



27 podróży filozoficznych

Przewodnik (nie tylko) Pascala

www.filozofia.kul.pl

Bishop | Blackburn | Bostrom | Boghossian | Burge
Byrne | Casati i Varzi | Herbert | Hume | Kagan
Kawafis | Lechniak | Leibniz | Lewandowski
Maudlin | Nagasawa | Nagel | Nietzsche | Nozick
Pico della Mirandola | Reeve | Sheffler | Shoemaker
Williamson | Wojtysiak | Woleński | Zimmerman



LX Tydzień Filozoficzny

TRZY OBRAZY ŚWIATA

POTOCZNY, NAUKOWY I FILOZOFICZNY

16-20 kwietnia 2018

www.kul.pl/tydzien.filozoficzny

PONIEDZIAŁEK

- 09.00 Msza Święta koncelebrowana w intencji zmarłych Profesorów Wydziału Filozofii (Kościół Akademicki KUL)
- 11.00 Otwarcie LX Tygodnia Filozoficznego
- 11.15 Antoni B. Stepien - Wspomnienie o Tygodniach Filozoficznych
- 11.30 Krzysztof Meissner - Co może robić filozof w laboratorium uczącego?
- 13.00 Tomasz Bigaj - Dlaczego mechanika kwantowa fascynuje filozofów? O kocie Schrödingera i wielości światów
- 16.00 Magdalena Fikus - Czy geny determinują nasze życie?
- 17.00 Adam Chmielewski - Filozofia jako poszukiwanie porządku
- 18.15 DEBATA: Blaski i cienie naturalizmu - Jan Woleński i Jacek Wojtyśiak
- 20.00 Uroczysta kolacja

WTOREK

- 09.00 Mikołaj Olszewski - Potoczny, naukowy i filozoficzny obraz świata w średniowieczu
- 10.00 Agnieszka Kijewska - Paradoks jako droga ku Bogu
- 11.15 Andrzej Stefańczyk - Relacja Bóg-człowiek: problem przeznaczenia w nauce Tomasza z Akwinu
- 12.00 Arkadiusz Gut - Umysł dzieci
- 15.30 Anna Dutkowska i Zbigniew Wróblewski - Jakie umysły posiadają zwierzęta?
- 16.30 Robert Piłat - Samopoznanie w ujęciu potocznym, naukowym i filozoficznym
- 17.45 Maciej Witek - Relatywizm i akomodacja
- 19.00 Oskar i Róża. Spektakl Teatru ITP

ŚRODA

- 09.15 Natasza Szutta - Po co etykowi badania empiryczne?
- 10.15 Renata Ziemińska - Dzieci interplciowe a pojęcie płci
- 11.45 Marta Soniewicka - Projektowanie dzieci - dylematy prawnego-etyczne
- 14.30 Andrzej Żykbek - Jak powstało życie? Przegląd współczesnych hipotez
- 15.30 DEBATA: Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym - Marcin Miłkowski i Robert Poczuć

CZWARTEK

- 09.15 Mariusz Tabaczek - Czy nauki przyrodnicze dopuszczają działanie Boga w świecie?
- 10.15 Adrian Kuźniar - Argument darwinowski w epistemologii moralności
- 11.30 Piotr Francuz - Skoro świat jest bezbarwny, to dlaczego jest barwny?
- 12.30 Marek Lechniak - Logika w działaniu, czyli o metodzie Sherlocka Holmesa
- 13.00 Piotr Lipski - Kiedy działanie jest racjonalne? O problemie Newcomba
- 13.30 Paweł Gondek - Sztuka skutecznego przekonywania. Typy argumentacji retorycznej
- 16.30 Antoni Libera i Janusz Pyda - Czwarty - artystyczny (literacki) - obraz świata na przykładzie twórczości Samuela Becketta i wybranych pisarzy XX wieku

PIĄTEK

- 09.00 Debata studencka z tezą: Uniwersytet nie powinien być podporządkowany potrzebom rynku
- 10.00 Prezentacja pierwszego tomu książki: Jeżeli Bóg istnieje... Wolność człowieka a hipoteza teistyczna powstałej w ramach realizacji grantu Filozoficzna dyskusja wokół problemu determinizmu od św. Augustyna do Alwina Plantingi. Wolność człowieka a hipoteza teistyczna
- Wprowadzenie - Agnieszka Kijewska i Andrzej Stefańczyk
- Marcin Tkaczyk - Dlaczego Bóg daje wolność i stwarza problem futuru contingentia? Rozwiązanie
- Komentarz - Martyna Koszkało, Elżbieta Jung i Piotr Gutowski
- Występ artystyczny - Łukasz Libowski i Karol Wiewiórka
- 12.00 Jacek Wawer - Logiczny determinizm czyli czy logika przesądza kto zostanie prezydentem
- 13.00 Sympozjum 1: Studencko-doktoranckie [sala GG208]
- 14.00 Sympozjum 2: Gaudium veritatis - filozofia a (nowa) ewangelizacja
- 17.30 Stanisław Judycki - Nauka a rzeczy ostateczne

SALA CTW 113

SALA CTW 113

SALA CTW 113

SALA CTW 114

SALA GG18



Fotografia: Tomasz Koryzko

Szanowni Państwo,

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II świętuje w bieżącym 2018 roku setne urodziny. Filozofia była obecna w KUL od początku jego istnienia, współtworząc i współkształtując środowisko Uniwersytetu. Koło Filozoficzne Studentów KUL, które jest organizatorem Tygodnia Filozoficznego, powstało najprawdopodobniej pod koniec 1918 roku wraz z powstającym uniwersytetem. Jego pierwszym kuratorem był założyciel i Rektor KUL, ks. Idzi Radziszewski.

Tydzień Filozoficzny jest najważniejszą konferencją organizowaną przez Koło Filozoficzne Studentów KUL i jednym z najstarszych wydarzeń tego rodzaju w Polsce. Jego inicjatorami byli prof. Antoni B. Stępień i prof. Adam Stanowski. Pierwszy Tydzień Filozoficzny, poświęcony współczesnym kierunkom filozoficznym i ich przydatności do budowy światopoglądu, odbył się w dniach 10-14 lutego 1958 roku. Kolejne Tygodnie cechowała ogromna rozpiętość tematyczna, poczynawszy od stosunku filozofii do przyrodoznawstwa, poprzez metafizyczne relacje tomizmu i fenomenologii, do zagadnień metafizycznych, antropologicznych, epistemologicznych, logicznych, metodologicznych i aksjologicznych. Tydzień Filozoficzny podlegał różnym przemianom, jak w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy z nakazu władz państwowych stał się na jakiś czas konferencją wewnątrzuniwersytecką, co nie przeszkadzało jednak delegacjom z innych uczelni w nim uczestniczyć. Dzisiaj jest miejscem prezentacji dokonań środowiska Wydziału Filozofii KUL, a także jego absolwentów pracujących w instytutach filozofii w innych polskich uczelniach. Jest ponadto miejscem spotkania filozofów reprezentujących różne kierunki filozoficzne i należących do różnych pokoleń: studentów i uczniów szkół średnich.

W tym roku, roku 100-lecia KUL, spotykamy się na jubileuszowym LX Tygodniu Filozoficznym *Trzy obrazy świata: potoczny, naukowy i filozoficzny*, podejmując pytania ważne dla ukształtowanej przez rozwój nauki i techniki współczesności, jak również dla tradycji filozoficznej. Cieszę się na to spotkanie i zapraszam Państwa do udziału w nim!

dr hab. Monika Walczak, prof. KUL
Dziekan Wydziału Filozofii KUL

Gottfried Wilhelm Leibniz Pałac Przeznaczeń	5	Paul Boghossian Czym jest konstrukcja społeczna?	30	Roberto Casati i Achille C. Varzi Plutarch i petunie	52
Tim Maudlin Czy kosmos jest dostrojony?	6	Zbigniew Herbert Modlitwa Pana Cogito – podróżnika	36	Wojciech Lewandowski Jedi w warsztacie samochodowym, czyli trzy zasady zarządzania czasem swojego życia	53
Dean W. Zimmerman Naukowa kosmologia a problem zła	11	David Hume Czy wiara w cuda jest racjonalna?	37	Robert Nozick Maszyna przeżyć	55
Sydney Shoemaker Czy czas wymaga zmiany?	13	Yujin Nagasawa Nauka a cuda	38	Shelly Kagan Czy śmierć jest dla Ciebie zła?	56
Nick Bostrom Czy żyjemy w symulacji komputerowej?	16	Marek Lechniak Dedukcja, indukcja czy abdukcja (a może redukcja), czyli o logice Sherlocka Holmesa słów kilka	40	Samuel Scheffler Doniosłość życia po śmierci. Na poważnie	59
Simon Blackburn Co wypełnia przestrzeń?	17	Giovanni Pico della Mirandola Człowiek jest jak kameleon	42	Friedrich Nietzsche O przyjaźni	61
Konstandinos Kawafis Itaka	21	Alex Byrne Co wiemy o własnym umyśle?	43	Elizabeth Bishop Ta jedna sztuka	61
Timothy Williamson Czy wszystko jest poznawalne?	22	Tyler Burge Czy neuro-paplanina jest właściwą nauką o umyśle?	48	C.D.C. Reeve Gniew Achillesa	62
Jan Woleński W obronie naturalizmu	25	Thomas Nagel Umysł a kosmos	51		
Jacek Wojtyśiak Dlaczego nie jestem naturalistą	28				

Wiek XX był okresem niespotykanego rozwoju nauk szczegółowych. Praktyczne zastosowanie ich wyników przyniosło liczne korzyści – od skrócenia czasu podróży po wydłużenie życia człowieka. Coraz częściej słysząc głosy, że znajdujemy się u progu rewolucji technicznej, która na zawsze zmieni nasz gatunek, a nawet – jak głoszą przepowiednie – podporządkuje go maszynom lub doprowadzi do jego zagłady.

Biorąc pod uwagę skuteczność nauki i jej sukcesy praktyczne, trudno się dziwić, że naukowy obraz świata został przyjęty jako powszechnie obowiązujący. Mówiąc słowami wybitnego amerykańskiego filozofa Wilfrida Sellarsa, uznano, że nauka „jest miarą wszyst-

kich rzeczy – istniejących, że istnieją, zaś nieistniejących, że ich nie ma”. Naukowy obraz świata – a przynajmniej pewna jego interpretacja, związana ze stanowiskiem nazywanym naturalizmem filozoficznym – może jednak wchodzić w konflikt z potocznym obrazem świata, a także z pewnymi jego obrazami filozoficznymi i teologicznymi. Temu konfliktowi – i próbom ich uniknięcia – poświęcony jest w dużej mierze prezentowany zbiór tekstów. Coś dla siebie znajdą w nim również miłośnicy zagadek filozoficznych i klasyków filozofii.

Zbiór ten stanowi kontynuację opracowanych przez nas w ubiegłym roku *13 podróży filozoficznych*. Zamieszczone w nim teksty są lekturą bardziej wyma-

gającą niż artykuły zeszłoroczne, choć nie wątpimy, iż równie wartościową i zajmującą. Ostatni z esejów dotyczy różnicy między starożytnym a współczesnym obrazem moralności, którą ilustruje gniew Achillesa. Mamy nadzieję, że żaden z esejów, które przedkładamy Czytelnikom, nie wywoła aż tak skrajnych emocji i zgubnych skutków, jak te, które dotknęły bohatera *Iliady*. Przygotowane przez nas teksty mają w zamyśle służyć jedynie przyjaznej i inspirującej wymianie myśli. Słowa poety: „Na każdej wymianie myśli tracę” nie stosują się bowiem, jak wierzymy, do spotkań z dobrymi filozofami.

Redaktorzy

Pałac Przeznaczeń

Sekstus [Tarkwiniusz], opuściwszy Apollina i Delfy [gdzie wyrocznia oznajmiła mu: „Umrzesz w błędzie, wygnany z oburzonego miasta”], udaje się na spotkanie z Jowiszem w Dodonie. Składa ofiary, a potem wylewa swoje żale: „Dlaczego skazałeś mnie, wielki boże, na to, abym był zły, abym był nieszczęśliwy? Zmień moją dolę i moje usposobienie albo uznaj swój błąd!”. Jowisz mu odpowiada: „Jeżeli zechcesz wyrzec się Rzymu, Parki uprzedzą ci inne losy, będziesz mądry i szczęśliwy”. Sekstus: „Dlaczego muszę wyrzec się nadziei na koronę? Czy nie mogę zostać dobrym królem?”. Jowisz: „Nie, Sekstusie. Wiem lepiej, co powinienes. Jeżeli udasz się do Rzymu, będziesz zgubiony”. Sekstus, nie mogąc zdecydować się na tak wielką ofiarę, opuszcza świątynię i poddaje się swojemu przeznaczeniu. Teodor, arcykapłan, który był świadkiem rozmowy boga z Sekstusem, skierował do Jowisza następujące słowa: „Twoja mądrość jest godna uwielbienia, wielki władco bogów. Udowodniłeś temu człowiekowi jego błąd. Musi odtąd przypisywać własne nieszczęście swojej złej woli i co do tego nie ma dwóch zdań. Lecz twoi wierni czciciele są zdziwieni. Pragnęliby jednakowo podziwiać twoją dobroć i twoją wielkość, a od ciebie przecież zależało obdarzenie go inną wolą”. Jowisz: „Idź do mojej córki *Pallady*, a ona oznajmi ci, co musiałem zrobić”.

Teodor wybrał się w podróż do Aten. Rozkazano mu przenocować w przybytku bogini. We śnie poczuł się przeniesiony do nieznanego kraju. Był tam pałac o niepojętym blasku i niezmiernym ogromie. Bogini *Pallas* pojawiła się we drzwiach, otoczona promieniami olśniewającej wspaniałości. (...) Gałązką oliwną, którą trzymała w ręce, dotknęła twarzy Teodora. Tak oto mógł już wytrzymać boską świetność córki Jowisza oraz wszystko, co miała mu pokazać. „Jowisz, który cię kocha” – rzekła do niego – „przysłał cię do mnie po naukę. Widzisz tutaj *Pałac Przeznaczeń*, którego strzegę. Są w nim obrazy nie tylko tego, co

się zdarza, lecz także wszystkiego, co jest możliwe, a gdy Jowisz dokonał ich przeglądu przed początkiem istniejącego świata, przydzielał możliwości do światów i wybrał najlepszy ze wszystkich. (...) Jeżeli wypowiem słowo, zobaczymy cały świat, który mój ojciec mógł stworzyć i w którym będzie przedstawione wszystko, czego można zapragnąć. Dzięki temu zdolamy dowiedzieć się ponadto, co by zaszło, gdyby taka czy inna możliwość miała zaistnieć. (...) Możesz zatem wyobrazić sobie uporządkowany ciąg światów, z których każdy z osobna będzie zawierał omawiany wypadek, a zmianie ulegną okoliczności i następstwa. Ale jeżeli weźmiesz wypadek, który różni się od faktycznie istniejącego świata tylko jedną określoną rzeczą oraz jej skutkami, to odpowie ci pewien ustalony świat. Tutaj, to znaczy w ideach, są wszystkie te światy. Pokażę ci kilka, w których znajdzie się niezupełnie ten sam widziany przez ciebie wcześniej Sekstus (co byłoby niemożliwe, ponieważ nosi on zawsze ze sobą to, kim będzie), lecz zbliżeni Sekstusowie, posiadający wszystko, co wiesz o prawdziwym Sekstusie, ale nie wszystko, co w nim już jest niedostrzegalne, a zatem nie wszystko, co mu się jeszcze zdarzy. W jednym świecie spotkasz bardzo szczęśliwego i wysoko postawionego Sekstusa, w innym Sekstusa zadowolonego z przeciętnego położenia, spotkasz Sekstusów wszelkiego rodzaju i o niezliczonych kształtach”.

W związku z tym bogini wprowadziła Teodora do jednej z komnat. Gdy znalazł się tam, nie była to już komnata, lecz świat. (...) Na rozkaz *Pallady* pojawił się widok Dydony ze świątynią Jowisza. Sekstus właśnie ją opuszczał i słyszano, jak mówił, że podda się rozkazom Boga. Wyrusza mianowicie do miasta położonego między dwoma morzami, podobnego do Koryntu. Kupuje tam niewielki ogród, uprawiając go, znajduje skarb, staje się człowiekiem bogatym, kochanym i szanowanym, umiera w późnej starości, uwielbiany przez całe miasto. Teodor zobaczył całe jego życie jakby w mgnieniu oka podczas teatralnego

przedstawienia. Była też w owej komnacie wielka zapisana księga. Teodor nie mógł powstrzymać się od zapytania, co to oznacza. „Oto historia tego świata, który teraz zwiedzamy” – powiedziała mu bogini – „oto księga jego przeznaczeń. Widziałeś liczbę na czole Sekstusa. Odszukaj w księdze wskazane przez nią miejsce!”. Teodor odszukał i znalazł tam historię Sekstusa, o wiele obszerniejszą od tej, którą widział wcześniej w skrócie. „Połóż palec na dowolnej linii” – powiedziała *Pallas* – „a naprawdę ujrzysz przedstawione dokładnie to, co z grubsza wyraża owa linia”. Teodor posłuchał i ukazały mu się wszystkie szczegóły części Sekstusowego życia. Potem przeszli do innej komnaty, gdzie był inny świat i inny Sekstus, który opuszcza świątynię, a zdecydowawszy się na posłuszeństwo wobec Jowisza, wyrusza do Tracji. Żeni się tam z córką króla, który nie miał innych dzieci i zostaje jego następcą. Jest uwielbiany przez swoich poddanych. Tak wchodząc do innych pokojów, widzieli wciąż nowe sceny. ►

Gottfried Wilhelm Leibniz

Komnaty układały się w piramidę, w miarę podchodzenia ku wierzchołkowi stawały się coraz piękniejsze i ukazywały piękniejsze światy. Wreszcie doszli do najwyższej komnaty, która zamykała piramidę i była najpiękniejsza ze wszystkich. Piramida miała bowiem początek, ale nie było widać jej końca, miała wierzchołek, ale nie miała podstawy i rozrastała się w nieskończoność. „Jest tak dlatego” – wyjaśniła *bogini* – „że wśród niezliczonej wielości możliwych światów znajduje się najlepszy ze wszystkich. W przeciwnym razie Bóg nie zdołałby zdecydować się na stworzenie żadnego z nich. Ale nie ma żadnego świata, pod którym nie znajdowałby się jeszcze mniej doskonały od niego, toteż piramida schodzi bez końca w dół”. Wszedłszy do najwyższej komnaty, *Teodor* wpadł w zachwyt i potrzebował pomocy bogini, lecz dzięki kropli jakiegoś boskiego płynu na języku doszedł do siebie. Nie posiadał się z radości. „Jesteśmy w istniejącym naprawdę świecie” – powiedziała *bogini* – „i sto-

isz właśnie u źródła szczęścia. Zobacz, co Jowisz dla ciebie przygotował, jeżeli nadal będziesz mu wiernie służył! Oto Sekstus, jaki jest i jaki będzie w rzeczywistości. Bardzo rozgniewany opuszcza świątynię i lekceważy radę bogów. Widzisz, jak wyrusza do Rzymu, wprowadza wszędzie nieład, dopuszcza się gwałtu wobec żony swojego przyjaciela. Następnie zostaje wygnany przez własnego ojca, jest pokonany i nieszczęśliwy. Gdyby Jowisz umieścił tutaj Sekstusa szczęśliwego w Koryncie albo króla w Tracji, nie byłby to już ten świat. A jednak nie mógł nie wybrać tego świata, który przewyższa doskonałością wszystkie inne i stanowi wierzchołek piramidy, bo w przeciwnym razie wyrzekłby się swojej mądrości i wypędziłby mnie, swoją córkę. Jak widzisz, mój ojciec nie uczynił Sekstusa złym, bo był on taki od prawieków i mimo wszystko z własnej woli. Przyznaje mu tylko istnienie, którego jego mądrość nie mogła odmówić zawierającemu go światu, przenosi go z obszaru możliwości do ob-

szaru rzeczywistych bytów. Zbrodnia Sekstusa służy wielkim sprawom: zrodzi się z niej wielkie imperium, które dostarczy wielkich przykładów. Ale to nic wobec całości świata, którego piękno będziesz podziwiał, gdy bogowie pozwolą ci je poznać po twoim szczęśliwym przejściu z doczesnego do innego, lepszego położenia”.

W tym momencie *Teodor* budzi się, składa podziękowania bogini, oddaje sprawiedliwość Jowiszowi, a poruszony do głębi tym, co zobaczył oraz usłyszał, sprawuje nadal funkcję arcykapłana z całą gorliwością sługi swojego boga i z całą radością, do jakiej zdolny jest śmiertelnik. (...) Jeżeli *Apollo* dobrze przedstawiał boską wiedzę pogładową (odnoszącą się do istnień), to mam nadzieję, że *Pallas* będzie stanowiła niezłe uosobienie tak zwanej wiedzy czystego rozumu (odnoszącej się do wszystkich możliwości), w której należy ostatecznie poszukiwać źródła rzeczy. ■

Teodycea, przeł. Małgorzata Frankiewicz

Czy kosmos jest dostrojony?

Tim Maudlin

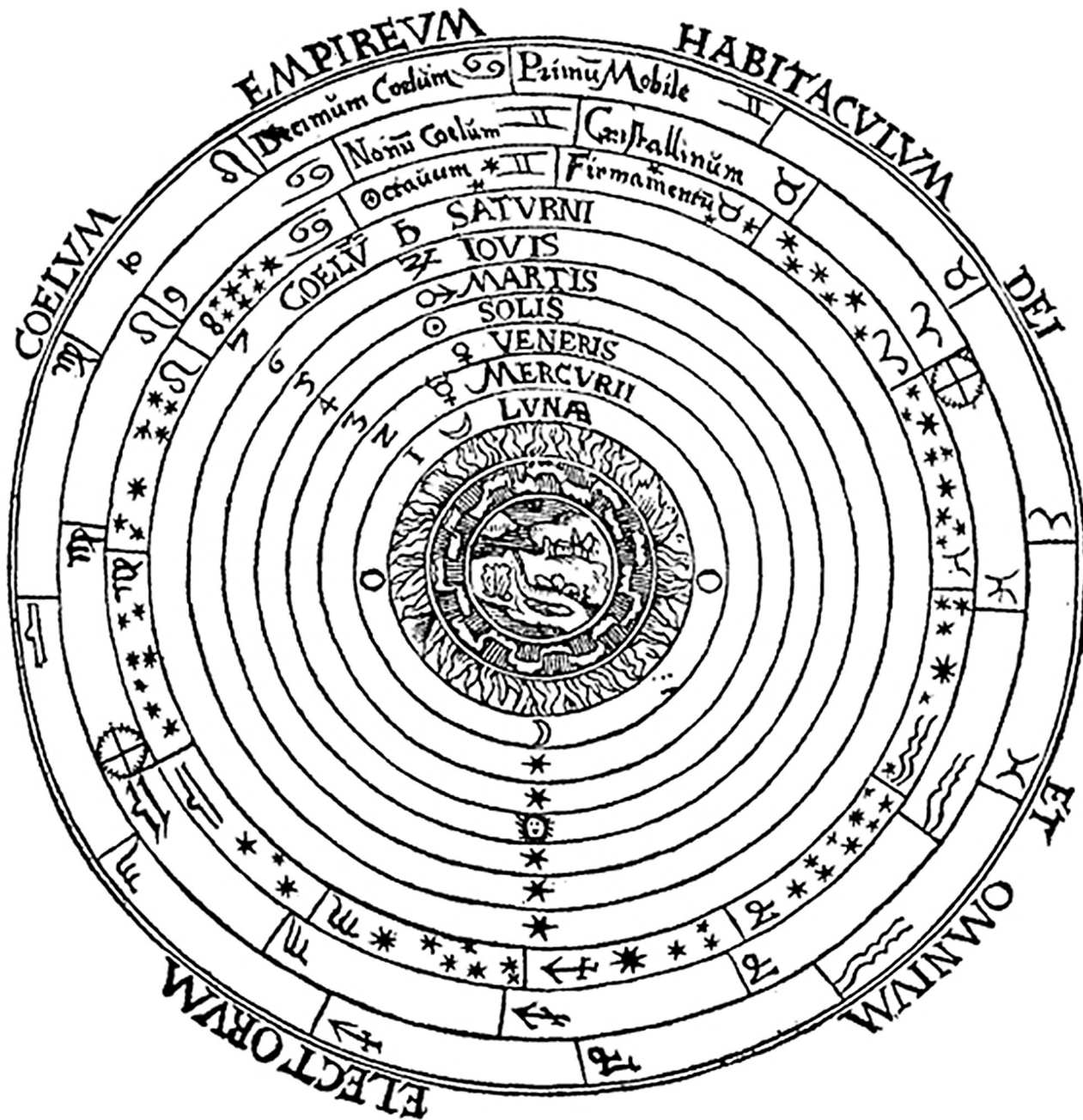
Pewne rzeczy dzieją się przez przypadek. Mark Twain urodził się w dniu pojawienia się na niebie komety Halleya w 1835 roku i zmarł, gdy ukazała się ona ponownie w 1910. Odczuwamy pokusę, by zatrzymać się przy takiej historii i zastanowić, czy w spiętym tak poetycką klamrą życia kryje się jakiś głębszy sens. Ale większość z nas szybko porzuca takie rozważania. Z zadowoleniem przypominamy sobie, że w zdecydowanej większości przypadków życie nie jest aż tak ściśle powiązane z ruchami ciał niebieskich, po czym wracamy do własnych spraw. Jednak niektóre zbiegi okoliczności są bardziej niepokojące, szczególnie gdy nasuwają wnioski na temat więk-

szych obszarów zjawisk, lub nawet całego znanego nam wszechświata. W ciągu ostatnich kilku dekad fizyka odkryła podstawowe własności kosmosu, które na pierwszy rzut oka wyglądają na szczęśliwe zbiegi okoliczności. Współczesne teorie sugerują, że najpowszechniejsze elementy struktury wszechświata – gwiazdy i planety, a także zawierające je galaktyki – są wytworem precyzyjnie dostrojonych praw i warunków, które wydają się zbyt piękne, żeby były prawdziwe. A co jeśli na nasze fundamentalne pytania, na trapiącą nas nocą rozterkę, dlaczego tu jesteśmy, można jedynie wzruszyć w desperacji ramionami i mruknąć: „Wygląda na to, że po prostu tak wyszło”?

Kosmiczne zbiegi okoliczności

Kontemplowanie nieprawdopodobnej natury własnej egzystencji, śledzenie wstecz związków przyczynowych, by odkryć łańcuch szczęśliwych zbiegów okoliczności, które zaprowadziły cię przed ekran komputera, telefonu, czy dowolnego urządzenia, na którym czytasz te słowa, może być niepokojące. Abyś w ogóle zaistniał, twoi rodzice musieli się spotkać, co już wymagało sporej dozy przypadku i zbiegów okoliczności. Gdyby twoja matka nie zdecydowała się pójść na tamte zajęcia z analizy matematycznej, albo gdyby jej rodzice zdecydowali się zamieszkać w innym mieście, to być może twoi rodzice nigdy by się nie spotkali. Ale to

Schema huius præmissæ diuisionis Sphærarum .



Peter Apian, Cosmographia, Antwerpia 1539

tylko wierzchołek góry lodowej. Nawet jeśli twoi rodzice świadomie zdecydowali się na dziecko, szansa, że połączył się ten konkretny plemnik i ta konkretna komórka jajowa, z których powstałeś, wynosi jeden do kilku miliardów. To samo dotyczy zresztą obojga twoich rodziców, którzy musieli już istnieć, abyś ty mógł zaistnieć, więc przy dwóch pokoleniach mamy już do czynienia z szansą rzędu jeden do 10^{27} . Idąc dalej tym tropem, prawdopo-

dobieństwo twojego zaistnienia, przy ogólnym stanie wszechświata nawet kilka wieków temu, jest niemal nieskończenie małe. Ty, ja i każdy inny człowiek jesteście rezultatem przypadku i powstałymi wbrew wszelkiemu prawdopodobieństwu.

I tak jak twoje zaistnienie wydaje się z punktu widzenia fizyki bardzo nieprawdopodobne, istnienie całego rodzaju ludzkiego wygląda na czysty przypadek. W 1994 roku Stephen Jay

Gould stwierdził, że szczegółowy tok ewolucji jest równie przypadkowy jak droga pojedynczego plemnika do komórki jajowej. Procesy ewolucyjne nie zmierzają ze swojej natury do Homo sapiens, ani nawet do ssaków. Gdyby cofnąć czas i pozwolić historii potoczyć się jeszcze raz, ale z choćby drobną zmianą początkową, jej biologiczny wynik mógłby być zupełnie inny. Na przykład gdyby asteroida nie uderzyła w Jukatan 66 milionów lat temu, być ►

może dinozaury wciąż chodziłyby po naszej planecie, a człowiek by nigdy nie wyewoluował.

Uznanie tak radykalnej przygodności ludzkości może być emocjonalnie trudne. Szczególnie jeśli zostało się kulturowo uwarunkowanym przez biblijną historię stworzenia, która upatruje w ludziach powodu istnienia całego fizycznego wszechświata i namaszczonego władców jednego, centralnego, zaprojektowanego, zdającego do zamieszkania obszaru. Mikołaj Kopernik obalił ten obraz w XVI wieku przesuwając Ziemię w miejsce nieco oddalone od centrum i każde następne nasze odkrycie na temat kosmicznej geografii to potwierdzało – z punktu widzenia kosmosu Ziemia nie odgrywa żadnej wyróżnionej roli. Sam pomysł, że miliardy obserwowalnych galaktyk, nie mówiąc o przestworzach, których nie widzimy, istnieją tylko ze względu na nas, jest absurdalny. Kosmologia naukowa odesłała ten pogląd do lamusa.

Kosmos czyli ład

Dobrze nam idzie, prawda? Wprawdzie na początku trudno to przełknąć, ale w końcu można być spokojnym wiedząc, że jest się dziełem przypadku, podobnie jak cała ludzkość. Ale co z wszechświatem? Czy może być kwestią przypadku to, że w ogóle istnieją galaktyki, albo że reakcje jądrowe we wnętrzach gwiazd produkują z wodoru i helu chemiczne cegiełki życia? Zgodnie z pewnymi teoriami, procesy stojące za tymi zjawiskami zależą od precyzyjnie skalibrowanych warunków początkowych lub mało prawdopodobnych zbiegów okoliczności związanych ze stałymi przyrody. Wprawdzie zawsze można uznać je za dzieło szczęśliwego trafu, ale wielu kosmologów uważało takie rozwiązanie za niesatysfakcjonujące i próbowało znaleźć fizyczne mechanizmy mogące wytworzyć życie przy szerokim zakresie różnych okoliczności.

Gdy Edwin Hubble odkrył w latach 20. XX wieku, że wszystkie obserwowalne galaktyki oddalają się od siebie, kosmolodzy przyjęli pewną ogólną teorię dotyczącą historii obserwowalnego wszechświata. Zgodnie z nią wszechświat miał początek w niewyobrażalnie gęstym i gorącym stanie. Przed rokiem 1980 standardowe modele Wielkiego Wybuchu zakładały jednostajne roz-

szerzanie się i stygnięcie wszechświata od początku czasu aż do dziś. Modele te były udoskonalane przez takie dobieranie warunków początkowych, by odpowiadały one danym obserwacyjnym. Zaczęto się jednak zastanawiać, jak dokładne i wyjątkowe muszą być te warunki.

Na przykład modele Wielkiego Wybuchu przypisują początkowemu stanowi kosmosu gęstość energii – ilość energii na centymetr sześcienny – oraz początkowe tempo rozszerzania się przestrzeni. Późniejsza ewolucja wszechświata jest bardzo wrażliwa na zmiany relacji początkowej gęstości energii i tempa ekspansji. Jeśli upakujemy energię zbyt gęsto, wszechświat w końcu zapadnie się i nastąpi Wielki Kolaps; jeśli zbyt rzadko, będzie się rozszerzał w nieskończoność, a materia będzie się rozrzedzać tak szybko, że gwiazdy i galaktyki nie będą mogły się uformować. Między tymi dwoma skrajnościami leży wysoce specjalistyczna historia, zgodnie z którą wszechświat nigdy się nie zapadnie, a tempo ekspansji w końcu wyhamuje do zera. W żargonie kosmologów ta specjalna sytuacja nazywana jest $W = 1$. Obserwacje kosmologiczne ujawniają, że wartość W dla obserwowalnego wszechświata na chwilę obecną jest bliska 1. Jest to odkrycie zaskakujące samo w sobie, a trzeba jeszcze dodać, że początkowe modele Wielkiego Wybuchu mówiły, iż $W = 1$ stanowi niestabilny punkt równowagi, taki jak idealnie zbalansowana kulka leżąca na szczycie kopuły. Jeśli kulka znajduje się dokładnie na szczycie, to tam pozostanie, ale jeśli drgnie choć odrobinę, zacznie się gwałtownie staczać i straci ten wyróżniony stan.

Jest to przykład kosmologicznego dostrojenia. Aby można było ze standardowego modelu Wielkiego Wybuchu uzyskać wszechświat choć odrobinę podobny do naszego, ten początkowy warunek musiał być idealnie dopasowany od samego początku. Niektórzy kosmolodzy mają opory wobec takiego poglądu. Mogło być szczęśliwym trafem, że powstał Układ Słoneczny, a na Ziemi wyewoluowało życie, ale trudno im przyjąć, iż powstanie całego obserwowalnego wszechświata w stanie tak bliskim krytycznej gęstości energii wymaganej do powstania

jakichkolwiek struktur kosmicznych było kwestią przypadku.

Porządek od narodzin wszechświata

A nie jest to jedyny dostrojony warunek początkowy wymagany przez oryginalny model Wielkiego Wybuchu. Jeśli wyceluje się radioteleskop w dowolny punkt na niebie, zaobserwować można kosmiczne promieniowanie tła, tak zwaną „poświatę po Wielkim Wybuchu”. Jego nietypową cechą jest dość jednorodna temperatura, niezależnie od tego, gdzie się ją mierzy. Można podejrzewać, że ta jednorodność wynika ze wspólnej historii tych obszarów i że musiały one powstać z tego samego źródła. Ale zgodnie ze standardowymi modelami Wielkiego Wybuchu tak nie było. Promieniowanie prowadzi do kompletnie oddzielonych od siebie części pierwotnego stanu wszechświata. Jednorodność temperatury musiała już więc istnieć w tym pierwotnym stanie Wielkiego Wybuchu i mimo że jest to z pewnością możliwe, wielu kosmologom wydaje się wysoce nieprawdopodobne.

W 1980 roku amerykański kosmolog Alan Guth zaproponował inny scenariusz, który łagodził wymóg specjalnych warunków początkowych wyjaśniających jednorodność promieniowania tła i gęstość energii obserwowalnego obecnie wszechświata. Guth nazwał swoją teorię „inflacją”, ponieważ postulowała krótki okres wykładniczego rozszerzania się wszechświata niedługo po Wielkim Wybuchu. Ten ogromny rozrost zarówno „spłaszczylby” wszechświat, bardzo zbliżając W do 1, niezależnie od jej poprzedniej wartości, jak i zapewniłby wspólną historię dla obszarów, z których pochodzi całe obserwowalne promieniowanie tła.

