, czy idee, poprzez uwiarygodnienie ich za wszelką cenę. Filozof ma otwierać oczy na tego typu manipulacje, uwrażliwiając na fałsz i kłamstwo. Wspomniany potencjał krytyczny ma służyć ludziom na dwóch

płatczyznach – wskazywania im tego fałszu, ale także uczenia ich krytycznego myślenia, dawania narzędzi, aby w przyszłości sami mieli możliwość rozsądzenia, co jest prawdą, a co fałszem i tylko manipulacją.

Podsumowując, zobowiązania dla myśliciela płynące z adaptacji rozważań Heraklita do współczesności są niezwykle rozległe. Filozof ma być nie tylko krytycznym budowniczym kultury i nauki, moralnie uposażonym do stanowienia prawa, nie wyłącznie podejrzliwym krytykiem wskazującym fałsz, ale także nauczycielem i przewodnikiem otwierającym oczy, dającym ludziom narzędzia do lepszego poznania i rozumienia świata.

Przeciwstawiając tym zobowiązaniom zachowanie tłumu opisanego przez Heraklita, można powiedzieć, że filozof jest zobowiązany także „budzić ze snu” rozumianego jako marazm i lenistwo. Jego zadaniem jest także zapładniać do samodzielnego myślenia, zabezpieczać przed schematyzmem i bezkrytycznym przyjmowaniem niesprawdzonych idei, tradycji czy narracji, a także przed konformizmem z wygody. Z tego wszystkiego płynie najogólniejsze powołanie do kształtowania ludzkiej świadomości poprzez uwrażliwianie na samodzielność tak intelektualną, jak i moralną.

## **Literatura**

Colli G., *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Res Publica & Oficyna Literacka, Warszawa-Kraków 1991.

Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz*, wyd. 6, Weidmann, Berlin 1951-1952.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. Leśniak K., Kosińska I., Kupisa B., Olszewski W., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

Dłubacz W., *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Wyd. KUL, Lublin 2003.

Drozdek A., *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2011.

Gajda-Krynica J., *Filozofia przedplatońska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Golias M., *Wstępna nauka języka greckiego*, wyd. PWN, Warszawa 1952.

Harris W., *Heraclitus, The Complete Fragments. Translation and Commentary and The Greek text*, <http://community.middlebury.edu/~harris/Philosophy/Heraclitus.html>. [dostęp: 02.12.2014 r.]

Heraklit z Efezu, *Zdania*, przeł. A. Czerniawski, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.

Kahn Ch., H., *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

Kirk G. S., *Heraclitus, the Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, Cambridge 1954.

Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, przeł Lang J., PWN, Warszawa 1999.

Legowicz J., *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, wyd. PWN, Warszawa 1986.

Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie, with a revised supplement*, Clarendon Press, Oxford 1996.

Malkin I., *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Brill Archive, Leiden 1987.

Mouraviev S. N., *Traditio Heraklitea (A). Corpus fontium veterum de Heraclito*, „Вестник древней истории [Wiestnik DREWNIJ Istorii]” 4/171 (1984), s. 31-44; 2/173 (1985), s. 16-28; 3/174 (1985), s. 30-35; nr 4/175 (1985), s. 35-42; 3/178 (1986), s. 33-67; 2/193(1990), s. 41-69; 1/200 (1992), s. 36-52.

Hack R. K., *Homer and the cult of heroes*, Transactions of the American Philological Association, 60 (1929).

Przybysławski A., *Coincidentia oppositorum*, wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.

Wesoły M., *Heraklit w świetle najnowszych badań*, Studia Filozoficzne, 7-8 (1989).

Wrotkowski W., *Jeden wieloimienny. Bóg Heraklita z Efezu*, Wyd. Rolewski, Warszawa 2008.

## **Czego nas uczy ἀριστος? Rola filozofa współczesnego w oparciu o status jednostki wybitnej w epistemologii Heraklita z Efezu**

### **Streszczenie**

Heraklit buduje swoją koncepcję jednostki wybitnej w oparciu o specyficzne założenia epistemologiczne. Celem poznania jest odkrywanie i rozważanie powszechnego, ale z natury ukrywającego się *Logosu* – harmonii nieustannie stającego się świata, polegającej na zwieraniu sprzecznych ze sobą przeciwieństw. Prowadzą do tego trzy drogi: empiryczna, intelektualna i zbierająca je introspektywna. Autor określa liczne trudności poznawcze, wśród których wymienić należy: samoukrywanie, schematyzm, indolencję poznawczą, wrogość i lenistwo ludzi. Winą za błędne poznanie obarcza Heraklit poetów i mędrców, którzy celowo zwodzą tłum swoją erudycją. Heraklit zachęca jednak do niepopadania w marazm, gdyż poznanie *Logosu* uposaża do szczęśliwego życia. Wobec tego *aristos* (jednostka wybitna) jest przewodnikiem na drodze poznania *Logosu*. Jego zadaniem nie jest jednak pouczać, przekazywać bezpośrednio prawdy, ale pobudzać ludzi do samodzielnego poznawania. Dzieje się to na drodze budzenia ze snu, którego motywacją i legitymizacją jest pragnienie szczęścia dla innych. W tym celu *aristos*, odkrywszy sens *Logosu*, ponownie zrytuje go za pomocą języka proroczego, aby zmusić odbiorców do odkrywania. Na podstawie zadań stojących przed jednostką wybitną można opisać rolę filozofa w dzisiejszej kulturze. Jest to przede wszystkim rola doradczą, dalej krytyczny potencjał wobec ludzkich

osiągnięć, oraz stanowisko przewodnika na drodze do samodzielnego myślenia, broniącego przed bezkrytycznym schematyzmem i uodparniającego przed manipulacjami i konformizmem.

## **Deficyty komunikacyjne osób z zaburzeniami ze spektrum autyzmu z perspektywy filozofii języka**

### **1. Wprowadzenie**

Zaburzenia ze spektrum autyzmu są neurobiologiczną przypadłością, która w znaczący sposób upośledza zdolność do społecznej interakcji, komunikacji werbalnej i niewerbalnej oraz zachowanie osób na nią cierpiących. Wraz z opublikowaniem w maju 2013 roku piątej edycji klasyfikacji zaburzeń psychicznych Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego zmienił się paradygmat co do tego, jaki charakter mają zaburzenia ze spektrum autyzmu<sup>2</sup>. Niezmienne pozostało kryterium diagnostyczne związane z interakcją społeczną i komunikacją.

Aktualnie uważa się, że istnieje kontinuum zaburzeń autystycznych, manifestujących się z różną intensywnością. Powoduje to, że zaburzenia ze spektrum autyzmu są różnorodne i niejednolite. Wskazuje się jednak, że podstawą tych zaburzeń jest upośledzenie pewnych funkcji kognitywnych, związanych z umiejętnością wnioskowania o umysłach innych ludzi. Istnieje prawdopodobieństwo, że z tym zjawiskiem powiązane jest zaburzenie pragmatyczne języka<sup>3</sup>. Teoria tłumacząca związek zaburzeń pragmatycznych języka z zaburzeniami autystycznymi została zaproponowana przez Kasher i Meilijson<sup>4</sup>.

W niniejszym tekście zostanie zaproponowane szersze ujęcie problemu. Zostanie podjęta próba wykazania, że zaburzenia te mogą wynikać z głębszych procesów, związanych z przetwarzaniem znaczenia przez ludzi. W tym celu rozpoczniemy od przedstawienia historii badań nad autyzmem i zmian, jakie zachodziły w obrazie tego zjawiska. Następnie scharakteryzujemy pewne wyjaśnienie zachodzenia zaburzeń ze spektrum

---

<sup>1</sup> Instytut Filozofii, Wydział Socjologiczno-Historyczny, Uniwersytet Rzeszowski.

<sup>2</sup> Por. American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 5th ed.*, American Psychiatric Association, Arlington 2013, s. 50-59.

<sup>3</sup> Por. Baron-Cohen S., Ring H., *A Model of the Mind-reading System: Neuropsychological and Neurobiological Perspective*, [w:] Mitchell P., Lewis C. (red.), *Origins of the Understanding of Mind*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale 1994.

<sup>4</sup> Por. Kasher A., Meilijson S., *Autism and Pragmatics of Language*, Incorti Cita Aperta, 4/5 (1996), s. 37-54.



autyzmu zgodne z hipotezą upośledzenia funkcji kognitywnych. Ostatecznie proponujemy pewną koncepcję znaczenia, która będzie zgodna z konsekwencjami, jakie badania nad zaburzeniami ze spektrum autyzmu niosą dla badań z zakresu semantyki logicznej.

## **2. Historia badań nad autyzmem**

W 1943 roku Leo Kanner opisał grupę 11 dzieci w wieku od 2 do 8 lat, wykazującą wspólne wzorce zachowań. Od publikacji Kanner'a minęło siedemdziesiąt lat, lecz opis tam zaprezentowany dobrze oddaje charakterystykę zjawiska. We wszystkich przypadkach dzieci te wykazywały obojętność na otaczającą rzeczywistość społeczną. Dzieci te charakteryzował również wyraźny brak reakcji emocjonalnych oraz obsesyjne dążenie do niezmienności w otoczeniu i wykonywaniu różnorodnych czynności. Wszystko te cechy występowały przy braku jakichkolwiek widocznych oznak upośledzenia. Do opisanego tego zespołu specyficznych zachowań Kanner użył terminu „autyzm wczesnodziecięcy”. Dodatkowo Kanner zauważył, że czynnikiem różnicującym opisanego zjawiska od wcześniej diagnozowanej schizofrenii dziecięcej jest wiek wystąpienia symptomów. Pisał on, że dzieci te przyszły na świat z wrodzoną niezdolnością do tworzenia związków emocjonalnych, tak jak inne dzieci rodzą się z fizycznym lub psychicznym upośledzeniem<sup>5</sup>.

W dwóch pierwszych wydaniach Klasyfikacji Chorób i Zaburzeń Psychicznym odkryte przez Kanner'a zjawisko traktowane było jako postać schizofrenii dziecięcej. Dopiero w 1980 roku, wraz z wydaniem trzeciej edycji klasyfikacji, użyto terminu całościowe zaburzenie rozwoju. Zwrócono w ten sposób uwagę na skomplikowaną i rozległą naturę zjawiska.

Wraz z wprowadzeniem piątej edycji klasyfikacji kategoria autystycznego spektrum uległa przeformułowaniu. Zgodnie ze współczesną wiedzą autystyczne spektrum nie jest jednorodnym zespołem chorobowym, ale złożonym zjawiskiem, które lepiej daje się rozumieć jako kontinuum wielu współwystępujących problemów o skomplikowanej etiologii. Nowa, szersza kategoria zaburzeń ze spektrum autyzmu obejmuje, obok autyzmu dziecięcego, wcześniejsze diagnozy zespołu Aspergera oraz całościowe zaburzenie rozwoju niezdiagnozowane inaczej (*pervasive developmental disorder not otherwise specified*). W najnowszej Klasyfikacji Chorób i Zaburzeń Psychicznym zastosowano nowe podejście, zwane *dimensional approach*, dostrzegając, że indywidualne przypadki zaburzeń lepiej dają się

---

<sup>5</sup> Por. Kanner L., *Autistic Disturbance of Affective Contact*, *Nervous Child*, 2 (1943), s. 250.

opisać poprzez określenie ciężkości występujących zaburzeń i zmiany towarzyszące (takie jak wady genetyczne, upośledzenie intelektualne)<sup>6</sup>.

Zgodnie ze wspomnianym podręcznikiem diagnostycznym osoby przejawiające zaburzenia ze spektrum autyzmu przejawiają nieprawidłowości w następujących zakresach (przykłady w żadnej mierze nie wyczerpują możliwych sposobów przejawiania się zaburzeń ze spektrum autyzmu)<sup>7</sup>:

- Trwałe deficyty w zdolnościach komunikacyjnych i społecznych. Deficyty te mogą przejawiać się zarówno werbalnie, jak i pozawerbalnie. Efekty tych deficytów są różnorodne i mogą zależeć od wielu czynników. Jako przykładowe czynniki wymienia się wiek oraz zdolności intelektualne i językowe. Zaburzenia językowe mogą wahać się od całkowitego braku zdolności językowej, poprzez słabe rozumienie mowy, do nadmiernie dosłownego użycia języka. Nawet jeśli formalne zdolności językowe (gramatyka, słownik) nie są naruszone, osoby z omawianymi zaburzeniami cierpią z powodu upośledzonej zdolności do użycia języka w sytuacjach społecznych.
- Powtarzające się schematy zachowania i zainteresowań, takie jak: powtarzające się schematy ruchowe lub sposoby użycia mowy (np. echolalia), naleganie na niezmiennność, nieelastyczność odnośnie do zwyczajów.
- Symptomy muszą być obecne we wczesnym dzieciństwie, choć ze względu na rozległy charakter zaburzeń ze spektrum autyzmu mogą nie być dostrzegane, dopóki społeczne wymagania nie przekroczą zakłóconych zdolności.

Nieprawidłowości społeczno-komunikacyjne występujące u osób z omawianymi wyrażeniami są współcześnie rozważane jako występowanie specyficznego deficytu poznawczego. Proponuje się, że deficyt ten występuje w zakresie teorii umysłu, co mogłoby tłumaczyć jego jednoczesny wpływ na tak szeroką gamę zjawisk.

### 3. Teoria umysłu

Jedną z najbardziej fascynujących ludzkich zdolności jest umiejętność tłumaczenia zachowań innych poprzez pryzmat ich stanów psychicznych. Posiadanie zdolności pozwalającej wyobrazić sobie stan umysłu osób z naszego otoczenia wydaje się niezbędne do zaistnienia szeregu istotnych dla ludzi zjawisk. w pierwszej kolejności, z uwagi na temat naszych rozważań, można wymienić akwizycję języka. Zdaniem Baldwina i Tomasello

---

<sup>6</sup> Por. American Psychiatric Association, dz. cyt., s. 12-13.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 50.

umiejętność ta jest warunkiem nabywania języka przez dzieci<sup>8</sup>. Inne zjawiska, które można tu wymienić, to interakcja społeczna oraz ocena moralna.

Do opisania tych szczególnych zdolności zaproponowana została kategoria teorii umysłu. Termin ten do psychologii wprowadzili Premack i Woodruff<sup>9</sup>. Wyrazili oni opinię, że ludzie posługują się teorią, która pozwala na wnioskowanie o stanach umysłu innych osób. Wnioskowanie to odbywa się na podstawie zachowania, werbalnych i pozawerbalnych aspektów komunikacji, i co być może najważniejsze, doświadczenia własnych stanów umysłu.

Faktycznie nie mamy tu do czynienia z żadną teorią, którą ludzie posiadają na temat umysłów. Jest to raczej, tak jak wcześniej to określaliśmy, swego rodzaju zdolność. Niekiedy w literaturze używa się określenia „czytanie umysłów”. Z powodów praktycznych związanych z dobrym zakotwiczeniem określenia „teoria umysłów” pozostaniemy przy nim w czasie dalszych rozważań.

Rozważmy rolę teorii umysłu w życiu społecznym. Dzięki zdolności łączenia pewnych zjawisk fizycznych ze stanami umysłów obserwatorzy nabywają zdolność odczytywania skomplikowanych scen interakcji społecznej w dobrze ustanowionych kategoriach<sup>10</sup>. Wyobraźmy sobie, że jesteśmy świadkami następującego zdarzenia. Widzimy dwie osoby: jedna siedzi za dużym drewnianym obiektem, druga sięga za siebie i po chwili podaje siedzącej osobie cienki plastikowy przedmiot. Bez teorii umysłu nie potrafilibyśmy zrozumieć, o co chodzi w tym ciągu czynności ani przewidzieć reakcji uczestników zdarzenia. Posiadając teorie umysłu wiemy, że to co się wydarzyło było przypadkiem czynności „podawania”. Dodatkowo jeśli rozumiemy odpowiednie skrypty kulturowe, to rozumiemy, że czynność ta była związana z aktem uiszczenia opłaty. Teoria umysłu nadaje sens i pozwala na interpretacje zdarzeń w kategoriach uczestników posiadających intencje, przekonania i pragnienia kierujące ich akcjami.

Można postulować, że ludzie muszą rozumieć „umysły” innych osób w celu przeprowadzania złożonych interakcji społecznych, takich jak komunikacja. Lista zjawisk społecznych, które można powiązać w istotny sposób z posiadaniem teorii umysłu, jest długa. Kilka przykładów to:

---

<sup>8</sup> Por. Baldwin D. A., Tomasello M., *Word Learning. A Window on Early Pragmatic Understanding*, [w:] Clark C. V., *The Proceedings of the Twenty-ninth Annual Child Language Research Forum*, Chicago 1998, s. 3-23.

<sup>9</sup> Por. Premack D. G., Woodruff G., *Does the Chimpanzee Have Theory of Mind*, *Behavioral and Brain Science*, 1 (1978), s. 515-526.

<sup>10</sup> Por. Baird J. A., Baldwin D. A., *Making Sense of Human Behavior: Action Parsing and Intentional Inference*, [w:] Malle B. F., Moses L. J., Baldwin D. A. (red.), *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*, MIT Press, Cambridge 2011, s. 193-206.

- Przekazywanie uczniowi nowej umiejętności lub reguły z uwzględnieniem posiadanej przez niego już wiedzy oraz sposobu najskuteczniejszego, w tej sytuacji, sposobu przekazania nowej wiedzy;
- Poznanie zwrotu językowego poprzez obserwacje oczekiwań i reakcji na użycie tego zwrotu przez inne osoby;
- Określenie naszej pozycji w grupie poprzez próbę wyobrażenia sobie, co inni członkowie grupy sądzą na nasz temat;
- Współpraca z innymi osobami w wykonaniu jakiegoś zadania poprzez zrozumienie wspólnych celów.

Te własności teorii umysłu spowodowały przekonanie, że to właśnie deficyty w jej zakresie mają związek ze społeczno-komunikacyjnymi problemami osób cierpiących na zaburzenia ze spektrum autyzmu. Zadania wykazania specyficznego deficytu teorii umysłu w grupie osób z autystycznego spektrum podjął się Simon Baron-Cohen<sup>11</sup>. Aby tego dowieść, skorzystał on z testu tzw. „fałszywych przekonań”. Tego typu testy pozwalają stwierdzić, czy osoba badana jest świadoma, że to myślenie o sytuacji i przekonania z nią związane, a nie faktyczny stan rzeczywistości, są odpowiedzialne za to, jak zachowa się dana osoba.

W swoich badaniach Baron-Cohen wykorzystał zmodyfikowaną wersję procedury badawczej zaproponowanej przez Wimmera i Pernerę. Test ten wszedł do literatury pod nazwą zadania Sally-Ann. Użyto w nim dwóch lalek, o imionach Sally i Ann, do odegrania historii. W historii tej Sally posiadała czerwoną piłkę, którą wkładała do kosza, a następnie opuszczała scenę. Następnie piłka była przenoszona przez drugą z lalek z koszyka do pudełka. Po powrocie Sally na scenę zadawane było pytanie testowe: Gdzie Sally będzie szukać piłki? Badacze przewidywali, że wskazanie przez badaną osobę pierwszej lokalizacji piłki (koszyka) świadczy o rozumieniu fałszywego przekonania lalki i tym samym posiadaniu teorii umysłu. Jeśli natomiast osoba badana wskaże ostateczną lokalizację piłki (pudełko) znaczy to, że nie wzięła pod uwagę przekonań Sally. Wnioski te wzmacniały pytania kontrolne. Pierwsze o faktyczny stan rzeczy: Gdzie piłka jest naprawdę? Drugie pytanie pamięciowe: Gdzie piłka była na początku? Warunkiem uwzględnienia rezultatu testu było udzielenie prawidłowej odpowiedzi na oba pytania kontrolne.

W badaniu wzięło udział 61 dzieci reprezentujące trzy grupy. Pierwszą grupą były dzieci prawidłowo rozwijające się. Kolejną reprezentowały dzieci z zespołem Downa, których wiek umysłowy odpowiadał dzieciom z pierwszej grupy. Ostatnią grupą były dzieci autystyczne, których wiek

---

<sup>11</sup> Por. Baron-Cohen S., Leslie A. M., Frith U., *Does the Autistic Child Have a "Theory of Mind"?*, Cognition, 21 (1985), s 37-46.

umysłowy przewyższał ten dzieci z pozostałych grup. Brany pod uwagę był tu wiek umysłowy w skali werbalnej, co oznaczało, że dzieci autystyczne były faktycznie znacznie bardziej intelektualnie sprawne od pozostałych grup. Wyniki badań pokazały, że znaczna większość dzieci autystycznych (16 na 20) nie było w stanie prawidłowo wskazać miejsca, w którym Sally rozpocznie poszukiwania. Dzieci z zespołem Downa oraz te prawidłowo rozwijające się nie miały problemu ze wskazaniem lokalizacji, w której Sally rozpocznie swoje poszukiwania. Zatem musiały rozumieć, że ich własna wiedza różni się od tej, którą przypisywały lalkom. Trudności te nie były związane z intelektualną sprawnością osób badanych i, jak postulują autorzy, mają charakter specyficznego deficytu w zakresie teorii umysłu, który nie występuje przy podobnych badaniach niewymagających wnioskowania o stanie umysłu innych osób. Każde z dzieci autystycznych prawidłowo odpowiedziało na oba pytania kontrolne.

Konkluzją autorów było stwierdzenie, że dzieci z autyzmem nie dostrzegają różnicy pomiędzy wiedzą własną a wiedzą kukiełek. Co świadczy o tym, iż nie rozumieją różnicy między własnymi przekonaniem i przekonaniem innych. Co prowadzi do wniosku, że przyczyną problemów komunikacyjno-społecznych występujących w zaburzeniach ze spektrum autyzmu jest specyficzny deficyt teorii umysłu. Hipoteza o specyficznym dla zaburzeń ze spektrum autyzmu zaburzeniu rozwoju teorii umysłu była później wielokrotnie testowana. Stosowano zmienioną wersję oryginalnego badania oraz modyfikowano hipotezę konstruując nowe badania. Należy zaznaczyć, że Baron-Cohen rozszerzył swoją hipotezę deficytów teorii umysłu sugerując, że problemy komunikacyjne osób z rozważanym zaburzeniem wynikają z opóźnienia w rozwoju systemu empatyzowania (*empathizing system*), przy niezakłóconym rozwoju zdolności do systematyzowania/kategoryzowania<sup>12</sup>. Co tłumaczyłoby zaburzenia komunikacyjno-społeczne, jednocześnie dając wytłumaczenie pozaspołecznym skutkom zaburzeń ze spektrum autyzmu (takim jak powtarzanie zachowań czy sztywność zainteresowań).

Opóźnienie w rozwoju systemu empatyzowania może być powiązane z poziomem rozwoju tych elementów teorii umysłu, które wymagają rozumowania równoległego. W takich przypadkach osobnik musi rozpoznać stany mentalne, równocześnie reagując na nie w odpowiedni sposób. Jednocześnie elementy teorii umysłu wymagające szeregowego rozumowania nie ulegają zaburzeniu<sup>13</sup>. Prawdziwość tej hipotezy świadczy o złożonej

---

<sup>12</sup> Por. Baron-Cohen, *Autism: The Empathizing-systemizing (E-S) Theory*, *Annals of the New York Academy of Science*, 1156 (2009), 68-80.

<sup>13</sup> Por. Kimhi Y., *Theory of Mind Abilities and Deficits in Autistic Spectrum Disorders*, *Topics in Language Disorders*, vol. 34, no. 4 (2014), s. 340.

naturze teorii umysłów. Bardziej niż jako pojedynczą umiejętność należy ją rozumieć jako „przybornik” (*toolbox*), zawierający szereg narzędzi służących przewidywaniu i interakcji z innymi uczestnikami życia społecznego<sup>14</sup>. Dla nas w późniejszej fazie rozważań najistotniejsze będą te elementy teorii umysłu, które reprezentują dwa ostatnie poziomy jej organizacji – organizacja ta przebiega od automatycznych i prostych zdolności na spodzie piramidy do świadomych i złożonych na szczycie. Te poziomy to:

- Rzutowanie i symulowanie – są to zdolności wyobrażania sobie, jak rzeczy mają się z perspektywy innych; pozwalają one używać wiedzy na temat naszych własnych stanów psychicznych do modelowania stanów innych (np. odpowiadając na pytania w rodzaju „jakby to było doświadczyć tego, czego doświadcza x”);
- Wnioskowanie o stanach umysłu – zdolność postawienia się w sytuacji innej osoby wymaga czegoś więcej niż rzutowania własnych stanów na inne osoby; wymaga ona umiejętności oddzielenia swoich pragnień i przekonań oraz wywnioskowania na podstawie dodatkowych informacji, jakie różnice zachodzą między moimi czy standardowymi stanami umysłu a tymi konkretnej osoby.

W związku ze wszystkim, co do tej pory powiedzieliśmy o związku deficytów komunikacyjnych w zaburzeniach ze spektrum autyzmu z teorią umysłu, problem, którym od teraz będziemy się zajmować, może ulec przeformułowaniu w następujący sposób: Jeśli zaburzenie teorii umysłu powoduje opisane problemy, to jaki jest związek tego typu umiejętności z językiem i sposobem przetwarzania znaczenia przez ludzi?

#### 4. Perspektywa filozofii języka

Pewien obraz znaczenia, który zyskał na popularności w przeciągu ostatnich lat, może być użyteczny przy próbie powiązania umiejętności związanych z teorią umysłów oraz własności procesu komunikacji językowej. Mowa tu o tak zwanej semantyce ról pojęciowych. W tego typu semantyce znaczenie wyrażań językowych utożsamiane jest z ich rolą w języku. Rola ta może być pojmowana różnorodnie. Dla potrzeb dalszych analiz zawężymy zakres analiz wyłącznie do roli, jaką wyrażenia spełniają we wszelakich inferencjach. Będziemy więc posługiwać się inferencyjną wersją semantyki ról pojęciowych. Stoi przed nami zadanie odpowiedzi na pytanie: Jak różni użytkownicy języka „uzgadniają” znaczenia między sobą na potrzeby komunikacji?

---

<sup>14</sup> Por. Malle B.F., *The Fundamental Tools, and Possibly Universals, of Social Cognition*, [w:] Sorrentino R.M., Yamaguchi S.(red.), *Handbook of Motivation and Cognition Scross Cultures*, Elsevier/Academic Press, New York 2008, s. 267-296.

Rozpocznijmy od pewnego spostrzeżenia. Dotychczas dominowało przekonanie, że na potrzeby komunikacji wymagana jest przynajmniej częściowa zgodność znaczeń między obiema stronami komunikacji. Zgodność ta realizowała się w podobieństwie treści, które to podobieństwo miało stanowić płaszczyznę porozumienia niezbędną dla komunikacji. Czy jednak do zjawisk związanych z komunikacją takie podobieństwo treści jest rzeczywiście niezbędne? Wydaje się, że z punktu widzenia koncepcji znaczenia jako użycia nie jest istotne, czy używane przeze mnie znaczenia są podobne do tych używanych przez mojego rozmówcę. Co więcej, zgodnie z argumentami autorów takich jak Fodor, tego typu podobieństwo treści w rozważanej semantyce nie może w ogóle zachodzić<sup>15</sup>. Semantyka taka z konieczności musi bowiem być holistyczna. W sytuacji holizmu semantycznego istnieją natomiast poważne wątpliwości, czy dwie osoby mogą posługiwać się takimi samymi systemami znaczeń. Istotne jest, czy jestem w stanie zrozumieć, jaki efekt, czyli jakie inferencje chce osiągnąć mój rozmówca. Proces taki można wyobrazić sobie jako rodzaj rozumowania domyślnego. Może być tak, że możliwość znalezienia wspólnej płaszczyzny porozumienia wynika z metody posługiwania się znaczeniami. Pozostaje pytanie, jak ta metoda wygląda?

Analizując zaburzenia komunikacyjne osób autystycznych z punktu widzenia pragmatyki logicznej Kasher postulował istnienie zasady kierującej wysiłkiem komunikacyjnym. Zasadę tą nazywa „regułą racjonalności” i definiuje ją następująco: Racjonalny użytkownik języka wybiera takie akty mowy, które nie tylko pozwalają mu osiągnąć zamierzony cel, ale pozwalają to zrobić najmniejszym kosztem<sup>16</sup>. Kasher przypuszcza, że osoby autystyczne również stosują tę regułę, jednakże z powodu zakłócenia teorii umysłu ich interpretacja tego, co należy uznać za koszt, będzie różna od interpretacji preferowanej przez resztę populacji. Jako argument przytacza przykład częstego zwracania uwagi przez osoby z zaburzeniami ze spektrum autyzmu na to, co reszcie populacji wydaje się nieistotne w danym kontekście, przy jednoczesnym ignorowaniu tego, co reszta populacji uznałaby za istotne. Kasher postuluje, że ten szczególny sposób interpretacji aktów mowy może wynikać z niezdolności do uchwycenia reguł związanych z zasadą kooperacji, opisanych przez Grice'a<sup>17</sup>. Zasada ta zawiera cztery reguły, będące warunkiem dobrej współpracy komunikacyjnej. Na reguły te składają się maksyma jakości, ilości, relewancji i sposobu. Stosowanie każdej z tych maksym wymaga

---

<sup>15</sup> Por. Fodor J., Lepore E., *Holism: A Shopper's Guide*, MA: Blackwell, Cambridge 1992.

<sup>16</sup> Por. Kasher A., Meilijson S., dz. cyt., s. 48-49.

<sup>17</sup> Grice H. P., *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge 1989.

umiejętności wyobrażenia sobie stanu umysłu naszego rozmówcy. Przykładowo nie można spełnić maksymy ilości, która mówi, iż należy uczynić komunikat tylko tak obszernym, jak jest to niezbędne ze względu na cel komunikacji, jeśli nie potrafimy wyobrazić sobie celów i zamiarów rozmówcy.

W tym miejscu chcielibyśmy zaproponować nieco inną analizę związku teorii umysłu z przetwarzaniem znaczenia. Wcześniejsze analizy dają argumenty na rzecz związku między zdolnościami, składającymi się na teorię umysłu a komunikacją. Nasza propozycja mówi, iż związek ten wynika z niezbędności dla komunikacji umiejętności rzutowania tego, jak działa nasz umysł na obiekty, z którymi się komunikujemy. Komunikacja będzie tu rozumiana jako swoisty proces rozumowania. Rozumowania, którego warunkiem skuteczności jest posiadanie umiejętności związanych z teorią umysłu (w szczególności umiejętności rzutowania stanów mentalnych i wnioskowania o nich). Rozumowanie to rozpoczynałoby się w momencie, w którym zawodziłaby reguła heurystyczna, będąca reprezentacją zasady życzliwości Davidsona. Jej treść brzmiałaby: Przyjmuję, że mój rozmówca używa tych samych znaczeń, co ja. Zasada ta zawodzi w momencie, w którym proces komunikacji przestaje spełniać swoją rolę. Nie potrafimy zrozumieć tego, co nasz interlokutor próbuje nam przekazać, bądź odwrotnie – widzimy, że to sens naszej wypowiedzi nie jest „chwytany” przez naszego rozmówcę. Inaczej mówiąc, sposób, w jaki używamy danego wyrażenia, nie przynosi spodziewanego efektu lub partner w komunikacji próbuje osiągnąć efekt, który nie jest zgodny z naszymi oczekiwaniami dla tego wyrażenia. W tym momencie najczęściej podejmujemy próbę zrozumienia, co nasz rozmówca próbuje nam przekazać. Próba ta odbywa się na wzór rozumowania domyślnego. W rozumowaniu tym umiejętności związane z teorią umysłu działają jak heurystyki, pozwalające przewidywać i wyobrażać sobie, jak językiem posługuje się nasz rozmówca i jak należy tymczasowo zmodyfikować nasz system znaczeń, aby móc skutecznie się komunikować. Inaczej mówiąc, traktuje rozmówcę tak, jakby posługiwał się językiem dokładnie tak jak ja, dopóki nie pojawi się powód przypuszczać, że istnieją jednak pewne różnice. W tym momencie dzięki teorii umysłu jestem w stanie wyobrazić sobie stan systemu znaczeń mojego rozmówcy, w którym to momencie zbiór inferencji, kojarzonych z pewnymi wyrażeniami, musi na potrzeby tej konwersacji ulec zmianie.

W pewnym sensie jest to podejście podobne do tego reprezentowanego przez teorię mnożenia znaczeń, proponowaną przez Erica Lormanda<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Por. Lormand E., *How to Be a Meaning Holist*, Journal of Philosophy, 93 (2) (1996), s. 51-73.



Podobnie jak tam, nie jest tu istotne, jak osiąga się dany efekt, tylko czy potrafimy go osiągnąć. W opisanej sytuacji podobieństwo treści między stronami procesu komunikacji nie wydaje się koniecznym warunkiem tego procesu. Warunkiem koniecznym jest swego rodzaju sprawność w improwizowaniu zmian w systemie znaczeń, do czego niezbędne są zdolności związane z teorią umysłu. Naszym celem było przedstawienie modelu posługiwania się znaczeniem odpowiedniego do aktualnych przekonań odnośnie ludzkich zdolności poznawczych. Model ten uwzględnia możliwość popełniania błędów, które są rzeczą codzienną w ludzkiej komunikacji. Nie jest to w żadnym razie model skończony, a jedynie zarys projektu.

## **5. Wnioski**

Teoria umysłu jest koncepcją mającą głębokie filozoficzne źródła. Motywów tej teorii można się doszukiwać już u Kartezjusza. Współcześnie w filozofii funkcjonuje kategoria „filozoficznych zombi”. Kategoria ta w filozofii umysłu reprezentuje istotę, która jest nieodróżnialna od wszystkich innych ludzi z tym jednym wyjątkiem, że nie posiada umysłu (świadomości, subiektywnych doznań zmysłowych itp.). Można postawić tezę, że na praktycznej płaszczyźnie wszyscy ludzie, z którymi mamy kontakt, mogą być takimi zombi. W tym momencie nie posiadamy żadnej metody sprawdzenia tej hipotezy. Z perspektywy filozofii języka taki brak bezpośredniego wglądu w umysły innych ludzi skutkuje wątpliwościami co do zgodności w użyciu języka. Koncepcja teorii umysłu nie rozwiązuje tego problemu. Daje ona jednak pewien wgląd w to, jak z problemem tym radzą sobie takie istoty jak ludzie i dlaczego problem ten nie jest bardziej bezpośrednio odczuwalny.

Staraliśmy się wykazać, że problemy komunikacyjne osób z zaburzeniami ze spektrum autyzmu wynikają z deficytów teorii umysłu. Naszym ostatecznym celem było jednak pokazanie, że sama możliwość komunikacji wydaje się zasadać na tego typu umiejętności wyobrażania sobie tego, co zachodzi w umysłach innych. Bez tej zdolności nasze interakcje byłyby losowe i całkowicie nieprzewidywalne. Oczywiście nie możemy mieć pewności, że to co nam się wydaje jest faktycznym odzwierciedleniem stanu umysłu naszego rozmówcy. Możemy o tym sądzić jedynie interpretując rezultaty komunikacji. Prowadzi to do konstatacji, że ostatecznie wszystko co wydaje się nam, że nasz rozmówca ma na myśli, jest faktycznie tym, co powiedzielibyśmy, będąc na miejscu naszego interlokutora. Niemniej jeśli kompetencje zebrane pod wspólną nazwą teorii umysłu są powszechnym elementem zdolności poznawczych człowieka (swego rodzaju uniwersaliami poznawczymi), to jest to punkt wspólny, który może być początkiem kompletnej teorii komunikacji językowej ludzi.

## Literatura

- American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 5th ed.*, American Psychiatric Association, Arlington 2013.
- Baird J. A., Baldwin D. A., *Making Sense of Human Behavior: Action Parsing and Intentional Inference*, [w:] Malle B. F., Moses L. J., Baldwin D. A. (red.), *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*, MIT Press, Cambridge 2011.
- Baldwin D. A., Tomasello M., *Word Learning. A Window on Early Pragmatic Understanding*, [w:] Clark C. V., *The Proceedings of the Twenty-ninth Annual Child Language Research Forum*, Chicago 1998.
- Baron-Cohen S., Leslie A. M., Frith U., *Does the Autistic Child Have a "Theory of Mind"?*, *Cognition*, 21 (1985).
- Baron-Cohen S., Ring H., *A Model of the Mind-reading System: Neuropsychological and Neurobiological Perspective*, [w:] Mitchell P., Lewis C. (red.), *Origins of the Understanding of Mind*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale 1994.
- Baron-Cohen, *Autism: The Empathizing-systemizing (E-S) Theory*, *Annals of the New York Academy of Science*, 1156 (2009).
- Fodor J., Lepore E., *Holism: A Shopper's Guide*, MA: Blackwell, Cambridge 1992.
- Grice H. P., *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge 1989.
- Kanner L., *Autistic Disturbance of Affective Contact*, *Nervous Child*, 2 (1943).
- Kasher A., Meilijson S., *Autism and Pragmatics of Language*, *Incorti Cita Aperta*, 4/5 (1996).
- Lormand E., *How to Be a Meaning Holist*, *Journal of Philosophy*, 93 (2) (1996).
- Malle B. F., *The Fundamental Tools, and Possibly Universals, of Social Cognition*, [w:] Sorrentino R. M., Yamaguchi S.(red.), *Handbook of Motivation and Cognition Across Cultures*, Elsevier/Academic Press, New York 2008.
- Premack D. G., Woodruff G., *Does the Chimpanzee Have Theory of Mind*, *Behavioral and Brain Science*, 1 (1978).
- Yale Kimhi, *Theory of Mind Abilities and Deficits in Autistic Spectrum Disorders*, *Topics in Language Disorders*, vol. 34, no. 4 (2014).

## **Deficyty komunikacyjne osób z zaburzeniami ze spektrum autyzmu z perspektywy filozofii języka**

### Streszczenie

Zgodnie z klasyfikacją zaburzeń psychicznych DSM-5 jednym z kryteriów zaburzeń ze spektrum autyzmu jest trwały deficyt w komunikacji i interakcji społecznej. Szukając przyczyn tego zjawiska, sugeruje się, że taki stan rzeczy spowodowany jest zaburzeniem zdolności do rozpoznawania stanów umysłów innych osób. Zdolność taka jest w literaturze nazywana „teorią umysłu” i jest wynikiem filozoficznego spostrzeżenia o niedostępności procesów zachodzących w umysłach innych ludzi. Z perspektywy pragmatyki brak takich zdolności przejawia się nieumiejętnością stosowania zasady kooperacji, zaproponowanej przez Paula Grice’a. Będziemy argumentować, że konsekwencje te są rezultatem aberracji bardziej podstawowych procesów związanych z komunikacją i znaczeniem. Spróbujemy uargumentować, że zdolności związane z teorią umysłów są koniecznym warunkiem udanego procesu komunikacji. W tym celu posłużymy się teorią znaczenia występującą pod nazwą semantyki ról pojęciowych. Semantyka ta w ostatnich latach zyskała na popularności, a z popularnością przyszła krytyka. Najmocniejsza wykazuje, że tego typu semantyka musi być holistyczna, a co za tym idzie, nie jest w stanie ugruntować procesów komunikacji znanych z życia codziennego. Nierealistyczne jest bowiem, aby dwie osoby mogły posiadać dokładnie takie same systemy znaczeń. Spróbujemy pokazać, że identyczność (czy nawet podobieństwo) systemów znaczeń nie jest warunkiem koniecznym komunikacji. Komunikacja w opisanej sytuacji może zachodzić właśnie dzięki zdolnościom związanym z teorią umysłu.

## **Epistemologia vs. Technologia – spojrzenie z perspektywy Stanisława Lema**

### **1. Wprowadzenie: o technologii i zmianach technologicznych**

Wraz z wynalezieniem pierwszych narzędzi człowiek rozpoczął przetwarzanie otaczającego go środowiska. W ten sposób rozpoczął się proces postępu technologicznego, polegający na wytwarzaniu określonych technik opanowujących naturę i podporządkowujących ją (w pewnym stopniu) celom ludzi. W pewnym momencie proces ten przybrał charakter wręcz symbiotyczny, to znaczy technologia zaczęła odgrywać niebagatelną rolę określającą warunki naszego życia i funkcjonowania w świecie całkowicie praktycznie – od naszych narodzin aż po dzień śmierci. Należy podkreślić, że już pierwsze narzędzia były objawem tej „ludzkiej szkoły przetrwania”, gdyż pozwalały (niebezpośrednio oczywiście) zaspokoić jedną z podstawowych potrzeb człowieka, tj. potrzebę głodu.

W tekście tym chciałbym odejść od spojrzenia na technologię jako na sferę instrumentalną, istniejącą niejako obok człowieka i służącą mu wyłącznie jako narzędzie. Wydaje się, że technika jest czymś znacznie więcej niż tylko nawarstwiająca się w czasie „narzędziowością”, przenika bowiem do świata ludzkich wartości, opanowując wpierw nasze horyzonty poznawcze. Technologia zatem nie jest czymś neutralnym wobec człowieka, ale ma istotny wpływ na nasze myślenie i postrzeganie rzeczywistości, które dokonuje się niejako przez pryzmat dostępnej nam, na określonym etapie naszego cywilizacyjnego rozwoju, technologii. W tym sensie technologia nie jest czymś, w czym uwidacznia się stosunek człowieka do świata (tj. świat wartości), ale jest tym, co umożliwia przesunięcie pierwotnego zwierzęcego stosunku człowiek – świat (stanu, który dzielił człowiek ze zwierzętami przed wynalezieniem narzędzi) na wyższy poziom.

Poznanie ludzkie jest zatem współkształtowane na danym etapie rozwoju technologicznego przez dostępną człowiekowi na tym etapie technologię. Poznanie ludzkie nie jest oczywiście ukształtowane tylko i wyłącznie przez technologię, gdyż to, co określiłem w poprzednim akapicie jako „pierwotny zwierzęcy stosunek człowiek – świat”, zostało

---

<sup>1</sup> lukaszdariuszgomulka@gmail.com, Instytut Filozofii, Wydział Historyczno-Pedagogiczny, Uniwersytet Opolski, www.uni.opole.pl.

ukształtowane przez ewolucję. Kiedy mowa o poznaniu, to chodzi tu zarówno o poznanie naiwne – potoczne (dla którego kształtownikami postaw są internet i telewizja), jak i naukowe (w którym to instrumenty naukowe są dostarczycielami faktów, na których opiera się nauka). Także filozoficzne myślenie o świecie, choć przez wieki dystansowało się w swej treści od technologii, jest w dużym stopniu wynikiem właśnie jej istnienia. Duża część prozy Stanisława Lema jest poświęcona – jak mi nie mam – temu właśnie, nakreślono wyżej, motywowi. W tekście chciałbym zająć się głębszą analizą związków pomiędzy technologią a epistemologią, pozostając cały czas w perspektywie myśli Stanisława Lema (odwołując się głównie do jego powieści zatytułowanej *Fiasko*).

## **2. Tajemnica inżynierii sideralnej**

W powieści Stanisława Lema *Fiasko* statek kosmiczny Hermes orbituje na orbicie planety Kwinta Dzeta Harpii. Planeta Kwinta została wytypowana na podstawie teorii o cywilizacjach pozaziemskich jako najprawdopodobniej zamieszkała. Jeśli ludzkość chce skontaktować się z prawdopodobnie zamieszkującymi ją istotami, to musi wstrzelić się w odpowiedni dla owych istot moment cywilizacyjny, czyli taki, w którym będą oni mieli już dalece rozwiniętą technologię, ale jeszcze będą zamieszkiwali Kwintę. Ludzka teoria cywilizacji pozaziemskich mówi, że każda cywilizacja przechodzi przez pewne etapy rozwoju technologicznego. Po osiągnięciu poziomów wyższych niż aktualny ziemski poziom rozwoju, kontakt z nimi nie jest możliwy. Aby utrafić na konkretny moment rozwoju Kwintan ludzie stosują specjalny wybieg polegający na wejściu w pętlę czasową, co pomoże im dolecieć do Kwinty w odpowiednim czasie. Po udanych manewrach temporalnych, by przyjrzeć się Kwincie z bliska, zostaje na nią wysłany bezzałogowy statek „Gabriel” w otoczeniu innych mniejszych sond Ziemi. Po wejściu w atmosferę Kwinty obcy próbują „przejąć kontrolę” (tak przynajmniej interpretują to ludzie) nad Gabrielem, ten zaś, kierując się specjalnym algorytmem zabezpieczającym, dokonuje własnej implozji<sup>2</sup>.

Aby w pełni zrozumieć sens sceny przedstawionej w pierwszym akapicie, konieczne jest rozwinięcie tła teoretycznego dotyczącego technologii Ziemi, które obmyślił Lem w *Fiasku*. Otóż ludzie w powieści autora *Solaris* bazują nie na technologii atomowej, tak jak my obecnie, lecz na technologii kwantowej, zwanej przez Lema „inżynierią sideralną”. Technologie te różnią się od siebie możliwościami uzyskiwania energii.

---

<sup>2</sup> Por. Lem S., *Fiasko*, Wydawnictwo literackie, Kraków 1987.

W technologii sideralnej ludzie potrafią uzyskiwać energię z opanowania efektów kwantowych. Innymi słowy, są oni w stanie wykorzystać opisywaną przez model standardowy energię. Model standardowy zakłada, że cała energia we Wszechświecie pochodzi z czterech źródeł: oddziaływań silnych (kwantowych), oddziaływań słabych, grawitacji oraz zjawisk elektromagnetycznych. W wizji Lema ludzie są w stanie uzyskiwać energię z oddziaływań silnych i w oparciu o to budują swoją technologię. Pozwala im ona m. in. poruszać się we Wszechświecie z prędkością podświetlną (tj. bliską prędkości światła) oraz zbliżać się do obiektów niebieskich niebezpiecznych dla ludzi, takich jak czarne dziury i kwazary. W tym ostatnim celu w powieści wykorzystywane jest w powieści zakrzywienie czasoprzestrzeni, czyli po prostu podróżowanie w czasie, a raczej korzystanie z pewnych sztuczek to przypominających. Otóż kwazary i czarne dziury zaginają czasoprzestrzeń dookoła siebie, pochłaniając przy tym otaczającą je energię i materię. Ludzie w powieści Lema potrafią te efekty grawitacyjne wykorzystać do tego, żeby stwarzać coś w rodzaju pętli (bańki) czasoprzestrzennej, w którą potrafi statek kosmiczny wpaść i bezpiecznie orbitować (zgodnie z pewnymi wyliczeniami), nie będąc zniszczonym przez gwiazdę.

Powinno być dla nas jasne, dlaczego Gabriel musiał dokonać aktu samozniszczenia. Celem takiego działania było zapobieżenie przedostaniu się obiektu opartego na inżynierii sideralnej w ręce obcych, którzy mogliby „rozgryźć”, korzystając z inżynierii wstecznej, tajemnicę technologii Ziemi. W efekcie to mogłoby doprowadzić do przejścia technologii ziemskiej przez Kwintan.

Zastanówmy się przez chwilę, jak traktować owo przejście. Nie chodzi tutaj przecież o proste zawładnięcie przez Kwintan przedmiotem Ziemi, ale o odkrycie, zrozumienie teorii, która pozwala budować takie przedmioty. Przejście więc zakłada tutaj odkrycie sposobu myślenia Ziemi, a więc tego, w jaki sposób widzą oni (poznają) rzeczywistość. Wejście w skórę wilka umożliwiłoby zaś Kwintanom przeciwstawić skuteczne narzędzia kontrtechnologiczne.

Jednak nie jest to wcale łatwe zadanie i może nie zostać w ogóle zrealizowane. Ludzie, orbitując wokół Kwinty przez kilka miesięcy, odkrywają na orbicie kilka maszyn Kwintan, które wciągają na statek i usiłują rozpracować. Nie udaje im się dokonać żadnego konstruktywnego odkrycia. Zatem wydaje się, że również przejście jednego obiektu Ziemi, opartego na niezrozumiałej dla Kwintan technologii wcale nie byłoby aż tak niebezpieczne, tym bardziej że Ziemianie wybrali przecież cywilizację mniej rozwiniętą od własnej. Dostęp do technologii zatem nie jest warunkiem wystarczającym do zawładnięcia sferą poznawczą. Sposób poznania odgrywa kluczową rolę.

### 3. Epistemologia

Epistemologia (gr. *episteme* – wiedza) jest nauką filozoficzną badającą „poznanie” oraz jego wytwór, „wiedzę” w aspektach: genetycznym (tj. źródła poznania/wiedzy), strukturalnym (tj. budowa wiedzy) oraz funkcjonalnym (tj. prawomocność wiedzy). W tradycyjnym ujęciu można skrótowo powiedzieć, że epistemologia jest filozoficzną nauką badającą poznanie w aspekcie jego prawdziwości i uzasadnienia, natomiast w nowym podejściu „znaturalizowanym”, które swoje źródła ma w myśli nowożytnej, nacisk położony jest bardziej na aspekt genetyczny. Współczesna epistemologia znaturalizowana w niektórych podejściach zbliża się bardziej do psychologii i innych pokrewnych jej nauk, zaznaczając w ten sposób swoją deskryptywność, czyli charakter opisowy. W podejściach bliższych tradycji utrzymany jest jej ton normatywny (ocenie).

Jak zauważył Jan Woleński, teoria epistemologii wydaje się być „podporządkowana dwu ścierającym się metaforom”<sup>3</sup>. Z jednej strony epistemologia bywa uprawiana w formie przypominającej budowlę (wieżę czy piramidę), gdzie całość konstrukcji oparta jest na (mniej lub bardziej solidnych) fundamentach. „Przy takim podejściu zadaniem filozofa jest odkrycie szczególnie solidnych podstaw i wymyślenie szczególnie solidnych metod konstrukcji tak, aby cały w ten sposób posadowiony gmach wiedzy odznaczał się podobną solidnością. Omawiana metafora sprzyja wszelkim koncepcjom «danych» jako fundamentu poznania oraz poszukiwaniom racjonalnie nieodpartych teorii wniosku i potwierdzenia, jako narzędzi rozwoju wiedzy”<sup>4</sup>. Ideałem jest tutaj więc metoda aksjomatyczna, gdzie z pierwszych założeń (aksjomatów) wywodzi się dalszy gmach wiedzy. Teoria poznania zbudowana w ten sposób wydaje się być podobna w swej konstrukcji do nauk szczegółowych. Z kolei druga metafora to metafora łodzi na morzu, „czegoś więc co nie ma fundamentów, a siłę i stabilność zawdzięcza zazębieniu się części. Wizja ta zniechęca do idei podstaw w «danych», a sprzyja (...) koherencjonizmowi i (...) holizmowi, co jednak bardziej naraża na zakusy sceptycyzmu”<sup>5</sup>. To podejście przypomina bardziej gawędę i wydaje się właśnie dla filozofii charakterystyczne (np. opowiadanie narracji Berkeleyowskiej, Hume’owskiej czy Heglowskiej).

---

<sup>3</sup> Woleński J., *Epistemologia*, t. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*, wyd. Aureus, Kraków 2000, s. 12.

<sup>4</sup> Tamże, s. 12.

<sup>5</sup> Tamże.

Każda epistemologia zatem jest tworem filozofa lub filozofów. Jest pewną konstrukcją pojęciową, czy to w formie „wieży”, czy to w formie „łodzi”. Bycie konstrukcją oznacza bycie wymyślonym przez człowieka, siłą rzeczy więc pewne elementy tej konstrukcji będą pochodziły z wyobraźni, ale jednocześnie nie wszystkie one będą miały źródło wyłącznie w wyobraźni. Ogromna większość elementów tej konstrukcji będzie przejęta z otoczenia i ewentualnie przetworzona przez wyobraźnię epistemologa. Ponadto pewne elementy tej konstrukcji nie będą odnosiły się do rzeczywistości, natomiast inne jej elementy będą odnosiły się do rzeczywistości (z racji chęci powiedzenia czegoś o rzeczywistości). Należy podkreślić, że relacja do rzeczywistości może być prawdziwa (będzie tak wtedy, gdy dany element teorii będzie opisywał rzeczywistość poprawnie) lub fałszywa (taki stan rzeczy będzie miał miejsce wówczas, gdy element danej teorii epistemologicznej będzie opisywał rzeczywistość niepoprawnie).

#### 4. Epistemologia versus technologia u Lema

Należy zauważyć, że opis technologii, jaki znajdujemy u Lema (patrz punkt 2.) w powieści *Fiasko* jest także konstrukcją, w której pewne jej elementy pochodzą z rzeczywistości (model standardowy, opis ciał niebieskich), inne zaś z wyobraźni autora (inżynieria sideralna, opis ciał niebieskich, cywilizacja Kwintan). *Fiasko* samo w sobie jest w istocie traktatem poświęconym teorii poznania. W odróżnieniu od wszystkich znanych mi teorii poznania (w tym także pozytywistów i neopoztywistów), epistemologia, którą przedstawia Lem, jest oparta na współczesnej fizyce (model standardowy). W ujęciu Lema futurologia, technologia i nauki przyrodnicze są pewną całością, która pozwala nam nie tylko zrozumieć, jak działa świat, ale wręcz stwarzać go. Przykładowo, kiedy przychodzimy na świat, medycyna pomaga nam oraz naszej matce rodzicielce przeżyć (zarówno w okresie przed porodowym, jak i w czasie ciąży, podczas porodu i w okresie połogu). Dorastając, także wspomagamy się odpowiednimi medykamentami. Nawet podczas ostatniej fazy naszego życia oraz w momencie śmierci medycyna odgrywa niebagatelną rolę. Stwarzanie świata właśnie polega – odnosząc się wyłącznie do poruszonego tu aspektu – na tym, że jesteśmy w stanie przeżyć tam, gdzie bez medycyny byłibyśmy po prostu martwi. Lem stara się w ten sposób powiedzieć, że pragmatyczne konsekwencje tej teorii są poważne. Mogą nawet zgładzić świat, np. w przypadku kryzysu nuklearnego, czy epidemii jakiejś nieznannej choroby wytworzonej przez nas (np. broni biologicznej w postaci nowego zabójczego wirusa).