Na pierwszy rzut oka scenariusz z inflacją wydaje się rozwiązywać problem dostrojenia: zmieniając historię o ewolucji wszechświata sprawiamy, że jego stan obecny staje się mniej wrażliwy na zmienność precyzyjnych warunków początkowych. Ale wciąż mamy powody do zmartwienia, ponieważ nie możemy przecież wprowadzić inflacji mocą naszych pobożnych życzeń; musimy zaproponować fizyczny mechanizm, który za nią stoi. Pierwsze próby

były inspirowane uświadomieniem sobie, że pewne typy pól – w szczególności hipotetyczne pole Higgsa – produkowałyby inflację w naturalny sposób. Ale dokładniejsze obliczenia pokazały, że inflacja wytwarzana przez pole Higgsa nie doprowadziłaby do powstania znanego nam dziś wszechświata. Kosmologdy przeciwnie więc węzeł gordyjski: zamiast poszukiwać źródła inflacji w polu wprowadzonym z jakichś innych powodów, przyjęli jako postulat istnienie nowego pola – „pola inflacji” – posiadającego dokładne charakterystyki wymagane do wywołania odpowiedniego zjawiska.

Niestety zjawisko, które chcemy wyjaśnić, to nie tylko obecna gęstość energii i promieniowanie tła, ale też formowanie i tworzenie grup galaktyk i gwiazd, co wymaga dość szczególnej formy inflacji. Ta „spowolniona” inflacja nakłada bardzo ściśle ograniczenia na postać pola inflacji. Są one tak wymagające, że niektórzy kosmologdy obawiają się, iż jedna postać dostrojenia (dokładne warunki początkowe pierwotnej teorii Wielkiego Wybuchu) została zamieniona na inną (precyzyjne szczegóły pola inflacji). Ale scenariusz inflacji tak dobrze zbiega się ze szczegółami fluktuacji temperatury promieniowania tła, że epoka inflacji stała się powszechnie uznaną częścią teorii Wielkiego Wybuchu. Wygląda więc na to, że pomimo nieznanomości jej precyzyjnego mechanizmu, jest ona stałą częścią teorii.

Skąd ta harmonia?

W tym miejscu kończy się nasza wiedza i pojawia głęboka, niepewność, czy mamy w ogóle problem z naszymi obecnymi wyjaśnieniami wszechświata. Jeśli nie znamy pochodzenia pola inflacji, to jak mamy ocenić, czy jest ono jakoś „nietypowe” albo „dostrojone”, a nie „zupełnie niezaskakujące”? Jak widzieliśmy, same zjawiska nie posiadają plaketek z takimi określeniami. To, co jest jedynie kwestią przypadku w jednej teorii fizycznej, w innej staje się typowym zjawiskiem, a tam, gdzie sama fizyka jest niepewna, oceny „prawdopodobieństwa” lub „nieprawdopodobieństwa” jakiegos zjawiska również są niepewne. Problem tylko się powiększy, gdy weźmiemy pod uwagę pewne „stałe przyrody”.

Tak jak cała historia i kształt obserwowalnego wszechświata zależą od specjalnych warunków początkowych w pierwotnym modelu Wielkiego Wybuchu, tak wiele spośród najogólniejszych jego cech jest wyraźnie uzależnionych od dokładnych wartości różnych „stałych przyrody”. Wśród nich są takie wielkości jak masy cząstek elementarnych (kwarków, elektronów, neutrin itp.) czy parametry fizyczne, jak na przykład stała struktury subtelnej, która odzwierciedla względną siłę różnych oddziaływań. Niektórzy fizycy twierdzą, że gdyby wartości tych „stałych” zmienić choć odrobinę, podstawowe elementy struktury wszechświata znacznie by się zmieniły. Na przykład proton jest nieco lżejszy od neutronu, ponieważ kwark dolny jest odrobinę cięższy od górnego, a jako że proton jest lżejszy od neutronu, nie może się rozpaść na neutron i pozytron. W rzeczy samej, pomimo intensywnych eksperymentalnych wysiłków, rozpad protonu nie został nigdy zaobserwowany. Ale gdyby był odpowiednio cięższy od neutronu, byłby niestabilny, co radykalnie zmieniłoby całą znaną nam chemię.

Podobnie argumentowano, że gdyby stała struktury subtelnej, która charakteryzuje siłę oddziaływań elektromagnetycznych, zmieniła wartość o 4 procent, to węgiel nie mógłby być produktem fuzji jądrowej we wnętrzach gwiazd. A bez wystarczających zasobów węgla, życie na nim oparte nie mogłoby powstać. Jest to kolejny powód, dla którego życie, jakie znamy, może się okazać radykalnie przygodne. Gdyby stałe przyrody miały minimalnie inne wartości, nie byłoby nas tutaj.

Naturalistyczne wyjaśnienia dostrojenia?

Jednak do szczegółów tego typu obliczeń trzeba podejść z rezerwą. Mogłoby się wydawać, że pytanie o konsekwencje manipulowania „stałymi” przyrody jest zwykłym matematycznym zagadnieniem, pomyślmy jednak o ogromnym intelektualnym wysiłku, który trzeba było włożyć w wymyślenie fizycznych konsekwencji rzeczywistych wartości tych stałych. Nikt nie mógłby usiąść i drobniaczko wypracować zupełnie nowej fizyki w weekend. Ale nawet jeśli przyjmujemy główny wniosek, że własności wielu spośród

najpowszechniejszych struktur we wszechświecie oraz bardziej złożonych fizycznych struktur, pozwalających na istnienie organizmów żywych, zależą od wartości tych stałych – to co z tego wynika?

Niektórzy fizycy po prostu sądzą, że istnienie gwiazd, planet i życia nie powinno wymagać tak wiele „szczęścia”. Preferowaliby teorię fizyczną, w której powstawanie takich struktur jest typowym i powszechnym zjawiskiem, a nie zakładnikiem szczęśliwego rzutu kosmicznymi kośćmi, który decyduje o wartościach stałych przyrody. Oczywiście metafora rzutu kosmicznymi kośćmi nie jest zbyt fortunna: jeśli „stała przyrody” naprawdę posiada ustaloną wartość, to nie jest efektem żadnego procesu losowego. Nie jest więc jasne, co by w tym kontekście miało oznaczać, że pewne wartości, które uzyskaliśmy, były „nieprawdopodobne” lub „nieoczekiwane”.

Jeśli jednak sądzimy, że istnienie zasobów węgla we wszechświecie nie powinno wymagać, by wartości stałych przyrody były specjalne i dalej niewytłumaczalne, to jakie inne wyjaśnienia nam pozostają? Widzieliśmy, jaki wpływ miała zmiana podstawowej dynamiki Wielkiego Wybuchu na zmniejszenie wrażliwości pewnych zjawisk na warunki początkowe, przez co nabrały one raczej typowego niż wyjątkowego charakteru. Czy jest jakaś fizyka, która mogłaby dostarczyć podobnego wyjaśnienia dla samych wartości „stałych przyrody”?

Jeden ze sposobów na odparcie zarzutu, że jakiś wynik jest nieprawdopodobny, to zwiększenie liczby okazji, przy których ten wynik może się pojawić. Szansa, że konkretny plemnik znajdzie komórkę jajową jest mała, ale zwiększenie liczby plemników przebijających niskie indywidualne prawdopodobieństwo, dzięki czemu regularnie produkowane jest potomstwo. Szansa, że małpa napisze *Hamleta* uderzając losowo w klawisze maszyny do pisania jest znikoma, ale gdybyśmy mieli wystarczająco dużo małp i maszyn, hipotetyczne prawdopodobieństwo uzyskania maszynopisu tej sztuki zbliżyłoby się do 100 procent. Podobnie, nawet jeśli wartości „stałych przyrody” muszą się zmieścić w wąskim przedziale, który umożliwi powstanie węgla, to przy odpowiednio dużej

liczbie losowań przynajmniej jeden wynik może dać te specjalne wartości. Ale jak może być wiele „wyników losowania” wartości stałych przyrody, skoro mówi się, że są one *wielkościami stałymi*?

Inflacja i superstruny

Teoria strun podsuwa tu pewną możliwość. Zgodnie z nią, czasoprzestrzeń posiada więcej wymiarów niż nam się wydaje na pierwszy rzut oka, i te dodatkowe wymiary powyżej czwartego są „uzwarczone” i zwinięte w skali mikroskopowej, tworząc *przestrzeń Calabiego-Yau*. Można pokazać, że „stałe przyrody” są uzależnione od dokładnej formy uzwarczenia. Istnieją setki tysięcy, a potencjalnie nieskończenie wiele, różnych możliwych przestrzeni Calabiego-Yau, a więc również odpowiednio wiele sposobów uzyskania „stałych przyrody”. Jeśli istnieje mechanizm pozwalający na zrealizowanie *wszystkich* tych możliwości, to jest możliwe, że przynajmniej jedna z nich będzie odpowiadała obserwowanym przez nas wartościom.

Jedna z teorii inflacji, zwana *wieczną inflacją*, dostarcza mechanizmu prowadzącego do wszystkich możliwych przestrzeni. W tej teorii, pierwotnie przedstawionej przez kosmologów Andreia Lindego ze Stanfordu i Alexandra Vilenkina z Tufts, wszechświat jest o wiele, wiele większy i bardziej egzotyczny niż ten, który obserwujemy i którego jesteśmy świadomi. Większa jego część jest w ciągłym stanie wykładniczej inflacji, podobnej do tej z fazy inflacji w nowym modelu Wielkiego Wybuchu. W tym ciągle rozszerzającym się rejonie losowo powstają „bąble” powoli rozszerzającej się czasoprzestrzeni. W każdej z nich pojawia się inne uzwarcenie Calabiego-Yau, a wraz z nią różne „stałe przyrody”. Tak jak z małpami i maszynami do pisania, jest pewne, że w końcu powstanie idealna kombinacja, tak więc nie powinno zaskakiwać, że istnieją wszechświaty przyjazne życiu, takie jak nasz, i że istoty żywe, takie jak my, będą zamieszkiwały jeden z nich.

Lot na spadającym gładzie

Istnieje jeszcze jedna możliwość uniknięcia dostrojenia, którą warto rozważyć, nawet jeśli nie ma jeszcze konkretnej teorii fizycznej, która by ją

wspierała. W tym scenariuszu dynamika wszechświata nie „celuje” w żaden konkretny wynik ani też wszechświat nie sprawdza losowo wszystkich możliwości, a mimo to powstają światy wyglądające, jakby wielkości fizyczne zostały w nich zestrojone ze sobą. Tego typu procesy fizyczne noszą nazwę homeostazy.

Oto prosty przykład. Kiedy duży obiekt spada w atmosferze, początkowo przyspiesza ze względu na siłę grawitacji. Gdy jego prędkość się zwiększa, zwiększa się też opór powietrza, który przeciwdziała grawitacji. W końcu obiekt osiąga prędkość końcową, gdzie siła oporu jest równa sile grawitacji, więc przyspieszenie spada do zera, a prędkość obiektu przyjmuje stałą wartość.

Załóżmy, że na tym spadającym obiekcie, ale już po tym, jak osiągnął końcową prędkość, wyewoluowały inteligentne istoty. Rozwijają teorię grawitacji, na podstawie której mogą wyliczyć ogólną siłę grawitacji na swoim spadającym domu. Te obliczenia wymagałyby stwierdzenia dokładnego składu obiektu w całej jego objętości, by można było określić jego masę. Rozwijają również teorię oporu. Wielkość oporu wywołanego przez powierzchnię obiektu byłaby funkcją jego dokładnego kształtu: im gładsza powierzchnia, tym mniejszy opór. Skoro obiekt spada ze stałą prędkością, to z fizyki tych istot wynikałoby „stała przyrody” wiążąca kształty obiektów z siłami. Aby obliczyć całkowity opór, istoty te musiałyby precyzyjnie odwzorować kształt powierzchni i zastosować swoją „stałą przyrody”.

Po skończeniu tych trudnych zadań, odkryłyby one niesamowitą „zbieżność”: siła grawitacji, która jest funkcją objętości i składu obiektu, niemal dokładnie zgadza się z całkowitym oporem, który jest funkcją kształtu powierzchni! Wydawałoby się, że jest to przykład niesamowitego dostrojenia: dane wykorzystane w jednych obliczeniach nie miałyby nic wspólnego z danymi wykorzystanymi w drugich, a mimo to wyniki by się pokrywały. Gdyby zmienić skład obiektu bez zmiany kształtu jego powierzchni, albo zmienić powierzchnię bez zmiany składu, obie wartości przestałyby być (niemal) równe.

Ale ta „magiczna zbieżność” nie byłaby wcale przypadkowa. Problemem

byłoby to, że nasze istoty traktowałyby prędkość spadającego obiektu jako „stałą przyrody” – w końcu była stała odkąd istniały – mimo że tak naprawdę jest ona zmienna. Gdy obiekt zaczął spadać, siła grawitacji nie równoważyła oporu, więc przyspieszał, zwiększając prędkość, a zarazem opór, dopóki siły te się nie zrównały. Podobnie możemy wyobrazić sobie odkrycie, że pewne wartości uznawane przez nas za stałe nie są zmiennymi *pośród* różnymi bąblami, ale *wewnątrz* bąbli. Przy odpowiednich przeciwnych siłach mogły one osiągnąć naturalnie stan równowagi i wyglądać później na stałe. A w tym stanie różne niezależne zmienne mogły się później „dostroić” do siebie.

Od zrozumienia do rozwiązywania

Problem kosmicznego dostrojenia nigdy nie został jasno przedstawiony. Po pierwsze nie wiadomo, kiedy zasadna jest skarga, że teoria fizyczna traktuje jakieś zjawisko jako wysoce przygodne „dzieło przypadku”. Tam, gdzie jest ona uzasadniona, kosmology mają kilka różnych sposobów uniknięcia problemu. Teoria Wielkiego Wybuchu z inflacją pokazuje, jak zmiana w dynamice może przekształcić delikatną zależność od warunków początkowych w mocną niezależność. Scenariusz bąbelkowego wszechświata przedstawia, jak można obejść niskie indywidualne prawdopodobieństwa przez zwiększenie liczby losowań. Homeostaza zaś dostarcza mechanizmu dla naturalnej ewolucji zmiennych wielkości w specjalne niezmieniające się wielkości, które można omyłkowo wziąć za stałe przyrody.

Jednak nasze współczesne rozumienie kosmologii rzeczywiście degradowało wiele faktów o centralnym znaczeniu dla ludzi – w szczególności fakt istnienia naszego gatunku – do zwykłego kosmicznego przypadku i żadna z metod przezwyciężenia dostrojenia nie pozwala uniknąć tego wniosku. Być może ostatecznie musimy pogodzić się z tym, że jesteśmy tylko kolejnym przypadkiem w przypadkowym wszechświecie. ■

Przełożyła Elżbieta Drozdowska

The Calibrated Cosmos, „Aeon”, 12 listopada 2013. Przekład za zgodą Autora.

Naukowa kosmologia a problem zła

Fotografia: Richard Avedon

Wyzwanie, jakie koncepcja wieloświata rzuca pojęciu idealnie dobrego i wszechmocnego Boga, skupia się często na kwestii subtelnego dostrojenia. Argumentuje się, że jeśli jest nieskończenie wiele światów, to nie potrzeba kogoś, kto dostroi parametry naszego wszechświata tak, aby doskonale nadawał się do życia. Jednak niektóre koncepcje wieloświata stwarzają bardziej bezpośrednie zagrożenie. Kwantowa teoria wielu światów fizyka Hugh Everetta III i modalny realizm kosmologa Maxa Tegmarka zawierają światy, których dobry Bóg, będąc przy zdrowych zmysłach, w żadnym razie nie mógłby tolerować. Choć te dwie teorie bardzo się od siebie różnią, każda z nich przewiduje istnienie światów pełnych grozy i nieszczęścia.

Oczywiście wiele dociekliwych osób przekonuje, że sama Ziemia zawiera zbyt dużo bólu i cierpienia, by mogła być dziełem dobrego Boga. Inni jednak oponują, podając subtelne argumenty mające uzasadnić stworzenie przez Boga świata z planetą taką jak nasza. Na przykład: nie ma przebaczenia, odwagi czy hartu ducha bez przy-

najmniej percepcji krzywdy, niebezpieczeństwa i trudu. Najwspanialsze osiągnięcia moralne ludzi wydają się wymagać takich przeszkód.

Mimo to dzieje się wiele przerażających rzeczy, które, jak się wydaje, nie przynoszą żadnych korzyści. Co więcej, teoria wielu światów Everetta i modalny realizm Tegmarka zdają się pociągać istnienie ogromnej liczby makabrycznych światów, zamieszkałych wyłącznie przez nieszczęśników. Ktoś, kogo – jak mnie – pociąga tradycyjny obraz Boga jako kochającego Stwórcy, musi uznać te konsekwencje za szokujące i zadać sobie pytanie, jak silne dane przemawiają na korzyść tych teorii.

Everett i wielość światów

Kwantowa hipoteza wielu światów powstała ze względu na problemy mechaniki kwantowej. Równanie Schrödingera, podstawowe prawo teorii kwantów, to opis ewoluujących stanów cząstek. Jednak pewne stany, które ono przewiduje, są kombinacjami („superpozycjami”) stanów niekompatybilnych – jak np. orzeł i reszka wypa-

dające jednocześnie w rzucie monetą. Można się zastanawiać, jak wyjaśnić fakt, że nigdy nie obserwujemy stanów niekompatybilnych, a tylko orła bądź reszkę. Teoretycy często odpowiadają, że równanie Schrödingera nie opisuje wszystkiego – i dodają proces nazywany „kolapsem funkcji falowej”, który daje określony wynik: orzeł albo reszka.

Jednakże w latach 50. ubiegłego wieku Everett zaproponował śmiałą alternatywę. Zamiast kolapsów jego teoria zawiera tezę, że wszystkie części tych połączonych (superponowanych) stanów są częściami równie realnych, choć względnie izolowanych światów – co stosuje się nie tylko do rzutów monetą, ale do wszystkich stanów fizycznych. Są więc takie całkowite kopie wszechświata, w których w rzucie monetą wypadnie orzeł, są też takie, w których wypadnie reszka. Są wszechświaty, w których ktoś zdąży na pociąg i przyjdzie punktualnie do pracy i są takie, w których mu się to nie uda itd. Te drobne różnice stwarzają liczne, częściowo identyczne wszechświaty, które rozgałęziają się z pewnego

Dean
W. Zimmerman

stanu początkowego, tworząc wielkie drzewo świata.

Według starszej teorii kwantowej jest niewielkie prawdopodobieństwo, że w przyszłości sprawy potoczą się bardzo źle. Konsekwencją tej teorii jest również to, że patrząc z dowolnego punktu w przeszłości, historia mogła się potoczyć dużo gorzej. Kwantowa teoria wielu światów uznaje, że te możliwości się ziściły, przewiduje więc, że są odgałęzione wszechświaty, w których sprawy potoczyły się tak źle, jak to możliwe.

Wyobraźmy sobie na przykład katastrofę, w wyniku której wszyscy ludzie są głęboko nieszczęśliwi, ale zachowują zdolność do rozmnażania się – jeżeli jest minimalna choćby szansa, iż się ona wydarzy, to istnieje takie odgałęzienie na drzewie świata, w którym sprawy przybierają ten obrót z pokolenia na pokolenie. Są zatem światy, w których powstanie ludzkości okazuje się zupełną tragedią. A przynajmniej tak się wydaje.

Religijny zwolennik Everetta może mieć nadzieję, że Bóg po prostu przycina drzewo i zostawia jedynie te gałęzie, gdzie dobro zwycięża zło. Jak jednak wskazał Jason Turner, filozof z Uniwersytetu Arizony, takie przycinanie narusza równanie Schrödingera. Jeśli Bóg nie pozwala na powstanie najgorszych wszechświatów, to w takim razie to deterministyczne prawo nie opisuje tak naprawdę ewolucji wieloświata. Nie wystąpią wszystkie stany superponowane, które ono przewiduje, ale tylko te, które Bóg oceni jako „wystarczająco dobre”.

Nawet jeśli argument z przycinania nie jest skuteczny, istnieje jeszcze inny powód, aby sądzić, że kwantowa teoria wielu światów nie stanowi poważnego zagrożenia dla wiary w Boga. Wieloświat Everetta to tylko bardzo powiększony świat podobny do naszego; odkryć, że do niego należymy – to jak dowiedzieć się, że znajdujemy się w świecie z wieloma dodatkowymi niezamieszkаныmi planetami, z których niektóre są gorsze niż najgorsze miejsca na naszej planecie, a inne są lepsze od najlepszych. Nawet najgorsze części wieloświata Everetta są tylko szczególnie paskudnymi odmianami Ziemi. Jeżeli zaś życie po śmierci pomaga wyjaśnić nasze (zdawałoby się) bezsensowne cierpienie,

to jest ono również skutecznym wyjaśnieniem cierpienia nawet w najgorszym ze światów Everetta, o ile tylko założymy, że życie po śmierci jest dostępne dla wszystkich.

Teista może też znaleźć pociechę w tym, że kwantowa teoria wielu światów jest wciąż daleka od naukowej ortodoksji. Chociaż cieszy się ona estymą filozofów z Oksfordu, a ponadto uznaje ją coraz więcej fizyków teoretycznych, to jednak wciąż wzbudza wiele kontrowersji, zaś eksperci jeszcze nie rozwiązali kilku fundamentalnych problemów.

Przerażające światy Tegmarka

Wieloświat Everetta zawiera światy trudne do pogodzenia z dobrym Bogiem, ale to wieloświat Tegmarka może obejmować te najgorsze. Jego teoria, przedstawiona w książce *Our Mathematical Universe* [Nasz matematyczny wszechświat] z 2014 r. jest osadzona nie w mechanice kwantowej, ale w modalnym realizmie, zaproponowanym przez filozofa Davida Lewisa. Doktryna ta głosi, że każda spójna, całościowa historia wszechświata, czyli każdy sposób, w jaki mogłyby się potoczyć sprawy, jest równie realna, jak nasz świat.

Większość filozofów wypowiada się o światach możliwych jako o czymś abstrakcyjnym (jak liczby), znajdującym się poza czasem i przestrzenią, a także tak, jakby bardzo różniły się od świata aktualnego, substancjalnego i składającego się ze starej, dobrej materii. Tegmark zgadza się, że światy jedynie możliwe są tak abstrakcyjne jak liczby, ale zaprzecza, jakoby stawały się przez to mniej realne niż świat materialny. Uważa, że nawet nasz wszechświat, wzięty sam w sobie, jest u swych podstaw strukturą matematyczną. Każdy fizyk zgodzi się, że istnieje zbiór bytów matematycznych pozostających we wzajemnych relacjach, stanowiący doskonałe odwzorowanie rozmieszczenia pól i cząstek, które doskonały fizyk przypisałby naszemu światu. Tegmark jednakże twierdzi, że nasz wszechświat jest tożsamy z tymi matematycznymi bytami.

Jeśli świat, który zamieszkujemy, jest strukturą czysto matematyczną, to wszystkie inne światy możliwe można sobie wyobrazić jako równie realne,

a ich istnienie uznać za konieczny efekt różnicy struktur matematycznych. Dla każdego sposobu, na który materia może spójnie wypełnić czasoprzestrzenny wszechświat, a który nakazują modele matematyczne, istnieje taki wszechświat.

Wśród tych możliwych układów materii muszą być i takie, które odpowiadają wszechświatom nieszczęsnym i pełnym bezsensownego cierpienia: wszystkie najgorsze gałęzie drzewa świata u Everetta i nieskończenie wiele więcej równie złych. W przeciwieństwie jednak do światów Everetta, które powołuje do życia teoria fizyczna, światy Tegmarka są stworzone przez czystą możliwość, którą utożsamia on z matematyczną spójnością.

Według Tegmarka każda możliwa opowieść o istotach żyjących, która może być wyrażona przez model matematyczny stojący u podstaw faktów fizycznych, jest prawdziwa. To znaczy, że nawet jeśli niektóre z wszechświatów Tegmarka trwają wystarczająco długo, żeby ich mieszkańcy mogli żyć po śmierci, istnienie struktur matematycznych o dowolnej postaci i rozmiarze wymaga także krócej trwających światów. Co więcej, nieskończenie wiele z nich nie będzie trwać wystarczająco długo, by ich mieszkańcy mogli się cieszyć życiem po śmierci.

W pewnym sensie zatem teoria wielu światów Everetta stwarza mniejsze wyzwanie dla teisty niż teoria Tegmarka. Ta pierwsza nie przewiduje, że Bóg nie zrobi nic dla ludzi wiodących krótkie, nieszczęśliwe życie i dopuszcza, że Bóg wynagrodzi im jakoś w życiu wiecznym. Przewiduje raczej tylko, że będzie więcej krótkich i nieszczęśliwych żywotów niż w naszym wszechświecie. Z teorii Tegmarka wynika z kolei, że muszą być światy, w których są krótkie i nieszczęśliwe żywoty, a nie ma życia po śmierci.

Mało tego: skoro przerażające światy są konsekwencją czystej matematyki, istnieją z absolutną koniecznością – a zatem Bóg nie może nic na to poradzić! Ten rezultat będzie raz i dla pobożnych ludzi: Bóg, który kocha wszystkie stworzenia, ale musi obserwować nieuniknione cierpienia nieskończenie wielu z nich, jest postacią tragiczną.

Ale jest jeszcze nadzieja dla teisty. W odróżnieniu od teorii wielu światów Everetta, która wyrasta z eksperymentalnych koncepcji fizyki, przez co trudniej ją obalić, koncepcja Tegmarka opiera się na kruchych argumentach filozoficznych. Weźmy na przykład jego twierdzenie, że świat fizyczny jest czysto matematyczną strukturą – dlaczego mielibyśmy je przyjąć? Fizycy zwykle używają struktur matematycznych jako modeli możliwego funkcjonowania świata fizycznego, ale nie utożsamiają modelu matematycznego ze światem. Powód, dla którego Tegmark tak robi leży w jego przekonaniu, że fizykę należy oczyścić ze wszystkiego, co nie jest matematyczne. Pojęcia nienależące do matematyki, jak mówi, są „bagażem antropocentryzmu” i trzeba je wyeliminować w imię obiektywności. Ale dlaczego powinniśmy uznać, że jedyne obiektywne opisy, które można zgodnie z prawdą odnieść do rzeczy, mają charakter matematyczny? O ile wiem, nikt nigdy nie uzasadnił tego założenia, a tak kontrintuicyjny punkt wyjścia nie wystarczy, by podać w wątpliwość wiarę w dobrego Boga.

Teizm ocalony?

Sama myśl, że zamieszkujemy wieloświat, niezależnie od zagrożeń związanych z okropnymi światami z te-

orii Everetta i Tegmarka, nie musi podważać przekonania o istnieniu Boga. Każdy teista powinien poważnie brać pod uwagę możliwość istnienia większej liczby wszechświatów, choćby dlatego, że Bóg mógłby mieć powód, by stworzyć o wiele więcej dobrych rzeczy. Można przecież podejrzewać, że nieskończenie genialny, zaradny i kreatywny Byt będzie pracował na płótnach o rozmiarze światów: niektóre z nich będą pełne euforycznej aktywności, inne bardziej podobne do olbrzymich, minimalistycznych obrazów, a wiele z nich może zawierać inteligentne istoty podobne do nas. Co więcej, niektórzy fizycy formułują teorie, które zapewne są spójne z tą teologiczną wizją; należą do nich Alan Guth i Andriej Linde, których wieloświat jest wiecznie rozszerzającym się polem, produkującym małe wszechświaty, albo Paul Steinhardt i Neil Turok, których wieloświat sprowadza się do nieskończenie cyklicznego wszechświata, przerywanego wielkimi wybuchami i wielkimi kolapsami.

Może się okazać, że nasz świat jest całkiem przeciętny – że jest jednym z wielu wszechświatów, które były na tyle dobre, iż Bóg je stworzył. Myśl o wieloświecie składającym się z rozłączonych czasoprzestrzennych wszechświatów może sprawić, że łatwiej będzie uwierzyć, iż nasz świat

(wszechświat) jest częścią większego, który jest w ostatecznym rozrachunku bardzo dobry i stworzony przez doskonale dobrego Boga. ■

Przełożył Michał Buraczewski

Evil Triumphs in These Multiverses, and God Is Powerless. How Scientific Cosmology Puts a New Twist on the Problem of Evil, "Nautilus" 2 marca 2017. Przekład za zgodą Autora.

Kiedy artysta roztopia się jak gdyby w dziele sztuki, kiedy po nim samym nic nie zostaje, to już jest poezja niewiarygodna. Przytoczę przykład, który mnie urzeka bez reszty. W średniowieczu żyło w Japonii wielu malarzy, którzy znajdowali schronienie na dworze szoguna, u różnych feudałów – Japonia była wtedy krajem podzielonym na wiele prowincji – i oni byli doskonałymi artystami, bardzo cenionymi, osiągnęli niezwykłą sławę. A kiedy wielu z nich osiągnęło to – nagle znikali, odchodzili. Oni całkowicie znikali i pojawiali się na dworze innego szoguna jako zupełnie nieznani ludzie, pod innymi nazwiskami, i zaczynali od nowa karierę nadwornego malarza, tworząc w zupełnie innym stylu. I tak niektórzy przeżywali w ten sposób po pięć, sześć żywotów. Oto wielkość ducha!

(Zwierciadło. Andriej Tarkowski z rozmowie z Jerzym Illgiem i Leonardem Neugerem, Kraków: Wydawnictwo Znak 2016)

Czy czas wymaga zmiany?

Niejednokrotnie spotyka się pogląd, że upływ czasu z konieczności wymaga zmiany, w tym sensie, że nie jest możliwy okres czasu, w którym nie następują żadne zmiany. Arystoteles nazywał czas „własnością ruchu” i stwierdził, że choć czasu nie można po prostu zrównać z ruchem czy zmianą, to „czas nie istnieje bez zmiany”.

Podane przez Arystotelesa racje za przyjęciem, że czas wymaga zmiany,

są niejasne, ale sugestywne. Twierdzi on, że „gdyby stan naszej myśli w ogóle nie podlegał zmianie albo gdybyśmy nie doznawali tych zmian, nie odczuwalibyśmy upływu czasu, tak jak po przebudzeniu ci [wędrowcy], o których mówi legenda, że spali wśród herosów Sardynii; łączyli bowiem wcześniejsze «teraz» z późniejszym, tworząc jedno «teraz», przy pominięciu prze-
rwy, której nie odczuwali”. Nie jest

dla mnie jasne, dlaczego Arystoteles koncentruje się tu na zmianie „stanu naszej myśli”, choć nieco później wysunę pewną sugestię na ten temat. Pomijając to, wydaje się jednak, że zgodnie z tym argumentem czas wymaga zmiany, ponieważ świadomość czy zdanie sobie sprawy, że upłynął jakiś okres czasu, z konieczności wymaga percepcji zmian zachodzących w tym okresie. Nie podważa tego fakt, że niekiedy, ►

Sydney Shoemaker

np. po przebudzeniu, jesteśmy gotowi przyznać, iż od danego zdarzenia minęło sporo czasu, mimo że my sami nie byliśmy w tym okresie świadomi żadnych zmian. W takich bowiem przypadkach wiarygodne jest twierdzenie, że podstawą naszego przekonania, iż upłynął pewien okres czasu, jest indukcyjnie uzasadnione przekonanie, że zachodzą zmiany, których mogliśmy być świadomi, gdybyśmy byli przytomni i znajdowali się w odpowiednim miejscu.

Nieuświadomiona wieczność?

Wydaje się, że słowa Arystotelesa znajdują potwierdzenie w oczywistym i często przytaczanym fakcie, iż czas mierzymy obserwując rozmaite rodzaje zmian, np. ruchy wskazówek zegara, wahadła oraz słońca i gwiazd. Nawet gdy mierzymy długość czasu, w którym dany przedmiot pozostał *niezmieniony*, to – jak się wydaje – konieczne jest, aby coś, mianowicie to, czego używamy jako naszego zegara, uległo w tym okresie zmianie. Być może to miał na myśli Arystoteles mówiąc, że czas jest bezpośrednio miarą ruchu, a jedynie pośrednio miarą spoczynku. W każdym razie fakt, że czas mierzymy obserwując zmiany, czyni pogląd, iż nie może istnieć okres czasu, w którym nie zachodzą żadne zmiany, bardziej wiarygodnym. Może się wydawać, że przeciwne podejście prowadzi do całkowitego sceptycyzmu w kwestii możliwości mierzenia czasu. Jeśli mogą istnieć okresy bez zmian, to (jak mogłoby się wydawać) całe moje doświadczenie jest spójne z tym, że od czasu mojego ostatniego posiłku upłynęła dowolna liczba takich okresów, z których każdy trwał miliardy lat, mimo że godzinowa wskazówka mojego zegara obróciła się tylko raz, a ja wciąż jeszcze trawię mój obiad. Jeśli bowiem możliwe są takie okresy, to na pozór nie ma żadnego sposobu, aby wykluczyć ich zajście; jak ujął to Arystoteles, „nie zwracamy uwagi na upływ czasu w okolicznościach, w których nie odróżniamy żadnej zmiany”. A w takim przypadku nigdy nie możemy wiedzieć, jak długi czas upłynął od zajścia dowolnego zdarzenia z przeszłości. Jeśli przyjęcie możliwości okresów bez zmiany prowadzi do tego rodzaju sceptycyzmu, to – można

by twierdzić – już samo to dowodzi fałszywości tego poglądu.

Oczywiście pomiar, tj. użycie zegarów itp., nie jest jedynym sposobem, dzięki któremu mamy świadomość istnienia okresów czasu i ich długości. Wszyscy posiadamy „poczucie czasu”, zdolność do stosunkowo precyzyjnego oceniania długości przynajmniej krótkich okresów czasu, bez używania jakiegś obserwowanej zmiany jako punktu odniesienia; jesteśmy w stanie powiedzieć, czy minutowa wskazówka zegara zwalnia bez porównywania jej ruchów ze wskazówkami innego zegara, i jeśli słyszymy trzy następujące po sobie dźwięki, to często bez pomocy zegara czy metronomu możemy powiedzieć, jak długość przerwy między pierwszym a drugim ma się do długości przerwy między drugim a trzecim. Wprawdzie wykorzystanie tej zdolności do oceny długości okresów czasu nie musi wymagać *obserwowania* żadnej zmiany, ale można wiarygodnie przyjąć, że gdy jest się świadomym upływu czasu, to pewna zmiana musi zachodzić – przynajmniej w naszym własnym stanie poznawczym. Przypuśćmy, że przez pięć minut obserwuję tylko jeden przedmiot, nazwijmy go O, który pozostaje w tym czasie całkowicie niezmieniony, i że w każdym momencie tego okresu wiem, jak długo obserwuję to, że O pozostaje niezmieniony. W tej sytuacji treść mojej wiedzy będzie różna w różnych momentach tego okresu. Na przykład: w jednej chwili będę wiedział, że obserwuję O od dwóch minut, a minutę później będę wiedział, że obserwuję O od trzech minut. A to znaczy, że wraz z upływem czasu mój stan poznawczy będzie się nieustannie zmieniał. Być może tego rodzaju względy skłoniły Arystotelesa do podkreślania zmiany „stanu naszej myśli” w jego rozważaniach na temat relacji między czasem a zmianą – choć wysunięte przezeń twierdzenie, że aby mieć świadomość upływu czasu, trzeba *zauważyć* zmianę w stanie własnego umysłu, wydaje mi się nieprawdziwe.