Powieść *Fiasko* posiada dualną strukturę. Jej pierwsza część jest swego rodzaju fenomenologią Pirxa i przypomina w konstrukcji *Solaris*. Jest to



opis nieznannej i dziwnej rzeczywistości, oczami człowieka weń wtłoczonego, ale jednocześnie narrację przepelniają przebłyski z przeszłości, wydobyte z pamięci wspomnienia dawnych chwil. Lem kreśli w ten sposób różne konstrukcje i obrazy psychologiczne ludzi. Człowiek jawi się jako byt ukształtowany przez przeszłe wydarzenia, ale jednocześnie otwarty na interakcje z nową nieznaną rzeczywistością.

Z kolei druga część „przygodowa” powieści przypomina *Eden*, rozważanych jest w niej wiele teoretycznych analiz i hipotez dotyczących rozwoju technologii i cywilizacji. Jednocześnie zawiera ona opis kontaktu z obcymi. Wydaje się przebijać w niej pewna teza, taka iż pewien typ świadomości kolektywnej (społecznej) z pewnego poziomu rozwoju społeczeństwa, którego ona jest odbiciem, jest sprzęgnięty z rozwojem technologicznym tej cywilizacji. Po przekroczeniu pewnych określonych progów pojawiają się nowe możliwości poznawcze i technologiczne (tak jak np. przy przejściu od wykorzystania energii atomowej do wykorzystania energii kwantowej).

Stanisław Lem nie bez powodu zatytułował swoją powieść *Fiasko*. Powieść ta ilustruje „przedsięwzięcie zakończone niepowodzeniem” przynajmniej na trzech poziomach. Po pierwsze, fiaskiem kończy się od początku do końca próba kontaktu Ziemi z Kwintanami. Są to skrajnie różne cywilizacje, bazujące na niezrozumiałych dla siebie technologiach. Ziemianie od początku „narzucają się” Kwintanom, którzy, jak wydaje się, nie są zainteresowani kontaktem, następnie zaś *de facto* wypowiadają tym ostatnim wojnę, siejąc zniszczenie i ingerując w sposób skrajny w „obiekt badany”, podobnie jak Gibarian w powieści *Solaris*.

Istotniejszy jednak – dla celu tego tekstu – jest drugi poziom narracji Lema, a mianowicie fiaskiem musi zakończyć się próba wyobrażenia sobie, jak obca cywilizacja wraz z jej technologią może w ogóle wyglądać. To jest główny powód, dla którego Lem całą strukturę *Fiaska* konstruuje, bazując na niedopowiedzeniach i krótkich, przypadkowych wzmiankach (podobnie Lem postępuje w *Powrocie z gwiazd*, kiedy opisuje ewolucję matematyki). Wreszcie, po trzecie, sama próba wyobrażenia sobie, jak będzie wyglądać ludzka technologia w przyszłości, także jest skazana na niepowodzenie. Tym samym całe przedsięwzięcie epistemologiczne, nieważne w jakim wariantcie budowlano-celowym, musi zakończyć się fiaskiem. Rozważmy teraz szerzej dwa ostatnie ujęcia fiaska, wspomniane powyżej.

Jedną z głównych konsekwencji, jaka przebija według mnie z *Fiaska*, to stwierdzenie, że człowiek nie jest w stanie sobie wyobrazić, jak obca cywilizacja może wyglądać. Innymi słowy, wiedza człowieka, jego poznanie, nie może przekroczyć pewnego tu i teraz. Jesteśmy uwięzieni w ramach teraźniejszości i łudzimy się, że spoglądając w przeszłość zobaczymy tak samo jasno przyszłość. Zilustrować można to słowami

Lema: „Nauka w powiciu, jak ziemska w dziewiętnastym wieku, może uznawać swoje postępy za bliskie kresu. Nauka dojrzalsza, choć nie zna przyszłych odkryć, wie, że rosną w postępie wykładniczym i w parę lat zdobywa się wtedy znacznie więcej wiadomości niż uprzednio w tysiącleciach”<sup>6</sup>.

Technologia jest tym, co wyznacza niejako granice naszej percepcji, a tym samym granice naszej wyobraźni i naszych konstrukcji myślowych. Gdy spoglądamy w przeszłość, jest nam łatwo dostrzec przejście od pergaminu do maszyn drukarskich, czy od pługą ciągniętego przez konia do traktora. To włacza nas w iluzję, którą łatwo zburzyć. Bo kto w roku 1990 wiedział, jak będzie wyglądać Internet i rozwój komputerów dziś? Co jakiś czas pojawiają się oczywiście przebłyski w rodzaju słynnych i proroczych słów trzynastowiecznego filozofa Rogera Bacona: „Możliwe jest, że powstaną wielkie statki morskie, którymi będzie kierować jeden człowiek, a będą one poruszać się szybciej niż nasze, pełne wioślarzy. Możliwe jest, że powstanie pojazd, który poruszać się będzie z niewiarygodną prędkością, a ruchu nie będzie mu nadawać żadne żywe stworzenie... Możliwe jest, że zbudowane zostanie urządzenie do latania, tak iż siedzący w jego wnętrzu człowiek pokręceniem korby spowoduje bicie sztucznych skrzydeł na kształt lotu ptaka... Możliwe jest tak samo zbudowanie urządzenia, przy pomocy którego jeden człowiek będzie mógł przyciągnąć do siebie tysiąc innych, mimo ich oporu, albo inne przedmioty, które można przesuwac... Możliwe jest też, że powstaną urządzenia, dzięki którym, bez zagrożenia ciała, człowiek będzie mógł stąpać po dnie morza lub rzeki... Nieprzeliczone mnóstwo innych rzeczy można będzie wykonać, jak na przykład mosty nad rzekami bez filarów, maszyny i niewidziane dotąd urządzenia”<sup>7</sup>, ale faktycznie są to – podobnie jak u Lema tylko – wzmiarki, bez szczegółów technicznych. My, czytając słowa Bacona, od razu stawiamy sobie przed oczami konkretne przedmioty i wynalazki, które próbował wyobrazić sobie filozof, ale on, pisząc powyższe słowa, nie był w stanie ich sobie wyobrazić.

Aby lepiej zrozumieć to „poznawcze fiasko”, należy rozpatrzyć samą próbę wyobrażenia sobie, jak będzie wyglądać ludzka technologia w przyszłości. Przyjrzyjmy się jednemu z fragmentów powieści: „Obszerne wnętrze uderzyło go nieporządkiem. Wśród stosów taśm, płyt, papierosów, atlasów wznosiło się wielkie biurko, wygięte białym w półpięściem, z obrotowym siedzeniem wśrodku, za nim na ścianie prostokątna czerń z błędzącymi świetlikami iskier. Po obu stronach tej rozmrowionej tablicy

---

<sup>6</sup> Lem S., *Fiasko...*, s. 204.

<sup>7</sup> Sprague De Camp L., *Wielcy i mali twórcy cywilizacji*, przeł. Orłowski B., Warszawa 1968, s. 25.

wisiał na podświetlaczach wielkie fotografie mgławic spiralnych, a dalej wypukły się pionowe, słupaste cylindry, częściowo pootwierane, pełne przegródek z dyskami procesorów. W lewym kącie olbrzymiał skośnie czworogranny aparat z podczepionym krzeselkiem, wbity wylotem w strop, a ze szczeliny pod binokularami drobnymi skokami spływała taśma z jakimś wykresem, gromadząca się już zwojami na podłodze. Okrywał ją stary perski dywan z zatartym hieroglificznym wzorem<sup>8</sup>. Oto w odległej przyszłości na statku kosmicznym mknącym z prędkością podświetlną znajdujemy: taśmy (nieużywane od końca lat 80. XX wieku), płyty (praktycznie używane dziś przez koneserów), siedzenie obrotowe, fotografie wiszące na podświetleniach (jak w latach 80. XX wieku) oraz taśmę na podłodze, gromadzącą się zwojami. Widać tutaj wyraźnie, że świadomość, percepcja rzeczywistości końca lat 80., jej technologiczne możliwości, zostały przez Lema wykorzystane do krańców możliwości, a jednak to dziś, co napisał on wówczas, trąci myszką.

Zatem epistemologia wydaje się trwale uzależniona od technologicznego położenia człowieka w tym sensie, że musi brać pod uwagę technologiczny rozwój przy konstrukcji swoich teorii. Inteligencja i technologia wydają się nieodzownie sprzęgnięte ze sobą. Jednak dopiero epoka „osobliwości technologicznej”, czyli ostatnie dwie-trzy dekady ogromnej akceleracji, gdy widzimy, jak rozwój ten nabral tempa, odsłania w pełni przed nami tę perspektywę. Lem zaś był jednym z pierwszych jej proroków.

## 5. Poza technologię

Technika i technologia wyrasta z praktyki człowieka, z jego zetknięcia się ze światem, ale i z niego samego (poprzez to, że narzędzia intelektualne, które stanowią motor poznania ludzi, otrzymał człowiek od natury). Lem nie był oczywiście pierwszym myślicielem zajmującym się tym zagadnieniem. Jako prekursora filozofii techniki wymienia się w literaturze przedmiotu niemieckiego heglistę Ernesta Kappa, autora pracy *Grundliniener Philosophie der Technik* z roku 1877<sup>9</sup>. Szczególny zaś wkład do niej włożył Martin Heidegger, autor ważnej pracy (dotyczącej omawianego tutaj zagadnienia), tj. *Die Frage nach der Technik* (1954)<sup>10</sup>.

Filozofia Heideggera jest filozofią bycia, cała rzeczywistość zaś to „dzieje bycia”. Autor *Sein und Zeit* konstruuje swój wywód w oparciu o szereg neologizmów ściśle związanych z idiomami języka niemieckiego.

---

<sup>8</sup> Lem S., *Fiasko...*, s. 128.

<sup>9</sup> Por. Pyszczyk G., *Filozof w uczelni technicznej*, [w:] *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, t. 2, (2014), s. 75, <http://filozofiainauka.ifispan.waw.pl/category/roczniki/>.

<sup>10</sup> Heidegger M., *Pytanie o technikę*, [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. Michalski K., Czytelnik, Warszawa 1977, s. 25.

Podstawowym rozróżnieniem stosowanym przez tego filozofa jest odróżnienie *Essenz* (esencji) i *Existenz* (egzystencji). Esencja odnosi się do świata jako takiego, egzystencja zaś do świadomego bycia w tym właśnie świecie. Istnienie z kolei wiąże się z troską o byt (*Sorge*). Człowiek porusza się w przestrzeni wypełnionej rzeczami, które traktuje jak narzędzia, ma zatem do nich stosunek instrumentalny (służą one różnorakim celom ludzi). Na tym właśnie polega nasza „troska” o świat, iż wprowadzamy w nim nasze porządki. „Nieodłączną właściwością bytową (egzystencjalną) człowieka (bytu przytomnego – *Dasein*) jest bycie-w-świecie (*in-der-Welt-sein*). Realnym odniesieniem bytu staje się przeto inny byt”<sup>11</sup>. Cała nasza przestrzeń bycia zaś rozciąga się w czasie, a czasowość ta ma swój kres w momencie naszej śmierci.

Technika jest dla Heideggera zestawem (*Ge-Stell*), sposobem myślenia wpisanym w zasadę bytu – w życie. Dlatego techniki człowiek nie może do końca opanować – choć jest jej twórcą<sup>12</sup>. Szczególnie nowoczesna technologia oparta na współczesnej fizyce jest bytem odrywającym się od ludzkiego instrumentalizmu. Nowożytna nauka zapoczątkowała swoisty przełom metafizyczny, polegający na odmiennym ujęciu świata natury od tego, jaki miał miejsce dotychczas. W nowym ujęciu instrumentalność działania ludzi weszła na nowy, wyższy poziom. Człowiek zaczął w większym niż dotąd stopniu wypełniać świat techniką. W pewnym momencie, który punktowo trudno wskazać, dzięki technologii i wynalazkom (od lunety do Wielkiego Zderzacza Hadronów czy od mikroskopu do lasera) człowiek zaczął spoglądać na świat zupełnie inaczej. Narzędzia stały się niejako częścią jego bytowości, czyli okulary technologiczne przyrośli do człowieka na stałe. Innymi słowy, przedstawienie bytu człowiek uzyskuje dzięki technice w różnych swoich wymiarach. Sednem myśli Heideggera wydają się być następujące słowa: „Nie technika jest niebezpieczna. Nie ma żadnego demonizmu techniki, jest natomiast tajemnica jej istoty. Niebezpieczeństwem jest istota techniki jako przesłanie odkrywania”<sup>13</sup>.

Tym, co wydaje się łączyć myśl Lema z myślą Heideggera, jest dostrzeżenie istotnej epistemologicznej roli technologii, tym zaś, co odróżnia myśl obu tych myślicieli, jest po pierwsze ciążenie Lema ku konkretowi (był on krytykiem hermeneutyki, którą traktował jako zbyt mocno przemetaforyzowaną, bliższą poezji niż nauce; postmodernizm zaś

---

<sup>11</sup> Jasiński B., *Filozofia XX wieku. Między buntem rozumu a pokorą istnienia*, Nowe Wydawnictwo Polskie, Warszawa 1990, s. 102.

<sup>12</sup> Por. Tamże, s. 109.

<sup>13</sup> Heidegger M., *Technika i zwrot*, przeł. Mizera J., Wydawnictwo Baran i Suszczyński Sp. z o.o., Kraków 2002, s. 36.

to według Lema po prostu „filozoficzne pasożytnictwo”<sup>14</sup>), tj. fizykalnemu obrazowi świata oraz swoisty „opto-pesymizm” w stosunku do technologii, w której Lem widział jednocześnie jedyne źródło przetrwania ludzi w świecie, zarazem dostrzegając niebezpieczny w niej zawarty potencjał destrukcyjny.

W myśli Lema technologia zatem jest trwale sprzężona z epistemologią, dając tej ostatniej perspektywę, a jednocześnie stanowiąc jej wynik. Rozwój ludzkości w ten sposób bezustannie postępuje dzięki swoistemu napędzaniu się owych konstrukcji. Im lepiej poznajemy naszą rzeczywistość, tym trafniejsza epistemologia. Im trafniejsza epistemologia, tym skuteczniejsze technologiczne opanowanie rzeczywistości, co z kolei umożliwia przekraczanie kolejnych granic w naszym poznaniu.

## **Literatura**

De CampSprague L., *Wielcy i mali twórcy cywilizacji*, przeł. Orłowski B., Warszawa 1968.

Heidegger M., *Technika i zwrot*, przeł. Mizera J., Wydawnictwo Baran i Suszczyński Sp. z o.o., Kraków 2002.

Heidegger M., *Pytanie o technikę*, [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. Michalski K., Czytelnik, Warszawa 1977.

Jasiński B., *Filozofia XX wieku. Między buntem rozumu a pokorą istnienia*, Nowe Wydawnictwo Polskie, Warszawa 1990.

Lem S., *Fiasko*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.  
(<http://filozofiainauka.ifispan.waw.pl/category/roczniki/>)

Okołowski P., *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, WUW, Warszawa 2010.

Pyszczyk G., *Filozof w uczelni technicznej*, [w:] *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, t. 2, 2014.

Woleński J., *Epistemologia*, t. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2000.

---

<sup>14</sup> Okołowski P., *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, WUW, Warszawa 2010, s. 115.

## **Epistemologia vs. Technologia – spojrzenie z perspektywy Stanisława Lema**

### Streszczenie

W tradycyjnym ujęciu epistemologia jest filozoficzną nauką badającą poznanie w aspekcie jego prawdziwości i uzasadnienia. Główne pojęcia, jakimi operują filozofowie-epistemolodzy, to zatem, obok poznania, także prawda, przekonanie i uzasadnienie.

Współczesna epistemologia w niektórych podejściach zbliża się bardziej do psychologii i innych pokrewnych jej nauk, zaznaczając w ten sposób swoją deskryptywność. W innych podejściach bliższych tradycji utrzymany jest jej ton normatywny.

Tekst traktuje o tym, że epistemologia w obydwu swoich wersjach nie jest tylko przypadkiem technologii. Zdefiniować ją można za Stanisławem Lemem jako proces produkcji inteligencji wraz z przysługującymi jej różnymi umysłami, a w konsekwencji różnymi formami poznania, także takimi, które przekraczają granice naszej wyobraźni.

W ujęciu Lema futurologia, technologia i nauki przyrodnicze są pewną całością, która pozwala nam nie tylko zrozumieć, jak działa świat, ale wręcz stwarzać go. Rozwój sztucznej inteligencji (intelektroniki), ariadnologii, bioniki, fantomatyki i nanotechnologii świadczą o niezwyklej technologicznej osobliwości naszych czasów.

# Husserlowska redukcja transcendentalna a Kartezjański dualizm psychofizyczny. Możliwość dotarcia do przedmiotu poznania

## 1. Wstęp

Celem artykułu jest rekonstrukcja poglądów dwóch myślicieli, których dzielą bez mała cztery wieki czasu. Jak sugeruje tytuł, są nimi Kartezjusz oraz Edmund Husserl. Jeżeli patrzemy na historię filozofii przez pryzmat fenomenologii Husserla, to niewątpliwie istnieją mocne racje dla dokonania tego typu zestawienia. Wynikają one z samego podejścia Husserla, któremu wielokrotnie zdarzało się przywoływać myśl Kartezjusza<sup>2</sup>. Powinowactwo z myśleniem Kartezjusza sugeruje chociażby tytuł jednej z ważniejszych prac Husserla, tzn. *Medytacji Kartezjańskich*. Jest to przyczyna dla zestawienia, którą można określić mianem historyczno-filozoficznej, tzn. takiej, która odnotowuje istnienie pewnych zależności między dwoma koncepcjami filozoficznymi. Oprócz tego motywu wyróżniłbym jeszcze dwa.

Jeden z nich jest blisko związany z motywem historycznym, aczkolwiek stanowi jego pogłębienie. Szereg wypowiedzi Husserla podkreśla, że w przypadku związków fenomenologii z kartezjanizmem nie mamy do

---

<sup>1</sup> Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, Instytut Filozofii, zakład Historii filozofii nowożytnej, doktorant, e-mail: philipgolaszewski@gmail.com.

<sup>2</sup> Poza *Medytacjami Kartezjańskimi* wśród tekstów Husserla Kartezjusz pojawia się również w obu tomach *Ideii czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. W *Ideach pierwszych* są to następujące fragmenty: s. 95, 97, 99 na temat relacji Kartezjusza do wątpienia, procedury wzięcia w nawias oraz *epoché*. Na temat *cogito, cogitationes* oraz myślenia por. tamże, s. 106, 111. Na s. 150 jest wzmianka dotycząca pokrewieństwa Kartezjańskiego celu badawczego ze spostrzeżeniem immanentnym w odróżnieniu od spostrzeżenia transcendentnego. Na s. 200 znajduje się wzmianka na temat Kartezjańskiego poszukiwania podstawy epistemologicznej w relacji do nastawienia krytycznego, które przyświeca analizie fenomenologicznej. Na s. 300 znajduje się uwaga na temat relacji Kartezjusza do oczywistości.

W *Ideach II* pada zaś następuje twierdzenie: „Naprrawdę wszak czyste Ja nie jest innym niż to, jakie Descartes w swych wspaniałych *Medytacjach* uchwycił genialnym spojrzeniem i jako takie na zawsze ustalił, co do którego istnienia niemożliwa jest żadna wątpliwość, które we wszelkim wątpieniu znów z koniecznością musiałyby się odnaleźć jako podmiot tego wątpienia.” Tamże, s. 146.

Poza tym postać Kartezjusza pojawia się również w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa* (s. 43; w kontekście dualizmu psychofizycznego) oraz w *Kryzysie nauk europejskich* (s. 22; w kontekście nowożytnego przekształcenia starożytnej idei filozofii w kierunku matematycznego źródła uniwersalności nauk).

czynienia jedynie z inspirowaniem tej pierwszej filozofii przez tę drugą, ale że napotykamy tu swego rodzaju podobieństwo teoretyczne, tzn. podobną tendencję do ujmowania problemów filozoficznych. Tendencję tę Husserl określał za Kantem mianem transcendentalizmu. Wskazywał jednak, że to właśnie Kartezjusz jako pierwszy zapoczątkował taki sposób myślenia<sup>3</sup>. Na ile rzeczywiście Kartezjusz jest bliski Kantowskiemu rozumieniu transcendentalizmu, to sprawa dyskusyjna i wymagająca odrębnego artykułu, nie zamierzam tego tematu poruszać.

Trzecia racja dla zestawiania tych dwóch koncepcji filozoficznych wydaje mi się najciekawsza i to ona będzie właściwym przedmiotem tego artykułu. Oba ujęcia mają kłopot z epistemologicznym dostępem do przedmiotu. W przypadku Kartezjusza problem ten wiąże się z tzw. stanowiskiem dualistycznym, z kolei w przypadku Husserla można powiedzieć, że jest on wynikiem podejścia idealistycznego. Jest to sprawa nieco paradoksalna, ponieważ historycznie rzecz biorąc, jednym z celów idealizmu było uporanie się z kłopotem rozdzielenia substancji myślącej oraz rozciągłej, który wiązał się z dualistycznym paradoksem (nieдоступności przedmiotu rozciągniętego dla umysłu). Nie ma tu jednak miejsca, aby szerzej omawiać samą tę polemikę.

W pierwszej części artykułu zaprezentuję teorię Kartezjusza oraz związany z nią problem epistemologiczny. Następnie omówię podstawy teorii Husserla i wskażę na kilka punktów, w których jego myśl czerpie z Kartezjusza oraz kilka tych, w których się od niego odżegnuje. W podsumowaniu przedstawię wnioski na temat epistemologicznej dostępności przedmiotu.

## 2. Wątpienie Kartezjusza

Epistemologiczne implikacje dualizmu psychofizycznego są lepiej widoczne w tekście *Medytacji o filozofii pierwszej* niż w przypadku *Rozprawy o metodzie*. Historycznie *Rozprawa o metodzie* (1637 r.) poprzedza tekst *Medytacji* (pierwsze wydanie 1641 r.) i stanowi pewnego rodzaju wstęp do teorii filozoficznej. Te drugie są już wykładem szerzej opracowanym pod kątem metafizycznym i na nim zamierzam się skoncentrować. Właśnie

---

<sup>3</sup> „Rzeczywiście Kartezjusz inauguruje całkiem nowy typ filozofowania, filozofowania, które zmieniając cały dotychczasowy styl, odwraca się w radykalny sposób od naiwnego obiektywizmu w kierunku subiektywizmu transcendentalnego” (Tamże, s. 7). Wyraźnie widać, że Husserl upatruje korzeni nastawienia transcendentalnego w myśli Kartezjusza. Pytanie jednak, jakiego rodzaju jest to transcendentalizm, bowiem subiektywność Kartezjańska (niestosująca pojęcia transcendentalizmu) oraz subiektywność Kantowska to dwie różne konstrukcje teoretyczne.



w tym dziele wyraźnie staje kwestia dualizmu, podkreślana już w zarzutach uczonych mężów, które zostały dołączone do tekstu Kartezjusza.

Warto jednak zaznaczyć, że w ostatnim dziele pochodzącym z 1649 r., zatytułowanym *Namiętności duszy*, Kartezjusz próbował złagodzić stanowisko dualizmu<sup>4</sup>. Jednakże kłopot psychofizyczny związany z filozofią Kartezjusza, będąc przedmiotem analiz i rekonstrukcji, nie uwzględnia teoretycznych modyfikacji poczynionych przez autora w jego ostatnim dziele. Również Husserl, formułując swoje zarzuty pod adresem Kartezjanizmu, zdaje się odnosić do bardzo ograniczonego fragmentu myśli Francuza. Dlatego też moje ujęcie nie uwzględnia korekt wprowadzonych w *Namiętnościach duszy*.

Władysław Bednarowski zaznacza, że dwojako można rozumieć twierdzenie Kartezjusza odnośnie do omylności poznania zmysłowego. Na początku pierwszej medytacji Francuz stwierdza, że zmysły mylą nas co do rzeczy drobnych i bardziej oddalonych. Bernardowski proponuje dwa odczytania tego fragmentu. Albo zmysły mylą nas co do rzeczy drobnych i bardziej oddalonych, albo też mylą nas niekiedy w poznaniu rzeczy drobnych i bardziej oddalonych, a niekiedy tego nie robią<sup>5</sup>. Każdy z członów tej alternatywy otwiera kilka dalszych możliwości interpretacyjnych. Jedną z nich jest uznanie, że zmysły nie dają nam dostępu do rzeczy. Takie odczytanie wydaje się zgodne z kolejnymi stopniami analiz Kartezjusza.

Problem psychofizyczny zostaje sformułowany w medytacji drugiej, zatytułowanej *O naturze umysłu ludzkiego*. *Że jest on bardziej znany niż ciało*<sup>6</sup>. Dobitniej wyrażony został w medytacji szóstej *O istnieniu rzeczy materialnych i o realnej różnicy między umysłem i ciałem*<sup>7</sup>. Medytacja druga rozpoczyna się od przypomnienia, że na skutek procesu radykalnego wątpienia wszystko okazuje się niepewne i bez znalezienia czegoś niepodważalnego nie sposób zawierzyć niczemu, a więc również nie sposób uprawiać filozofii. Zakwestionowane zostały wszelkie dane zmysłowe, pamięć, cielesność, kształt, rozciągłość, ruch oraz miejsce. Wprowadzona została również hipoteza złośliwego demona, który ludzi o prawdziwości określonych rzeczy. Jeżeli jednak ów demon łudzi nas, to

---

<sup>4</sup> Por. Kartezjusz, *Namiętności duszy*, np. artykuły L: „Nie ma wcale duszy tak słabej, która by nie mogła, będąc dobrze prowadzona, zdobyć władzy bezwzględnej nad swymi uczuciami”; CVII: „Jaka jest przyczyna owych ruchów w miłości”; CXXXVI: „Skąd pochodzą skutki namiętności właściwe pewnym ludziom”.

<sup>5</sup> Por. Bernardowski W., *Descartes i cogito*, s. 59.

<sup>6</sup> Por. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, przeł. Ajdukiewiczowie M. i K., Świeżawski S., PWN Warszawa 2010, s. 24.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 76.

my sami musimy istnieć. Jedynym, co prawdziwe, jest więc twierdzenie: „Ja jestem, ja istnieję”, ilekroć wypowiadamy je lub pojmujemy umysłem.

W tym kontekście dwie rzeczy wydają mi się istotne. Po pierwsze, już na tym wczesnym etapie medytacji Kartezjusz podkreśla, że władza umysłowa odgrywa kluczową rolę w procesie rozwiewania wątpliwości. Po drugie, pojmowanie umysłem zostało ujęte w związku alternatywy z wypowiedaniem. Najpewniej alternatywa występuje tutaj w rozumieniu potocznym, a logiczny sens wypowiedzi to koniunkcja. Twierdzenie: „Ja jestem, ja istnieję” mogę zarówno pojmować umysłem, jak też wypowiadać je. Możliwość wypowiedzi posiada jednak istotną przesłankę. Aby mógł powiedzieć: „Ja jestem, ja istnieję”, muszę posiadać ciało, język i usta, które pozwolą mi sformułować owo twierdzenie. Wydaje się więc, że cielesność, którą Kartezjusz stara się wypreparować z myślenia, od początku wkrada się do niego bocznymi korytarzami. Stanie się to lepiej widoczne w kolejnym kroku, gdzie autor podejmuje próbę określenia natury owego Ja. Kartezjusz podkreśla, że zanim dokonał procedury radykalnego wątplenia żywił na swój temat szereg określonych przeświadczeń.

„Otóż narzucało mi się przede wszystkim, że mam twarz, ręce, ramiona i całą tę maszynę członków, jaką spostrzega się też u trupa, a która oznaczałem nazwą ciała; **narzucało mi się dalej, że się odżywiam, chodzę, czuję i myślę, które to czynności odnosiłem do duszy; lecz czym jest ta dusza, na to bądź wcale nie zwracałem uwagi** [tutaj i dalej podkreślenia moje – F.G.], bądź wyobrażałem sobie jakieś nieuchwytnie nie wiem co, coś na kształt wiatru lub ognia, lub eteru, co przenika grubsze moje części”<sup>8</sup>.

Z kolei nieco dalej ciało zostało opisane następująco: „przez ciało rozumiem wszystko to, co może być ograniczone jakimś kształtem, określone co do miejsca, wypełniać przestrzeń w taki sposób, że w niej wyłącza każde inne ciało, co może zostać spostrzeżone za pomocą dotyku, wzroku, słuchu, smaku, lub zapachu i co może nadto na różne sposoby zostać wprowadzone w ruch, wprawdzie nie samo przez się, ale przez coś innego, co je dotyka; sądziłem bowiem, że posiadanie siły do wprowadzania siebie samego w ruch, **podobnie jak posiadanie zdolności czucia lub myślenia, żadną miarą nie należy do natury ciała; co więcej, dziwiłem się raczej, gdy zdolności takie w niektórych ciałach znajdowałem**”<sup>9</sup>.

Z tych dwóch cytatów można wysnuć wniosek, że rozdzielenie substancji cielesnej i umysłowej stanowi jedno z założeń teoretycznych

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 33.

<sup>9</sup> Tamże.

myśli Kartezjusza. W tym wypadku poprzedza ono sam proces wątpienia. Z jednej strony Kartezjusz wiąże czynności takie jak odżywianie, chodzenie (zatem niewątpliwie cielesne zjawiska) z duszą, a z drugiej strony przyznaje, że nie wie, czym owa dusza jest. Mimo to zaskakuje go, kiedy odnajduje w ciałach zdolność myślenia i czucia. Sama czynność wydaje się jednak pojęciem obciążonym cielesnie. Filozof twierdzi bowiem, że ciało jest czymś, co może zostać wprowadzone w ruch (choć nie samo przez się). Jeżeli w takim razie myślenie jest pewną czynnością, to wydaje się, że również ono związane jest z ciałem. Tajemnicą pozostaje jednak natura tego związku. Dalej Kartezjusz stwierdza, że wszystkie te przeświadczenia nie mogą już obowiązywać. Podmiot nie jest ani ciałem, ani czuciem (ponieważ nie ma czucia bez ciała). Okazuje się jednak, że samego komponentu myślenia nie sposób naruszyć. Jeżeli przestaniemy myśleć, to również przestaniemy istnieć. Kartezjusz stwierdza: „Teraz przyjmuję tylko to, co jest koniecznie prawdziwe; **jestem więc, dokładnie mówiąc, tylko rzeczą myślącą.**”<sup>10</sup>

Uwypuklenie wątku rzeczy myślącej okaże się ważne w kontekście teorii Edmunda Husserla. Jednakże samo określenie istnienia jako rzeczy myślącej nie tłumaczy jeszcze natury owej rzeczy. Kartezjusz następująco definiuje rzecz myślącą: „Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”<sup>11</sup>.

Warto zauważyć, że chwilę wcześniej Kartezjusz rozdzielił czucie od myślenia, a w tej chwili na powrót je łączy. Czy jest to wynik niedokładności, jakiś rodzaj przeoczenia? Można tak podejrzewać, ale można również doszukać się racji dla takiego porządku wywodu. Otóż, wcześniej Kartezjusza interesowało określenie natury owego Ja, które jako jedyne ostaje się wątpieniu. Jego natura sprowadzała się do bycia rzeczą myślącą, którą przeciwstawiano czuciu. Z kolei odpowiadając na pytanie o to, czym jest sama rzecz myśląca, Kartezjusz uznaje czucie za jeden z jej elementów. Rozróżnienie to można utrzymać, jeżeli uznamy, że oba twierdzenia zostały wypowiedziane z różnych płaszczyzn ontycznych. Musimy więc przyjąć, że mamy do czynienia z różnicą poziomów. Sąd, który wyłącza czucie z obrębu Ja, został wyrażony z poziomu ja empirycznego. Ja empiryczne, badając samo siebie, dochodzi do wniosku, że czucie nie znajduje się w koniecznym związku z myśleniem (ten wątek wydaje się szczególnie ważny dla Husserla). Z kolei sąd określający rzecz myślącą jako rzecz, której elementem jest czucie, zostaje wypowiedziany z poziomu czystego myślenia, które wiedząc o sobie samym, mając

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 34.

<sup>11</sup> Tamże, s. 36.

świadomość przeprowadzonego rozróżnienia, może zwrócić również uwagę na pozostałe charakterystyczne elementy, które występują w związku z myśleniem. Można mieć jednak wątpliwości, czy takie rozróżnienie jest przekonujące.

Następnie na przykładzie kawałka wosku Kartezjusz argumentuje, że chociaż wydaje nam się, że mamy lepszy dostęp poznawczy do przedmiotów niż do umysłu, to w istocie jest odwrotnie. Ciało rozciągle podlegają nieustannym zmianom, podczas gdy w umyśle jesteśmy w stanie wykryć szereg prawideł niezmiennych. Kawałku wosku nie postrzegamy faktycznie zmysłami, ale ujmujemy go za pomocą umysłu. Kawałek wosku to tylko przykład, sprawa dotyczy bowiem wszystkiego, co znajduje się poza umysłem. „Te same jednak uwagi, które odniosłem do wosku, dają się zastosować do wszystkiego, co znajduje się poza mną”<sup>12</sup>.

*De facto* okazuje się więc, że przedmioty poznajemy za sprawą myślenia, a nie za pomocą zmysłów. Ponieważ jednak myślenie zostało wyodrębnione z substancji rozciąglej, zostało od niej oddzielone, to powstaje pytanie, czy faktycznie mamy jakikolwiek dostęp do przedmiotu? Czym jest to, co poznajemy za sprawą intelektu, czy nie jest tak, że umysł poznaje jedynie sam siebie?

„Skoro bowiem już wiem, że samych ciał nie ujmuję właściwie za pomocą zmysłów albo za pomocą zdolności wyobrażania, lecz za pomocą samego intelektu, i że nie dzięki temu się je ujmuję, że się ich dotyka albo że się je widzi, lecz tylko dzięki temu, że się je rozumowo poznaje (*intelligentur*), to poznaję w sposób niewątpliwy, że niczego łatwiej lub oczywistej ująć nie mogę niż własny mój umysł”<sup>13</sup>.

Chociaż w kolejnych medytacjach Kartezjusz stara się wytłumaczyć możliwość poznania (którą uzasadnia istnienie Boga, wyjaśnione w dalszych partiach tekstu), to jednak do końca obstaje on przy zdecydowanym rozróżnieniu substancji cielesnej i umysłowej. Pod koniec medytacji szóstej Kartezjusz podkreśla dobitnie, że zdolności przynależne umysłowi nie są podzielne, podczas gdy rzeczy rozciągle można pomyśleć jako złożone z części. W tym kontekście stwierdza: „To jedno wystarczyłoby, by mnie pouczyć, że ciało i umysł to dwie rzeczy najzupełniej różne, gdybym jeszcze dotychczas nie wiedział o tym dokładnie skądinąd”<sup>14</sup>.

W artykule dotyczącym metodologii Kartezjusza, pochodzącym z 1937 roku, Tadeusz Czeżowski twierdzi, że nasza współczesność

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 39.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże, s. 89.

zdecydowanie oddaliła się od Kartezjańskich postulatów dotyczących pewności. Jak pisze Czeżowski, zrezygnowaliśmy z pewności naszych twierdzeń i zadowolamy się prawdopodobieństwem. Wymagamy jedynie, aby miało ono dostateczną wartość początkową i aby wzrastało wraz z postępami badawczymi<sup>15</sup>. Jeżeli w pewnym stopniu jest to rozpoznanie słuszne, to nie sposób postawić przy nim dużego kwantyfikatora. Dowodzi tego upór, z jakim do osiągnięcia apodyktycznej pewności dążył Edmund Husserl.

### 3. Wątpienie Edmunda Husserla

W. R. McKenna w artykule traktującym o pojęciach *epoché* oraz redukcji zaznacza, że nie ma jasności co do tego, czy *epoché* oraz redukcja są jednym i tym samym, czy też stanowią odrębne metody<sup>16</sup>. Aby zarysować różnice, która je dzieli, przychodzi mi na myśl następujący opis. *Epoché* jest metodą polegającą na wzięciu w nawias przekonania o istnieniu świata oraz wchodzących w jego zakres nauk pozytywnych. Na skutek tego rodzaju zawieszenia sądu zyskujemy dostęp do sfery świadomości transcendentальной. Z kolei redukcja polega na ograniczeniu pola badawczego do przestrzeni odkrytej za pomocą *epoché*. Redukcja odwołuje się zatem do tego, co za pomocą *epoché* osiągamy, a zatem do sfery czystej świadomości. McKenna twierdzi, że są to różne stadia tego samego procesu<sup>17</sup>. Nie będę rozwijał tego wątku, chciałbym bowiem przyjrzeć się kilku twierdzeniom Husserla, które dotyczą zarysowanych problemów i wydają się nieco problematyczne.

Na wstępie chciałbym zaznaczyć jedną rzecz. Sam fakt tego, że Edmund Husserl nawiązywał do Kartezjusza jest bezdyskusyjny. Rozważać można, na ile wiernie relacjonował jego poglądy oraz gdzie upatrywał elementów wspólnych między filozofią Kartezjusza i swoim własnym projektem. Jest to wątek rozwijany przez Wojciecha Starzyńskiego w monografii zatytułowanej *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej*. Jak sugeruje sam tytuł, praca została poświęcona głównie francuskim rozwinięciom fenomenologii, a jednak rozpoczyna ją rozdział omawiający zależności między Kartezjuszem i Husserlem. Starzyński przytacza wyniki artykułów badaczy, którzy argumentowali na rzecz powierzchowności relacji łączącej Husserla i Kartezjusza<sup>18</sup>. Wśród nich znajdują się np. Iso Kern, Paul

---

<sup>15</sup> Por. T. Czeżowski, *Metodologiczne postulaty Descartes'a*, s. 113.

<sup>16</sup> Por. McKenna W. R., *Epoché and Reduction*, [w:] *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1997, s. 178.

<sup>17</sup> Por. tamże.

<sup>18</sup> Por. Starzyński W., *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej*, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion, Wydawnictwo IFiS PAN: Warszawa 2014, s. 23-42.

Riceour oraz Ludwig Landgrebe. Pośród komentatorów dorobku Husserla istnieją więc poważne wątpliwości co do tego, na ile fenomenologia w duchu swym jest kartezjańska. Zaznaczam jedynie problem, nie zamierzam bowiem zajmować w tej sprawie stanowiska. Chciałbym jednak wskazać na kilka punktów zbieżnych między dwoma filozofami, które nie wydają się budzić specjalnych kontrowersji.

Po pierwsze, Husserl podziela Kartezjańskie przekonanie o konieczności odnalezienia nowego początku filozofii. Musi to być punkt wyjścia oczywisty i niepodważalny. Po drugie, dotarcie do tego punktu wymaga procesu radykalnego wątpienia we wszystko, co wcześniej zdawało się być pewnym. U Husserla proces wątpienia koncentruje się w operacji *epoché*, tzn. operacji wzięcia w nawias istnienia świata. Wydaje się, że Kartezjusz dobitniej niż Husserl akcentuje potrzebę zakwestionowania istnienia świata, niemniej także u tego drugiego możemy odnaleźć wiele fragmentów postulujących konieczność przeprowadzenia aktu radykalnego wątpienia. Po trzecie, radykalne wątpienie wymusza na wątpiącym odpowiedź na pytanie „czy w takim razie cokolwiek może być pewne?”. Na skutek tego pytania zostaje wyłoniony podmiot.

Te trzy elementy przytacza również sam Husserl we wstępie do swoich *Medytacji Kartezjańskich*. W tym miejscu podkreśla również konieczność nawrotu do Kartezjańskiej drogi wątpienia, która miałaby przyczynić się do odnowienia samej filozofii<sup>19</sup>. Droga Kartezjańska prowadzi do filozofii transcendentalnej, jednak Husserl zaznacza, że Kartezjusz popełnił w swych badaniach jeden zasadniczy błąd. Ta pomyłka została omówiona w paragrafie dziesiątym medytacji pierwszej: „Powinniśmy unikać przede wszystkim owego (...) przesądu wywodzącego się z podziwu dla matematycznego przyrodoznawstwa i mocą starego dziedzictwa wywierającego wpływ na nas samych, przesądu głoszącego, jakoby hasło *ego cogito* miało być apodyktycznym aksjomatem, który w połączeniu z innymi dającymi się ujawnić aksjomatami, ewentualnie wraz z hipotezami uzasadnionymi indukcyjnie, ma spełniać funkcje fundamentu dedukcyjnie wyjaśniającego nauki o świecie, nauki nomologicznej, nauki *ordine geometrico*, ukształtowanej właśnie na wzór przyrodoznawstwa matematycznego”<sup>20</sup>.

Najważniejszy kłopot związany z owym przesądem polega na tym, że nie jest on zgodny z przyjętą przez samego Kartezjusza metodą absolutnej bezałożeniowości. Hołdowanie metodzie geometrycznego wnioskowania, za pomocą której można wywieść istnienie świata, oznacza niewierność

---

<sup>19</sup> Por. Husserl E., *Medytacje Kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 1-6.

<sup>20</sup> Tamże, s. 40-41.

wobec procesu radykalnego wątpienia. Faktycznie w ego zostaje zachowana część świata, która okaże racją dla wyprowadzenia z podmiotu spójnej całości istnienia. Husserl twierdzi, że w ten sposób Kartezjusz czyni z podmiotu substancję myślącą, a to z kolei prowadzi do niedorzecznego transcendentnego realizmu<sup>21</sup>.

Transcendentalizm właściwy został naszkicowany w paragrafie jedenastym (*Ja psychologiczne a Ja transcendentalne. Transcendencja świata*)<sup>22</sup>. Husserl jest zdania, że niezależnie od tego, czy świat istnieje czy też nie istnieje, samo ja i jego życie ujmowane w bytowej ważności pozostają na swoim miejscu: „(...) bez względu na to, jak przedstawiałyby się sprawa istnienia lub nieistnienia świata, bez względu na to, jakie rozstrzygnięcia bym tutaj postanowił, **ja i moje życie pozostają w przyznawanej im przeze mnie bytowej ważności nietknięte**”<sup>23</sup>.

Niejakie kłopoty rodzi jednak kolejne zdanie, w którym autor uznaje, że:

„Ja i jego życie, zachowywane przeze mnie z koniecznością dzięki owej *epoché*, nie są częścią świata i jeżeli mówię: «Ja istnieję, *ego cogito*», to nie oznacza to już: «Ja, ten oto człowiek, istnieję». Nie jestem już człowiekiem, który odnajduje siebie w naturalnym samodoświadczeniu i w abstrahującym ograniczaniu się do czystych zawartości wewnętrznego, czysto psychologicznego samodoświadczenia, człowiekiem który odnajduje swój własny czysty *mens sive animus sive intellectus*, względnie samą zamkniętą i odgraniczoną w sobie duszę”<sup>24</sup>.

Autor podkreśla więc, że podmiot nie jest częścią świata, a sam świat nie jest efektywną składową życia świadomości. Ja stanowiące część przyrody oraz jego życie psychiczne zostały zredukowane do ja transcendentnego, czyli do obszaru transcendentnego samodoświadczenia. Świat obiektywny jest w tej chwili transcendensem.

W związku z tym nasuwa się jednak szereg pytań. Po pierwsze, jeżeli Ja nie jest już częścią świat, to w jakim sensie bytuje ono i jego życie? Husserl twierdzi, że redukcja nie narusza bytowego statusu podmiotu, zarazem jednak uznaje, że podmiot ten nie jest elementem świata. Skoro tak, to jak rozumiane jest w owym ustępie samo bytowanie?

---

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 41.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 42.

<sup>23</sup> Tamże, s. 42.

<sup>24</sup> Tamże.

#### 4. Podsumowanie

Postaram się teraz o wyprowadzenie kilku wniosków, płynących z przedstawionej analizy. Wydaje się, że bezdyskusyjnym elementem wspólnym jest to, iż obie teorie uznają proces radykalnego wątpienia za konieczny warunek teorii poznania.

Kartezjusz uznaje, że podmiot jest substancją myślącą, owym krytykowanym przez Husserla *res cogitans*. Uznanie podmiotu za substancję, której istnienie polega na myśleniu, skutkuje u Kartezjusza problemem relacji psychofizycznej. Wiemy o tym, że oprócz myślenia każdy z nas posiada ciało. Jeżeli jedno i drugie są czymś różnym, to w jaki sposób oddziałują one na siebie? Na gruncie epistemologii pytanie to ma następujący charakter: w jaki sposób substancja myśląca jest w stanie poznawać substancję rozciągłą? Próby uzgodnienia tej relacji były podejmowane przez wielu nowożytników. Malebranche odwoływał się do instancji boskiej, która koordynowała porządek cielesny oraz umysłowy<sup>25</sup>. Jest to jednak odpowiedź, która opiera się na swego rodzaju *deus ex machina* i z tego względu trudno ją zaakceptować.

Z kolei w przypadku Husserla mamy do czynienia z ograniczeniem poznania do obszaru czystej świadomości, tzn. do świadomości transcendentalnej. Niemiec zdecydowanie sprzeciwia się temu, jakoby świadomość mogła badać przedmiot, który nie znajduje się w strumieniu jej własnego samoświadczania. O istnieniu przedmiotu możemy mówić jedynie na gruncie świadomości, jedynie wtedy, gdy zostanie on ukonstytuowany w intencjonalnych operacjach ego. Świat zostaje wzięty w nawias, poddany operacji redukcji. Husserl zapewnia, że w ten sposób zyskujemy niczym niezmacony dostęp do przedmiotu; co więcej, że jedynie w ten sposób jesteśmy w stanie rozważać go, nie uchybiając naczelnej zasadzie badania filozoficznego, tzn. zasadzie oczywistości apodyktycznej.

W przypadku obu teorii z przedmiotem wydarza się coś dziwnego. U Kartezjusza mamy do czynienia z radykalnym oddzieleniem podmiotu od przedmiotu, na skutek którego wątpliwa staje się możliwość dostępu tego pierwszego do tego drugiego. U Husserla napotykaemy redukcję przedmiotu do podmiotu. Wydaje się, że zabieg ten generuje podobny kłopot. Fenomenologia deklaruje, że dokonuje opisu przedmiotu, ale przez cały czas świadomość pozostaje skoncentrowana na samej sobie. Gdy Husserl w piątej medytacji stara się pokazać, że ego jest w stanie poznawać inne umysły, musi uruchomić bardzo skomplikowaną aparaturę pojęciową.

---

<sup>25</sup> Por. Malebranche N., *Dialogi o metafizyce i religii, Dialogi o śmierci*, przeł. Rak P., Kęty 2003, Wydawnictwo Antyk, dialog pierwszy oraz drugi.



Ostatecznie wielu komentatorów oraz uczniów Husserla uznało teorię wczucia za całkowicie nieprzekonującą.

Wydaje się, że z tymi niejasnościami istotnie związana jest sama procedura wątpienia. Zarówno Husserl, jak i Kartezjusz mają przekonania, które jeszcze przed dokonaniem aktu wątpienia wyraźnie dochodzą do głosu. Okazuje się, że nie są one bez znaczenia na kolejnych piętach ich filozofii. Wątpienie ma być zabiegiem metodologicznym prowadzącym do oparcia rozważań na fundamencie niewątpliwym. Jednakże gdy rozpoczynamy od tego zabiegu, możliwość poznania wcale nie staje się jaśniejsza. Wydaje się nawet, że została owiana mgłą wątpiwości znacznie gęstszych niż te, które żywiliśmy przed rozpoczęciem samego procesu. Można zatem postawić hipotezę, że za epistemologiczne kłopoty teorii opartych na radykalnym wątpieniu odpowiedzialny jest sam akt owego wątpienia. W obu wypadkach dokonuje on na przedmiocie operacji, które poddają w wątpiwość jego istnienie. Następnie owo istnienie próbujemy uzasadnić, ale przedmiot raz utracony aż do końca wymyka się naszym wysiłkom.

## **Literatura**

Bednarowski W., *Descartes i cogito*, AUREUS, Kraków 2001.

Coplestone F., *Historia filozofii*, t. 4: *Od Kartezjusza do Leibniza*, PAX, Warszawa 2005.

Czeżowski T., *Metodologiczne postulaty Descartesa*, odbitka z XL „Rocznika Przeglądu Filozoficznego”, Warszawa 1937.

Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, przeł. Wojciechowska W., PWN, Warszawa 1970.

Descartes R., *Namiętności duszy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.

Husserl E., *Medytacje Kartezjańskie*, przeł. Wajs A., Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009.

Husserl E., *Idea fenomenologii*, PWN, Warszawa 1990.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 1-2, przeł. Gierulanka D., PWN, Warszawa 1967.

Husserl E., *Kryzys nauk europejskich*, przeł. Walczewska S., Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.

Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. Sidorek J., Aletheia, Warszawa 1993.

Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, przeł. Ajdukiewiczowie M. i K., Swieżawski S., PWN, Warszawa 2010.

Malebranche N., *Dialogi o metafizyce i religii, Dialogi o śmierci*, przeł. Rak P., Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.

Martel K., *U podstaw fenomenologii Husserla*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967.

McKenna W. R., *Epoché and Reduction*, [w:] *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1997.

Siemek M., *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentальной*, [w:] *Filozofia transcendentálna a dialektyka*, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Starzyński W., *Neokartezjanizm w fenomenologii francuskiej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.

Zahavi D., *Fenomenologia Husserla*, przeł. Święch M., Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

### **Husserłowska redukcja transcendentálna a Kartezjański dualizm psychofizyczny. Możliwość dotarcia do przedmiotu poznania**

Streszczenie

W artykule podejmuję próbę rekonstrukcji procedury wątpienia opisanej przez Kartezjusza w jego dziele *Medytacje o pierwszej filozofii* oraz podobnej procedury, nakreślonej przez Edmunda Husserla w tekście *Medytacje Kartezjańskie*. Staram się podkreślać te momenty w tekstach obu myślicieli, które eksponują problematyczne i przemilczane przez nich założenia. Zwracam również uwagę na kilka podobieństw i różnic między obydwojma ujęciami. W podsumowaniu stawiam hipotezę, że w przypadku teorii, które postulują konieczność dokonania aktu radykalnego wątpienia, kłopoty związane z epistemologiczną dostępnością przedmiotu wynikają z samej procedury wątpienia.

## Muzyczne *qualia* tonalne jako element adaptacyjny komunikacji wokalne człowieka

### 1. Wstęp

Śpiew i mowa jako wokalne formy odpowiednio muzyki i języka naturalnego należą do zjawisk obserwowanych we wszystkich znanych kulturach człowieka, co sugeruje, że są to zjawiska charakterystyczne dla całego gatunku *Homo sapiens*. Mimo że wiele z elementów komunikacyjnych, składających się na język naturalny i muzykę, obserwuje się u zwierząt, zdolność do posługiwania się muzyką i językiem naturalnym jako złożonymi zjawiskami komunikacyjnymi zdaje się wyróżniać człowieka spośród innych gatunków. Różnica ta nie jest rezultatem jedynie szczególnie rozbudowanej i złożonej u ludzi w porównaniu z innymi gatunkami kultury, ponieważ, jak uważa się współcześnie, istotną rolę, poza czynnikami kulturowymi, w rozwoju ludzkich umiejętności zarówno muzycznych<sup>2</sup>, jak i językowych<sup>3</sup>, odgrywa specyficzny dla tych zdolności czynnik genetyczny.

Na szczególną uwagę z perspektywy specyfiki gatunkowej obu tych form komunikacji zasługuje zdolność do posługiwania się syntaktyką<sup>4</sup>, która stanowi nieodłączną cechę każdego języka naturalnego i każdej muzyki tonalnej. O ile jednak adaptacyjny charakter zdolności do posługiwania się syntaktyką w języku naturalnym nie budzi wielu wątpliwości, o tyle adaptacyjny charakter syntaktyki muzycznej jest kwestionowany, a fakt spontanicznej organizacji syntaktycznej w ekspresjach muzycznych ludzi tłumaczy się najczęściej bądź to ogólnymi

---

<sup>1</sup>E-mail: podlip@poczta.onet.pl, Instytut Muzykologii, Wydział Historyczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, <http://www.muzykologia.amu.edu.pl/>.

<sup>2</sup> Por. Tan Y. T., McPherson G. E., Peretz I., Berkovic S. F., Wilson S. J., *The genetic basis of music ability*, *Frontiers in Psychology*, 5 (2014), art. 658.

<sup>3</sup> Por. Smith S. D., *Genes, Language Development, and Language Disorders*, *Mental Retardation and Developmental Disabilities Research Reviews*, 13/1 (2007), s. 96-105.

<sup>4</sup> Por. Fitch W. T., Jarvis E. D., *Birdsong and other animal models for human speech, song, and vocal learning*, [w:] Arbib M.A. (red.), *Language, Music, and the Brain. A Mysterious Relationship*, The MIT Press, Cambridge, MA 2013, s. 499-539.

zdolnościami poznawczymi człowieka<sup>5</sup>, bądź wykorzystaniem w muzyce, swoistych zapożyczeniem, zdolności specyficznie językowych<sup>6</sup>. Takie wyjaśnienia stoją jednak w sprzeczności z obserwowaną powszechnością specyficznego wykorzystania w organizacji syntaktycznej muzyki dyskretnych kategorii wysokości dźwięku, czego nie obserwuje się w żadnym znanym języku naturalnym. Jednym z podstawowych elementów muzycznej syntaktyki jest bowiem, obok organizacji rytmicznej, tonalność – cecha, która polega na hierarchicznej organizacji wspomnianych dyskretnych kategorii wysokości dźwięku.

## 2. Tonalność a wrażenie wysokości dźwięku

O wrażeniu wysokości dźwięku, którego doświadczamy podczas percepcji bodźców akustycznych, decyduje w głównej mierze<sup>7</sup> częstotliwość tonu podstawowego dźwięku o strukturze harmoniczej<sup>8</sup>. Oznacza to, że aby doświadczyć wrażenia wysokości dźwięku, dźwięk ów musi być dźwiękiem o strukturze harmoniczej<sup>9</sup>, który mieści się w zakresie częstotliwości słyszalnych dla człowieka. Kiedy zatem do naszego układu nerwowego dociera informacja o częstotliwości tonu podstawowego dźwięku w naszym otoczeniu, nasz układ nerwowy interpretuje tę informację jako wysokość. Im wyższa jest częstotliwość tego dźwięku, tym wyższe jest wrażenie wysokości. Wysokość dźwięku jako cecha wrażeniowa jest cechą jednowymiarową

---

<sup>5</sup> Por. Krumhansl C. L., Cuddy L. L., *A theory of tonal hierarchies in music*, s. 51-87, [w:] Jones M. R., Fay, R.R. Popper, A. N. (red.), *Music Perception*, SpringerScience+Business Media LLC, New York, NY 2010, s. 53.

<sup>6</sup> Por. Pinker S., *Jak działa umysł*, przeł. Koraszewska M., Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 577; Lerdahl F., Jackendoff R., *A Generative Theory of Tonal Music*, MIT Press, Cambridge, Mass 1983, s. 283.

<sup>7</sup> Na wrażenie wysokości dźwięku wpływ mają także inne cechy percypowanych bodźców akustycznych, np. poziom dźwięku (por. Moore B. C. J., *Wprowadzenie do psychologii słyszenia*, przeł. Sęk A., Skrodzka E., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1999, s. 206-207), ale ich wpływ jest dla podjętych w tym artykule rozważań nieistotny.

<sup>8</sup> Por. tamże.

<sup>9</sup> Ponieważ proces percepcji polega na dopasowywaniu percypowanych cech bodźca do utrwalonych w układzie nerwowym wzorców, istnieją od tej reguły pewne wyjątki. Wrażenie wysokości dźwięku może być bowiem doświadczane także w pewnych szczególnych okolicznościach również wówczas, gdy percypowany dźwięk nie jest dźwiękiem harmonicznym, ale różni się nieznacznie od wzorca w układzie nerwowym, np. gdy dźwięk harmoniczny pozbawiony zostanie tonu podstawowego. W takim wypadku układ nerwowy interpretuje ów dźwięk tak, jakby był on dźwiękiem harmonicznym o wysokości odpowiadającej częstotliwości nieobecnego tonu (por. Zatorre R. J., Evans A. C., Meyer E., *Neural mechanisms underlying melodic perception and memory for pitch*, *The Journal of Neuroscience: the Official Journal of the Society for Neuroscience*, 14/4 (1994), s. 1908-1919.).

i pozwala na porządkowanie dźwięków na skali od niskich do wysokich<sup>10</sup>. Doświadczenie wysokości dźwięku jako jednowymiarowej cechy wrazeniowej nie jest charakterystyczne wyłącznie dla słuchania muzyki, ale towarzyszy nam także wówczas, gdy słyszymy mowę, śmiech, płacz itp. We wszystkich tych przypadkach nasz układ nerwowy interpretuje częstotliwość następujących po sobie dźwięków jako zmieniającą się w czasie wysokość w sposób ciągły (liniowy). Efektem tej interpretacji jest wrażenie tzw. konturu intonacyjnego w mowie czy melodycznego w muzyce<sup>11</sup>. Podobne wrażenie towarzyszy nam podczas słuchania płaczu czy śmiechu.

Kiedy jednak słuchamy muzyki, a właściwie należałoby powiedzieć, gdy nasz układ nerwowy interpretuje bodźce dźwiękowe jako muzykę zbudowaną z kategorii wysokościowych<sup>12</sup>, nasze doświadczenie wysokości dźwięku zyskuje dodatkowe wymiary. Pierwszym z nich jest tzw. wymiar chromatyczny wysokości dźwięku<sup>13</sup>. Wymiar ów charakteryzuje się swoistą „kolistością”, polegającą na porządkowaniu wysokości dźwięków w dyskretne kategorie poznawcze – tzw. klasy wysokości dźwięku lub chromy, które powtarzają się regularnie w odstępach interwału muzycznego oktawy. Umożliwia to tzw. wrażenie podobieństwa oktawowego (nazywane niekiedy także wrażeniem topliwości lub ekwiwalencji oktawowej, ang. *octaveequivalence*), czyli cecha doświadczenia percepcyjnego, dzięki której wszystkie wysokości dźwięku oddalone od siebie o interwał oktawy (dźwięki o częstotliwościach pozostających w stosunku 2/1 np. 440 Hz i 220 Hz) lub jego wielokrotność posiadają pewną tożsamość percepcyjną<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Por. Stainsby T., Cross I., *The perception of pitch*, [w:] Hallam S., Cross I., Thaut M. H. (red.), *The Oxford Handbook of Music Psychology*, Oxford University Press, Oxford, New York 2009, s. 47-58.

<sup>11</sup> Mimo różnego nazewnictwa (kontur intonacyjny *versus* kontur melodyczny) oba te terminy odnoszą się faktycznie do tego samego zjawiska. Nieco inną funkcję pełni natomiast kontur intonacyjny w językach tonalnych, gdzie jest on czynnikiem wpływającym na interpretację semantyczną i niekiedy też gramatyczną. Taka odrębność funkcjonalna wiąże się też ze specyfiką przetwarzania tej informacji w układzie nerwowym (por. Ge J., Peng G., Lyu B., Wang Y., Zhuo Y., Niu Z., Tan L. H., Leff A. P., Gao J. H., *Cross-linguagedifferences in the brain network subserving intelligible speech*, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 112/10 (2015), s. 2972-2977).

<sup>12</sup> Podkreślić należy, że muzyka nie zawsze musi zawierać dźwięki o strukturze harmoniczej, a wówczas jej doświadczenie pozbawione jest elementu wysokościowego.

<sup>13</sup> Por. Deutsch D., Dooley K., Henthorn T., *Pitch circularity from tones comprising full harmonic series*, *The Journal of the Acoustical Society of America*, 124/1 (2008), s. 589.

<sup>14</sup> Por. Randel D. M. (red.), *The Harvard Dictionary of Music*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass, London 2003, s. 580.

Także wymiar chromatyczny wysokości dźwięku pozwala na porządkowanie dźwięków na skali od niższych do wyższych z tą jednak różnicą, że, po pierwsze, wysokości dźwięków przyjmują postać dyskretnych kategorii, a po drugie, kategorie te zyskują percepcyjną (poznawczą) bliskość zawsze wówczas, gdy ich częstotliwości podwajają się. Zjawisko to powoduje, że owo porządkowanie dźwięków od niższych do wyższych kończy się pozornie zawsze wtedy, gdy częstotliwość dźwięku, od którego zaczęliśmy porządkować wysokości, podwaja się, co przedstawiane jest często obrazowo za pomocą spirali, której punkty reprezentujące te same klasy wysokości dźwięku połączone są w pionie za pomocą linii prostych. Innymi słowy, dźwięki oddalone od siebie o interwał oktawy są sobie zawsze percepcyjnie bliższe niż inne dźwięki. Wszystkie wyróżniane percepcyjnie klasy wysokości dźwięków w obrębie oktawy tworzą natomiast tzw. wysokościowy system muzyczny. W zachodnim współczesnym systemie równomiernie temperowanym jest tych klas 12 i nazywane są kolejno *c*, *cis*, *d*, *dis*, *e* itd. Zarówno jednak liczba tych klas, jak i zakres częstotliwości dźwięków przypisanych do danej klasy różnią się w zależności od kultury muzycznej.

### 3. Tonalność jako podstawa syntaktyki muzycznej

Na tym nie kończy się jednak specyfika doświadczenia wysokości muzycznej. Zawsze wtedy, gdy owe klasy wysokości dźwięku tworzące melodie powtarzają się ze zróżnicowaną częstością, to znaczy tak, że niektóre z nich pojawiają się częściej niż inne, nasze doświadczenie wysokości dźwięku zyskuje dodatkowy wymiar, tzw. wymiar tonalny<sup>15</sup>. Wymiar ten charakteryzuje się tym, że różne klasy wysokości dźwięku przyjmują różne wagi, tworząc swoistą hierarchię. W hierarchii tej klasy wysokości dźwięku sąsiadujące na skali chromatycznej wysokości nie są sobie zwykle percepcyjnie „bliskie”. I tak, w hierarchii tonalnej dla trybu durowego w tonacji C-dur dźwięki *c* i *cis* zajmują skrajne miejsca, podczas

---

<sup>15</sup> Wymiaru tego pozbawione jest doświadczenie tzw. muzyki atonalnej, czyli takiej, w której częstość pojawiania się poszczególnych klas wysokości dźwięku uniemożliwia lub znacząco utrudnia dokonywanie hierarchizacji tych klas. Najbardziej jaskrawym przykładem jest tutaj muzyka dodekafoniczna, której podstawową zasadą konstrukcyjną jest porządkowanie klas wysokości dźwięku w tzw. serie, czyli następstwa dwunastu wysokości dźwięku, w których żadna z klas wysokości nie może się powtórzyć. Zabieg ten powoduje, że nasze umysły nie są w stanie „przypisać” żadnej z klas roli nadrzędnej i tym samym nie mogą stworzyć hierarchii tonalnej. Tego rodzaju muzyka jest jednak domeną dwudziestowiecznej twórczości artystycznej Zachodu i z perspektywy zachowań muzycznych człowieka, rozumianych jako zjawisko ogólnoludzkie jest wyjątkiem, a nie regułą. Warto nadmienić też, że obok muzyki atonalnej kultura muzyczna Zachodu cały czas kultywuje muzykę tonalną, której popularność przewyższa niepomernie popularność muzyki atonalnej.

gdy *c* i *e* są sobie dużo bliższe. Ważnym elementem tej hierarchii jest przyznanie jednej klasie wysokości dźwięku roli centralnej, która tworzy tzw. centrum tonalne<sup>16</sup>. Zróznicowanie klas wysokości dźwięku ze względu na rolę (tzw. funkcję tonalną), jaką pełni dana klasa w danym przebiegu muzycznym, jest podstawą syntaktyki wysokościowej w muzyce<sup>17</sup>. Syntaktyka ta posiada cechy charakterystyczne tzw. systemu Humboldta<sup>18</sup>, które powodują, że jest ona podobnie jak język naturalny czy kod genetyczny<sup>19</sup> hierarchiczna, generatywna, rekursywna i praktycznie nieograniczona pod względem liczby powstałych w oparciu o dane reguły syntaktyczne możliwych przebiegów tonalnych.

W świetle współczesnej wiedzy hierarchię tonalną tworzymy na podstawie nieświadomej analizy częstości występowania poszczególnych klas wysokości dźwięku w określonych kontekstach innych klas wysokości dźwięku w muzyce, której doświadczamy w naszym życiu<sup>20</sup>. Proces ten opiera się na tzw. uczeniu się statystycznym, które znane jest jako uniwersalny mechanizm poznawczy, wykorzystywany w nauce różnych zjawisk<sup>21</sup> percepcyjnych, np. mowy<sup>22</sup>. Co ciekawe, wydaje się, że jedynie uczenie się statystyczne częstości występowania klas wysokości dźwięku prowadzi do powstawania w naszych umysłach schematu hierarchicznego tych klas. Podobnej hierarchii nie obserwujemy ani w przypadku efektu uczenia się fonemów języka, ani np. barw instrumentów muzycznych, aby posłużyć się tylko przykładami z domeny percepcji słuchowej człowieka, mimo iż w obu przypadkach mamy do czynienia z uczeniem się dyskretnych kategorii poznawczych. Inną specyficzną cechą rozpoznawania relacji tonalnych pomiędzy klasami wysokości dźwięku jest

---

<sup>16</sup> Por. Podlipniak P., *The evolutionary origin of pitch centre recognition*, Psychology of Music. Online First 2015, doi:10.1177/0305735615577249.

<sup>17</sup> Por. Lerdahl F., Krumhansl C. E., *Modeling Tonal Tension*, Music Perception: An Interdisciplinary Journal, 24/4 (2007), s. 329-366.

<sup>18</sup> System Humboldta to system, w którym ograniczona liczba dyskretnych jednostek porządkowana jest według zbioru reguł, dzięki czemu z niewielkiej liczby tych dyskretnych kategorii można tworzyć nieskończoną liczbę poprawnych przebiegów (por. Merker, B., *Music: The missing Humboldt system*, Musicae Scientiae, 6/3 (2002), s. 3-21.).

<sup>19</sup> Por. Hauser M. D., Chomsky N., Fitch W. T., *The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?* Science, 298/22 (2002), s. 1569-1579.

<sup>20</sup> Por. Tillmann B., Bharucha J. J., Bigand E., *Implicit learning of tonality: a self-organizing approach*, Psychological Review, 4 (2000), s. 885-913; por. także: Huron D., *Sweet Anticipation: Music and the Psychology of Expectation*, MIT Press, CambridgeMass, London 2006, s. 67-71, 147-150.

<sup>21</sup> Por. Reber A. S., Allen R., Reber P. J., *Implicit versus explicit learning*, [w:] Sternberg R. J. (red.), *The Nature of Cognition*, The MIT Press, Cambridge 1999, s. 475-513.

<sup>22</sup> Por. Romberg A. R., Saffran J. R., *Statistical learning and language acquisition*, Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science, 1/6 (2010), s. 906-914.

pewien komponent emocjonalny, określane często takimi terminami, jak napięcie, odprężenie, domknięcie itp., który nie tylko towarzyszy doświadczeniu tonalności w muzyce, ale wydaje się stanowić faktyczną przyczynę owej hierarchizacji tonalnej. Obecne w naszym doświadczeniu różne jakości emocjonalne, przypisywane różnym stopniom hierarchii tonalnej, określane są często jako *qualia* tonalne<sup>23</sup>.

#### 4. Specyfika doświadczenia *qualiów* tonalnych

Pojęcie *qualiów* odnosi się we współczesnej naturalistycznej filozofii umysłu do subiektywnego, świadomego doświadczenia przez jednostkę pewnych wrażeń w odpowiedzi na bodźce przetwarzane przez układ nerwowy tej jednostki<sup>24</sup>. Innymi słowy, *qualia* to to, jak jawią się nam postrzegane rzeczy<sup>25</sup>. Ponieważ jednak kwestia relacji tych wrażeń do cech świata fizycznego wiąże się z problemem obiektywności poznania, pojęcie *qualiów* ma niewątpliwie swoje źródła w zaproponowanych przez Johna Locke'a kategoriach tzw. wtórnych i pierwotnych jakości zmysłowych<sup>26</sup>. Mimo że sama natura *qualiów* rozumiana jest różnie w zależności od przyjmowanych postaw ontologicznych i epistemologicznych, wielu badaczy zgadza się obecnie, że źródłem doświadczenia *qualiów* jest aktywność układu nerwowego<sup>27</sup>. Wskazuje to, że *qualia* są właściwością wewnętrznego doświadczenia podmiotu, a nie obiektywnymi cechami zewnętrznego wobec tego podmiotu świata fizycznego. Z materialistycznego punktu widzenia na owo wewnętrzne doświadczenie składają się jednak także pewne obiektywne cechy fizyczne<sup>28</sup>, opisywane jednocześnie przez neuronauki w kategoriach wspomnianej aktywności bio-elektrycznej układu nerwowego.

<sup>23</sup> Por. Huron D., dz. cyt., s. 144; Margulis E. H., *On Repeat: How Music Plays the Mind*, Oxford University Press, Oxford, New York 2014, s. 30; Podlipniak P., *Instynkt tonalny. Koncepcja ewolucyjnego pochodzenia tonalności muzycznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015.

<sup>24</sup> Por. Chalmers D. J., *Absent Qualia, Fading Qualia, Dancing Qualia*, <http://cogprints.org/318/1/qualia.html>.

<sup>25</sup> Por. Dennet D., *Quining Qualia*, [w:] Marcel A. J., Bisiac E. (red.), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 381-414.

<sup>26</sup> Por. Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Gawecki B., t. 1-2, PWN, Warszawa 1955.

<sup>27</sup> Por. Chalmers D. J., dz. cyt.; Huston A. J., Huston J. P., *Aesthetic evaluation of art: A formal approach*, [w:] Huston J. P., Nadal M., Mora F., Agnati L. F., Cela-Conde C. J. (red.), *Art, Aesthetics and the Brain*, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 479-499.

<sup>28</sup> Por. Churchland P. M., *Subjective Qualia from a Materialist Point of View*, [w:] *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1984, Vol. 2: *Symposia and Invited Papers*, University of Chicago Press, Chicago 1984, s. 773-790.



Nie oznacza to jednak, że pomiędzy fizycznymi własnościami bodźców a ową aktywnością układu nerwowego nie zachodzą określone relacje. Ze względu na charakter tych relacji wyróżnia się niekiedy różne rodzaje *qualiów*, jak np. *qualia* podstawowe, emocjonalne, formalno-kompozycyjne itp.<sup>29</sup>, których źródłem u ludzi może być aktywność różnych obszarów mózgowia. Zwykle jednak, kiedy myślimy o *qualiach*, zakładamy milcząco, że doświadczane przez określony podmiot wrażenia odzwierciedlają mniej lub bardziej dokładnie cechy świata zewnętrznego wobec niego. Innymi słowy, *qualia* byłyby z tej perspektywy niczym innym jak interpretacją przez układ nerwowy obiektywnych cech fizycznych bodźca. Faktycznie, gdy rozważamy doświadczanie przez człowieka wrażeń koloru, przyjmujemy, że są one związane przyczynowo z określoną częstotliwością fali elektromagnetycznej docierającej do naszych oczu. Podobnie rzecz ma się z wrażeniami głośności czy wysokości dźwięku. Jak wskazują rezultaty badań uprawianych w ramach modelu tzw. psychofizyki korelatywnej, zapoczątkowanej jeszcze w XIX wieku przez Hermanna von Helmholtza<sup>30</sup>, istnieje obserwowana, podobna u większości ludzi stała zależność pomiędzy np. poziomem natężenia dźwięku a wrażeniem głośności czy częstotliwością tonu podstawowego dźwięku o strukturze harmoniczej a wrażeniem wysokości dźwięku. Kiedy jednak rozważamy wrażenia, jakie rodzą się w nas w odpowiedzi na doświadczanie relacji tonalnych, okazuje się, że trudno jest znaleźć taką bezpośrednią zależność między własnościami akustycznymi dźwięków a tymi wrażeniami.

Po pierwsze, zarówno hierarchia tonalna, jak i wspomniane, wynikające z niej relacje tonalne nie istnieją w świecie zewnętrznym wobec podmiotu tak, jak istnieje częstotliwość dźwięku czy jego natężenie. Ciekawym doświadczeniem, które uświadamia nam aktywną rolę układu nerwowego w procesie powstawania wrażeń tonalnych, jest iluzja znana pod nazwą *speech to song illusion*, w której ten sam pod względem akustycznym bodziec interpretowany jest najpierw jako mowa, a później jako śpiew<sup>31</sup>. Percypowane podczas tej iluzji wysokości dźwięku prowadzą do doświadczenia specyficznych wrażeń – *qualiów* tonalnych, ale dopiero wtedy, gdy nasz układ nerwowy zacznie interpretować ów bodziec jako

---

<sup>29</sup> Por. Huston A. J., Huston J. P., dz. cyt., s. 484.

<sup>30</sup> Por. Helmholtz H. L.v., *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*, Friedr. Vieweg&Sohn, Braunschweig 1885; por. też: Motte-Haber H. de la., *Carl Stumpf: Impulses towards a cognitive theory of musical evolution*, s. 3-16, [w:] Trippett D. (red.), *The Origins of Music. Carl Stumpf*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 13.

<sup>31</sup> Por. Deutsch D., Lapidis R., Henthorn T., *The speech-to-song illusion*, *The Journal of the Acoustical Society of America*, 124/4(2008), s. 2471.

śpiew. Wcześniej, percepcja tych samych wysokości dźwięku nie prowadzi do powstania wrażeń tonalnych. Wrażenia tonalne nie mogą być zatem prostą interpretacją przez układ nerwowy jakichś jednowymiarowych cech fizycznych świata. Gdyby tak było, te same dźwięki powinny wzbudzać w nas te same wrażenia niezależnie od tego, kiedy są doświadczane tak, jak ma to miejsce w przypadku doświadczania głośności dźwięku podczas odsłuchiwania nagrania muzycznego czy wysokości dźwięku, kiedy stroimy instrument. Tak się jednak nie dzieje, ponieważ wrażenie wysokości chromatycznej uzależnione jest od aktywacji w naszym układzie nerwowym kulturowo specyficznych wzorców poszczególnych klas wysokości dźwięku, które jako takie istnieją jedynie w naszych umysłach, a nie w świecie fizycznym, zewnętrznym wobec podmiotu słuchającego. Zależność ta przypomina pod wieloma względami percepcję fonemów języka ojczystego, które także są zjawiskami umysłowymi, a nie akustycznymi.

Po drugie, ponieważ tym, co decyduje o charakterze tonalnym danej wysokości dźwięku, jest jego kontekst, powstające w naszych umysłach w odpowiedzi na bodźce dźwiękowe wrażenia tonalne wynikają nie tyle z interpretacji przez nasz układ nerwowy jedynie cech akustycznych dźwięku, co z ich konfrontacji z informacją przechowywaną zarówno w pamięci roboczej jako następstwa dźwięków, które percypowane były w ostatnim czasie, jak i długotrwałej, pod postacią utrwalonej na skutek naszego doświadczenia muzycznego hierarchii tonalnej. Wrażenia tonalne są więc rezultatem wieloetapowego przetwarzania informacji przez układ nerwowy, w którym poszczególne etapy dostarczają niezbędnej informacji dla dalszej interpretacji bodźca akustycznego. Co ważne, istotną rolę w tym procesie odgrywa informacja kulturowa zgromadzona w toku życia jednostki.

## **5. *Qualia* tonalne jako element intersubiektywny doświadczenia muzyki**

Istotna rola informacji kulturowej w procesie interpretacji bodźców dźwiękowych jakonastępstw klas wysokości dźwięku o zróżnicowanych *qualiach* tonalnych wskazuje, iż istotnym elementem kształtującym doświadczenie tonalności muzycznej jest czynnik społeczny. Faktycznie, mimo że zdecydowana większość ludzi nie jest świadoma reguł tonalnych, według których porządkowane są wysokości dźwięku w muzyce ich kręgu kulturowego, wyniki badań z wykorzystaniem tzw. metody dźwięku próbnego (*probe tone method*)<sup>32</sup> wskazują na intersubiektywną zgodność

---

<sup>32</sup> Metoda dźwięku próbnego w wersji stosowanej u przedstawicieli zachodniego kręgu kulturowego polega na prezentowaniu osobom badanym poprawnego tonalnie przebiegu wysokości dźwięku (w pierwotnej wersji skali muzycznej), po którym następuje jedna,

hierarchii tonalnych przechowywanych w pamięci długotrwałej osób należących do tej samej kultury<sup>33</sup>. Zgodność ta powoduje, że większość osób określa swoje doświadczenia *qualiów* tonalnych w podobny sposób, opisując np. wrażenia towarzyszące słuchaniu toniki (centrum tonalnego) w kategoriach odprężenia, uspokojenia, domknięcia itp., a te odczuwane podczas słuchania tzw. dźwięku prowadzącego jako napięcie, dążenie, niepokój itp.<sup>34</sup> Tego rodzaju podobieństwo doświadczeń tonalnych wydaje się być ważnym czynnikiem umożliwiającym zbiorowy śpiew czy grę instrumentalną w zespole.

Jednym z możliwych wyjaśnień takiego podobieństwa w doświadczeniu *qualiów* tonalnych podczas wspólnotowych wykonań muzycznych jest częściowa synchronizacja aktywności układów nerwowych osób zaangażowanych w taką wspólnotową aktywność muzyczną. Tego rodzaju zjawisko określane jest mianem zespolenia stanów mózgowych (*brain state alignment*) i prowadzi do zacieśniania więzi społecznych<sup>35</sup>. W przypadku *qualiów* tonalnych owa synchronizacja dotyczyć powinna reprezentacji mentalnych cech spektralnych dźwięku oraz powiązanych z tymi reprezentacjami specyficznych stanów emocjonalnych. Taka synchronizacja wymaga niewątpliwie skoordynowanej aktywności korowo-podkorowej. Ponieważ hierarchizację klas wysokości dźwięków obserwuje się w muzyce wszystkich znanych, współczesnych kultur człowieka<sup>36</sup>, można przypuszczać, że muzyczne *qualia* tonalne są elementem charakterystycznym dla komunikacji wokalne całego gatunku *Homo sapiens*. To bowiem śpiew był najprawdopodobniej pierwszą formą aktywności muzycznej człowieka<sup>37</sup>.

---

za każdym razem inna wysokość z dwunastu klas wysokości dźwięku zachodniego systemu wysokościowego muzyki. Zadaniem osoby badanej jest ocena na skali numerycznej, jak bardzo dany dźwięk jest zgodny z jej wyobrażeniem o poprawności danej melodii (mówiąc kolokwialnie, jak bardzo dany dźwięk pasuje do reszty). Por. Krumhansl C. L., Shepard R. N., *Quantification of the hierarchy of tonal functions within a diatonic context*, Journal of Experimental Psychology, 5/4 (1979), s. 579-594.

<sup>33</sup> Por. Krumhansl C. L., *Cognitive Foundations of Musical Pitch*, Oxford University Press, New York 1990; Kessler E. J., Hansen C., Shepard R. N., *Tonal schemata in the perception of music in Bali and the West*, Music Perception: An Interdisciplinary Journal, 2 (1984), s. 131-165.

<sup>34</sup> Por. Huron D. dz. cyt., s. 145.

<sup>35</sup> Por. Bharucha J. J., Curtis M. E., Paroo K., *Musical communication as alignment of brain states*, [w:] Rebuschat P., Rohrmeier M., Hawkins J. A. (red.), *Language and Music as Cognitive Systems*, Oxford University Press, New York 2012, s. 139-155.

<sup>36</sup> Por. Bannan N., *Harmony and its role in human evolution*, [w:] Bannan N. (red.), *Music, Language, and Human Evolution*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 288-339.

<sup>37</sup> Por. Gorzelańczyk E. J., Podlipniak P., *Human singing as a form of bio-communication*, Bio-Algorithms and Med-Systems, 7/14 (2011), s. 79-83; Morley, L., *The Prehistory of Music: Human Evolution, Archaeology, and The Origins of Musicality*, Oxford University Press, Oxford 2014.

## 6. Ewolucyjne źródła *qualiów* tonalnych

Powszechność doświadczania *qualiów* tonalnych oraz łatwość, z jaką upowszechnia się muzyka tonalna w porównaniu z atonalną sugerują, że zdolność do różnicowania za pomocą wrażeń emocjonalnych klas wysokości dźwięku może mieć charakter adaptacyjny. Jeśli tak jest, zdolność ta musiała wyewoluować już po rozejściu się linii rodowych *Homo sapiens* i szympansa. Szympansy bowiem, będąc naszymi najbliższymi krewnymi, ani nie śpiewają, nie potrafią też kontrolować częstotliwości dźwięków swoich wokalnych ekspresji, ani tym bardziej nie operują złożonymi sekwencjami wysokości dźwięku, jakie obserwujemy w śpiewie i muzyce. Jedną ze zdolności, które odróżniają człowieka od szympansa, jest tak zwane uczenie się wokalne (*vocal learning*)<sup>38</sup>. Ewolucja tej zdolności u naszych przodków, polegającej na powtarzaniu głosem tego co się słyszy<sup>39</sup>, wyjaśniana jest zwykle dobozem naturalnym prowadzącym do powstania mowy<sup>40</sup>. Uczenie się wokalne jest jednak równie ważne dla umiejętności śpiewu. Ważną cechą uczenia się wokalnego jest jego związek z kulturą rytualną, która polega na literalnym powielaniu formy informacji kulturowej<sup>41</sup>, np. określonego ruchu tańca, gestu, czy – jak w przypadku śpiewu – na powielaniu następujących po sobie dźwięków. Mimo iż powielanie cech akustycznych dźwięków konieczne jest też w przypadku mowy, zdolności ludzi do dokładnego zapamiętywania dźwięków melodii, a więc częstotliwości podstawowej, wydają się być lepsze niż w przypadku dokładnego zapamiętywania słów zdania<sup>42</sup>, gdzie częstotliwość tonu podstawowego nie jest kluczowa, co sugeruje, że zdolność do uczenia się wokalnego mogła pełnić pierwotnie funkcję wspomagającą śpiew, a nie mowę.

---

<sup>38</sup> Por. Janik V., Slater P. B., *Vocal learning in Mammals*, [w:] Slater P. J. B., Rosenblatt J. S., Snowdown Ch. T., Milinsky M. (red.), *Advances in the Study of Behavior* 26, Academic Press, San Diego 1997, s. 59-99.

<sup>39</sup> Por. Merker B., *The vocal learning constellation: imitation, ritual culture, encephalization*, s. 215-260, [w:] Bannan N. (red.), dz. cyt., s. 216.

<sup>40</sup> Por. Nowicki S., Searcy W. A., *The evolution of vocal learning*, *Current Opinion in Neurobiology*, 28(2014), s. 48-53.

<sup>41</sup> Por. Merker B., *Ritual foundations of human uniqueness*, [w:] Malloch S., Trevarthen C. (red.), *Communicative Musicality. Exploring the Basis of Human Companionship*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 45-59.

<sup>42</sup> Jak pokazują wyniki badań, w których porównywano retencję fragmentów wypowiedzi i fragmentów melodii, liczba popełnianych przez osoby badane błędów przy odroczonej weryfikacji rosła dla zapamiętanych zdań, a malała dla zapamiętanych melodii (por. Dowling W. J., Tillmann B., *Memory improvement while hearing music*, *Music Perception: An Interdisciplinary Journal*, 32/1(2014), s. 11-32).

Aby powielanie zjawisk o charakterze dynamicznym, jakim jest śpiew, było możliwe, konieczne jest skuteczne planowanie tego, co ma zostać wykonane w danym czasie. Ponieważ śpiew jest zwykle zachowaniem zbiorowym<sup>43</sup>, oprócz planowania konieczne jest też przewidywanie tego, co wykonają inni członkowie grupy. W przeciwnym razie nie możliwa byłaby obserwowana synchronizacja pomiędzy wykonawcami. Specyfika *qualiów* tonalnych sugeruje, że ich funkcją może być ułatwienie tego zadania. Intuicyjne, często improwizowane śpiewy zbiorowe charakteryzują się synchronizacją spektralną wokalizacji, której kluczowym elementem jest synchronizacja częstotliwości podstawowej dźwięku. Emocjonalny komponent doświadczenia klas wysokości dźwięku w przebiegu tonalnym nie tylko ułatwia tę synchronizację, ale staje się też mechanizmem wzmacniającym więzi społeczne, co jest z pewnością zjawiskiem adaptacyjnym<sup>44</sup>.

Brak podobnych pod względem emocjonalnym doświadczeń związanych ze słyszeniem kategorii barwy dźwięku, fonemów czy zjawisk charakterystycznych dla innych domen poznania sugeruje ponadto, że mamy tu prawdopodobnie do czynienia ze specyficznym zespoleniem ogólnego mechanizmu przewidywania bodźców z pamięcią roboczą kategorii wysokości dźwięku, a także z charakterystyczną dla określonego kontekstu wystąpienia tych kategorii reakcją emocjonalną. Efektem tego zespolenia jest specyficzna dla człowieka predyspozycja do intuicyjnego rozpoznawania relacji tonalnych w przebiegach muzycznych, którą nazywam „instynktem tonalnym”<sup>45</sup>. Nieodzownym elementem tej predyspozycji jest odczuwanie *qualiów* tonalnych.

## **7. Podsumowanie**

Zaproponowane tu wyjaśnienie genezy *qualiów* tonalnych różni się od dotychczasowych przede wszystkim tym, że za powstawanie wrażeń tonalnych odpowiedzialny jest złożony i specyficzny dla domeny percepcji muzyki mechanizm poznawczy. Jak dotąd, wrażenia tonalne traktowane były jako skutek działania ogólnych mechanizmów poznawczych, związanych z takimi zjawiskami, jak efekt ekspozycji<sup>46</sup> czy efekt predykcji<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Mimo że z perspektywy muzyki artystycznej Zachodu śpiew zbiorowy może wydawać się równie powszechny jak śpiew solowy – indywidualny, gdy poszerzymy zakres obserwowanych zjawisk muzycznych o muzykę pozaeuropejską, a zwłaszcza plemienną, okazuje się, że dominuje w niej aktywność zbiorowa, angażująca nierzadko wszystkich członków społeczności plemiennych (por. Blacking, J., *How Musical Is Man?* University of Washington Press, Seattle, London 1973).

<sup>44</sup> Por. Ridley M., *O pochodzeniu cnoty*, przeł. Koraszewska M., Rebis, Poznań 2000.

<sup>45</sup> Por. Podlipniak P., *Instynkt tonalny. Koncepcja...*

<sup>46</sup> Por. Krumhansl C., *Cognitive Foundations...*

W przedstawionej tu propozycji nasze doświadczenia *qualiów* tonalnych są natomiast rezultatem specyficznego mechanizmu poznawczego, który wyewoluował jako narzędzie konsolidacji społecznej. *Qualia* te są rodzajem intersubiektywnie zgodnych dla określonej grupy ludzi atrybutów doświadczenia wysokości dźwięku. Aby można ich było doświadczyć, członkowie danej grupy muszą dzielić utajoną wiedzę, zdobytą dzięki uczeniu się statystycznemu, na temat danego systemu wysokościowego muzyki oraz charakterystycznych następstw dźwięków w ich muzyce. W dzisiejszym zglobalizowanym społeczeństwie, w którym upowszechnianie się informacji kulturowej wspomagane ciągle rozwijającą się techniką komunikacyjną pozwala na dzielenie wspólnoty kulturowej przez niewyobrażalną wręcz z perspektywy naszych przodków liczbę ludzi, *qualia* tonalne przestały być domeną różnicującą grupy. Nadal jednak ich natura wiąże się z hierarchizacją dźwięków, której próżno szukać w świecie zewnętrznym wobec podmiotu słuchającego muzyki.

## Literatura

- Bannan N., *Harmony and its role in human evolution*, [w:] Bannan N. (red.), *Music, Language and Human Evolution*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Bharucha J. J., Curtis M. E., Paroo K., *Musical communication as alignment of brain states*, [w:] Rebuschat P., Rohrmeier M., Hawkins J. A. (red.), *Language and Music as Cognitive Systems*, Oxford University Press, New York 2012.
- Blacking J., *How Musical Is Man?*, University of Washington Press, Seattle, London 1973.
- Chalmers D. J., *Absent Qualia, Fading Qualia, Dancing Qualia*, <http://cogprints.org/318/1/qualia.html>.
- Churchland P. M., *Subjective Qualia from a Materialist Point of View*, [w:] *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1984, Vol. 2: *Symposia and Invited Papers*, University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Dennet D., *Quining Qualia*, [w:] Marcel A. J., Bisiac E. (red.), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford University Press, Oxford 1988.
- Deutsch D., Dooley K., Henthorn T., *Pitch circularity from tones comprising full harmonic series*, *The Journal of the Acoustical Society of America*, 124/1 (2008).
- Deutsch D., Lapidis R., Henthorn T., *The speech-to-song illusion*, *The Journal of the Acoustical Society of America*, 124/4 (2008).
- Dowling W. J., Tillmann B., *Memory improvement while hearing music*, *Music Perception: An Interdisciplinary Journal*, 32/1 (2014).

---

<sup>47</sup> Por. Huron D., dz. cyt.

- Fitch W. T., Jarvis E. D., *Birdsong and other animal models for human speech, song, and vocal learning*, [w:] Arbib M. A. (red.), *Language, Music, and the Brain. A Mysterious Relationship*, The MIT Press, Cambridge, MA 2013.
- Ge J., Peng G., Lyu B., Wang Y., Zhuo Y., Niu Z., Tan L. H., Leff A. P., Gao J. H., *Cross-language differences in the brain network subserving intelligible speech*, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 112/10 (2015).
- Gorzelańczyk E. J., Podlipniak P., *Human singing as a form of bio-communication*, *Bio-Algorithms and Med-Systems*, 7/14 (2011).
- Hauser M. D., Chomsky N., Fitch W. T., *The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?*, *Science*, 298/22 (2002).
- Helmholtz H. L. v., *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*, Friedr. Vieweg&Sohn, Braunschweig 1885.
- Huron D., *Sweet Anticipation: Music and the Psychology of Expectation*, MIT Press, Cambridge Mass, London 2006.
- Huston A. J., Huston J. P., *Aesthetic evaluation of art: A formal approach*, [w:] Huston J. P., Nadal M., Mora F., Agnati L. F., Cela-Conde C. J. (red.), *Art, Aesthetics and the Brain*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Janik V., Slater P. B., *Vocal learning in Mammals*, [w:] Slater P. J. B., Rosenblatt J. S., Snowdon Ch. T., Milinsky M. (red.), *Advances in the Study of Behavior* 26, Academic Press, San Diego 1997.
- Kessler E. J., Hansen C., Shepard R. N., *Tonal schemata in the perception of music in Bali and the West*, *Music Perception: An Interdisciplinary Journal*, 2 (1984).
- Krumhansl C. L., *Cognitive Foundations of Musical Pitch*, Oxford University Press, New York 1990.
- Krumhansl C. L., Cuddy L. L., *A theory of tonal hierarchies in music*, [w:] Jones M. R., Fay R. R., Popper A. N. (red.), *Music Perception*, SpringerScience+Business Media LLC, New York, NY 2010.
- Krumhansl C. L., Shepard R. N., *Quantification of the hierarchy of tonal functions within a diatonic context*, *Journal of Experimental Psychology*, 5/4 (1979).
- Lerdahl F., Jackendoff R., *A Generative Theory of Tonal Music*, MIT Press, Cambridge Mass 1983.
- Lerdahl F., Krumhansl C. E., *Modeling Tonal Tension*, *Music Perception: An Interdisciplinary Journal*, 24/4 (2007).
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Gawecki B., t. 1-2, PWN, Warszawa 1955.
- Margulis E. H., *On Repeat: How Music Plays the Mind*, Oxford University Press, Oxford, New York 2014.
- Merker B., *Music: The missing Humboldt system*, *Musicae Scientiae*, 6/3 (2002).

- Merker B., *The vocal learning constellation: imitation, ritual culture, encephalization*, [w:] Bannan N. (red.), *Music, Language and Human Evolution*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Merker B., *Ritual foundations of human uniqueness*, [w:] Malloch S., Trevarthen C. (red.), *Communicative Musicality. Exploring the Basis of Human Companionship*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Moore B. C. J., *Wprowadzenie do psychologii słyszenia*, przeł. Sęk A., Skrodzka E., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1999.
- Morley I., *The Prehistory of Music: Human Evolution, Archaeology, and The Origins of Musicality*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Motte-Haber H. de la., *Carl Stumpf: Impulses towards a cognitive theory of musical evolution*, [w:] Trippett D. (red.), *The Origins of Music. Carl Stumpf*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Nowicki S., Searcy W. A., *The evolution of vocal learning*, *Current Opinion in Neurobiology*, 28 (2014).
- Pinker S., *Jak działa umysł*, przeł. Koraszewska M., Książka i Wiedza, Warszawa 2002.
- Podlipniak P., *The evolutionary origin of pitch centre recognition*, *Psychology of Music*, OnlineFirst 2015, doi:10.1177/0305735615577249.
- Podlipniak P., *Instynkt tonalny. Koncepcja ewolucyjnego pochodzenia tonalności muzycznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015.
- Randel D. M. (red.), *The Harvard Dictionary of Music*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass, London 2003.
- Reber A. S., Allen R., Reber P. J., *Implicit versus explicit learning*, [w:] Sternberg R. J. (red.), *The Nature of Cognition*, The MIT Press, Cambridge 1999.
- Ridley M., *O pochodzeniu cnoty*, przeł. Koraszewska M., Rebis, Poznań 2000.
- Romberg A. R., Saffran J. R., *Statistical learning and language acquisition*, *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, 1/6 (2010).
- Smith S. D., *Genes, Language Development, and Language Disorders*, *Mental Retardation and Developmental Disabilities Research Reviews*, 13/1 (2007).
- Stainsby T., Cross I., *The perception of pitch*, [w:] Hallam S., Cross I., Thaut M. H., (red.), *The Oxford Handbook of Music Psychology*, Oxford University Press, Oxford, New York 2009.
- Tan Y. T., McPherson G. E., Peretz I., Berkovic S. F., Wilson S. J., *The genetic basis of music ability*, *Frontiers in Psychology*, 5 (2014).
- Tillmann B., Bharucha J. J., Bigand E., *Implicit learning of tonality: a self-organizing approach*, *Psychological Review*, 4 (2000).



Zatorre R. J., Evans A. C., Meyer E., *Neural mechanisms underlying melodic perception and memory for pitch*, The Journal of Neuroscience: the Official Journal of the Society for Neuroscience, 14/4 (1994).

## **Muzyczne *qualia* tonalne jako element adaptacyjny komunikacji wokalne człowieka**

### Streszczenie

Mowa i muzyka tonalna wyróżniają się jakościowo na tle innych form komunikacji wokalne zarówno ludzi, jak i innych gatunków zwierząt. Różnica ta polega przede wszystkim na tym, że zarówno mowa, jak i muzyka tonalna są systemami generatywnymi, tzn. składają się z ograniczonej liczby dyskretnych jednostek (fonemów – w mowie, chrom – w muzyce), porządkowanych intuicyjnie według nieświadomych reguł syntaktycznych. W przeciwieństwie jednak do mowy, słuchanie muzyki tonalne prowadzi do doświadczania specyficznych jakościowo wrażeń różnych dla różnych stopni skali muzycznej i określanych często metaforycznie mianem napięć i odprężeń tonalnych czy stabilności i niestabilności. Wrażenia te, nieporównywalne z innymi rodzajami doświadczeń, traktowane są zwykle jako tzw. *qualia* tonalne, których odczucie zależy od spełniania przewidywań dotyczących struktury wysokościowej muzyki. Specyfika doświadczenia *qualiów* tonalnych sugeruje, że ich rozpoznawanie wiąże się z istnieniem odrębnego mechanizmu poznawczego, który wykorzystywany jest w percepcji muzyki. Mechanizm ów wykorzystuje ogólne zdolności predykcyjne w specyficzny dla domeny muzycznej sposób. Możliwe jest, że zdolności do rozpoznawania relacji tonalnych oparte są na specyficznej dla *Homo sapiens* pętli korowo-podkorowej, która wyewoluowała na skutek presji selekcyjnej związanej z konsolidacją społeczną.

# Neurobiologiczna koncepcja *qualiów* Rudolfo R. Llinása z perspektywy wybranych problemów filozofii umysłu

## 1. Wprowadzenie

*Qualia* (ang. *quality* – jakość) to pojęcie, które po raz pierwszy we współczesnym znaczeniu pojawiło się w 1929 roku w tekście Clarence’a Irvinga Lewisa *Mind and the Word Order*<sup>3</sup>, gdzie zdefiniowano je jako bezpośrednio ujmowane świadome przedmioty<sup>4</sup>. W tym ogólnym znaczeniu termin ten przetrwał do dzisiaj, chociaż w filozofii umysłu stosowano go w różnych kontekstach i różnie definiowano<sup>5</sup>. Nie wypracowano ogólnie obowiązującej definicji *qualiów*, stąd trudności syntetycznego ich opisu bez pominięcia istotnych zagadnień. Upraszczając, termin *qualia* oznacza specyficzne jakości doznaniowe, tworzące świadomość fenomenalną. *Qualia* to pojęcie bardzo zbliżone do pojęcia danych zmysłowych i są to np. doświadczanie czerwieni, zapachu róży, bólu zęba czy jakiegokolwiek inne subiektywne doświadczanie, przekazywane za pośrednictwem dowolnej modalności (lub ich zespołu)<sup>6</sup>. Lewis odróżnia jednak *qualia* od danych zmysłowych, nazywając te pierwsze jakościami natomiast dane zmysłowe obiektami<sup>7</sup>. Innymi słowy,

---

<sup>1</sup> E-mail: filip138@wp.pl Instytut Filozofii, Wydział Administracji i Nauk Społecznych, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, www.ukw.edu.pl.

<sup>2</sup> E-mail: medsystem@medsystem.com.pl, Instytut Filozofii, Wydział Administracji i Nauk Społecznych, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, www.ukw.edu.pl; Katedra Podstaw Teoretycznych Nauk Biomedycznych i Informatyki Medycznej, Collegium Medicum im. Ludwika Rydygiera w Bydgoszczy, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; NZOZ Dom Sue Ryder prowadzony przez PALLMED Sp. z o.o., Bydgoszcz; MEDSEVEN Sp. z o.o. Poradnia Terapii Uzależnienia od Substancji Psychoaktywnych, Bydgoszcz

<sup>3</sup> Por. Lewis C. I., *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Charles Scribner's Sons, 1929, Reprinted in paperback by Dover Publications, Inc. New York, 1956, s. 121.

<sup>4</sup> Por. tamże.

<sup>5</sup> Por. Tye M., „*Qualia*”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/qualia/>.

<sup>6</sup> Por. tamże.

<sup>7</sup> Por. Lewis C. I., dz. cyt., s.121.

*qualia* to specyficzne stany psychiczne, występujące u normalnie funkcjonującej osoby podczas przetwarzania bodźców zmysłowych<sup>8</sup>. *Qualia* są przez to określane często jako przeżycia, których głównymi cechami są subiektywność, pierwszoosobowość, pewność.

Dyskusja dotycząca pojęcia *qualia* rozpoczęła się w filozofii umysłu stosunkowo niedawno, chociaż problem był analizowany w filozofii już wcześniej, w starożytności, średniowieczu (spór o powszechniki) oraz nowożytności pod różnymi postaciami, m. in u Kartezjusza<sup>9</sup>, Locke'a<sup>10</sup>, Leibniza<sup>11</sup>, La Mettriego<sup>12</sup> czy Kanta<sup>13</sup>. W pracy skupiono się na współczesnym przedstawieniu problematyki *qualiów*, jedynie sygnalizując wcześniejsze próby rozwiązania problemu jakościowych wrażeń.

Problematyka ta stanowiła i stanowi do dziś burzliwy obszar dyskusji dla przedstawicieli różnych dyscyplin oraz rodzi skrajnie odmienne postawy. Zagadnienie *qualiów* stanowi jedno z centralnych zagadnień w dzisiejszej filozofii umysłu i kognitywistyki, o czym świadczy nie tylko liczba publikacji, ale także mnogość stanowisk i koncepcji<sup>14</sup>. Samo istnienie przeżyć jakościowych oraz sposób ich istnienia można traktować jako centralne zagadnienie, jednak w związku z nimi pojawiają się liczne pytania szczegółowe, z którymi musi zmierzyć się każda koncepcja. Są to pytania o możliwość redukcji *qualiów* do stanów fizjologicznych<sup>15</sup>. Czy *qualia* są cechą wyłącznie umysłów ludzkich<sup>16</sup>? Jakie jest podłoże neuronalne *qualiów* (a dokładniej, jakie struktury neuroanatomiczne są za nie odpowiedzialne)<sup>17</sup>? Czy terminem *quale* mamy określić cały percept

---

<sup>8</sup> Por. Klawiter A., *Świadomość. Wprowadzenie do współczesnych dyskusji*, [w:] Miłkowski M., Poczobut R. (red.), *Przewodnik po filozofii umysłu*, Kraków: WAM, 2012.

<sup>9</sup> Por. Descartes R., *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przeł. Bednarczyk A. Warszawa: PWN, 1989.

<sup>10</sup> Por. Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Gawecki B., Warszawa: PWN, 1955.

<sup>11</sup> Por. Leibniz G. W., *Monadologia*, przeł. Elzenberg H., Toruń: UMK, 1991.

<sup>12</sup> Por. La Mettrie J. O., *Człowiek-maszyna*, przeł. Rudniański S., Warszawa: PWN, 1984.

<sup>13</sup> Por. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Ingarden R., Kęty: Antyk, 2001.

<sup>14</sup> Por. Tye M., "Qualia"...

<sup>15</sup> Por. Churchland P. M., *Reduction, Qualia, and Direct Introspection of Brain States*, *Journal of Philosophy*, 82 (1985), s. 8-28; tenże, *The rediscovery of light*, [w:] Chalmers David (red.), *Philosophy of mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford: Oxford University Press, 2002; Damasio A., Mayer K., *Consciousness. An overview of the Phenomenon and Its possible neural basics*, [w:] Laureys S. i Tononi G. (red.), *The neurology of consciousness. Cognitive neuroscience and neuropathology*, London: Elsevier, 2009.

<sup>16</sup> Por. Macphail E., *Ewolucja świadomości*, przeł. Bartoń R., Poznań: Rebis, 2002; Allen C., Marc B., *Animal Consciousness*, [w:] Velmans M. i Schneider S. (red.), *The Blackwell companion to consciousness*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

<sup>17</sup> Por. Koch Ch., *Neurobiologia na tropie świadomości*, przeł. Hess G., Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008; Tononi G., Laureys S., *The neurology of*

złożony ze wszystkich modalności, czy raczej każde wrażenie mamy traktować jako osobny *quale*<sup>18</sup>? Z uwagi na charakter problemu oraz zainteresowanie *qualiami* przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych, można stwierdzić, że jest to centralne zagadnienie dotyczące świadomości, której wyjaśnienie jest kluczowym zadaniem filozofii umysłu.

*Qualia* ściśle wiążą się również z innymi pojęciami z zakresu psychologii i filozofii umysłu takimi jak, świadomość<sup>19</sup>, jaźń<sup>20</sup>, emocje<sup>21</sup>, pamięć<sup>22</sup>, uwaga<sup>23</sup> itp. Z uwagi na to rozpatrywanie *qualiów* nie powinno odbywać się w oderwaniu od tych zjawisk. Problem *qualiów* jest interdyscyplinarny, a próby jego rozwiązania powinny skupiać się na integrowaniu wiedzy różnych dyscyplin i dziedzin nauki. Podstawowym problemem w tego typu rozważaniach jest różnica pomiędzy metodami, celami oraz aparaturą pojęciową poszczególnych dziedzin wspólnie zajmujących się problematyką procesów poznawczych i umysłu<sup>24</sup>. Konfrontacja perspektyw neurobiologii, psychologii i filozofii prowadzi do licznych trudności, czego skutkiem są często odseparowane badania w obrębie metod i paradygmatów stosowanych w poszczególnych dyscyplinach. Niektórzy badacze<sup>25</sup> próbują rozpatrywać problemy związane z funkcjonowaniem umysłu, przekraczając obszary poszczególnych dyscyplin i starając się wypracowywać uniwersalne wyjaśnienia. Taka interdyscyplinarna

---

*consciousness: An overview*, [w:] Laureys S., Tononi G. (red.) *The neurology of...*; Rees G., *Neural correlates of visual consciousness*. [w:] Laureys S. i Tononi G. (red.), *The neurology of...*; Damasio A., *Jak umysł zyskał jaźń: konstruowanie świadomego mózgu*, przeł. Radomski N., Poznań: Rebis, 2011.

<sup>18</sup> Por. Ramachandran V., Hirstein W., *Three laws of qualia: what neurology tells us about the*, *Journal of Consciousness Studies*, 4 (1997), s. 429-457

<sup>19</sup> Por. Dennett D., *Consciousness explained*, Boston: Little, Brown and Company, 1991; Chalmers D., *Świadomy umysł: w poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. Miłkowski M., Warszawa: PWN, 2010; Damasio A., *Jak umysł zyskał jaźń...*

<sup>20</sup> Por. Ramachandran V., Hirstein W., dz. cyt.; Damasio A., *Jak umysł zyskał jaźń...*

<sup>21</sup> Por. tenże, *Tajemnica świadomości: ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. Karpiński M., Poznań: Rebis, 2000

<sup>22</sup> Por. Edelman G., *Przenikliwe powietrze jasny ogień: o materii umysłu*, przeł. Rączaszek J., Warszawa: PIW, 1998; Postle B., *The hippocampus memory and consciousness*, [w:] Laureys S., Tononi G. (red.), *The neurology of ...*; Damasio A., *Jak umysł zyskał jaźń...*

<sup>23</sup> Por. tenże, *Tajemnica świadomości...*; Edelman G., *Przenikliwe powietrze...*; Tsuchiya N., Koch Ch., *The relationship between consciousness and attention*, [w:] Laureys S., Tononi G. (red.), *The neurology of ...*

<sup>24</sup> Por. Chalmers D., *Świadomy umysł...*

<sup>25</sup> Por. Edelman G., *Przenikliwe powietrze...*; Searle J., *Umysł na nowo odkryty*, przeł. Baszniak T. Warszawa: PIW, 1999; Crick F., Koch Ch., *A neurobiological framework for consciousness*, [w:] Velmans M., Schneider S. (red.), *The Blackwell companion to consciousness*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

perspektywa wydaje się adekwatnym sposobem wyjaśniania problemów umysłowości, w tym świadomości i *qualiów*<sup>26</sup>.

Dynamiczny rozwój neuronauk umożliwia nowe spojrzenie na kluczowe problemy rozpatrywane dotychczas przez filozofię i przyczynia się do kształtowania nowej subdyscypliny filozofii, określanej przez Patricie Churchland jako neurofilozofia<sup>27</sup>. Lepsze zrozumienie takich zjawisk, jak świadomość, *qualia* czy wolna wola, oraz właściwe umiejscowienie ich w świecie wymaga od filozofów odwołania się do wyników badań empirycznych<sup>28</sup>. Prezentowane w tej pracy rozważania są próbą łączenia filozofii z neurobiologią oraz szeroko pojętymi neuronaukami, wypisując się programowo w neurofilozofię<sup>29</sup>.