Upływ czasu bez obserwatora

Powyższe uwagi sugerują, że jest logicznie niemożliwe, aby ktoś wiedział, iż nic, nawet stan jego umysłu, się nie zmienia, tj. aby ktoś był świadom ist-

nienia pozbawionego zmian okresu czasu w trakcie istnienia tego okresu. Nie wynika z tego oczywiście, że jest niemożliwe, aby ktoś był świadom istnienia takiego okresu przed jego zajściem lub po nim. Weźmy analogiczny przypadek: jest logicznie niemożliwe, aby ktoś wiedział w danej chwili, że stan wszechświata w owej chwili uniemożliwia istnienie w nim życia i świadomości, jednak większość z nas jest przekonana, że posiadamy bardzo dobre racje, aby uważać, iż wszechświat znajdował się w takim właśnie stanie w bardzo odległej przeszłości i znajdzie się w nim ponownie w bardzo dalekiej przyszłości. Poniżej postaram się pokazać, że można sobie wyobrazić sytuację, w której ludzie mieliby bardzo dobre racje dla uznania okresów czasu bez zmian i dobrze uzasadnione przekonania o tym, kiedy w przeszłości wystąpiły takie okresy i kiedy wystąpią one ponownie w przyszłości, oraz że byłiby oni w stanie określić długość ich trwania. Naturalnie, fakt, że ludzie mogliby posiadać dobre racje dla uznania, iż jakaś rzecz zachodzi, nie dowodzi jeszcze, że jej wystąpienie jest logicznie możliwe; niektórzy ludzie mieli dobre racje dla uznania, że koło jest kwadratowe. Uważamy jednak, że dostępne podstawy dla uznania istnienia okresów czasu bez zmian są tego rodzaju, iż przeciwko możliwości takich okresów nie da się podać żadnego poprawnego argumentu, który odwoływałby się do tego, jak mierzy się czas, lub do tego, jak uświadamiamy sobie jego wpływ.

O ile wiem, z dobrze potwierdzonych zasad fizyki wynika, że nasz wszechświat nieustannie się zmienia. W tym miejscu chodzi jednak nie o to, czy istnienie czasu jest możliwe fizycznie, ale o to, czy jest ono możliwe logicznie lub pojęciowo. Dlatego poniżej wezmę pod uwagę „możliwe światy”, w których prawa fizyki różnią się radykalnie od obowiązujących w aktualnym świecie. Ktoś mógłby wysunąć zarzut, że postęp naukowy prowadzi do zmiany pojęciowej i że we współczesnej teorii fizycznej nie da się przeprowadzić ostrego rozróżnienia między tymi sądami o czasie, które wyrażają twierdzenia logiczne lub pojęciowe, a tymi, które mają wyrażać syntetyczne prawdy fizyki. Sądzę jednak, że można

zgodnie z prawdą powiedzieć, iż ci filozofowie, którzy twierdzą, że czas wymaga zmiany, nie uzasadniają na ogół swojego stanowiska przez odwołanie się do najnowszych postępów w fizyce, np. do teorii względności. Uważają oni raczej, że twierdzenie to obowiązuje nie tylko w odniesieniu do skomplikowanych teorii fizyków, ale również w przypadku zwykłego, przed naukowego rozumienia czasu. Przy rozważaniu tego poglądu uprawnione wydaje mi się uwzględnienie możliwych światów, które wymagałyby całkowicie innych teorii fizycznych. Jeśli ktoś chce obstawać przy tym, że mieszkańcy tego rodzaju świata z konieczności posiadaliby inne pojęcie czasu niż to, które – jak mówią nam fizycy – stosuje się do naszego świata, to nie mam nic przeciwko temu – o ile tylko zgodzimy się, że ich pojęcie byłoby na tyle podobne do naszego, aby można je zasadnie uznać za pojęcie *czasu*. Przyznaję, że decydując się na mówienie o światach, które są logicznie, ale nie fizycznie możliwe, przyjmuję nieco kontrowersyjne założenie, że istnieje dające się utrzymać rozróżnienie między prawdami logicznie przygodnymi a logicznie koniecznymi. Ale założenie to przyjmują również ci filozofowie, przeciwko którym argumentuję, twierdzący, że czas wymaga zmiany – sądzę bowiem, że ich twierdzenie jest filozoficznie interesujące tylko wtedy, gdy przez „wymaga” rozumiemy „z konieczności wymaga”.

Trzy zagadkowe krainy

Rozważmy zatem następujący świat. W świetle wiedzy, jaką mają jego mieszkańcy, cała materia jest rozmieszczona na trzech stosunkowo niewielkich obszarach, które nazwę A, B i C. Obszary te są przedzielone naturalnymi granicami, ale na ogół ich mieszkańcy mogą się między nimi przemieszczać, a to, co dzieje się w jednym obszarze, może być obserwowane przez odpowiednio usytuowanych mieszkańców innych obszarów. Okresowo w świecie tym można zaobserwować zjawisko, które nazwę „zamarznięciem”. W czasie miejscowego zamarznięcia wszystkie procesy zachodzące na jednym z trzech obszarów całkowicie ustają; nie ma ruchu, rozwoju, zamierania itd. Tak przynajmniej wygląda to z punktu widzenia obserwatorów

z innych obszarów. W czasie miejscowego zamarznięcia ludzie z innych obszarów nie mogą przedostać się do obszaru, który jest zamarznięty, ale kiedy przenoszą się do niego natychmiast po zakończeniu zamarznięcia, odkrywają, że wszystko odbywa się tak, jak gdyby nigdy się ono nie wydarzyło. Jajka złożone tuż przez rozpoczęciem rocznego zamarznięcia okazują się zupełnie świeże, napełniony w tym samym czasie kufel piwa wciąż ma pianę na wierzchu itd. Sytuacja nie ulega zmianie nawet po przeprowadzeniu najbardziej wyrafinowanych testów, jakimi dysponują; nawet rozkład radioaktywny, o ile istnieje w tym świecie, całkowicie ustaje w trakcie miejscowego zamarznięcia. Osoby przebywające na tym obszarze podczas miejscowego zamarznięcia będą początkowo całkowicie nieświadome, że upłynął okres miejscowego zamarznięcia, chyba że na jego początku obserwowały akurat jeden z innych obszarów. Mężczyzna, któremu początek zamarznięcia przebiegał w połowie zdania, dokończy to zdanie i ani on, ani jego słuchacz nie zauważą nawet, że miała miejsce jakaś przerwa. Rzeczy wydadzą się natomiast niezwykle każdemu mieszkańcowi zamrożonego obszaru, który w chwili zamarznięcia obserwował jeden z innych obszarów. Taka osoba odniesie wrażenie, że w innym obszarze zaszły momentalnie najrozmaitszego rodzaju zmiany: wyda jej się, że osoby i rzeczy przemieściły się w nieciągły sposób, rozplynęły w powietrzu lub pojawiły znikąd; młode drzewka momentalnie urosły itd. Choć początkowo ludzie mogą nie wierzyć, że zmiany, które, jak im się wydaje, dopiero co zaszły, w rzeczywistości miały miejsce rok temu, i że pozostawali oni nieświadomi przez cały rok, to przypuszczalnie w końcu to zaakceptują – po usłyszeniu sprawozdań obserwatorów z innych obszarów i, co ważniejsze, samodzielnym zauważeniu miejscowych zamarznięć na innych obszarach.

Możliwość zajścia opisanej sytuacji jest, jak dotąd, spójna z twierdzeniem, że czas wymaga zmiany. Twierdzenie to głosi, że *to lub owo* musi ulec zmianie w każdym okresie czasu, a nie że wszystko musi ulec zmianie w każdym okresie czasu, a jak dotąd opisałem jedynie sytuację, w której spora

część rzeczy z wymyślonego przez nas świata pozostaje niezmienniona (lub pozornie niezmienniona) przez pewien okres czasu. Możliwa wydaje się jednak również następująca sytuacja. Wyobraźmy sobie najpierw, że mieszkańcy tego świata odkrywają, przy użyciu zegarów umieszczonych na niezamarzniętych obszarach, że czas trwania miejscowych zamarznięć jest zawsze taki sam – przyjmijmy, że trwają one zawsze dokładnie rok. Następnie wyobraźmy sobie, że prowadzą oni spis miejscowych zamarznięć i odkrywają, że zachodzą one w stałych odstępach czasu – przyjmijmy, iż okazało się, że na obszarze A miejscowe zamarznięcia zdarzają co trzy lata, na obszarze B – co cztery lata, a na obszarze C – co pięć lat. Po dokonaniu tego odkrycia mogliby oni łatwo obliczyć, że, przy takiej częstotliwości, równoczesne miejscowe zamarznięcia na obszarach A i B powinny mieć miejsce co dwanaście lat, na obszarach A i C – co piętnaście lat, na obszarach B i C – co dwadzieścia lat, a na wszystkich trzech obszarach – co sześćdziesiąt lat. Ponieważ wszechświat składa się wyłącznie z tych trzech obszarów, mówiąc, że co sześćdziesiąt lat będzie następowało miejscowe zamarznięcie wszystkich trzech obszarów, mamy faktycznie na myśli to, że co sześćdziesiąt lat będzie następowało *całkowite* roczne zamarznięcie. Przypuśćmy, że przewidywane równoczesne zamarznięcia dwóch obszarów zachodzą zgodnie z obliczeniami (ich obserwatorami są, w każdym przypadku, mieszkańcy obszaru, który nie ulega zamarznięciu), że nikt nie zauważa początku żadnego zamarznięcia w chwili, w której zgodnie z obliczeniami powinno się zacząć równoczesne miejscowe zamarznięcie wszystkich trzech obszarów, oraz że następne układy zamarznięć okazują się zgodne z początkowym uogólnieniem na temat częstotliwości zamarznięć. W takiej sytuacji, jak mniemam, mieszkańcy tego świata mieliby podstawy, aby sądzić, że istnieją okresy, w których nigdzie nie zachodzą żadne zmiany. ■

Przełożył Marcin Iwanicki

Time without Change, „Journal of Philosophy” 66 (1969): 363-381. Pełny przekład tego eseju został opublikowany w „Rocznikach Filozoficznych” 1 (2007): 265-284.

Czy żyjemy w symulacji komputerowej?

Nick Bostrom

Postęp technologiczny pozostaje jednym ze źródeł naszej dumy. Pokolenia żyjące przed nami zbudowały ogromną infrastrukturę technologiczną, niczym polipy tworzące w długim czasie rafy koralowe. Miejsce, w którym żyjemy, jest w znacznym stopniu efektem ludzkiej działalności. Jednak fakt postępu technologicznego jest poniekąd przygnębiający. Sugeruje bowiem, że najbardziej zaawansowana technologia, którą dzisiaj dysponujemy, jest niesłychanie ograniczona i toporna w porównaniu do tej, którą będą posiadać nasi potomkowie.

Jeśli dokonamy ekstrapolacji tych spodziewanych osiągnięć technologicznych i pomyślimy o niektórych ich logicznych konsekwencjach, to dojdziemy do kolejnej przygnębiającej konkluzji: „argumentu z symulacji”.

Argument z symulacji

Formalna wersja tego rozumowania wymaga odwołań do rachunku prawdopodobieństwa, ale jego główną ideę można uchwycić bez pomocy matematyki. Wychodzi ono od stwierdzenia, że cywilizacje istniejące w przyszłości będą dysponować wystarczającą mocą obliczeniową i takimi zdolnościami z zakresu programowania, aby móc stworzyć coś, co nazywam „symulacją przodków”. Byłaby to dokładna symulacja poprzedników istot, które stworzyły tę symulację, a symulowane w niej umysły byłyby świadome i posiadałyby te same rodzaje doświadczeń, co my. Spróbuj pomyśleć o tej symulacji jako o bardzo realistycznie urządzonym świecie wirtualnym, ale takim, w którym mózgi zamieszkujące ten świat same stanowią część symulacji.

Argument z symulacji nie przesądza, ile czasu musi upłynąć, zanim uzyskamy taką zdolność. Niektórzy futurologowie sądzą, że zdarzy się to w ciągu najbliższych pięćdziesięciu lat. Nawet jeśli miałyby to zająć dziesięć milionów lat, w żaden sposób nie wpływa to na poniższy argument.

A oto wniosek argumentu. Głosi on, że z trzech poniższych zdań przynajmniej jedno musi być prawdziwe:

1. Prawie wszystkie cywilizacje znajdujące się na naszym poziomie rozwoju wyginęły, zanim osiągnęły technologiczną dojrzałość.
2. Liczba technologicznie dojrzałych cywilizacji, które są zainteresowane symulowaniem przodków, jest niemal równa zeru.
3. Prawie na pewno żyjesz w symulacji komputerowej.

W jaki sposób uzyskaliśmy ów wniosek? Załóżmy, że pierwsze ze zdań jest fałszywe. W takim razie znaczna liczba cywilizacji na naszym poziomie rozwoju po upływie długiego czasu osiągnęła dojrzałość technologiczną. Przyjmijmy, że również drugie zdanie nie jest prawdziwe. Wtedy znaczna liczba takich cywilizacji dokonuje symulacji przodków. Jeśli więc oba te zdania są fałszywe, to będą istniały symulowane umysły, takie jak nasze.

Jeśli skupimy się na liczbach, to odkryjemy, że musiałyby istnieć o wiele więcej umysłów symulowanych niż niesymulowanych. Zakładamy tutaj, że technologicznie dojrzałe cywilizacje miałyby dostęp do nieograniczonej mocy obliczeniowej. Chodzi o moc tak ogromną, że użycie jej nawet w niewielkim stopniu do symulacji przodków pozwoliłoby tym cywiliza-

cjom na uruchomienie miliardów symulacji, z których każda zawierałaby tylu ludzi, ilu kiedykolwiek istniało. Innymi słowy, prawie wszystkie umysły, takie jak twój, byłyby symulowane. Zatem, na mocy bardzo słabej wersji zasady nieodróżnialności, byłbyś zmuszony stwierdzić, że prawdopodobnie jesteś raczej jednym z tych symulowanych umysłów, niż tych, które symulowane nie są.

A zatem jeśli sądzisz, że oba rozpatrywane zdania są fałszywe, to powinieneś uznać trzecie zdanie. Odrzucenie ich wszystkich jest bowiem niespójne. Należy zauważyć, że argument z symulacji nie dowodzi, iż żyjesz w symulacji. Jego wniosek brzmi, że przynajmniej jedno z powyższych trzech zdań jest prawdziwe. Argument nie wskazuje jednak które.

Stan niepewności

W istocie nie dysponujemy żadnymi dokładnymi danymi, żeby określić, które z tych zdań jest prawdziwe. Zdaje się, że rozsądne byłoby uznanie ich za równie wiarygodne.

Przyjrzyjmy się każdej z możliwości. Pierwsze zdanie jest w miarę zrozumiałe. Być może jest tak, że jakaś technologia staje się dostępna dla każdej wysoko rozwiniętej cywilizacji po upływie odpowiednio długiego czasu, ale jednocześnie doprowadza do jej zniszczenia. Miejmy nadzieję, że tak jednak nie jest.

Zdanie drugie wymaga pewnej zgodnej tendencji wśród wszystkich zaawansowanych cywilizacji. Polega ona na tym, że prawie żadna z cywilizacji nie jest zainteresowana tworzeniem symulacji przodków. Można wyobrazić sobie najrozsądniejsze powody, dla

których przyszłe cywilizacje dokonałyby takiego wyboru. W każdym razie, żeby drugie zdanie było prawdziwe, praktycznie wszystkie cywilizacje musiałyby się w pewien sposób samoograniczyć. Jeśli taka byłaby prawda, to stanowiłoby to intrygującą przeszkodę dla przyszłej ewolucji inteligentnego życia.

Z filozoficznego punktu widzenia trzecia możliwość jest najbardziej frapująca. Jeśli jest prawdziwa, to prawie na pewno żyjesz w symulacji komputerowej wytworzonej przez jakąś wysoce rozwiniętą cywilizację. Odkrycia Kopernika i Darwina, a także współczesnych naukowców dotyczą praw i procesów zachodzących w symulowanej rzeczywistości. Prawa te mogą, ale jednocześnie nie muszą być tożsame z tymi, które obowiązują na bardziej podstawowym poziomie rzeczywistości. Chodzi o ten poziom, w którym istnieje komputer dokonujący symulacji (który zresztą sam może

być symulacją). W takim ujęciu nasza pozycja w świecie okazałaby się jeszcze bardziej przygnębiająca.

Konsekwencje praktyczne

Jakie miałyby to skutki? Jak mogłoby to wpłynąć na twój sposób życia? W pierwszym odruchu pewnie pomyślałbyś, że jeśli trzecie zdanie jest prawdziwe, to pozostaje ci tylko zwariować, bo okazuje się, że wszystko jest możliwe. Takie myślenie byłoby jednak błędne. Nawet jeśli tkwimy w symulacji, to najlepszymi metodami przewidywania dalszego biegu zdarzeń są te, które świetnie znamy – szacowanie na podstawie minionych tendencji, modelowanie naukowe i zdrowy rozsądek. Wydaje się, że gdybyś naprawdę myślał, iż tkwisz w symulacji, to i tak powinienes radzić sobie z życiem, podobnie jak w sytuacji, w której byłbyś przekonany, że prowadzisz niesymulowane życie na podstawowym poziomie rzeczywistości.

Gdybyśmy tkwili w symulacji, to czy kiedykolwiek moglibyśmy mieć co do tego pewność? Jeśli twórcy symulacji nie chcieli, żebyśmy o tym wiedzieli, to prawdopodobnie nigdy się o tym nie dowiemy. Jeśli jednak zdecydowałiby się ujawnić prawdę, z pewnością by to zrobili.

Kolejna sytuacja, która pozwoliłaby nam z wysokim stopniem prawdopodobieństwa stwierdzić, że tkwimy w symulacji, polegałaby na osiągnięciu takiego etapu rozwoju, w którym bylibyśmy zdolni uruchomić własną symulację przodków. To zaś stanowiłoby bardzo mocne świadectwo przeciwko pierwszym dwóm zdaniom, zostawiając nas jedynie ze zdaniem trzecim. ■

Przełożył Błażej Gębura

Do We Live in a Computer Simulation?, „New Scientist” listopad 2006. Przekład za zgodą Autora.

Co wypełnia przestrzeń?

Na pierwszy rzut oka pytanie „co wypełnia przestrzeń?” należałoby zadać fizykowi, a nie filozofowi. Czy to nie nauki przyrodnicze badają naturę otaczającego nas świata? Najlepszą zaś kandydatką do udzielenia odpowiedzi na pytanie, co wypełnia przestrzeń, jest z pewnością fizyka: to w końcu jej dziedzina. Filozof angażuje się w te rozważania wyłącznie dlatego, że próba namysłu nad dowolnymi przedmiotami przestrzennymi może bardzo szybko doprowadzić do kłopotliwych pytań o wiedzę na ich temat. Temu właśnie problemowi będzie poświęcony niniejszy esej. Podobnie jak Winston Churchill obiecywał niegdyś wyłącznie krew, pot i łzy, tak i ja obawiam się, że to filozoficzne zagadnienie może nam przysporzyć co najwyżej bólu głowy. A jednak

jego podjęcie może przynieść nie mało korzyści.

Odbieranie informacji

Nasza wiedza o przedmiotach pochodzi ostatecznie z doświadczenia zmysłowego. To oczywiście prawda, że większość rzeczy, w tym również wszystkie spośród bytów fundamentalnych, o których mówi fizyka, nie jest bezpośrednio dostępna naszym zmysłom w taki sposób, jak na przykład krzesła czy stoły. By je wykryć, potrzebujemy czułych urządzeń oraz zaawansowanych teorii na temat tego, jak owe urządzenia działają i jak interpretować dane uzyskiwane za ich pomocą. Ale nawet w przypadku rzeczy znanych za pośrednictwem instrumentów pomiarowych, to właśnie doświadczenie zmysłowe informuje nas o ich wskazaniach. Podobnie jest

w przypadku, gdy polegamy na świadectwach innych ludzi, którzy w takich sytuacjach przypominają mniej lub bardziej wiarygodne instrumenty, za pomocą których nabywamy wiedzę: musimy usłyszeć lub zobaczyć, co mówią.

Bez względu na to, czy używamy instrumentów, czy też przedmiot dany jest nam w sposób bardziej bezpośredni, możemy stwierdzić, że w obu przypadkach dowiadujemy się czegoś, gdyż oddziałują na nas moce i potencjały posiadane przez rzeczy. Wiemy o tym, co nas otacza, gdyż *potrafimy odbierać*, czyli jesteśmy podatni na wpływ otoczenia. Z tym zaś wiąże się to, że rzeczy mają potencjał, by na nas wpływać. Zdolność powierzchni do odbijania światła sprawia, że możemy ją zobaczyć. Zdolność stawiania przez przedmiot oporu daje nam przy

**Simon
Blackburn**

kontakcie z nim wrażenie nieprzenikliwości czy twardości, wykrywanej poprzez wywieranie na niego nacisku. Zdolność przedmiotu do wytworzenia fali dźwiękowej pozwala go usłyszeć i stwierdzić, czy jest głośny lub zakłóca inne dźwięki.

Fakt ten dostrzegł – i sprotektoryzował – Immanuel Kant. Skoro dany przedmiot możemy znać tylko ze względu na jego moc, czyli potencjalny wpływ na inne przedmioty, to wydaje się, iż wprawdzie jesteśmy w stanie dostrzec, jak dany przedmiot się zachowuje, ale z konieczności nie wiemy, czym on jest. Kant uważał, że muszą istnieć „inne własności wewnętrzne, bez których nie istniałyby własności relacyjne, gdyż nie byłoby podmiotu, w którym mogłyby one tkwić”. A ponieważ argument dotyczący naszych zdolności odbierania czy dostrzegania wyłącznie mocy przedmiotów jest całkowicie ogólny, nie bardzo wiadomo, jak możemy poznać ów „podmiot”: jeżeli Kant ma rację, to można założyć, że taki podmiot musi istnieć, ale nie możemy nic o nim wiedzieć. Wydaje się to zdumiewające. Czyżbyśmy naprawdę byli do tego stopnia odcięci od świata? Żyjący w pierwszej połowie XVIII wieku biskup Berkeley miał dokładnie to samo zmartwienie: jeżeli, jak naówczas sądzono, nie obserwujemy nic prócz skutków rzeczy, a zatem nie znamy ich wewnętrznej natury, to tak naprawdę nie mamy dostępu do świata i tkwimy w pułapce „fałszywego blasku wyobraźni”.

Moce i dyspozycje

Argument ten żywo interesował Michała Faradaya, wybitnego fizyka eksperymentalnego, który jednak uważał, że możemy się obyć bez Kantowskich „innych własności wewnętrznych”. Załóżmy, że chcemy odróżnić wewnętrzny rdzeń *a* od mocy czy siły *m* dzięki którym jest on znany. Jak pisze Faraday: „Moim zdaniem, *a*, czyli [wewnętrzny] rdzeń, znika, zaś substancja w istocie składa się z mocy, czyli *m*, jakie bowiem pojęcie możemy sobie wytworzyć o rdzeniu, niezależnie od jego mocy: czego miałyby uchwycić się nasza myśl, próbująca wyobrazić sobie *a* jako niezależną od stwierdzonych mocy? Dla-

czego więc zakładać istnienie tego, o czym nic nie wiemy, czego nie jesteśmy w stanie pojąć i co nie jest konieczne z filozoficznego punktu widzenia?”

Problem w tym, że albo myśl, iż „substancja w istocie składa się z mocy” jest zadowalająca, albo – wbrew Faradayowi – filozoficznie konieczne jest również przyjęcie istnienia substancji: wewnętrznego rdzenia czy czegoś, co rzeczywiście posiada dane moce.

Należy zdać sobie sprawę, że Kant i Faraday z pewnością nie wątpili w zachodzenie dobrze znanego zjawiska wyjaśniania mocy danej rzeczy poprzez fakty dotyczące jej budowy lub struktury. Zdolność zegara do mierzenia czasu wyjaśniamy pokazując, jak zbudowano go ze sprężyn, zębatek i mechanizmów poruszających wskazówki. Wciąż pozostaje jednak pytanie, jak pojmować cały ten proces. Jeśli wyciągnę na przykład jedną zębatkę, będę miał w ręce coś, co mogę wykryć. Jak? Wzrokowo (dzięki odbitemu światłu) i dotykowo (jako coś nieprzenikalnego i twardego). Jej moce oddziałują na mnie, stąd jestem pewny swej wiedzy o niej. Kiedy ją obracam, skutki te wpływają na mnie w ten sam sposób, który uprzednio pozwolił mi prawidłowo określić położenie zębatki. W całym tym procesie doświadczam po prostu skutków, jakie owa rzecz na mnie wywiera, a następnie odnośzę je do posiadanych przez nią mocy.

Pewien argument przemawia jednak za tym, że potrzebujemy również Kantowskich własności wewnętrznych. Możemy nazwać go argumentem przeciwko całkowitej eliminacji; pochodzi on od Bertranda Russella, który w książce, zatytułowanej *The Analysis of Matter* [Analiza materii], pisze o tym, jak „wiele jest możliwych sposobów przekształcenia rzeczy traktowanych jako «realne» w prawa wyłącznie dotyczące innych rzeczy”, po czym zauważa: „oczywiście istnieć musi kres tego procesu, bo inaczej wszystkie rzeczy w świecie wzajemnie by się eliminowały”. Zgodnie z jego konkluzją, nawet jeżeli trudno jest pojąć rzeczy w oderwaniu od ich mocy, nie zmienia to faktu, że ich potrzebujemy. W przeciwnym wypadku nie mielibyśmy żadnej koncepcji aktualnego świata.

Jeżeli..., to...

Najprostszym być może sposobem zrozumienia podniesionej przez Russella trudności jest wyjaśnienie pojęcia „mocy”. Moce przedstawiają się lub manifestują w faktycznym działaniu, w określonej sytuacji. Wyrażają je okresy warunkowe, a zatem można je sprawdzić za pomocą twierdzeń na temat tego, co się stanie, jeżeli wydarzy się coś innego. Ktoś demonstruje swoją siłę, *wtedy, gdy* udaje mu się podnieść ciężki przedmiot. Szklanka jest krucha, *gdy, jeśli* się ją upuści, to się potłucze. Przestrzeń jest zajęta wtedy, *gdy, jeśli* próbujemy ją zająć, to napotykamy opór. Pole sił jest umiejscowione w przestrzeni wtedy, *gdy, jeśli* w różnych jej miejscach umieści się idealną cząstkę, to będą na nią oddziaływać różne siły, wpływając na przykład na jej przyspieszenie lub kierunek. Poprzestańmy na tych kilku przykładach. Załóżmy teraz, że sytuacje, w których owe moce się przejawiają, sprowadzają się w całości do zmian w innych mocach. Na przykład idealna cząstka jest teraz rozumiana wyłącznie jako zestaw mocy, co z kolei oznacza, że prawdziwe są różne dalsze tryby warunkowe: *jeśli* w odpowiedni sposób spojrzysz na instrument pomiarowy, wywoła to pewien skutek – który sam z kolei odsyła do kolejnego okresu warunkowego. Wygląda więc na to, że stajemy przed problemem nieskończonego regresu okresów warunkowych, co oznacza, że nie jesteśmy w stanie osiągnąć kresu tego, co *faktycznie* zachodzi.

Rozważmy taki okres warunkowy: „jeśli włożysz palec do gniazdka elektrycznego, to porazi cię prąd”. Sprawdzamy go poprzez wyobrażenie sobie sytuacji lub – jak zwykli mawiać filozofowie – możliwości czy świata możliwego, w którym rzeczywiście wkładasz palec do gniazdka. Jeśli zostajesz porażony, to można uznać cały okres warunkowy za prawdziwy. A zatem okresy takie są prawdziwe w zależności od tego, co jest prawdziwe w wyobrażonych sytuacjach. Załóżmy teraz, że każdy sąd prawdziwy w świecie aktualnym sprowadza się do sądów na temat mocy. Następnie przyjmijmy, że moce te odpowiadają prawdziwym sądom o postaci „jeżeli..., to...”. Prawdziwość tych sądów zależy od tego,

Hans Memling, *Zwiasutowanie* (fragment)

co jest prawdziwe w wyobrażonych sytuacjach. Wydaje się wówczas, że prawda oddala się w nieskończoność. Zależy ona bowiem od tego, co jest prawdziwe w wyobrażonych sytuacjach, a to znów zależy od tego, co jest możliwe w wyobrażonych sytuacjach, co z kolei... Jak stwierdził Russell, albo wskażemy kres tego procesu, albo będziemy musieli uznać, że nic nie jest nigdy prawdziwe.

Podstawy

Wygląda zatem na to, że to Kant miał rację, a Faraday się mylił: potrzebu-

jemy zarówno mocy, jak i wewnętrz- nego rdzenia, substancji czy – jak mówią filozofowie – kategorycznej podstawy. Sądzymy, że dyspozycje mają *podstawy*. Wyobraź sobie pustą przestrzeń, której dwa obszary różnią się wyłącznie mocami. Jeśli znajdziesz się w jednym z nich, poczujesz opór, doświadczysz porażenia prądem lub doznasz innych skutków. Czy nie powinniśmy uznać, że jest coś – jakaś wewnętrzna różnica w tych obszarach albo w ich sąsiedztwie – co wyjaśnia tę odmienność? Wydaje się niemożliwe, by obszary

te były identyczne, dopóki są puste, a gdy coś się w nich znajdzie, nagle zaczynają się różnić. Musi być tam coś *stałego*, ze względu na co mają one różne moce. Tak się nam przynajmniej wydaje. Ale jakim pojęciem tej „rzeczy” czy „wewnętrznego rdzenia” dysponujemy?

Niektórzy filozofowie uważają, że własności kategoryczne po prostu są własnościami dyspozycyjnymi. Przy takim założeniu odpowiedzielibyśmy Faradayowi, że ten nieobecny wewnętrzny rdzeń należy rozumieć jako pole lub siłę, albo – innymi ►

słowy – jako całkowitą sumę wszystkich sądów „jeżeli..., to...”, które go wyrażają. Ceną takiej teorii jest jednak konieczność uznania, że własności kategoryczne nie mogą *stanowić podstaw* dla dyspozycji oraz mocy, gdyż same nie są niczym więcej jak dyspozycjami i mocami, są bowiem z nimi identyczne. Oczywiście aby coś mogło służyć za podstawę, musi być czymś nowym oraz czymś innym. Postulowaliśmy istnienie wewnętrznego rdzenia, bowiem pragnęliśmy znaleźć coś, czego natura i położenie wyjaśniałyby występowanie pola czy siły. Jeżeli to nie pomaga, wracamy do punktu wyjścia, czyli do problemu eliminacji.

Russell miał rację: nie jest to ani zadowalająca, ani pełna koncepcja świata naturalnego. Mówiąc wprost, nie możemy poprzestać na ontologii samych tylko potencjałów i mocy. Na jej gruncie rzecz nie jest bowiem niczym więcej jak miejscem występowania mocy lub, ściślej biorąc, obszar przestrzeni, w którym znajduje się rzecz różni się od obszaru, w którym tej rzeczy nie ma wyłącznie dzięki potencjałom; to wszystko, koniec i kropka. Co mogą robić te moce? Wpływać na inne przedmioty poprzez odchyłanie ich ścieżek, nadawanie im ładunku lub ich ogrzewanie bądź schładzanie. Jednak również i te zdarzenia są jedynie zmianami w potencjale do zmiany potencjałów kolejnych obszarów przestrzeni. Realizacja czy pojawienie się potencjału jest po prostu zmianą innych potencjałów. Prawda sprowadza się do tego, co jest prawdą o pojawiających się i znikających potencjałach. Wygląda na to, że cały fizyczny wszechświat jest w swej osnowie gigantyczną błyskotką, niczym więcej jak potencjałami biegnącymi przezeń wzdłuż i wszerz.

Nasze miejsce w tym obrazie

Jedną z możliwości, jakkolwiek rozpaczliwą, jest przyjęcie, że przejście od tego, co potencjalne do tego, co kategoryczne jest możliwe wtedy, gdy uwzględnimy *siebie*. Możemy zgodzić się, że oddziaływanie jednej rzeczy na drugą to wyłącznie kwestia zmieniających się mocy powiązanych z różnymi obszarami przestrzeni. Kiedy jednak stajemy się

odbiorcami, na których oddziałuje fizyczna moc, skutkiem nie jest wyłącznie zmiana naszych potencjałów: tak naprawdę zmienia się nasze doświadczenie, zachodzi kategoryczna czy wewnętrzna zmiana w tym, co widzimy lub czujemy. Załóżmy zatem, że powierzchnia odbija przede wszystkim czerwone światło, przez co wydaje się czerwona. Doświadczenie czerwieni, które mam, kiedy na nią patrzę, jest z pewnością kategoryczne: jest ono odczuwane jako zmiana w moim wnętrzu. Nie powoduje ono wrażenia zmiany potencjału, jak w przypadku kogoś, kto najpierw czuje się apatyczny i słaby, a potem rozentuzjasmowany i pełen energii. Jest to raczej zmiana w tym, jakie rzeczy *są* dla mnie, nie zaś tego, jakie będą, jeśli wydarzy się coś innego.

Być może namysł nad naszym własnym doświadczeniem rzeczywiście pozwala zrozumieć, co jest kategoryczne czy wewnętrzne, a co czysto potencjalne i oczekujące na zrealizowanie przez inne zdarzenia, które same są zmianami potencjałów. Ale nasze własne doświadczenie nie nadaje się jako „podstawa” dla potencjałów. Wciąż natykamy się bowiem na problem dwóch obszarów przestrzeni, różniących się wyłącznie potencjałami, nawet jeśli sądzimy, że wzięcie nas pod uwagę sprawi, iż potencjały te zostaną ostatecznie zrealizowane jako błyski czy wybuchy, smaki, dźwięki lub zapachy, których byśmy doświadczyli.