Część badaczy traktuje świadomość i doświadczenia jakościowe jako zjawiska niemożliwe do sprowadzenia i wyjaśnienia w oparciu o aktywność neuronalną – do takich antyredukjonistycznych poglądów zaliczają się różne formy dualizmu<sup>30</sup>. Po drugiej usytuowane są koncepcje redukjonistyczne<sup>31</sup>, sprowadzające *qualia* do czynności neuronalnych. Koncepcje redukjonistyczne podzielono na te całkowicie eliminujące doświadczenia jakościowe (eliminatywizm), uznające je za identyczne ze stanami fizycznymi (teoria identyczności) albo traktujące stany mentalne jako superwenientne względem stanów fizycznych<sup>32</sup>. Warto zwrócić uwagę, że główna oś podziału (dualizm – monizm, redukjonizm – antyredukjonizm), jest jedynie orientacyjna, a poglądy niektórych badaczy wykraczają poza ten schemat, jak np. nieredukcyjny fizykalizm<sup>33</sup> albo naturalizm biologiczny<sup>34</sup>. Z uwagi na mnogość i różnorodność stanowisk obszerniejsze ich omówienie wykroczyłoby poza ramy tej pracy. Tekst ma

---

<sup>26</sup> Por. Dennett D., *Consciousness...*

<sup>27</sup> Por. Churchland P. S., *Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-brain*, Cambridge: Mass.: MIT Press, 1989

<sup>28</sup> Por. Przybysz P., *Neurofilozofia i filozofia neuronauk*, [w:] Miłkowski M., Poczobut R., *Przewodnik...*

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Por. Popper K., Eccles J., *Mózg i jaźń*, przeł. Jaśkowski P. Poznań: Protex, 1999; Chalmers D., *Naturalistic dualism*, [w:] Velmans M., Schneider S. (red.), *The Blackwell companion...*

<sup>31</sup> Por. Dennett D., *Consciousness explain...*; Churchland P. M., *Reduction, Qualia...* s. 8-28.

<sup>32</sup> Por. Van Gulick R., *Redukcja, emergencja i inne nowsze stanowiska na temat problemu umysł-ciało. Przegląd filozoficzny*, [w:] Miłkowski M., Poczobut R., (red.), *Analityczna metafizyka umysłu*, Warszawa: IFiS PAN, 2008.

<sup>33</sup> Por. Kim J., *Philosophy of mind*, Westview Press, 1996.

<sup>34</sup> Por. Searle J., *Biological Naturalism*, [w:] Velmans M., Shneider S. (red.) *Blackwell companion...*

na celu przedstawienie naturalistycznego poglądu amerykańskiego neurobiologa Rudolfo Llinása<sup>35</sup> na zagadnienie *qualiów*.

## 2. Koncepcja Llinása

Rudolfo R. Llinás jest emerytowanym profesorem, związanym z *New York University School of Medicine*. Zajmuje się m.in. badaniami z zakresu elektrofizjologii pojedynczych neuronów. W książce *Ja z wiru – od neuronów do selfu* badacz prezentuje m.in. spójną koncepcję wyjaśniającą sens *qualiów*, ich pochodzenie i funkcje<sup>36</sup>. Sposób jego rozumienia *qualiów* jest wynikiem przyjmowanej teorii rozwoju układu nerwowego, a także umysłowości; z uwagi na tematykę pracy opisano koncepcję Llinása syntetycznie skupiając się przede wszystkim na *qualiach*. Llinás podkreśla brak perspektywy ewolucyjnej u innych badaczy, bez której rozważania dotyczące *qualiów* i umysłu są niekompletne<sup>37</sup>. Perspektywa ewolucyjna wpisuje się w dynamicznie rozwijany program tzw. naturalizacji procesów mentalnych<sup>38</sup>. Llinás jest zdania, że myśl zachodnia, w dużej mierze przyjmująca dualistyczny punkt widzenia, powinna się przeorientować i, podobnie jak on, przyjąć w swoich wyjaśnieniach perspektywę monistyczną<sup>39</sup>. Autor definiuje *qualia* jako dowolnego rodzaju subiektywne przeżycia, wytworzone przez układ nerwowy<sup>40</sup>, sprowadza je więc do konkretnych wzorców neuronalnych mających miejsce w określonych strukturach neuroanatomicznych<sup>41</sup>.

Llinás określa umysł jako zjawisko będące efektem całościowego stanu funkcjonalnego wytworzonego przez mózg lub po prostu jako klasę wszystkich możliwych globalnych stanów funkcjonalnych (w których są tworzone tzw. obrazy czuciowo ruchowe), mogących być wytworzonymi w mózgu<sup>42</sup>. Sprawnie funkcjonujący mózg w swej aktywności reprezentuje taki stan, który najlepiej odzwierciedla stan środowiska, w jakim znajduje się organizm. Innymi słowy, umysł jest skutkiem nieprzerwanej czynności

---

<sup>35</sup> Llinás R., *Ja z wiru. Od neuronów do selfu*, przeł. Trąbka J. J., Walecki P. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2008.

<sup>36</sup> Por. tamże.

<sup>37</sup> Por. tamże.

<sup>38</sup> Por. Damasio A., *Tajemnica świadomości...*; Dretske F., *Naturalizowanie umysłu*, przeł. Świątczak B. Warszawa: Wydaw. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2004; Koch Ch., *Neurobiologia na tropie...*

<sup>39</sup> Por. Llinás R., *Ja z wiru...*

<sup>40</sup> Por. tamże.

<sup>41</sup> Por. tamże.

<sup>42</sup> Por. tenże, „*Mindness*” as functional state of the brain, [w:] Blakemore C. i Greenfield S. A. (red.), *Mind Waves*. Oxford: Basil Blackwell, 1987; Llinás R., Churchland P. S., Steriade M., *The mind-brain continuum*, Trends in Neurosciences, 20, 4 (1997); Llinás R., *Ja z wiru...*

elektrycznej mózgu<sup>43</sup>. Autor stwierdza, że: „Umysł jest współwymiarowy z mózgiem, zajmuje wszystkie zakamarki i bruzdy mózgowe.”<sup>44</sup>

Aby w pełni zrozumieć stanowisko Llinása wobec problemu *qualiów* czy szerzej umysłu, należy pamiętać, że wypływa ono z konkretnej koncepcji funkcjonowania układu nerwowego. Z założenia, że umysł jest trwale zespolony z procesami neuronalnymi, oczywistym wydaje się wniosek, że chcąc go lepiej zrozumieć, należy zwrócić szczególną uwagę na sposób funkcjonowania układu nerwowego, a także prześledzić jego ewolucję i budowę, rozpoczynając rozważania już od pojedynczej komórki<sup>45</sup>.

Na początku należy wyraźnie zaznaczyć (i jest to założenie, na którym Llinás buduje swoją koncepcję), że układ nerwowy nie jest konieczny wszystkim organizmom, a jedynie tym posiadającym mechanizm czynnego ruchu<sup>46</sup>. Warto wspomnieć, że podobne stanowisko zajmuje brytyjski neurobiolog Daniel Wolpert, który również rozwija i bada to zagadnienie<sup>47</sup>, co pozwala traktować Llinása jako przedstawiciela pewnej orientacji. Ślepe poruszanie się to spore ryzyko. Jego zmniejszenie możliwe jest dzięki zdolności do unikania środowiska szkodliwego i dążeniu do pozytywnego, co daje większe szanse na przetrwanie. W konsekwencji dobór naturalny faworyzował organizmy przejawiające pewne cechy wrażliwości na bodźce czy czuciowości, co doprowadziło do stopniowego wykształcania się prymitywnego układu nerwowego. Układ nerwowy umożliwia sprawne zarządzanie motoryką. Presja selekcyjna faworyzowała centralizację układu nerwowego, prowadząc do wykształcenia struktur mających cechy prymitywnego mózgu. Wzrost centralizacji układu nerwowego związany jest z poprawą zarządzania motoryki<sup>48</sup>. Kontrola wyboru strategii ruchu spośród możliwych alternatyw, w zależności od oceny prawdopodobieństwa wystąpienia zdarzeń w otoczeniu, określa się jako predykcja (dokładniej mechanizm predykcji opisano w dalszej części pracy). Organizmami mającymi największe szanse przetrwania są te najlepiej przewidujące możliwe scenariusze zdarzeń. Jest to możliwe dzięki tworzeniu w coraz bardziej scentralizowanym układzie nerwowym reprezentacji rzeczywistości. Scentralizowany układ nerwowy tworzy symulacje otoczenia, swoiste mapy funkcjonalne, odtwarzane

---

<sup>43</sup> Llinás R. i wsp., *The neuronal basis for consciousness. Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 29 (1998); Llinás R., *Ja z wiru...*

<sup>44</sup> Tamże, s. 22.

<sup>45</sup> Por. tamże.

<sup>46</sup> Por. tamże.

<sup>47</sup> Por. Wolpert D., Kawato M., *Internal models for motor control, Sensory Guidance of Movement*, 218 (1998); Wolpert D., Flanagan R., *Motor prediction*, *Current Biology*, 18, vol. 11 (2001).

<sup>48</sup> Por. Llinás R., *Ja z wiru...*

w odpowiedzi na bodźce docierające za pośrednictwem zmysłów<sup>49</sup>. Dobór naturalny faworyzował te zdolne do ruchu osobniki, które przeprowadzały najefektywniej symulacje otoczenia i poruszały się w sposób umożliwiający przetrwanie i rozmnożenie się. Dostosowywanie symulacji środowiska zewnętrznego polega na ciągłym porównywaniu modelu otoczenia z bodźcami docierającymi do układu nerwowego poprzez zmysły. Zgodnie z koncepcją Llinása, funkcja układu nerwowego jest dwojaka: (1) wytwarzanie tzw. wewnętrznej mapy otoczenia oraz samego organizmu (symulacja rzeczywistości); (2) efektywne przewidywanie możliwych zdarzeń (predykcja). W procesie ewolucji wykształciły się skuteczne strategie manipulacji wewnętrznymi reprezentacjami symulującymi rzeczywistość, co umożliwia przewidywanie prawdopodobieństwa przebiegu zdarzeń, oraz porównywanie ze sobą scenariuszy w sposób sprawniejszy w porównaniu do innych osobników. Należy pamiętać, że Llinás traktuje mózg jako samoodniesieniowy; nie potrzeba bodźca zewnętrznego, aby tworzyć ruch albo aktywować konkretne reprezentacje<sup>50</sup>. Może to sugerować, że zdolność manipulacji tymi reprezentacjami motorycznymi była podstawą do wykształcenia się z nich funkcji emocjonalnych i poznawczych, co jest ściśle związane z umysłowością i ostatecznie świadomością fenomenalną.

Ewolucyjny początek powstawania układu nerwowego, a w konsekwencji także umysłowości, jest związany z cechą pierwotnych organizmów, jaką jest aktywny ruch<sup>51</sup>. Zgodnie z koncepcją Llinása początki umysłowości należy łączyć z internalizacją ruchu, a w konsekwencji traktować mózg jako tzw. naśladowcę (emulatora) rzeczywistości i predykatora<sup>52</sup>. Umysłowość czy myślenie jest według Llinása uwewnętrznionym ruchem<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> Por. tamże.

<sup>50</sup> Por. tamże.

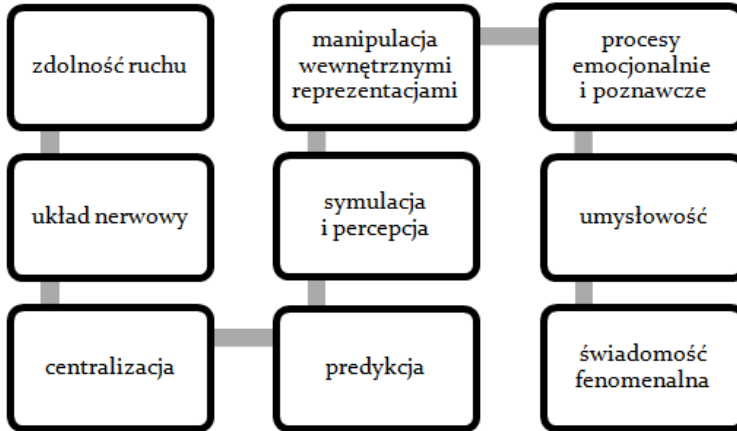
<sup>51</sup> Por. tamże.

<sup>52</sup> Por. tamże.

<sup>53</sup> Por. tamże.



Ryc. Schemat ewolucji poszczególnych funkcji<sup>54</sup>



Tę część koncepcji Llinása można w dużym uproszczeniu przedstawić graficznie. Każde zjawisko opisane powyżej przyczyniało się do poprawy zarządzania motoryką, co umożliwiało sprawne działanie w zmiennym środowisku i w konsekwencji było faworyzowane przez dobór naturalny. Należy pamiętać, że poszczególne etapy rozwoju nie odbywały się skokowo, a współewoluowały ze sobą; jest to niezbędne uproszczenie i ma jedynie cele dydaktyczne.

Mózg jest tu więc traktowany przede wszystkim jako narząd do: „(...) generowania skoordynowanej, ukierunkowanej motoryki, (...) który sprawia, że organizm jako całość odpowiednio reaguje i zachowuje się. Taki predykacyjny obraz może być rozważany jako przedruchowy schemat stanowiący platformę dla stworzenia planów zachowania lub działania celowego. Można to traktować jako fundament, na którym rodzi się świadomość u wszystkich żyjących form”<sup>55</sup>.

Llinás rozpatruje umysłowość, a także *qualia*, z motorycznego punktu widzenia. Sugeruje, że aby dobrze zrozumieć te zjawiska, należy zacząć od precyzyjnego wyjaśnienia funkcjonowania mechanizmu kontroli ruchu, ponieważ zarówno ruch zewnętrzny (mięśni i stawów), jak i *qualia* mogą być bardzo zbliżone do sposobu działania oraz być skoordynowane przez podobne struktury neuroanatomiczne<sup>56</sup>. Poglądy Llinása dotyczące wspólnego pochodzenia funkcji motorycznych, emocjonalnych i poznawczych znajdują

<sup>54</sup> Opracowanie własne.

<sup>55</sup> Llinás R., *Ja z wiru...*, s. 73.

<sup>56</sup> Por. tamże.

odzwierciedlenie w faktach związanych z budową układu nerwowego i koncepcją funkcjonowania pętli korowo-podkorowych, integrujących funkcje psychiczne<sup>57</sup>. Z uwagi na tematykę pracy i przyjęcie w niej perspektywy filozoficznej nie opisano szczegółowo mechanizmów odpowiedzialnych za tworzenie ruchu, przedstawiono jedynie ogólnie ich funkcjonowanie.

Llinás szczególną uwagę zwraca na mechanizm, jakim jest predykcja. Przypomnijmy, że jest to zdolność do przewidywania tego, co może się wydarzyć w bezpośredniej przyszłości, a na podstawie tego do wyboru odpowiedniego działania<sup>58</sup>. Zgodnie z koncepcją Llinása przewidywanie występuje zarówno jako nieświadome odruchy, jak i na poziomie świadomości<sup>59</sup>. Z przyczyn praktycznych mechanizm odpowiadający za przewidywanie jest scentralizowany<sup>60</sup>. Llinás wskazuje, że za realizację funkcji predykatywnych odpowiedzialny jest tzw. *self*. Sposób rozumienia *selfu* przez Llinása wydaje się być zbliżony do koncepcji proto-ja (*proto-self*) Antonio Damasio, czyli ośrodka, który odwzorowuje aktualny stan organizmu<sup>61</sup>.

Według Llinása zdolności predykatywne w pewnej formie występują już na poziomie pojedynczych komórek<sup>62</sup>. Komórka reaguje na otoczenie przez konkretną reakcję, dzięki której unika zagrożeń i kieruje się do środowiska zwiększającego szanse przeżycia i dążenie do środowiska sprzyjającego. Llinás dochodzi do wniosku, że pobudliwość i intencjonalność są w pewnym sensie cechami należącymi do właściwości pojedynczych komórek. Stwierdza, że: „(...) pojedyncze komórki zdolne są do wzbudzenia, to znaczy mają zdolność odpowiadania na bodźce, przez reakcję behawioralną. Te obserwacje powinny nam przypomnieć, że w pojedynczych komórkach są pewne zdolności spokrewnione w sposób prymitywny z intencjonalnością i w ten sposób mogą być rozważane jako proste, prymitywne funkcje czuciowe”<sup>63</sup>.

Nie tylko Llinás prezentuje takie podejście. Antonio Damasio przyjmuje podobne stanowisko, nazywając niektóre cechy komórek (takich jak ich wrażliwość na bodźce) prekursorami odczuć<sup>64</sup>. Damasio stwierdza, że

---

<sup>57</sup> Por. Gorzelańczyk E. J., *Functional Anatomy, Physiology and Clinical Aspects of Basal Ganglia in: Neuroimaging for Clinicians-Combining Research and Practise*, Peres J. F. P., Intech, 2011.

<sup>58</sup> Llinás R., *Ja z wiru...*

<sup>59</sup> Por. tamże.

<sup>60</sup> Por. tamże.

<sup>61</sup> Por. Damasio A., *Tajemnica świadomości...*; tenże, Mayer K. *Consciousness...*

<sup>62</sup> Por. Llinás R., *Ja z wiru...*

<sup>63</sup> Tamże, s. 226.

<sup>64</sup> Por. Damasio A., *Jak umysł...*

neurony funkcjonujące w ten sposób (a konkretne ich skupiska, wzajemnie na siebie wpływające i modulujące się), ściśle związane z konkretnymi obszarami ciała i stanowiące nie tylko ich opis, ale nawet rozszerzenie, są przyczyną oraz podłożem do zaistnienia protouczucia<sup>65</sup>. Damasio w swoich rozważaniach – podobnie jak Llinás, akcentuje przyjęcie perspektywy ewolucyjnej<sup>66</sup>. Konieczność istnienia *qualiów* uzasadnia między innymi efektywnością, z jaką umożliwiają organizmowi wybór określonych zachowań, a unikania innych. Damasio dochodzi do wniosku, że *qualia* pojawiły się i odgrywały rolę już na wczesnych etapach ewolucji<sup>67</sup>, co, jak się okaże później, również jest zbieżne z poglądami Llinása.

Zdolności pojedynczych komórek do reakcji behawioralnej skłania do wyciągnięcia wniosków, zgodnie z którymi funkcje komórek są w pewnym stopniu spokrewnione z intencjonalnością<sup>68</sup>. Llinás stwierdza, że: „*qualia* muszą powstawać z podstawowych własności pojedynczych komórek”<sup>69</sup>. *Qualia* mogą być efektem specjalizacji tego komórkowego protouczucia. Ich istnienie może być więc skutkiem nagromadzenia się odpowiedniej liczby pojedynczych komórek nerwowych w odpowiednie grupy o określonej architekturze. Aby to lepiej zrozumieć, Llinás porównuje to do funkcjonowania komórek mięśniowych; ich zsumowane działanie oraz odpowiednia architektura wytwarza zjawisko wyższego rzędu, jakim jest ruch. „Wcielona motoryczność ewoluuje. Coś podobnego może wydarzyć się w komórkach czuciowych, owe własności sumowania mogą istnieć także w tych komórkach”<sup>70</sup>.

Biorąc pod uwagę to, że pojedyncze komórki mają własności w pewien sposób związane z intencjonalnością<sup>71</sup>. Llinás stwierdza, że jeśli: „*qualia* reprezentują specjalizacje owego prymitywnego sensorium, wtedy racjonalna wydaje się koncepcyjna podróż z tego jednokomórkowego punktu ewolucji do organizmu wielokomórkowego, który posiada »wcielone odczucia« (...) *qualia* muszą powstawać z podstawowych własności pojedynczych komórek”<sup>72</sup>.

Autor dochodzi do wniosku, że zarówno motoryka, jak i *qualia* są specjalizacją cech pojedynczych komórek, takich jak pobudliwość i ruch; oba zjawiska są przejawami tego samego procesu. Llinás zauważa, że aby

---

<sup>65</sup> Por. tamże.

<sup>66</sup> Por. Damasio A., *Tajemnica świadomości...*

<sup>67</sup> Por. tenże, *Jak umysł...*

<sup>68</sup> Por. Llinás R., *Ja z wiru...*

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 227.

<sup>71</sup> Por. tamże.

<sup>72</sup> Tamże, s. 226.

zrozumieć mechanizm działania *qualiów*, należy porównać je z wytwarzaniem zorganizowanej motoryki. Aby lepiej dostrzec podobieństwa obu zjawisk, można je zestawić w tabeli.

Tabela. Zestawienie niektórych cech *qualiów* i skurczu mięśni

<i>QUALIA</i>	SKURCZ MIĘŚNI
oba zjawiska wyzwalane przez elektryczną aktywację komórek	
produktem komórkowej aktywacji jest odczucie, i jest sumą uczynienia każdej komórki wobec wspólnego wydarzenia, spójnego w czasie	produktem uczynienia komórkowego jest siła, stanowiąca linearną cechę każdej komórki skupiającej się na wspólnym ścięgnię
określone związki chemiczne mogą wytwarzać lub zmieniać <i>qualia</i>	niektóre leki mogą utrudniać kurczliwość mięśni przez działanie na receptory błonowe
modyfikacja czynności elektrycznej przez zablokowanie przewodnictwa sodowego utrudni powstanie <i>qualiów</i> ...	...jak i skurczu mięśni

*Qualia* i ruch mięśni są pod wieloma względami zjawiskami bardzo podobnymi. Jest to co prawda trudne do zaakceptowania, jednak można łatwo wyjaśnić, dlaczego jest to tak nieintuicyjne. Jak już wspomniano, mózg, analizując dane docierające z otoczenia i porównujące je z wewnętrzną symulacją, wybiera odpowiednie reakcje rozpoczynające dany ruch. Skurcz mięśni bierze więc swój początek w określonych strukturach neuroanatomicznych. Efektorem jest dana grupa mięśni, na którą składają się działające wspólnie komórki mięśniowe, zorganizowane według konkretnej geometrii. W przypadku *qualiów* zarówno czynnik wywołujący, jak i efektor znajdują się w mózgu. Nie znamy dokładnie natury efektora, jednak Llinás przypuszcza, że jest to wspólna aktywność wielu komórek nerwowych, zorganizowanych zgodnie z określoną geometrią<sup>73</sup>.

Llinás sugeruje, że *qualia* mogą być mechanizmem zbliżonym do automatycznych odruchów, umożliwiając zmniejszenie wykorzystania mocy obliczeniowej mózgu w niektórych standardowych sytuacjach. Mózg koordynuje niektóre złożone ruchy ciała, wykorzystując tzw. stałe wzorce czynnościowe – SWCz (ang. *Fixed Action Patterns*), czyli zbiory standardowych ruchów (synergii), złożonych z prostych odruchów. Są to na przykład chód czy połykanie. Rejony wytwarzające tego rodzaju

<sup>73</sup> Por. tamże.

aktywności nazywamy ośrodkowymi generatorami wzorców (ang. *Central Pattern Generators*). Powstały system usprawnia funkcjonowanie organizmu, zmniejsza liczbę alternatywnych realizacji ruchu, oszczędzając tym samym czas podczas działania. Gdyby nie to, układ odpowiadający za motorykę byłby przeciążony rozpatrywaniem wszystkich alternatywnych możliwości ruchu. Stałe wzorce czynnościowe przypominają zatem odruchy, ale ze względu na mechanizm wyzwalający nie można ich do nich sprowadzać. Są to mechanizmy zaimplementowane w mózgu podczas ewolucji, przyczyniające się do efektywniejszego zachowania, np. w sytuacji zagrożenia<sup>74</sup>. Podobnym mechanizmem mogą być *qualia*. „Motoryczne SWCz są hamowane w ekspresji do momentu, aż zostaną uwolnione w postaci czynności; zewnętrznej ekspresji stereotypowego ruchu. W przeciwieństwie do tego zjawiska czuciowe SWCz znajdują swój efekt końcowy lub zewnętrzny wyraz w ekspresji czegoś, co możemy nazywać doświadczeniem subiektywnym, czyli produkcją aktywności neuronalnej od bodźca ze świata zewnętrznego przez narządy zmysłów, które generują pobudzenie elektryczne, w różnych obszarach mózgu, lub przez wewnętrznie kierowaną aktywację, jak na przykład podczas marzeń sennych”<sup>75</sup>.

Zgodnie z tymi założeniami *qualia* są niezbędne do sprawnego i szybkiego podejmowania decyzji. Umożliwiają zaoszczędzenie czasu i energii, których mózg musiałby poświęcić na dokładną analizę sytuacji przed podjęciem decyzji. *Qualia* są swojego rodzaju „automatami”. Podobnie jak przy potknięciu wyrzut ramion do przodu, który amortyzuje upadek, jest całkowicie stereotypowy i automatyczny, wytwarzanie danego odczucia dzieje się automatycznie. Przyczynia się to nie tylko do skuteczniejszych zachowań tu i teraz, ale także w przyszłości. Ból spowodowany ukłuciem kolcem rośliny nie tylko spowoduje cofnięcie ręki, ale zapewni, że będziemy tego unikać w przyszłości. *Qualia* są fundamentalną cechą układu nerwowego<sup>76</sup>.

Analizując powyższą koncepcję Llinása, warto wspomnieć o innych badaczach zajmujących się badaniem *qualiów* i świadomości, głównie Kocha i Cricka<sup>77</sup>. Celem ich badań jest wyjaśnianie, w jaki sposób sieci neuronów wytwarzają *qualia*, poprzez poszukiwanie tzw. neuronalnych korelatów świadomości – NKS (ang. *neural correlates of consciousness*), czyli najmniejszego zbioru zjawisk neuronalnych, których aktywność

---

<sup>74</sup> Por. tamże.

<sup>75</sup> Tamże, s. 222.

<sup>76</sup> Por. tamże.

<sup>77</sup> Por. Koch Ch., *Neurobiologia na tropie...*; Crick F., Koch Ch., *A neurobiological framework...*

oznacza powstanie doświadczenia pewnych jakości<sup>78</sup>. Według Kocha i Cricka *qualia* są symbolami tworzonymi przez mózg, umożliwiającymi łatwe przetwarzanie dużej ilości informacji, docierających zarówno ze środowiska zewnętrznego i wewnętrznego, jak i tych tworzonych przez mózg, związanych z istnieniem pamięci. *Qualia* są czynnikiem ułatwiającym przetwarzanie tych informacji w odpowiednio krótkim czasie<sup>79</sup>. Koch podaje tutaj przykład percepcji koloru: „Doznanie związane z widzeniem purpury jest bezpośrednim symbolem dużej liczby asocjacji z innymi purpurowymi obiektami, takimi jak (...) togi senatorów, imperium rzymskiego, Medal Purpurowego Serca itp.”<sup>80</sup>). Innymi słowy, *quale* to fenomenalna reprezentacja wielu informacji przetwarzanych przez mózg, pod wpływem doświadczenia danej rzeczy, zjawiska czy czynności<sup>81</sup>. Jest to koncepcja bliska rozumieniu *qualiów* przez Llinása.

Na koniec tej części przedstawiono inne cechy *qualiów*, na które zwraca uwagę Llinás. Stwierdza on, że *qualia* są bezpośrednio związane z czynnością elektryczną mózgu, a także są tworzone w poszczególnych układach modułarnych mózgu<sup>82</sup>. Przyjmuje również, że neuronalna czynność danego obszaru mózgu (głównie obszarów kory) jest tożsama z odczuciem. Llinás redukuje *qualia* do geometrycznej i elektrochemicznej aktywności mózgu. Dlaczego Llinás skłania się do aktywności elektrycznych przy wyjaśnianiu świadomości? Powodem jest szybkość transmisji informacji, jaki ten sposób gwarantuje. Żaden inny mechanizm nie zapewnia możliwości efektywniejszego tworzenia wzorca aktywności odpowiadającemu danemu doświadczeniu. Oczywiście nie każdy rodzaj aktywności elektrycznej wywołuje *qualia*. Jak wspomniano wcześniej, konieczna jest aktywność o określonej częstotliwości. *Qualia* nie powstają, gdy częstotliwość neuronalnej aktywności elektrycznej nie mieści się w przedziale 30-70Hz. Przykładowo, w niektórych zaburzeniach (np. podczas napadu padaczkowego<sup>83</sup>), kiedy dochodzi do zmian aktywności elektrycznej mózgu, *qualia* nie występują; innymi słowy, informacje niesione przez wszystkie modalności istnieją, ale nie są im nadawane wewnętrzne znaczenia<sup>84</sup>.

---

<sup>78</sup>Koch Ch., *Neurobiologia na tropie...*; Crick F., Koch Ch., *A neurobiological framework...*; Rees G., Firth Ch., *Methodologies for identifying the neural correlates of consciousness*. [w:] Velmans M., Schneider S. (red.), *The Blackwell companion...*; Rees G., *Neural correlates...*

<sup>79</sup> Por. Koch Ch., *Neurobiologia na tropie...*

<sup>80</sup> Tamże, s. 96.

<sup>81</sup> Por. tamże.

<sup>82</sup> Por. Llinás R., *Ja z wiru...*

<sup>83</sup> Por. tamże.

<sup>84</sup> Por. tamże.

W rozważaniach dotyczących świadomości fenomenalnej Llinás nie pomija tzw. problemu integracji (albo inaczej scalania, ang. *binding*), czyli wyjaśnienia, w jaki sposób mózg radzi sobie z syntezą informacji dochodzących z różnych modalności i tworzeniem z nich spójnego, jednolitego i zintegrowanego obrazu otoczenia. Według Llinása mechanizmem zapewniającym taką spójność może być koherencja czasowa, powstająca wówczas, gdy poszczególne neurony lub grupy neuronów wzajemnie warunkują się, poprzez synchroniczne powiązanie w domenie czasu<sup>85</sup>. Podczas synchronizacji powstaje wzorec globalnej aktywności. „Spójność czasowa, jak przypuszczam, stanowi neurologiczny mechanizm, który leży u podstaw jedności percepcyjnej, łączącej komponenty czuciowe pochodzące z różnych niezależnych od siebie źródeł w tak zwane wiązanie poznawcze”<sup>86</sup>.

Aby zrozumieć cały proces, należy pamiętać o niektórych wrodzonych elektrycznych cechach pojedynczych neuronów. Czynność funkcjonalna neuronów to zmienność w chwilowym napięciu; napięcie to oscyluje w określonym rytmie<sup>87</sup>. Poprzez potencjały czynnościowe neurony mogą wzajemnie warunkować się, powodując oscylacje w zgodnej fazie, co nazywamy koherencją<sup>88</sup>. Dzięki temu zjawisku grupy neuronów mogą komunikować się ze sobą nawet wówczas, kiedy są od siebie znacznie oddalone. Llinás stwierdza, że: „Elektryczny rezonans, jako własność podtrzymywana przez elektryczną łączność między komórkami (...) jest być może najstarszą formą komunikacji wśród neuronów”<sup>89</sup>.

Dzięki takiej synchronicznej aktywności struktury przestrzennie oddzielone mogą komunikować się bardziej efektywnie, zwiększając tym samym skuteczność funkcjonowania mózgu jako całości<sup>90</sup>. Oscylacje wytwarzane przez neurony umożliwiają kodowanie wejściowych sygnałów sensorycznych<sup>91</sup>. Tego typu zjawiska (oscylacja, rezonans) są zatem podstawą istnienia procesów poznawczych.

Llinás zauważa, że 40Hz czynność oscylacyjna układu nerwowego (powstająca podczas procesów poznawczych) może czasowo wiązać czynność rytmiczną z kilku zbiorowisk neuronalnych, przez co może być związana ze świadomością<sup>92</sup>. Autor stwierdza, iż: „Koherentna czynność

---

<sup>85</sup> Por. tamże.

<sup>86</sup> Tamże, s. 139.

<sup>87</sup> Por. tamże.

<sup>88</sup> Por. tamże.

<sup>89</sup> Tamże, s. 30.

<sup>90</sup> Por. tamże.

<sup>91</sup> Por. tamże.

<sup>92</sup> Por. Llinás R., Ribary U., *Coherent 40-Hz oscillation characterizes dream state in humans*, *Neuroscience*, 90 (1993); Llinás R., *Ja z wiru...*

40Hz jest dobrym kandydatem dla tworzenia połączonych jednostek percepcyjnych z wielu wektorowych komponent czuciowych i motorycznych, które reprezentują szczegóły percepowanego świata<sup>93</sup>.

Jak więc to określił Llinás: czasowość jest świadomością. Funkcje i własności układu nerwowego tworzą w istocie naszą jaźń<sup>94</sup>.

### 3. Koncepcja Llinása w kontekście filozofii umysłu

Rudolfo Llinás jest neurobiologiem, dlatego nie wyjaśnia doświadczeń fenomenalnych na poziomie filozoficznym, nie odnosi się do tzw. trudnego problemu świadomości, czyli filozoficznej „przepaści” pomiędzy zdarzeniami neuronalnymi a fenomenalnymi, zagadnienia najbardziej interesującego współczesnych filozofów umysłu. Koncepcja Llinása skłania oczywiście do przyjęcia nastawienia redukcjonistycznego. Ostatnia część pracy ma charakter spekulatywny i próbuje dowieść, że być może Llinás popełnia błąd, wikłając się w filozoficznie obciążone pojęcie *qualiów*, a jego koncepcja byłaby wystarczająca i spójna, jeśli Llinás wyeliminowałby je ze swojego słownika.

Na potrzeby dyskusji przedstawiono podstawowe rodzaje redukcjonizmu. Najogólniej koncepcje redukcyjne możemy przedstawić prostym przykładem: jeżeli własności A redukują się do własności B, to należy uznać, że własności A nie są niczym więcej niż specjalnym rodzajem lub kombinacją własności B<sup>95</sup>. Wyróżniono dwa rodzaje redukcji ze względu na kategorie rzeczy, między którymi zachodzi. Jest to redukcja między elementami świata realnego (ontologiczna) oraz redukcja relacji między elementami reprezentacyjnymi (reprezentacyjna)<sup>96</sup>. Do zachowania precyzji rozważań konieczna jest znajomość różnic w rozumieniu poszczególnych typów redukcji. Redukcjonizm ma kilka wariantów, a punktem wyjścia dla różnic między nimi jest sposób traktowania relacji ontologicznej, zachodzącej pomiędzy dwiema klasami substancji, co do których miałyby zachodzić redukcja. Podział redukcji możemy przedstawić następująco<sup>97</sup>:

- a. indetyczność
- b. realizacja
- c. superweniencja
- d. eliminacja

---

<sup>93</sup> Tamże, s. 141.

<sup>94</sup> Por. tamże.

<sup>95</sup> Por. Poczobut R., *Relacje psychofizyczne*, [w:] Miłkowski M., Poczobut R. (red.), *Przewodnik po...*

<sup>96</sup> Por. Van Gulick R., dz. cyt.

<sup>97</sup> Por. tamże.



- a. Teoria identyczności w filozofii umysłu przyjmuje postać teorii identyczności typów i polega na uznaniu istnienia własności umysłowych (np. *qualiów*), ale traktuje je jako identyczne ze zdarzeniami neuronalnymi<sup>98</sup>. Innymi słowy, *qualia* są tożsame z procesami neuronalnymi. Koncepcja Llinása posiada pewne cechy wpisujące się w teorię identyczności typów. W filozofii umysłu teorię identyczności silnie atakowano, między innymi argumentem z wielorakiej realizacji<sup>99</sup>. Zgodnie z tą argumentacją dana własność jakościowa, umysłowa (np. ból), może być realizowana na różnych podłożach materialnych, przykładowo zarówno człowiek jak i ośmiornica mogą przeżywać ból, mimo że struktury neuroanatomiczne obu gatunków są całkowicie odmienne<sup>100</sup>. Powyższa argumentacja zepchnęła teorię identyczności poza dyskurs, chociaż pojawiają się również ciekawe stanowiska powracające do tych rozważań (tzw. neoidentyzm)<sup>101</sup>.
- b. Realizacja. Koncepcja zakładająca, że dane własności wyższego rzędu mogą być realizowane przez różne struktury<sup>102</sup>. *Qualia* istnieją i mogą być realizowane przez różne struktury, zarówno biologiczne jak i np. krzemowe. Jednym z przeciwników takiego podejścia jest Searle<sup>103</sup>, stwierdzający, że z faktu istnienia tzw. ontologii pierwszoosobowej niemożliwe jest funkcjonalne analizowanie własności umysłowych<sup>104</sup>. O ile koncepcja realizacji jest słuszna, niewiele wyjaśnia i nie odnosi się do ontologii *qualiów* – choć jest zgodna z podejściem Llinása.
- c. Superweniencja. Głównym teoretykiem superweniencji w filozofii umysłu jest Jaegwon Kim<sup>105</sup>. Superweniencja jest definiowana na różne sposoby, tak samo jak różnie są rozumiane zależności między własnościami bazowymi oraz superweniencyjnymi<sup>106</sup>. Najogólniej, superweniencja zakłada zależność jednego zbioru własności od innego, czyli postuluje niemożliwość zajścia zmian w obszarze własności A (np. umysłowych) bez zmiany w obszarze własności B

---

<sup>98</sup> Por. tamże.

<sup>99</sup> Por. Putnam H., *Philosophy and our mental life. Mind, language and reality*, Philosophical Papers, 2 (1972).

<sup>100</sup> Por. tamże.

<sup>101</sup> Por. Van Gulick R., dz. cyt.

<sup>102</sup> Por. tamże.

<sup>103</sup> Por. Searle J., *Umysł na nowo...*

<sup>104</sup> Por. tamże; Por. również: tenże, *Biological Naturalism...*

<sup>105</sup> Por. Kim J., *Umysł w świecie fizycznym*, przeł. Poczobut R., Warszawa: WFiS PAN, 2002

<sup>106</sup> Por. tamże.; Van Gulick R., dz. cyt.

(np. mózgowych)<sup>107</sup>. Dokładna definicja brzmi następująco: „Własności mentalne superwenują na własnościach fizycznych w tym sensie, że: z konieczności, dla każdej własności mentalnej M, jeżeli dowolny przedmiot posiada M w czasie t, to istnieje bazowa własność fizyczna (lub subwenuientna) P, taka że ów przedmiot posiada P w czasie t oraz z konieczności – cokolwiek posiada P w danym czasie, posiada również M”<sup>108</sup>.

Superwenuencję można traktować dwojako: jako teorię redukcjonistyczną, bo stwierdza, że własności A są niczym innym niż własności B, albo jako specyficzną relację między dwoma odrębnymi ontologicznie bytami<sup>109</sup>. Jeżeli superwenuencję przedstawi się w formie redukcjonistycznej, dochodzimy do wniosku, że własności umysłowe superwenują na własnościach neuronalnych, nie są niczym ponad to, ich zmiana nie może odbywać się bez zmian strukturalnych, oraz w każdym możliwym świecie o strukturze fizycznej takiej jak nasz zachodzi symetria dotycząca własności umysłowych. Kim dochodzi do wniosku, że superwenuencja nie stanowi zadowalającego wyjaśnienia problemu umysł/ciało<sup>110</sup>. Nie przedstawia ona żadnej propozycji relacji, w jakiej jest umysł oraz ciało, co w konsekwencji czyni ją niesprzeczną z wieloma wykluczającymi się podejściami (np. dualizmem własności i fizykalizmem)<sup>111</sup>. Można bowiem argumentować, że własności umysłowe superwenują na neuronalnych, ponieważ albo są z nimi identyczne, albo są przez nie konstytuowane, albo są powiązane prawami psychofizycznymi itd<sup>112</sup>. W kwestii *qualiów* stwierdzenie, że są superwenuientne względem stanów neuronalnych, nie wyjaśnia ich natury i funkcjonowania. Koncepcja ta jest również zgodna ze sposobem rozumowania Llinása.

d. Skrajną wersją redukcjonizmu jest eliminatywizm i oznacza zastąpienie jednych własności innymi oraz uznanie wcześniejszego wrażenia odmienności za spowodowany niedokładnym opisem lub pewnym złudzeniem<sup>113</sup>. W obrębie filozofii umysłu eliminatywizm postuluje całkowite usunięcie takich terminów, jak *qualia*,

<sup>107</sup> Por. Stalnaker R., *Odmiany superwenuencji*, [w:] Miłkowski M., Poczobut R. (red.), *Analityczna metafizyka...*

<sup>108</sup> Kim J., *Umysł w świecie...*, s. 31.

<sup>109</sup> Por. Stalnaker R., dz. cyt.

<sup>110</sup> Por. Kim J., *Umysł w świecie...*

<sup>111</sup> Por. tamże.

<sup>112</sup> Por. Poczobut R., dz. cyt.

<sup>113</sup> Por. Klawiter A., dz. cyt.

z dyskursu filozoficznego i naukowego, oraz potraktowanie ich jako błędnych pojęć psychologii potocznej<sup>114</sup>. W przypadku *qualiów* czołowymi przedstawicielami eliminatywizmu są Paul Churchland<sup>115</sup> oraz Daniel Dennett<sup>116</sup>. Poniżej przedstawiono w skrócie podejście obu naukowców.

Daniel Dennett określa *qualia* jako pojęcie nieprecyzyjnie zdefiniowane, i zarzuca filozofom, że przez cały czas dyskusji nad nimi przyznali im wiele błędnych cech<sup>117</sup>. Stwierdza, że definicja terminu *qualia* jest „(...) zlepkiem nieprzemyślanych założeń i koliście zdefiniowanych, błędnych ozdobników (...), filozoficzne pojęcie *qualiów* to miszmasz”<sup>118</sup>. Pojęcie *qualiów* rodzi wiele problemów. Czy po dodaniu wzmacniacza smaku do napoju zmieniają się *qualia*, czy może zwiększa wrażliwość na posiadane już *qualia*<sup>119</sup>? Czy po latach kawa przestaje nam smakować, bo nasze odczucie wysubtelniło się, czy dlatego, że nasze kubki smakowe się zużyły<sup>120</sup>? Tych sytuacji nie sposób rozstrzygnąć poznawczo. Dennett zwraca również uwagę na to, że stosowanie terminu *qualiów* przez naukowców jest często różne od rozumienia go przez większość filozofów umysłu<sup>121</sup>, co prowadzi do licznych nieporozumień i pomyłek. Sposób rozumienia i wyjaśniania *qualiów* przez Rudolfo Llinása jest tego przykładem. Wyjaśnienie Llinása musi być wysoce niesatysfakcjonujące dla części filozofów umysłu, ponadto sprawia wrażenie, że pominięto kluczowe zagadnienia. Kwestią wartą rozważenia jest pytanie, czy poza tym, co zaproponował Llinás, jest jeszcze coś do wyjaśniania? Llinás zastanawia się, czy wyjaśnienia oparte na procesach neuronalnych mogą być wystarczające, i dochodzi do wniosku, że nic ponad wyjaśnienia naukowe nie da na ten temat powiedzieć<sup>122</sup>. „Jeżeli chodzi o neurologiczne podstawy *qualiów*, to możemy pozostawić ten problem na poziomie obserwacyjnym, czyli przyjąć, że są one czynnościowymi elektro-

---

<sup>114</sup> Por. Churchland P. M., *Reduction, Qualia...*

<sup>115</sup> Por. tamże; tenże, *Eliminative Materialism and the propositional attitudes*, [w:] Chalmers D. (red.), *Philosophy of mind. Classical and contemporary readings*, Oxford: Oxford university press, 2002.

<sup>116</sup> Por. Dennett D., *Quining qualia*, [w:] Marcel A., Bisiach E. (red.) *Consciousness in Contemporary science*. Cambridge: Cambridge university press, 1988; tenże, *Consciousness...*

<sup>117</sup> Por. tenże, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, przeł. Miłkowski M., Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008.

<sup>118</sup> Tamże.

<sup>119</sup> Por. tenże, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Kurek Ł., Kraków: Copernicus Center Press, 2015.

<sup>120</sup> Por. tenże, *Quining qualia...*

<sup>121</sup> Por. tenże, *Słodkie sny...*

<sup>122</sup> Llinás R., *Ja z wiru...*

biologicznymi zjawiskami, podtrzymywanymi przez określone zbiory neuronalnych obwodów (...), jest to jedyne możliwe podejście dla naukowego rozwiązania tego problemu”<sup>123</sup>.

Warto rozważyć, czy wrażenie pominięcia przez wyjaśnienia neurobiologiczne istoty sprawy nie jest tylko złudzeniem, spowodowanym błędnym aparatem pojęciowym, o jakim mówił Dennett w kwestii *qualiów*<sup>124</sup>. Za podstawową pomyłkę Dennett uważa traktowanie *qualiów* jako czegoś odizolowanego od doświadczenia. Traktowanie smaku herbaty albo zapachu róży jako pewnej wyizolowanej własności jest pierwszym intuicyjnym błędem. Dennett w analizie pojęcia *qualiów* wyróżnił ich cztery podstawowe cechy: niewysławialność, wewnętrzność, prywatność i bezpośredni dostęp<sup>125</sup>. Dochodzi jednak do wniosku, że nic nie może spełniać wszystkich tych cech naraz<sup>126</sup>. Nie ma powodów, dla których można by rozpatrywać te własności w oderwaniu od wszystkich ich przyczyn i skutków. Dennett jest zdania, że konsekwentne wyjaśnianie wszystkich własności stanów neuronalnych które towarzyszą *qualiom*, okaże się na tyle zadowalające, że samo pojęcie wyda się bezwartościowe, podobnie jak dawniej w wyjaśnianiu życia bezwartościowe okazało się pojęcie *élan vital*<sup>127</sup>.

Podobne podejście reprezentuje Paul Churchland<sup>128</sup>, przyjmując stanowisko nazywane eliminatywizmem materialistycznym, które postuluje usunięcie pojęć zakorzenionych w tzw. psychologii potocznej, takich jak *qualia*<sup>129</sup>. Psychologia potoczna ma charakter empiryczny, jest oparta na powszechnej, wrodzonej zdolności do wyjaśniania i przewidywania stanów mentalnych innych osób i posługuje się takimi pojęciami, jak pragnienie, strach, ból itp. Według Paula Churchlanda psychologia potoczna nie spełnia podstawowych wymogów, stawianych koncepcjom pretendującym do naukowych<sup>130</sup>. Nie można wyprowadzać z niej przewidywań, nie jest również zbieżne z innymi dyscyplinami nauki. W jednym ze swoich artykułów stwierdza, że psychologia potoczna jest: „(...) wyjątkowo nieadekwatną teorią odnoszącą się do naszych przeżyć wewnętrznych, zbyt wadliwą i niedokładną, by mogła przetrwać proces redukcji

---

<sup>123</sup> Tamże, s. 224.

<sup>124</sup> Por. Dennett D., *Consciousness...*

<sup>125</sup> Por. tenże, *Quining qualia...*

<sup>126</sup> Por. tamże.

<sup>127</sup> Por. tenże, *Consciousness...*

<sup>128</sup> Por. Churchland P. M., *Reduction, Qualia...*

<sup>129</sup> Por. tamże.

<sup>130</sup> Por. tenże, *Mechanizm rozumu siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, przeł. Karaś Z., Warszawa: Aletheia, 2002.

interteoretycznej (...) i zostanie zastąpiona przez lepszą teorię odnoszącą się do przeżyć wewnętrznych”<sup>131</sup>.

Zgodnie z tą koncepcją terminy używane przez psychologię potoczną są puste, dlatego Churchland proponuje całkowitą ich eliminację oraz zastąpienie przez aparat pojęciowy neuronauki<sup>132</sup>. Pojęcie *qualiów* zostałyby więc całkowicie wyeliminowane (tak samo jak wyeliminowano z fizyki pojęcie eteru czy ciepłika<sup>133</sup>), a wrażenia, jakie się za nimi kryją, potraktowane jako swoista iluzja.

Powróćmy jeszcze raz do podstawowych faktów w koncepcji Llinása i zastanówmy się, czy tak rozumiany umysł nie może obyć się bez mało precyzyjnie definiowanego pojęcia *qualia*. Llinás w swojej książce przytacza ciekawe uwagi. Twierdzi, że: „Neuronalna czynność i odczucie są jednym i tym samym zjawiskiem. (...) Wzorcowa czynność elektryczna w neuronach jest doznaniem”<sup>134</sup>; albo: „Mózg stanowi maszynę zdolną do generowania globalnych wzorców oscylacyjnych, są one w dosłownym sensie naszymi myślami, *selfem*, świadomością”<sup>135</sup>.

Llinás co prawda uznaje *qualia* jako realnie istniejące zjawiska, co czyniłoby go w tej dyskusji przedstawicielem realizmu, jednak nie przypisuje im samodzielnego istnienia, odrębnego od zdarzeń neuronalnych. Zgodnie z poglądami Llinása *qualia* są niczym więcej jak specyficzną aktywnością układu nerwowego<sup>136</sup>.

Podejście Llinása jest ewidentnie redukcjonistyczne, monistyczne, sprowadzające *qualia* do aktywności neuronalnej. Llinás stwierdzając, że *qualia* są konsekwencją funkcjonowania mózgu, czyni z siebie redukcjonistę przyczynowego, ale nie ontologicznego. Jak opisano wcześniej, Llinás uważa, że *qualia* realnie istnieją<sup>137</sup>, co może skłaniać do traktowania go jako zwolennika teorii identyczności. *Qualia* byłyby więc przyczynowo zredukowane do czynności neuronalnej, ale ontologicznie realne. Może więc *qualia* są własnościami superwenientnymi względem stanów mózgowych? Niewątpliwie Llinás zgodziłby się z takim stanowiskiem. Jednak można rozważyć, czy nie ekonomiczniej byłoby potraktować pojęcie *qualia* jako wytwór psychologii potocznej, który jest nieugruntowany w nauce i filozofii<sup>138</sup>. Należałoby wówczas zastąpić taki

---

<sup>131</sup> Tamże, s. 151.

<sup>132</sup> Por. tamże.

<sup>133</sup> Por. tamże.

<sup>134</sup> Llinás R., *Ja z wiru...* s. 233.

<sup>135</sup> Tamże, s. 149.

<sup>136</sup> Por. tamże.

<sup>137</sup> Por. tamże.

<sup>138</sup> Por. Churchland P. M., *Mechanizm rozumu...*

rodzaj opisu ludzkich doznań przez bardziej adekwatne, obiektywne pojęcia. Koncepcja Llinása skłania do tego, mimo że sam autor o takiej możliwości nie wspomina. Należy się zastanowić, czy Llinás nie popełnia błędu nie tyle w wyjaśnianiu *qualiów*, co w przyjęciu takiego terminu. Wszędzie tam, gdzie koncepcja Linasa zdaje się być wadliwa (np. mówiąc o intencjonalności jako cesze pojedynczych komórek, i wpływu *qualiów* na przestrzeni całej ewolucji<sup>139</sup>), zdaje się taka być przez szczególne przyjęcie terminu *qualia*. Llinás wyjaśniają *qualia*, pokazując ich pochodzenie ewolucyjne, wskazując możliwe struktury neuranatomiczne mogące być źródłem *qualiów*<sup>140</sup>. Tłumaczy również, jakie mają funkcje w życiu organizmu. Traktuje świadomość jako specyficzny stan umysłu, będący efektem ciągłej aktywności mózgu<sup>141</sup>. Wszystkie te zjawiska mają podłoże neurobiologiczne i nie ma sensu traktować ich jako czegoś odrębnego, co sugeruje mętne pojęcie, jakim są *qualia*. Llinás przemilcza ten fakt, traktując to jako coś oczywistego<sup>142</sup>.

### Literatura:

Allen C., Marc B., *Animal Consciousness*, [w:] Velmans M., Schneider S. (red.), *The Blackwell companion to consciousness*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Chalmers D., *Naturalistic dualism*, [w:] Velmans M., Schneider S. (red.), *The Blackwell companion to consciousness*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Chalmers D., *Świadomy umysł: w poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. Miłkowski M., Warszawa: PWN, 2010.

Churchland P. M., *Eliminative Materialism and the propositional attitudes*, [w:] Chalmers David (red.), *Philosophy of mind. Classical and contemporary readings*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Churchland P. M., *Mechanizm rozumu siedlisko duszy, Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, przeł. Karaś Z. Warszawa: Aletheia, 2002.

Churchland P. M., *Reduction, Qualia, and Direct Introspection of Brain States*. *Journal of Philosophy*, 82 (1985).

Churchland P. M., *The rediscovery of light*, [w:] Chalmers David (red.), *Philosophy of mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Churchland P. S., *Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-brain*, Cambridge: Mass.: MIT Press, 1989.

---

<sup>139</sup> Por. Llinás R., *Ja z wiru...*

<sup>140</sup> Por. tamże.

<sup>141</sup> Por. tamże.

<sup>142</sup> Por. tamże.

- Crick F., Koch Ch., *A neurobiological framework for consciousness*, [w:] Velmans M., Schneider S. (red.), *The Blackwell companion to consciousness*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Damasio A., Mayer K., *Consciousness. An overview of the Phenomenon and Its possible neural basics*. [w:] Laureys S., Tononi G. (red.), *The neurology of consciousness. Cognitive neuroscience and neuropathology*, London: Elsevier, 2009.
- Damasio A., *Jak umysł zyskał jaźń: konstruowanie świadomego mózgu*, przeł. Radomski N., Poznań: Rebis, 2011.
- Damasio A., *Tajemnica świadomości: ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. Karpiński M., Poznań: Rebis, 2000.
- Dennett D., *Consciousness explained*, Boston: Little, Brown and Company, 1991.
- Dennett D., *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Kurek Ł., Kraków: Copernicus Center Press, 2015.
- Dennett D., *Quining qualia*, [w:] Marcel A., Bisiach E. (red.), *Consciousness in Contemporary science*, Cambridge: Cambridge university press, 1988.
- Dennett D., *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, przeł. Miłkowski M. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008.
- Descartes R., *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przeł. Bednarczyk A., Warszawa: PWN, 1989.
- Dretske F., *Naturalizowanie umysłu*, przeł. Świętczak B. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2004.
- Edelman G., *Przenikliwe powietrze jasny ogień: o materii umysłu*, przeł. Rączaszek J., Warszawa: PIW, 1998.
- Gorzelańczyk E. J., *Functional Anatomy, Physiology and Clinical Aspects of Basal Ganglia in: Neuroimaging for Clinicians-Combining Research and Practise*, Peres J. F. P., Intech, 2011.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Ingarden R., Kęty: Antyk, 2001.
- Kim J., *Philosophy of mind*, Westview Press, 1996.
- Kim J., *Umysł w świecie fizycznym*, przeł. Poczobut R. Warszawa: WIFiS PAN, 2002.
- Klawiter A., *Świadomość. Wprowadzenie do współczesnych dyskusji*, [w:] Miłkowski M., Poczobut R. (red.), *Przewodnik po filozofii umysłu*, Kraków: WAM, 2012.
- Koch Ch., *Neurobiologia na tropie świadomości*, przeł. Hess G., Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008.
- La Mettrie J. O., *Człowiek- maszyna*, przeł. Rudniański S., Warszawa: PWN, 1984.
- Leibniz G. W., *Monadologia*, przeł. Elzenberg H., Toruń: UMK, 1991.