Możliwe jednak, że taka wizja jest trafna. Być może Faraday ma przewagę nad Kantem i Russellem, gdyż przekonuje nas do obrazu świata fizycznego jako złożonego z fragmentów przestrzeni czy czasoprzestrzeni różniących się w aspekcie mocy. Tak naprawdę dopóki nie pojawimy się my i nie spowodujemy tego, co w fizyce kwantowej nazywa się „kolapsem funkcji falowej” – mianowicie nagłego zaistnienia prawdziwego zdarzenia kategorycznego, czyli zachodzącego w nas doświadczenia, na podstawie tego, co dotąd było jedynie paletą możliwości, prawdopodobieństw czy potencjałów zdarzeń – nie dzieje się nic. (Ale czy możemy wyobrazić sobie wszechświat złożony tylko z potencjałów, możliwości czy prawdopodobieństw?).

Kiedy Izaak Newton w wydanym w roku 1687 dziele *Principia Mathematica* sformułował prawo powszechnego ciążenia, świat uczonych był wprawdzie zaskoczony, ale również rozczarowany. Naukowcy utyskiwali, że choć Newton wskazał, co grawitacja *robi*, nie powiedział nic o tym, czym ona właściwie *jest*. Newton twierdził, iż uwaga ta jest zasadna, bronił się jednak stwierdzając – skądinąd słusznie – że jego koncepcja stanowi najlepszy opis zjawiska sił, ruchów i przyspieszeń. O pomyśle, że należy odkryć coś więcej, pisał: „Owa grawitacja winna być materii wrodzona oraz dlań wewnętrzna i istotowa, a to z tej racji, że jedno ciało działające na inne ciało na odległość poprzez próżnię, nie mając niczego za pośrednik, poprzez który ich działanie i siła mogłyby być przekazane z jednego do drugiego, zdaje mi się tak wielkim absurdem, że nie sądzę, iżby jakikolwiek człowiek mający zdrowy filozoficzny osąd w tej kwestii, mógł przystać na coś takiego.”

Newton ujawnia w tym fragmencie swój negatywny osąd na temat całkowicie pozbawionych podstaw, czysto empirycznych relacji pomiędzy tym, co prawdziwe w jednym miejscu oraz tym, co prawdziwe w innym miejscu. Jeżeli występowanie masy w tym miejscu powoduje przyspieszenie w innym, to według niego „musi istnieć” jakiś pośrednik, powodujący taki skutek. Nie wystarczy stwierdzić, że ten obszar przestrzeni ma moc, potencjał czy prawdopodobieństwo bycia konsekwencją zmiany w tym drugim obszarze przestrzeni. Nasze rozważania sugerują jednak, że być może musimy się pogodzić z tym, iż nie istnieje nic prócz mocy biegnących wzdłuż i wszerz.

Obiecywałem krew, pot oraz łzy – i jest mi przykro, jeśli w tym miejscu czujesz, że właśnie to dostałeś. Liczę jednak, że efektem jest również nieznaczne choćby oświecenie.

Przełożył Jacek Jarocki

What Fills Up Space? The Curious Nature of Thing and Their Properties. W: S. Blackburn, *The Big Questions: Philosophy*, London: Quercus, 2004, s. 142-149. Przekład za zgodą Autora.

Konstandinos Kawafis

Itaka

Jeżeli do Itaki wybierasz się w podróż,
niech będzie to podróż długa,
pełna przygód i nauk.
Lestrygonów, Cyklopów, gniewnego Posejdona
nie musisz się obawiać.
Jeżeli będziesz myślał szybował wysoko,
a umysł twój i ciało będą ciągle zdolne
do wzruszeń nieprzeciętnych,
nikt z nich ci nie zagrozi.
Jeśli nie masz ich w sobie i sam ich nie wskrzesisz,
Lestrygonów, Cyklopów, gniewnego Posejdona
nie spotkasz na swej drodze.
Niech będzie to podróż długa.
Obyś o letnim brzasku
– urzeczony, szczęśliwy –
wiele razy zawijał do nieznanych portów;
i bywał u Fenicjan w ich handlowych stacjach,
i kupował tam od nich drogocenne rzeczy:
perły, koral i bursztyn, i drewno z hebanu,
i wszelkiego rodzaju pachnące olejki,
podniecające pachnidła, ile tylko zechcesz;
i odwiedził niejedno z wielu miast egipskich
i uczył się tam od tych, co posiadli wiedzę.
Bylebyś nie zapomniał nigdy o Itace,
o twoim przeznaczeniu – masz do niej dopłynąć.
Lecz nie śpiesz się w podróży.
Niech trwa długo – latami.
Lepiej byś był już stary, gdy dotrzesz do wyspy,
i na tyle zasobny w dobra tego świata,
by już nie oczekiwać od Itaki bogactw.
Itaka dała ci upajającą podróż.
Nie wyruszyłyś w drogę, gdyby jej nie było.
Cóż więcej miałaby dać?
I gdyby była biedna, nie oszukała cię.
Zdobyłeś przez nią mądrość i ogrom doświadczeń,
a wraz z nimi świadomość, co znaczy – Itaka.

Przełożył Antoni Libera

Czy wszystko jest

Mądrość Sokratesa polegała na tym, że gdy inni twierdzili, iż wiedzą, on wiedział, że nie wie. Nawet jeśli z powodów logicznych nie może być prawdą, że wiedział, iż nic nie wie, najpewniej w jednej kwestii miał rację: że wie bardzo niewiele. Uświadomienie sobie tego stanowiło pierwszy krok w kierunku większej wiedzy, krok, którego nie zdołali postawić ci, którzy błędnie uznawali swoje opinie za wiedzę.

**Timothy
Williamson**

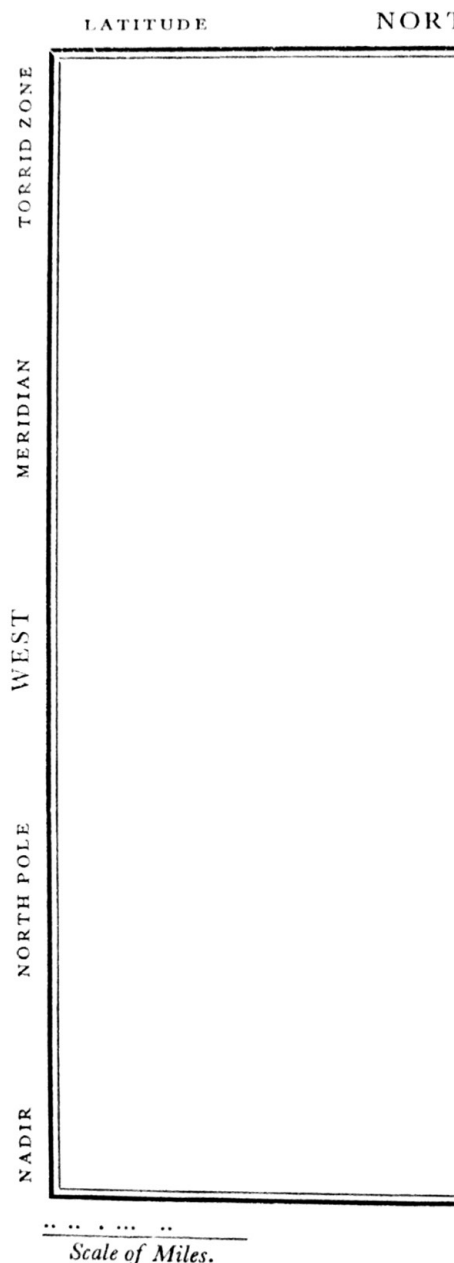
Od czasów Sokratesa jednym z charakterystycznych celów filozofii stało się poznanie granic naszej wiedzy. Może to brzmieć paradoksalnie: skąd możemy wiedzieć, czego nie wiemy? „Paradoks” ten jest jednak tylko grą słów. Gdybyś mnie zapytał o przykład czegoś, czego nie wiemy, za naiwną należałoby oczywiście uznać odpowiedź: „że nie istnieje życie na innych planetach”, bowiem niewiedza w tej kwestii stanowi ograniczenie naszej wiedzy tylko jeśli istnieje życie na innych planetach – a tego, jak twierdzę, nie wiemy. Tym niemniej mogę rozsądnie odpowiedzieć na zadane pytanie, podając następujący przykład czegoś, czego nie wiemy: „czy istnieje życie na innych planetach”. Mogę bowiem wiedzieć, że, choć albo jest życie na innych planetach albo go nie ma, to nie wiemy, jak jest faktycznie. Nie wiem które z par zdań „Istnieje życie na innych planetach” i „Nie istnieje życie na innych planetach” wyraża nieznaną prawdę, ale wiem, że jedno z nich ją wyraża. Naszą niewiedzę można opisać wyliczając nie pytania, na które nie znamy poprawnych odpowiedzi, lecz poprawne odpowiedzi, których nie znamy.

Istnieją dwa typy niewiedzy: niewiedza o faktach, które moglibyśmy poznać, ale ich nie znamy oraz niewiedza o faktach, których poznać nie możemy. Filozofowie tacy jak John Locke, Im-

manuel Kant czy Bertrand Russell starali się odkryć, którądy przebiega granica między tymi dwoma rodzajami niewiedzy. W konkretnych przypadkach nie bez znaczenia pozostaje, z którym rodzajem mamy do czynienia: jeżeli wiemy, że choć nie znamy odpowiedzi na pytanie, to możemy ją odkryć, staramy się to zrobić; jeżeli wiemy, że nie możemy poznać odpowiedzi, oszczędza nam to próżnych prób jej znalezienia. Znane i nieznanne fakty nie różnią się rodzajem, bowiem granica między nimi zależy w dużej mierze od przypadku (czy ktośkolwiek widział, jak spadał ten liść?); dla odmiany, poznawalność i niepoznawalność faktu mogą wskazywać na coś więcej. W naszym interesie leży wiedzieć, co jest niepoznawalne, a co tylko nieznanne.

Jest oczywiste, że wielu rzeczy nie wiemy; jest mniej oczywistym – przynajmniej dla niektórych filozofów – że jakiegokolwiek z nich są niepoznawalne. Nie wiemy, czy istnieje życie gdzieś indziej w naszej galaktyce, być może nigdy się tego nie dowiemy; zapewne jednak *moglibyśmy* się dowiedzieć, mając do dyspozycji odpowiednie środki i czas. Jednakowoż pewni filozofowie uważają, że ogólne twierdzenie, iż możemy – co do zasady – poznać dowolny fakt, czyni człowieka miarą wszechrzeczy, co wydaje się niezbyt wiarygodne w odniesieniu do ga-

tunku (który nadał sobie tytuł *homo sapiens*) zamieszkującego niewielką planetę w kosmosie, który istniał na długo zanim ten gatunek się pojawił i będzie istnieć długo po jego zniknięciu. Inni – przeciwnie – wątpią, żebyśmy byli w stanie nadać sens pojęciu faktu, którego nikt nigdy nie może poznać. Utrzymują, że, gdy posłu-



poznawalne?

ORTH

EQUATOR

SOUTH POLE

EQUINOX

EAST

ZENITH

LONGITUDE

N-CHART.

gujemy się słowami takimi jak „fakt” i „prawda”, *musimy* nadać im jakieś znaczenie – nikt bowiem nie uczyni tego za nas – a możemy to zrobić tylko poprzez wskazanie, jak zastosowalibyśmy je w praktyce. Gdy zaś używamy ich w praktyce, stosujemy je do tego, co jesteśmy w stanie *rozpoznać* jako fakty czy prawdy, a zatem nie udało

nam się nadać sensu myśli, że *nasze* słowa „fakt” i „prawda” mogą stosować się do rzeczy, których *my* nie jesteśmy w stanie rozpoznać jako fakty czy prawdy.

Realisci i antyrealisci

Aby wskazać na opisaną wyżej różnicę zdań, używa się często wyrażen „realizm” i „antyrealizm”. Najogólniej mówiąc, realisci sądzą, że nie wszystkie fakty są przez nas poznawalne, antyrealisci zaś, że wszystkie są. (Niestety, słowo „realizm” ma w filozofii jeszcze kilka innych znaczeń, które istotnie odbiegają od powyższego). Realisci zawdzięczają swoje miano temu, że według nich realność faktów jest niezależna od tego, czy jesteśmy w stanie je rozpoznać. Chodzi zatem o to, czy świat może przerastać naszą zdolność do poznania go. Każda ze stron sporu odpowiada pytaniem retorycznym. Realista pyta: „Czemu właściwie miałby nie przerastać?”; antyrealista ripostuje: „A co właściwie mielibyśmy przez to rozumieć?”. Oba stanowiska mają różne wersje, zależnie od tego, co dokładnie rozumie się przez „fakt”, „poznawalność” oraz „nas”. Czy mówimy o wszystkich faktach, czy tylko o jakimś ich ograniczonym podzbiore? Czy wiedza wymaga pewności, czy wystarczą zadowalające dowody? Czy istota, która jest w stanie pojąć liczby znacznie większe od tych pojmowanych dla mózgu ludzkiego może być jednym z nas?

Fakt może być dla nas niepoznawalny na dwa sposoby: może być dla nas w ogóle niepojmowalny lub też może być pojmowalny, ale niemożliwy do poznania. Za przykład pierwszej sytuacji niech posłuży paradoksalny fakt, że na gruncie współczesnej fizyki światło ma naturę zarazem korpuskularną i falową; być może nie jesteśmy w stanie znaleźć pojęć koniecznych do zrozumienia tej natury. Przykładem drugiej sytuacji jest Hipoteza Goldbacha w matematyce, która głosi, że każda liczba parzysta większa od 2 jest sumą dwóch liczb pierwszych. Wprawdzie

potrafimy zadać pytanie, czy jest ona prawdziwa – matematycy czynią to od lat – lecz nikt nie zna odpowiedzi; być może jest ona prawdziwa, ale nie sposób podać dowodu, który ktokolwiek z nas byłby w stanie pojąć (próba jej udowodnienia przez sprawdzenie każdego przypadku z osobna na niewiele się zda, bowiem jest ich nieskończenie wiele).

Antyrealisci zazwyczaj odrzucają drugi rodzaj niepojmowalności. Innymi słowy utrzymują, że *jeśli* jesteśmy w stanie pojąć fakt, to możemy również go poznać. Dużo mniej zajmują ich fakty, których nie jesteśmy w stanie nawet pojąć. Stoi za tym myśl, że zdolności kognitywne konieczne do pojęcia faktu wystarczają również do poznania go, ponieważ pojęcia, za pośrednictwem których pojmujemy ów fakt, jesteśmy w stanie uchwycić tylko wtedy, gdy da się określić warunki ich poprawnego zastosowania; na przykład możemy pojąć, że mży tylko jeśli posiadamy pojęcie mżawki, a pojęcie mżawki posiadamy tylko, jeśli w określonych sytuacjach wiemy, że mży. Czy to posunięcie pozwala antyrealistom odeprzeć zarzut, że czynią z człowieka miarę wszechrzeczy, skoro teraz mogą utrzymywać, że czynią go miarą tylko tych rzeczy, które człowiek może pojąć?

Pewien niepoznawalny fakt

Istnieje pewien niesłusznie zapomniany argument o ciekawej historii, którego wagę zaczęto dostrzegać stosunkowo niedawno. Dopiero wtedy zdano sobie bowiem sprawę z tego, że stanowi on poważne wyzwanie nawet dla ograniczonej wersji antyrealizmu, przedstawionej powyżej. Po raz pierwszy wysunął go w roku 1963 logik Frederic Fitch, choć zaznaczył, że jego pomysł pochodzi z anonimowej recenzji innego artykułu powstałego w 1945 r. Temat ucichł aż do 1976 r., gdy argument Fitcha (jak będę go nazywał) wspomniało w swoim artykule dwóch filozofów, Colin McGinn oraz Bill Hart, którym również został on ►

„Mapa morska” nieznanego autora. Ilustracja do dzieła Lewisa Carrolla Wyprawa na Zmierzłacza autorstwa Henry'ego Hollidaya

wskazany przez anonimowego recenzenta. Od tamtej pory wieść o owym argumentie rozniosła się wśród filozofów, a liczba poświęconych mu tekstów zaczęła stopniowo rosnąć. W filozofii, podobnie jak w większości dziedzin akademickich, publikuje się tak dużo, że nikt nie jest w stanie przeczytać więcej niż drobną część wszystkiego; zatem fakt, że pewna myśl pojawiła się kilkukrotnie w druku nie stanowi wcale gwarancji, iż usłyszą o niej wszyscy ci, którzy mogliby ją wykorzystać w swoich badaniach. Gdy sam po raz pierwszy pisałem na ten temat, zwrócono mi uwagę na kwestie, które stały się obecnie kluczowe dla całego sporu – uczynił to, oczywiście, anonimowy recenzent. Trudno nie ulec wrażeniu, że „anonimowy recenzent” to wyższa istota czuwająca nad ludzką filozofią i interweniująca od czasu do czasu w jej dzieje, gdy nie może już znieść naszej opieszałości.

Argument Fitcha na rzecz realizmu jest stosunkowo prosty. Każdy zgodzi się, że nie wszystkie fakty są poznawane, choćby z tego powodu, iż pewne są tak trywialne, że nikt nie będzie się starał ich odkryć. Niech X będzie takim faktem. Wówczas mamy bardziej złożony fakt Y : „ X jest faktem, ale nikt nigdy nie pozna X -a”. Czy da się poznać Y -a? Nie, bo poznając go, poznałbyś X -a (skoro X jest częścią Y -a), a musi być prawdą, że nikt nigdy nie poznaje X -a (skoro to również jest częścią Y -a, nie da się wiedzieć czegoś, co nie jest prawdą – może Ci się co najwyżej wydawać, że to wiesz). Zatem wiedza o Y -u wymagałaby, żeby X został poznany przez kogoś, a jednocześnie nie został przez nikogo poznany, co jest niemożliwe. Tym samym Y stanowi przykład niepoznawalnego faktu, więc nie wszystkie fakty są poznawalne. Innymi słowy, realiści mają rację, a antyrealiści się mylą. QED. Załóżmy, że nigdy nie zmobilizuję się, żeby policzyć książki w moim pokoju. Zatem albo „Liczba książek w moim pokoju jest parzysta”, albo „Liczba książek w moim pokoju jest nieparzysta” stanowi fakt nigdy niepoznany. Argument Fitcha pokazuje, że, w konsekwencji, albo „Liczba książek w moim pokoju jest parzysta, ale nikt się tego nigdy nie dowie”, albo „Liczba książek w moim pokoju jest nieparzysta, ale nikt się tego nigdy nie dowie” stanowi

niepoznawalny fakt. Przykład jest trywialny, ale zdeklarowany antyrealista głosi, że żaden pojmowalny fakt nie jest niepoznawalny, toteż każdy kontrprzykład, jakkolwiek trywialny, wystarczy by sfalsyfikować to twierdzenie.

Odpowiedź antyrealistów

Czy rzeczywiście aż tak łatwo jest obalić antyrealizm? Nie do końca. Zaczniemy od tego, że niektórzy antyrealiści, idąc śladem Michaela Dummetta, odrzucają ortodoksyjną logikę „klasyczną” na rzecz heretyckiej logiki zwanej logiką „intuicjonistyczną”. Nie wchodząc w szczegóły zaznaczę tylko, że argument Fitcha nie trafia, jak się zdaje, w połączenie antyrealizmu z intuicjonizmem. Jednakowoż zmiana logiki nie tylko pachnie oszustwem, ale też zaburzyłaby matematykę i podobne dziedziny. Wielu antyrealistów, jak choćby Crispin Wright, pragnie zachować logikę klasyczną. Jak powinni oni odpowiedzieć na argument Fitcha?

W roku 1985 Dorothy Edgington oraz George Schlesinger zaproponowali niezależnie od siebie reinterpretację antyrealizmu. Dotychczas zakładałem, że sytuacja, w której stawia się pytanie, jest tą samą co sytuacja, o którą pytamy. Dla przykładu: w aktualnym świecie pytam o to, czy istnieje w nim życie na innych planetach. Argument Fitcha zdaje się pokazywać, że w danej sytuacji nie jesteś w stanie wiedzieć, że pewien fakt dotyczący tej sytuacji jest niepoznawalny. Być może natomiast można wiedzieć, że jest on niepoznawalnym faktem dotyczącym tej sytuacji z punktu widzenia jakiejś innej sytuacji. Jeśli policzę książki w moim biurze i odkryję, że ich liczba jest nieparzysta, dochodząc na tej podstawie do wniosku, że byłaby ona nieparzysta, nawet gdyby nikt nigdy ich nie policzył, to czy nie dowiem się wówczas, że „Liczba książek w moim biurze jest nieparzysta, lecz nikt nigdy nie dowie się o tym” jest faktem dotyczącym sytuacji, która miałaby miejsce, nawet gdyby nikt nigdy nie policzył moich książek? Edgington i Schlesinger sugerują zatem, że antyrealista powinien tak naprawdę utrzymywać, iż każdy fakt dotyczący sytuacji jest poznawalny – jednak niekoniecznie z wnętrza danej sytuacji. W ten sposób próbują oni uchylić argument Fitcha. To podejście ma jed-

nak swoje własne problemy, bowiem wymaga, by ludzie posiadali wiedzę o sytuacjach, które z ich punktu widzenia są wyłącznie możliwe, a okazuje się, że zaskakująco trudno wyjaśnić, jak wystarczająco szczegółowo określić te sytuacje.

Trzecia propozycja, wysunięta przez Johna Mackie’ego, głosi że antyrealiści powinni zaprzestać mówienia o *wiedzy* i zastąpić ją jakąś słabszą relacją poznawczą, np. posiadaniem zadowalających dowodów. Argument Fitcha wykorzystuje bowiem fakt, że to, co wiemy, jest prawdziwe, podczas gdy możemy posiadać zadowalające dowody na coś, co okazuje się nie być prawdą. Ten manewr nie rozwiązuje jednak problemu, ponieważ jest równie niemożliwym posiąść zadowalające dowody na rzecz sądu „Liczba książek w moim biurze jest nieparzysta i nikt nigdy nie będzie posiadał zadowalających dowodów, które by za tym przemawiały”, co wiedzieć, że „Liczba książek w moim biurze jest nieparzysta i nikt nigdy nie będzie tego wiedział”.

Dziwniejsze niż możemy sądzić?

Jeżeli niepoznawalne sięga tak daleko, czy nie może sięgać jeszcze dalej? Językoznawca Noam Chomsky zasugerował, że struktura naszych mózgów może uniemożliwić nam sformułowanie prawdziwych teorii przyrody. Biolog J. B. S. Haldane pisał: „Podejrzewam, że wszechświat jest nie tylko dziwniejszy niż sądzimy, ale dziwniejszy niż *możemy* sądzić”. W niektórych przypadkach możemy być w stanie zrozumieć pytanie, nie będąc w stanie zrozumieć odpowiedzi. Nasze pojęcie światła pozwala nam postawić pytanie: „Jaka jest natura światła?”, lecz możemy nie być w stanie utworzyć pojęć niezbędnych dla w pełni adekwatnej teorii światła. W innych przypadkach możemy nawet nie być w stanie zadać odpowiedniego pytania.

Na pierwszy rzut oka argument Fitcha wygląda jak luźny wątek, ale gdy go pociągniesz, antyrealizm zaczyna się pruć. Jeśli szukasz zagadnienia, które nadal czeka na opracowanie, to dobrze trafiłeś. ■

Przełożył Tomasz Zyglewicz

The Unknown, „Cogito” 2 (1988). Przekład za zgodą Autora.

Pojedynek filozofów

W obronie naturalizmu

Jan
Woleński

Przez naturalizm rozumiem pogląd odrzucający istnienie bytów transcendentnych i ponadempirycznych rodzajów poznania, a w konsekwencji uznający, że każde prawdziwe stwierdzenie o świecie jest konstatacją na temat natury (to pojęcie zostanie niżej objaśnione w pewien sposób). Naturalizm jest popularny we współczesnej filozofii. Taki stan rzeczy ma wiele przyczyn. Po pierwsze, ten współczesny jest kontynuacją określonej tradycji filozoficznej, obejmującej m. in. Arystotelesa, stoików, Barucha Spinozę, Davida Hume'a czy pozytywizm. Po drugie, naturalizm (i antynaturalizm) niejako konsumuje tradycyjne opozycje filozoficzne, np. materializm/idealizm czy empiryzm/racjonalizm oraz dostarcza nowych interpretacji starych poglądów. Po trzecie, naturalizm jest obecny nie tylko w podstawowych działach filozofii, tj. ontologii (metafizyce), epistemologii i aksjologii, ale także w tzw. filozofii czegoś, np. filozofii matematyki i logiki, filozofii umysłu, filozofii języka, filozofii religii itd. Po czwarte, spór naturalizmu z antynaturalizmem dostarcza interesujących argumentów filozoficznych, które dobrze odsłaniają naturę sporu, np. w związku z koncepcją błędu naturalistycznego G. E. Moore'a dotyczącego natury wartości i sposobu ich definiowania.

Czym jest naturalizm?

Powyższa charakterystyka naturalizmu jest bardzo ogólnikowa. Na dodatek podane nazwiska naturalistów wskazują, że naturalizm niejedno ma imię. Bardziej konkretne ilustracje naturalizmu (od razu z jego antynaturalistycznymi przeciwieństwami) są następujące (lista jest niepełna i łatwo

może być uzupełniona): (a) przyczynowa teoria percepcji (przyczynowa teoria znaczenia) vs. intencjonalna teoria percepcji (znaczenia); (b) behawioryzm vs. mentalizm; (c) zjawiska fizyczne vs. zjawiska psychiczne; (d) psychologizm vs. antypsychologizm; (e) zjawisko vs. istota; (f) informacja fizyczna vs. informacja semantyczna; (g) składnia vs. semantyka; (h) indywidua vs. własności (uniwersalia), czyli nominalizm vs. realizm pojęciowy; (i) przyroda vs. kultura; (j) czynności vs. wytwory (psychofizyczne); (k) fakty vs. normy i wartości; (l) przyczyny vs. cele; (m) świat vs. Bóg; (n) ilość vs. jakość. Charakterystyka naturalizmu przez punkty (a) – (n) opiera się na wskazaniu konkretnych opozycji antynaturalistycznych. Jest to ilustracja ważnej reguły metafizycznej, mianowicie, że wyjaśnienie dowolnej kategorii lub orientacji filozoficznej najczęściej wymaga odwołania się do ich opozycji.

Sekwencja {pierwsze elementy w parach (a) – (n), tj. przyczynowa teoria percepcji (znaczenia), behawioryzm, zjawiska fizyczne, psychologizm, zjawisko, informacja fizyczna, składnia, indywidua (nominalizm), przyroda, czynności, fakty, przyczyny, świat, ilość (cechy kwantytatywne)} ma wyraźne zabarwienie naturalistyczne, natomiast grupa {drugie elementy w parach (a) – (n), tj. intencjonalna teoria percepcji (znaczenia), mentalizm, zjawiska psychiczne, antypsychologizm, istota, informacja semantyczna, semantyka, własności (realizm pojęciowy), kultura, wytwory psychofizyczne, normy i wartości, cele, Bóg, jakość (cechy kwalitatywne)} dostarcza oręża antynaturalizmowi. W ogólności, naturalista albo odrzuca owe antynaturalistyczne kategorie, albo stara się je

znaturalizować. Strategia antynaturalisty polega na okazaniu, że naturalizacja prowadzi do wspomnianego już błędu naturalistycznego (antynaturalista uogólnia zarzuty Moore'a w kwestii niemożności zdefiniowania predyktów aksjologicznych przez naturalistyczne) i wskazaniu, że obiekty denotowane przez pojęcia uznane za fundamentalne dla antynaturalizmu transcendują to, co jest przyjmowane przez naturalistów za ostateczne, np. normy transcendują fakty, kultura transcenduje przyrodę, Bóg – świat itd. W konsekwencji antynaturalizm bardzo często prowadzi do jakiejś wersji filozofii transcendentnej, np. do fenomenologii Husserla, aczkolwiek notujemy także próby jej naturalizacji. Sam termin „naturalizm” (dokładniej, jego odpowiedniki w rozmaitych językach) pojawił się w XVII w. jako oznaczający każdą doktrynę uznającą, że natura jest ostateczną podstawą i zasadą wszelkich procesów przyrodniczych i kulturowych. Został utworzony od łacińskiego słowa „natura”, nader wieloznacznego już w filozofii średniowiecznej, podobnie zresztą jak jego grecki odpowiednik, tj. termin „physis”. Wilhelm Krug w swoim słowniku filozoficznych (II wyd. 1833) wyróżnił trzy znaczenia terminu „naturalizm”: (i) przyrodniczy (studiowanie przyrody drogą doświadczenia; stąd filozofia naturalna jako przyrodoznawstwo, rozumienie to jest nadal popularne w Wielkiej Brytanii); (ii) w zakresie pewnych umiejętności takich jak szermierka czy taniec (z tego wziął się naturalizm w sztuce); (iii) w sensie moralno-religijnym (stąd prawo natury przeciwstawiane prawu pozytywnemu).

Mimo rozmaitych różnic, łatwo zauważyć wspólny rdzeń w opozycjach ►



Kadryz filmu *Fight Club* (1999) w reżyserii Davida Finchera

(a) – (n). I tak naturalizm jest zarówno doktryną ontologiczną (to, co istnieje należy do natury i tylko do niej) oraz epistemologiczną czy też metodologiczną (metodą badawczą, tj. poznawczą jest przyrodnicza metoda naukowa. Do tego trzeba jeszcze dodać wspomniany już naturalizm w etyce. W jego obrębie należy odróżnić naturalizm metaetyczny i naturalizm normatywny, polegający na formułowaniu norm określanych jako prawnonaturalne. W tym punkcie trzeba jednak uczynić istotne zastrzeżenie. Owe normy prawnonaturalne mogą być rozumiane jako nadane przez byt nadprzyrodzony, np. Boga lub też powstałe w ramach świata naturalnego. Tylko w tym drugim przypadku można mówić o naturalistycznej etyce normatywnej. Niemniej jednak, zawsze jest tak, że podstawowe stwierdzenie naturalizmu (w każdej jego postaci) wymaga-

jące, aby każde prawdziwe stwierdzenie o świecie było prawdą o naturze, ma dwie współrzędne, mianowicie ontologiczną (świat) i epistemologiczną (prawda o świecie). Nawet naturalizm aksjologiczny sprowadza się w końcu do kwestii, jak istnieją wartości i jak są poznawane. Te dwie komponenty, ontologiczną i epistemologiczną, trudno od siebie oddzielić. Wprawdzie filozofowie od zawsze deliberują, czym jest *philosophia prima* – filozofia pierwsze, ontologią jak chcieli scholastycy czy epistemologią, jak mniemał Kartezjusz, praktyka pokazuje, że każdy (lub, ujmując rzecz ostrożniej, niemal każdy) problem filozoficzny i jego proponowane rozwiązanie zawierają zarówno elementy ontologiczne, jak i epistemologiczne. Z tego powodu, aczkolwiek odróżnienie naturalizmu ontologicznego i naturalizmu epistemologicznego jest zasadne, zawsze trzeba mieć na uwadze, że analiza konkretnej wersji naturalizmu (i w konsekwencji – odpowiedniej postaci antynaturalizmu) wymaga poruszenia zarówno kwestii ontologicznych, jak i epistemologicznych. Prowadzi to do pewnego uściślenia tezy stwierdzającej, że, wedle naturalizmu, każde prawdziwe stwierdzenie o świecie dotyczy natury. Naturę stanowi ogół faktów czy bytów istniejących gdzieś i kiedyś, tj. czasoprzestrzennych i poznawanych sposobami dostępnymi człowiekowi (lub innemu podmiotowi poznawczemu, o ile jest częścią natury) na mocy jego naturalnego wyposażenia. Wprawdzie fizykalizm (wszystko, co istnieje ma fizyczną naturę) i scjentyzm (nauki przyrodnicze są poznawczym wzorcem) stanowią przykłady naturalizmu, ale nie jest tak, że każdy naturalizm jest fizykalistyczny lub/i scjentyistyczny.

Naturalizm niejedno ma imię

Historia naturalizmu i antynaturalizmu, nawet, by tak rzec, w pigułce, potwierdza opinię, że oba te kierunki stanowią sieć wzajemnie krzyżujących się idei i postulatów (być może pojęcie naturalizmu trzeba uznać za rodzinne w sensie Ludwiga Wittgensteina). Wskazują na to dalsze (poza wspomnianym już odróżnieniem naturalizmu ontologicznego, epistemologicznego i aksjologicznego) dystynkcje spotykane w literaturze przedmiotu.

Po pierwsze, naturalizmu ontologiczny bywa redukcyjny (materializm, fizykalizm) lub nieprzesadzający o bytowym statusie faktów poza tym, że istnieją one w czasie i przestrzeni. Po drugie, mamy naturalizm teoretyczny, tj. ze-spół też o świecie i naturalizm metodologiczny, tj. dążenie do wyjaśniania faktów drogą określonej metody. Po trzecie, spotyka się naturalizm globalny (ogólna teoria świata) i naturalizm lokalny, który ogranicza się do pewnej wybranej problematyki. Po czwarte, naturalizm może być pewnym programem lub gotową teorią. Po piąte, mamy naturalizm skrajny (np. fizykalizm) i naturalizm umiarkowany, dopuszczający pluralizm ontologiczny, chociaż ograniczony do sfery czasoprzestrzennej faktyczności. Przykładem może być naturalistyczna filozofia umysłu, uznająca sferę mentalną za naturalną, czy naturalistyczna aksjologia, uznająca wartości za istniejące tu i teraz oraz zakorzenione w strukturze biologicznej człowieka, funkcjonujące na przykład jako narzędzie ewolucji.

Łatwo zauważyć, że pewne kombinacje poszczególnych elementów w powyższych dystynkcjach nasuwają się jako dość oczywiste, np. (A) naturalizm jako metoda, pogląd lokalny, pluralistyczny wobec ontologicznego statusu faktów i programowy, oraz (B) jako teoria o charakterze globalnym, obejmująca ontologię, epistemologię i aksjologię. Naturalista w sensie (A) może uznać, że aczkolwiek nie jest *a priori* przesądzone, czy każdy problem podlega naturalizacji, tj. czy globalna naturalistyczna teoria świata jest w ogóle osiągalna, to, z drugiej strony, każda efektywna naturalizacja jest sukcesem. Wszelako każdy naturalista powinien akceptować tezę negatywną, tj. odrzucającą istnienie takiego rodzaju rzeczywistości, którego poznanie wykracza poza tzw. naturalne środki poznawcze. W konsekwencji naturalista odrzuca rzeczywistość transcendentálną jako wykraczającą poza świat naturalny, zarówno ontologicznie, epistemologicznie, jak i aksjologicznie. Jest to warunek minimalny dla każdej filozofii naturalistycznej. Inaczej mówiąc, naturalizm przyjmuje, że prawdziwe (a także fałszywe) stwierdzenia konstytuują naukę i sferę do-

świadczenia potocznego. Z drugiej strony, naturalizm nie byłby poglądem filozoficznym, gdyby nie napotykał na poważne trudności. Zarzuty wobec naturalizmu fizykalistycznego są dobrze znane i wskazują, że taka lub inna sfera bytowa, np. psychika lub kultura, nie jest redukowalna do rzeczywistości czysto fizycznej. Wydawać się może, że naturalizm umiarkowany typu (A) oferuje jakieś zadowalające rozwiązanie. Okazuje się jednak, że rozmaite zmoderowane propozycje naturalistyczne wcale nie są oczywiste. Jako przykład weźmy problem psychofizyczny. Wprawdzie zjawiska psychiczne nie są redukwalne do fizycznych, ale pierwsze superwenują na drugich. Wszelako relacja superwencji wcale nie jest jasna poza tezą, że *a* superwenuje na *b*, o ile *a* nie może istnieć bez *b*. Możemy zgodzić się, że z naturalistycznego punktu widzenia umysł i jego funkcje, w szczególności kognitywne, musi być ucieleśniony, ale cały czas niepokoi pytanie, jaka jest relacja pomiędzy przedmiotami o odmiennym statusie ontycznym, takimi jak umysł i mózg. Problemem jest też zakres nauki i doświadczenia potocznego.

Dyskusje między naturalistami i antynaturalistami

Jak już zaznaczyłem, strategia naturalizmu (umiarkowanego) polega na argumentacji, że dany problem filozoficzny daje się znaturalizować (teza naturalizmu radykalnego powiada, że każdy problem jest naturalizowany). Typowa postać sporu naturalisty z antynaturalistą jest taka. Mamy problem *P* i pytamy, czy może być przedstawiony i ewentualnie filozoficznie rozwiązany zgodnie z naturalizmem. Spór przebiega mniej więcej tak:

(*) (Naturalista): Oto naturalizacja problemu *Q* dotyczącego przedmiotu *O*;

(**) (Antynaturalista): Twoja próba jest nieudana, ponieważ przeczyłeś to a to;

(***) (Naturalista): Twoja sugestia wymaga przyjęcia jakiegoś jawnego elementu transcendentnego, a to natrafia na rozmaite problemy, np. nie wiadomo, na czym miałby zasa-
dzać się transcendentny dostęp poznawczy do *O*.

Obie strony sporu mogą kontynuować wymianę zdań *ad infinitum*. Grę (*) – (***) można też zmodyfikować tak, że pierwszy ruch będzie należał do antynaturalisty, natomiast replika do naturalisty, a na końcu pierwszego rozdziału antynaturalista wysunie swoje obiekcje itd.

W ogólności, antynaturalista zarzuca naturaliście, że naturalizacja nie jest efektywna, natomiast naturalista – antynaturaliście, że cena antynaturalizmu jest zbyt wysoka, co prowadzi do rozmaitych zagadek filozoficznych. Inaczej mówiąc, naturalista oświadcza „Jestem naturalistą, bo koszt stanowiska mojego oponenta, czyli antynaturalisty, jest zbyt wysoki”, zaś antynaturalista odpowiada, że ta cena musi być poniesiona dla dobra (adekwatności) filozofii. Jak już zaznaczyłem, naturalizm napotyka na bardzo poważne trudności, możliwe, że w pewnych przypadkach nawet nie do pokonania. Tedy, nie jest wcale wykluczone, że naturalizm ma jakieś fundamentalne ograniczenia i trzeba go raczej traktować jako pewien program, a nie gotową doktrynę czy też teorię świata. Typowe trudności naturalizmu związane są z naturalizacją nauk formalnych, tj. logiki i matematyki, umysłu, wartości, kultury itd. Są to rzeczy dobrze znane z historii filozofii i metodologii nauk i nie będę ich tutaj rozwijał (por. wyżej o umyśle), może poza uwagą dotyczącą sporu o istnienie Boga. Naturalista odrzuca istnienie Boga, gdyż zaprzecza istnieniu bytów transcendentnych wobec świata. Logiczną podstawą tego poglądu jest obserwacja, że każdy, kto afirmuje egzystencję jakiegoś bytu *B*, winien podać uzasadnienie zdania „istnieje *B*”. Naturaliście wystarczy krytyka tego uzasadnienia. Traktując naturalizm jako program, naturalista wita z uznaniem każdy sukces naturalizmu, nawet jeśli uznaje zasadność powątpiewania w perspektywny sukces naturalizmu globalnego, jako ogólnej teorii świata i jego poznania. To dodatkowo uzasadnia stanowisko (A), którego istotnym elementem jest jego programowy charakter oraz lokalność polegająca na braniu pod uwagę konkretnych problemów filozoficznych bez apriorycznego rozstrzygnięcia, czy wszystko podlega naturalizacji.

Granice naturalizmu?

W dobie obecnej szczególnie żywo dyskutowaną kwestią jest możliwość epistemologii naturalistycznej (znaturalizowanej), przeciwstawianej epistemologii tradycyjnej. Ta druga bardzo często rości sobie prawo do formułowania apriorycznych norm poznawczych stosowanych w osiągnięciu wiedzy; typowym przykładem jest epistemologia wywodząca się z ducha neokantyzmu roszcząca sobie prawo do orzekania o tzw. ważności poznania. Naturalista zaprzecza temu, że zadanie to jest wykonalne i w typowej wersji (Willard Van Quine) uznaje teorię poznania za naukę empiryczną. Niemniej jednak, naturalizm epistemologiczny nie musi tak traktować epistemologii. Może, i to uważam za trafne oraz możliwe z punktu widzenia filozofii analitycznej, przyjąć opcję antyscjentystyczną czy też nie-scjentystyczną uznając, że sama artykulacja naturalizmu jest wynikiem analizy filozoficznej, akceptującej naturalizm ontologiczny i epistemologiczny na poziomie przedmiotowym. W ogólności, naturalistyczna filozofia analityczna rezygnuje z ambicją bycia *philosophia prima* wobec nauki i godzi się na rolę *philosophiae secundae*. Obranie tej opcji metafizycznej przychodzi łatwiej naturalistom umiarkowanym niż tym, którzy opowiadają się za naturalizmem globalnym. Reasumując, filozof analityczny akceptujący naturalizm analizuje problemy, które powstają na gruncie tego poglądu. Natura refleksji filozoficznej jest jednak taka, że różnice w ramach naturalizmu filozoficznego są zrozumiałe, podobnie jak reakcja antynaturalistyczna. To zapewne nie zadowala bardziej ambitnych filozofów, którzy oczekują konkluzywnego rozstrzygnięcia, w tym wypadku na rzecz naturalizmu lub antynaturalizmu. Możemy jednak ograniczyć nasze nadzieje i poprzestać na tym, że dyskusja filozoficzna ma nie tyle odpowiadać na problem, ale go rozjaśnić, np. w postaci zarysowania możliwych dróg rozwiązania go i wskazania trudności, jakie nas czekają. I tak już chyba pozostanie. ■

Artykuł niniejszy opiera się na mojej książce *Wykłady o naturalizmie*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2016. Tam też znajdują się odniesienia do literatury.

Pojedynek filozofów

Dlaczego nie jes

Jacek
Wojtysiak

Ontologiczny naturalizm sprowadza wszystko, co istnieje, do przyrody. Jego dziś najpowszechniejszą i najlepiej uzasadnioną odmianę – scjentystyczny naturalizm – można wyrazić w uroczą prostą tezę: (NS) istnieją tylko rzeczy, o których mówi (lub będzie mówić) przyrodoznawstwo oraz to, co się na nich nadbudowuje.

Powyższa deklaracja zwalnia naturalistów z trudnego zadania dokładniejszego określenia, o *jakie* rzeczy tutaj chodzi. (Wiadomo, że są to po prostu rzeczy jakoś czasoprzestrzenne lub fizyczne). Spór w rodzinie toczy się raczej o to, co i w jaki sposób się na nich nadbudowuje. Jedni traktują owo nadbudowywanie luźniej, co niekiedy grozi rozmyciem pojęcia przyrody; inni – ściślej, co niejednokrotnie grozi nieliczeniem się z fenomenami, które uznajemy za nie-przyrodnicze.

Uzasadnienie tezy

Pomińmy ten dylemat. Zwróćmy za to uwagę na sposób, w jaki naturalista uzasadnia swoją tezę. Otóż rozumuje on mniej więcej następująco:

(1) W naszym całościowym obrazie rzeczywistości powinniśmy się kierować przede wszystkim najlepszą wiedzą.

(2) Poznawcze i techniczne sukcesy przyrodoznawstwa sytuują ją (deklasując konkurencję!) na pierwszym miejscu spośród wszystkich ludzkich przedsięwzięć wiedzytwórczych.

(3) Tak więc w obrazie rzeczywistości powinniśmy się kierować przede wszystkim tym, co mówi przyrodoznawstwo – a to jest właśnie istotą tezy (NS).

Nie przekonuje mnie powyższe rozumowanie – i to z dwu powodów.

Przedstawię je za pomocą prostych eksperymentów myślowych. Tworzą one dwa argumenty: argument z dzieł sztuki oraz argument z monad Leibniza. Pierwszy z nich pokazuje, że naturalizm scjentystyczny albo polega na ryzykownym przejściu z perspektywy lokalnej do globalnej, albo opiera się na błędnym kole. Z kolei drugi argument wykazuje, że naturalizm ontologiczny nie musi być nieodłączną cechą przyrodoznawstwa lub ontologii na nim zbudowanej. W takim razie apologia naturalizmu w odwołaniu do nauk przyrodniczych – czyli najlepsza apologia naturalizmu, jaką znamy – nie jest udana. Dlatego nie jestem naturalistą.

Argument z dzieł sztuki

Wyobraźmy sobie, że najlepszą ze wszystkich nauk okazała się historia sztuki. Czy z tego wynika, że w budowaniu całościowego obrazu rzeczywistości powinniśmy odwoływać się przede wszystkim do niej? Innymi słowy, czy uczeni żyjący w świecie, w którym poznawczo i technicznie najlepiej wypada historia sztuki, powinni głosić, że istnieją tylko dzieła sztuki oraz to, co się jakoś z nimi wiąże?

Większość z nas odpowie na te pytania negatywnie. Zakładamy bowiem, że przedmiot naszych specjalistycznych badań lub zainteresowań nie może wyznaczać globalnej ontologii. Jeśli zaś ktoś powie, że przyrodoznawstwo jest właśnie taką globalną ontologią, popada w błędne koło: przyrodoznawstwo jest globalną ontologią, gdyż istnieje tylko przyroda; a wiemy, że istnieje tylko przyroda, gdyż bada ją przyrodoznawstwo – globalna ontologia. Kto chce uniknąć błędnego koła, musi poprzestać na ostatnim z tych

zdań. Wtedy jednak powinien przyznać, że globalizacja przyrodoznawstwa może mieć takie same podstawy jak globalizacja historii dzieł sztuki. Naturalizacja ontologii nie wydaje się przecież mniej dogmatycznym zawężeniem niż jej artefaktyzacja.

Argument z monad Leibniza

Założmy, że przyrodoznawstwo mimo wszystko jest globalną ontologią lub jej epistemiczną bazą. Pamiętajmy przy tym, że przyrodoznawstwo w punkcie dojścia może się różnić od przyrodoznawstwa w punkcie wyjścia. Jest już tak teraz, gdyż rozmyte (i właściwie tylko matematycznie okreśalne) przedmioty mikrofizyki w nikłym stopniu przypominają ciała znane nam z fizyki szkolnej. Wyobraźmy sobie jednak, że to podobieństwo całkowicie zaniknie, a przyrodoznawstwo przyszłości będzie postulować istnienie przedmiotów matematycznie identyfikowalnych, lecz nie-czasoprzestrzennych lub nie-fizycznych (w stosunku do jakiegokolwiek uchwytanego sensu czasoprzestrzenności lub fizyczności). Przyjmijmy, że owe przedmioty spełniają wszystkie funkcje eksplanacyjne, predykcyjne i unifikacyjne oraz są pośrednio potwierdzalne empirycznie i podlegają jakimś, na przykład statystycznym, prawom. Wyobraźmy sobie dalej, że naukowcy, przez wzgląd na ciągłość nauki, nazywają te nowe obiekty *monadami Leibniza*.

W obliczu przyrodoznawstwa monad Leibniza można wciąż utrzymywać tezę (NS). Trudno ją jednak, co najmniej ze względów etymologicznych, nazywać tezą naturalizmu. Jak widać, jeśli ktoś chce opierać swą ontologię na przyrodoznawstwie, a nie może wykluczyć, że zacznie ono (przy

tem naturalistą

zachowaniu wszystkich rygorów naukowości) postulować istnienie bytów nie-przyrodniczych, nie może tym samym wykluczyć odrzucenia ontologicznego naturalizmu. I to w imię scjentyistycznego sensu tezy (NS).

Faktyczna naturalizacja

Ktoś powie, że dywagacje na temat tzw. przyszłej nauki lub na temat królowej nauk w innym możliwym świecie nic nie wnoszą do zagadnienia. *Faktycznie* bowiem jest nie tylko tak, że przyrodoznawstwo odniosło sukces, lecz także sukces odnosi naturalizacja nauk społecznych, humanistycznych i filozoficznych. Główne bastiony antynaturalizmu – umysł, matematyka i kultura – ulegają naturalistycznej erozji lub przebudowie. Rozwój wiedzy o biologicznym lub neuronalnym podłożu życia psychicznego pozwala nam coraz bardziej pojmować umysł jako swoisty przejaw przyrody ożywionej. Podobnie, choć jeszcze nie zawsze z wystarczającą stosownością, można powiedzieć o matematyce i kulturze jako szczególnych wytworach owego przejawu przyrody.

Do tego dochodzi uznanie idei Boga za naukowo zbędną. Jeśli bowiem jego funkcje eksplanacyjne przejmują czynniki przyrodnicze, antynaturalizm traci swoje spoiwo. Dotąd przecież wierzone, że umysły ludzkie stworzone są „na obraz i podobieństwo” Boga, umysł Boga stanowi ontologiczne zakotwiczenie matematyki i innych abstraktów, a kultura to wyraz przekraczania naszej zwierzęcości w kierunku boskości. Odrzucenie idei Boga ułatwia pojmowanie kultury jako biologiczno-społecznej adaptacji zwierzęcia gatunku *homo sapiens*, umysłu – jako mózgu lub

czegoś z mózgu, a matematyki – jako jego użytecznego narzędzia.

Dlaczego wciąż nie?

Dlaczego pomimo faktycznego postępu oddolnej naturalizacji nadal pozostaję antynaturalistą?

Po pierwsze dlatego, że istnienie nieredukowalnie pojętego umysłu jest warunkiem koniecznym tego postępu. Wyobraźcie sobie, że otrzymuję niezbity dowód tezy, iż mój umysł jest mózgiem lub czymś z mózgu. Aby mógł zaakceptować tę tezę, mój umysł musi rozpatrzyć przesłanki dowodu, sprawdzić formalną poprawność rozumowania itp. Innymi słowy, aby przekonać się o tym, że nie istnieje czy nie działa (lub że istnieje czy działa wtórnie), mój umysł musi istnieć i działać. I to działać według praw logiki, a nie kauzalnych lub statystycznych praw przyrody. Jeśli tak, to tym, do czego można go przekonać, jest co najwyżej nieredukcjonistyczna teoria podwójnego aspektu, a nie naturalistyczna teoria umysłu.

Po drugie, jeśli matematyka byłaby tylko wytworem naszych skończonych (a więc zmaterializowanych) umysłów, nie istniałyby choćby liczby niewymierne. Podobno potrafimy skonstruować liczbę π z dokładnością kilkudziesięciu bilionów miejsc po przecinku. Wiemy jednak, że tych miejsc jest nieskończenie wiele. Jeśli więc liczba π naprawdę istnieje, to albo jest wytworem nieskończonego (a więc niematerializowanego) umysłu, albo obiektywnie bytuje niezależnie od jakiegokolwiek umysłu. Żadne z tych rozwiązań nie sprzyja naturalizmowi.

Po trzecie, nie jestem w stanie uwierzyć w naturalizację pewnego fragmentu ludzkiej kultury. Jest nią mu-

zyka barokowa. Owszem, podobno *Wariacje Goldbergowskie* spełniały funkcję biologiczną, ułatwiając Hermanowi Karlowi von Keyserlingowi... zasypianie. Mogę też uznać funkcję społeczną – jako przedłużenie biologicznej – Bachowskich kantat. Co jednak ze *Sztuką Fugi*? Jak piszą znawcy tej kompozycji, jest ona „zupełnie oderwana”, „nie przystosowana do żadnej rzeczywistości” (J. Iwaszkiewicz), „nie cieszy, nie służy rozrywce” (A. Schweitzer). Czemu więc służy? Być może pomagała Kompozytorowi umierać. Funkcja ta jednak została spełniona z ogromną nadwyżką. Owszem, biologia zna rozmaite nadwyżki. W tym jednak przypadku owa nadwyżka ma wartość samą w sobie. Za pośrednictwem dźwięków lub samych znaków graficznych odsłania bowiem – niezależny od nich – inny świat: pozaprzyrodniczy świat doskonałej harmonii.

A co z Bogiem?

Na koniec dwa słowa o Bogu. Sądzę, że współczesny naturalistyczny ateizm wynika ze wspomnianego wyżej przyrodoznawczego zawężenia ontologii. Kto szuka Boga jako czynnika łąającego lokalne dziury naszej wiedzy o przyrodzie, wcześniej czy później musi ideę takiego Boga porzucić. Nie da się przecież – jak mawiał Karl Rahner – wystrugać jej „z drewna tego świata”. Gdy jednak zadamy najgłębsze pytanie ogólnej ontologii – pytanie *dlaczego istnieje raczej coś niż nic?* lub pytania pokrewne – sprawa wygląda inaczej. A spór o Boga staje się sporem czysto filozoficznym, niezależnym od aktualnych sukcesów przyrodoznawstwa i programu naturalizacji. ■

Czym jest konstrukcja społeczna?

Paul Boghossian

Mówienie o konstrukcji społecznej jest dziś szalenie modne. Ale jaki jest jego sens i cel?

Główna idea wydaje się stosunkowo jasna: dana rzecz jest społecznie skonstruowana, gdy zależy od przygodnych aspektów naszych społecznych jaźni. Innymi słowy: nie mogłaby ona istnieć, gdybyśmy jej nie stworzyli; a mogliśmy jej nie stworzyć, przynajmniej w jej obecnej postaci. Gdybyśmy byli innym społeczeństwem, gdyby nasze potrzeby, wartości czy zainteresowania były inne, moglibyśmy stworzyć pewne rzeczy inaczej, a nawet w ogóle wytworzyć coś zupełnie innego rodzaju. Przeciwnieństwem społecznego konstruktu jest przedmiot naturalny, którego istnienie nie zależy od nas i który nie został przez nas ukształtowany. Nie ulega wątpliwości, że wiele rzeczy oraz związanych z nimi faktów zostało skonstruowanych społecznie w tak określonym sensie, na przykład pieniądze, obywatelstwo i gazety. Żadna z nich nie mogłaby istnieć bez społeczeństwa, każda zaś mogłaby zostać skonstruowana inaczej, gdybyśmy tak zdecydowali.

Jednak o konstrukcji społecznej mówi się często nie tylko w odniesieniu do elementów świata – rzeczy, rodzajów i faktów – ale również w kontekście naszych *przekonań* o nich. Aby mówić o społecznej konstrukcji przekonania, trzeba najpierw doprecyzować wspomnianą już główną ideę. O *dowolnym* z naszych przekonań można bowiem w sposób trywialnie prawdziwy powiedzieć, że nie jest nam konieczne potrzebne i gdybyśmy byli inni, to obylibyśmy się bez niego. Rozważmy przekonanie, że w przeszłości Ziemię zamieszkiwały dinozaury. Nie jest oczywiście konieczne, że doszli-

śmy do tego przekonania; mogliśmy nigdy nie zadać sobie tego pytania. Rozważwszy je zaś, mogliśmy z różnych powodów dojść do innego wniosku: mogliśmy nie być zainteresowani prawdą, wykazać się mniejszą pomysłowością w dążeniu do niej, bądź nigdy nie znaleźć odpowiednich dowodów w postaci wykopalisk.

Są to różne naturalne sensory, w jakich każde przekonanie można uznać za zależne od przygodnych faktów o nas. Istotne pytanie dotyczy roli, jaką, po uwzględnieniu wszystkich tych czynników, przypada temu, co społeczne. Inaczej mówiąc: nawet zakładając nasze zdolności, inteligencję, zainteresowanie tą kwestią, pragnienie ustalenia prawdy na jej temat, a także posiadanie odpowiednich dowodów, *nadal* musimy odwołać się do przygodnych wartości społecznych, aby wyjaśnić, dlaczego uważamy, że istniały dinozaury. Jeśli odpowiedź jest twierdząca – jeśli to prawda, że inne społeczeństwo, różniące się od nas jedynie pod względem wartości społecznych, doszłoby do przeciwnego wniosku – to możemy powiedzieć, że nasze przekonanie o dinozaurach jest skonstruowane społecznie.

Należy zatem wyraźnie odróżnić twierdzenie konstruktywisty społecznego na temat rzeczy i faktów od jego twierdzenia o przekonaniach, są to bowiem różne rodzaje twierdzeń, wymagające odmiennych uzasadnień. Pierwsze ma charakter *metafizyczny* i mówi, że coś jest rzeczywiste, ale stworzone przez nas; drugie ma charakter *epistemiczny* i głosi, że trafne wyjaśnienie, dlaczego posiadamy jakieś konkretne przekonanie wymaga odwołania się do roli, jaką odgrywa ono w naszym życiu społecznym, a nie jedynie przy-



toczenia dowodów na jego poparcie. Każde z tych twierdzeń jest na swój sposób interesujące.

Gdyby okazało się, że jakaś rzecz jest społecznie skonstruowana w pierwszym sensie, to wynikałoby z tego, że próba jej wyeliminowania nie naruszyłaby żadnego prawa przyrody (co jeszcze nie znaczy, że byłaby łatwa – weźmy jako przykład Manhattan). Gdyby okazało się, że któreś z naszych przekonań jest społecznie skonstruowane w drugim sensie, to wynikałoby z tego, że jego odrzucenie nie musiałoby być irracjonalne: skoro mamy to przekonanie nie dlatego, że przemawia za nim adekwatne świadectwo, ale dlatego, że jego posiadanie służy pewnemu przygodnemu celowi społecznemu, to – o ile tylko nie identyfikujemy się z tym celem – powinniśmy być w stanie odrzucić to przekonanie.

Na temat obu rodzajów konstrukcji społecznej powstało sporo cennych prac, zwłaszcza dotyczących płci i rasy. Simone de Beauvoir, a po niej inne badaczki feministyczne, pokazały, w jak



Banksy, Klowni

znacznym stopniu rolę płciowe nie są czymś nieuniknionym, lecz stanowią pochodną czynników społecznych. Anthony Appiah szczególnie dobitnie wykazał, że kategorie rasowe, które przenikają nasze życie społeczne, nie mają odpowiedników fizycznych ani biologicznych – bardziej niż dowodom naukowym zawdzięczają istnienie swojej funkcji społecznej.

Inne przykłady są bardziej sporne. Trzeba jednak podkreślić, że choć niektóre twierdzenia na temat konstrukcji społecznej mogą być *empirycznie* kontrowersyjne, ilustrowany przez nie schemat jest *filozoficznie* bezdyskusyjny. Zarówno ogólna myśl, że niektóre rzeczy stanowią wytwór społeczeństwa, jak i pogląd, że część przekonań więcej zawdzięcza wartościom społecznym niż dowodom na ich rzecz, są stare jak świat. Skąd zatem rozpoznane przeświadczenie, że konstruktywiści społeczni to antyracjonałści i antyobiektywiści?

Nie bierze się ono ani z formy wspomnianych twierdzeń, ani z zastoso-

wania tej formy do którejś z empirycznie spornych dziedzin. Jego źródłem jest pragnienie niektórych utytułowanych badaczy należących do tej tradycji, by społeczną konstrukcją było absolutnie wszystko, a zwłaszcza fakty badane przez nauki przyrodnicze oraz związane z tymi naukami roszczenie do wiedzy. Aby zorientować się w przebiegu tych głośnych sporów wokół statusu nauki, warto najpierw wprowadzić kilku rozróżnień. Zaczynając od pewnego twierdzenia dotyczącego faktów i rzeczy.

Społecznie konstruowane rzeczy

Pieniądze, obywatelstwo i gazety to ewidentne przykłady konstruktów społecznych – jest oczywiste, że nie mogłyby one istnieć bez społeczeństw. Równie jasne wydaje się to, iż *nie* wszystko, co mogłoby istnieć – czy faktycznie istniało – niezależnie od społeczeństw, jest społecznie konstruowane. Pomyślimy choćby o dinozaurach, żyrafach czy tych cząstkach elementarnych, które uważamy za podstawowe składniki materii, a które fizycy nazywają „kwarkami”. Jak mogłyby one być społecznymi konstrukcjami, skoro istniały jeszcze *zanim* pojawiły się społeczeństwa? A jednak kiedy zaglądamy do klasycznych tekstów konstruktywistów, znajdujemy tam wiele twierdzeń mówiących, że właśnie takie na pozór niezależne od umysłu i społeczeństwa elementy są społecznie konstruowane.

Weźmy na przykład książkę Andrew Pickeringa *Constructing Quarks* [Konstruowanie kwarków]. Jak wskazuje już

sam tytuł, Pickering zdaje się sądzić, że kwarki zostały społecznie konstruowane przez naukowców w latach 70. ubiegłego wieku, kiedy to po raz pierwszy opracowano tzw. model standardowy. Język tego tekstu potwierdza nasze przypuszczenie: „(...) realność kwarków była wynikiem umowy między fizykami cząstek”. Ale jak to możliwe? Jeśli kwarki istnieją – a w obecnym kontekście zakładamy, że tak jest – to musiały istnieć zanim pojawiły się jakiekolwiek społeczeństwa. Jak więc mogłyby być konstruowane przez społeczeństwa?

Być może Pickering ma na myśli coś innego niż mówi; być może jego twierdzenie dotyczy jedynie naszego przekonania o kwarkach, a nie samych kwarków (tę tezę rozważymy dalej). Tak czy inaczej, podobne twierdzenia nie są odosobnione. Oto jeszcze jeden przykład – Bruno Latour i Steve Woolgar na temat faktów badanych przez nauki przyrodnicze (*Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts* [Życie w laboratorium: społeczne konstruowanie faktów naukowych]): „Nie twierdzimy, że fakty nie istnieją czy że nie ma czegoś takiego jak rzeczywistość (...) Chodzi nam o to, że świat zewnętrzny jest konsekwencją naukowej pracy badawczej, a nie jej przyczyną”. Niełatwo jednak zrozumieć tezę, że fakty dotyczące cząstek elementarnych czy dinozaurów są *konsekwencją* naukowego teoretyzowania. Jak mogłoby ono nadać prawdziwość przekonaniu, iż istniały dinozaury czy że istnieją kwarki? Oczywiście to dzięki nauce *doszliśmy do tego przekonania*. Jeśli pozwolimy sobie na bardziej kwiecisty styl, możemy powiedzieć, że *w naszym świecie* istnieją dinozaury i kwarki, podobnie jak w świecie Szekspirowskiego *Hamleta* Ofelia tonie. A zatem, mówiąc dalej tym samym stylem, możemy uznać, że nauka nadała prawdziwość przekonaniu, iż w naszym świecie istnieją dinozaury i kwarki. Ale jeśli nasze słowa mają mieć spójny sens, to muszą wyrażać myśl, że nauka sprawiła, iż jest prawdą, że *doszliśmy do przekonania*, że dinozaury i kwarki istnieją. To twierdzenie jest bezsporne. Wbrew wszelkim danym, jakie przemawiają za tymi przekonaniem, nadal mogą one być fałszywe, zaś jedyną rzeczą, która nada im prawdziwość jest ►

to, że w świecie zewnętrznym rzeczywiście istniały dinozaury i występują kwarki. Nauka z pewnością nie może skonstruować tych rzeczy; w najlepszym razie może je odkryć.

Rozważane stanowisko to jednoznaczny powrót do okrytego złą sławą „idealizmu transcendentznego” Immanuela Kanta. Zgodnie z poglądem Kanta (a w każdym razie jedną z wpływowych interpretacji jego koncepcji), jest świat, który istnieje niezależnie od ludzkich umysłów, nie musimy więc posuwać się do twierdzenia, że stanowi on nasz wytwór. Jednak wzięty sam w sobie, ów świat jest pozbawiony struktury: nie dzieli się na rzeczy, rodzaje czy fakty. To my nadajemy mu strukturę, myśląc o nim w określony sposób, posiadając taki, a nie inny zbiór przekonań na jego temat. Istnieją dwa różne sposoby odczytania Kantowskiego twierdzenia, że nadajemy światu strukturę. Zgodnie z pierwszym, w dosłownym sensie sprawiamy, że w świecie istnieją określone rodzaje rzeczy, np. góry, poprzez myślenie o świecie za pomocą pojęcia góry i posiadanie przekonania o istnieniu gór. Zgodnie z drugim, struktura znajduje się całkowicie po naszej stronie: twierdzenie, że istnieją góry to po prostu sposób wyrażenia, co jest prawdziwe zgodnie z naszym schematem pojęciowym czy grą językową. Nie jest to nawet próba powiedzenia czegoś o tym, jak wyglądają rzeczy w pewnej rzeczywistości niezależnej od umysłu.

Pierwsza opcja, co najmniej sugerowana przez język Pickeringa i Latoura, jest wyjątkowo dziwaczna. Jak umysł mógłby dzielić zewnętrzny świat na rodzaje? Jak mógłby stwarzać rzeczy i nadawać im własności? I co się dzieje, gdy dwa różne społeczeństwa czynią to na odmienne i wzajemnie niezgodne sposoby? Niektórzy z nas wierzą w niematerialne dusze, a inni nie. Czy to oznacza, że zewnętrzny świat jednocześnie zawiera niematerialne dusze i wyklucza ich istnienie?

W często przywoływanych przez społecznych konstruktivistów pismach Richard Rorty sugeruje jednak, że mówienie o społecznej konstrukcji faktów i rodzajów jest całkiem sensowne, o ile rozumiemy je zgodnie z drugą [z przytoczonych wcześniej] opcji. Jak pisze w *John Searle on Realism and Relativism* [John Searle o reali-

zmie i relatywizmie]: „Jeden z powodów, dla których zagadnienie rzeczywistości niezależnej od umysłu jest tak skomplikowane i zawiłe, to wieloznaczność pojęcia niezależności. „[Moi krytycy] niekiedy [piszą] tak, jak gdyby filozofowie, którzy, podobnie jak ja, nie wierzą w «rzeczywistość niezależną od umysłu» musieli twierdzić, iż góry nie istniały zanim ludzie mieli ideę «góry» w swoich umysłach czy słowo «góra» w swoim języku. Ale nikt tak nie twierdzi. Nikt nie sądzi, że istnieje ciąg przyczyn, który czyni góry skutkiem myśli czy słów. (...) Biorąc pod uwagę, że mówienie o górach jest wygodne (co nie ulega wątpliwości), jedną z oczywistych prawd o górach jest to, iż istniały zanim o nich mówiliśmy. Jeśli tego nie uznajecie, to prawdopodobnie nie wiecie, jak uczestniczyć w grach językowych, w których występuje słowo «góra». Jednak użyteczność tych gier nie ma nic wspólnego z pytaniem, czy rzeczywistość sama w sobie, niezależnie od sposobu, w jaki ludziom jest wygodnie ją opisywać, zawiera góry”.

Rorty namawia społecznego konstruktivistę, aby odciął się od twierdzenia, że mówiąc o górach powołujemy je do istnienia. Według Rorty’ego, należy raczej powiedzieć coś takiego: stosowanie pewnych sposobów mówienia jest wygodniejsze niż stosowanie innych. Jednym z takich poręcznych sposobów mówienia jest ten, zgodnie z którym góry istnieją niezależnie od ludzi. Jednak żaden sposób mówienia nie jest wierniejszym opisem tego, jakie rzeczy są same w sobie, niż inne. Są tylko nasze sposoby mówienia o rzeczach oraz fakt, że niektóre z tych sposobów lepiej służą naszym celom niż inne. Poprawne jest więc stwierdzenie, że nie stwarzamy gór; jego uzasadnieniem jest wygoda, jaką zapewnia określony sposób mówienia. To jednak nie znaczy, że jest po prostu prawdziwe, iż góry istnieją niezależnie od ludzi; powiedzenie, że cokolwiek jest po prostu prawdziwe, jest nieodmiennie pozbawione sensu. Sensownie możemy mówić tylko o tym, co jest prawdziwe zgodnie z tym lub innym sposobem mówienia, a przyjęcie niektórych z tych sposobów jest dla nas wygodne.

Ten pogląd jest jednak nie do utrzymania, jak zwraca uwagę wielu krytyków

(zob. zwłaszcza książkę *The Last Word* [Ostatnie słowo] Thomasa Nagela oraz jej recenzję pióra Bernarda Williamsa w „The New York Review of Books”). Po pierwsze, nawet Rorty nie jest w stanie odciąć się całkowicie od idei, że pewne twierdzenia są po prostu prawdziwe, a nie jedynie prawdziwe relatywnie do tego czy innego sposobu mówienia; zobowiązuje się on do mało wiarygodnego poglądu, że jedyne rodzaje twierdzeń, które są po prostu prawdziwe, to twierdzenia o tym, które sposoby mówienia jest nam wygodnie przyjmując, a nie twierdzenia dotyczące bezpośrednio gór. W przeciwnym razie Rorty nie mógłby stwierdzić, jak to czyni, że wygodnie jest nam mówić o górach, lecz co najwyżej, że wygodnie jest nam mówić o tym, że wygodnie jest nam mówić o górach – i tak dalej bez końca.

Po drugie, jeśli przyjmujemy jego pogląd, że nie istnieje żaden wyższy autorytet, który mógłby rozstrzygnąć, jaki sposób mówienia jest dla nas wygodny, oraz jeśli, jak przyznaje Rorty, wygodnie jest nam mówić, iż nauka odkrywa gotowy świat, pełen gór i żyraf, to nie istnieje taka perspektywa, z której może on zarazem stwierdzić – a jest do tego zmuszony, jeśli ma wyrazić swój pogląd – że *nie ma* gotowego świata, który nauka miałaby odkrywać, pełnego gór i żyraf. Nie może powiedzieć obu tych rzeczy naraz – tymczasem jego pogląd tego właśnie wymaga.

Spółecznie konstruowane przekonania

Jeśli powyższe uwagi są trafne, to mówienie o społecznej konstrukcji nie stosuje się sensownie do *faktów* badanych przez nauki przyrodnicze. Czy łatwiej je zastosować do *przekonań* o faktach, które uznajemy na podstawie tych nauk?