- Lewis C. I., *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*, New York: Charles Scribner's Sons, 1929, Reprinted in paperback by Dover Publications, Inc. New York, 1956.
- Llinás R., „Mindness” as functional state of the brain, [w:] Blakemore C., Greenfield S. A. (red.), *Mind Waves*, Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- Llinás R., Ribary U., *Coherent 40-Hz oscillation characterizes dream state in humans*, *Neuroscience*, 90 (1993).
- Llinás R., i wsp., *The neuronal basis for consciousness. Philosophical Transactions of the Royal Society, Biological Sciences*, 29 (1998).
- Llinás R., *Ja z wiru. Od neuronów do selfu*, przeł. Trąbka J. J., Walecki P., Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2008.
- Llinás R., Churchland P. S., Steriade M., *The mind-brain continuum*, *Trends in Neurosciences*, 20, 4 (1997).
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Gawęcki B., Warszawa: PWN, 1955.
- Macphail E., *Ewolucja świadomości*, przeł. Bartoń R., Poznań: Rebis, 2002.
- Poczobut R., *Relacje psychofizyczne*, [w:] Miłkowski M., Poczobut R. (red.), *Przewodnik po filozofii umysłu*, Kraków: WAM, 2012.
- Popper K., Eccles J., *Mózg i jaźń*, przeł. Jaśkowski P. Poznań: Protex, 1999.
- Postle B., *The hippocampus memory and consciousness*, [w:] Laureys S., Tononi G. (red.), *The neurology of consciousness. Cognitive neuroscience and neuropathology*, London: Elsevier, 2009.
- Przybyś P., *Neurofilozofia i filozofia neuronauk*, [w:] Miłkowski M., Poczobut R. (red.), *Przewodnik po filozofii umysłu*, Kraków: WAM, 2012.
- Putnam H., *Philosophy and our mental life. Mind, language and reality*, *Philosophical Papers*, 2 (1972).
- Ramachandran V., Hirstein W., *Three laws of qualia: what neurology tells us about the*, *Journal of Consciousness Studies*, 4 (1997).
- Rees G., Firth Ch., *Methodologies for indentifying the neural correlates of consciousness*, [w:] Velmans M., Schneider S. (red.), *The Blackwell companion to consciousness*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Rees G., *Neural correlates of visual consciousness*. [w:] Laureys S., Tononi G. (red.), *The neurology of consciousness. Cognitive neuroscience and neuropathology*, London: Elsevier, 2009.
- Searle J., *Biological Naturalism*, [w:] Velmans M., Schneider S. (red.), *The Blackwell companion to consciousness*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Searle J., *Naturalizm biologiczny*, przeł. Stawski F., *Filo-sofija*, 28 (2015).
- Searle J., *Umysł na nowo odkryty*, przeł. Baszniak T., Warszawa: PIW, 1999.



Stalnaker R., *Odmiany superwencji*, [w:] Miłkowski M., Poczobut R. (red.), *Analityczna metafizyka umysłu*, Warszawa: IFiS PAN, 2008.

Tononi G., Laureys S., *The neurology of consciousness: An overview*, [w:] Laureys S., Tononi G. (red.), *The neurology of consciousness. Cognitive neuroscience and neuropathology*, London: Elsevier, 2009.

Tsuchiya N., Koch Ch., *The relationship between consciousness and attention*, [w:] Laureys S., Tononi G. (red.), *The neurology of consciousness. Cognitive neuroscience and neuropathology*, London: Elsevier, 2009.

Tye M., "Qualia", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/qualia/>.

Van Gulick R., *Redukcja, emergencja i inne nowsze stanowiska na temat problemu umysł-ciało. Przegląd filozoficzny*, [w:] Miłkowski M., Poczobut R. (red.), *Analityczna metafizyka umysłu*, Warszawa: IFiS PAN, 2008.

Velmans M., *Dualism, reductionism and reflexive monism*, [w:] Velmans Max i Schneider Susan (red.), *The Blackwell companion to consciousness*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Wolpert D., Flanagan R. *Motor prediction*, *Current Biology*, 18, vol. 11 (2001).

Wolpert D., Kawato M., *Internal models for motor control*, *Sensory Guidance of Movement*, 218 (1998).

## **Neurobiologiczna koncepcja jakości Rudolfa R. Llinása z perspektywy wybranych problemów filozofii umysłu**

### Streszczenie

Problematyka *qualiów* stanowi jedno z centralnych problemów podejmowanych współcześnie w filozofii umysłu. Jest to zagadnienie wielopłaszczyznowe i poza filozofią umysłu dotyczy również ontologii i epistemologii. Kwestie rozważane z perspektywy filozofii umysłu coraz częściej są podejmowane przez takie nauki, jak kognitywistyka, psychologia czy neurobiologia. Efekty badań prowadzonych w ramach tych dyscyplin dostarczają ciekawych wyników i wzbudzają coraz większe zainteresowanie filozofów. Dotyczy to nie tylko wspomnianego zagadnienia *qualiów*, ale również wolnej woli i problemów natury etycznej. Praca stanowi prezentację koncepcji amerykańskiego neurobiologa Rudolfa Llinása dotyczącą *qualiów* oraz spojrzenie na poglądy Llinása z perspektywy filozofii umysłu. Llinás w książce *Ja z wiru. Od neuronów do selfu* podejmuje ciekawą próbę wyjaśnienia umysłowości ludzkiej, co stanowi duży obszar spekulacji dla filozofów i zachęca do polemiki. W pracy nawiązano również do podejść eliminacyjnych, prezentowanych przez Paula Churchlanda i Daniela Dennetta.

Współpraca i integracja wielu dziedzin nauki i filozofii stanowi podstawę przy rozpatrywaniu tego rodzaju problematyki. Daje nadzieję na przełamanie współczesnego impasu w wyjaśnieniach świadomości fenomenalnej.

## O dwóch współczesnych paradygmatach skrajnego redukcjonizmu

### 1. Wstęp

Richard Dawkins, urodzony w 1941 r. w Nairobi brytyjski biolog związany z uniwersytetem w Oxfordzie, zakłada, że wszystko w sferze życia biologicznego sprowadza się ostatecznie do rywalizacji między genami. „Na ewolucję patrzę – pisze Dawkins – z »punktu widzenia genu« nie dlatego, że jestem genetykiem albo że żywię szczególną sympatię do genetyki. Zawsze kiedy próbowałem uczyć o darwinizmie, a zwłaszcza ewolucji behawioru zwierząt, napotykałem problem zachowań społecznych, postaw rodzicielskich i rytuałów reprodukcyjnych, a więc takich zachowań zwierząt, które sugerują celowe współdziałanie. Szybko stało się dla mnie jasne, że takie myślenie to ślepa uliczka, a najbardziej twórcze spojrzenie na ewolucję gwarantuje przyjęcie perspektywy genowej. To geny w imię własnego dobra manipulują organizmami, w których czasowo przebywają (zmuszając je m.in. do współpracy z innymi organizmami). Organizmy są dla swoich genów wehikulami przeżycia”<sup>2</sup>. Wierne kopie genów są przenoszone z organizmu do organizmu<sup>3</sup>. Niektóre z genów przekazywane są z większą częstotliwością niż inne, i te w konsekwencji odnoszą większy sukces.

Podobnie brytyjski biolog-ewolucjonista kulturę redukuje do działania memów, które na równi z genami są samolubne i bezwzględne oraz podlegają doborowi. Pisze: „Stworzyłem pojęcie genu w dziedzinie ludzkiej kultury i nazwałem go »memem«, żeby możliwie wyraziście pokazać złudność przeświadczenia, jakoby geny żywych organizmów były jedyną rzeczywistością, w której funkcjonują prawa darwinizmu. Fakt, że specjaliści z różnych dziedzin podchwycili mój pomysł, świadczy o tym, iż koncepcja memu jest sama w sobie dobrym memem, czyli kulturowym replikatorem. Pojęcie memu, pomyślanego jako jednostka dziedziczenia

---

<sup>1</sup> E-mail: [twardowskimirosław@poczta.fm](mailto:twardowskimirosław@poczta.fm), Zakład Polityki Regionalnej i Gospodarki Żywnościowej, Wydział Biologiczno-Rolniczy, Uniwersytet Rzeszowski, [www.ur.edu.pl](http://www.ur.edu.pl).

<sup>2</sup> Dawkins R., *Wehikul przeżycia*, [w:] Brockman J. (red.), *Trzecia Kultura. Nauka u progu trzeciego tysiąclecia*, przeł. Amsterdamski P., Jannaszowie J. i M., Ryszkiewicz M., Tempczyk M., Turopolski W., wyd. CIS, Warszawa 1996, s. 99.

<sup>3</sup> Por. tenże, *Przedmowa*, [w:] Blackmore S., *Maszyna memowa*, przeł. Radomski N., Dom Wyd. REBIS, Poznań 2002, s. 16.

kulturowego, odwołuje się do koncepcji replikatora, który ma być podstawową jednostką w darwinizmie. Replikator – to coś, co ma zdolność samopowieliania i oddziaływania na świat zewnętrzny w celu zwiększenia swej replikacyjnej skuteczności. (...) Mem to (...) przykład podlegających prawom darwinizmu replikatorów występujących na Ziemi”<sup>4</sup>. Tak jak geny, memy są replikatorami, czyli posiadają trzy cechy: wierność kopiowania, płodność i długowieczność. Od genów różnią się tym, że geny replikują się w drodze kopiowania łańcuchów DNA, natomiast memy replikują się drogą społecznej transmisji informacji. Memy wędrują z pokolenia na pokolenie, chociaż mogą niczym wirusy podczas epidemii rozchodzić się także poziomo<sup>5</sup>.

Wielu filozofów i biologów nie podziela genocentrycznej perspektywy Dawkinsa. Zdaniem licznych autorów, redukcjonizm okazuje się niewystarczający także w obszarze kultury. W niniejszym artykule zaprezentujemy główne założenia redukcjonizmu biologicznego i kulturowego oraz liczne głosy krytyczne na propozycje oxfordzkiego biologa.

## 2. „Genocentryzm” i „memocentryzm” – kontekst historyczny, mem „analog” genu

Richard Dawkins w książce zatytułowanej „Samolubny gen” próbuje dowieść, iż geny, a nie gatunek, grupa osobników czy pojedynczy osobnik, są podstawową jednostką podlegającą doborowi naturalnemu<sup>6</sup>. Od czasu publikacji *Samolubnego genu* to bardzo radykalne założenie oxfordzkiego biologa stało się tematem ożywionych debat biologicznych<sup>7</sup>. Stanowisko filozoficzne Dawkinsa wielu badaczy nazywa „genocentryzmem” (analogicznie do przedkopernikańskiego geocentryzmu). W ramach tego poglądu geny uznaje się za głównych „aktorów” życia na naszej planecie<sup>8</sup>. Genocentrycy odrzucają pluralizm twierdząc, że poziom genów jest wyjątkowy ze względu na niepowtarzalną rolę, jaką geny odgrywają w dziedziczości i rozwoju. Stanowisko to sytuuje Dawkinsa poza tradycyjnym darwinowskim osobnikocentrycznym paradygmatem rozumienia przyrody. W ramach tego ostatniego przyjmuje się tezę, iż geny podlegają

---

<sup>4</sup> Tenże, *Wehikuł przeżycia...*, s. 106-107.

<sup>5</sup> Por. tenże, *Przedmowa...*, s. 10.

<sup>6</sup> Por. tenże, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 36-37.

<sup>7</sup> Por. Rosenberg A., McShea D. W., *Philosophy of Biology. A Contemporary Introduction*, Routledge Taylor & Francis Group, New York/London 2008, s. 184.

<sup>8</sup> Por. Marek-Bieniasz A., *Richarda Dawkinsa genocentryczna interpretacja ewolucji i jej zasadność. Analiza krytyczna*, Wyd. Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2008, s. 6.

mutacji, organizmy selekcji, a gatunki ewolucji, z którą to tezą brytyjski biolog ostro polemizuje.

Zdaniem brytyjskiego biologa gen jako podstawowa jednostka doboru naturalnego jest egoistyczny, gdyż dba jedynie o własne korzyści<sup>9</sup>. Inną cechą genu jest to, że jest długowieczny, istniejąc pod postacią wielu jednakowych kopii<sup>10</sup>. Pojedynczy gen istnieje w wielu następujących po sobie kolejno ciałach<sup>11</sup>. Organizm, będący „kolonią genów”, Dawkins określa jako „maszynę przetrwania”<sup>12</sup>. „Dobór naturalny – pisze – preferuje te geny, które sprawiają, że ich maszyny przetrwania wykorzystują w jak najlepszym stopniu otaczające środowisko”<sup>13</sup>.

Darwinizm widziany z perspektywy genu nie po raz pierwszy pojawia się w pismach Dawkinsa<sup>14</sup>. Poglądy wewnątrz ewolucjonizmu wskazujące, iż dobór może działać nie tylko, jak widział to Darwin, na poziomie osobniczym, lecz także na poziomie genów, pojawiły się już we wczesnych latach 30. poprzedniego stulecia w pracach pionierów neodarwinizmu, m.in. Ronalda A. Fischera. Genocentryzm, w ramach którego zakłada się, iż dobór naturalny działa na poziomie genów, bezpośrednio został wyartykułowany przez Williama D. Hamiltona i George’a C. Williamsa. Do ugruntowania się poglądu Dawkinsa na ewolucję przyczyniło się zwłaszcza dzieło ostatniego z wymienionych, *Adaptation and Natural Selection*. Antycypując poglądy Williamsa, Dawkins dochodzi w swej interpretacji ewolucji do sformułowania zasady egoizmu genów, która ma być podstawową zasadą konstytuującą przyrodę w jej ożywionej części<sup>15</sup>. Pisanie *Samolubnego genu*, w którym rozpropagował ujęcie ewolucji z perspektywy genu, rozpoczął w 1972 r., pracując w Oksfordzie pod kierunkiem Niko Tinbergena, którego idee także wywarły wpływ na poglądy Dawkinsa<sup>16</sup>.

W świetle genocentryzmu organizmowi nie przysługuje miano podstawowej jednostki życia<sup>17</sup>. W takim ujęciu darwinowska relacja pomiędzy organizmem a organizmem traci swoje znaczenie na rzecz relacji, w jakie uwikłany jest gen. Uzasadniając swoje stanowisko, Dawkins wykazuje, iż organizm nie odgrywa w doborze naturalnym roli replikatora, lecz jedynie nośnika replikatorów.

---

<sup>9</sup> Por. Dawkins R., *Samolubny gen...*, s. 59.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 60.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 51.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 75.

<sup>13</sup> Tamże, s. 99.

<sup>14</sup> Por. Marek-Bieniasz A., dz. cyt., s. 29.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 30.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 29.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 90.

Oxfordzki biolog w swoim ewolucyjnym ujęciu świata przyrody ożywionej postuluje zmianę paradygmatu „osobnikocentryzmu” na rzecz „genocentryzmu”, gdyż jest przekonany, iż ten ostatni lepiej wyjaśnia świat przyrody<sup>18</sup>.

Dawkins, korzystając z ewolucjonistycznej terminologii, podjął się również próby wyjaśnienia ewolucji kulturowej<sup>19</sup>. Twierdzi, iż istotnym elementem, odpowiedzialnym za proces zmiany kultur, jest tzw. nowy replikator, czyli samopowielająca się struktura, którą nazwał memem. Pisze: „Stworzyłem pojęcie genu w dziedzinie ludzkiej kultury i nazwałem go »memem«, żeby możliwie wyraziście pokazać złudność przeświadczenia, jakoby geny żywych organizmów były jedyną rzeczywistością, w której funkcjonują prawa darwinizmu. Fakt, że specjaliści z różnych dziedzin podchwycili mój pomysł, świadczy o tym, iż koncepcja memu jest sama w sobie dobrym memem, czyli kulturowym replikatorem. Pojęcie memu, pomyślanego jako jednostka dziedziczenia kulturowego, odwołuje się do koncepcji replikatora, który ma być podstawową jednostką w darwinizmie. Replikator – to coś, co ma zdolność samopowielania i oddziaływania na świat zewnętrzny w celu zwiększenia swej replikacyjnej skuteczności. (...) Mem to (...) przykład podlegających prawom darwinizmu replikatorów występujących na Ziemi”<sup>20</sup>. Ogólnie rzecz ujmując, mem to wzór informacji kulturowej, który jest przechowywany w pamięci jednostki i może zostać powielony w pamięci innej jednostki<sup>21</sup>. Mem jest dla Dawkinsa kulturowym odpowiednikiem genu. Jest jednostką przekazu kulturowego i jednostką naśladownictwa<sup>22</sup>. Dla przykładu, naukowiec spotyka się z jakąś pasjonującą hipotezą; przekazuje ją swoim kolegom i studentom w artykułach i na wykładach<sup>23</sup>. Hipoteza ta replikuje się sama, wędrując z mózgu do mózgu. Wszystkie memy kopiujemy od innych drogą naśladownictwa<sup>24</sup>. Zdaniem memetyków memy rezydują w ludzkim mózgu<sup>25</sup>. Podobnie jak geny, mają zdolność powielania się oraz przenoszenia z jednego mózgu do innego. Zachowują się przy tym jak wirus, który zawiera niepoprawną informację.

---

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 93.

<sup>19</sup> Por. Boroch R., *Przeciw memetyce*, Hybris, 15 (2011), s. 64.

<sup>20</sup> Dawkins R., *Wehikul przeżycia...*, s. 106-107.

<sup>21</sup> Por. Heylighen F., *Memetyka*, przeł. Sośnicka M., [w:] Wężowicz-Ziółkowska D. (red.), *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji*, Wyd. Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach, Katowice 2009, s. 27.

<sup>22</sup> Por. Dawkins R., *Samolubny gen...*, s. 244.

<sup>23</sup> Por. Bjarneskans H., Grønnevik B., Sandberg A., *Cykl życiowy memów*, przeł. Jagt-Yazykova E., [w:] Wężowicz-Ziółkowska D. (red.), dz. cyt., s. 65.

<sup>24</sup> Por. Blackmore S., *Sila memów*, przeł. Biedrzycki M., *Świat Nauki*, 12 (2000), s. 51.

<sup>25</sup> Por. tamże.

Zarówno gen, jak i mem są materialnymi nośnikami niematerialnych informacji<sup>26</sup>. W przypadku genu jest to informacja genetyczna, a w przypadku memu – informacja kulturowa. Typowym nośnikiem informacji genetycznej jest sekwencja DNA, a mniej typowym – sekwencja RNA o kodzie cyfrowym w komórkach żywych organizmów. Z kolei nośnikiem informacji kulturowej są połączenia synaptyczne w mózgu.

Zasadniczo mem nie różni się tak bardzo od genu<sup>27</sup>. Różnice polegają głównie na tym, że w przekazie memu może uczestniczyć dowolna liczba jednostek (transmisja pozioma), podczas gdy gen może być przekazywany jedynie z rodzica na dziecko (transmisja pionowa). W związku z tym mem porównuje się do wirusa i zarazka z powodu ich falowego rozprzestrzeniania się na podobieństwo epidemii<sup>28</sup>. Poza tym mem może być bardziej „płodny” niż gen. Proces replikacji memu może zająć w przeciągu zaledwie kilku minut; aby zaś mogło dojść do replikacji genu, potrzeba życia przynajmniej jednej generacji. Tego samego nie można powiedzieć jednak o wierności kopii memu, która jest zazwyczaj znacznie mniejsza niż w przypadku kopii genu. Ostatnia wersja przekazywanej z ust do ust opowieści może nieraz mocno odbiegać od wersji pierwotnej.

Jako przykłady memów przytacza się język, wiarę w Boga, modę, muzykę, teorie i koncepcje naukowe, zwyczaje i tradycje<sup>29</sup>. Memem jest idea lub wzór informacji tylko wtedy, jeśli przejawia cechy właściwe replikatorom, takie jak: wierność, płodność i długowieczność<sup>30</sup>. Memy mogą tworzyć tzw. mempleksy lub kompleksy memów, czyli zespoły wspomagających się memów<sup>31</sup>. Przykładem mempleksów są dogmaty religijne i polityczne, ruchy społecznie, style artystyczne, tradycje i zwyczaje, paradygmaty, języki itp.

Memy rozprzestrzeniają się niekoniecznie dlatego, że przynosi to korzyść, czy też zwiększą szansę na przetrwanie czy dadzą szczęście ludziom, którzy je kopiują, ale ponieważ one same mają z tego korzyść<sup>32</sup>. „W takiej wizji – pisze Blackmore – wszystkie jednostki kulturowe dookoła mnie istnieją, ponieważ są bieżącymi zwycięzcami w przerażającej rywalizacji o bycie skopionym. (...) Religie i kultury są w stanie przetrwać, ponieważ wykorzystują sprytnie sztuczki memetyczne, by zostać

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 71.

<sup>27</sup> Por. Heylighen F., dz. cyt., s. 28.

<sup>28</sup> Por. Hale-Evans R., *Memetyka: metabiologia systemów*, przeł. Wężowicz-Ziółkowska D., Wiczkorkowska E., [w:] Wężowicz-Ziółkowska D. (red.), dz. cyt., s. 33.

<sup>29</sup> Por. Heylighen F., dz. cyt., s. 29.

<sup>30</sup> Por. *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji...*, s. 236.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 237.

<sup>32</sup> Por. Blackmore S., *The Memes' Eye View*, [w:] Aunger R. (red.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 40.

przekazanymi dalej, a także by przekonać ich nosicieli do ciężkiej pracy oraz inwestowania czasu i pieniędzy w ich propagowanie. Alternatywne terapie, które nie działają, mogą dobrze prosperować we współczesnych środowiskach z uwagi na potężne działanie efektu placebo połączonego z obawą przed nowoczesną medycyną. Nawet dziwne idee, takie jak czterostopi wysocy kosmici, którzy przybywają i nocą porywają ludzi z łóżek, mogą być pożytecznie postrzegani jako memy, które nadal występują pomimo bycia fałszywymi<sup>33</sup>.

Do odnowienia zainteresowania memami i ewolucją kulturową niewątpliwie przyczynił się Projekt Ludzkiego Genomu (ang. *Human Genome Project*)<sup>34</sup>. Efektem dyskusji nad Projektem było m.in. nadanie samej memetyce waloru teorii naukowej.

### 3. Głosy krytyczne wobec „genocentryzmu” i „memocentryzmu”

Postulowaną wszechwładzę genów krytykuje dziś wielu badaczy<sup>35</sup>. Przedstawmy główne zarzuty spotykane w literaturze filozoficzno-biologicznej przeciwko koncepcji „samolubnego genu” Dawkinsa.

Alex Rosenberg i Daniel W. McShea, którzy odrzucają stanowisko „samolubnego genu”, twierdzą, że geny nie mają wyjątkowego wkładu w rozwój i nie są jedynymi czynnikami dziedziczności<sup>36</sup>. Ich zdaniem w genach nie ma niczego wyjątkowego, co w porównaniu z innymi replikatorami pozwalałoby uznać je za szczególnie ważne.

Simon Conway Morris nie zgadza się ze skrajnie redukcjonistycznym obrazem świata, przedstawionym przez Dawkinsa<sup>37</sup>. Przekonuje, że poza swoim komórkowym środowiskiem DNA jest biologicznie bierny, a nawet bezużyteczny<sup>38</sup>. Złożoność życia nie zależy wyłącznie od genów.

Stephen J. Gould ostro krytykuje pogląd Dawkinsa, że dobór naturalny działa na poziomie genów. „Nieważne ile władzy Dawkins stara się przypisać genom – pisze Gould – jest jedna rzecz, której dać im nie może – bezpośredniej widoczności dla selekcji naturalnej. Selekcja zwyczajnie nie jest w stanie zobaczyć genów i bezpośrednio wybierać spośród nich. Musi korzystać z ciał w charakterze pośredników. Gen jest częścią DNA ukrytą w komórce. Selekcja widzi ciała. Faworyzuje pewne ciała, ponieważ

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 40-41.

<sup>34</sup> Por. Boroch R., dz. cyt., s. 65.

<sup>35</sup> Por. Koj A., *Zjawiska emergencji w biologii*, [w:] Heller M., Mączka J. (red.), *Struktura i emergencja*, PAU-OBI-Biblos, Kraków/Tarnów 2006, s. 155.

<sup>36</sup> Por. Rosenberg A., McShea D. W., dz. cyt., s. 184.

<sup>37</sup> Por. Morris S. C., *Life's Solution. Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 302.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 324.

są silniejsze, odporniejsze, szybciej dojrzewające seksualnie, lepsze w walce lub piękniejsze dla oka. Gdyby, faworyzując silniejsze ciało, selekcja zadziałała bezpośrednio na genie, poglądy Dawkinsa można by usprawiedliwić. Gdyby ciała były jednoznaczными mapami swych genów, walczące fragmenty DNA uwidaczniałyby się zewnętrznie, a selekcja mogłaby działać na nie bezpośrednio. Ciała jednak takie nie są<sup>39</sup>. Zdaniem Goulda, ciało nie można zatowarować do części, z której każda byłaby utworzona przez indywidualny gen. Setki genów przyczyniają się do budowy większości części ciała. Selekcja nie działa nawet bezpośrednio na części. Przyjmuje lub odrzuca całe organizmy. Organizmy są czymś znacznie więcej niż tylko połączeniem genów. Ich części oddziałują wzajemnie na siebie. Organizmy są budowane przez geny działające wspólnie, pod wpływem czynników środowiskowych. W konkluzji Gould stwierdza: „Dawkinsowi potrzebna będzie nowa metafora: geny powołujące zebrania, tworzące sojusze, przychylnie odnoszące się do szansy utworzenia paktu, kształtujące prawdopodobne środowiska. Gdy jednak połączyć tak wiele genów i powiązać je łańcuchami hierarchicznymi działań za pośrednictwem środowiska, powstały obiekt nazywamy ciałem”<sup>40</sup>.

Brian Goodwin podkreśla, że Dawkins jako zwolennik neodarwinowskiego redukcjonizmu sprowadza organizmy do roli „opakowań dla genów”. „Tu właśnie – pisze Goodwin – najbardziej się różnimy. Dla mnie to organizmy są najważniejsze, tak samo jak były dla Darwina. W Richardzie widzę najwybitniejszego rzecznika poglądów, które ja uważam za ślepe uliczki w dzisiejszej biologii”<sup>41</sup>.

W opinii Mariana Wnuka koncepcja samolubnego genu Dawkinsa, chociaż nosi w sobie cechy atomizmu biologicznego, w rzeczy samej jest atomistyczną redukcją komórki do genów<sup>42</sup>. W takiej mocno uproszczonej perspektywie komórka jest postrzegana jako jedynie chemiczna fabryka genów.

Gunther S. Stent i Mary Midgley krytykują Dawkinsa za to, iż ten „personifikuje” geny. „To jest naprawdę zaskakującym argumentem. Jak gen może być »bezwzględny« i »samolubny«, chyba że w drodze mendelizmu transcendentalnego, geny są obdarzone osobowością?”<sup>43</sup> – pisze Stent. Podobnie Midgley: „Geny nie mogą być samolubne lub

<sup>39</sup> Gould S. J., *Caring Groups and Selfish Genes*, Natural History, 86 (1977), s. 24.

<sup>40</sup> Tamże, s. 24.

<sup>41</sup> Brockman J. (red.), dz. cyt., s. 117.

<sup>42</sup> Por. Wnuk M., *Geneza i rozwój idei elementarnej jednostki życia. W kierunku filozofii nanobiologii*, Wyd. Kul, Lublin 2013, s. 57.

<sup>43</sup> Stent G. S., *You Can Take the Ethics out of Altruism but You Can't Take the Altruism out of Ethics*, The Hastings Center Report, 7 (1977), s. 33.



niesamolubne, tym bardziej atomy nie mogą być zazdrosne, słońce abstrakcyjne albo ciastka ideologiczne”<sup>44</sup>.

Donald Symons nie zgadza się z retoryką „samolubnego genu”, ponieważ, jak twierdzi, całkowicie przeinacza ona rzeczywistość<sup>45</sup>. Przy użyciu metafory Dawkins obdarza geny właściwościami, które posiadają jedynie organizmy, jednocześnie ograbiając te ostatnie z tych właściwości i nazywając „maszynami przetrwania”.

Z kolei Rupert Sheldrake retorykę „samolubnego genu” Dawkinsa określa jako na wskroś witalistyczną, nazywając samolubne geny „zminiaturyzowanymi czynnikami witalnymi”. Píše: „Według koncepcji »samolubnego genu« Richarda Dawkinsa to same geny obdarzone są życiem. Są one niczym małe ludziki: są tak bezwzględne i tak samo rywalizują ze sobą »jak skutecznie działający chicagowscy gangsterzy«. Potrafią »kształtować materię«, »tworzyć formę«, »wybierać«, a nawet »aspirować do nieśmiertelności«”<sup>46</sup>.

Anna Marek-Bieniasz twierdzi, że nieredukcjonistyczna wizja człowieka i innych przedstawicieli świata biotycznego wymaga powiązania z niegenocentryczną perspektywą tłumaczenia zjawisk biologicznych. „Genocentryzm widzieć tu można – pisze – jako interpretacyjną przeszkodę uniemożliwiającą właściwe ich rozumienie. Znacznie zasadniejszy wydaje się więc paradygmat osobnikocentryczny, w świetle którego nie udało się co prawda jeszcze wyjaśnić wszystkiego, co dzieje się przyrodzie, lecz który nie wymaga jednak — w przeciwieństwie do genocentryzmu – rezygnacji z holizmu czy też z ujęcia człowieka jako bytu w istocie swej wolnego i odpowiedzialnego za siebie i świat. Według niej, o wiele bardziej podstawowy od genocentryzmu jest paradygmat osobnikocentryczny, który – w przeciwieństwie do genocentryzmu – nie wymaga rezygnacji z holizmu czy też z ujęcia człowieka jako bytu w istocie swej wolnego i odpowiedzialnego za siebie i świat”<sup>47</sup>.

David Hull widzi konieczność modyfikacji kluczowej terminologii Dawkinsa. Skojarzenia terminu „replikator” uważa za właściwe, podczas gdy te dotyczące „wehikułu” już za takie nie uważa. Píše: „Wehikuły są takiego rodzaju rzeczą, którą przedstawiciele jeżdżą wokół. Co więcej, czynniki odpowiadają za coś. One kierują i wehikuły podążają milcząco.

---

<sup>44</sup> Midgley M., *Gene-Juggling*, Philosophy, 54 (1979), s. 439.

<sup>45</sup> Symons D., *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford University Press, Oxford 1979, s. 41.

<sup>46</sup> Sheldrake R., *Nowa biologia. Rezonans morficzny i ukryty porządek*, przeł. Filipczuk M., Virgo, Warszawa 2011, s. 44-45.

<sup>47</sup> Marek-Bieniasz A., *Genocentryzm jako współczesna wersja darwinizmu i jego implikacje dla rozumienia świata i człowieka*, [w:] Roskal Z. (red.), *Transfer idei. Od ewolucji w biologii do ewolucji w astronomii i kosmologii*, Wyd. KUL, Lublin 2011, s. 77.

Chociaż Dawkins wyraźnie przydziela odrębne role ewolucyjne replikatorom i wehikułom, obraz, który wywołuje terminologia Dawkinsa jest taki, że geny kontrolują bezradne i nieszczęsne organizmy<sup>48</sup>. Dlatego też, żeby wyeliminować ten „terminologiczny zamęt”, Hull wprowadza następujące definicje: (i) replikator: jednostka, która przekazuje swoją strukturę w dużym stopniu nietkniętą w kolejnych replikacjach; (ii) interaktor: jednostka, która oddziałuje jako spójna całość ze środowiskiem w taki sposób, że ta interakcja powoduje, że replikacja jest zróżnicowana. Z pomocą tych dwóch technicznych terminów, zdaniem Hulla, można podać precyzyjną definicję doboru naturalnego: dobór naturalny to proces, w którym zróżnicowane wymarcie i mnożenie się interaktorów powoduje zróżnicowane unieśmiertelnienie istotnych replikatorów. Hull postuluje, że role replikatora i interaktora są zasadnicze dla procesu ewolucyjnego.

Richard C. Lewontin koncepcję „samolubnego genu” Dawkinsa nazywa bardzo dosadnie „karykaturą darwinizmu” i „wulgarnym darwinizmem”<sup>49</sup>. „Z niewielką pomysłowością – pisze Lewontin – oczywiście takie historie można zawsze wymyślać, ale nie jest jasne czy mamy do czynienia z nauką czy dowcipem”<sup>50</sup>. W innym miejscu pisze: „W rzeczywistości, sugestia Dawkinsa, że idee replikują wybrane jednostki i pogląd socjologów, że szczegóły społecznej aktywności człowieka są kodowane w naszych genach i wybierane dla maksymalnego potencjału reprodukcyjnego, powstają z tego samego błędnego poglądu na temat społeczeństwa ludzkiego, które z kolei wypływa z bezzasadnego utożsamiania materializmu z redukcjonizmem. Chociaż to prawda, że istoty ludzkie są przedmiotami materialnymi, których mózgi są wynikiem procesu rozwojowego pod wpływem genów, to nieprawda, że można zrozumieć ich umysły, kiedy zrozumiemy ich geny. W podobny sposób, chociaż społeczeństwo ludzkie jest produktem zmysłowej aktywności jednostek materialnych, społeczeństwo ludzkie nie jest po prostu zbiorem wszystkich jednostek”<sup>51</sup>.

Nie mniej krytycznych uwag w literaturze filozoficzno-biologicznej możemy znaleźć pod adresem koncepcji memów Dawkinsa. Przedstawmy najważniejsze z nich, wysuwane przez znanych filozofów i biologów.

Robert Boroch poddaje w wątpliwość sam fakt istnienia takiego bytu jak mem, będącego w kulturze odpowiednikiem genu, ponieważ nie znajduje na to żadnych empirycznych dowodów oraz innych logicznych przes-

---

<sup>48</sup> Barlow C. (red.), *From Gaia to Selfish Genes. Selected Writings in the Life Sciences*, The MIT Press, Cambridge/London 1991, s. 231.

<sup>49</sup> Lewontin R. C., *Caricature of Darwinism*, *Nature*, 266 (1977), s. 283.

<sup>50</sup> Tamże, s. 283.

<sup>51</sup> Tamże, s. 284.

łanek<sup>52</sup>. Memetyka nie definiuje, czym jest „informacja memetyczna” oraz jak należy rozumieć samą kulturę<sup>53</sup>. Poza tym, jak zauważa Boroch, ewolucja odnosząca się do kultury nie może mieć charakteru darwinowskiego, ale lamarckowski, gdyż tylko wtedy można próbować tłumaczyć jej rozwój. W oparciu tylko o genetyczne dziedziczenie, w przekonaniu autora, nie jest to możliwe.

Henry Plotkin polemizuje z twierdzeniem Dawkinsa, że wszystkie memy, a co za tym idzie, wszystkie aspekty kultury, rozpowszechniają się przez naśladownictwo<sup>54</sup>. Zdaniem tego autora, prawie wszystko, co w kulturze jest istotne, nie jest przekazywane na drodze mechanicznego powtarzania czyichś działań, lecz dzielenia się wiedzą, wiarą i wartościami. Naśladownictwo nie ma tu nic do rzeczy. Wiedza ogólna, np. jak się zachowywać w restauracji, nie podlega naśladownictwu. „Kultura – podsumowuje swą krytykę Plotkin – jako zbiór wytworów ludzkich mózgów i umysłów to najbardziej złożone zjawisko na Ziemi. Nigdy jej nie zrozumiemy, jeśli będziemy zabierać się do tego w tak prostacki sposób”<sup>55</sup>.

Maurice Bloch zauważa, że memetycy sprawiają wrażenie, iż rozpoczynają nowy etap w badaniach nad ludzką kulturą<sup>56</sup>. Tymczasem badają dokładnie to samo, czym antropologowie zajmują się od ponad stu lat. W rezultacie autorka nie znajduje usprawiedliwienia dla braku otwartości memetyków na to, co tradycyjna antropologia ma do zaoferowania. To tak, jakby naukowiec, który decydując się pisać o fotosyntezie, nie zaznajomiłby się z literaturą botaniczną.

Analogia genowa sugeruje, że ludzka kultura składa się z „wyraźnych kawałków”<sup>57</sup>. Idea memopleksów wymaga, by poszczególne jednostki, tworzące kompleksy, dawały się w jakiś obiektywny sposób wyróżnić<sup>58</sup>. Bloch uważa to w praktyce za niewykonalne i ilustruje przykładem: „Odwołajmy się do wiedzy, jaką rolnik posiada o pogodzie. Pokazanie w przekonujący sposób, że składa się ona ze skończonej liczby naprawdę istniejących wyraźnych elementów, jest niemożliwe. Ile elementów by się na nią składało? Czy pogląd, według którego określone rodzaje chmur są oznaką nadchodzącego gradu, jest oddzielny od wiedzy, że grad niszczy uprawy? Memetycy w tym momencie nie są w stanie

---

<sup>52</sup> Por. Boroch R., dz. cyt., s. 63-64.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 73.

<sup>54</sup> Por. Plotkin H., *Ludzie nie tylko naśladowują*, Świat Nauki, 12 (2000), s. 57

<sup>55</sup> Tamże, s. 57.

<sup>56</sup> Por. Bloch M., *A well-disposed social anthropologist's problem with memes*, s. 192, [w:] Aunger R. (red.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford University Press, Oxford 2003.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 193.

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 194.

określić granic wokół memów, które się składają na kompleksy memów. Ponadto, czy praktyka kończenia głównych obchodów rytuałów w czasie pory deszczowej, ponieważ tak zdecydowali przodkowie, i ponieważ żniwa mogą się odbyć tylko, gdy uprawy są suche, jest częścią memopleksu pogody czy też memopleksu religii, a może memopleksu naiwnej fizyki lub memopleksu społecznego? A może wszystkie te memopleksy tworzą jeden ogromny memopleks? Odpowiedź na te pytania może być jedynie całkowicie arbitralna. W rzeczywistości, nie dzieli się na naturalnie dostrzegalne kawałki. Powyższa uwaga czyni niezwykle kontrowersyjne dwie podstawowe kwestie memetyki: ontologiczny status memów i spójność kultury<sup>59</sup>. „Dyfuzyjonistyczne” przekonanie Dawkinsa, że jakoby kultura składała się z „kawałków informacji” rozprzestrzeniających się bez problemu poprzez „transmisję”, jest w oczach Bloch skrajnie uproszczające rzeczywistość kultury i wręcz naiwne<sup>60</sup>. Stoi na stanowisku, że wiedza jest niezwykle złożona, wielorodzajowa, nie jest jedynie zintegrowana w pojedynczych umysłach na różnych poziomach tego, co jest powszechnie rozumiane przez słowo „świadomość”, ale również jest nieodłączna od działania.

John E. R. Staddon twierdzi, że znaczącym pominięciem w wyjaśnianiu procesu ewolucji kulturowej poprzez rozpowszechnianie jednostek zwanych memami jest brak odwołania się do pewnego niezależnego procesu selekcji<sup>61</sup>. Memy rozprzestrzeniają się, niektóre bardziej od innych, ale Dawkins nie wskazuje na żaden mechanizm analogiczny do sukcesu reprodukcyjnego wyjaśniającego, dlaczego niektóre rozprzestrzeniają się bardziej niż inne. Bez takiego procesu, zdaniem tego autora, wyjaśnienie Dawkinsa jest pokrętnie: te, które się rozprzestrzeniają, są bardziej skuteczne; są skuteczne, ponieważ się rozprzestrzeniają. Staddon pisze: „(...) melodia wpadająca w ucho może być powszechnie kopiowana, ponieważ elementy wrażliwe na symetrię, wzór i rytm są powiązane w wielu czynnościach o znaczeniu ewolucyjnym, takim jak mowa, koordynacja ruchowa i percepcja” [26: 143].

Simon Conway Morris krytycznie odnosi się do koncepcji memów jako mentalnych odpowiedników genów<sup>62</sup>. Dla Morrisa wiele z przykładów memów są bardzo trywialne, nazbyt uproszczone, czy wręcz komiczne. Przywoływanie memów to przejaw braku precyzji w myśleniu.

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 194.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 200.

<sup>61</sup> Por. Staddon J. E. R., *On a Possible Relation Between Cultural Transmission and Genetical Evolution*, *Perspectives in Ethology*, 4 (1981), s. 143.

<sup>62</sup> Por. Morris S. C., *Life's Solution. Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 324.

Człowiek jest produktem nie tylko ewolucji organicznej, ale także ewolucji kulturowej<sup>63</sup>. W tej ewolucji kulturowej podstawowa jednostka ideowego przesłania Dawkinsa, zwana „memem”, odgrywa rolę analogiczną do tej roli, jaką pełni „genu” w ewolucji organicznej. I tak, memy, które nosimy w naszych głowach, podobnie zawdzięczają sukces ewolucji kulturowej „egoizmu”. Czy ten prawdziwy egoizm memów, prawdziwie szczerzy (etyczny) egoistyczny, który będąc atrybutem składników świadomego umysłu, może być stosowany zgodnie z prawem, bez uciekania się do animizmu? – pyta Gunther S. Stent i sam udziela jednoznacznej odpowiedzi – nie.

Dla Jamesa W. Polichaka memetyczne analizy Dawkinsa są bardzo płytkie i nieprecyzyjne w porównaniu do tradycyjnych rozwiązań<sup>64</sup>. W związku z tym uważa, że należy odrzucić koncepcję memu i teorie zbudowane w oparciu o to pojęcie. Dawkinsowi i memetykom nie udało się wykazać, że memy są niezbędne do zrozumienia kultury; w związku z tym nie są w stanie wykazać, że modele oparte na biologicznym doborze naturalnym są niewystarczające. Ignorując zasady i dane dotyczące przetwarzania informacji z dziedziny nauk społecznych, zwłaszcza psychologii, Dawkins i memetycy przedstawiają bardzo niedokładny model przepływu informacji i bardzo ograniczony model aktywności ludzkiego mózgu. Nieprzemysłane przykłady i ignorancja odpowiednich badań eksperymentalnych nie tworzą z koncepcji memów przekonującej teorii naukowej – konkluduje Polichak.

#### 4. Zakończenie

„Genocentryzm” i „memocentryzm” to dwa współczesne oblicza skrajnego redukcjonizmu. Pod adresem pierwszego z wymienionych paradygmatów wysuwane są następujące zarzuty: (i) geny nie są niczym wyjątkowym w porównaniu z innymi replikatorami; (ii) geny są biologicznie aktywne tylko i wyłącznie w swoim środowisku komórkowym; (iii) genów nie można „personifikować”; (iv) retoryka „samolubnego genu” jest na wskroś witalistyczna; (v) dobór naturalny działa na poziomie organizmów, a nie na poziomie genów; (vi) koncepcja „samolubnego genu” to „karykatura darwinizmu”. Równie mocne zarzuty wysuwają różni autorzy pod adresem „memocentryzmu”: (i) wątpliwym jest sam fakt istnienia memu jako odpowiednika genu w kulturze; (ii) ewolucja odnosząca się do kultury ma

---

<sup>63</sup> Stent G. S., *You Can Take the Ethics out of Altruism but You Can't Take the Altruism out of Ethics*, The Hastings Center Report, 7 (1977), s. 35.

<sup>64</sup> Polichak J. W., *Memes-what are they good for?*, Skeptic, 6 (1998), <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=1317907&site=ehost-live>. [dostęp z dnia 22.10.2013 r.]

charakter lamarckowski, a nie darwinowski; (iii) prawie wszystko, co w kulturze jest istotne, rozpowszechnia się na drodze dzielenia się wiedzą, wiarą i wartościami, a nie przez naśladownictwo; (iv) nie da się określić granic wokół memów, które się składają na kompleksy memów; (v) trudno wyjaśnić mechanizm, odpowiadający za to, że niektóre memy rozprzestrzeniają się bardziej niż inne; (vi) memetyczne analizy są bardzo płytkie i nieprecyzyjne w porównaniu do tradycyjnych rozwiązań.

Dawkins, sprowadzając wszystko do poziomu genów i memów, manifestuje swoje przywiązanie do radykalnego neodarwinowskiego redukcjonizmu. Redukcjonizm bardzo upraszcza rzeczywistość, sprowadzając wszystko do działania genów czy memów. Poza tym wbrew temu, co twierdzi Dawkins, wielu biologów i filozofów postrzega ewolucję kulturową jako niezależną od ewolucji biologicznej. Dlatego też nie można wyciągać zbyt daleko idących wniosków o podobieństwie memów do genów i na tej podstawie budować „memocentrycznej” strategii wyjaśniania wszystkich aspektów kultury. Dla wielu badaczy całkowicie jasnym jest, że porównywanie memu z genem nie ma żadnego logicznego uzasadnienia.

## Literatura

Barlow C. (red.), *From Gaia to Selfish Genes. Selected Writings in the Life Sciences*, The MIT Press, Cambridge/London 1991.

Bjarneskans H., Grønnevik B., Sandberg A., *Cykl życiowy memów*, przeł. Jagt-Yazykova E., [w:] Wężowicz-Ziółkowska D. (red.), *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji*, Wyd. Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach, Katowice 2009.

Blackmore S., *Siła memów*, przeł. Biedrzycki M., *Świat Nauki*, 12 (2000).

Blackmore S., *The Memes' Eye View*, [w:] Aunger R. (red.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford University Press, Oxford 2003.

Bloch M., *A well-disposed social antropologist's problem with memes*, [w:] Aunger R. (red.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford University Press, Oxford 2003.

Boroch R., *Przeciw memetyce*, *Hybris*, 15 (2011), <http://philpapers.org/archive/BORAM.pdf>. [dostęp: 23.06.2014 r.]

Brockman J. (red.), *Trzecia Kultura. Nauka u progu trzeciego tysiąclecia*, przeł. Amsterdamski P., Jannaszowie J. M., Ryszkiewicz M., Tempczyk M., Turopolski W., Wyd. CIS, Warszawa 1996.

Dawkins R., *Przedmowa*, [w:] Blackmore S., *Maszyna memowa*, przeł. Radomski N., Dom Wyd. REBIS, Poznań 2002.

Dawkins R., *Samolubny gen*, przeł. Skoneczny M., Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.

- Dawkins R., *Wehikuł przeżycia*, [w:] Brockman J. (red.), *Trzecia Kultura. Nauka u progu trzeciego tysiąclecia*, przeł. Amsterdamski P., Jannaszowie J. i M., Ryszkiewicz M., Tempczyk M., Turopolski W., Wyd. CIS, Warszawa 1996.
- Gould S. J., *Caring Groups and Selfish Genes*, *Natural History*, 86 (1977).
- Hale-Evans R., *Memetyka: metabiologia systemów*, przeł. Wężowicz-Ziółkowska D., Wieczorkowska E., [w:] Wężowicz-Ziółkowska D. (red.), *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji*, Wyd. Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach, Katowice 2009.
- Heylighen F., *Memetyka*, przeł. Sońnicka M., [w:] Wężowicz-Ziółkowska D. (red.), *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji*, Wyd. Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach, Katowice 2009.
- Koj A., *Zjawiska emergencji w biologii*, [w:] Heller M., Mączka J. (red.), *Struktura i emergencja*, PAU-OBI-Biblos, Kraków/Tarnów 2006.
- Marek-Bieniasz A., *Richarda Dawkinsa genocentryczna interpretacja ewolucji i jej zasadność. Analiza krytyczna*, Wyd. Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2008.
- Midgley M., *Gene-Juggling*, *Philosophy*, 54 (1979).
- Morris S. C., *Life's Solution. Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Rosenberg A., McShea D. W., *Philosophy of Biology. A Contemporary Introduction*, Routledge Taylor & Francis Group, New York/London 2008.
- Sheldrake R., *Nowa biologia. Rezonans morficzny i ukryty porządek*, przeł. Filipczuk M., Virgo, Warszawa 2011.
- Stent G. S., *You Can Take the Ethics out of Altruism but You Can't Take the Altruism out of Ethics*, *The Hastings Center Report*, 7 (1977).
- Symons D., *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- Wężowicz-Ziółkowska D. (red.), *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji*, Wyd. Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach, Katowice 2009.
- Marek-Bieniasz A., *Genocentryzm jako współczesna wersja darwinizmu i jego implikacje dla rozumienia świata i człowieka*, [w:] Roskał Z. (red.), *Transfer idei. Od ewolucji w biologii do ewolucji w astronomii i kosmologii*, Wyd. KUL, Lublin 2011.
- Lewontin R.C., *Caricature of Darwinism*, *Nature*, 266 (1977).
- Plotkin H., *Ludzie nie tylko naśladują*, *Świat Nauki*, 12 (2000).

Polichak J.W., *Memes-what are they good for?*, Skeptic, 6 (1998), <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=1317907&site=ehost-live>. [dostęp: 22.10.2013 r.]

Staddon J. E. R., *On a Possible Relation Between Cultural Transmission and Genetical Evolution*, Perspectives in Ethology, 4 (1981).

Wnuk M., *Geneza i rozwój idei elementarnej jednostki życia. W kierunku filozofii nanobiologii*, Wyd. Kul, Lublin 2013.

## **O dwóch współczesnych paradygmatach skrajnego redukcjonizmu**

### Streszczenie

Richard Dawkins zakłada, że dobór naturalny działa na poziomie genów, a wszystko w sferze życia biologicznego sprowadza się ostatecznie do rywalizacji między genami. Podobnie brytyjski biolog ewolucjonista kulturę redukuje do działania memów, które na równi z genami są samolubne i bezwzględne. Tak jak geny, memy są replikatorami, czyli posiadają trzy cechy: wierność kopiowania, płodność i długowieczność. Od genów różnią się tym, że geny replikują się w drodze kopiowania łańcuchów DNA, natomiast memy replikują się drogą społecznej transmisji informacji. Wielu filozofów i biologów nie podziela genocentrycznej perspektywy Dawkinsa. W przeciwieństwie do oxfordzkiego biologa twierdzi, że geny oddziałują grupami, a dobór naturalny w ogóle „nie widzi” pojedynczych genów. Zdaniem licznych autorów, redukcjonizm okazuje się niewys-tarczający, zwłaszcza w obszarze kultury. Według tych biologów i filozofów koncepcja memu pomija cały dotychczasowy dorobek antropologii w kwestii wyjaśniania kulturowego rozwoju.



## O przypadku niezawodnego rozumowania przez analogię

### 1. Wstęp

Obszar zagadnień związanych z analogią jest dość rozległy. W nurcie filozofii klasycznej analogią określa się sposób bytowania. Byt istnieje jako mnogi, a mimo tego jest jednym bytem. Analogicznym określa się język w funkcji poznawania realnego bytu. Chodzi o język, w którym są wyrażane rezultaty filozoficznego poznania realnego bytu. Wreszcie analogicznym określa się proces rozumowania, w którym wychodząc od stwierdzanych podobieństw pomiędzy przedmiotami dochodzi się do wniosku o innych podobieństwach tych przedmiotów. Rozumowania przez analogię powszechnie uchodzą jednak za rozumowania uprawdopodobniające. Dostrzega się w nich pewne elementy wspólne z rozumowaniem indukcyjnym i dedukcyjnym, przez co poglądy filozofów dotyczące analogii nie są jednolite.

Czym jest analogia, jak przebiega rozumowanie przez analogię? Jakie są odmiany rozumowania przez analogię i czy zawsze rozumowanie przez analogię prowadzi jedynie do wniosków prawdopodobnych? Odpowiedź na ostatnie pytanie jest zasadniczym celem niniejszego studium. Z tego względu zanalizujemy szczegółowo odmianę analogii transcendentalnej. Sądzymy bowiem, że to analogia rozumowania w odmianie transcendentalnej implikuje niezawodny wniosek o charakterze rzeczowym.

### 2. Pojęcie analogii

Podstawowa postać analogii przejawia się w poznaniu zdroworozsądkowym. Poznając pewne powtarzalne cechy, własności, relacje w indywidualiach; porządkujemy je w grupy, zbiory, klasy. Stosowanie analogii wynika z konieczności posługiwania się językiem „ogólnym”, ale w odniesieniu do różnych od siebie konkretności. Według Krapca dostrzeżenie „podobnego w niepodobnym” stanowi więc pierwsze, zdroworozsądkowe rozumienie analogii<sup>2</sup>. Analogią w tym rozumieniu jest dostrzeżenie jedności w różnorodności, chodzi o dostrzeżenie jedności cech, relacji przy równoczesnym

---

<sup>1</sup> E-mail: asoltys@prz.edu.pl, Zakład Nauk Humanistycznych, Wydział Zarządzania, Politechnika Rzeszowska.