Pytanie nie brzmi, czy nauka jest aktywnością społeczną. Oczywiście, że jest. Powstaje ona we wspólnocie ludzi, którzy posiadają swoje wartości, pragnienia, zainteresowania i uprzedzenia. Mogą one rozmaicie wpływać na ich zachowanie: mogą decydować o tym, które zagadnienia przykuwają ich uwagę, jaką strategię badawczą wybierają, co są skłonni finansować itd. Jednak zgodnie z typowym poglądem, żadna z tych rzeczy nie ma znaczenia przy uznawaniu konkretnego twierdzenia naukowego, o ile tylko jest ono

adekwatnie uzasadnione przez świadectwo faktywne. Być może Kepler zajął się ruchem planet ze względu na swoje zainteresowania religijne i okultystyczne. Niewykluczone, że zależało mu na uzyskaniu określonego wyniku. O ile jednak twierdzenie, do którego ostatecznie doszedł, że planety krążą po orbitach eliptycznych, można uzasadnić na podstawie przytoczonych przez niego dowodów, to zarówno sposób, w jaki zainteresował się tym zagadnieniem, jak i jego uprzedni brak bezstronności, są bez znaczenia. Sformułowany przez niego pogląd został przyjęty, trzeba go brać pod uwagę i jedynym sposobem jego odrzucenia jest podważenie stojących za nim racji. Nie liczy się to, że Kepler nie podjąłby swych badań, gdyby nie posiadał zainteresowań, których nie podzielamy, czy gdyby nie kierowały nim pozanaukowe motywy i oczekiwanie konkretnego wyniku.

Inaczej mówiąc, powszechnie odróżnia się to, co filozofowie nauki nazywają „kontekstem odkrycia” od tego, co zwą „kontekstem uzasadnienia”. I choć można się zgodzić, że wartości społeczne mają znaczenie dla kontekstu odkrycia, trudno przyjąć, że grają rolę w wypadku kontekstu uzasadnienia. Społeczni konstruktywiści w kwestii wiedzy nie zgadzają się z tym; według nich naiwnością jest sądzić, że na wartości społeczne jest miejsce w jednym kontekście, ale nie w drugim.

Jak wartości społeczne mogłyby znaleźć swoje miejsce w ramach kontekstu uzasadnienia? Myśl konstrukcjonisty można rozumieć na cztery różne sposoby; choć wszystkie występują w literaturze przedmiotu, nie zawsze wystarczająco starannie się je odróżnia.

Po pierwsze, konstrukcjonista może utrzymywać, że uzasadnienie nie polega na dowodach empirycznych, ale na należących do kontekstu wartościach społecznych. Choć trudno uwierzyć, że ktoś mógłby naprawdę tak sądzić, z pewnością można spotkać się z twierdzeniami, który wymagają takiej interpretacji. Oto jeden z przykładów (Kenneth Gergen, *Feminist Critiques of Science and the Challenge of Social Epistemology* [Feministyczne krytyki nauki a wyzwanie epistemologii społecznej]): „Świadectwo faktywne nie ma żadnego wpływu na poprawność sądów teoretycznych w naukach”.

Jednakże każdy, kto naprawdę uważałby, że, powiedzmy, równania Maxwella można uzasadnić przez odwołanie się do społecznych bądź politycznych przekonań Maxwella czy kogokolwiek innego, zdradziłby całkowite niezrozumienie pojęcia uzasadnienia. Jakaś informacja uzasadnia dane przekonanie, gdy zwiększa prawdopodobieństwo jego prawdziwości. Zgoda, ta koncepcja nie jest wolna od trudności. Ale o ile nie chcemy całkowicie jej odrzucić, nie można spodziewać się, iż fundamentalne prawa elektromagnetyzmu da się uzasadnić przez odwołanie do czyichś przekonań politycznych, zainteresowania karierą czy czegoś podobnego.

Gdyby ktoś był absolutnie zdecydowany pójść w tym kierunku, to *nieco* lepszym wyjściem – i drugą z czterech opcji – byłoby argumentowanie, że chociaż wartości społeczne nie uzasadniają naszych przekonań, to przekonania przyjmujemy nie na podstawie ich uzasadnienia, lecz jedynie na podstawie naszych wartości społecznych. Ten pogląd, który jest praktycznie normą wśród osób zajmujących się tzw. „naukoznawstwem”, ma tę zaletę, że nie mówi nic absurdalnego o uzasadnieniu; mimo to jest on równie niewiarygodny. W najzwyklejszej interpretacji, wynika on z drobnego niezrozumienia, na czym polega socjologiczne podejście do wiedzy naukowej.

Omawiana opcja pochodzi z jednego z klasycznych tekstów naukoznawstwa, mianowicie z książki Davida Bloora *Knowledge and Social Imagery* [Wiedza a metafory społeczne]. Rozumowanie Bloora przebiega mniej więcej tak: jeśli chcemy wyjaśnić, dlaczego określone przekonania zostają uznane za wiedzę w danym czasie, to należy wziąć w nawias *nasze* poglądy odnośnie do tego, które z tych przekonań są prawdziwe, a które fałszywe. Jeśli próbujemy wyjaśnić, dlaczego *oni* doszli do uznania pewnego przekonania za prawdziwe, to nie może mieć znaczenia to, iż my wiemy, że nie jest ono prawdziwe. Jest to jedna z tzw. „zasad symetrii” w socjologii wiedzy: gdy wyjaśniasz, dlaczego zarówno sądy prawdziwe, jak i fałszywe zostały uznane, traktuj je symetrycznie.

Można dyskutować nad zaletami tej zasady, ale ogólnie biorąc wydaje mi się ona trafna. Czym innym jest jed-

nak powiedzenie, że prawdziwe i fałszywe przekonania należy traktować symetrycznie, a czym innym uznanie, że tak należy traktować przekonania uzasadnione i nieuzasadnione. Chociaż przy wyjaśnianiu, dlaczego doszedłem do uznania danego przekonania stosowne może być pominięcie jego prawdziwości lub fałszywości, błędem byłoby nieuwzględnienie tego, czy posiadałem jakieś racje, aby je uznać. Z jakiegoś względu nie zostaje to jednak nigdzie wyjaśnione. Bloor i jego koledzy zdają się uważać, że te dwie zasady są równorzędne i w równym stopniu wymagane przez socjologiczne podejście do przekonań naukowych. Bloor uważa, że obie one stanowią podstawy tej dziedziny: „[Socjologia wiedzy] byłaby bezstronna w kwestii prawdziwości i fałszywości, racjonalności lub irracjonalności, sukcesu lub porażki”. Jednak bez argumentu za sceptycyzmem w sprawie samej idei dobrej racji dla przekonania – a jak mógłby wyglądać taki argument, który zarazem nie znosi samego siebie? – jedną z możliwych przyczyn mojego przekonania jest to, że posiadam dobre świadectwo dla jego uznania. Każdy schemat eksplanacyjny, który wymaga uznania za symetryczne nie tylko przekonań prawdziwych i fałszywych, ale również uzasadnionych i nieuzasadnionych, musi wyjaśnić, dlaczego świadectwo na rzecz przekonania zostaje wykluczone jako jedna z potencjalnych przyczyn przyjęcia tego przekonania. I musi to wyjaśnić w taki sposób, aby nie podważać swego własnego poglądu, wysuwanego ze względu na to uzasadnienie.

Nie znaczy to, rzecz jasna, że przekonanie naukowe *zawsze* trzeba wyjaśniać w kategoriach przekonującego świadectwa zebranego na jego poparcie; w dziejach nauki nie brak przykładów poglądów – jak choćby frenologia – za którymi nigdy nie przemawiał żaden dobry dowód. Podkreślam jedynie, że przekonanie naukowe *niekiedy* należy wyjaśniać poprzez fakt istnienia przekonujących dowodów oraz że historia i socjologia nauki, właściwie pojęte, nie muszą tego wykluczać.

W ten sposób dochodzimy do trzeciej, bardziej umiarkowanej koncepcji tego, jak wartości społeczne mogłyby być niezbędne do uzasadnienia przekonania naukowego. W myśl tego ►

poglądu, chociaż dowód może częściowo wyjaśniać, dlaczego zostało uznane określone przekonanie, nigdy nie może stanowić kompletnego wyjaśnienia. Żadne świadectwo, jakie moglibyśmy posiadać, nigdy *nie określa jednoznacznie* danego przekonania, do którego dochodzimy na jego podstawie. Coś innego musi wypełnić lukę między tym, za czym przemawia nasz dowód a tym, co faktycznie uznajemy – i tym czymś są stanowiące tło wartości i zainteresowania posiadane przez osobę.

Myśl, że świadectwo w nauce nigdy nie określa jednoznacznie uznawanych na jego podstawie teorii, wywarło spory wpływ w filozofii nauki, nawet poza kręgiem konstruktywistów. Swoją współczesną postać zawdzięcza ona francuskiemu fizykowi i filozofowi, Pierrowi Duhemowi, żyjącemu na przełomie XIX i XX wieku. Załóżmy, że obserwacja doświadczalna jest niespójna z teorią, którą uznajemy: powiedzmy, że teoria przewiduje, iż igła wskaże „10”, a tymczasem tkwi bez ruchu na „0”. Duhem zauważył, że sam ten fakt nie musi obalać teorii. Przewidywanie obserwacyjne jest bowiem generowane nie tylko na podstawie teorii, ale również na gruncie dodatkowych hipotez co do funkcjonowania aparatury doświadczalnej. Wobec innego niż przewidywany rezultat obserwacyjnego, *coś* wymaga zrewidowania, ale na razie nie wiadomo jeszcze dokładnie co: być może teoria, być może hipotezy pomocnicze, a być może nawet samo twierdzenie, że zarejestrowaliśmy niespodziewany rezultat, a nie ulegliśmy iluzji wzrokowej. Duhem argumentował, że sam rozum nigdy nie może rozstrzygnąć, jakie zmiany są konieczne, a wobec tego rewizja w nauce nie może być sprawą czysto racjonalną: swój udział musi mieć jeszcze coś innego. Społeczny konstrukcjonista dodaje, że ten dodatkowy czynnik ma charakter społeczny.

To pomysłowy argument, który jednak szybko ujawnia swoje słabości. Czy rzeczywiście jest prawdą, że nigdy nie moglibyśmy dysponować silniejszymi racjami, aby zrewidować którąś z naszych teorii w odpowiedzi na sprzeczne z nią doświadczenie? Rozważmy podany przez Duhema przykład astronoma, który spogląda przez teleskop na niebo i jest zdzi-

wiony tym, co odkrywa – być może nieznaną dotąd gwiazdę w galaktyce. Dokonawszy tego odkrycia, twierdzi Duhem, astronom może zrewidować swoją teorię nieba lub koncepcję tego, jak funkcjonuje teleskop. Racjonalne zasady ustalania przekonań nie rozstrzygają, jak ma postąpić.

Jednak idea, że spoglądając na niebo przez teleskop testujemy naszą teorię teleskopu *w takiej samej mierze*, w jakiej testujemy nasze poglądy astronomiczne, jest absurdalna. Teoria teleskopu została potwierdzona przez liczne doświadczenia naziemne i zgadza się z wieloma rzeczami, które wiemy niezależnie o soczewkach, świetle i lustrach. Trudno przypuszczać, że racjonalną odpowiedzią na nieoczekiwaną obserwację nieba mogłoby być zrewidowanie tego, co wiemy o teleskopach! Nie chodzi o to, że *nigdy* nie moglibyśmy mieć okazji do zmiany teorii teleskopów; z pewnością można sobie wyobrazić okoliczności, w których taka rewizja byłaby jak najbardziej wskazana. Chodzi natomiast o to, że nie *we wszystkich* okolicznościach, w których zakłada się coś o teleskopach, testuje się zarazem naszą teorię teleskopów; zatem wniosek, że racjonalne rozważania nie są w stanie rozstrzygnąć, jak zareagować na doświadczenie inne od spodziewanego, zostaje zablokowany.

Być może jednak – przechodząc do czwartego i ostatniego sposobu, w jaki przekonanie mogłoby wiązać się z wartościami społecznymi – chodzi nie o to, że to, co społeczne ma wypełnić lukę pozostawioną przez to, co racjonalne, ale o to, że to, co racjonalne, samo jest konstytuowane przez to, co społeczne. Zgodnie z tym sposobem myślenia, dobra racja, aby coś uznać, ma taki status tylko relatywnie do zmiennych czynników społecznych – ostre rozgraniczenie między tym, co racjonalne a tym, co społeczne jest złudzeniem.

Taka interpretacja relacji między tym, co racjonalne a tym, co społeczne cieszy się obecnie największym powodzeniem w kręgach konstrukcjonistów. Sprowadza się ona do relatywizacji dobrych racji do zmiennych okoliczności społecznych, przez co o tej samej danej informacji można poprawnie powiedzieć, że uzasadnia dane przekonanie w pewnych okolicznościach społecznych czy w pewnych kultu-

rach, ale nie w innych. Celnie wyraża tę interpretację następujący fragment (Barry Barnes i David Bloor, *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge* [Relatywizm, racjonalizm i socjologia wiedzy]): „(...) idea, że pewne standardy czy przekonania są rzeczywiście racjonalne, a nie jedynie lokalnie uznawane za racjonalne, jest pozabawiona sensu”.

Taka interpretacja racji dla przekonania jest jednak nie do przyjęcia, co zrozumiał już Platon w dialogu *Teajtet*. Nie możemy sensownie myśleć, że uznajemy czy stwierdzamy *cokolwiek*, jeśli wszystkie racje dla przekonania i stwierdzenia uważa się, w proponowany tu sposób, za nierozzerwalnie związane ze zmienną, stanowiącą kontekst perspektywą. Można to wykazać na wiele sposobów, ale być może najbardziej trafny z nich jest ten: nawet relatywista nie byłby w stanie zająć takiej postawy wobec swojego własnego poglądu. Bo przecież relatywista nie uważa chyba, że relatywizm w kwestii racji jest uzasadniony tylko relatywnie do jego własnej perspektywy? W przeciwnym razie dlaczego zaleca go nam, którzy nie podziwiamy tej perspektywy? Kiedy coś uznajemy, to robimy tak dlatego, że istnieją racje, aby sądzić, iż jest to prawdziwe, racje, które uważamy za na tyle ogólne, by mogły przemówić nawet do osób, które nie podzielają naszej perspektywy. To dlatego czujemy się upoważnieni, aby zalecać je innym. Trudno sobie wyobrazić sposób myślenia o przekonaniu i stwierdzeniu, który wykluczałby możliwość ogólności tego rodzaju.

Kulturowy autorytet nauki

Ani uogólniony konstruktywizm w kwestii przedmiotów i faktów badanych przez nauki przyrodnicze, ani ten w kwestii racji dla przekonań dostarczanych przez te nauki, nie są szczególnie przekonujące. Dlaczego jest to ważne? Oto dwa konkurencyjne poglądy. Rorty (*Phony Science Wars* [Chybione wojny o naukę]): „Wojny naukowe są częściowo produktem głębokich i długotrwałych konfliktów intuicji, ale w większej mierze są one szumem medialnym – dziennikarze podburzają intelektualistów, aby ci wzajemnie się demonizowali. Demonizacja może być przydatna do utrzymania intelektualistów w gotowości i działaniu, ale nie

należy jej brać zbyt poważnie”. Z drugiej strony Dorothy Nelkin: „Współczesne teorie dotyczące nauki rzeczywiście zdają się stawiać pod znakiem zapytania obraz bezinteresownej obiektywności naukowej i podważać autorytet nauki, w czasach, gdy naukowcy pragną odzyskać utraconą niewinność i być postrzegani jako nieskazitelnii poszukiwacze prawdy. Właśnie to jest stawką wojen wokół nauki”. Myślę, że bliższa prawdy jest Nelkin. Społeczni konstruktywiści dobrze zdają sobie sprawę, że nie przypisywalibyśmy nauce tej samej wagi, jak obecnie, gdybyśmy uznali trafność konstrukcjonistycznych poglądów na jej temat.

Na czym polega kulturowa waga nauki? To oczywiście szeroki temat, ale wydaje mi się, że można wskazać na dwie główne sprawy. Po pierwsze, i najważniejsze, nauka kształtuje nasze przekonania. Trudno byłoby przecenić znaczenie tej praktyki, która znajduje wyraz w tym, czego chcemy uczyć dzieci w szkole, co chcemy traktować jako dowody w sądach i na czym chcemy opierać naszą politykę społeczną. Po drugie, wydajemy potężne sumy pieniędzy na podstawowe badania naukowe, które, jak się zdaje, nie mają bezpośredniego zastosowania praktycznego.

Swobodne podejście Rorty'ego zakłada, że żadna z tych praktyk nie zawiera interesujących presupozycji filozoficznych, a w związku z tym nie może być podatna na krytykę ze strony konstrukcjonistów. To jednak wydaje się błędem. Aby kształtowanie przez nas przekonania w oparciu o naukę miało sens, wiedzę naukową powinien uznać *każdy*, bez względu na jego sympatie polityczne czy, ogólniej, ideologiczne. Konstrukcjonistyczne podejście do racji dla przekonań, przy każdej jego możliwej interpretacji, kwestionuje ten wymóg.

Jeśli przyjrzymy się praktyce wydawania ogromnych sum pieniędzy na badania podstawowe, które nie dają przewidywalnego zysku praktycznego, to wydaje się, że nauka zawiera jeszcze więcej założeń filozoficznych. Musimy przyjąć nie tylko, że daje ona wiedzę, którą każdy powinien uznać, ale że dostarcza również prawdziwej lub prawdopodobnej wiedzy na temat struktury niezależnie istniejącej rzeczywistości. Jeśli bowiem spytamy, dla-

czego, w świetle wielu palących problemów społecznych, jakie przed nami stoją, mielibyśmy wydawać dziesiątki miliardów dolarów na budowę superakceleratora, który będzie zderzać ze sobą coraz mniejsze cząstki, w nadziei, że w wyniku tych kolizji wyłonią się takie cząstki, których wcześniej nie obserwowaliśmy, ale których istnienie przewidują nasze teorie, to jaka mogłaby być przekonująca odpowiedź na to pytanie, jeśli nie ta, że w ten sposób zbliżamy się do zrozumienia fundamentalnej, ukrytej budowy wszechświata, i że jest to czymś wartościowym? Jeśli nie ma sensu wierzyć, że istnieje taka ukryta struktura, albo nie ma sensu wierzyć, że nawet jeśli taka struktura istnieje, nauka jest w stanie ją odkryć, to jaki mógłby być powód, by wydawać tyle pieniędzy, gdy równie dobrze moglibyśmy je przeznaczyć na walkę z AIDS czy ubóstwem? (Dla jasności: nie twierdę, że poszukiwanie fundamentalnych prawd automatycznie przeważa nad innymi celami, lecz tylko, że sensowność tego celu jest konieczna, aby nadać sens znaczeniu, jakie przypisujemy badaniom podstawowym).

Wniosek

W swoim najlepszym wydaniu – na przykład w pracach de Beauvoir i Apiaha – społeczny konstrukcjonizm ujawnia przygodność tych praktyk społecznych, które błędnie uznaliśmy za nieuniknione. Korzysta przy tym ze standardowych kanonów dobrego rozumowania naukowego. Schodzi natomiast na manowce, gdy stara się być ogólną metafizyką albo ogólną teorią wiedzy. W pierwszym wypadku szybko staje się niemożliwą do przyjęcia formą idealizmu. W drugim zaś wpisuje się w długie dzieje problematycznych prób zrelatywizowania pojęcia racjonalności. Nie dodaje nic nowego do tych obalonych poglądów; proponowane przez społecznych konstruktywistów warianty są zwykle bardziej niejasne i zawile niż ich tradycyjne odpowiedniki. Trudno zrozumieć, dlaczego te uogólnione zastosowania społecznej konstrukcji zyskały aż taką popularność.

Jednym ze źródeł ich atrakcyjności jest niewątpliwie skuteczność. Jeśli z góry możemy wiedzieć, że każdy przykład wiedzy posiada ten status

wyłącznie dlatego, iż współgra z przygodnymi wartościami społecznymi, to każde roszczenie do wiedzy można podważyć, o ile akurat nie podzielamy wartości, od których ono rzekomo zależy, i nie ma potrzeby zagłębiać się w, skomplikowane nieraz, szczegóły. To jednak tylko odwleka rzeczywiste pytanie: skąd ten lęk przed wiedzą? Skąd potrzeba ochrony przed jej wynikami? W książce *What Is Social Construction?* [Czym jest konstrukcja społeczna?] Ian Hacking pisze na przykład o pewnych feministkach, które „(...) traktują obiektywność i abstrakcyjną prawdę jako narzędzia, które wykorzystuje się przeciwko nim. Przypominają nam o starym refrenie: kobiety są subiektywne, mężczyźni obiektywni. Jak przekonują, same te wartości, podobnie jak słowo «obiektywność», to jedna wielka manipulacja. Jeśli mam zachować jakiś rodzaj obiektywności, argumentują one, musi on dążyć do wielości punktów widzenia”. Hacking wyznaje, że nie wie, co sądzić o tym poglądzie. A powinien wiedzieć. Niezależnie od tego, jaka uprawniona wątpliwość kryje się za takimi wypowiedziami, nie można jej wyrazić mówiąc, że obiektywność i prawda abstrakcyjna są narzędziami opresji. Uwagi te w najlepszym razie upoważniają nas do powiedzenia, że pojęcia te wykorzystywano niekiedy w służbie opresji; trudno temu zaprzeczyć. Ale fakt, że jakieś pojęcie może być i faktycznie jest nadużywane, nie usprawiedliwia w żadnym razie jego odrzucenia. Czy mamy podejrzliwie traktować wartość wolności, ponieważ na bramie w Auschwitz widnieje napis „Arbeit Macht Frei”?

Nasz intuicyjny pogląd jest taki, że rzeczy istnieją niezależnie od ludzkiej opinii i jesteśmy w stanie wyrobić sobie stosunkowo obiektywne przekonanie na temat ich natury, wiążące dla każdego, kto jest w stanie zrozumieć odpowiednie świadectwo, niezależnie od jego perspektywy ideologicznej. Bez względu na to, jak trudne jest to zadanie, nie należy sądzić, że najnowsza filozofia odkryła jakieś dobre racje, aby je porzucić. ■

Przełożył Marcin Iwanicki

What Is Social Construction?, “Times Literary Supplement”, luty 2001. Przekład za zgodą Autora.

Zbigniew Herbert

Modlitwa Pana Cogito — podróżnika

Panie dziękuję Ci że stworzyłeś świat piękny i bardzo różny
a także za to że pozwoliłeś mi w niewysłowionej dobroci Twojej
być w miejscach które nie były miejscami mojej codziennej udręki
– że nocą w Tarquinii leżałem na placu przy studni
i spiż rozkołysany obwieszczał z wieży Twój gniew lub wybaczenie
a mały osioł na wyspie Korkyra
śpiewał mi ze swoich niepojętych miechów płuc melancholię krajobrazu
i w brzydkim mieście Manchester odkryłem ludzi dobrych i rozumnych
natura powtarzała swoje mądre tautologie:
las był lasem morze morzem skała skałą gwiazdy krążyły i było jak być powinno
– *Iovis omnia plena* – wybac – że myślałem tylko o sobie
gdy życie innych okrutnie nieodwracalne krążyło wokół mnie
jak wielki astrologiczny zegar u świętego Piotra w Beauvais
że byłem leniwy roztargniony zbyt ostrożny w labiryntach i grotach
a także wybac że nie walczyłem jak lord Byron o szczęście ludów podbitych
i oglądałem tylko wschody księżyca i muzea
– dziękuję Ci że dzieła stworzone ku chwale Twojej udzieliły mi cząstki swojej tajemnicy
i w wielkiej zarozumiałości pomyślałem
że Ducio van Eyck Bellini malowali także dla mnie
a także Akropol którego nigdy nie zrozumiałem do końca
cierpliwie odkrywał przede mną okaleczone ciało
– proszę Cię żebyś wynagrodził siwego staruszka
który nie proszony przyniósł mi owoce ze swego ogrodu
na spalonej słońcem ojczyznej wyspie syna Laertesa
a także Miss Helen z mglistej wysepki Mull na Hebrydach
za to że przyjęła mnie po grecku i prosiła
żeby w nocy zostawić w oknie wychodzącym na Holy Iona
zapaloną lampę aby światła ziemi pozdrowiały się
a także tych wszystkich którzy wskazywali mi drogę i mówili *kato kyrie kato*
i żebyś miał w swej opiece Mamę ze Spoleto Spiridiona z Paxos
dobrego studenta z Berlina który wybawił mnie z opresji
a potem nieoczekiwanie spotkany w Arizonie wioził mnie do Wielkiego Kanionu
który jest jak sto tysięcy katedr zwróconych głową w dół
– pozwól o Panie abym nie myślał o moich wodnistookich szarych niemądrych prześladowcach
kiedy słońce schodzi w Morze Jońskie prawdziwie nieopisane
żebym rozumiał innych ludzi inne języki inne cierpienia
a nade wszystko żebym był pokorny
to znaczy ten który pragnie źródła
dziękuję Ci Panie że stworzyłeś świat piękny i różny
a jeśli jest to Twoje uwodzenie jestem uwiedziony
na zawsze i bez wybaczenia

Czy wiara w cuda jest racjonalna?

David Hume

Nie uwierzyłbym w taką historię, nawet gdyby mi ją opowiedział sam Kato — oto jakie istniało w Rzymie przysłowie jeszcze za życia tego filozofa i patrioty. Uznano, że dla faktu, w który niepodobna uwierzyć, nawet tak wielka powaga okazałaby się niewystarczająca.

Ów książę indyjski, który nie chciał uwierzyć pierwszym wieściom o skutkach mrozu, rozumował trafnie; trzeba było oczywiście bardzo przekonującego świadectwa, aby nakłonić go do uznania faktów wynikających z nieznanego mu zjawiska przyrody i tak bardzo niepodobnych do tego, o czym mówiło mu stałe i jednostajne doświadczenie. Choć owe fakty nie sprzeciwiały się temu doświadczeniu, nie były jednak z nim zgodne.

Aby jednak spotęgować prawdopodobieństwo przemawiające przeciw relacjom świadków, przypuśćmy, że fakt, który podają, zamiast być tylko dziwnym, jest naprawdę cudownym; przypuśćmy także, że świadectwo ich rozważane osobno i samo w sobie posiada walor pełnego dowodu; w takim wypadku dowód staje przeciw dowodowi, a ten, który jest silniejszy, musi przeważać, tracąc jednak przy tym pewną część swojej siły, odpowiednio do siły dowodu przeciwnego.

Cud jest zakłóceniem praw przyrody, a ponieważ prawa te opierają się na niewzruszonym i niezmiennym doświadczeniu, przeto dowód, jakiego przeciw cudowi dostarcza sama natura faktu, jest tak pełny, jak tylko można sobie w ogóle wyobrazić jakiś dowód z doświadczenia. Dlaczego jest rzeczą więcej niż prawdopodobną, że wszyscy ludzie muszą umrzeć, że ołów sam z siebie nie może zawisnąć w powietrzu, że ogień spala drzewo i że go gasi woda, jeśli nie dlatego, że zjawiska te okazały się zgodne

z prawami przyrody i że trzeba zakłócenia tych praw lub, innymi słowy, trzeba cudu, aby im zapobiec? Nie uważa się za cud niczego, co się zdarza w granicach zwykłego porządku przyrody. Nie jest cudem, jeżeli człowiek pozornie zupełnie zdrowy nagle umrze; taki bowiem rodzaj śmierci, choć jest mniej zwyczajny od innego, widuje się często. Byłoby jednak cudem, gdyby umarły powrócił do życia; tego bowiem nie widziano nigdy i nigdzie. Musi zatem istnieć jednostajne doświadczenie przemawiające przeciw każdemu zdarzeniu cudownemu; inaczej zdarzenie nie zasługiwałoby na tę nazwę. A ponieważ jednostajne doświadczenie ma znaczenie dowodu, przeto mamy tutaj bezpośredni i całkowity dowód wynikający z natury faktu przeciw istnieniu jakichkolwiek cudów; i tylko dowód przeciwny, wyposażony w większą siłę przekonującą, może taki dowód obalić i uczynić cud wiarygodnym.

Wynika stąd w sposób jasny (a jest to zasada ogólna, godna naszej uwagi), że „żadne świadectwo nie wystarcza do wykazania autentyczności cudu, jeżeli nie jest ono tego rodzaju, że jego fałszywość byłaby większym cudem aniżeli fakt, który ma być na jego podstawie wykazany, a nawet w tym wypadku argumenty wzajemnie się niweczą i silniejszy daje nam pewność odpowiadającą jedynie temu stopniowi siły, który pozostaje po odjęciu siły argumentu słabszego”. Jeżeli mi ktoś opowiada, że widział, jak umarłemu przywrócono życie, natychmiast myślę sobie, czy jest rzeczą bardziej prawdopodobną, że opowiadający bądź mnie wprowadza w błąd, bądź sam został w błąd wprowadzony, czy też że fakt, o którym opowiada, istotnie zaszedł. Porównuję jeden cud z drugim i stosownie do przewagi, którą po jednej z tych stron stwierdzam, sprawę roz-

strzygam, odrzucając zawsze cud większy. Jeżeliby fałszywość świadectwa była czymś bardziej cudownym aniżeli opowiedziany fakt, wtedy, ale dopiero wtedy, świadczący mógłby wymagać, abym mu podporządkował swoje przeświadczenie i sąd. (...)

Przypuśćmy jednak, że wszyscy historycy piszący o Anglii zgodnie pisaliby, że dnia pierwszego stycznia 1600 r. królowa Elżbieta umarła, że tak przed, jak i po jej śmierci widzieli ją jej lekarze i cały dwór, jak to jest przyjęte, gdy chodzi o osoby tego stanowiska, że parlament uznał i proklamował jej następcę i że miesiąc po pogrzebie zjawiała się znowu, wstąpiła na tron i rządziła Anglią przez trzy lata — przyznać muszę, że byłbym zdumiony zbiegiem tak wielu dziwnych okoliczności, lecz nie byłbym wcale skłonny uwierzyć w tak cudowne zdarzenie. Nie wątpiłbym o jej rzekomej śmierci i owych publicznych aktach, które po niej nastąpiły; twierdziłbym tylko, że śmierć była rzekoma i że ani nie była, ani być nie mogła rzeczywista. Doremnie zarzucałby mi ktoś, że trudno i prawie niepodobna wprowadzić ogółu w błąd w sprawie tak doniosłej; doremnie przedstawiano by mi mądrość i zdrowy sąd owej sławnej królowej oraz fakt, że tak marna sztuczka nie przyniosłaby jej żadnych albo tylko niewielkie korzyści; wszystko to mogłoby mnie zadziwić; zawsze jednak odpowiedziałbym jeszcze, że łotrostwo i głupota ludzka są zjawiskiem tak zwyczajnym, iż raczej uwierzyłbym w najdziwniejsze zdarzenia wynikające z ich współdziałania, niżbym miał przyjąć tak osobliwe pogwałcenie praw przyrody. (Badania dotyczące rozumu ludzkiego, przeł. Jan Łukasiewicz i Kazimierz Twardowski). ■



Hans Holbein Młodszy, Chrystus w grobie, 1521-1522, Muzeum Sztuki w Bazyli

Nauka a cuda

Yujin
Nagasawa

W grudniu 2008 roku Marcilio Haddad Andrino, trzydziestoletni mieszkaniec miasta Santos w Brazylii, wyruszył do Gramado, rodzinnej miejscowości swojej żony, by spędzić tam miesiąc miodowy. Ekscytująca podróż nowożeńców zamieniła się jednak w koszmar, kiedy Andrino poważnie zachorował. Cierpiąc ogromny ból, został przewieziony do szpitala, gdzie lekarze stwierdzili u niego wodogłowie i osiem ropni w mózgu. Co gorsza, Andrino w trakcie leczenia zapadł w śpiączkę. O ciężkim stanie chorego dowiedział się o. Elmiran Ferreira z pobliskiego kościoła, który dał żonie Andrino medalik z portretem Matki Teresy i zalecił, by umieścić go pod poduszką męża. Kobieta postąpiła zgodnie z radą duchownego i wielokrotnie modliła się do Matki Teresy. W końcu nadszedł dzień operacji; Andrino został zabrany na blok operacyjny. Nagle jednak ocknął się i ku zdziwieniu lekarzy zapytał: „Co ja tutaj robię?”. Nim do szpitala dotarła jego żona, Andrino siedział już na łóżku i pił kawę! Lekarze ponownie zbadali jego mózg i potwierdzili, że zarówno wodogłowie, jak i wszystkie ropnie zniknęły. Nikt nie potrafił tego wyjaśnić. Wydarzenie to uważa się za jeden z pośmiertnych cudów Matki Teresy, na podstawie którego papież Franciszek ogłosił ją świętą we wrześniu 2016 roku.

Wiara w cuda wydaje się pozostawać w konflikcie ze współczesną wiedzą naukową. Naukowcy niejednokrotnie przyrównują cuda do bajek czy mitów. Richard Dawkins, biolog ewolucyjny z Uniwersytetu Oksfordzkiego, podkreśla na przykład znaczenie przełomu, jaki nastąpił w XIX wieku: „To wówczas właśnie skończyła się epoka, w której wykształcony człowiek mógł, absolutnie się tego nie wstydząc, wyznać, że wierzy w cuda i w dzieworództwo” (R. Dawkins, *Bóg urojony*). Mimo to w naszych czasach wiara w cuda wciąż jest rozpowszechniona. Zgod-

nie z ankietą przeprowadzoną przez International Social Survey Programme w roku 2008, na pytanie „Czy wierzysz w cuda?” 66% Polaków odpowiedziało twierdząco. W porównaniu z innymi krajami wynik ten nie jest nadzwyczaj wysoki: ta sama ankieta podaje, że podobnie na powyższe pytanie odpowiedziało 78,7% Amerykanów oraz 73,4% Włochów. Nie jest również oczywiste, że naukowcy są bardziej sceptyczni niż reszta społeczeństwa: inne badanie wskazuje, że ok. 70% lekarzy i studentów medycyny w Polsce wierzy w cuda.

Czym są cuda?

Choć wielu ludzi twierdzi, że wierzy w cuda, nie do końca wiadomo, jak rozumieć cud, zaś dyskusja nad jego definicją jest przedmiotem wielowiekowych debat filozoficznych. Aby rozstrzygnąć tę kwestię, pomocne może się okazać rozważenie niezwykłych wydarzeń, które wprawdzie przedstawia się jako cuda, ale które tak naprawdę nimi *nie są*.

Był rok 1977. Pewnego popołudnia Maria Rubio, Amerykanka mieszkająca w stanie Nowy Meksyk, przygotowywała na obiad burrito. W chwili, kiedy miała zawiązać trzecią tortillę, wykrzyknęła: „To Jezus Chrystus!”. Na tortilli ujrzała wypalony wzór, który jej zdaniem przypominał twarz Jezusa. Natychmiast zawałała swojego męża i córkę, którzy potwierdzili, iż faktycznie jest to wizerunek Chrystusa. Cała trójka zabrała tortillę do o. Joyle’a Finnigana z Kościoła Niepokalanego Poczęcia. Ku ich zaskoczeniu, duchowny stwierdził: „Wydaje mi się, że to po prostu zbieg okoliczności”. Rubio wyjaśniła, że to nieprawda, bowiem zawiąza burrito od dwudziestu lat i nigdy nie widziała czegoś podobnego. Na jej wyraźną prośbę o. Finnigan niechętnie pobłogosławił tortillę i poinstruował, że powinna ją schować do lodówki, aby się nie rozpadła. Rubio wystawiła ją w swoim domu, gdzie obejrzało ją

przeszło osiem tysięcy ludzi; niektórzy na jej widok płakali i modlili się. Dziennikarz z lokalnej gazety stwierdził jednak, że wzór na tortilli przypomina raczej boksera Leona Spinksa.