<sup>2</sup> Por. Krapiec M. A., *O rozumienie filozofii*, RW KUL, Lublin 1991, s. 200.

zachowaniu innych różnorodnych relacji w tej samej rzeczy. Analogia zdroworoządkowa umożliwia łatwe komunikowanie się ludzi między sobą. Używając takich wyrażen, jak „żywe”, „dobre”, „zdrowe”, „ładne”, odnosimy je do różnych przedmiotowych stanów, a jednak taki sposób komunikowania zupełnie wystarcza, aby dostrzegać w przedmiotach tylko te relacje, które są przez te wyrażenia określane. Analogia w najprostszym jej rozumieniu polega na selekcjonowaniu podobnych cech, relacji w przedmiotach spośród tych cech, relacji, które podobnymi w porównywanych ze sobą przedmiotach nie są. Określenie „dobry” w odniesieniu do Adama, psa, jabłka, pomysłu oznacza za każdym razem pewne podobieństwo w tym, co podobnym nie jest. Z tego też względu Krąpiec określa analogię jako podobne w niepodobnym i wiąże z tym określeniem pierwsze zdroworoządkowe rozumienie analogii<sup>3</sup>. Orzekając o pewnych obiektach predykat dobry, choć nie orzeka się precyzyjnie, to jednak orzeka się o nich prawdziwie. Język potoczny obfituje w takie i im podobne analogiczne określenia.

Analogia jako sposób poznawania jest dziedzictwem starożytnej myśli greckiej. Łacińskie słowa *analogia*, *analogicus* i *analogus* są transkrypcją źródłowych słów greckich ἀναλογία, ἀναλογικός, ἀνάλογος, w słowniku Lewisa i Shorta<sup>4</sup> grecki termin ἀνάλογος jest tłumaczony łacińskim odpowiednikiem *analogus*, ‘proporcjonalny’. Według tego słownika analogia jest proporcjonalnym podobieństwem lub proporcjonalnym uzgodnieniem ze sobą kilku rzeczy. Proporcjonalność i podobieństwo są to więc źródłowe znaczenia greckiego terminu ἀναλογία<sup>5</sup>. Krąpiec urabia definicję greckiego terminu ἀναλογικός metodą słowotwórczą. Wywodzi on znaczenie tego terminu od greckich słów: ἀνά – ‘stan zdwojony, zwielokrotniony’ i λογος – ‘słowo’, λεγειν – ‘mówić, składać’. W myśl tej definicji *analogia* oznacza zwielokrotnienie w bycie bądź orzekaniu<sup>6</sup>. W pierwszym źródłowym znaczeniu analogią jest więc związek między przedmiotami, oparty na podobieństwie wewnętrznej struktury bądź relacji zachodzących w obrębie porównywanych członów; dopiero wtórnie analogicznym jest poznanie i rozumowanie. W odniesieniu do tych ostatnich termin ἀνάλογος znaczy zgodny lub proporcjonalny stan bytowania kilku przedmiotów z odpowiednim λογος<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Por. tamże.

<sup>4</sup> Por. Lewis Ch. T., Short Ch., *A new Latin Dictionary*, Oxford 1958.

<sup>5</sup> Por. Mortensen J. R., *Understanding St. Thomas on Analogy*, Roma 2006, s. 31.

<sup>6</sup> Por. Krąpiec M. A., *Analogia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. Maryniarczyk A. i in., t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 210.

<sup>7</sup> Por. Mortensen J. R., dz. cyt., s. 31.

Pierwsze próby rozumowania przez analogię podejmowali greccy filozofowie<sup>8</sup>. W oparciu o dostrzeżone podobieństwo między dwoma przedmiotami bądź zbiorami przedmiotów wnioskowali o podobieństwie także w tych własnościach, które nie były dostrzegane. Schematem rozumowania w oparciu o analogię było podobieństwo proporcji  $A:B \approx B:C$ . W myśli greckiej analogia znajdowała zastosowanie w rozszerzaniu wiedzy o przyrodzie, moralności i polityce<sup>9</sup>. W filozofii Arystotelesa analogia dotyczy znaczeń, czyli języka. Analogicznym jest znaczenie pewnych pojęć, przez co pojęcia takie mogą być orzekane o wielu przedmiotach<sup>10</sup>. Przykładem analogicznego orzekania może być orzekanie nazw *byt*, *dobry*. Można je orzekać o wielu rzeczach dlatego, że każda z tych rzeczy kryje wspólną orzekaną przez te nazwy treść. Analogicznym jest więc w tych nazwach znaczenie<sup>11</sup>. Znaczenie nazw *byt*, *dobry* orzekane o kolejnych rzeczach, choć zachowuje zasadniczą treść, to jednak za każdym razem będzie częściowo modyfikowane przez stosunek znaczenia tych nazw do samej rzeczy, o której nazwy te się orzeka. W filozofii Arystotelesa analogia jest metodą poznania (rozumowania) i orzekania (języka)<sup>12</sup>. W każdym jednak przypadku posługiwanie się analogią jest operacją na znaczeniach. Badanie tekstów tego filozofa nie potwierdza występowania u niego analogii bytu<sup>13</sup>, choć niektórzy uważają, że źródłowo koncepcja analogii bytu pochodzi właśnie od Arystotelesa<sup>14</sup>.

Analogia u Arystotelesa występuje w kilku odmianach. Podstawową odmianą jest analogia proporcji matematycznej. Zasada się ona na matematycznej relacji: proporcji bądź równości dwóch stosunków<sup>15</sup>. Może występować w odmianie proporcjonalności właściwej ogólnej bądź być analogią metaforyczną. Przykładu tej pierwszej odmiany analogii Arystoteles dostarcza w *Etyce nikomachejskiej*<sup>16</sup>, gdzie wskazuje, że wzrok jest tym dla ciała, czym intelekt dla duszy. W strukturę analogii wchodzi więc cztery terminy tworzące stosunki. W tej analogii drugi termin ma się

---

<sup>8</sup> Por. Sołtys. A., *Narodziny analogii w starożytnej myśli greckiej*, [w:] *Autorytet, mieć, czy być?*, red. Zimny J., Stalowa Wola 2015, s. 291.

<sup>9</sup> Por. Lloyd G. E. R., *Analogy in early Greek thought*, [w:] *Dictionary of the History of Ideas*, red. Ph. Wiener P., t. 1, Charles Scribner's Sons, New York 1973, s. 60.

<sup>10</sup> Por. Aubenque P., *Le problème de l'autre chez Aristote*, Paris 1994, s. 202-203.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 203.

<sup>12</sup> Por. McInerny R., *Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington 1996, s. 30-47.

<sup>13</sup> Por. Aubenque P., *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'autre*, *Les Etudes philosophiques*, 1 (1978), s. 3-12.

<sup>14</sup> Por. Krąpiec M. A., *Teoria analogii bytu*, RW KUL, Lublin 1993, s. 24.

<sup>15</sup> Por. Aubenque P., *Le problème...*, s. 202.

<sup>16</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1096 b 26.

do pierwszego tak jak czwarty do trzeciego. Analogia metaforyczna posiada taką samą strukturę, jak analogia proporcjonalności właściwej. Zdaniem Arystotelesa w oparciu o taką analogiczną strukturę poeta czy retor może użyć w swej wypowiedzi czwartego terminu w miejsce drugiego i drugiego w miejsce czwartego<sup>17</sup>. Jeśli starość ma się do życia tak jak wieczór do dnia, to poeta może powiedzieć przez analogię, że wieczór jest starością dnia bądź że starość jest wieczorem życia. Analogia metaforyczna zasadza się więc na proporcjonalnych bądź równych stosunkach. W zarysowanej postaci analogia jawi się jako metoda poznania (rozumowania) i orzekania (języka). Jako metoda rozumowania służyła do poznawania świata, gdzie poprzez analogię z wielkościami znanymi dokonywano pierwszych astronomicznych, meteorologicznych i geologicznych obliczeń<sup>18</sup>.

### 3. Rozumowanie przez analogię a inne odmiany wnioskowania

Wnioskowanie jest procesem myślowym, w którym uznaje się pewne zdania za prawdziwe (bądź wzmacnia się wobec nich pewność) na podstawie innych zdań, które zostały wcześniej uznane. Wnioskowanie jest więc takim procesem myślowym, w którym na podstawie przesłanek, którymi są mniej lub bardziej stanowczo uznane zdania, dochodzi się do uznania innego zdania będącego wnioskiem, którego dotąd nie uznawaliśmy wcale bądź nie uznawaliśmy tak stanowczo<sup>19</sup>. We wnioskowaniu jednak stopień stanowczości wniosku nie przewyższa stopnia stanowczości uznania przesłanek. Ajdukiewicz przyjmuje, w odróżnieniu od Łukasiewicza, potoczne rozumienie terminu *wnioskowanie*. Według Łukasiewicza wnioskować można tylko z racji o następstwie<sup>20</sup>. Z tego powodu odróżnił on dwie podstawowe formy wnioskowania: dedukcję i redukcję<sup>21</sup>. Ajdukiewicz odnosi się krytycznie do tego podziału wnioskowania<sup>22</sup>. Z kolei przejmuje trzy odmiany wnioskowania ze względu na wynikanie. Można jego zdaniem wnioskować z racji

---

<sup>17</sup> Por. Arystoteles, *Poetyka*, 1457 b 16.

<sup>18</sup> Por. Dorling J., *Einstein's Introduction of Photons: Argument by Analogy or Deduction from the Phenomena?*, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 22 (1971), s. 1-8; M. Hesse, *Operational Definition and Analogy in Physical Theories*, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 2 (1952), s. 281-294; Turner J., *Maxwell on the Method of Physical Analogy*, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 6 (1955), s. 226-238.

<sup>19</sup> Por. Ajdukiewicz K., *Klasyfikacja rozumowań*, [w tegoż:] *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 1965, s. 209.

<sup>20</sup> Por. Łukasiewicz J., *Z zagadnień logiki i filozofii : pisma wybrane*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1961.

<sup>21</sup> Por. Bocheński J. M., *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1992, s. 78.

<sup>22</sup> Por. Ajdukiewicz K., dz. cyt., s. 222.

o następstwie, z następstwa o racji, a także wtedy, gdy między zdaniami stanowiącymi punkt wyjścia i zdaniami stanowiącymi punkt dojścia, ani w jedną, ani w drugą stronę, nie zachodzi stosunek wynikania<sup>23</sup>. Na podstawie układu zdań: racji i następstw, przesłanek i wniosków, zdań w punkcie wyjścia i zdań w punkcie dojścia Ajdukiewicz podzielił wnioskowania na niezawodne i uprawdopodobniające<sup>24</sup>.

Wnioskowaniem niezawodnym jest wnioskowanie dedukcyjne. W tym wnioskowaniu wniosek wynika logicznie z koniunkcji przesłanek:

$p \rightarrow q) \cap p \rightarrow q$ . Otóż wnioskowanie jest dedukcyjne wtedy, gdy

formuła  $A_1 \cap \dots \cap A_n \Rightarrow B$  jest tautologią, gdzie formuły:  $A_1, \dots, A_n$  są schematami kolejnych przesłanek  $Z_1, \dots, Z_n$ , zaś formuła  $B$  jest schematem wniosku  $Z$ . Ze względu na niezawodność wniosku dedukcją możemy nazwać także wnioskowanie przez indukcję enumeracyjną zupełną, chociaż w terminologii Łukasiewicza rozumowanie indukcyjne nie jest wnioskowaniem, lecz wyjaśnianiem. Schemat indukcji enumeracyjnej zupełnej można zapisać następująco:  $S_1$  jest  $P$ ;  $S_2$  jest  $P$ ;  $S_3$  jest  $P$ ;  $S_n$  jest  $P$ . Przesłanki  $S_1, S_2, S_3, \dots, S_n$  są przesłankami szczegółowo-twierdzącymi i nie ma innych przedmiotów rodzaju  $S$  poza  $S_1, S_2, S_3, \dots, S_n$ , zatem  $S$  a  $P$ . W tym wnioskowaniu:

- a. przesłanki są zdaniami szczegółowymi, wniosek zaś zdaniem ogólnym;
- b. każda z przesłanek wynika logicznie z wniosku;
- c. wniosek wynika logicznie z koniunkcji przesłanek.

Odrębną kategorię rozumowań stanowią wnioskowania uprawdopodobniające. We wnioskowaniu uprawdopodobniającym:

- a. prawdziwość przesłanek nie gwarantuje prawdziwości wniosku, czyli nie wyklucza się w tym rozumowaniu fałszywości wniosku mimo prawdziwości przesłanek;
- b. prawdziwość przesłanek powoduje, że prawdziwość wniosku jest bardziej prawdopodobna, aniżeli jego fałszywość;
- c. uznajemy wniosek z mniejszym stopniem pewności niż czynimy to w odniesieniu do przesłanek.

Zasadniczo wskazuje się na kilka odmian wnioskowania uprawdopodobniającego<sup>25</sup>: wnioskowanie redukcyjne, wnioskowanie przez indukcję

---

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 215.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 222.

<sup>25</sup> Por. Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 182-183; W. Marciszewski, *Sztuka rozumowania w świetle logiki*, Aleph, Warszawa 1994.

enumeracyjną niezupełną, wnioskowanie przez analogię, wnioskowanie statystyczne.

Do odmiany rozumowania uprawdopodobniającego należy rozumowanie przez analogię. Odgrywa ono fundamentalną rolę w rozwiązywaniu problemów oraz konstrukcji poznania. Od ponad trzydziestu lat empirycznie zorientowani psychologowie zajmują się badaniem rozumowania przez analogię<sup>26</sup>. W procesie rozumowania przez analogię przydzielają oni szczególne miejsce fazie wypracowania odpowiedniej reprezentacji problemu do rozwiązania. W tej fazie wyróżnia się kodowanie problemu i poszukiwanie pewnej analogicznej sytuacji<sup>27</sup>. Rozumowanie przez analogię zasadza się na stosunku przypadku znanego (źródła) do nowego, mniej znanego przypadku (docelowego), ażeby rozwiązać przypadek docelowy i go zrozumieć. Klasycznie w rozumowaniu przez analogię wydziela się kilka faz: a. stopniowe kodowanie źródła i celu; b. porównanie dwóch analogicznych przypadków (*mapping*), to znaczy poszukiwanie wszystkich możliwych odpowiedników między źródłem i celem; c. przeniesienie niektórych własności ze źródła do celu, jeśli uprzednio stwierdzi się istnienie realnej analogii; d. wykorzystanie ewentualnego porównania do uogólnienia poznania wstępnego dotyczącego każdego z tych dwóch analogicznych przypadków<sup>28</sup>.

Wnioskowanie przez analogię ma wiele cech wspólnych z wnioskowaniem przez indukcję enumeracyjną niezupełną. We wnioskowaniu przez analogię z faktu, że jakieś przedmioty są do siebie podobne pod pewnym względem, wnioskujemy, że są one do siebie podobne również pod innym względem. Schemat wnioskowania przez analogię można zapisać:  $S_1$  jest P;  $S_2$  jest P;  $S_3$  jest P;  $S_n$  jest P  $\Rightarrow S_{n+1}$  jest P, zaś schemat indukcji enumeracyjnej niezupełnej jest następujący:

$S_1$  jest P;  $S_2$  jest P;  $S_3$  jest P...;  $S_n$  jest P zatem S a P.

Powyższe schematy wnioskowania pokazują różnicę między wnioskowaniem w oparciu o indukcję enumeracyjną niezupełną i wnioskowaniem przez analogię. We wnioskowaniu przez analogię wniosek nie jest zdaniem ogólnym typu S a P, w przeciwieństwie do indukcji enumeracyjnej niezupełnej, lecz jest zdaniem szczegółowym, dotyczącym następnego przedmiotu należącego do tego samego rodzaju. W indukcji enumeracyjnej niezupełnej wniosek jest zdaniem ogólnym typu S a P i z tego zdania ogólnego logicznie wynikają tylko niektóre przesłanki. To znaczy, że

<sup>26</sup> Por. Ripoll T., Coulon D., *Le raisonnement par analogie : une analyse descriptive et critique des modèles du mapping*, L'Annee Psychologique, 101 (2001), nr 2, s. 289.

<sup>27</sup> Por. Cauzinille-Marmèche E., Mathieu J., Weil-Barais A., *Raisonnement analogique et résolution de problèmes*, L'Annee Psychologique, 85 (1985), nr 1, s. 49.

<sup>28</sup> Ripoll T., Coulon D., dz. cyt., s. 290.

w tym wnioskowaniu wniosek jest racją, a wynikające z niego przesłanki są następstwem. Inaczej w rozumowaniu przez analogię, gdzie pomiędzy zdaniami w punkcie wyjścia i zdaniami w punkcie dojścia nie zachodzi wynikanie ani w jednym, ani w drugim kierunku.

Wnioskowanie przez analogię jest zbliżone do wnioskowania nazywanego abdukcyjnym<sup>29</sup>. W tej odmianie wnioskowania z wniosku i niektórych przesłanek wynikają logicznie przesłanki pozostałe. Jednym z przykładów tego typu wnioskowania jest wnioskowanie z uznanego następnika, którego schematem jest:  $[(p \Rightarrow q) \wedge q] \Rightarrow p$ .

Wniosek nie wynika logicznie w tym przypadku z przesłanek, ale z wniosku  $p$  i przesłanki mającej postać  $p \Rightarrow q$  wynika logicznie przesłanka  $q$ . Oglądam program telewizyjny. Jest on na tyle ciekawy, że nie zwracam uwagi na to, co się dookoła mnie dzieje. W pewnym momencie zrobiło się w mieszkaniu ciemno. Wyglądam za okno, spostrzegam zachmurzone niebo i mokrą ulicę przed moim blokiem, ale nie widzę, żeby padał deszcz. Spostrzeżenie to prowadzi mnie do wniosku, że widocznie, w czasie mojego oglądania telewizji, padał deszcz. Obserwujemy w powyższym przykładzie ciekawe zjawisko, że gdyby  $A$  było prawdziwe, zachodzenie  $C$  byłoby oczywiste, zatem mamy podstawy, aby podejrzewać, że  $A$  jest prawdziwe. We wnioskowaniu abdukcyjnym niektóre zdania wynikają logicznie ze zdań innych, zaś we wnioskowaniu przez analogię żadne zdania nie wynikają logicznie z innych. Jest to, jak zauważa Ziemiński, dobieranie do danych też jakiejś nowej tezy w taki sposób, że wszystkie te tezy są następstwami jakiegoś twierdzenia, które można uznać za rację dobieraną do tych tez<sup>30</sup>.

Porównując rozumowanie z analogii z wnioskowaniem indukcyjnym, dostrzegamy między nimi jeszcze jedną różnicę. Otóż we wnioskowaniu poprzez indukcję enumeracyjną niezupełną jesteśmy obowiązani odrzucić wniosek, że następny przedmiot będzie miał daną cechę, w przypadku, gdy któryś ze zbadanych przedmiotów tej cechy nie posiadał. Dzieje się tak dlatego, że we wnioskowaniu indukcyjnym wniosek ma charakter zdania ogólnego. W takim przypadku ogólne zdanie afirmatywne byłoby zdaniem fałszywym. Inaczej ma się rzecz w rozumowaniu przez analogię. We wnioskowaniu z analogii nie jesteśmy zobowiązani do odrzucenia takiego wniosku. Nawet jeśli któryś ze zbadanych przedmiotów poszukiwanej cechy nie posiada, to przez ten brak wniosek w tym rozumowaniu nie stanie się fałszywy, bowiem wniosek jest w nim zdaniem szczegółowym,

---

<sup>29</sup> Por. Urbański M., *Rozumowania abdukcyjne: modele i procedury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.

<sup>30</sup> Por. Ziemiński Z., dz. cyt., s. 191.

a takie zdanie w odniesieniu do  $S_{n+1}$  może, choć nie musi być prawdziwe. Im więcej przebadanych przedmiotów pod względem posiadania pewnej cechy, tym większe prawdopodobieństwo, że przedmiot  $S_{n+1}$  będzie posiadał tę cechę czy własność.

We wnioskowaniu z analogii nie jesteśmy także zobowiązani do odrzucenia wniosku o podobieństwie przedmiotów ze względu na jeszcze niezbadaną w tych przedmiotach cechę. Jeśli przedmioty posiadają inne podobne cechy, to zarówno cechy jeszcze niezbadane, jak też i cechy odróżniające te przedmioty od siebie nie znoszą podobieństwa między nimi. Podstawą we wnioskowaniu z analogii jest podobieństwo rzeczowe, występujące pomiędzy przedmiotami. I tym większe jest prawdopodobieństwo uznania szczegółowego wniosku, im więcej jest podobnych własności między przedmiotami. Jeśli przedmiot jest podobny do innego przedmiotu, należącego do tej samej klasy przedmiotów ze względu na cechę A, B, C, to wnioskujemy, że jest on także podobny ze względu na cechę D, która w jednym przedmiocie jest rozpoznana, a w innym jeszcze nie. I tym większe prawdopodobieństwo wniosku, im większe rzeczowe powiązanie cechy D z cechami A, B, C w przedmiocie. Wniosek taki jest szczegółowy, bowiem dotyczy jednostkowej własności w przedmiocie. Natomiast cechy, poprzez które przedmioty podobne różnią się między sobą, nie są dostateczną podstawą do odrzucenia wniosku, gdyż cechy takie albo nie są cechami istotnymi, albo nie są cechami rzeczowo powiązаныmi z katalogiem cech, poprzez które te przedmioty są do siebie podobne.

Analogią jest podobieństwo układu zjawisk w różnych przypadkach. Przypadki, w których układ taki się powtarza, nazywają się analogicznymi. Kwiatkowski charakteryzuje rozumowanie przez analogię następująco: „Rozumowanie przez analogię jest to mianowicie rozumowanie, w którym, mając w jednym (lub więcej) zaobserwowanym przypadku pewien układ elementów, w innym zaś przypadku fragment takiego układu, dochodzimy do stwierdzenia, jak ten fragment uzupełnia się do całości układu”<sup>31</sup>. Rozumowanie przez analogię nie jest, jak mogło by się to wydawać, rozumowaniem prostym. Najczęściej mamy do czynienia ze skróconą jego postacią. Faktycznie rozumowania przez analogię mają złożoną strukturę. Ze względu na odmienną strukturę, jaką może przybierać analogiczne rozumowanie, odróżniamy dwie jego postacie: analogię wnioskującą i analogię wyjaśniającą<sup>32</sup>. Analogia w postaci wnioskującej spełnia inną rolę, aniżeli analogia wyjaśniająca<sup>33</sup>. W analogii wnioskującej do uznanej

---

<sup>31</sup> Kwiatkowski T., *Logika ogólna*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995, s. 302.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 304; Autor przyjmuje to odróżnienie za T. Czeżowskim.

<sup>33</sup> Por. Pietrulewicz B., *Rozwój rozumowania przez analogię u dzieci niewidomych w wieku szkolnym*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983.



racji dobiera się analogiczne następstwo, zaś w analogii wyjaśniającej do uznanego następstwa dobiera się odpowiednią rację. W każdej postaci jest to jednak rozumowanie uprawdopodobniające. Podstawą do wydzielenia tych odmian analogicznego rozumowania jest to, czy danym fragmentem układu rekonstruowanego przez analogię jest poprzednik tego układu, czy jego następnik<sup>34</sup>. Pierwszym krokiem w obydwu postaciach analogicznego rozumowania jest prosta indukcja, zaś drugim krokiem jest w nich wnioskowanie pewnego typu. Wnioskowanie przez analogię wnioskującą możemy zapisać następująco:

1. krok pierwszy – indukcja  
pewne  $a i b$  jest  $c i d$   
każde  $a i b$  jest  $c i d$
2. krok drugi (wnioskowanie)  
każde  $a i b$  jest  $c i d$   
 $x$  jest  $a i b$   
zatem  $x$  jest  $c i d$ .

Jak widać z przedstawionego schematu, w pierwszym kroku poprzez obserwację tego, że pewne  $a i b$  jest  $c i d$  stwierdzamy w tej przesłance układ elementów  $a, b, c, d$ , który zapisujemy w postaci zdania ogólnotwierdzącego. Dopiero w drugim kroku, na podstawie tego ogólnego twierdzenia (uogólnienia indukcyjnego) oraz przesłanki stwierdzającej dany fragment układu, wyprowadzamy konkluzję, w której wskazujemy brakujące elementy układu. W tym przypadku brakującymi elementami są elementy  $c i d$ . Skoro więc każde  $a i b$  jest  $c i d$ , to jeśli  $x$  jest  $a i b$ , to  $x$  jest również  $c i d$ . Zaznaczmy przy tym, że wartość uzasadnienia wniosku w tym rozumowaniu przez analogię nie może być większa od wartości uzasadnienia pośredniego uogólnienia indukcyjnego: *każde  $a i b$  jest  $c i d$* , które w drugim kroku analogicznego rozumowania, to jest na etapie wnioskowania, jest przesłanką większą. Im więcej empirycznych danych wyjściowych, tym mocniejsze uzasadnienie przesłanki większej na etapie wnioskowania. Uzasadnienie wniosku jest proporcjonalne do pośredniego uogólnienia indukcyjnego (stopnia prawdopodobieństwa). Uogólnione twierdzenie indukcyjne pokazuje analogię między: *pewne  $a i b$  jest  $c i d$*  oraz  *$x$  jest  $a i b$* .

Kwiatkowski zauważa, iż twierdzenie pośredniego uogólnienia indukcyjnego, tym mocniej wiąże obydwie układy, im mniej jest ogólne. Innymi słowy, im ściślejsza analogia układów, tym większa jest wartość uzasadnienia wniosku w rozumowaniu przez analogię<sup>35</sup>. W praktyce, stosując

---

<sup>34</sup> Por. Kwiatkowski T., dz. cyt., s. 303.

<sup>35</sup> Por. tamże.

rozumowania przez analogię, dokonujemy uproszczeń. Uproszczenie polega na przyjmowaniu *implicite* uogólnionego twierdzenia indukcyjnego. Takie uproszczone rozumowanie przez analogię przybiera kształt następujący: pewne  $a i b$  jest  $c i d$ ;  $x$  jest  $a i b$ ; wniosek:  $x$  jest  $c i d$ .

Drugą postacią analogicznego rozumowania jest analogia wyjaśniająca<sup>36</sup>. Z kolei w analogii wyjaśniającej rekonstruowanym elementem analogicznego układu jest poprzednik, to znaczy  $a i b$ , natomiast znane są w tym układzie  $c i d$ . Przesłanką w tym rozumowaniu jest zdanie stwierdzające, że  $x$  jest  $c i d$ , będące jedynie fragmentem analogicznego układu  $a, b, c, d$ . Układ  $a, b, c, d$  stwierdza się w pierwszej indukcyjnej przesłance rozumowania. Rozumowanie w oparciu o analogię wyjaśniającą przybiera postać następującą:

1. krok pierwszy (indukcja)

pewne  $a i b$  jest  $c i d$

każde  $a i b$  jest  $c i d$

2. krok drugi (wyjaśnianie)

każde  $a i b$  jest  $c i d$

$x$  jest  $c i d$

wniosek:  $x$  jest  $a i b$

W tej postaci rozumowanie przez analogię wyjaśnia dlaczego  $x$  jest  $c i d$ . Wyjaśnienie polega na wysunięciu hipotezy, która jest konkluzją rozumowania. Odpowiadamy, że  $x$  jest  $c i d$ , ponieważ  $x$  jest  $a i b$ . Przetworzona analiza odmian rozumowania przez analogię potwierdza, że należą one do grupy rozumowań uprawdopodobniających. Czy jednak każda postać rozumowania przez analogię doprowadza jedynie do prawdopodobnych wniosków?

#### 4. Rozumowanie poprzez analogię transcendentálną

Rozumowanie przez analogię znajduje zastosowanie w różnych dziedzinach poznania. Twierdzimy, że odmiana analogii transcendentálnej, zastosowana do wyjaśnienia w filozofii transcendentálnych aspektów bytu, jest właśnie rozumowaniem niezawodnym. Analogia transcendentálna jest zasadniczą metodą filozoficznego poznania w Lubelskiej Szkole Filozoficznej<sup>37</sup>. W niej bowiem wypracowano koncepcję filozofii metafizycznej, określono sposób uprawiania filozofii<sup>38</sup>. W świetle tej koncepcji

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 305.

<sup>37</sup> Por. Krapiec i M. A., Maryniarczyk A., *Lubelska szkoła filozoficzna*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. Maryniarczyk A., t. 6, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 533nn.

<sup>38</sup> Por. Maryniarczyk A., *Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej* Mieczysława A. Krapca OP, Człowiek w Kulturze, (2007), nr 19, s. 74–75.

podstawową dyscypliną filozoficzną jest metafizyka, ma to być typ filozofii wyjaśniającej. Wyjaśnienia mają dotyczyć realnego bytu i mieć charakter maksymalistyczny, to znaczy, że metafizyczne wyjaśnienie winno zmierzać do wskazania ostatecznych przyczyn istnienia rzeczywistości. Z tej racji twierdzenia wyjaśniające muszą się odznaczać transcendentalizmem, to znaczy muszą dotyczyć całej rzeczywistości. Nadto wyjaśnienie ma cechować autonomia metodologiczna, to znaczy zasadnicze wyjaśnienia powinny być dokonywane własnymi dla metafizyki metodami<sup>39</sup>.

W postulatory Szkoły dobrze wpisuje się metoda analogicznego rozumowania wyjaśniającego<sup>40</sup>. Jednakże i ta analogia ma swoje odmiany, z których kilka przenosi się w obszar filozofii. Wśród tych ostatnich znajduje się analogia transcendentalna, będąca przypadkiem rozumowania niezawodnego. Analogia transcendentalna została odkryta i tak nazwana przez Lubelską Szkołę Filozoficzną<sup>41</sup>. Odmiana analogii transcendentalnej odnajduje więc swoje najszersze zastosowanie w metafizyce tomizmu egzystencjalnego, bowiem to analogia transcendentalna określa sposób bytowania, poznania i języka. Analogiczny sposób bytowania wielości bytów czyni z pluralizmu bytowego ontyczną wspólnotą bytów, będących jednością, czyli rzeczywistością. Faktyczna mnogość i różnorodność bytów powodowana jest mnogością i różnorodnością niesprowadzanych do siebie elementów złożeniowych bytu, a mimo tego, że elementy nie są do siebie sprowadzalne, byt istnieje jako jeden. Elementy złożeniowe konstytuujące byt są ze sobą ontycznie powiązane.

Spośród nich jedne przyporządkowane do siebie tworzą struktury kategoriałne, jak złożenie bytu z materii i formy, substancji i przypadłości; inne tworzą struktury transcendentalne, to znaczy takie, że wszystkie elementy złożeniowe bytu pozostają w ontycznej i koniecznej relacji do jakiegoś transcendentalnego elementu w tym bycie. Z tej racji tworzą wewnątrzbytowe, proporcjonalne substruktury. Każdy element bytowy jest w ontycznej relacji do istnienia, prawdy, dobra, piękna. Każdy element bytowy jako powiązany bądź przeniknięty własnością transcendentalną; tworzy wewnątrz bytu analogiczną jego jedność. Wewnętrzną strukturę bytu tworzy układ proporcji między poszczególnymi jej elementami, pozostającymi w relacji do tego samego istnienia, prawdy, dobra, piękna bytu. Każdy z tych elementów absorbuje swoją miarę istnienia, tworząc z istnieniem odrębne proporcjonalne człony. Nie jest to jednak analogia

---

<sup>39</sup> Por. Maryniarczyk A., *Metoda metafizyki realistycznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 113-114.

<sup>40</sup> Por. tenże, *Przełom w dziejach polskiej filozofii...*, s. 78; Klosowski K., Czajek S., *Analogiczne poznanie Boga w ujęciu biskupa profesora Bohdana Bejze*, Studia Gdańskie, (1999), nr 12, s. 22.

<sup>41</sup> Por. Krąpiec M. A., *Teoria analogii bytu*, RW KUL, Lublin 1993, 147-163.

proporcjonalności ogólnej. Proporcjonalne względem siebie człony tworzą transcendentalną analogię bytu, gdyż poszczególnymi analogatami są w niej wszystkie, niebędące istnieniem i własnościami transcendentalnymi elementy bytu. To właśnie one pozostają w ontycznej relacji do tego samego istnienia oraz poszczególnych własności transcendentalnych w tym bycie.

Każdy element wewnętrznej struktury bytu, niebędący istnieniem i żadnym z pozostałych transcendentaliów bytowych, realnie się różni także od wszystkich pozostałych elementów w ten sposób, że przyjmuje na miarę tego, czym jest, proporcjonalnie do tego, czym jest, akt istnienia i każdej związanej z istnieniem własności transcendentalnej. Z tego względu każdy z elementów wewnętrznej struktury bytu, wspólnie z istnieniem i własnościami transcendentalnymi, tworzy odrębny analogiczny człon, pozostający znowu w ontycznym i proporcjonalnym związku z każdym innym proporcjonalnym względem niego członem wewnętrznej struktury bytu. Związek ten jest związkiem bytowym, gdyż analogiczne i proporcjonalne względem siebie człony są wzajemnie połączone jednym i tym samym we wszystkich członach analogonem, którym jest istnienie i zakresowo z nim zamienne transcendentalia bytowe. Wewnętrzna struktura bytu jest więc strukturą analogiczną. Byt istnieje na sposób analogiczny, to znaczy istnieje jako wewnętrznie złożony, ale jest zarazem tożsamy i jeden. Realny byt istnieje na sposób analogiczno-transcendentalny, gdyż to właśnie system relacji transcendentalnych konstituuje analogiczną jedność wszystkich złożeniowych elementów bytu.

Relacje, w jakich pozostają wszystkie elementy złożeniowe, różne od istnienia i poszczególnych własności transcendentalnych, mogą tworzyć także między sobą układy proporcji, jednakże wtedy jedność proporcjonalnych członów nie jest jednością bytową, lecz tylko jednością poznawczą, bowiem to podmiot poznający przydaje im takiej jedności, mającej czysto zewnętrzny charakter. Jedność analogicznych członów w tej analogii ustanawia podmiot poznający w oparciu o dostrzeżone podobieństwo między proporcjonalnymi względem siebie członami. A zatem utworzona z elementów bytowych, różnych od istnienia i poszczególnych transcendentaliów, proporcjonalna jedność jest tylko bytową podstawą dla analogii proporcjonalności właściwej ogólnej, będącej już tylko analogią poznania. Analogia proporcjonalności ogólnej staje się więc metodą poznawania kategorialnej struktury bytu. Ta odmiana analogii rozumowania wpisuje się jednak w typ rozumowań uprawdopodobniających, gdyż w strukturę analogii proporcjonalności ogólnej nie wchodzi analogat główny. Inaczej jest w przypadku transcendentalnej analogii proporcjonalności właściwej.

Analogia transcendentalsa jawi się wpiery jako analogia bytu. Badając wewnętrzną strukturę bytu odkrywamy, że bez wyjątku wszystkie elementy tej

struktury są korelatami transcendentálnych relacji. Można więc mówić o sieci relacji, gdyż każdy z elementów, dlatego że się różni od wszystkich pozostałych elementów, tworzy z istnieniem i każdą własnością transcendentálną odmienną relację w wewnętrznej strukturze bytu. Wszystkie elementy ontycznej struktury bytu partycypują w istnieniu i własnościach transcendentálnych. Relacje zachodzące między tymi elementami a istnieniem i własnościami transcendentálnymi wyjaśnia teoria partycypacji. Istnienie i własności transcendentálne są partycypowane przez poszczególne elementy ontycznej struktury bytu. Między nimi przebiega podobny stosunek do tego, jaki zachodzi między przyczyną i skutkiem. Istnienie i własności transcendentálne jawią się dla poszczególnych elementów metafizycznej struktury bytu jako przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa. W Lubelskiej Szkole Filozoficznej dopiero na fundamencie transcendentálnej analogii bytu konstruuje się metodę analogiczno-transcendentálnego poznania w myśl zasady, iż to sposób bytowania implikuje metodę poznania realnego bytu.

Rozumowanie z wykorzystaniem analogii transcendentálnej rozpoczyna selekcja i wybór interesujących nas transcendentálnych relacji oraz uporządkowanie ich w ustopniowane proporcjonalne człony<sup>42</sup>. W analogii transcendentálnej jako metodzie poznania spośród wielu relacji wewnątrzbytowych bierze się pod uwagę tylko relacje transcendentálne, bowiem tylko one transcendują wewnętrzną strukturę bytu, tworząc analogię międzybytową<sup>43</sup>. Poszczególne byty są jednym nie tylko w ich wewnętrznej strukturze, ale są również jednym z innymi bytami, przez co pluralizm bytowy jawi się jako rzeczywistość<sup>44</sup>. Transcendentálna analogia bytu jest tedy racją ontycznej wspólnoty bytów. Skonstruowana na jej podstawie metoda rozumowania poprzez analogię transcendentálną upoważnia do wychodzenia poza wewnętrzną strukturę bytu w wyjaśnianiu transcendentálnej analogii bytu, gdyż tej ostatecznie nie wyjaśnia wewnętrzna jego struktura.

Spośród wielu relacji transcendentálnych pierwszą z punktu widzenia realizmu bytowego i poznawczego jest relacja każdego elementu bytowego do realnego istnienia w bycie. Poszczególne elementy bytowe są w bycie analogatami, zaś istnienie tego bytu jest analogonem, dla którego nie ma bytowej racji w wewnętrznej strukturze bytu złożonego. Zwrócił na to uwagę św. Tomasz, który – formułując koncepcję bytu – wyszedł od doświadczenia jednostkowo istniejących rzeczy. Dostrzegł, że Arystotelesowski hylemorfizm

---

<sup>42</sup> Por. Sołtys A., *Znaczenie analogii dla określenia punktu wyjścia w quarta via*, *Humanities and Social Sciences*, (2014), nr 2, s. 233-242.

<sup>43</sup> Por. Maryniarczyk A., *Metoda metafizyki realistycznej*, s. 108-112.

<sup>44</sup> Por. Świeżawski S., *Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 140-164.

nie wyjaśnia zagadnienia realnego istnienia konkretnu<sup>45</sup>. Byt jest realny nie z racji powiazania materii i formy, jak sądził Arystoteles. Trudno nie przyznać Arystotelesowi racji w tym, że realny byt istnieje na sposób konkretnu, ale trudno się zgodzić z jego twierdzeniem, że czynnik jednostkujący jest czynnikiem urealnającym byt.

Arystotelesowska hylemorficzna struktura wyjaśniała konkretność bytu, ale takie wyjaśnienie konkretności bytu nie było równoznaczne z wyjaśnieniem jego realności. W Arystotelesowskiej metafizyce to materia powodowała konkretność bytu. Arystoteles wysunął na tej podstawie zbyt daleko idący wniosek, że skoro filozoficznie pojęta materia powoduje konkretność bytu, a byty realne są bytami konkretnymi, to uznał tym samym, że jest ona czynnikiem urealnającym byt. Tymczasem, jak dopiero zauważył św. Tomasz, materia nie jest tożsama z istnieniem. Istnienie nie jest konieczną własnością ani materii ani formy<sup>46</sup>. A zatem istnienie nie jest konieczną własnością istoty (substancji), która jest złożeniem z materii i formy. Istnienie nie jest konieczną własnością tylko materii, nie jest konieczną własnością tylko formy, ani też nie jest konieczną własnością ontycznie związanych ze sobą materii i formy. Istnienie nie jest pochodną opisywanej struktury bytu. Nie jest ono także pochodną żadnego elementu metafizycznej struktury bytu, nie tylko struktury hylemorficznej, ale wszystkich pozostałych struktur oraz każdego elementu z osobna tworzącego takie struktury. W przeciwnym razie byty złożone nie traciłyby swojego istnienia. Skoro więc byty złożone tracą swoje istnienie, to znaczy, że racja ich istnienia jest w stosunku do nich zewnętrzna. Dowodzi tego również fakt realnej różnicy między istotą i istnieniem oraz istotą i poszczególnymi własnościami transcendentálnymi<sup>47</sup>. Analogaty w analogicznie pojętym bycie nie są ich ontyczną racją. Poszczególne analogaty partycypują w istnieniu i własnościach transcendentálnych na miarę tego, czym są. Analogiczna jedność bytów, utworzona na mocy partycypowania poszczególnych analogatów w istnieniu i własnościach transcendentálnych, układa je w stopnie bytowe, tworząc naturalną hierarchię bytów. Kresem tej hierarchii bytów jest Absolut, będący *Ipsum Esse Subsistens*, Pełnią Prawdy, Dobra i Piękna. Jak poszczególne analogaty partycypują w swych

---

<sup>45</sup> Por. Maryniarczyk A., *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 33.

<sup>46</sup> Por. tamże.

<sup>47</sup> Por. Elders L., *Über den realen Unterschied zwischen Wesen und Sein*, [w:] *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, trad. allemande, Salzburg-München 1984, s. 133-149; Krapiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, RW KUL, Lublin 1995, s. 113; tenże, *Struktura bytu*, RW KUL, Lublin 1995, s. 323n; tenże, *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, Znak, 11 (1959), nr 5, s. 576-577.

analogonach sprawiających ich realność, tak analogony w tych bytach tworzą wspólnotę bytów, partycypując w Analogacie Głównym, którego istotą jest istnieć, być samą Prawdą, Dobrem i Pięknem.

Analogaty są między sobą powiązane jednym aktem istnienia. Łączy je ta sama transcendentalna relacja, której ostatecznym korelatem – kresem, jest Analogat Główny, partycypowany przez wszystkie analogony. Teorię transcendentalnej analogii bytu dopełnia więc teoria partycypacji, wyjaśniająca charakter powiązania ustopniowanych bytów z Analogatem Głównym<sup>48</sup>. Na fundamencie transcendentalnej analogii bytu rozwija się dopiero właściwy tej analogii typ poznania, w którym odczytujemy sieć analogicznych relacji i stwierdzamy konieczne bytowe powiązanie analogicznie istniejących bytów niekoniecznych z Bytem Pierwszym, Analogatem Głównym, Bytem Niezłożonym, czyli Bytem nie istniejącym analogicznie, a będącym ostateczną bytową racją analogicznego istnienia całej wspólnoty bytów. Ostatecznie więc stopnie partycypowania każdego z analogatów w istnieniu i własnościach transcendentalnych domagają się uznania istnienia Analogatu Głównego, który już nie partycypuje, ale jest Istnieniem, Prawdą, Dobrem i Pięknem. Schemat rozumowania poprzez transcendentalną analogię jest następujący:

$$\frac{x}{\text{istnienie}} \approx \frac{y}{\text{istnienie}} \approx \frac{z}{\text{istnienie}} \Rightarrow \text{istnieje Analogat Główny, w którym}$$

istota = istnieniu i który jest ostateczną Racją istnienia x, y, z.

$$\frac{x}{\text{prawda ,dobro ,piękno}} \approx \frac{y}{\text{prawda ,dobro ,piękno}} \approx \frac{z}{\text{prawda ,dobro ,piękno}} \Rightarrow$$

istnieje Analogat Główny, którym jest Pełnia Prawdy, Dobra i Piękna, ostateczna Racja prawdy, dobra i piękna x, y, z.

## 5. Wnioski

Rozumowanie przez analogię jest wyjaśnieniem niezawodnym gdy:

- Rozumowanie przez analogię jest wyjaśnieniem inferencyjnym;
- Rozumowanie przez analogię jest wyjaśnieniem przeprowadzanym na gruncie realistycznej koncepcji bytu;
- Realistyczna koncepcja bytu to koncepcja bytu pojętego analogicznie;
- Ontyczną podstawą rozumowania przez analogię jest typ relacji transcendentalnych;
- Ostateczne wyjaśnienie transcendentalnej analogii bytu dokonuje się poprzez afirmację istnienia Analogatu Głównego;
- Analogat Główny jest ostateczną racją istnienia i własności transcendentalnych urealnających analogaty mniejsze;
- Analogia transcendentalna funduje teorię partycypacji.

<sup>48</sup> Por. Zdybicka Z. J., *Partycypacja bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972.





## Literatura:

- Ajdukiewicz K., *Klasyfikacja rozumowań*, [w tegoż:] *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 1965.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1096 b 26.
- Arystoteles, *Poetyka*, 1457 b 16.
- Aubenque P., *Le problème de l'autre chez Aristote*, Paris 1994.
- Aubenque P., *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'autre*, Les Etudes Philosophiques, (1978), nr 1, s. 3-12.
- Bocheński J. M., *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1992.
- Cauzinille-Marmèche E., Mathieu J., Weil-Barais A., *Raisonnement analogique et résolution de problèmes*, L'Année Psychologique, 85 (1985), nr 1, s. 49-72.
- Dorling J., *Einstein's Introduction of Photons: Argument by Analogy or Deduction from the Phenomena?*, The British Journal for the Philosophy of Science, (1971), nr 22, s. 1-8.
- Elders L., *Über den realen Unterschied zwischen Wesen und Sein*, [w:] *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, trad. allemande, Salzburg – München 1984, s. 133-149.
- Gentner D., *Structure-Mapping : A theoretical framework for analogy*, Cognitive Science, (1983) nr 7, s. 155-170.
- Hesse M., *Operational Definition and Analogy in Physical Theories*, The British Journal for the Philosophy of Science, (1952), nr 2, s. 281-294.
- Kłosowski K., Czalej S., *Analogiczne poznanie Boga w ujęciu biskupa profesora Bohdana Bejze*, Studia Gdańskie, (1999), nr 12, s. 21-77.
- Krapiec M. A., Maryniarczyk A., *Lubelska szkoła filozoficzna*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 533nn.
- Krapiec M. A., *Analogia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. Maryniarczyk A. i in., t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 210-220.
- Krapiec M. A., *O rozumienie filozofii*, RW KUL, Lublin 1991.
- Krapiec M. A., *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, Znak 11 (1959), nr 5, s. 576-577.
- Krapiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, RW KUL, Lublin 1995.
- Krapiec M. A., *Struktura bytu*, RW KUL, Lublin 1995.
- Krapiec M. A., *Teoria analogii bytu*, RW KUL, Lublin 1993.
- Kwiatkowski T., *Logika ogólna*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995.

- Lewis Ch. T., Short Ch., *A new Latin Dictionary*, Oxford 1958.
- Lloyd G. E. R., *Analogy in early Greek thought*, [w:] *Dictionary of the History of Ideas*, red. Ph. P. Wiener, t. 1, Charles Scribner's Sons, New York 1973, s. 60-63.
- Łukasiewicz J., *Z zagadnień logiki i filozofii: pisma wybrane*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1961.
- Marciszewski W., *Sztuka rozumowania w świetle logiki*, Aleph, Warszawa 1994.
- Maryniarczyk A., *Metoda metafizyki realistycznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Maryniarczyk A., *Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej Mieczysława A. Krąpca OP*, Człowiek w Kulturze, (2007), nr 19, s. 73-97.
- Maryniarczyk A., *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
- McInerney R., *Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington 1996.
- Mortensen J. R., *Understanding St. Thomas on Analogy*, Roma 2006.
- Pietrullewicz B., *Rozwój rozumowania przez analogię u dzieci niewidomych w wieku szkolnym*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983.
- Ripoll T., Coulon D., *Le raisonnement par analogie : une analyse descriptive et critique des modèles du mapping*, L'Année Psychologique, 101 (2001), nr 2, s. 289-323.
- Sołtys A., *Narodziny analogii w starożytnej myśli greckiej*, [w:] *Autorytet, mieć, czy być?*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2015, s. 291-304.
- Sołtys A., *Znaczenie analogii dla określenia punktu wyjścia w quarta via*, Humanities and Social Sciences, (2014), nr 2, s. 233-242.
- Świeżawski S., *Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999.
- Turner J., *Maxwell on the Method of Physical Analogy*, The British Journal for the Philosophy of Science, (1955), nr 6, s. 226-238.
- Urbański M., *Rozumowania abdukcyjne: modele i procedury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.
- Zdybicka Z. J., *Partycypacja bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972.
- Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

## **O przypadku niezawodnego rozumowania przez analogię**

### Streszczenie

Rozdział pracy jest poświęcony analizie metody rozumowania przez analogię. Istnieje kilka odmian analogicznego rozumowania. Wnioskowania przez analogię służą w nauce do stawiania hipotez bądź wzmocnienia ich funkcji wyjaśniającej. Z tego względu zwykło się wskazywać za Tadeuszem Czeżowskim na dwie podstawowe odmiany tego rozumowania: analogię wnioskującą i analogię wyjaśniającą. W niniejszym rozdziale bada się wspomniane podstawowe odmiany rozumowania pod kątem ich specyfiki i niezawodności. Ich specyfikę autor wykazuje, porównując je z innymi rodzajami rozumowania. Uwydatnia się ona w strukturze rozumowania przez analogię. Pod względem struktury rozumowanie przez analogię nie daje się zredukować do żadnego ze znanych schematów rozumowania. Rozumowanie przez analogię w obydwu jej postaciach stosowane w nauce ma jednak charakter zawodny. Autor niniejszej pracy docieka, czy zawsze rozumowanie przez analogię musi mieć taki charakter. Dochodzi do wniosku, że odmiana analogii wyjaśniającej zastosowana w odpowiednim systemie filozoficznym niekoniecznie musi być tylko rozumowaniem uprawdopodobniającym. Badając koncepcję filozofii metafizycznej wypracowanej przez Lubelską Szkołę Filozoficzną, wskazuje, że na jej gruncie opracowana metoda rozumowania poprzez analogię transcendentálną doprowadza do niezawodnego wniosku, dotyczącego istnienia Analogatu Głównego oraz częściowego określenia Jego natury.

## Rola filozofii nauki w ujęciu Paula Feyerabenda

### 1. Wprowadzenie

Walorem myśli filozoficznej jest z pewnością jej zdolność do wybudzenia odbiorcy z dogmatycznej drzemki na tyle gwałtownie i niespodziewanie, że czuje on intelektualną i emocjonalną potrzebę odpowiedzi na przedstawiane mu pomysły. Twórczość niewielu filozofów, w szczególności filozofów nauki, budzi wśród czytelników tak skrajne emocje, jak pisma Paula Feyerabenda. Sądzę, że stanowi to o ich wartości, szczególnie iż sam Feyerabend, nie stroniąc od retorycznych sztuczek i śmiały do przesady tez, chciał wywoływać w czytelnikach tego typu reakcje. Problemem jest jednak fakt, iż ta specyficzna natura stylu filozofowania Feyerabenda oraz to, jakie wrażenia wywołuje, może prowadzić do nietrafionych czy niepełnych interpretacji. Tak też mają się sprawy z poglądami Feyerabenda na rolę filozofii nauki.

Moja praca będzie miała więc na celu rozjaśnienie Feyerabendowskich poglądów na rolę filozofii nauki. W pierwszej części krótko objaśnię, w jaki sposób według autora *Przeciw metodzie* filozofia nauki może być strażnikiem dogmatyzmu, w drugiej postaram się pokazać, że Feyerabend daje wskazówki, jak należałoby uprawiać wartościową i inspirującą badania filozofię nauki. Chciałbym tym samym pokazać, że Feyerabend nie ogranicza się do stwierdzenia, że filozofia nauki może odgrywać wyłącznie negatywną rolę.

### 2. Negatywna rola filozofii nauki jako ostoi konserwatyzmu

Oczywistością dla każdego obeznanego z pismami Feyerabenda czytelnika będzie twierdzenie, że amerykański filozof znaczną część swojej bogatej twórczości poświęca krytyce rozmaitych koncepcji z zakresu filozofii nauki. Filozofia krytykowana przez Feyerabenda odgrywa rolę strażnika naukowego konserwatyzmu i *status quo*. Jako taka jest ona zdaniem amerykańskiego filozofa nie tylko bezużyteczna, ale wręcz szkodliwa: „znaczną część współczesnej filozofii nauki, w szczególności idee, która zastąpiły dziś dawniejsze epistemologie, są zamkami na piasku, nierzeczywistymi snami, które oprócz nazwy nie mają z nauką nic

---

<sup>1</sup> E-mail: dorian.maczka@gmail.com, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński.

wspólnego; zostały one wzniesione raczej w duchu konformizmu niż z intencją napędzania rozwoju nauki i utraciły jakiegokolwiek szanse na wniesienie pozytywnego wkładu do naszej wiedzy o świecie”<sup>2</sup>. W pracy tej nie zamierzam szczegółowo omawiać Feyerabendowskich ataków na poszczególne koncepcje filozoficzne i tego, jak przyczyniają się do umacniania dogmatyzmu i do ideologizacji nauki. Wymagałoby to pracy znacznie dłuższej niż ta krótka rozprawa, omówienia takie zajmują ponadto większość opracowań dotyczących myśli Feyerabenda. Skupię się zamiast tego na wskazaniu dwóch obecnych w filozofii nauki ogólnych nurtów, które Feyerabend ocenia zdecydowanie negatywnie – przesadnego minimalizmu oraz nadmiernego maksymalizmu.

## 2.1. Minimalizm

Minimalizmem w filozofii nauki można nazwać chęć sprowadzenia jej do logicznej analizy języka czy pojęć nauki i rozjaśniania znaczeń terminów występujących w teoriach. Najdobitniej wyraził ten pogląd Otto Neurath, pisząc, że: „[z]adaniem pracy filozoficznej jest właśnie wyjaśnianie problemów i wypowiedzi, a nie ich wysuwanie. Metodą tego wyjaśniania jest analiza logiczna”<sup>3</sup>. Feyerabend nie zgadza się na to, aby funkcja filozofii nauki ograniczała się do występowania w roli narzędzia logicznej analizy.

Bardzo wcześnie, bo już w opublikowanym w 1956 roku artykule *A Note on the Paradox of Analysis*, Feyerabend wskazuje na niezgodność pomiędzy analitycznością a naukowością filozofii. Prezentuje w tej pracy dobrze znany w filozofii paradoks analizy, stara się podać propozycję jego rozwiązania i wreszcie, co najważniejsze, wyciąga z rozważań nad owym paradoksem pewien istotny metafizyczny wniosek. Kreśli bowiem ostrą granicę pomiędzy filozofią analityczną, tkwiącą w samym tylko kontekście semantycznym i zarazem w paradoksie, a filozofią naukową. Jego zdaniem „filozofia nie może być zarazem analityczna i naukowa, tj. interesująca, postępową, mówiąca o pewnym określonym problemie, informatywna”<sup>4</sup>. Wśród interpretatorów myśli Feyerabenda nie ma zgody co do tego, czy artykuł ten miał na celu przeciwstawienie się filozofii analitycznej<sup>5</sup>. Nie

---

<sup>2</sup> Feyerabend P., *Philosophy of science: a subject with great past*, s. 127, [w tegoż:], *Knowledge Science and Relativism. Philosophical Papers Volume 3*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

<sup>3</sup> Neurath O., *Światopogląd naukowy*, przeł. Skwierciński M., s. 164, [w:] Buczyńska H., *Koło Wiedeńskie. Początki neopozytywizmu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1960.

<sup>4</sup> Feyerabend P., *A Note on the Paradox of Analysis*, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 7/6 (1956), s. 92-96.

<sup>5</sup> Por. Oberheim E., Hoyningen-Huene P., *Feyerabend's early philosophy*, *Studies in History and Philosophy of Science*, 31/2 (2000), s. 363-375.

można jednak zaprzeczyć, że to właśnie naukową, nieanalityczną filozofię charakteryzuje Feyerabend jako interesującą i postępową, a zatem, jak mogłoby się wydawać, wartą uprawiania. Stwierdza ponadto w przypisie, którym opatrzony jest tekst *A Note...*, że „ideał czystej analizy, która tylko »ukazuje« reguły stojące u podstaw języka, wciąż jest obecny u wielu filozofów i musi być przez to skrytykowany”<sup>6</sup>.

## 2.2. Maksymalizm

Drugą grupę krytykowanych przez Feyerabenda form uprawiania filozofii nauki zbiorczo nazwać można maksymalizmem. Mianem maksymalizmu określam tutaj fundacjonalizm, tak epistemologiczny, jak i metodologiczny. Fundacjonalizm epistemologiczny to w tym kontekście pogląd, zgodnie z którym u podstaw nauki muszą stać pewne fundamentalia. Mogą być nimi wrażenia zmysłowe, zdania protokolarne, raporty obserwacyjne etc. Fundacjonalizmem metodologicznym można natomiast ogólnie określić doktryny mówiące o konieczności oparcia nauki o jedną, skuteczną i umożliwiającą dotarcie do wiedzy o świecie metodę. Maksymalistyczny charakter tych stanowisk polega na stawianiu filozofii w roli poszukiwacza podstaw, stojącego ponad nauką i formułującego nakazy, których powinna przestrzegać. Feyerabend uznaje takie formy filozofowania za bezwartościowe bądź szkodliwe.

### 2.2.1. Fundacjonalizm epistemologiczny

W artykule o wymownym tytule *Knowledge without foundations* amerykański filozof pisze: „[t]radycyjna epistemologia stawia przed sobą zadanie znalezienia tego, co nazywa podstawami całej naszej wiedzy. Dane zmysłowe, intuicyjne poznanie jasnych i wyraźnych idei, są podstawami wiedzy. (...) Podstawy te mają dokładnie te cechy mitu, które zostały opisane wyżej: do podstaw tych podchodzi się z nastawieniem całkowitej akceptacji, (...) są przyjmowane biernie, wynikająca z nich wiedza jest zorganizowana w sposób gwarantujący absolutną pewność”<sup>7</sup>. Zdaniem Feyerabenda takie nastawienie do fundamentów wiedzy cechuje poszukujące ich szkoły filozoficzne. Przeniesienie takiego podejścia do nauki skutkowałoby natomiast radykalnym ograniczeniem krytycyzmu, koniecznego warunku jej rozwoju. Feyerabend uważa, że wpadłszy w pułapkę fundacjonalizmu, bardzo trudno jest się z niej wydostać. Fundacjonalizm dzieli bowiem z mitem następującą cechę: „[jego elementy] są powiązane ze sobą w taki sposób, że rezultatem

---

<sup>6</sup> Feyerabend, P., *A Note...*, s. 96.

<sup>7</sup> Tenże, *Knowledge without foundations*, s. 71, [w tegoż:] *Knowledge Science and Relativism. Philosophical Papers Volume 3*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

tego powiązania będzie zachowanie, a nawet potwierdzenie treści mitu w każdym możliwych okolicznościach”<sup>8</sup>.

Na skutek tego badania wychodzące od innych niż określone przez filozoficzny fundacjonalizm postaw będą już na starcie określane mianem nienaukowych i trudno będzie przekonać co do ich wartości naukowców, pracujących w opartym na historycznie ugruntowanych fundamentach schemacie pojęciowym. Fundacjonalizm taki odgrywa rolę bądź to absolutyzmu, stawiającego nauce niemożliwe do skrytykowania na jej gruncie ograniczenia, bądź też pustego, bezużytecznego werbalnego ornamentu. Dlatego właśnie Bas van Fraassen opisuje postępowanie chcącego odwoływać się do empirystycznych fundamentów naukowca w następujący sposób: „[w] praktyce będę z pewnością wierzył i polegał na moich wcześniejszych opiniach i teoretycznych zobowiązaniach. Będę sprawdzał moje własne dane i nie zaakceptuję żadnej nagłej, spontanicznej, bezrefleksyjnej odpowiedzi jako ostatecznego autorytetu. (...) Jednak postępując w ten sposób nie mogę odwoływać się do empirystycznego fundacjonalizmu: *sola experientia* nie jest w żadnym razie zasadą, za którą mógłbym w sposób ścisły podążać”<sup>9</sup>.

### 2.2.2. Fundacjonalizm metodologiczny

Podobnie negatywnie odnosi się Feyerabend do stanowisk, które stawiają filozofię nauki w roli poszukiwacza (a gdy poszukiwania zakończą się sukcesem – strażnika) uniwersalnej metody czy racjonalności naukowej. Mianem tym można określić indukcjonizm logicznych empirystów, falsyfikacjonistyczną metodologię Poppera oraz filozofię nauk empirycznych Imre Lakatosa. Propozycja tego ostatniego, choć normatywna w słabym sensie<sup>10</sup>, była wszakże próbą sformułowania ogólnych kryteriów oceny postępu w nauce.

Mając na uwadze tego typu koncepcje, Feyerabend pisze we wstępie do *Przeciw metodzie*: „[t]eoria nauki obmyślająca standardy i elementy strukturalne dla wszystkich działań naukowych i sankcjonująca je przez odwołanie się do »Rozumu« bądź »Racjonalności« może robić wrażenie na laikach – jest jednak instrumentem o wiele za topornym dla ludzi znajdujących się w centrum zdarzeń, to znaczy dla naukowców stojących w obliczu jakiegoś konkretnego problemu badawczego”<sup>11</sup>. Zdaniem Feyerabenda

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 66.

<sup>9</sup> Van Fraassen B. C., *Sola Experientia? – Feyerabend's Refutation of Classical Empiricism*, *Philosophy of Science*, 64 (1997), s. 389-390.

<sup>10</sup> Por. Lakatos I., *Popper o demarkacji i indukcji*, [w tegoż:] *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przeł. Sady W., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

<sup>11</sup> Feyerabend P., *Przeciw metodzie*, przeł. Wiertelwski S., Siedmioróg, Wrocław 2001, s. 10.

formułowanie maksymalnie ogólnych tez metodologicznych jest z powodu oddalenia od konkretnych problemów bezcelowe. Co więcej, próby zastosowania maksymalistycznych metodologii w praktyce mogą hamować rozwój. Stwierdzenie, że „nie ma postępu bez częstego odżegnywania się od rozumu”<sup>12</sup>, może stanowić podsumowanie anarchistycznej twórczości Feyerabenda<sup>13</sup>.

### 3. Pozytywna rola filozofii nauki

Po omówieniu zauważanych przez Feyerabenda filozoficznych błędów zamierzam teraz przejść do omówienia tego, jak może wyglądać w opinii amerykańskiego myśliciela filozofia nauki odgrywająca rolę pozytywną. Choć można podejmować próby zrekonstruowania rdzenia myśli Feyerabenda z okresu umiarkowanego, to w żadnym ze swoich licznych artykułów nie podejmuje się on systematycznego wyłożenia spójnego, pozytywnego programu filozofii nauki. Wojciech Sady zauważa, że przyjęta przez autora *Przeciw metodzie* pozycja anarchisty i relatywisty utrudnia czy wręcz uniemożliwia formułowanie pozytywnych tez: „konsekwentny relatywista czy anarchista powinien milczeć, a jeśli może mówić, to jedynie jako krytyk: pożywką dla niego jest dokuczanie absolutystom czy konserwatystom. Feyerabend przeto dokucza, wyśmiewa, przestrzega, z rzadka tylko wplatając w wywody jakieś ogólne tezy o naturze wiedzy ludzkiej”<sup>14</sup>. Mimo to możliwe jest, co postaram się wykazać w dalszej części tej pracy, odnalezienie nie programu, ale pewnych pozytywnych elementów, które budują obraz tego, co Feyerabend gotów byłby być może nazwać dobrą filozofią nauki.

Na pierwszy rzut oka można by sądzić, że w początkowym, pluralistycznym okresie Feyerabend opowiada się za falsyfikacjonizmem Poppera jako dobrą filozofią nauki, tj. filozofią, która faktycznie przyczynia się do rozwoju nauki. Miałyby świadczyć o tym takie stwierdzenia, jak otwierająca programowe dla wczesnej twórczości Feyerabenda *Jak być dobrym empirystą?* deklaracja: „moje ogólne stanowisko wywodzi się z prac K. R. Poppera i Dawida Bohma oraz moich

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 158.

<sup>13</sup> Dokonywana przez Feyerabenda krytyka racjonalistycznej filozofii nauki jest najbardziej znana i najlepiej opracowana, nie zamierzam wobec tego powtarzać dokonanych przez szerokie grono badaczy rekonstrukcji tej części myśli amerykańskiego filozofa.

<sup>14</sup> Sady W., *Spór o racjonalność naukową: od Poincarého do Laudana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 366.



z nimi dyskusji”<sup>15</sup>. Można wyróżnić też kilka ogólnych, ale bardzo istotnych dla zawartej w tym oraz innych artykułach napisanych przez Feyerabenda w latach sześćdziesiątych Popperowskich motywów – będzie to przede wszystkim podkreślanie roli alternatywnych hipotez w procesie rozwoju nauki. Twierdzenie Feyerabenda, że „T', silna alternatywa dla T, która otrzymała niezależne wsparcie, nie tylko usunie T, ale będzie też jej dobrym następcą: najlepszym źródłem krytyki są teorie, które mogą zastąpić pokonanych przez siebie rywali”<sup>16</sup>, wydaje się być utrzymane jak najbardziej w duchu *Logiki odkrycia naukowego*. Taką interpretację myśli umiarkowanego Feyerabenda jako krytycznego racjonalisty przedstawia na przykład Kazimierz Jodkowski. Jodkowski zwraca uwagę na to, że krytyczne uwagi Feyerabenda, na przykład co do negatywnej roli epistemologicznego fundacjonalizmu w filozofii nauki, jak również zalecenia pozytywne, jak choćby przekonanie o wartości teoretycznego pluralizmu oraz wymóg maksymalizacji testowalności i krytyki, są wynikiem nawiązywania do koncepcji Poppera<sup>17</sup>. W związku z tym według Jodkowskiego „[p]odstawowe twierdzenie wyjściowe poglądów Feyerabenda mają więc wyraźnie Popperowski rodowód, bez względu na to, czy Feyerabend się do tego przyznaje, czy nie”<sup>18</sup>.

Z drugiej jednak strony, choć we wczesnej myśli Feyerabenda można odnaleźć sporo elementów wspólnych z koncepcją Poppera, nie oznacza, iż Feyerabend przez cały okres swojej filozoficznej kariery uznawał falsyfikacjonizm za dobrą filozofię nauki. Ewidentny sprzeciw wobec pomysłów autora *Logiki odkrycia naukowego* widać w późniejszej twórczości Feyerabenda, jednak już w artykułach z lat sześćdziesiątych pojawiają się idee, których nie sposób pogodzić z filozofią Poppera i które najprawdopodobniej doprowadziły do odejścia amerykańskiego filozofa od krytycznego racjonalizmu. Jedną z nich jest na przykład radykalna inter-teoretyczna niewspółmierność. W wersji prezentowanej przez Feyerabenda stoi ona w sprzeczności z koncepcją *verisimilitude*. Według interpretacji Erica Oberheima: „Feyerabend opracował pojęcie niewspółmierności w 1958 (zanim spotkał Kuhna w Berkeley w 1960). Koncepcja ta może być

---

<sup>15</sup> Feyerabend P., *Jak być dobrym empirystą? Wezwanie do tolerancji w kwestiach epistemologicznych*, s. 28, [w tegoż:] *Jak być dobrym empirystą?*, tłum. Zamiara K., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979.

<sup>16</sup> Tenże, *Reply to criticism: comments on Smart, Sellars And Putnam*, s. 124, [w tegoż:] *Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

<sup>17</sup> Por. Jodkowski K., *Od krytycznego racjonalizmu do anarchizmu metodologicznego*, [w:] Zachariasz A. (red.), *Profile racjonalności*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1988, s. 138-139.

<sup>18</sup> Tamże, s. 139.

jednak odnaleziona w jeszcze wcześniejszych pracach Feyerabenda”<sup>19</sup>. Takie odczytanie pism Feyerabenda mogłoby sugerować, że napięcia niepozwalające pogodzić jego koncepcji z krytycznym racjonalizmem pojawiły się wewnątrz niej bardzo wcześnie. Radykalną zmianę podejścia do filozofii Poppera dobitnie obrazuje fakt, że w dodanym w 1980 roku do inspirowanego między innymi przez falsyfikacjonizm artykułu *Wyjaśnianie, redukcja i empiryzm* przypisuje Feyerabend wyjaśnia, że filozofia Poppera stanowiła dla niego już w latach sześćdziesiątych tylko „punkt wyjścia krytyki, nie jej powtórzenie”<sup>20</sup>. Widać zatem, że choć krytyczny racjonalizm miał duże znaczenie w rozwoju myśli Feyerabenda, to jego koncepcje ewoluowały w zupełnie innym kierunku. O ile więc twórczość wczesnego, uimarkowanego Feyerabenda można zinterpretować jako wyraz poglądów zwolennika uprawiania filozofii nauki w duchu twórczości popperowskim, o tyle Feyerabend późny z całą pewnością nie oceniał dobrze tego rodzaju filozofowania.

Nietrafne byłoby też twierdzenie, że to anarchizm może stanowić ogólny program pozytywny Feyerabenda, rodzaj generalnej idei, która stosowałaby się tak w nauce, jak i w filozofii nauki. Zasada „wszystko ujdzie” nie jest wcale zasadą czy antyzasadą. Stanowi ona „retoryczne wyzwanie dla racjonalisty”<sup>21</sup>. Sam Feyerabend stwierdza, iż „»[w]szystko ujdzie« nie jest jedną jedyną rekomendowaną przeze mnie »zasadą« nowej metodologii. To jedyne sformułowanie, za pomocą którego osoby trwające przy uniwersalnych standardach, chcące rozumieć historię na swój własny sposób, mogą opisać moje stanowisko dotyczące tradycji i praktyk badawczych (...) jeżeli stanowisko to jest poprawne, to jedynym, co racjonalista może powiedzieć o nauce (i o jakiegokolwiek innym interesującym przedsięwzięciu) będzie: wszystko ujdzie”<sup>22</sup>. Zaryzykować można stwierdzenie, że filozofia, wraz z filozofią nauki, znajdzie się wśród owych „innych interesujących przedsięwzięć”. Jeżeli tak, to nie będzie ona zupełnie chaotyczną działalnością, tak, jak nie jest nią nauka – pomimo tego, że *de facto* rozwija się ona, przynajmniej zdaniem Feyerabenda, kontrindyktywnie i w kompletnie inny sposób niż chcieliby tego przywiązani do sztywnych zasad racjonałiści. I choć bez wątpienia prawdą

---

<sup>19</sup> Oberheim E., *On the historical origins of the contemporary notion of incommensurability: Paul Feyerabend's assault on conceptual conservatism*, *Studies in History and Philosophy of Science*, 36 (2005), s. 375.

<sup>20</sup> Feyerabend P., *Explanation, reduction and empiricism*, s. 47, [w tegoż:] *Realism, Rationalism and Scientific Method...*

<sup>21</sup> Tsou J., *Reconsidering Feyerabend's „Anarchism”*, *Perspectives on Science*, 11/2 (2003), s. 208-235.

<sup>22</sup> Feyerabend P., *Science in a Free Society*, Verso, Londyn 1985, s. 40.

są twierdzenia Krzysztofa Kiliana, że „Feyerabend-anarchista nie miał żadnej swojej filozofii, miał tylko własne opinie, które przedstawiał na swoich wykładach, pod postaciami różnych opowieści i historycznych relacji”<sup>23</sup> oraz że według Feyerabenda „pozytywnych elementów nie należy tropić w teoriach, ale międzyludzkich relacjach. Te ostatnie nie dają się zapisać w odpersonalizowanym, abstrakcyjnym języku filozofii. Znacznie lepszym środkiem ich wyrazu są poezja czy teatr”<sup>24</sup>, to niechęć do usystematyzowanej filozofii nie przeszkodziła Feyerabendowi zawrzeć w swoich pracach pochwał pewnych sposobów filozofowania, w szczególności filozofowania powiązanego z nauką.

Pokaże to najlepiej prezentacja przywoływanych przez Feyerabenda przykładów, której dokonam w dalszej części pracy. Co więcej, sądzę, że część rozważań dotyczących pochwalanego przez Feyerabenda postępowania w nauce można uogólnić jako rozważania dotyczące dobrych, wspomagających rozwój praktyk. Pozwala je to odnieść również do filozofii nauki. Interpretując jego myśl w ten sposób, będziemy zatem w stanie scharakteryzować dobrą w opinii Feyerabenda filozofię nauki.

Sądzę, że najwłaściwiej będzie dokonać takiej charakterystyki poprzez wskazanie szeregu elementów, które pojawiają się we wszystkich zaleceniach Feyerabenda dotyczących tego, jak należałoby uprawiać wartościową dla rozwoju nauki filozofię. Filozofia taka powinna (1) być dla nauki zewnętrznym standardem, (2) uczestniczyć w aktualnych problemach nauki oraz odnosić się do jej wyników i wreszcie (3) nie stronić od metafizyki.

### **3.1. Zewnętrzny standard**

Konieczność znalezienia zewnętrznego standardu dla oceny osiągnięć naukowych to motyw przewijający się w twórczości Feyerabenda od końca lat sześćdziesiątych. Wydaje się, że Feyerabend, pisząc o zewnętrznym standardzie, miewa na myśli dwie powiązane ale różne rzeczy. Po pierwsze, chodzi o standard oceny nauki jako jednej z wielu form ludzkiej działalności i życia, jednej z wielu, mówiąc językiem amerykańskiego filozofa, tradycji. Takim standardem w szerokim sensie ma być, zgodnie z jedną z najbardziej kontrowersyjnych idei Feyerabenda, demokratyczna ocena działalności naukowej: „[n]auka może wpływać na społeczeństwo, ale w nie większym stopniu niż jakakolwiek inna, polityczna czy nie, grupa nacisku. W przypadku ważnych projektów można się konsultować z naukowcami, ale ostateczna decyzja musi pozostać w rękach demokra-

---

<sup>23</sup> Kilian K., *Poglądy filozoficzne Paula K. Feyerabenda*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2014, s. 238.

<sup>24</sup> Tamże, s. 239.

tycznie wybranych ciał doradczych”<sup>25</sup>. Zewnętrzny standard w drugim, węższym i być może łatwiejszym do zaakceptowania rozumieniu oznacza ideę, która nie mieści się w schemacie pojęciowym zastanej nauki, ale mimo to służyć może do jego zmiany, ponieważ jej celem również jest zrozumienie czy opisanie rzeczywistości. Pomysł ten zostaje najlepiej wyrażony na początku *Przeciw metodzie*, gdzie przeczytać możemy: „[p]otrzebujemy zewnętrznego standardu krytyki, potrzebujemy zbioru alternatywnych założeń (...) pierwszym krokiem w naszej krytyce »faktów« musi być próba rozerwania owego koła. Musimy wymyślić nowy system pojęciowy, odbierający pewność najdokładniej ustalonym wynikom obserwacyjnym lub kolidujący z nimi; powodujący pomieszanie wśród najbardziej wiarygodnych zasad teoretycznych; wprowadzający postrzeżenia, które nie mogą stanowić części istniejącego świata percepcyjnego”<sup>26</sup>. Postępowanie takie nazywa Feyerabend kontrindukcyjnym. Twierdzi, że stanowi ono konieczny warunek jakiegokolwiek rozwoju, nie tylko w nauce, ale również w innych dziedzinach ludzkiego życia. Stąd, z potrzeby znalezienia zewnętrznych wobec dawnych przekonań standardów, standardów, z którymi można będzie skonfrontować owe przekonania, bierze się Feyerabendowska pochwała pluralizmu. Zewnętrzny standard nie oznacza w tym rozumieniu standardu bezpośredniej krytyki czy ewaluacji, ale alternatywę pozwalającą na nowe spojrzenie.

W ten właśnie sposób, podejmując próby odnalezienia nowych sposobów widzenia rzeczywistości, „Galileusz dokonał postępu dzięki temu, iż zmienił znane połączenia słów ze słowami (wprowadził nowe pojęcia), słów z wrażeniami zmysłowymi (wprowadził nowe interpretacje naturalne), zastosował nowe, nieznane zasady (takie jak prawo bezwładności i zasada powszechnej względności) oraz zmienił bazę sensoryczną starych twierdzeń obserwacyjnych”<sup>27</sup>. Sądzić można, że decydującą rolę w odnajdywaniu tego typu nowych standardów powinna odgrywać właśnie filozofia. Świadczyć może o tym historia nauki. Do jednego z najbardziej spektakularnych okresów postępu naukowego przyczyniła się w ogromnej mierze, co zauważa Feyerabend, właśnie filozofia: „naukowa rewolucja XVII i XVIII wieku charakteryzowała się między innymi bliską współpracą nauki i filozofii (...) Reakcja skierowana przeciwko nauce średniowiecznej, będąca w wielu przypadkach krytyką części jej skamieniałych założeń, prowadzi do opracowania nowych filozoficznych zasad. Jej skutkiem nie jest rozdzielenie filozofii i nauki. Stopniowo opracowywana nowa filozofia

---

<sup>25</sup> Feyerabend P., *How to defend society against science*, s. 187, [w tegoż:] *Knowledge Science and Relativism...*

<sup>26</sup> Tenże, *Przeciw metodzie*, s. 30.

<sup>27</sup> Tamże, s. 128.

jest w oczywisty sposób używana do wydobycia i usunięcia zastanych scholastycznych dogmatów. Pełni również decydującą rolę w budowaniu nowej nauki i obronie nowych teorii przed ich dobrze ugruntowanymi poprzedniczkami”<sup>28</sup>. Filozofia mogła – i wydaje się, że może nadal – odgrywać tę rolę dzięki szeregowi specyficznych dla siebie cech. Stanowi ona, tak jak nauka, pewien sposób badania świata, ale standardy, którymi się kieruje, są bardziej podatne na zmiany. Sprawdza się zarówno jako narzędzie krytyczne, wykazujące słabość metod i założeń leżących u podstaw aktualnie dominujących nauk, oraz jako działalność twórcza, proponująca nowe, niezawierające się w nauce (czy nawet sprzeczne z nią) sposoby ujmowania rzeczywistości.

### 3.2. Uczestnictwo

Siła filozofii tkwi również w tym, że może ona korzystać z wyników osiągniętych przez naukę, reinterpretować je i wyciągać z nich nieoczekiwane wnioski. Feyerabend kilkakrotnie podkreśla wagę uczestnictwa filozofii w badaniu konkretnych problemów zajmujących naukowców i przeciwstawia to pożądanego jego zdaniem podejście tworzeniu abstrakcyjnych, oderwanych od praktyki norm i modeli. Pisze na przykład, że „[t]ym czego potrzebujemy, jest filozofia, która nie tylko komentuje z zewnątrz, ale uczestniczy w samym procesie tworzenia nauki”<sup>29</sup>. Filozoficzne rozważania muszą być oparte na tym co naprawdę zajmuje naukowców, w ich sposobach działania, osiągnięciach i problemach. Brak takiego zakotwiczenia to najprostsza droga do wytworzenia koncepcji, które Feyerabend zbiorczo określa pejoratywnym dla niego mianem „racjonalizmu”. Cechuje je tworzenie abstrakcyjnych reguł, prowadzących, jak ma pokazać większość z późnych prac Feyerabenda, z *Przeciw metodzie* na czele, do ograniczenia kreatywności i pluralizmu, a tym samym możliwości rozwoju. Tego typu postawę określa Feyerabend w innym miejscu mianem postawy rodzica: „[o]we pytania [zadawane przez tradycyjną filozofię nauki] pokazują tylko i wyłącznie dezorientację tych, którzy nie są zaznajomieni ze strukturą i problematyką konkretnych badań. Dla nich badania te są jak dziecięca gra, która przebiega wedle kilku prostych reguł. Rodzice znają te reguły, mogą zatem uprzejmie acz stanowczo wskazać, że reguły zostały w danym przypadku złamane. Filozofowie nauki lubią postrzegać się jako takich właśnie rodziców. Nic dziwnego, że są zmieszani gdy tylko podważyc się autorytet”<sup>30</sup>. Stawianie się w roli rodzica, który nie

---

<sup>28</sup> Tenże, *Philosophy of science...*, s. 127.

<sup>29</sup> Tenże, *Let's make more movies*, s. 198, [w tegoż:] *Knowledge Science and Relativism...*

<sup>30</sup> Tenże, *Science in...*, s. 38.

uczestniczy w grze i z zewnątrz ustala reguły, to zdaniem Feyerabenda najprostsza droga do dogmatyzmu.

Może się wydawać, że pomiędzy tymi dwoma zaleceniami istnieje sprzeczność. W jaki sposób można bowiem badać i interpretować aktualnie zajmujące naukę problemy i jednocześnie wychodzić w rozważaniach i propozycjach poza jej obecny wymiar? Feyerabend nie wydaje się uważać, żeby była to faktyczna sprzeczność. Stwierdza: „[n]aturalizm mówi, że rozum jest zupełnie zdeterminowany przez naukę. Zaczernijmy z tego stanowiska pomysł, że badania mogą zmieniać kształt rozumu. Idealizm mówi, że rozum zawsze przewodzi badaniom. Zaczernijmy z tego stanowiska pomysł, że rozum może zmieniać kształt badań. Łącząc te dwa elementy dochodzimy do idei przewodnika, który jest częścią aktywności, której przewodzi i jest jednocześnie przez nią zmieniany”<sup>31</sup>. Przez rozum można rozumieć tu właśnie ustalenia filozoficzne. Filozofia, jako coś zewnętrznego wobec nauki, może mieć na naukę wpływ i że jednocześnie to od tego, jak wygląda nauka, zależy będzie kształt filozofii, jej założeń i metod. Nie musi więc wcale zachodzić sprzeczność między uczestnictwem a zewnętrżnością. Do wyobrażenia jest filozofia nauki, która wychodząc od spojrzenia na to, co dzieje się w nauce, dochodzi do nieoczekiwanych wniosków. Siłę myślenia filozoficznego stanowi jego elastyczność i oferowane przez nie szerokie możliwości krytyki oraz reinterpretacji.

### 3.3. Metafizyka

Sposób, w jaki filozofia, pozostając standardem zewnętrżnym wobec nauki, może jednocześnie z nią współgrać, pokazuje Feyerabend już w latach sześćdziesiątych. W pracy *Jak być dobrym empirystą?* pisze: „pierwszym krokiem naszego empirysty będzie wymyślenie nowej metafizyki. Metafizykę tę musi on następnie opracować na tyle szczegółowo, aby mogła ona konkurować z badaną teorią pod względem ogólności, szczegółów związanych z przewidywaniami, precyzji sformułowań. Możemy oba rodzaje czynności potraktować łącznie, mówiąc, że dobry empirysta musi być krytycznym metafizykiem”<sup>32</sup>. Wobec powyższego stwierdzenie, że w nauce jest miejsce na refleksję metafizyczną, byłoby poważnym niedopowiedzeniem. Feyerabend uważał, że kluczowym elementem postępowania dobrego naukowca jest odwoływanie się do koncepcji metafizycznych będących alternatywami dla ontologii, leżących u podstaw teorii, które chce on przewyciężyć. Wartościowa filozofia, która chce stanowić dla nauki wsparcie i źródło

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 33.

<sup>32</sup> Tenże, *Jak być dobrym...*, s. 55.

nowych, świeżych idei, nie powinna zatem uciekać od metafizyki w obawie o oskarżenia o nienaukowość.

### 3.4. Przykłady godne naśladowania

Feyerabend, jak zostało zaznaczone wyżej, ogromną część swojej twórczości poświęcił krytyce racjonalistycznej filozofii i metodologii. W części pism zaprezentował jednak również poglądy myślicieli, którzy uprawiali wartościową jego zdaniem filozofię nauki. Omówienie tych przykładów pozwoli lepiej pokazać, jak zdaniem Feyerabenda powinna wyglądać filozoficzna refleksja napędzająca rozwój nauki.

#### 3.4.1. Ernst Mach

Postacią którą przywołuje kilkakrotnie omawiający to, jak powinna wyglądać filozofia nauki Feyerabend, jest Ernst Mach. W przedstawianej przez Feyerabenda filozofii Macha mamy mieć możliwość odnalezienia wszystkich wspomnianych wyżej charakterystycznych cech dobrego filozofowania: „dziewiętnasty wiek wydał jednego filozofa, który nie był gotowy zaakceptować *status quo*, którego nie satysfakcjonowała również krytyka nauki z bezpiecznej odległości, jaką daje specjalistyczna dziedzina, który odważył się proponować kolejne rozwiązania prowadzące do zmian w nauce”<sup>33</sup>. Chodzi właśnie o Macha. Machowska filozofia ma być przykładem działalności, która uczestniczy w nauce, nie stoi z boku i nie jest wspomnianym wyżej „rodzicem”, ale która jednocześnie ma śmiałość krytykować naukę w jej obecnym kształcie i proponować alternatywne rozwiązania. Wyrażona przez Macha w eseju omawiającym podstawy jego filozofii myśl: „wydaje się, że fizycy są na drodze do założenia kościoła; już teraz korzystają z tradycyjnego oręcza, jakim dysponuje kościół”<sup>34</sup>, bardzo dobrze pasuje zarówno do poglądów, jak i do retoryki Feyerabenda. Faktem jest też, że Mach miał odwagę wystąpić przeciwko obowiązującym w fizyce zasadom dotyczącym istnienia substancjalnej przestrzeni i że motywował to wystąpienie właśnie rozważaniami filozoficznymi. Mach nie przeprowadzał jednak krytyki czysto filozoficznej, abstrakcyjnej i oderwanej od konkretnych wyników badań. Proponował zamiast tego „sposoby krytyki nie tylko tych idei [absolutnej przestrzeni i czasu] ale również podstawowych standardów prowadzenia badań: żadne standardy

---

<sup>33</sup> Tenże, *Philosophy of science...*, s. 129.

<sup>34</sup> Cyt. za: Pojman P., *Ernst Mach*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/ernst-mach/>.

nie mogą przewodzić badaniom, nie podlegając jednocześnie kontroli badań”<sup>35</sup>.

Główną pozytywną ontologiczną ideę Macha Feyerabend opisuje w następujący sposób: „świat składa się z elementów, które mogą być klasyfikowane i odnoszone do siebie na wiele różnych sposobów”<sup>36</sup>. Elementy te znajdują się w rozmaitych konfiguracjach, a wszystkie ich kompleksowe połączenia są od siebie w jakiś sposób zależne, tak że nie ma żadnego elementu, który byłby zupełnie oddzielony od innych. Stanowisko to z tego względu zostaje nazwane „monizmem Macha”. Co istotne, szczególnie dla Feyerabenda, nie rościło sobie ono fundacjonalistycznych pretensji do bycia podstawą uprawiania nauki. Mach stawiał empirystyczną hipotezę, że elementami badanymi przez naukę są wrażenia zmysłowe. Jednocześnie jednak, na co zwraca uwagę Feyerabend, hipoteza ta u Macha „nigdy nie jest uznawana za coś, co nie może zostać skrytykowane”<sup>37</sup>. Jeżeli natomiast chodzi o elementy rozumiane jako wrażenia zmysłowe, „nie jest konieczne, aby każdy fragment badań się do nich odwoływał”<sup>38</sup>. W ten sposób ontologia i epistemologia Macha mają być nefundacjonalistyczne i otwarte. Podejmowane przez naukę problemy i rezultaty otrzymane w wyniku badań naukowych mogą je zrewidować. W ten sposób filozofia przedstawiona przez Macha ma być zewnętrznym, filozoficznym standardem zastosowanym jako pobudzająca alternatywa, ale jednocześnie jest zależna od nauki i uczestniczy w aktualnej problematyce.

Filozofia Macha była przez krytyków uznawana za przejaw prostego empiryzmu i pozytywizmu. Tego rodzaju opinie pojawiają się w pracach wielu filozofów. John Earman, pisząc o filozofii fizyki i sporze relacjonizmu z absolutyzmem, twierdzi, że „źródłem większej części machowskiej krytyki koncepcji czasu i przestrzeni Newtona było przekonanie, że Newtonowi nie udało się uprawiać nauki w zgodzie z jego własnymi empirystycznymi przesłankami (...) Jednakże to właśnie leżący u podstaw tej krytyki wąsko rozumiany empiryzm doprowadził do odrzucenia atomizmu, szczególnej i ogólnej teorii względności i tym samym większej części dwudziestowiecznej fizyki”<sup>39</sup>. Feyerabend twierdzi, że odrzucenie przez Macha atomizmu było sensownym posunięciem, gdyż

---

<sup>35</sup> Feyerabend P., *Philosophy of Science versus Scientific Practice: Observations on Mach, his Followers and Opponents*, s. 82, [w tegoż:] *Problems of Empiricism. Philosophical Papers Volume 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

<sup>36</sup> Tenże, *Farewell to Reason*, Verso, Londyn 1999, s. 204.

<sup>37</sup> Tenże, *Philosophy of science...*, s. 132.

<sup>38</sup> Tenże, *Farewell...*, s. 204.

<sup>39</sup> Earman J., *World Enough and Space-Time. Absolute versus Relational Theories of Space and Time*, The MIT Press, Cambridge 1989, s. 84.



teoria atomistyczna w takiej formie, w jakiej znał ją Mach, była niedopracowana i fałszywa. Jeżeli idzie o relatywistyczną fizykę Einsteina, to Feyerabend uznaje, że nieufność Macha wynikała ze sprzeciwu wobec dogmatycznie przyjmowanego wśród zwolenników Einsteina założenia o granicy pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Co więcej, nie miał być to w istocie sprzeciw. Feyerabend pisze, jakoby „Mach chciał zbadać tę kwestię, jego oponenti albo uznawali ją za rozstrzygniętą, albo w ogóle nie zdawali sobie sprawy z istnienia problemów”<sup>40</sup>. Mimo wszystko można mieć wątpliwości co do tego, czy Mach faktycznie odszedł tak daleko od prostych postulatów pozytywizmu i od fundacjonalizmu. Niezależnie jednak od tego, czy taki Ernst Mach, jakiego obraz kreśli Feyerabend kiedykolwiek istniał, przebadanie Feyerabendowskiej interpretacji pokazuje, jaka filozofia nauki jest zdaniem amerykańskiego filozofa potrzebna. Tym, co chwali Feyerabend w przedstawionej przez siebie myśli Macha, jest duch antykonserwatywnego krytycyzmu, gotowość do rewidowania nauki w jej obecnej postaci, odnoszenie się do badań zamiast pozostawiania w sferze intelektualnej abstrakcji oraz formułowanie metafizycznych w gruncie rzeczy alternatyw, których wartość zostaje sprawdzana i oceniana przy ich zastosowaniu.

### 3.4.2. Niels Bohr

Za przykład wartościowej refleksji filozoficznej, która przyczyniła się do rozwoju nauki, uznaje Feyerabend również filozoficzne tło badań Nielsa Bohra. W tym przypadku mamy do czynienia nie z filozofem, ale filozofującym naukowcem. Feyerabend zwraca jednak uwagę na fakt, że „patrzac na metody badawcze Bohra widzimy, jak techniczne problemy są zawsze odnoszone do filozoficznego punktu widzenia”<sup>41</sup>. Bohr stanowi dla Feyerabenda wzór do naśladowania nie tylko dlatego, że znalazł w swojej pracy fizyka miejsce na myślenie filozoficzne, ale również dlatego, że myślenie to przybierało interesujące i wartościowe formy.

Filozofia Bohra rekonstruowana przez Feyerabenda charakteryzuje się omówionymi wyżej pozytywnymi cechami – krytycyzmem, uczestnictwem oraz śmiałością przeprowadzanych rozważań metafizycznych. O tym, że Bohr nieustannie pozostawał krytyczny wobec fizyki, nawet odnoszącej spektakularne sukcesy predykcyjne, i że krytyka ta miała mieć filozoficzne źródła, ma świadczyć zdaniem Feyerabenda jego sceptycyzm odnośnie nauki, która zadowalała się rezultatami pozbawionymi ontologicznej

---

<sup>40</sup> Feyerabend P., *Farewell...*, s. 216.

<sup>41</sup> Tenże, *Niels Bohr's world view*, s. 269, [w tegoż:] *Realism, Rationalism and Scientific Method...*

i epistemologicznej treści. Feyerabend pisze więc, iż Bohr „obawiał się, że formalna matematyczna struktura zaciemni fizyczne jądro problemu i był przekonany, że w każdym przypadku fizyczne wyjaśnienie powinno koniecznie poprzedzać sformułowanie matematyczne”<sup>42</sup>. Uznaje to za filozoficzne podejście wychodzące poza naukę i będące przyczynkiem do jej głębszej krytyki. W ten sposób postępuje „filozof, który jest w stanie spojrzeć ponad sukcesy nauki i który zdaje sobie sprawę z konieczności popatrzenia z szerszej perspektywy, nawet w świetle najbardziej zaskakujących eksperymentalnych potwierdzeń”<sup>43</sup>. To krytyczne podejście wiązało się jednocześnie, co w przypadku Bohra oczywiste, z naukową praktyką, z połączeniem myślenia filozoficznego z nauką i zastosowaniem go do nowego spojrzenia na konkretne problemy.

Najlepszym przykładem pochwalanej przez Feyerabenda łączności pomiędzy filozofią a nauką są filozoficzne motywacje zaproponowania przez Bohra zasady komplementarności. Zasada komplementarności stwierdza, że „jeden model nie może być odpowiedni do wytłumaczenia wszystkich obserwacji poczynionych w różnych doświadczeniach fizyki układów atomów i cząstek”<sup>44</sup>. Powodem takiego stanu rzeczy jest istnienie pewnych par komplementarnych własności. Feyerabend zwraca uwagę na to, że sformułowanie przez Bohra takiej zasady wynika zarówno z wyników badań eksperymentalnych, jak i z przyjęcia pewnego filozoficznego obrazu świata. Jest to obraz epistemologii i metafizyki radykalnie odmiennej od tej, która leży u podstaw fizyki klasycznej i daje jej podstawy do myślenia realistycznego. Wobec zasady komplementarności „musimy dojść do wniosku, że klasyczny punkt widzenia, pojmowany jako pełny opis rzeczywistości, jest fałszywy. Realistyczne ideały fizyki klasycznej, wyprowadzone z obserwacji i mające »odzworowywać« rzeczywistość nie stanowią w istocie reprezentacji świata i nie »odzworowują« w istocie rzeczywistości”<sup>45</sup>. Formułowanie zasady komplementarności stanowi dla Feyerabenda znakomitą ilustrację procesu, podczas którego współgra ze sobą filozofia i nauka. Opozycyjna wobec klasycznej metafizyka Bohra ujawnia się też, paradoksalnie, w zaproponowanej przez niego zasadzie korespondencji. Badając model atomu Bohr zdał sobie sprawę, że „skoro interakcje wpływające w dużej (względem skali Plancka) skali na zmianę stanu układu fizycznego były adekwatnie opisywane w sposób klasyczny, to opis kwantowy tych

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 273.

<sup>43</sup> Tamże, s. 281.

<sup>44</sup> Isaacs A. (red.), *Słownik fizyki*, przeł. Gronowski, J., Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 130.

<sup>45</sup> Farrell R. P., *Feyerabend and Scientific Values. Tightrope-Walking Rationality*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003, s. 121.

interakcji musi »korespondować« z opisem klasycznym»<sup>46</sup>. Innymi słowy, przy odpowiedniej skali wyniki obliczeń mechaniki kwantowej muszą korespondować z wynikami obliczeń klasycznych. Feyerabend nie uznaje jednak Bohra za przedstawiciela krytykowanego w *Jak być dobrym empirystą?* konserwatywnego stanowiska, zgodnie z którym każda nowa teoria musi być zgodna z teoriami poprzedzającymi. Zwraca bowiem uwagę, że Bohr uznawał iż „mechanika klasyczna i teoria kwantów są »karykaturami«, przedstawiającymi dwa oddzielne, nienakładające się na siebie części świata, skazane na niepowodzenie są zatem próby redukcji jednej do drugiej»<sup>47</sup>, a „korespondencja stwierdza zgodność obliczeń, nie pojęć»<sup>48</sup>. Znowu mamy więc do czynienia z krytyką założeń leżących u podstaw dominującej nauki. Widać również, że punktem wyjścia tej krytyki jest ontologiczna koncepcja dwóch części rzeczywistości, mikro- i makroświata.

### 3.4.3. Ehrenhaft, Hollitscher, Feigl

W swojej autobiografii oraz w autobiograficznych uwagach uzupełniających *Przeciw metodzie i Science in a free society* Feyerabend całkiem sporo miejsca poświęca na scharakteryzowanie postaci, które wpłynęły w istotny sposób na jego intelektualny rozwój. Odnaleźć można wśród nich naukowców oraz myślicieli uprawiających pożyteczną i interesującą w opinii Feyerabenda filozofię nauki. Feyerabend nie opisuje ich poglądów całościowo i systematycznie, wskazuje jednak na pewne wartości naśladowania cechy ich myślenia. Postaciami tymi są przede wszystkim Felix Ehrenhaft, Walter Hollitscher oraz Herbert Feigl.

Felixa Ehrenhafta, kontrowersyjnego fizyka eksperymentatora, młody Feyerabend poznał jeszcze jako student. Tym, co warto uwagi, jeśli idzie o intelektualny styl Ehrenhafta, jest przywiązanie do roli doświadczenia i sprzeciw wobec nadmiernego uteoretyzowania fizyki. Feyerabend w następujący sposób relacjonuje poglądy wyrażane przez Ehrenhafta podczas wykładów: „[t]eorie względności i teoria kwantów natychmiast zostały odrzucone w sposób niemalże automatyczny jako czcze spekulacje. W tym względzie postawa Ehrenhafta była bardzo zbliżona do postawy Starka i Lenarda, których kilkakrotnie wspominał z aprobatą. Posunął się on jednak dalej i skrytykował również postawy fizyki klasycznej»<sup>49</sup>. Ten

---

<sup>46</sup> Folse H. J., *The philosophy of Niels Bohr*, North-Holland Physics Publishing, Amsterdam 1985, s. 66.

<sup>47</sup> Feyerabend P., *Niels Bohr's...*, s. 253.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tenże, *Przeciw metodzie...*, s. 253.

daleko posunięty sceptycyzm, wynikający w przypadku Ehrenhafta z prymatu doświadczenia i gotowości do krytyki na jego podstawach nawet najbardziej fundamentalnych zasad fizyki, oddziaływał mocno na kształtującego swoje filozoficzne poglądy Feyerabenda. Sceptycyzm ów stanowił wyraz sprzeciwu wobec dogmatyzmu, można go zatem uznać za przykład dobrego filozofowania, przekładającego się w nauce na gotowość do krytyki konserwatywnych poglądów w momencie, gdy do takiej krytyki upoważnia wynik eksperymentu. O tym, że w przypadku Ehrenhafta faktycznie mógł upoważniać, świadczy zawarty w *Przeciw metodzie* opis prezentowanych przez austriackiego fizyka doświadczeń: „[k]ażdemu pokazowi towarzyszyło parę ironicznych uwag o »fizyce szkolnej« i »teoretykach« budujących zamki na lodzie bez uwzględnienia eksperymentów, które Ehrenhaft już obmyślił i nadal obmyślał we wszystkich działach fizyki, a które prowadziły do licznych, niewytłumaczalnych wyników”<sup>50</sup>.

Walter Hollitscher, nauczyciel, którego młody Feyerabend poznał podczas studiów w Wiedniu, może być z kolei uznany za godny naśladowania wzór dyskutanta i filozoficznego nauczyciela. Feyerabend przytacza w *Przeciw metodzie* sposób argumentowania Hollitschera za realizmem: „Hollitscher nigdy nie przedstawił argumentacji prowadzącej krok po kroku od pozytywizmu do realizmu i uważałby próby takiej argumentacji za filozoficzne szaleństwo. Zamiast tego rozwijał on samo stanowisko realistyczne, ilustrował je przykładami z nauki i zdrowego rozsądku, pokazywał, jak ściśle jest ono związane z badaniami naukowymi i codziennym działaniem, ujawniając w ten sposób jego siłę”<sup>51</sup>. Tym, co istotne w filozoficznej postawie prezentowanej przez Hollitschera, jest właśnie użycie konkretnych przykładów i ceniecie argumentacji opartej na faktach z nauki i z życia znacznie wyżej niż abstrakcyjnych rozważań. Tego rodzaju postawa, co pokazane zostało wyżej, była pochwalana i rekomendowana przez Feyerabenda jako wartościowa w filozofii nauki. Co więcej, choć filozoficzno-społeczne poglądy Hollitschera różniły się od tych prezentowanych przez Feyerabenda, amerykański filozof podkreśla jego otwartość na inne punkty widzenia. Hollitscherowi nie udało się przekonać Feyerabenda do zalet marksizmu, autor *Przeciw metodzie* podkreśla jednak intelektualną uczciwość jasno wyrażającego swoje poglądy Hollitschera, który „jasno postawił sprawę, że jest komunistą i że będzie mnie próbował przekonać o intelektualnych oraz społecznych zaletach materializmu historycznego i dialektycznego”<sup>52</sup>. To otwarte

<sup>50</sup> Tamże, s. 254.

<sup>51</sup> Tamże, s. 256.

<sup>52</sup> Tamże, s. 257.

przyznanie się do bycia zwolennikiem danego poglądu i uczciwe argumentowanie za nim miało w opinii Feyerabenda odróżniać Hollitschera od zwolenników krytycznego racjonalizmu.

W Wiedniu Feyerabend poznał również Herberta Feigla, filozofa, z którym miał okazję zaprzyjaźnić się w późniejszych latach swojego życia w Minneapolis. Feyerabend w swojej autobiografii stwierdza, że „Feigl był głównym rzecznikiem empiryzmu logicznego w Stanach Zjednoczonych”<sup>53</sup>. Relacjonuje, w jaki sposób Feigl wykorzystywał elastyczność logicznego empiryzmu do nawiązywania kontaktów i współpracy z naukowcami z różnych dziedzin. To właśnie łączenie filozofii nauki z różnymi zagadnieniami szczegółowymi pozwala ocenić myśl Feigla dobre w rozumieniu Feyerabenda filozofowanie. W *Zabijaniu czasu* Feyerabend pisze zatem, że „Feigl zrobił wiele ważnego dla filozofii w jej tradycyjnym, niepozytywistycznym sensie. Należał do nielicznych filozofów nauki, którzy podjęli konkretne zagadnienia z psychologii i psychoanalizy, i przeobraził empiryczną filozofię nauki, zaprawiając ją dużą dawką realizmu”<sup>54</sup>. Feigl realizował zatem cenioną przez Feyerabenda ideę uczestniczącej w debatach na temat aktualnych problemów badawczych filozofii nauki. Oceniając tak pozytywnie dokonania Feigla Feyerabend pokazuje, że nawet filozofując w duchu logicznego empiryzmu, ruchu ostro krytykowanego w wielu pismach Feyerabenda, można uprawiać wartościową filozofię nauki.

#### 4. Współdziałanie filozofii i nauki

Choć analiza poglądów Feyerabenda pozwala twierdzić, że zdaniem amerykańskiego myśliciela mogło istnieć coś takiego jak wartościowa dla rozwoju badań naukowych filozofia, to autor *Przeciw metodzie* sam nie filozofuje w ten sposób. Na jego twórczość składają się, co zostało zauważone wyżej, przede wszystkim artykuły krytyczne, obnażające słabości rozmaitych podejść do filozofii, nauki czy, od drugiej połowy lat siedemdziesiątych, kultury i polityki. Teza, że w pewnych jej formach filozofia nauki może ograniczać rozwój, podtrzymywać dogmatyzm oraz konserwatyzm i wreszcie przekształcać naukę w ideologię, była motywem powracającym w każdym tekście Feyerabenda traktującym o filozofii. Nie uznawał on jednak filozofii nauki za coś, co, jeżeli idzie o naukowy rozwój, może odgrywać rolę tylko i wyłącznie negatywną. Nie można nie zwrócić uwagi na to, że jego twórczość, pomimo rozbudowanych antyfilozoficznych argumentacji, zawiera wskazówki dotyczące sposobów uprawiania

---

<sup>53</sup> Tenże, *Zabijanie czasu*, przeł. Bieroń T., Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 121.

<sup>54</sup> Tamże.

dobrej filozofii nauki. Filozofia, która posiadać będzie cechy omówione powyżej, może odegrać, w opinii Feyerabenda, pozytywną rolę.

Możliwe jest posłużenie się nią jako narzędziem krytycznym, podającym w wątpliwość zasadność pewnych tez leżących u podstaw badań naukowych, jak również wykorzystanie jej w celu zaproponowania alternatywnych sposobów patrzenia na rzeczywistość, co owocować ma budowaniem i eksperymentalnym sprawdzaniem nowych teorii. Możliwe jest zatem, nawet w opinii niejednokrotnie antyfilozoficznego Feyerabenda, współdziałanie nauki i filozofii. Warunek owocnej współpracy stanowi jednak odejście od stawiania którejkolwiek z tych dziedzin wyżej, otwarta wymiana poglądów i gotowość do wysłuchania zarówno krytyki, jak i pozytywnych propozycji. Feyerabend zaznacza, że warto tę współpracę podjąć, „[w] przeciwnym wypadku będziemy otrzymywać tony drobiazgowych, precyzyjnych, ale całkowicie jałowych wyników”<sup>55</sup>.

## Literatura

Earman J., *World Enough and Space-Time. Absolute versus Relational Theories of Space and Time*, The MIT Press, Cambridge 1989.

Farrell R. P., *Feyerabend and Scientific Values. Tightrope-Walking Rationality*, Kluwer Academic Publishers, Dodrecht 2003.

Feyerabend P., *A Note on the Paradox of Analysis*, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 7/6 (1956).

Feyerabend P., *Farewell to Reason*, Verso, Londyn 1999.

Feyerabend P., *How to defend society against science*, [w:] Feyerabend P., *Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers Volume 3*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Feyerabend P., *Jak być dobrym empirystą? Wezwanie do tolerancji w kwestiach epistemologicznych*, [w:] Feyerabend, P., *Jak być dobrym empirystą?*, przeł. Zamiera K., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979.

Feyerabend P., *Knowledge without foundations*, [w:] Feyerabend P., *Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers Volume 3*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Feyerabend P., *Let's make more movies*, [w:] Feyerabend P., *Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers Volume 3*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

---

<sup>55</sup> Tenże, *Przeciw metodzie...*, s. 45.

- Feyerabend P., *Philosophy of science: a subject with great past*, [w:] Feyerabend P., *Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers Volume 3*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Feyerabend P., *Explanation, reduction and empiricism*, [w:] Feyerabend P., *Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Feyerabend P., *Niels Bohr's world view*, [w:] Feyerabend P., *Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Feyerabend P., *Philosophy of Science versus Scientific Practice: Observations on Mach, his Followers and Opponents*, [w:] Feyerabend P., *Problems of Empiricism. Philosophical Papers Volume 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Feyerabend P., *Przeciw metodzie*, przeł. Wiertelwski S., Siedmioróg, Wrocław 2001.
- Feyerabend P., *Reply to criticism: comments on Smart, Sellars And Putnam*, [w:] Feyerabend P., *Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Feyerabend P., *Science in a Free Society*, Verso, Londyn 1985.
- Feyerabend P., *Zabijanie czasu*, przeł. Bieroń, T., Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Folse H. J., *The philosophy of Niels Bohr*, North-Holland Physics Publishing, Amsterdam 1985.
- Isaacs A. (red.), *Słownik fizyki*, przeł. Gronowski, J., Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- Jodkowski K., *Od krytycznego racjonalizmu do anarchizmu metodologicznego*, [w:] Zachariasz, A. (red.), *Profile racjonalności*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1988.
- Kilian K., *Poglądy filozoficzne Paula K. Feyerabenda*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2014.
- Lakatos I., *Popper o demarkacji i indukcji*, [w:] Lakatos, I. *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przeł. W. Sady, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Neurath O., *Światopogląd naukowy*, przeł. Skwierciński M., [w:] Buczyńska H., *Koło Wiedeńskie. Początki neopozytywizmu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1960.
- Oberheim E., Hoyningen-Huene, P., *Feyerabend's early philosophy*, *Studies in History and Philosophy of Science*, 31/2 (2000).
- Oberheim E., *On the historical origins of the contemporary notion of incommensurability: Paul Feyerabend's assault on conceptual conservatism*, *Studies in History and Philosophy of Science*, 36 (2005).
- Pojman P., *Ernst Mach*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/ernst-mach>.

Sady W., *Spór o racjonalność naukową: od Poincarégo do Laudana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.

Tsou J., *Reconsidering Feyerabend's „Anarchism”*, *Perspectives on Science*, 11/2 (2003).