Rubio i jej rodzina uznali wizerunek Jezusa na tortilli za cud, ale – jak stwierdził o. Finnigan – to tylko zbieg okoliczności. Biorąc pod uwagę ogromną liczbę tortilli wypiekanych codziennie na całym świecie, nic dziwnego, że na niektórych zdarza nam się ujrzyć coś, co przypomina twarz. Cuda muszą być zatem czymś więcej niż niezwykłymi zbiegami okoliczności. Wielu filozofów utrzymuje, że warunek ten spełniają przypadki, w których dochodzi do *naruszenia praw przyrody*. Natura jest jednolita i stała, ponieważ zachowuje się zgodnie z pewnymi – niezmiennymi, jak się zdaje – prawami. To właśnie one sprawiają, że upuszczony w powietrzu ciężki przedmiot zawsze spada oraz że nic nie może poruszać się z prędkością większą niż prędkość światła. Cuda budzą religijną cześć, bowiem ich sprawcy działają w sposób, który narusza tego rodzaju zasady. Weźmy dobrze znane przykłady cudów dokonywanych przez Jezusa, takich jak zamiana wody w wino czy wskrzeszenie Łazarza, który od kilku dni był martwy. Prawa przyrody wykluczają takie działania, zaś ich naruszenie wydaje się być koniecznym warunkiem cudu.

Czy wiara w cuda jest racjonalna?

Osiemnastowieczny szkocki filozof i sceptyk, David Hume, twierdził, że nigdy nie można racjonalnie wierzyć w cuda. Jego zdaniem są one niemożliwe właśnie ze względu na wymóg naruszania praw przyrody.

Założmy, że twoi przyjaciele opowiadają, jak w krakowskim ogrodzie zoologicznym oglądali tygrysa. Wiesz również ze strony internetowej, że zwierzęta te istotnie są tam trzymane. Można więc chyba racjonalnie przy-



jąc, że naprawdę żyją one w tym zoo: Twoi przyjaciele nie mają powodu, by kłamać, zaś zoo nie ma żadnego interesu w publikowaniu fałszywych informacji w Internecie. Dowody te wystarczą zatem, by racjonalnie wierzyć w istnienie tygrysów w zoo. Założmy teraz, że ci sami znajomi mówią, iż widzieli dinozaury, co również potwierdza strona internetowa. Czy jest racjonalne, by wierzyć, że w krakowskim zoo żyją prawdziwe dinozaury? Oczywiście, że nie. Wypowiedź twoich przyjaciół i informacja z Internetu nie stanowią mocnego dowodu za racjonalnością przekonania o prawdziwości tak niezwykle twierdzenia, jak to, że w krakowskim zoo żyją dinozaury. Taka odpowiedź sugeruje, że siła przekonania powinna być proporcjonalna do dostępnego dowodu. Świadectwo Twoich przyjaciół oraz informacja na stronie internetowej mogą wystarczyć, by uwierzyć w niewinne stwierdzenie, że w krakowskim zoo żyją tygrysy, ale nie do utrzymywania, iż mieszkają tam dinozaury. Temu właśnie przekonaniu daje wyraz hasło Carla Sagana, znanego amerykańskiego astronoma i autora powieści *Kontakt*: „niezwykle twierdzenia wymagają niezwykle dowodów”.

Hume stwierdza, że nie można racjonalnie wierzyć w cuda, ponieważ dowód przeciwko nim jest zawsze silniejszy niż ten, który przemawia za nimi. Ponownie rozważmy natychmiastowe zniknięcie ropni w mózgu Andrino. Założmy, że prawa przyrody wykluczają tak szybki zanik. Następnie przyjmijmy, że mózg Andrino był wielokrotnie badany przez różnych lekarzy przy wykorzystaniu najbardziej zaawansowanych technologii medycznych, w wyniku czego stwierdzono, że ropnie istotnie zniknęły w krótkim czasie. Uznajmy wreszcie, że istnieje mało prawdopodobne naukowe wyjaśnienie głoszące, iż wszyscy lekarze, którzy niezależnie diagnozowali mózg Andrino, przy każdym badaniu doznawali halucynacji. Hume argumentuje, że nawet w tej sytuacji wiara, iż istotnie mamy tu do czynienia z cudem, jest nieracjonalna. Prawa przyrody *dopuszczają* możliwość, że wszyscy lekarze, którzy badali mózg Andrino, za każdym razem cierpieli na halucynacje, bez względu na to, jak nikle jest prawdopodobieństwo zajścia takiej sytuacji.

Niemożliwe jest natomiast, by zgodnie z prawami przyrody wydarzył się cud. Ogólnie rzecz biorąc, nieważne, jak mocne dowody przemawiają za zaistnieniem cudu, nigdy nie będą one silniejsze niż dowody przeciwne, bowiem te drugie są zgodne z prawami przyrody, które odpowiadają za jednolite, spójne i stałe działanie przyrody. Prawa przyrody zapewniają najmocniejszy dowód przeciwko cudom, jaki można sobie wyobrazić. Dlatego też Hume dochodzi do wniosku, że racjonalna wiara w cuda jest niemożliwa. Niezwykle twierdzenia wymagają niezwykle dowodów, nie ma jednak dowodów na tyle niezwykle, by uzasadniały przekonanie o zajściu cudu.

Trzeba podkreślić, że obiektem ataku Hume’a jest *racjonalność* wiary w cuda, a nie samo ich zachodzenie. Celem Hume’a jest pokazanie, że nawet jeżeli cuda naprawdę istnieją, to nigdy nie możemy w nie racjonalnie wierzyć ze względu na brak wystarczających dowodów. Twierdzenie to nie jest zatem tożsame z uznaniem, że cudów nie ma. Niemniej jednak, argument Hume’a stanowi poważne wyzwanie dla tych, którzy w nie wierzą.

Cuda, które nie naruszają praw przyrody

Powodem, dla którego zwolennik cudów musi zmierzyć się z argumentem Hume’a jest ich niezgodność z prawami przyrody. Warto w tym miejscu zastanowić się, czy istnieje działanie podobne do cudu, ale nienaruszające tych praw.

W trakcie drugiej wojny światowej polski franciszkanin, o. Maksymilian Kolbe, został aresztowany przez Gestapo i osadzony w obozie zagłady w Oświęcimiu. Pewnego dnia dowódca obozu postanowił zesłać niektórych więźniów na śmierć głodową. Jednym z nich był Franciszek Gajowniczek, sierżant Wojska Polskiego, mąż i ojciec dwójki dzieci. Kolbe, słysząc rozpaczanie Gajowniczka, zgłosił się na ochotnika zamiast niego, mówiąc: „Chcę iść zamiast tego człowieka, którego wybrano. On ma żonę i dzieci, a ja nie mam nikogo”. Zesłani do bunkra kolejno umierali z głodu, lecz Kolbe przeżył dwa tygodnie. Ostatecznie został uśmiercony zastrzykiem fenolu. Kolbe został kanonizowany w roku 1982 przez papieża Jana Pawła II.

Takie akty skrajnego altruizmu wydają się najbliższe cudom, które nie łamią praw przyrody. Shusaku Endo, japoński pisarz katolicki, autor powieści *Milczenie*, którą w roku 2016 zekranizował Martin Scorsese, utrzymuje, że czyn Kolbego był cudem: „Nigdy nie byłbym w stanie zachować się jak Kolbe; przeraża mnie nawet sama myśl, że mógłbym tak postąpić. Nie jest możliwe, by ktoś zwyczajny, jak ja, oddał życie za kogoś innego. A jednak ojciec Kolbe dokonał takiego czynu. *To właśnie nazywam cudem, bowiem cud to akt miłości, którego zwyczajny człowiek nie potrafi dokonać*. Kolbe stanowi ucieleśnienie wersetu z Ewangelii św. Jana: »Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich« (Shusaku Endo, *Watashi Ni Totte Kami Towa*).”

Naturą rządzi dobór naturalny, który wykorzystuje walkę o przetrwanie. Przez około cztery miliardy lat nieskończenie wiele organizmów rywalizowało ze sobą i walczyło o przetrwanie. Natura to brutalna gra, w której stworzenia ciągle zmagają się o ograniczone zasoby i są nagradzane lepszym przystosowaniem, czyli zdolnością do rozmnożenia się w danym środowisku. W trakcie długiego procesu ewolucji w człowieku wykształciła się silna skłonność do samolubnej walki o ograniczone zasoby. Niezwykle altruistyczny czyn o. Kolbe nie jest cudem w sensie ścisłym, nie narusza bowiem praw przyrody. Podziwiamy jednak te zachowania, które w sposób szczególny przypominają cud, ponieważ są one wyrazem budzącej nasz szacunek i zdumienie miłości, przez co bliskie są naruszeniu praw przyrody: niepoddaniu się, dzięki niezłomnej woli, silnym skłonnościom do zachowań samolubnych, pociąganych przez prawa przyrody.

Cuda uważa się często za niezgodne z nauką, ponieważ wymagają one złamania jej praw. Istnieją jednak takie czyny, jak ten o. Kolbe, które mogą być równie wartościowe, co cuda, mimo, że nie naruszają żadnych praw przyrody. Te działania nie są podatne na argument Hume’a, zaś – paradoksalnie – w niektórych sytuacjach mogą być nawet postrzegane jako bardziej „cudowne” niż cuda. ■

Przełożył Jacek Jarocki

Dedukcja, indukcja czy abdukcja (a może redukcja), czyli o logice Sherlocka Holmesa słów kilka

**Marek
Lechniak**

„Zbrodnie spotykamy często, logikę – rzadko”

Drugi rozdział *Studium w szkarłacie* (i nie tylko on) nosi tytuł *Sztuka dedukcji*. Nie przypadkiem. W potocznym rozumieniu dedukcja kojarzy się z Sherlockiem Holmesem i jego „metodą dedukcji”. Czy jest to dedukcja w takim rozumieniu, jak uczymy się na lekcjach logiki? Nad tym chcemy się tu zastanowić...

Czym jest dedukcja?

Najpierw kilka zdań o dedukcji. Szkolna definicja wnioskowania dedukcyjnego głosi, że jest to wnioskowanie oparte na jakimś prawie logiki, czyli takie, iż ilekroć jego przesłanki są prawdziwe, wniosek również winien być prawdziwy.

„Zwróciłem uwagę, że pies był spokojny owego wieczoru. (...) Chociaż wyprowadzono konia, pies nie szczekał, gdyż inaczej obudziliby się chłopcy [stajenni] śpiący na strychu. Jasne więc, że nocny gość był kimś, kogo pies znał dobrze” (*Srebrzysta gwiazda*). Profesor Marek Tokarz zrekonstruował to wnioskowanie w następujący sposób:

(A) Pies nie szczekał.

(B) Gdyby pies szczekał, to obudziliby się chłopcy.

(C) Chłopcy się nie obudzili [przesłanka ukryta].

(D) Gdyby pies nie znał złodzieja, toby szczekał [przesłanka ukryta]

(T) Pies znał złodzieja.

Przesłankami głównymi dla tezy T są zdania A, D, a argumen-

tacja za A opiera się na zdaniach B, C, z których C jest zdaniem obserwacyjnym, a B oczywistym zdaniem przyczynowo-skutkowym

Z B+C wynika A, bo:

$((p \rightarrow q) \wedge \sim q) \rightarrow \sim p$,

a z A+D wynika T, jako że:

$(\sim p \wedge (\sim r \rightarrow p)) \rightarrow r$.

Myśleć od tyłu

Jednak, jak zauważa sam Holmes, metoda Sherlocka Holmesa to coś więcej niż tylko wnioskowania dedukcyjne. We wspomnianej już *Sztuce dedukcji* Holmes mówi: „W rozwiązywaniu tego rodzaju problemów należy przede wszystkim umieć myśleć «wstecz». Ta metoda zwykle bywa bardzo skuteczna i łatwa, lecz ludzie rzadko z niej korzystają. W życiu codziennym bardziej opłaca się rozumować «naprzód» i dlatego zaniedbuje się myślenia wstecz. (...) Większość ludzi, wysłuchawszy biegu wydarzeń, powie panu, co z nich wynikało. Połączą je sobie w umyśle i wywnioskują, co się dalej stać mogło. Ale niewielu znajdziemy takich, którzy z końcowego wyniku zdołają odtworzyć bieg wypadków, jakie do niego doprowadziły. O takiej właśnie zdolności myślenia mówiłem wspominając o rozumowaniu «wstecz», czyli – analitycznym” [*Studium w szkarłacie*, s. 69]. Jak tego typu myślenie wstecz działa? Ilustruje to dalszy fragment *Studium w szkarłacie* dotyczący doktora Watsona: „Wiedziałem, że pan wraca z Afganistanu. (...) W pańskim przypadku te pośrednie etapy tak wyglądały: Oto

typ lekarza, lecz z wojskowym zacięciem. A więc – lekarz wojskowy. Musiał przybyć z południa, bo jest bardzo śniady, a ta śniadość nie jest naturalną barwą skóry, kostki u rąk bowiem ma białe. Jego twarz wyraźnie mówi o przebytych trudach i chorobie. Jest ranny w lewą rękę, gdyż trzyma ją nienaturalnie i sztywno. Gdzież pod równikiem angielski lekarz wojskowy mógł wycierpieć wiele trudów i zostać ranny w rękę? Oczywiście w Afganistanie. Nie zajęło mi to nawet sekundy. I wtedy powiedziałem, że wrócił pan z Afganistanu, co bardzo pana zdziwiło”.

Powstało sporo artykułów i książek, w których próbuje się nazwać metodę Holmesa. Autorzy analizują jej związki z metodami logiki (szeroko pojętej) opisanymi w pracach De Morgana, Jevonsa czy Boole’a. Najczęściej przypisuje się Holmesowi stosowanie rozumowania przez abdukcję.

Czym jest nieznana szerzej w Polsce abdukcja? (Właściwie należałoby zapytać, kto jest nieznany: nazwa „abdukcja” czy sposób rozumowania, który za tą nazwą się kryje?).

„Zasadnicza różnica między indukcją a wnioskowaniem hipotetycznym [abdukcją] polega na tym, że w tej pierwszej wnioskujemy o istnieniu zjawisk obserwowanych już uprzednio w podobnych przypadkach, podczas gdy wnioskowanie hipotetyczne postuluje istnienie czegoś odmiennego od dotychczas bezpośrednio obserwowanego, i to często czegoś, czego nie można by zaobser-



Abdukcja w praktyce

Charlesa S. Peirce'a opis abdukcji:

„Zadziwiający fakt C jest obserwowany. Jeśli A byłoby prawdziwe, C byłoby oczywiste.

Stąd istnieje powód, by podejrzewać, że A jest prawdziwe”.

Określenie rozumowania redukcyjnego:

Rozumowanie redukcyjne przebiega według schematu:

C.
Jeżeli A, to C.
Prawdopodobnie A.

Pomijając różnicę między przytoczonym podręcznikowym schematem wnioskowania redukcyjnego a przykładem z Peirce'a w sformułowaniu drugiej przesłanki, schemat abdukcji jest podobny do schematu redukcji. W tym ostatnim mówimy z definicji, że wniosek nie wynika logicznie z przesłanek, gdyż może zdarzyć się sytuacja, że przesłanki są prawdziwe, a wniosek fałszywy. Jeśli jednak zamienimy miejscami przesłankę empiryczną z wnioskiem, otrzymamy schemat niezawodny:

Jeżeli C, to A.
C.
A.

Od strony logicznej w rozumowaniu redukcyjnym porządek wnioskowania jest odwrotny niż porządek wynikania logicznego. Jest to wnioskowanie od następstw do racji. Wnioskowanie redukcyjne przeciwstawiane jest wnioskowaniu dedukcyjnemu, w którym porządkiem wynikania logicznego, czyli od racji do następstw.

W klasyfikacji rozumowań sformułowanej przez Jana Łukasiewicza, a potem przez Tadeusza Czeżowskiego wyróżnia się trzy porządki, według których można analizować rozumowanie:

I. Kierunek wnioskowania (czyli od przesłanek do wniosku);

II. Kierunek wynikania (racja – następstwo lub odwrotnie) oraz

III. Kierunek: punkt wyjścia – cel.

Uwzględniając owe trzy kryteria, otrzymujemy trzy podziały:

I. Rozumowanie dedukcyjne (przesłanka jest racją, wniosek – następstwem) i redukcyjne (przesłanka – następstwem, a wniosek – racją);

II. Rozumowanie odkrywcze (przesłanka – punktem wyjścia, wniosek

– celem) i rozumowania uzasadniające (przesłanka – celem, a wniosek – punktem wyjścia);

III. Rozumowania progresywne (racja – punktem wyjścia, następstwo – celem) i rozumowania regresywne (punkt wyjścia – następstwo, cel – racja).

Nasze rozumowania, czyli te, o których mówi Holmes, są:

– odkrywcze (bo prowadzą do nowej wiedzy),

– regresywne (bo punktem wyjścia jest następstwo, a punktem dojścia racje, czyli zdania, z których następstwo wynika logicznie) oraz

– redukcyjne (bo wniosek jest racją, a przesłanka – następstwem).

Myśleć jak Holmes

Na koniec wróćmy do *Studium w szkarłacie*: „Wiedziałem, że pan wraca z Afganistanu. (...) Oto typ lekarza, lecz z wojskowym zacięciem. A więc – lekarz wojskowy. Musiał przybyć z południa, bo jest bardzo śniady, a ta śniadość nie jest naturalną barwą skóry, kostki u rąk bowiem ma białe. Jego twarz wyraźnie mówi o przebytych trudach i chorobie. Jest ranny w lewą rękę, gdyż trzyma ją nienaturalnie i sztywno. Gdzież pod równikiem angielski lekarz wojskowy mógł wycierpieć wiele trudów i zostać ranny w rękę? Oczywiście w Afganistanie. Nie zajęło mi to nawet sekundy. I wtedy powiedziałem, że wrócił pan z Afganistanu, co bardzo pana zdziwiło”. Widać tu szereg wnioskowań redukcyjnych. Na przykład:

Jeżeli ktoś wraca z południa, jest śniady.

Watson jest śniady.

Watson wraca z południa.

Jeżeli ktoś jest ranny w rękę, trzyma ją nienaturalnie i sztywno.

Watson trzyma rękę nienaturalnie i sztywno.

Watson jest ranny w rękę.

I tak dalej. Można jeszcze próbować powiedzieć o odkryciach logicznych Holmesa (Conan Doyle'a) – jego metodzie „inferencji eliminacyjnej”, zastosowaniu teorii prawdopodobieństwa i innych. Ale o tym opowiemy już podczas Tygodnia Filozoficznego. ■

wować bezpośrednio”. „Hipotezy abdukcyjne pojawiają się w nas niczym błysk. Są jak nagły wgląd w istotę rzeczy, choć wgląd niezwykle zawodny”. Analizując te opisy przychodzi na myśl to, co w tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej zwykło nazywać się redukcją i związanym z nią rozumowaniem złożonym zwanym wyjaśnianiem. Czy faktycznie są to rzeczy zbliżone? Popatrzmy...

Kadry z serialu BBC Sherlock, w którym główną rolę gra Benedict Cumberbatch

Człowiek jest jak kameleon

Czytałem, czcigodni ojcowie, w pismach Arabów, że Abdallah Saracen zapytany o to, co na tej scenie świata wydaje mu się rzeczą najbardziej godną podziwu, odpowiedział: „Nic nie wydaje mi się bardziej godne podziwu od człowieka”. (...)

**Giovanni
Pico della
Mirandola**

Otóż kiedy zastanawiam się nad sensem [tego powiedzenia], wówczas bardzo niewystarczające okazują się wypowiedzi licznych autorów na temat znakomitości natury ludzkiej, według których człowiek jest pośrednikiem między stworzeniami, współtowarzyszem istot wyższych, królem istot niższych, tłumaczem natury; dzięki przenikliwości zmysłów, dociekliwości rozumu, światłu inteligencji; czymś granicznym między niezmienną wiecznością a płynącym czasem i (jak mówią Persowie) węzłem świata i, co więcej, Hymenajosem, istotą niewiele tylko od aniołów niższą, jak mówi prorok Dawid. Ważne to wprawdzie właściwości, ale chyba niewystarczające do tego, by zjednać człowiekowi słuszenie mu się należący przywilej bycia istotą godną najwyższego podziwu. Dlaczego bowiem nie podziwialibyśmy bardziej samych aniołów i błogosławionych chórów nieba?

Otóż wydaje mi się, że teraz wreszcie zrozumiałem, dlaczego. (...) Było tak. Już najwyższy ojciec i architekt Bóg, zgodnie z tajemnymi prawami mądrości, zbudował ten, który widzimy, dom świata, najwspanialszą świątynię boskości. Region ponadniebiański przyozdobił inteligencjami, znajdujące się w eterze globy ożywił, a szpetne i cuchnące części niższego świata wypełnił mnóstwem istot wszelkiego rodzaju.

Po dokonaniu tego dzieła artysta zapragnął, aby znalazł się ktoś, kto by potrafił wnikać w sens tak potężnego dzieła, kochać jego piękno i po-

dziwiać jego wielkość. Przeto po stworzeniu już wszystkiego, rozmyślał (...) nad powołaniem do życia człowieka.

Ale nie było żadnego archetypu, którego nowy twór mógłby być naśladownictwem, ani nie istniało w skarbcu nic, co by powiększyć mogło dziedzictwo nowego syna, ani też nie było miejsca w niższych partiach świata, gdzie mógłby się osiedlić ten przyszły kontemplator wszechświata. Wszystko bowiem było już wypełnione. (...) Postanowił przeto twórca najwyższy, aby ten, któremu nie mógł dać nic własnego, miał wspólnie z innymi to wszystko, co każdy z nich dostał z osobna. Przyjął więc człowieka jako dzieło o nieokreślonym kształcie, a po wyznaczeniu mu miejsca w samym środku świata, tak się do niego odezwał:

„Nie wyznaczam ci, Adamie, ani określonej siedziby, ani własnego oblicza, ani też nie daję ci żadnej swoistej funkcji, ażebyś jakiegokolwiek siedziby, jakiegokolwiek oblicza lub jakiegokolwiek funkcji zapragniesz, wszystko to posiadał zgodnie ze swoim życzeniem i swoją wolą.

Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abyś swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą. Umieściłem cię pośrodku świata, abyś tym łatwiej mógł obserwować wszystko, co się w świecie dzieje. Nie uczyniłem cię ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abyś

jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz. Będziesz mógł degenerować się i staczać do rzędu zwierząt; i będziesz mógł odradzać się i mocą swego ducha wznosić się do rzędu istot boskich”.

O jakże to wielka hojność Boga Ojca, jakże wielkie i godne podziwu jest szczęście człowieka! Dano mu mieć to, czego zapragnie i być tym, czym zechce. Zwierzęta, równocześnie ze swym przyjściem na świat, wynoszą ze sobą – jak mówi Lucylusz – z łona matki to, czym mają być. Duchy najwyższe albo od samego początku, albo nieco później, stały się tym, czym są i pozostaną przez całą wieczność. Natomiast rodzącemu się człowiekowi dał Ojciec wszelkiego rodzaju nasiona i zarodki wszelkiego rodzaju życia, które zaś z nich uprawiać będzie, te dojrzeją i owoc swój w nim wydadzą. Jeśli zarodki roślinne, stanie się rośliną, jeśli zmysłowe – zwierzęciem będzie, jeśli racjonalne – stanie się istotą niebiańską. A jeśli intelektualne – wówczas aniołem będzie i synem bożym; jeśli zaś z losu żadnego ze stworzeń niezadowolony, zwróci się ku centrum swojej jedności, stanie się jednym duchem wraz z duchem bożym i w samotnej niedostępności Ojca, który jest nad wszystkim, wszystkich przewyższy.

Któż z nas mógłby nie podziwiać tego kameleona? Albo któż mógłby cokolwiek innego podziwiać bardziej? ■

Mowa o godności człowieka, przeł. Zdzisław Kalita

Hans Baldung Grien, *Trzy etapy życia i śmierć* (fragment)

Co wiemy o własnym umyśle?

W *Alkibiadesie I* Sokrates z aprobatą cytuje słowa „Poznaj samego siebie”, znajdujące się na starożytnej greckiej świątyni w Delfach. Co to znaczy poznać samego siebie, czyli mieć samowiedzę? Otóż trzeba co najmniej znać fakty dotyczące samego siebie. Na ogół uzyskanie wiedzy o takich faktach nie jest niczym trudnym. Wiem, na przykład, że mieszkam w Cambridge, że siedzę teraz przy biurku, że odczuwam ból w prawej nodze, że wolę czerwień do bieli. Nie o takiej jednak wiedzy mówi delficki napis. Według Sokratesa, aby uzyskać odpowiedni rodzaj wiedzy o sobie trzeba „wpatrywać się w duszę, a osobiście w to jej miejsce, w którym kryje się (...) mądrość” (przeł. L. Regner), a to wydaje się nieco trudniejsze niż ustalenie własnego adresu. Ten rodzaj samowiedzy dotyczy tego, kim „tak naprawdę jestem” jako osoba, mojej „istotowej natury” czy czegoś równie wzniosłego. Być może taka samowiedza jest nieosiągalna – jeśli rację ma Jean-Paul Sartre, to nie ma żadnej istoty, którą moglibyśmy poznać.

Zwrot „samowiedza” przywodzi na myśl delficki rodzaj wiedzy o sobie samym i często spotykamy go w dziale księgarni poświęconym metafizyce i poradnictwu duchowemu. Współcześni

filozofowie rozumieją go jednak nieco inaczej: „samowiedza” to po prostu wiedza o własnych stanach psychicznych. Ten rodzaj wiedzy – będący naszym tematem – jest czymś powszednim: wiedzą na temat tego, o czym się myśli, czego się pragnie i co się zamierza, a także o własnych doznaniach. Śmiało deklaracje Sartre’a, jak to, że „istnienie poprzedza istotę” zostawimy na inną okazję; jak zobaczymy, zwyczajna samowiedza jest wystarczająco zagadkowa.

Szczególny i uprzywilejowany dostęp do własnego umysłu

Skąd wiem, że odczuwasz ból w nodze? Być może powiedziałeś mi o tym, albo widzę, że skaczesz lub krzywisz się i trzymasz za nogę. Krótko mówiąc, o tym, że boli cię noga wiem dzięki obserwacji twojego zachowania (również werbalnego). Oczywiście niekiedy ta metoda zawodzi, na przykład wtedy, gdy tylko udajesz, ale na ogół można na niej polegać. A skąd wiem, że *ja* odczuwam ból w nodze? Zazwyczaj nie na podstawie tego, że spytałem swojego lekarza czy widziałem w lustrze, że podskakuję. Nie od razu wiadomo, jak najlepiej opisać metodę, której normalnie używam, aby ustalić, czy odczuwam ból, ale bez wątpienia różni się ona od spo-

sobu, w jaki wiem, że *ty* odczuwasz ból. Podobnie jest w wypadku innych stanów psychicznych. Wiem, że *ty* uważasz, iż kawiarnia jest otwarta, ponieważ widzę, że rozmyślnie zmierzasz w jej kierunku; natomiast o tym, że *ja* uważam, iż kawiarnia jest otwarta, nie dowiaduję się widząc w oknie sklepowym, że do niej idę. Na ogół nie muszę obserwować samego siebie, aby ustalić, jakie mam przekonania. Osoba posiada więc specjalny sposób poznawania własnych stanów psychicznych, różny od tego, w jaki dowiaduje się o stanach psychicznych innych. Zaznaczmy ten fakt mówiąc, że mamy *szczególny dostęp* do własnych stanów psychicznych. Porównajmy go ze sposobem, w jaki ustalamy własną wagę czy kolor bielizny: w takich wypadkach wszystkie metody – takie jak wejście na wagę czy rozebranie się – można również zastosować, aby ustalić podobne fakty dotyczące innych ludzi.

Zadajmy inne pytanie: czy możesz błędnie sądzić, że odczuwasz ból? Inaczej mówiąc, czy mógłbyś mylić się, że odczuwasz ból, tak jak mógłbyś błędnie sądzić, że masz na sobie różową bieliznę? Niektórzy filozofowie wykluczają taką możliwość: według nich, jeśli uważasz, że odczuwasz ból, to musisz go odczuwać. Ale nawet jeśli ►

Alex Byrne

można pomylić się w tej kwestii, to wydaje się, że w odniesieniu do siebie zdarza się to rzadziej: łatwo mogę błędnie uznać, że *ty* odczuwasz ból, ale na ogół jeśli uważam, iż *to ja* odczuwam ból, to rzeczywiście go odczuwam. Podobnie jest w wypadku innych stanów psychicznych. Z łatwością mogę się mylić co do tego, że według ciebie kawiarnia jest otwarta, a nawet tego, czy kawiarnia faktycznie jest otwarta. Zazwyczaj jednak gdy uznaję, że *uważam*, iż kawiarnia jest otwarta, to naprawdę tak uważam. Innymi słowy, nasze przekonania o własnych stanach psychicznych są mniej podatne na błąd niż nasze przekonania o stanach psychicznych innych osób i o zewnętrznym otoczeniu. Łatwiej jest uzyskać wiedzę o własnym umyśle niż o większości innych spraw. Zaznaczmy ten fakt mówiąc, że posiadamy *uprzywilejowany dostęp* do własnych stanów psychicznych.

Chociaż teza, że w tej czy innej postaci mamy uprzywilejowany dostęp do naszych stanów psychicznych jest prawie bezsporna, nie należy traktować jej bezkrytycznie. Być może za wyjątkiem takich doznań jak ból, błędy dotyczące własnych stanów psychicznych są na porządku dziennym. Czy odczuwam resentyment, czy tylko jestem poirytowany? Czy naprawdę uważam, że *Kod Da Vinci* to szmira, czy tylko tak udaję, aby nie wyjść na osobę pozbawioną gustu? Czasami inni są w stanie lepiej określić twój stan psychiczny, a ich diagnoza może kosztować cię setki dolarów za godzinę. W początkowych rozdziałach powieści George Sand *Marianne*, czytelnik nie ma wątpliwości, że Pierre kocha tytułową bohaterkę, mimo że on sam uważa inaczej. I – jak zwięźle pokazuje niedawno wydana książka Timothy’ego Wilsona *Strangers to Ourselves* – psychologia społeczna odkryła naszą zaskakującą skłonność do konfabulacji na temat własnego życia psychicznego.

Szczególny dostęp – specjalna pierwszoosobowa metoda poznania własnych umysłów – oraz uprzywilejowany dostęp – łatwiejsza wiedza o naszych własnych umysłach – to dwie różne cechy samowiedzy: pierwsza mogłaby występować bez drugiej i odwrotnie. Brytyjski filozof Gilbert Ryle zgadzał się, że posiadamy uprzywilejowany dostęp do własnych stanów psychicznych, ale przeczył, iż mamy do nich szczególny do-

stęp. Ryle uważał, że o własnym życiu psychicznym dowiadujemy się w taki sam sposób, jak o stanach psychicznych innych osób, mianowicie obserwując zachowanie. Dlatego odrzucił szczególny dostęp. Zdaniem Ryle’a mamy natomiast uprzywilejowany dostęp, ponieważ we własnym przypadku dysponujemy znacznie większą ilością danych o zachowaniu niż w przypadku innych; nieustannie obracamy się wszak we własnym towarzystwie. Jak pisze on w książce *O pojęciu umysłu*: „Przebieg rozmów nie zaskakuje jego żony tak, jak zaskakiwał jego narzeczoną, a z kolei bliscy koledzy nie muszą tłumaczyć sobie wszystkiego tak, jak muszą to czynić wobec swoich uczniów”. Według Ryle’a uprzywilejowany dostęp nie jest bardziej problematyczny niż fakt, że współmałżonek czy bliski przyjaciel z mniejszym prawdopodobieństwem pomyli się co do naszego życia psychicznego niż zwykły znajomy – wyjaśnienie obu jest w zasadzie takie samo. Wszak spędzasz z sobą znacznie więcej czasu niż z kimkolwiek innym – jak więc mógłbyś nie być tu najlepszym autorytetem?

I odwrotnie, można spójnie utrzymywać, że posiadamy szczególny dostęp, a zarazem odrzucić uprzywilejowany dostęp. Aby uzmysłowić sobie taką możliwość, zauważmy, że posiadamy pewnego rodzaju szczególny dostęp do własnych ciał. Często wiem, że moje nogi są skrzyżowane nie na podstawie tego, że na nie patrzę, ale dzięki zdolności propriocepcji – specjalnemu sposobowi postrzegania stanu własnego ciała. Nie mogę użyć propriocepcji, aby dowiedzieć się, czy *twoje* nogi są skrzyżowane. Podobnie jest w twoim przypadku: każdy posiada pierwszoosobową metodę ustalenia pozycji własnego ciała. Jednakże ta metoda nie jest odporna na błędy. Propriocepcja może zawieść i niekiedy rzut oka okazuje się lepszą metodą. Podobnie, być może szczególny dostęp, jaki mamy do własnych stanów psychicznych, nie jest jakoś specjalnie godny zaufania.

Chociaż pokazuje to, że nie istnieje konieczna relacja między uprzywilejowanym a szczególnym dostępem, klasyczny pogląd głosi – wbrew filozofom pokroju Ryle’a – że samowiedza rzeczywiście posiada te dwie cechy. Jeśli tak jest, to główny filozoficzny problem polega na wyjaśnieniu,

w jaki sposób posiadamy uprzywilejowany i szczególny dostęp do własnych stanów psychicznych.

Dlaczego ten problem jest wyjątkowo trudny? Jak zobaczymy, obie te cechy samowiedzy, choć znajome, pozostają zagadkowe. Zaczniemy od szeroko dyskutowanej zagadki dotyczącej szczególnego dostępu – niekiedy nazywanej *zagadką wiedzy gabinetowej*. Aby ją przedstawić, musimy najpierw wprowadzić i wyjaśnić kilka terminów filozoficznych.