Van Fraassen B. C., *Sola Experientia? – Feyerabend's Refutation of Classical Empiricism*, *Philosophy of Science*, 64 (1997).

## **Rola filozofii nauki w ujęciu Paula Feyerabenda**

### Streszczenie

Praca ta ma na celu prezentację poglądów Paula Feyerabenda na rolę, jaką odgrywała, odgrywa i może odgrywać filozofia nauki. Omówione zostaną dwa nakreślone przez Feyerabenda obrazy filozofii nauki. Pierwszemu z nich, negatywnemu, poświęcona zostaje początkowa część opracowania. Jest to obraz, w którym filozofia stoi na straży naukowego konserwatyzmu i dogmatyzmu. w mówiącym o tym ujęciu fragmencie pokazuję, że synteza myśli Feyerabenda pozwala uznać go za przeciwnika nadmiernego minimalizmu oraz maksymalizmu w filozofii nauki. Druga część pracy ma zaprezentować, w jaki sposób filozofia nauki może, zdaniem Feyerabenda, odgrywać pozytywną rolę. Analiza prac amerykańskiego myśliciela ujawnia ogólne cechy, które musi mieć wartościowa jego zdaniem filozofia nauki. Jest to dostarczanie nauce zewnętrznych standardów oceny oraz alternatywnych punktów widzenia, uczestnictwo w konkretnych problemach badawczych oraz gotowość do przeprowadzania rozważań metafizycznych. W ostatniej części pracy przeanalizowane pod kątem obecności tych trzech cech zostają dokonana przez Feyerabenda interpretacja myśli Ernsta Macha, filozoficzne podstawy fizyki Nielsa Bohra oraz poglądy Felixa Ehrenhafta, Waltera Hollitschera i Herberta Feigla, myślicieli, którzy mieli wpływ na intelektualny rozwój Feyerabenda. Z przeprowadzonych rozważań wynika wniosek, że Feyerabend, o ile faktycznie nastawiony był wrogo do określonych nurtów filozofii nauki, to pochwalał pewne jej formy jako inspirujące i napędzające rozwój nauk.



## Strukturalizm Ludwika Flecka

### 1. Wprowadzenie

Proponując temat artykułu, mam świadomość różnorodnych sposobów rozumienia strukturalizmu<sup>2</sup>, ale chciałabym się ograniczyć do koncepcji strukturalnej (ujęcia strukturalistycznego), zwanej także niezdaniową, w formie zaproponowanej przez Sneeda i Stegmüllera w latach 70. XX wieku. Korzystam tu jednak z pracy Adama Jonkisz<sup>3</sup>, która prezentuje możliwość badania ciągłości w nauce w perspektywie ujęcia strukturalistycznego. Kluczową dla mnie kwestią jest tu, czy koncepcja Flecka jest niezdaniowa. Dla rozstrzygnięcia jej istotne jest ustalenie, jaka rolę w jego filozofii nauki odgrywają teorie naukowe, tezy nauki wyrażone w zdaniach, a także pojęcia naukowe.

Tytuł artykułu jedynie sugeruje możliwość takiej interpretacji filozofii nauki Flecka, która to interpretacja nawiązywałaby do dorobku tzw. strukturalistycznego ujęcia nauki. Nie przesądzam jednak, czy podejście teoriomodelowe czy raczej teoriomnogościowe byłoby tu najbardziej owocne poznawczo<sup>4</sup>.

Stawiam hipotezę badawczą: koncepcja filozofii nauki Ludwika Flecka może zostać wyrażona w języku ujęcia strukturalistycznego. Dla zbadania powyższej hipotezy konieczne jest rozstrzygnięcie co najmniej dwóch kwestii: 1. czy koncepcja Flecka może być interpretowana jako filozofia nauki uprawiana tradycyjnie, czy też w sposób wyznaczony przez ujęcie niezdaniowe; w szczególności czy w filozofii nauki Flecka można

---

<sup>1</sup> E-mail: adworaczek@gmail.com.

<sup>2</sup> Dla polskojęzycznego odbiorcy przykładami opracowań dotyczących strukturalizmu mogą być: Szymańska B., *Co to jest strukturalizm?*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd. PAN, Wrocław 1980; Schaff A., *Szkice o strukturalizmie*, wyd. 2, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1983.

<sup>3</sup> Por. Jonkisz A., *Ciągłość teoretycznych wytworów nauki. Ujęcie strukturalne*, Wyd. UMCS, Lublin 1998.

<sup>4</sup> Nie przesądzam, mimo iż teoriomodelowe podejście stosowane jest wyłącznie do dyscyplin sformalizowanych – a taką nie jest medycyna w stanach opisanych przez Flecka. Niemniej jednak nawet niesformalizowane jeszcze dyscypliny wiedzy mogą zostać w przyszłości poddane takiemu zabiegowi. Poza tym przynajmniej M. Przełęcki w *Logice teorii empirycznych* (tłum. J. E. Jasińska, PWN, Warszawa 1988) nie wyklucza dziedzin dotąd niesformalizowanych z zakresu nauk empirycznych, które podlegają częściowej przynajmniej analizie teorii modelowej.

zidentyfikować to, co nazywane jest elementem teoretycznym z podejścia teoriomnogościowego<sup>5</sup>; 2. czy możliwe jest wyrażenie w języku ujęcia strukturalistycznego poglądów Flecka dotyczących zmiany, rozwoju i ciągłości, a jeżeli jest możliwe, to jakie stanowisko Flecka można zreferować lub zrekonstruować w odniesieniu do zmiany, postępu i ciągłości.

## 2. Koncepcja Flecka a ujęcie niezdaniove

Przechodzę do rozstrzygnięcia pierwszej z wymienionych kwestii. Zaczynam od argumentu o charakterze negatywnym, związanym z możliwością potraktowania filozofii Flecka jako tradycyjnej. W tekstach filozoficznych Flecka nie jest łatwo (jeżeli w ogóle) odnaleźć odniesienia do tez nauki. Moim zdaniem w pismach filozoficznych Flecka nie odnajdziemy żadnego odwołania się do takiej kategorii nauki ani do takich przykładów, które moglibyśmy utożsamiać z tezami nauki<sup>6</sup>. W związku z tym pojawia się dopiero możliwość innego niż tradycyjne ujęcie nauki. Teorie naukowe natomiast odgrywają rolę pomocniczą w nauce w tym sensie, że współtworzą one pojęcia naukowe. Z tych dwóch powodów odrzucam możliwość interpretowania koncepcji filozofii nauka Flecka jako tradycyjnej.

Analizując sposób przywoływania konkretnych teorii naukowych przez Flecka w jego pracach, zwłaszcza w artykule *Jak powstał odczyn Bordeta-Wassermanna i jak w ogóle powstaje odkrycie naukowe?*<sup>7</sup> oraz w rozprawie *Powstanie i rozwój faktu naukowego*<sup>8</sup>, stwierdzamy, że poszczególne teorie naukowe pełnią rolę pomocniczą w odkryciu czy też tworzeniu faktu

<sup>5</sup> Nie będę tu posługiwała się zaawansowanym formalizmem teoriomnogościowym, ale będę wykorzystywała określenie elementu teoretycznego podane przez A. Jonkiszę w *Ciągłość teoretycznych...*: „Wszystkie składniki istotne dla teorii są, jak widać, uwzględnione w strukturze elementu teoretycznego: pojęcia i prawa podstawowe, właściwy dla danego elementu podział pojęć na T-teoretyczne i T-nieteoretyczne, ograniczenia, powiązania, można mówić o rdzeniu elementu teoretycznego K(T) i jego zamierzonym zakresie I(T). Wyposażenie takie pozwala przypisać elementom funkcje teoretyczne. Da się między nimi związać z elementami teoretycznymi twierdzenia formułowane przy użyciu rdzenia K, odnoszące się do zamierzonego zakresu P”. Tenże, dz. cyt., s. 48-49.

<sup>6</sup> W dalszej części artykułu odwołuję się do podziału Flecka na elementy aktywne (czynne) wiedzy i na elementy biernie wiedzy – nie są one tu utożsamiane z tezami nauki, ale raczej z T-teoretycznymi elementami nauki (nie tylko z pojęciami) w odniesieniu do elementów aktywnych oraz T-nieteoretycznymi – w odniesieniu do elementów biernych, czyli stwierdzanych rezultatów. Mimo iż elementy aktywne są przez Flecka utożsamiane z założeniami, a elementy biernie z rezultatami, to jednak nie poddają się one, moim zdaniem, ocenie jako tezy nauki.

<sup>7</sup> Por. Fleck L., *Jak powstał odczyn Bordeta-Wassermanna i jak w ogóle powstaje odkrycie naukowe?*, [w:] tegoż, *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, (red.) Cackowski Z., Symotiuł S., Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 185-200.

<sup>8</sup> Por. tenże, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, [w:] tegoż, *Psychosocjologia...*, s. 31-163; szczególnie jednak rozdział I: *Jak powstało dzisiejsze pojęcie kiły*. Por. tamże, s. 33-51.

naukowego. Ta rola pomocnicza polega na tym, że współwystępujące teorie naukowe dotyczące danego problemu badawczego współwyznaczają obszar badawczy dla tego problemu, a także wpływają na samo rozumienie danego problemu badawczego. Rola teorii naukowych w filozofii nauki Flecka jest w pewnym stopniu służebna wobec problemów badawczych. Celem nauki nie jest bowiem, jego zdaniem, tworzenie teorii naukowych, ale rozwiązywanie problemów badawczych. Można to wyrazić jeszcze dokładniej: teorie naukowe, ale także teorie przednaukowe, wyznaczają sposób rozumienia problemu badawczego, czyli samo pojęcie naukowe.

Przechodzę do argumentu pozytywnego związanego z możliwością interpretowania koncepcji metanaukowej Flecka jako strukturalistycznej. Podstawowym przedmiotem badania filozofii nauki Flecka są pojęcia naukowe<sup>9</sup>.

Przechodząc do rozstrzygnięcia występowania lub możliwości skonstruowania elementu teoretycznego w koncepcji Flecka, zwracam uwagę na to, że jego filozofia nauki nie mieści się w tradycyjnym sposobie uprawiania tej dyscypliny wiedzy, tzn. że relacje dotyczące nauki nie odnoszą się przede wszystkim do teorii naukowych i też nauki. Jest raczej odwrotnie, tzn. tezy nauki są pochodnymi wielu innych elementów nauki, np. pojęć naukowych, praw naukowych, przyjmowanej metodologii badawczej, stosowanych technik i dostępnych narzędzi badawczych. Teorie naukowe w filozofii nauki Flecka nie są ujmowane jako samodzielne i ostateczne twory nauki, ale ich rola jest raczej pomocnicza. Innymi słowy, teorie naukowe wpływają na to, jakie jest pojęcie naukowe, tzn. jakie znaczenie przyjmuje nazwa naukowa i w jaki sposób wyznaczona może być klasa desygnatów pojęcia naukowego.

Po tych wstępnych uwagach przechodzę do uzasadnienia stawianej przeze mnie tezy, że pojęcia naukowe są głównym składnikiem nauki w koncepcji Ludwika Flecka. W zasadzie już od pierwszego dzieła filozoficznego, tj. odczytu *O niektórych swoistych cechach myślenia lekarskiego*<sup>10</sup>, przedmiotem zainteresowania badawczego Flecka są pojęcia naukowe. Nie można bowiem w inny sposób zrozumieć Flecka terminu idei naukowych stosowanego w odczycie, jak również zamiennego stosowania tego terminu z terminem jednostki chorobowej. Jedyne w tej pracy Fleck wskazuje na kategorię formalną myślenia lekarskiego, tj. jednostki

---

<sup>9</sup> Fleck jednak ma świadomość, że w nauce obok pojęć naukowych występują także teorie naukowe jako elementy nauki (poza tym także różne metody, techniki i narzędzia badawcze). Na poziomie metanaukowym Flecka interesuje jednak pochodzenie i rozwój pojęć naukowych, a nie innych elementów nauki.

<sup>10</sup> Por. tenże, *O niektórych swoistych cechach myślenia lekarskiego*, [w:] *Psychosocjologia...*, s. 167-173.

chorobowej; w późniejszych pracach rezygnuje on *de facto* z tej ogólniejszej kategorii na rzecz konkretnego pojęcia medycznego, głównie pojęcia kiły.

Na zakończenie tego wątku dotyczącego pojęć naukowych jako podstawowego składnika nauki w ujęciu Flecka zwracam uwagę na rozprawę i jej tytuł: *Powstanie i rozwój faktu naukowego*. Moim zdaniem, odniesienie się w tytule rozprawy do faktu naukowego jest wyrazem poszukiwania przez Flecka jakichkolwiek odbiorców jego pism filozoficznych<sup>11</sup>. Biorąc pod uwagę treściową zawartość rozprawy, a przynajmniej tę jej część, która związana jest z rozważaną kwestią niezdanowości koncepcji Flecka, można zaproponować rozumienie tytułu rozprawy jako powstania i rozwoju pojęcia naukowego.

Gdyby ograniczyć się tylko do tego argumentu (tj. określenia pojęć naukowych jako podstawowego przedmiotu badań metanaukowych Flecka), to odnoszenie się raczej do ujęcia niezdanowego niż do ujęcia tradycyjnego byłoby bezzasadne. Argument ten jednak można rozwinąć. Pojęcie naukowe w koncepcji Flecka nie jest analizowane, a nawet nie jest rozumiane jako pojęcie o znaczeniu izolowanym. Jest tu raczej tak, że pojęcia (w tym pojęcia naukowe) tworzą pewną sieć powiązań znaczeniowych, dlatego też znaczenie danej nazwy czy wyrażenia jest zależne od znaczeń pozostałych nazw czy wyrażeń danego języka.

Główny przedmiot badania Ludwika Flecka stanowi zależność znaczeniowa jednego pojęcia naukowego od innego pojęcia naukowego<sup>12</sup>. Dodatkowo Fleck żywił przekonanie, iż prawa naukowe pochodzą z pewnego wyróżnionego powiązania znaczeniowego dwóch pojęć. W taki

---

<sup>11</sup> Twierdzą tak na podstawie korespondencji Flecka z Moritzem Schlickiem (por. *Korespondencja Ludwika Flecka z Moritzem Schlickiem*, [w:] Fleck L., *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. Werner S., Zittla C., Schmalza F., Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 321-324), a także ze względu na definicję faktu naukowego podaną w rozprawie: „Fakt naukowy możemy prowizorycznie zdefiniować jako odpowiadającą stylowi myślowemu strukturę pojęciową [...], którą wprawdzie można badać z historycznego, indywidualnie i kolektywnie psychologicznego punktu widzenia, ale której nigdy w całej jej treści nie da się na podstawie takiego podejścia skonstruować”. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...*, s. 107. Można mieć pewne zastrzeżenia do takiego utożsamienia faktu naukowego i pojęcia naukowego, jakie tu czynię, jednak w mojej ocenie pojęcie naukowe w filozofii Flecka odpowiada raczej temu, co nazywamy elementem teoretycznym w ujęciu strukturalistycznym.

<sup>12</sup> Przykładowo: „Stylowe powiązania wszystkich lub wielu pojęć jednej epoki są oparte na wzajemnym wpływie” (Tamże, s. 41); „Im bardziej opracowana jest jakaś sfera myślowa, im bardziej zróżnicowana, tym jej pojęcia stają się bardziej zawile, współzależne, bardziej się nawzajem definiujące. Stają się spłotem logicznie nie do rozdzielenia, strukturą organiczną wychodzącą ze wspólnej ewolucji, której części wpływają wzajemnie na siebie” (Tamże, s. 81).

sposób przedstawia Fleck *praideę*<sup>13</sup> (*preideę*<sup>14</sup>) *kiły*, jako związku pojęcia *kiły* i pojęcia *krwi*. Jeżeli podstawowym przedmiotem badania filozofii nauki są pojęcia naukowe oraz jeżeli prawa naukowe (przynajmniej w formie zależkowej) związane są z pojęciami naukowymi, to pojawia się możliwość ujęcia zależności wskazanych przez Flecka w formie elementu teoretycznego. Możliwość wyróżnienia elementu teoretycznego stanowi bowiem warunek formalny umożliwiający interpretację koncepcji Flecka jako niezdaniowej. Nie jestem pewna, jak dalece i skutecznie jest to możliwe, ale już na takim etapie badań możemy w elemencie teoretycznym wyróżnić prawo naukowe, a także próbować określać dziedzinę stosowalności tego prawa.

Sądzę, że tym, co można zaproponować w ramach interpretacji filozofii Flecka z punktu widzenia ujęcia niezdaniowego, jest potraktowanie analiz pojęcia naukowego (wraz z uwikłaniem znaczeń między pojęciami, które staje się początkiem prawa; wraz z wpływem różnych, także alternatywnych teorii naukowych dotyczących badanego zjawiska na pojęcia naukowe; a także wraz z różnymi standardami metodologicznymi – jak chcielibyśmy powiedzieć – które przyjmowane są w różnych historycznych okresach badania oraz różnymi podejściami metodologicznymi odmiennych dyscyplin naukowych, badających wyróżnione zjawisko) jako analiz elementu teoretycznego.

W przywołanym artykule *Jak powstał odczyn...*, jak również w rozprawie Fleck prezentuje rozwój pojęcia *kiły*. Nie bada on po prostu rozwoju czy zmienności *kiły*, ale właśnie pojęcie *kiły*. Pojęcie naukowe, utożsamione przeze mnie z problemem badawczym, jest przez Flecka rozumiane w taki sposób, który my dziś wyrażamy co najmniej pojęciem konstruktum teoretycznego. Sposób powstawania pojęcia naukowego jako współtworzonego przez współwystępujące teorie, przedstawiony przez Flecka, upoważnia nas do traktowania pojęcia naukowego jako konstruktum teoretycznego w omawianej tu koncepcji.

W rozprawie<sup>15</sup>, poza historycznymi analizami pojęcia *kiły*, znajduje się krótkka wzmianka formalna dotycząca pojęć. Według Flecka pojęcia tworzą wielowymiarową konstrukcję. Tę wskazówkę możemy dzisiaj rozumieć jako odniesienie do tego, że struktura nauki jest różnorodna, tj. nie jedynie

---

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 54-58.

<sup>14</sup> Por. tenże, *Jak powstał odczyn...*

<sup>15</sup> „W przeciwnym razie należałoby do każdego słowa dołączyć odnośnik z ograniczeniami i wyjaśnieniami, a potem do każdego słowa z odnośnika, drugą piramidę słów, której szczyt ono tworzyło i tak dalej, z czego powstałaby konstrukcja dająca się zaprezentować jedynie w wielowymiarowej przestrzeni?” (Tenże, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...*, s. 136); chodzi tu o wiedzę nazywaną przez Flecka fachową, czyli wiedzę naukową.

hierarchiczna, oraz że struktura nauki tworzona jest przez pojęcia naukowe, czyli że pojęcia naukowe są najistotniejszym składnikiem nauki.

Wojciech Sady<sup>16</sup>, opisując i oceniając filozofię nauki Flecka, zwraca kilkakrotnie uwagę na elementy czynne i elementy bierne w wiedzy. Elementy czynne odpowiadają założeniom przyjmowanym przez badaczy, a elementy bierne – stwierdzanym rezultatom. Jeżeli do tego dychotomicznego podziału elementów nauki dodamy także Flecka uwagi<sup>17</sup>, dotyczące budowania wiedzy w oparciu o pojęcia już w nauce ustalone i uwagi dotyczące zmienności ocen co do danego elementu pod względem aktywności czy bierności, to możemy wyjaśnić, że rozwój nauki możliwy jest dzięki budowaniu coraz bardziej złożonej struktury, w której ten sam element z jednego punktu widzenia jest elementem biernym, ale z drugiego staje się elementem czynnym.

Sądzę, że tak uzupełniony argument pozytywny, wskazujący realną możliwość zbudowania elementu teoretycznego w rozumieniu ujęcia strukturalistycznego, upoważnia do interpretacji koncepcji metanaukowej Flecka jako ujęcia niezdanowego. Uzupełniający tu argument dotyczyłby tego, co my dzisiaj nazywamy T-obszernością, a Fleck nazywał ideowidzeniem<sup>18</sup>, czyli możliwością spostrzegania bezpośrednio pewnych całości przez pryzmat używanych pojęć. Ten dodatkowy argument uzupełniałby formalny warunek uznania koncepcji Flecka za ujęcie semantyczne, czyli takie, dzięki któremu chcemy opisywać naukę nie tylko przez jej aparaturę pojęciową, ale także przez możliwości zastosowania rezultatów nauki.

---

<sup>16</sup> Por. Sady W., *Fleck. o społecznej naturze poznania*, wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 61-63; tenże, *Spór o racjonalność naukową od Poincarégo do Laudana*, Wyd. Funna, Wrocław 2000, s. 33; tenże, *Jak zidentyfikować zasady Poincarégo i elementy czynne Flecka?*, *Ruch Filozoficzny*, 1 (2010), s. 17-31.

<sup>17</sup> Por. tenże, *O niektórych swoistych...*; tenże, *O kryzysie „rzeczywistości”*, przeł. Niemirowski W. A., [w:] *Psychosocjologia...*, s. 174-184.

<sup>18</sup> Por. np. tenże, *O kryzysie „rzeczywistości”...*, s. 175. W niniejszej pracy Fleck pisze jedynie o „patrzeniu”. Winnym tekście odwołuje się do widzenia postaci. Por. tenże, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...*, s. 117; tenże, *Zagadnienie podstaw poznania medycznego*, przeł. Niemirowski W. A., [w:] tegoż, *Psychosocjologia...*, s. 201-213; tenże, *O obserwacji naukowej i postrzeganiu w ogóle*, [w:] tamże, s. 214-231.

### 3. Zmiana, rozwój i ciągłość w nauce w koncepcji Flecka

Jeżeli chodzi o kwestię drugą, ograniczam się w tym artykule jedynie do spraw o pierwszorzędym znaczeniu dla badanej hipotezy. Proponuję taki oto porządek: jeżeli Fleck zakłada w swojej koncepcji zmianę w odniesieniu do nauki (lub któregoś z jej elementów), to możliwe dopiero stanie się badanie rozwoju w odniesieniu do nauki (lub któregoś z jej elementów); jeżeli Fleck zakłada rozwój, to możemy dopiero badać ciągłość w nauce.

#### 3.1. Zmiana w nauce

Zaczynając od zmiany, należy zwrócić uwagę na to, że cechą nauki według Flecka jest permanentna zmiana, która jednak nie podlega jeszcze ocenom, tzn. pod względem prawdy i fałszu, owocności naukowej, użyteczności itp.

Analiza pojęć naukowych dokonana przez Flecka jest analizą historyczną. Zmienność jest cechą nauki (być może związaną z badaniem zmienności bakterii mikrobiologa Flecka<sup>19</sup>), i to permanentną (nie chodzi tu o anarchizm czy postmodernistyczne podejście; Fleck zaznacza, że jego stanowisko nie jest sceptycyzmem<sup>20</sup> – to, że nie możemy wiedzieć wszystkiego, nie znaczy, że nic nie wiemy i nic wiedzieć nie można). Aby wykorzystać odniesienie do stałej zmiany<sup>21</sup>, chciałabym najpierw porównać style myślowe Flecka, a także określić, czym mógłby być rozwój pojęcia naukowego i rozwój nauki.

Fleck używa terminu zmiany w odniesieniu głównie do pojęć. Trzeba zapytać, czy możemy traktować koncepcję Ludwika Flecka jako tę, która opisuje zmiany różnych stanów wiedzy czy różnych struktur wiedzy (niekoniecznie tylko naukowych). Odpowiedź na to pytanie jest twierdząca: różne historyczne stany wiedzy następujące po sobie są względem siebie alternatywne.

Porównanie stylów myślowych Flecka między sobą rozumiem jako porównywanie różnych systemów wiedzy. Dla uproszczenia zagadnienia proponuję ograniczyć się do porównania historycznych stylów myślowych. Fleck częściowo charakteryzuje różne historyczne style myślowe, ale wśród cech różnicujących je nie pojawia się różnica odnośnie do ich prawdziwości.

Nie sądzę, aby można było na podstawie pism Flecka wykazać, że różne historyczne stany wiedzy są od siebie gorsze lub lepsze, tj. jedne są

---

<sup>19</sup> Por. Fleck L., *O pojęciu gatunku w bakteriologii*, [w:] tegoż, *Style myślowe i fakty...*, s. 78-95.

<sup>20</sup> Por. tenże, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...*, s. 79.

<sup>21</sup> Czyli być może w pewnym sensie już do jakiejś ciągłości.

prawdziwe, a inne nie<sup>22</sup>. Fleck pisze, że inaczej widziano w różnych stylach myślowych, zatem wskazuje tylko na inność bez wartościowania; poza tym podejmuje polemikę z tradycyjnym poglądem zakładającym, że w dawnej wiedzy były prawdziwe poglądy, które przetrwały, i fałszywe, które zostały zarzucone ze względu na to, że wykazano ich błędność. Sądzę, że koniecznym jest przyjęcie za Fleckiem, iż każdy z historycznych stanów wiedzy był prawdziwy (ale także, że każdy styl myślowy jest prawdziwy), czyli pod tym względem był (czy jest) taki sam; ale z zastrzeżeniem, że był (czy jest) prawdziwy dla przedstawicieli tych stanów wiedzy<sup>23</sup>.

Mówiąc zatem o historycznych stylach myślowych Ludwika Flecka możemy posługiwać się pojęciem zmiany<sup>24</sup> jako zmiany z jednego stylu na drugi, które są wobec siebie alternatywne, choć nie tożsame. Każdy ze stylów myślowych jest pewną całością, dla których właściwą koncepcją prawdy jest koncepcja koherencyjna. Nie znaczy to oczywiście, że na gruncie danego systemu wiedzy nie dokonuje się rozstrzygnięć dotyczących prawdy i fałszu, ale to są rozstrzygnięcia wiążące i ostateczne na gruncie oraz wewnątrz danego systemu wiedzy.

Aby uniknąć tu nieporozumienia, należy poczynić jeszcze jedną uwagę. Otóż, Fleck w rozprawach *Zagadnienia teorii poznawania* oraz *Patrzeć, widzieć, wiedzieć* podaje wstępne warunki prawdziwości zdania<sup>25</sup>; sprowadzają się one do zależności prawdy od języka, czyli odnoszą się do kontekstualności prawdy.

Propozycje ujmowania historycznie występujących stylów myślowych jako różnych, czyli po prostu zmiennych, związana jest z przekonaniem

<sup>22</sup> Przykładowo: „Wszystkie stanowiska opierają się na obserwacjach, ewentualnie na doświadczeniach: o żadnym nie można twierdzić, że jest fałszywe; można kię definiować tak czy inaczej, ale wyciągane z przyjętych definicji wnioski muszą być wiążące” (Tenże, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...*, s. 40); „Istnieje przekonanie, że w historii jawią się idee mniej lub bardziej niejasne, z których nauka przejmuje tylko «słuszne», odrzuca zaś «niesłuszne»” (Tamże, s. 56).

<sup>23</sup> Fleck krytycznie odnosi się do roszczenia, ażeby uznawać jedynie obecny stan wiedzy za prawdziwy: „(...) co my uważamy za prawdę – j e s t p r a w d ą – to zaś, co inni (...) – w y d a j e s i ę b y ć p r a w d z i w y m t y l k o i m s a m y m” (Tamże, s. 78).

<sup>24</sup> Hajduk Z., *Temporalność nauki. Kontrowersyjne zagadnienia dynamiki nauki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 11-12.

<sup>25</sup> „Zdanie «Jan poznał zjawisko Z» jest niekompletne: trzeba dodać doń «w stylu myślowym S» ewentualnie jeszcze «z epoki E»”. (Fleck L., *Zagadnienia teorii poznawania*, [w:] tegoż, *Psychosocjologia...*, s. 250-251); „Zdanie «Jan poznaje przedmiot C» jest niepełne, tak samo jak zdanie: «ta książka jest większa». Trzeba je uzupełnić: «Jan jako uczestnik kultury K lub Jan, na podstawie stylu S. poznaje przedmiot C», «ta książka jest większa od tamtej»” (tenże, *Patrzeć, widzieć, wiedzieć*, [w:] tamże, s. 321). Por. także: tegoż, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, dz. cyt., s. 68. W tym ostatnim tekście znaczenie zdania zrelatywizowane jest do pewnego stanu wiedzy.



Flecka o różnych, równieuprawnionych obrazach rzeczywistości, powstających w wyniku językowego, myślowego porządkowania świata; każdy z takich obrazów rzeczywistości Fleck nazywa rzeczywistością danego stylu myślowego w rozumieniu dzisiejszym T-rzeczywistości, a w odróżnieniu od „rzeczywistości” obiektywnej czy absolutnej<sup>26</sup>.

### 3.2. Rozwój w nauce

Skoro w koncepcji Flecka zakładana jest zmiana różnych historycznych struktur wiedzy, to możemy także rozważyć, czy możliwy jest rozwój. Nie wyznaczam tu od razu możliwego zakresu rozwoju, bowiem sposób rozumienia zmiany między różnymi historycznymi stanami wiedzy nie wskazuje żadnego jeszcze kierunku. Zakładam jednak wstępnie, że kategoria rozwoju pojawia się w koncepcji Flecka.

Rozwój pojęcia naukowego nie polega jedynie na zmianie pojęcia naukowego, bo to znaczyłoby, że w zasadzie mamy alternatywne historycznie pojęcia naukowe i dalsza analiza jest zbędna. Odnoszenie się do rozwoju pojęcia naukowego zakłada jakąś idealizację<sup>27</sup> historycznej zmienności pojęć. Fleck zwraca uwagę na to, że każde pojęcie naukowe podlega rozwojowi, ale nie każde ma długą historię swojego rozwoju (sięgającą np. czterystu lat wstecz); nie każde także pojęcie historyczne ma związek z dzisiejszym pojęciem (w tym pojęciem naukowym). Zaczęłam od pewnych formalnych określeń dotyczących granic rozwoju pojęcia naukowego: każde pojęcie naukowe ma swoją (czasem bardzo krótką) historię, ale nie każde ma swój kres jako pojęcie naukowe<sup>28</sup>. Niektóre historyczne pojęcia naukowe mogą być już jedynie pojęciami (stosowanymi także współcześnie) lub pojęciami historycznymi.

Przewyciężenie trudności dotyczącej alternatywnych stylów myślowych, różnych, zatem także czasami względem siebie niewspółmiernych, możliwe jest dzięki przyjęciu ogólniejszej perspektywy badawczej. Porównawcza teoria poznawania<sup>29</sup> Flecka ma być naukową teorią porównywania różnych stylów myślowych, a także naukową teorią opisywania rozwoju

---

<sup>26</sup> Por. np. Fleck L., *O kryzysie „rzeczywistości”...*, 174-184. Takie rozumienie przez Flecka rzeczywistości pozwalałoby zatem na podnoszenie kwestii modelowego podejścia do jego koncepcji, tj. sprawdzenia, czy rozwój pojęcia naukowego Flecka może być rozumiany jako rozwój badań w ramach wyznaczonego modelu.

<sup>27</sup> Por. tenże, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...*, s. 47.

<sup>28</sup> „Rozwój pojęcia kiły, jako swoistej choroby, też nie jest i nie może być zamknięty, ponieważ związane jest ze wszystkimi odkryciami i nowościami patologii, mikrobiologii i epidemiologii. (...) Wraz ze zmianą pojęcia kiły powstały nowe problemy i nowe dziedziny wiedzy, tak że właściwie niczego nie zakończono”. Tenże, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...*, s. 51.

<sup>29</sup> Por. tenże, *Zagadnienie teorii poznawania...*

pojęć naukowych. Podobnie ujęcie niezdaniowe jest ujęciem meta-naukowym, pozwalającym na porównywanie ze sobą różnych struktur wiedzy, zwłaszcza dotyczących: a. dziedzin ścisłych posługujących się aparatem matematycznym; b. ich rozwoju.

O ile badanie odmiennego stylu myślowego wymaga od nas, zdaniem Flecka, potraktowania go jako pewnej całości (jak np. powieści) i zrozumienia wewnętrznych powiązań znaczeniowych, a także odniesienia przedmiotowego czy możliwych odniesień przedmiotowych (czyli odtworzenia struktury danego stylu myślowego), o tyle badanie rozwoju wybranego pojęcia naukowego wymaga odmiennej procedury badawczej.

Dla porządku wyróżnijmy: 1. poziom wiedzy tworzonej przez ludzi (w tym także poziom nauki tworzonej przez badaczy), któremu właściwa jest metodologia danego okresu historycznego; 2. poziom analizy wiedzy wybranego okresu (próbujemy odtworzyć nie tylko treść, ale i możliwe zastosowanie tej wiedzy), któremu odpowiadają procedury badawcze wspomniane w akapicie wyżej bądź analizy zmienności pojęć dotyczących danego zagadnienia – ma na celu wydobyć odkrycia, a także wyrażenie jego znaczeń w języku aktualnie stosowanym; 3. poziom analizy rozwoju wiedzy jakiegoś typu czy rodzaju, np. wiedzy naukowej – a jeszcze lepiej jakiejś dyscypliny naukowej czy któregoś problemu badawczego<sup>30</sup>. Dla trzeciego poziomu analizy rozwoju wiedzy – według Flecka – najważniejsze będzie badanie rozwoju wybranego pojęcia naukowego – koniecznym jest zastosowanie takiej procedury idealizacyjnej, która na podstawie badań określonych w punkcie 2. umożliwi prześledzenie rozwoju danego pojęcia naukowego. Nie będą to ściśle badania historyczne (te właściwe mogą być dla poziomu wskazanego w punkcie 2.), ale badania naukowe przy zastosowaniu procedury idealizacji, gdzie przedmiotem badania czynimy pojęcie naukowe.

Fleck pisze o rozwoju nauki<sup>31</sup>. Wydawało mi się, że nie jest to poprawne sformułowanie, tzn. że powinno się pisać o rozwoju w nauce. Niemniej jednak tym, co interesuje Flecka jest właśnie rozwój nauki ze wszystkich występujących rodzajów wiedzy. Badania historyczne Flecka stanowią jednocześnie relację z wpływu różnorodnych rodzajów wiedzy na rozwój poznania właściwego nauce. Ponadto jego analiza kręgów kolektywów

---

<sup>30</sup> Dyskusja, jaką przeprowadzili L. Fleck i T. Bilikiewicz, pozwala na wskazanie, że dla Flecka rozwój szczegółowego problemu badawczego lub pojęcia naukowego stanowi główny przedmiot jego filozofii nauki. Por. tenże, *Nauka a środowisko*, [w:] tegoż, *Psychosocjologia...*, s. 270-275; Bilikiewicz T., *Uwagi nad artykułem Ludwika Flecka „Nauka a środowisko”*, [w:] tamże, s. 276-284; Fleck L., *Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza*, [w:] tamże, s. 285-290; Bilikiewicz T., *Odpowiedź na replikę Ludwika Flecka*, [w:] tamże, s. 290-291.

<sup>31</sup> Por. L. Fleck, *O kryzysie „rzeczywistości”...*

naukowych umożliwia przyjęcie jako koniecznego wpływu nienaukowych rezultatów poznawczych na poznanie naukowe (tu chodzi głównie o popularne przekonania, płynące częściowo z fachowej części nauki). Wydaje się, że rozwój nauki uzależniony jest od nowych impulsów, nowych kategorii myślowych, pewnych zapasów sensów.

Po drugie, co nadal jest związane z dzisiejszym określeniem rozwoju w nauce, Fleck przyjmuje, że rozwój nauki będzie trwał nadal<sup>32</sup>, tzn. że struktura wiedzy naukowej będzie ulegała różnym przemianom, w zasadzie nie do przewidzenia. Wydaje się, że termin rozwój nauki Flecka oddaje też jego przekonanie, że być może nauka rozwine się na tyle, iż stanie się nowym rodzajem poznania i wiedzy (tak jak wyznaczamy mitologiczny, religijny, filozoficzny okres w historii). Dzisiaj tego przekonania Flecka nie podzielamy. Sądzimy bowiem, że nauka stanowi najdoskonalszy ze znanych nam sposobów poznawania (i nie przewidujemy jeszcze lepszego), natomiast mówimy o rozwoju w nauce, czyli o rozwoju wiedzy naukowej. Porzuciliśmy, ze względu na stopień specjalizacji badań i struktur naukowych, badanie wpływu nienaukowych typów czy rodzajów wiedzy na samą naukę (a w każdym razie nie jest to nasz centralny problem badawczy).

### 3.3. Ciągłość w nauce

Jeżeli zmieniają się struktury wiedzy; jeżeli możemy mówić o rozwoju przynajmniej niektórych pojęć w pojęcia naukowe, a także rozwoju poznawania (czyli myślenia według Flecka) z zaspokajającego potrzeby emocjonalno-społeczne (czyli religijnego, filozoficznego czy literackiego) w poznanie naukowe zaspokajające potrzeby raczej poznawcze *sensu stricte* niż emocjonalno-społeczne, to zastanawiające jest, czy na gruncie koncepcji Flecka możemy w ogóle mówić o ciągłości? Pytanie to może się wydawać retoryczne, bowiem: 1. historycznie wcześniejsze jest myślenie w kategoriach ciągłości myślenia, poznawania niż zerwania; 2. skoro Fleck analizuje rozwój nauki z nienauki i pojęć naukowych z pojęć nienaukowych, to wydawać by się mogło, że problemu z uznaniem ciągłości w rozwoju nauki w myśli wyrażonej na piśmie przez Flecka nie będzie. Jest jednak raczej odwrotnie.

Fleck opisując rozwój pojęcia kiły zwraca uwagę wielokrotnie na to, że pojęcie to ulegało zmianie. o ile opisy historyczne (choćby z tego względu, że dotyczą odległej przeszłości) mogą być przez nas uznane za przykłady nieciągłości (co zresztą można by utożsamić do pewnego stopnia z samym określeniem kategorii powstawania pojęcia naukowego u Flecka); o tyle

---

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 184.

opis powstania reakcji Wassermanna w jego wystandaryzowanej wersji przedstawia proces, który jedynie nazywany jest tą samą nazwą, ale który każdorazowo polega na zupełnie czymś innym; tak jakby treściowe składniki uległy całkowitej wymianie, a pozostała jedynie wspólna forma w postaci nazwy<sup>33</sup>.

Fleck uznaje, że pojęcia naukowe powstają i że się rozwijają. Analizowane przykłady przekonują go jednak najwyraźniej do tego, że zmiana pojęcia naukowego jest permanentna; że w zasadzie wszystko, poza nazwą, zostaje wymienione. Wydaje się, że Fleck pozostawał w pewnym dysonansie poznawczym: opisywał rozwój pojęcia naukowego (i to pojęcia, którym posługiwał się jako fachowiec) i nie mógł wskazać na to, co poza nazwą podlega ciągłości. Przekonany był jednak, że coś, jakiś motyw pozostaje z pierwszej idei, czyli z pierwszego ujęcia pojęcia naukowego; nawet z tego, które dopiero doprowadziło do powstania pojęcia naukowego, czyli po prostu pojęcia.

Skoro Fleck dostrzeża zmianę struktur wiedzy, a jednocześnie uznaje rozwój pojęcia naukowego, to znaczy, że opisuje on ciągłość problemu badawczego.

Różne struktury wiedzy charakteryzuje odmienny zbiór problemów badawczych, odmienna metodologia, a nawet odmiennie standardy metodologiczne. W związku z tym pojęcie naukowe w każdorazowej strukturze wiedzy jest inne, mimo iż nazwa może pozostawać ta sama (lub w wyniku przemian języka zastąpiona odmienną, ale równoważną jej – w którejś historycznej strukturze – nazwą; możliwa jest także sytuacja, gdy nazwa właściwa dla danego problemu badawczego pojawia się dopiero w którejś kolejnej strukturze wiedzy, ale w pośredni sposób umiemy wykazać, że także we wcześniejszych strukturach wiedzy umiemy zidentyfikować dany problem badawczy).

Fleck wydaje się żywić przekonanie, że nic konstruktywnego nie można napisać o ciągłości w nauce – różnice treściowe w różnych stanach wiedzy są tak duże, że nie pozwalają na wskazanie treściowej ciągłości w ramach badanego zjawiska naukowego. Tym, co wydaje się ciągłe, jest jedynie pewien formalny związek między krwią i kiłą, czyli każdorazowy (tj. dla każdorazowej struktury wiedzy) związek między pojęciem krwi i pojęciem kiły, a także przejścia między różnymi stanami wiedzy.

---

<sup>33</sup> W jednym z artykułów Fleck podaje porównanie do legendarnego noża, który nazywa się tym samym, mimo iż wszystkie jego składowe zostały wymienione. Por. Fleck L., *Zagadnienie teorii poznawania...*, s. 241.

#### 4. Możliwość przedłużenia interpretacji koncepcji Flecka dzięki ujęciu niezdanowemu

Jeżeli mówimy o rozwoju (nie mówimy o postępie czy o wzroście po prostu) pojęcia naukowego, to oczekujemy, że możliwe będzie pewne różnicowanie historycznych pojęć naukowych, czyli możliwe będzie wykazanie, że pojęcia naukowe różnią się od siebie, tzn. czegoś ubywa, a coś zostaje dodane czy też czegoś przybywa.

Mówiąc o rozwoju w nauce, chcemy wskazać na ciągłość tego rozwoju, ale także za pewne zerwanie, czyli na ciągłość wyrażoną jako zerową lub o wartości ujemnej.

Mimo iż Fleck żywił przekonanie, że w zakresie ciągłości rozwoju pojęcia naukowego pozostaje jedynie coś czy też jakiś motyw, to z perspektywy dzisiejszego rozwoju filozofii nauki możemy wskazać na wyznaczniki ciągłości w nauce oraz na mechanizm ciągłości w nauce. Nie znaczy to oczywiście, że w nauce stwierdzamy jedynie ciągłość bez jakichkolwiek modyfikacji, zmian czy nawet zerwań, czyli braków ciągłości.

Znamienne jest to, że Fleck dostrzegał, iż między podstrukturami wiedzy wcześniejszego i późniejszego okresu występuje taka różnica, że w podstrukturze późniejszego okresu nie pojawiają się zagadnienia czy problemy obecne w podstrukturze wcześniejszego okresu<sup>34</sup>.

Moglibyśmy sprawdzić, na jakie rozwiązania Fleck się nie zgadzał. Jeżeli w wyniku rozwoju pojęcia naukowego będzie się ono odnosiło stale do zjawisk z wyróżnionej początkowo grupy zjawisk, a ponadto desygnaty tego pojęcia naukowego będą nadal spełniały kryterium ich wyjściowego wyróżnienia, wtedy możemy mówić o ciągłości w rozwoju badań nad wyróżnionym problemem badawczym, tj. nad pojęciem naukowym. Jeżeli zatem aktualny przedmiot badania naukowego mieści się (zawiera się) w zbiorze historycznie wyznaczonego przedmiotu badania, to możemy mówić o ciągłości badań nad tym przedmiotem badania. Według Flecka w odniesieniu do kiły właśnie tak nie można uczynić, ze względu na różne konteksty teoretyczne.

Nasze przekonania dotyczące związków między pewnymi zjawiskami mogą bowiem pochodzić z różnych rodzajów wiedzy i z różnych okresów historycznych. Nie ma to jednak znaczenia dla badań nad ciągłością rozwoju w nauce.

Czego ubywa w związku z rozwojem pojęcia naukowego?

---

<sup>34</sup> Wyraża on tę zależność dość lapidarnie: „Znaleziono przy tym wiele wzbogacających szczegółów, ale też zagubiono wiele szczegółów starej nauki”. Por. tenże, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...* s. 51.

- a. na pewno właściwy zakres stosowalności odnoszący się do użycia opisującego – a nie metaforycznego – ulega ograniczeniu, co u Flecka występuje już w odczycie<sup>35</sup> w postaci pojęć zaczynających się od pseudo-, para-; zakres stosowalności pojęcia naukowego związany jest z dostrzeżeniem różnych zjawisk grupie dotąd uznawanej za jednorodną; np. ciężkość<sup>36</sup> – wieloznaczność znaczeniowa w sensie pojemności znaczeniowej;
- b. dodatkowo ograniczenie dostrzegane jest w warstwie emocjonalnej pojęcia czy raczej w otocze emocjonalnej związanej z danym pojęciem i zjawiskiem przez to pojęcie wskazywanym<sup>37</sup>; nie jest to jednak cecha totalnie występująca, ale jedynie pewna tendencja; precyzyjnie należałoby powiedzieć, że ograniczeniu ulega emocjonalność jako cecha związana z danym rodzajem, stylem poznania<sup>38</sup>, z wyrażaniem lęków czy radości dotyczących badanych zjawisk; ograniczeniu ulega funkcja wyjaśniająca emocji towarzyszących poznawaniu zjawisk – w jej miejsce pojawi się funkcja wyjaśniająca w postaci zależności wyrażanych pewnymi prawami, w tym prawami naukowymi; to tak jakby w miejsce wyobrażeń pojawiały się pojęcia (czyli abstrakcyjne ujęcia pewnych grup zjawisk lub ich cech);
- c. dane pojęcie naukowe może w ogóle przestać być pojęciem języka, np. flogiston.

Czego przybywa w związku z rozwojem pojęcia naukowego?

- a. przybywa powiązań teoretycznych pojęcia z innymi pojęciami – stopień uwikłania teoretycznego się zwiększa – element teoretyczny staje się pojemniejszy, choć to, co on wyraża staje się coraz węższe;
- b. struktura pojęcia rozrasta się oraz pogłębia; utrwała się pewien sposób myślenia o danym zjawisku i prawach go dotyczących ze względu na owocność różnych teorii współokreślających dane pojęcia naukowe lub ze względu na pojawienie się i rozwój zupełnie

<sup>35</sup> Por. tenże, *O niektórych swoistych...*, s. 168-169.

<sup>36</sup> Np. tenże, *Zagadnienie podstaw poznania medycznego...*, s. 205.

<sup>37</sup> Z jednej strony rzeczywiście emocjonalność ulega zmniejszeniu: „Słowa nie są więc pierwotnie nazwami rzeczy. (...) Słowa i idee są pierwotnie dźwiękowymi i myślowymi ekwiwalentami przeżyć, które wraz z nimi powstają.” (Tenże, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...*, s. 57); z drugiej strony ta emocjonalność może czasami wzrastać: „Słowa, poprzednio zwykłe nazwy – stają się hasłami; zdania, poprzednio zwykłe twierdzenia – stają się okrzykami bojowymi.” (Tamże, s. 71-72).

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 162-163, gdzie Fleck charakteryzuje nastrój naukowy; a także s. 78: „Istnieje tylko zgodność lub różnica emocjonalna, a powszechna zgodność emocjonalna w danej zbiorowości uważana jest – w jej obrębie – za wolność od emocji. Umożliwia ono bez większych deformacji komunikatywnę, tzn. formalnoschematyczną, wyrażalną w słowach i zdaniach myślenie, któremu emocjonalnie przyznano moc kreowania niezależnych egzystencji. Takie myślenie jest wówczas nazywane myśleniem racjonalnym”.

- nowych struktur (w tym dziedzin, dyscyplin naukowych) powstałych w wyniku rozwoju pojęcia naukowego;
- c. możliwości techniczne dotyczące zastosowania danego pojęcia naukowego stają się wykonalne oraz doskonałą się; widoczna (poprzez precyzyjniejsze wyznaczenie obszarów zastosowania) staje się hipotetyczna możliwość zastosowania rozwiązań technicznych (których rozwój może być zupełnie niezależny od rozwoju danego pojęcia naukowego), a także samo już zastosowanie rozwiązań technicznych (których badanie wpływa zwrotnie na rozwój pojęcia oraz na same rozwiązania techniczne).

## 5. Podsumowanie

Sądzę, że wyrażenie koncepcji Flecka w języku ujęcia semantycznego pozwala na: 1. wstępne odtworzenie elementu teoretycznego z ujęcia strukturalistycznego, 2. różne interpretacje – także do pewnego stopnia w kategoriach modeli i ich porównywania czy modyfikacji modelu, 3. skuteczne, jak się wydaje, opisanie rozwoju pojęcia naukowego w taki sposób, że można wykazać zakres ciągłości i zakres nieciągłości przy przechodzeniu od jednego do drugiego stanu wiedzy; czyli potraktowanie rozwoju pojęcia naukowego w rozumieniu Flecka jako rozwoju elementu teoretycznego w rozumieniu ujęcia strukturalistycznego, teoriomnogościowego.

Strukturalizm koncepcji filozoficznej Ludwika Flecka wyraża się zatem nie w przynależności, przynajmniej opisanej w literaturze, do któregoś z możliwych strukturalizmów, czy nawet w byciu – w odniesieniu do autora tej koncepcji – prekursorem takiego ujęcia nauki. Polega natomiast na tym, że być może idee Flecka stanowią jakąś antycypację ujęcia semantycznego, a na pewno metanaukowa propozycja Flecka może być interpretowana w kategoriach ujęcia niezdanowego.

## Literatura

Bilikiewicz T., *Odpowiedź na replikę Ludwika Flecka*, [w:] Fleck L., *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, (red.) Cackowski Z., Symotiuk S., Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 290-291.

Bilikiewicz T., *Uwagi nad artykułem Ludwika Flecka „Nauka a środowisko”*, [w:] Fleck L., *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, (red.) Cackowski Z., Symotiuk S., Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 276-284.

*Korespondencja Ludwika Flecka z Moritzem Schlickiem*, [w:] Fleck L., *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, pod red. Sylwii Werner, Clausa Zittla i Floriana Schmaltza, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 321-324.

Jonkisz A., *Ciągłość teoretycznych wytworów nauki. Ujęcie strukturalistyczne*, Wyd. UMCS, Lublin 1998.

Fleck L., *O niektórych swoistych cechach myślenia lekarskiego*, [w:] Fleck L., *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, (red.) Cackowski Z., Symotiuk S., Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 167-173.

Fleck L., *O kryzysie „rzeczywistości”*, przeł. Niemirowski W. A., [w:] Fleck L., *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, (red.) Cackowski Z., Symotiuk S., Wyd. UMCS, Lublin 2006, s.174-184.

Fleck L., *O pojęciu gatunku w bakteriologii*, [w:] Fleck L., *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, pod red. Sylwii Werner, Clausa Zittla i Floriana Schmaltza, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 78-95.

Fleck L., *Jak powstał odczyn Bordeta-Wassermanna i jak w ogóle powstaje odkrycie?*, [w:] Fleck L., *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, (red.) Cackowski Z., Symotiuk S., Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 185-200.

Fleck L., *Nauka a środowisko*, [w:] Fleck L., *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, (red.) Cackowski Z., Symotiuk S., Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 270-275.

Fleck L., *O obserwacji naukowej i postrzeganiu w ogóle*, [w:] Fleck L., *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, (red.) Cackowski Z., Symotiuk S., Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 214-231.

Fleck L., *Odpowiedź na uwagi Tadeusz Bilikiewicza*, [w:] Fleck L., *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, (red.) Cackowski Z., Symotiuk S., Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 285-290.

Fleck L., *Patrzeć, widzieć, wiedzieć*, [w:] Fleck L., *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, (red.) Cackowski Z., Symotiuk S., Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 306-323.

Fleck L., *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, przeł. Maria Tuskiewicz, [w:] Fleck L., *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, pod red. Zdzisława Cackowskiego i Stefana Symotiuka, Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 31-163.

Fleck L., *Zagadnienie podstaw poznania naukowego*, przeł. Wienczysław A. Niemirowski, [w:] L. Fleck, *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, (red.) Cackowski Z., Symotiuk S., Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 201-213.



Fleck L., *Zagadnienie teorii poznawania*, [w:] Fleck L., *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, (red.) Cackowski Z., Symotiuik S., Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 232-264.

Hajduk Z., *Zmiany przedmiotowe i metaprzecmiotowe*, [w:] Hajduk Z., *Temporalność nauki. Kontrowersyjne zagadnienia dynamiki nauki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 11-24.

Przełęcki M., *Logika teorii empirycznych*, przeł. Jolanta Ewa Jasińska, PWN, Warszawa 1988.

Sady W., *Spór o racjonalność naukową od Poincarégo do Laudana*, Wyd. Funna, Wrocław 2000.

Sady W., *Fleck. O społecznej naturze poznania*, wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.

Sady W., *Jak zidentyfikować zasady Poincarégo i elementy czynne Flecka?*, Ruch Filozoficzny, 1 (2010), s. 17-31.

Schaff A., *Szkice o strukturalizmie*, wyd. 2, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1983.

Szymańska B., *Co to jest strukturalizm?*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd. PAN, Wrocław 1980.

## **Strukturalizm Ludwika Flecka**

### Streszczenie

Artykuł dotyczy możliwości zastosowania ujęcia strukturalistycznego do analizy koncepcji filozofii nauki Ludwika Flecka. Pierwszorzędne znaczenie dla takiej możliwości ma przynajmniej częściowe utożsamienie elementu teoretycznego z elementami nauki opisywanymi w języku niestrukturalistycznym przez Ludwika Flecka.

Zastosowanie perspektywy ujęcia niezdanowego otwiera także możliwości wyrażenia ciągłości i nieciągłości w rozwoju wiedzy (naukowej), a szczególnie rozwoju pojęcia naukowego w koncepcji Flecka. Ujęcie semantyczne pozwala na nową interpretację metanaukowej koncepcji mikrobiologa ze Lwowa.

Dalszych badań wymaga jednak zastosowanie ujęcia teoriomnogościowego do interpretacji stanowiska autora *Powstania i rozwoju faktu naukowego*.

## **Indeks autorów**

Balcerak P.....	56
Dworaczek A.....	185
Gołaszewski F.....	79
Gomułka Ł.....	68
Gorzelańczyk E. J.....	106
Haraburda M.....	7
Kiersikowski J.....	24
Mączka D.....	164
Podlipniak P.....	91
Sołtys A.....	145
Stawski F.....	106