Internalizm i eksternalizm

W swoich *Medytacjach* Kartezjusz zastanawia się, czy ma podstawy, aby wątpić we własne przekonania, takie jak to, że siedzi przy kominku. Bierze on pod uwagę możliwość, że jego doświadczenie jest wytworem „złośliwego demona”, a zatem tak naprawdę żaden kominek nie istnieje. Jeśli taki demon istnieje, „niebo powietrze, ziemia, barwy, kształty, dźwięki i wszystkie inne rzeczy zewnętrzne są tylko zwodniczą grą snów” (przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie). Kartezjusz zakłada jednak, że hipoteza demona nie dotyczy jego życia psychicznego, a zwłaszcza jego myśli i przekonań. Zdaje się on uważać, że nawet jeśli istnieje złośliwy demon, a zatem nie ma żadnego kominka ani żadnej „rzeczy zewnętrznej”, nie kłóci się to z tym, iż on sam *sądzi*, że siedzi przy kominku. Jego myśli i przekonania pozostałyby takie same niezależnie od tego, czy go zwodzi go złośliwy demon, czy nie.

Kartezjusz zakłada milcząco, że „wewnętrzne” życie psychiczne jest zasadniczo niezależne od tego, jak mają się rzeczy w „świecie zewnętrznym” – w naszym otoczeniu czy środowisku. Współczesnemu czytelnikowi może się to wydać banalne. Wszak siedliskiem umysłu jest mózg, a mózg tkwi w głowie. Czy zatem umysł nie mógłby być dosłownie „wewnątrz” – to znaczy również całkowicie w głowie?

Tę kartezjańską koncepcję granicy między wewnętrznym umysłem a zewnętrznym światem można uściślić. Oto jeden z możliwych sposobów, nie pochodzący od samego Kartezjusza. Wyobraźmy sobie osobę, która jest twoją dokładną repliką cielesną – duplikatem co do cząsteczki. Nie różniłaby się ona od ciebie wewnętrznie, a zatem, zgodnie z doktryną karte-



Fotografia: Henri Cartier-Bresson

zjańską, musiałyby być psychicznie dokładnie taka, jak ty – w szczególności, miałyby te same myśli i przekonania. Nazwijmy ów pogląd *internalizmem*.

Oczywiście twój cielesny sobowtór nie musi być do ciebie podobny pod każdym względem; wystarczy, że będzie podobny wewnętrznie. Przypuśćmy na przykład, że znajdujesz się kilometr od najbliższej kawiarni, masz w lodówce nieco wina, jesteś trzeźwa czy trzeźwy i uważasz (między innymi), że wino jest zdrowe. Twoja replika nie musi znajdować się w odległości kilometra od najbliższej kawiarni, ani posiadać lodówki, w której w dodatku byłoby wino. Z drugiej strony, z pewnością musi ona być trzeźwa, ponieważ jesteście dokładnie tacy sami pod względem rozłożenia i układu cząsteczek. Jeśli w twojej krwi nie ma alkoholu, to nie będzie go również we krwi twojego sobowtóra. A co z przekonaniem, że wino jest zdrowe? Czy posiadanie tego przekonania jest sprawą całkowicie wewnętrzną, tak jak poziom alkoholu we krwi? Odpowiedź internalisty jest twierdząca: zakładając, że masz to przekonanie, z pewnością ma je również twój sobowtór.

Jeszcze do niedawna internalizm był milcząco przyjmowany przez większość filozofów. Jednak w latach 70. ubiegłego wieku poddano go poważnej krytyce. Jej głównymi autorami było dwóch filozofów: Hilary Putnam i Tyler Burge. Najkrócej mówiąc, Putnam i Burge argumentowali, odwołując się do szczegółowo opracowanych przykładów, że myśli i przekonania twojego sobowtóra mogłyby być inne niż twoje. Nie zależą one bowiem jedynie od tego, co dzieje się w głowie, ale rów-

nież od tego, co dzieje się *na zewnątrz* niej, w otoczeniu osoby. (Niektórzy filozofowie zasugerowali później, że dotyczy to również doznań, takich jak ból, ale tę możliwość pominiemy).

Aby oddać ogólną ideę argumentów Putnama i Burge'a, rozważmy inne twoje przekonanie – na przykład to, że Larry Summers jest kontrowersyjnym rektorem uczelni. Czy każda doskonała replika ciebie również ma to przekonanie? Wyobraźmy sobie swojego sobowtóra – nazwijmy go Twoim Bliźniakiem – który żyje na odległej planecie, bardzo podobnej do Ziemi – tzw. Bliźniaczej Ziemi. Znajduje się tam uczelnia ludzko podobna do Harvardu, z rektorem, który jest równie kontrowersyjny, co Larry Summers na naszej planecie, i który mógłby być wzięty za niego w czasie policyjnej konfrontacji. Ów rektor jest nawet nazywany „Larry Summers” przez mieszkańców Bliźniaczej Ziemi; aby uniknąć zamieszania nazwiemy go Bliźniaczym Larrym. (Zauważmy: nie musimy wyobrażać sobie, że Bliźniaczy Larry jest doskonałą repliką Larry'ego – mogą istnieć między nimi najrozmaitsze różnice, o ile tylko ty i Twój Bliźniak pozostajecie doskonałymi replikami). Larry – rektor Harvardu – zawsze mieszkał na Ziemi i nigdy nie opuścił naszego systemu słonecznego. Z kolei Bliźniaczy Larry nigdy nie był nawet w pobliżu Ziemi, spędziwszy całe swoje życie w odległej galaktyce. Są oni więc różnymi, choć podobnymi indywiduami – tak jak moja kopia tej broszury (znajdująca się w moim salonie) i twoja jej kopia (znajdująca się w twoich rękach).

Internalizm, przypomnijmy, musi głosić, że zarówno ty, jak i Twój Bliźniak uważacie, iż Larry Summers jest kontrowersyjnym rektorem. Ale czy tak rzeczywiście jest? Czy Twój Bliźniak uważa, że *Larry Summers* to kontrowersyjny rektor? Oczywiście, że nie. Twój Bliźniak nigdy nie odwiedził Ziemi i nigdy nie słyszał o Larrym Summersie – nigdy go nie spotkał, nie czytał o nim, nie minął go na ulicy. Twój bliźniak słyszał natomiast o zupełnie *innym* indywiduum, mianowicie o Bliźniaczym Larrym, który akurat również nazywa się „Larry Summers”. Ponieważ Twój Bliźniak nigdy nie słyszał o Larrym Summersie, nie uważa go za kontrowersyjnego rektora. Mamy zatem dwie osoby – ciebie i Twojego Bliźniaka – którzy są wewnętrznie dokładnie tacy sami, a jednak posiadają różne przekonania! To, czy przekonania Twojego Bliźniaka jest prawdziwe nie zależy wcale od losów Larry'ego, lecz od losów Bliźniaczego Larry'ego. Przy odrobinie pomysłowości możemy opisać sytuację, w której twoje przekonanie jest prawdziwe, natomiast przekonanie Twojego Bliźniaka – fałszywe.

Za pomocą jeszcze bardziej wymyślnych i skomplikowanych wersji takich eksperymentów myślowych, Putnam i Burge zdołali przekonać większość filozofów, że internalizm jest fałszywy. Parafrazując słynne słowa Putnama: czego byśmy nie zrobili, myśli po prostu nie znajdują się w głowach! I nie dotyczy to tylko myśli i przekonań o indywiduach, takich jak przekonanie, że Larry to kontrowersyjny rektor. Internalizm jest fałszywy dla praktycznie każdego przekonania – w tym na przykład dla przekonania, że wino jest zdrowe. Ogólnie biorąc, myśli i przekonania zależą częściowo od tego, co dzieje się poza głową: prawdziwy jest *eksternalizm*.

Skoro uporaliśmy się już z trudnym przypadkiem przekonania, możemy zauważyć, że internalizm jest bez wątpienia fałszywy w odniesieniu do niektórych innych stanów psychicznych – na przykład w odniesieniu do miłości. Pierre kocha Marianne – ale Marianne można kochać tylko wtedy, gdy ona istnieje, aby być kochaną, tak jak można pocałować czy szturchnąć Marianne tylko wtedy, gdy jest ona obecna. Jeśli wyobraźmy sobie doskonałą replikę na odległej planecie, na której nie ma Marianne, to ta replika nie kochałby jej. ►

Zarysowaliśmy jedynie argument Putnama i Burge'a za eksternalizmem, pomijając całą serię zarzutów i odpowiedzi. Wyjaśnijmy przynajmniej zagadkę wiedzy gabinetowej, którą jako pierwszy sformułował precyzyjnie filozof Michael McKinsey.

Przypomnijmy, że ma to być (w pierwszej kolejności) zagadka dotycząca jednej z dwóch cech samowiedzy: szczególnego dostępu. Niezależnie od tego, na czym polega posiadanie szczególnego dostępu, nie wydaje się ono wymagać – w przeciwieństwie do wiedzy o umysłach innych – obserwacji naszego środowiska czy otoczenia. W swojej książce *Authority and Estrangement* Richard Moran ujął to następująco: „Osoba może znać swoje przekonanie czy uczucie nie obserwując własnego zachowania, a nawet nie odwołując się do żadnego świadectwa”. Siedząc po prostu w gabinecie i rozważając jakąś sprawę, można się dowiedzieć, że myśli się o Larrym, czy że uznaje się go za kontrowersyjnego rektora. Jednak eksperymenty myślowe dotyczące Bliźniaczej Ziemi dowodzą, że przekonania czy myśli o Larrym Summersie można mieć tylko wtedy, gdy się go spotkało, widziało lub w inny sposób postrzeżało, bądź gdy słyszało się o nim od innych ludzi – a więc tylko wtedy, gdy, jak możemy powiedzieć, *miało się z nim styczność*. Tego zaś, czy miało się z nim styczność, nie można rozstrzygnąć wyłącznie metodami gabinetowymi.

Oto więc nasza zagadka. Przypuśćmy, że niespiesznie rozmyślasz o Larrym Summersie. Ze względu na szczególny dostęp do własnych stanów psychicznych, możesz wiedzieć, bez wcześniejszej czy obecnej obserwacji swojego otoczenia czy zachowania, że myślisz o Larrym. Nie ruszając się z gabinetu, możesz również przeprowadzić pewne filozoficzne eksperymenty myślowe i dowiedzieć się, że o Larrym można myśleć tylko wtedy, gdy miało się z nim styczność. Łącząc ze sobą te dwie informacje, możesz dojść do wniosku – nadał pozostając w gabinecie – że miałeś styczność z Larrym. Ale, jak zauważyliśmy w poprzednim akapicie, sama refleksja gabinetowa z pewnością *nie może* dać ci wiedzy, że miałeś styczność z Larrym: nieodzowne są tu również badania empiryczne.

Krótko mówiąc, odrzucenie kartezyjskiego internalizmu grozi pod-

ważeniem idei, że mamy szczególnie dostęp – a mówiąc dokładniej, dostęp „gabinetowy” – do naszych myśli i przekonań.

Teoria zmysłu wewnętrznego

Przejdźmy teraz do drugiej cechy samowiedzy, mianowicie do uprzywilejowanego dostępu. Aby wyjaśnić problem z takim dostępem, musimy najpierw wprowadzić popularną koncepcję mechanizmu samowiedzy: jakiś rodzaj „wewnętrznej” percepcji.

To, jak mają się rzeczy w naszym otoczeniu, odkrywamy za pomocą oczu, nosa itd. Widzimy kota i w ten sposób dowiadujemy się, że siedzi na dywanie, czujemy kawę i w ten sposób dowiadujemy się, że się zaparzyła. Dlaczego nie powiedzieć, że podobnie dowiadujemy się o tym, jak mają się rzeczy w naszym umyśle – za pomocą władzy percepcji wyspecjalizowanej w odkrywaniu przekonań, zamiarów, doznań itd., tak jak widzenie służy do wykrywania barw i kształtów? Wszak słowo „introspekcja” pochodzi od łacińskiego słowa oznaczającego patrzenie wgląd, a mówienie o „oku umysłu” nie budzi naszego zdziwienia. (Przypomnijmy, że w *Alkiadi* Sokrates mówi o „wpatrywaniu się” w duszę). Jak inaczej niż za pomocą zmysłowej obserwacji własnego zachowania mielibyśmy się dowiedzieć o swoich stanach psychicznych? Jedyną dostępną opcją wydaje się jakiś rodzaj władzy podobnej do percepcji – swego rodzaju „wewnętrzne oko”.

Ta teoria zmysłu wewnętrznego posiada wspólnie swoich wybitnych zwolenników. Do jej zalet należy to, że wyjaśnia szczególny dostęp (zakładając, iż uda się rozwiązać zagadkę wiedzy gabinetowej). Zauważyliśmy wcześniej, że propriocepcja dostarcza nam pierwszoosobowej wiedzy o położeniu własnych kończyn – propriocepcji nie można użyć, aby ustalić, czy ktoś inny podniósł swoją rękę. Teoria wewnętrznego zmysłu wyjaśniałaby szczególnie dostęp do własnych stanów psychicznych w taki sam sposób.

Niestety, koncepcja ta czyni z *uprzywilejowanego* dostępu całkowitą tajemnicę. Jak zauważyliśmy wcześniej, propriocepcja nie daje nam szczególnie uprzywilejowanego dostępu do pozycji własnych kończyn. Jeśli więc istnieje wewnętrzny zmysł, dlaczego jest aż tak bardziej wiarygodny niż po-

zostałe zmysły? Nikomu nie udało się dotąd podać zadowalającej odpowiedzi na to pytanie.

Tak wygląda problem, jaki uprzywilejowany dostęp stanowi dla teorii wewnętrznego zmysłu. Skoro zmysł wewnętrzny jest po prostu kolejnym zmysłem, to dlaczego daje nam tak znacząco bardziej uprzywilejowany dostęp do umysłu niż ten, jaki wzrok daje nam do przedmiotów zewnętrznych? Zapewne fakt ten można uznać za przemawiający na niekorzyść teorii zmysłu wewnętrznego, a nie przeciwko posiadaniu przez nas uprzywilejowanego dostępu. Wielu filozofów, choć na innych podstawach, faktycznie doszło do wniosku, że teoria wewnętrznego zmysłu jest skazana na porażkę. Jeden z ważniejszych zarzutów głosi, że samowiedza nie jest odizolowana od reszty poznania, wbrew temu, co sugerowałaby teoria zmysłu wewnętrznego. Utrata władzy percepcyjnej to poważny uszczerbek, ale na ogół nie przekreśla ona racjonalności i inteligencji osoby. Osoby niesłyszące i niewidzące nie ustępują reszcie z nas w rozwiązywaniu problemów – po prostu nie mają kanału, który dostarcza określonych informacji o ich otoczeniu. Jeśli więc istnieje zmysł wewnętrzny, to możliwa powinna być sytuacja, w której osoba, mimo że go traci, zachowuje normalność i racjonalność. Istnieje jednak racja, aby *wykluczyć* taką możliwość. Filozof Sydney Shoemaker argumentował, że racjonalność osoby pozbawionej samowiedzy byłaby poważnie upośledzona, a wobec tego wewnętrzna percepcja nie może być źródłem samowiedzy.

Niestety odrzucenie teorii zmysłu wewnętrznego oznaczałoby wylanie dziecka z kąpielą. Jest ona zapewne *jedynym* sposobem wyjaśnienia, jak można mieć samowiedzę „gabinetową” – bez obserwowania swojego wcześniejszego czy obecnego zachowania. A znaczna część rzekomej samowiedzy ma charakter gabinetowy – na przykład wiedza o własnych myślach i doznaniach w danej chwili. Fałszywość teorii zmysłu wewnętrznego oznaczałaby, że zazwyczaj *nie* wiemy, co myślimy czy odczuwamy. A to przecież jawna nieprawda.

Ekspresywizm i neoekspresywizm

Usiądźmy w gabinecie i podsumujmy dotychczasowe ustalenia. Początkowo

przekonujące twierdzenia dotyczące samowiedzy – że posiadamy szczególnie i uprzywilejowany dostęp do naszych stanów psychicznych – kłóć się z, odpowiednio, eksternalizmem i teorią zmysłu wewnętrznego. Powinno nas to skłonić do przemyślenia samego punktu wyjścia: być może błędnie założyliśmy, że nasza relacja do własnych stanów psychicznych jest na ogół kwestią wiedzy. Z pewnością wydaje się, że zdania „Boli mnie stopa”, podobnie jak „Mam dziurę w skarpecie”, używa się, aby zdać sprawę z odkrycia, z czegoś, o czym się dowiedzieliśmy. Możliwe jednak, że w tym wypadku pozory mylą. Być może kiedy mówisz „Boli mnie stopa” czy „Myślę o Larrym Summersie”, nie stwierdzasz wcale żadnego faktu dotyczącego własnego życia psychicznego, o którym wiedziałbyś za pomocą jakiejś dziwnej metody i w sposób całkowicie niepodważalny.

Jaką mamy alternatywę? Pewną sugestią znajdujemy na kartach *Doświadczeń filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina (choć on sam zapewne by się pod nią nie podpisał). Takie słowa jak „ból”, pisze Wittgenstein, „kojarzą się z pierwotnym, naturalnym wyrazem doznania i zastępują go. Dziecko skaleczyło się i krzyczy; dorośli do niego przemawiają ucząc je wykrzykników, a później i zdań. Uczą oni dziecko nowego zachowania się w bólu” (przeł. B. Wolniewicz). Zgodnie z tym poglądem, powiedzieć „Boli mnie stopa” to zrobić coś podobnego do złapania się za stopę i jęczenia. Jęk nie jest prawdziwy ani fałszywy – jęcząc nie zdaje z niczego sprawy ani niczego nie opisuje. Jęczenie jest naturalnym wyrazem bólu, tak jak zarumienienie się jest naturalnym wyrazem zakłopotania.

Mamy tu w załączku teorię – nazywaną *ekspresywizmem* – która daje nadzieję na zniesienie problemu samowiedzy. Zgodnie z tym poglądem, gramatyka zwodniczo sugeruje nam, że „Boli mnie”, „Myślę o Larrym Summersie” i tym podobne zdania służą na ogół do zdawania sprawy z faktów, które poznaliśmy na temat własnego życia psychicznego. W rzeczywistości jednak zdania „Boli mnie” nie używa się zazwyczaj do zdawania sprawy czy stwierdzania czegośkolwiek – pod tym względem przypomina ono raczej zdania „Podaj sól” oraz „Czy jest jeszcze

wino?” Zdaniem ekspresywyisty, kląrowna parafraza zdania „Boli mnie”, tak jak na ogół się go używa, brzmiałaby „Au!” Kiedy na stopę spada ci kowadło i krzyczysz „Au!”, to nie stwierdzasz, że znajdujesz się w pewnym stanie psychicznym – nie można sensownie odpowiedzieć słowami „To prawda” lub „Nie zgadzam się”. Okazuje się, że wyjątkowy rodzaj samowiedzy, który prowadzi do nierozwiązywalnych zagadek, po prostu nie istnieje.

Brzmi to dość radykalnie – w istocie wręcz niewiarygodnie. Oto jedna z trudności. Kiedy mówię „Boli cię”, opisuję twój stan psychiczny. Ekspresywiści nie musi negować tego truizmu, ponieważ to nie idea faktów psychicznych jest problematyczna, lecz koncepcja specjalnej wiedzy pierwszoosobowej o takich faktach. Zatem „Boli cię” opisuje twój stan psychiczny – załóżmy, że prawdziwie, a zatem zdaje sprawę z pewnego faktu o tobie. Zauważmy teraz, że możesz powtórzyć za mną te słowa, odpowiednio zmieniając zaimek osobowy: „Rzeczywiście, boli mnie”. Innymi słowy: mówiąc „Boli mnie” stwierdzasz to, co ja stwierdziłem, kiedy powiedziałem „Boli cię”. To jednak oznacza, że ekspresywizm jest fałszywy, ponieważ zgodnie z nim „Boli mnie” w ogóle nie ma na celu stwierdzenia faktu.

Z tego też względu nie da się utrzymać prostej odmiany ekspresywizmu w kwestii samowiedzy. Sformułowano jednak jego wersje bardziej skomplikowane. Standardowych wypowiedzeń „Boli mnie” i „Myślę o Larrym Summersie” (niekiedy nazywanych „wyznaniami”) dokonuje się bez badań empirycznych i rzadko się je kwestionuje czy krytykuje. Zwolennik prostej wersji ekspresywizmu uważa, że te wyjątkowe cechy wyznań można wyjaśnić bez zakładania, iż mamy uprzywilejowany i szczególny dostęp do naszych stanów psychicznych. W wypadku „Boli mnie”, wyjaśnienie polega na powiedzeniu, że owo zdanie funkcjonuje tak jak „Au!” – co, jak widzieliśmy, jest *zbyt* uproszczeniem. Mogą jednak istnieć inne, lepsze wyjaśnienia – i tak właśnie twierdzi konsekwentny współczesny neоекспресывіста. Książka Doris Bar-On *Speaking My Mind* jest najdokładniejszym opracowaniem poglądu neоекспресывістycznego, które stawia sobie

za cel podanie „takiego ujęcia specjalnej odporności wyznań na błąd, w którym nie jest ona jedynie kwestią pewnej wyjątkowo stabilnej epistemicznej podstawy czy metody”. Bar-On nie zaprzecza jednak, że wypowiedzenie „Boli mnie” czy „Myślę o Larrym Summersie” formułuje autentyczne twierdzenie faktywne o własnym stanie psychicznym.

Co ciekawe, do analogicznej przemiany doszło w „ekspresywiści” poglądzie na etykę, zgodnie z którym zdanie „Kradzież jest niesłuszna” nie służy do opisu pewnego faktu etycznego, wyraża natomiast dezaprobatę osoby mówiącej wobec kradzieży. Współczesne neоекспресывістyczne teorie etyki (opracowane między innymi przez brytyjskiego filozofa Simona Blackburna) niewiele łączą z prostą wersją ekspresywizmu zaproponowaną na początku ubiegłego wieku przez A. J. Ayera i innych, chociaż są nią inspirowane.

Postęp w filozofii

Niekiedy twierdzi się, że tematem filozofii są trwałe problemy, które zajmowały myślicieli jeszcze przed Sokratesem: w filozofii *plus ça change, plus c'est la même chose* [im więcej się zmienia, tym więcej pozostaje bez zmian]. Natomiast nauka nieustannie idzie na przód, paląc za sobą mosty i pozostawiając swoich pionierów na śmietniku historii. Jest w tym odrobina prawdy – astronomiczne spekulacje Arystotelesa, w odróżnieniu od jego *Etyki Nikomachejskiej*, straciły aktualność. Jednak najważniejsze problemy filozofii również się zmieniają. W tradycji zapoczątkowanej przez Kartezjusza wielkie pytania epistemologiczne dotyczą naszej wiedzy o świecie zewnętrznym – jak i czy wiemy, że siedzimy naprzeciw Larry'ego Summersa itd. W jej ramach wiedzę o własnym umyśle – o tym, że myślę o Larrym – uważa się za stosunkowo bezproblemową. Jednym z najważniejszych osiągnięć współczesnej filozofii jest zapewne wykazanie, że tradycja kartezjańska traktuje sprawy dokładnie na opak. ■

Przełożył Marcin Iwanicki

Knowing Our Minds, „Boston Review”
1 listopada 2005. Przekład za zgodą Autora.

Czy neuro-paplanina o umyśle?

Tyler Burge

W ostatnich latach literatura popularnonaukowa bombarduje nas ekscytującymi doniesieniami o odkryciach dotyczących psychicznej mocy mózgu. Tego rodzaju informacje trafiają nawet na karty kiepskich podręczników biologii i psychologii. Twierdzi się, że mózg, lub jakiś jego obszar, widzi, decyduje, wnioskuje, wie, emocjonuje się, jest altruistyczny bądź egoistyczny, albo chce uprawiać miłość. I tak w jednym z opublikowanych niedawno artykułów mowa jest o naukowcach „dosłownie obserwujących miłość za pomocą rezonansu magnetycznego”. Można się zastanawiać, kim mieliby być owi zakochani: dwoma mózgami czy może mózgiem i kochanym przez niego całym człowiekiem.

Problemy neuro-paplaniny

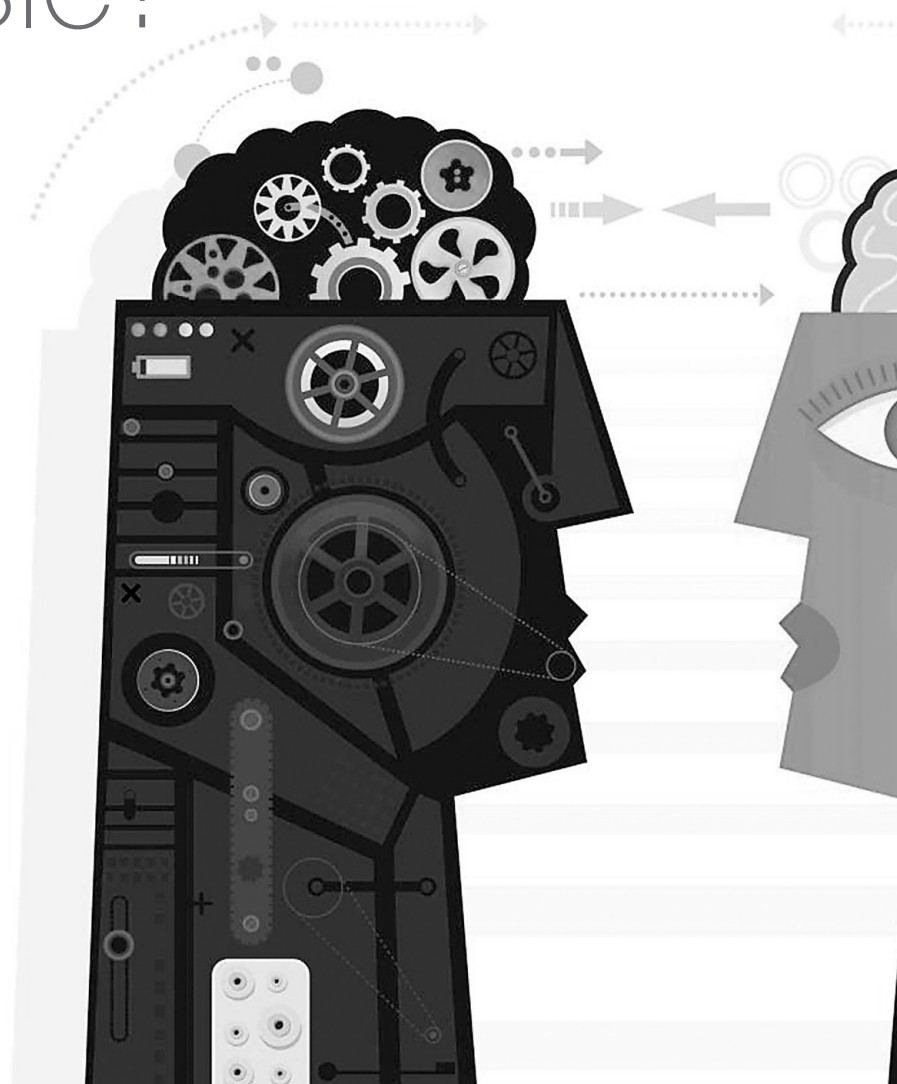
Tego typu podejście staje przed trzema problemami. Po pierwsze, nie mówi nam ono zbyt wiele o naturze zjawisk psychicznych. Wspomniane odkrycia często sprowadzają się do zarejestrowania silniejszej aktywności w którymś z obszarów mózgu podczas zachodzenia danego procesu psychicznego. Jak gdyby fakt, że stanom psychicznym towarzyszy aktywność mózgu miała być dla nas niespodzianką! Doniesienia neuronauk często mają charakter opisowy, a nie wyjaśniający. Neuro-paplanina stwarza iluzję zrozumienia, rzadko jednak bywa na tyle szczegółowa, żeby ułatwić wyjaśnienia psychologiczne, a tym bardziej ich dostarczać.

Po drugie, mówienie o zakochanych mózgach miesza różne poziomy wyjaśnienia. Neuro-paplanina wzbudza zainteresowanie nauką, ale przesłania jej prawdziwą naturę. To ludzie widzą, wiedzą i zakochują się – nie mózgi. Zjawiska te mają naturę psychiczną, a nie neuronalną – w każdym razie nie w żaden oczywisty sposób. Zjawiska psychiczne wymagają aktywności mózgu, ale relacja, w jakiej do niej pozostają, jest złożona.

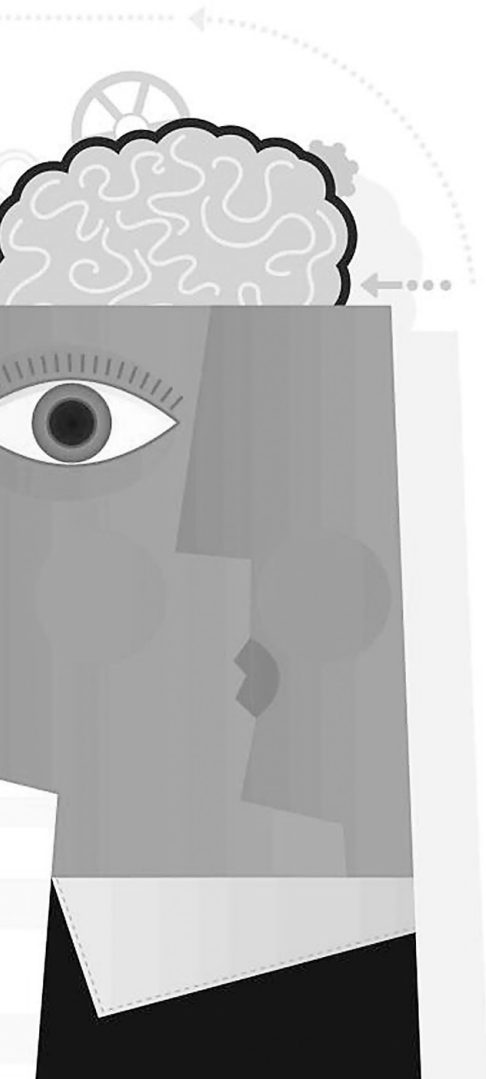
Wyobraźmy sobie, że doniesienia o przełomowych odkryciach biologicznych dokonanych w połowie XX wieku w całości skupiły się na kwantowych oddziaływaniach między cząstkami elementarnymi, pomijając zupełnie wyjaśnienie struktury i funkcji DNA. Uniemożliwiłoby to zrozumienie mechanizmów dziedziczenia: znajdowalibyśmy się bowiem na niewłaściwym poziomie wyjaśnienia. Mechanika kwantowa nie zna pojęcia funkcji, a jej relacja do biologii jest zbyt skomplikowana, by mogła ona zastąpić wyjaśnianie biologiczne. Żeby zrozumieć biologię, trzeba odwołać się do pojęć z jej zakresu.

Podobny błąd pojawia się w opisach psychiki za pomocą języka nauk neuronalnych. Wyjaśnienia zjawisk neuronalnych *nie są jeszcze* wyjaśnieniami zjawisk psychicznych. Niektórzy spodziewają się, że poziom neuronalny zastąpi poziom psychologiczny. Nadzieja ta jest jednak równie płonna, co wiara w znalezienie jednego leku na wszystkie rodzaje raka. Nauka prawie nigdy nie jest tak prosta.

Trzeci problem z neuro-paplaniną polega na tym, że wywiera ona zgubny wpływ na samą naukę. Widzieliśmy już zbyt wiele niepoważnych, choć hojnie dofinansowanych projektów



jest właściwą nauką



Na przykład ustalenie neuronalnych podstaw widzenia nakłada pewne ograniczenia na akceptowalne wyjaśnienie synchronizacji procesów umysłowych i pomaga przewidzieć skutki psychiczne. Aby jednak zrozumieć zarówno korelacje, jak i samą psychikę, potrzebujemy wyjaśnień *psychologicznych*.

Wyjaśnienia naukowe to najlepszy sposób zrozumienia świata. Zastanawiając się nad nimi uświadamiamy sobie lepiej, jaki jest zasięg naszej wiedzy.

Neuronauka a psychologia percepcji

Popularność neuro-paplaniny bierze się między innymi z przekonania, że wyjaśnienia psychologiczne – w przeciwieństwie do neuronaukowych – są stosunkowo słabo rozwinięte. Część psychologii rzeczywiście nie spełnia jeszcze wymogów ścisłości, jednak zwolennicy neuro-paplaniny pomijają pewien istotny fakt. W ostatnich czterdziestu latach powstała imponująca nauka psychologiczna, mianowicie psychologia percepcji, badająca przede wszystkim procesy widzenia. Zasługuje ona na więcej uwagi. Jest bardziej zaawansowana niż wiele nauk biologicznych, w tym duża część neuronauk. Jako pierwsza pozwoliła wyjaśniać procesy psychiczne z matematyczną precyzją i przy wykorzystaniu terminologii ściśle psychologicznej. (Lingwistyka generatywna – kolejna względnie zaawansowana nauka psychologiczna – lepiej niż procesy wyjaśnia strukturę psychiczne).

Czym jest terminologia ściśle psychologiczna? Psychologię cechuje to, że jest nauką o reprezentacjach. Terminu „reprezentacja” używa się w znaczeniu ogólnym albo zawężonym, właściwym dla psychologii. Zacznę od znaczenia ogólnego, a następnie przejdę do ściśle psychologicznego. Stany organizmu reprezentują cechy środowiska *w ogólny sposób* wtedy, gdy są z nimi *funkcjonalnie skorelowane*. Roślina czy bakteria w ogólny sposób reprezentuje kierunek padania światła – jej stany związane ze wzrostem i ruchem

są bowiem funkcjonalnie skorelowane z kierunkiem światła.

Biologiczne i psychologiczne wyjaśnienia *skoncentrowane na zadaniu* często wiążą się z użyciem tego ogólnego pojęcia reprezentacji i przebiegają następująco: określa się jakieś zadanie naturalne dla danego organizmu, po czym dokonuje się pomiaru czynników środowiska ważnych z punktu widzenia tego zadania oraz ograniczeń, jakie stwarza biofizyczna struktura organizmu. Następnie, w świetle wspomnianych czynników i ograniczeń, wyznacza się matematycznie optymalny sposób wykonania zadania. W końcu formułuje się hipotezy i sprawdza poziom wykonania zadania przez organizm, porównując go z poziomem optymalnym.

Funkcje, zadania, reprezentacje

Takie podejście pozwala wyodrębniać systematycznie zachodzące korelacje pomiędzy stanami organizmu i własnościami środowiska, stanowiące reprezentacje w sensie ogólnym. Wyjaśnienia skoncentrowane na zadaniu, korzystające z ogólnego pojęcia reprezentacji, nie mają jednak charakteru ściśle psychologicznego, ponieważ dają się stosować zarówno do opisu stanów roślin, bakterii oraz pomp wodnych, jak i do opisu postrzegania czy myślenia. Wyjaśnienia w psychologii percepcji stanowią podtyp wyjaśnień skoncentrowanych na zadaniach. O ich ściśle psychologicznym charakterze decyduje to, że korzystają z pojęć takich jak trafność reprezentacyjna czy specyficzny rodzaj korelacji.

Różnicę między funkcjonalną korelacją a trafnością reprezentacyjną unaocznia fakt, że naukowe wyjaśnienia wrażliwości roślin czy bakterii na światło odwołują się do korelacji funkcjonalnych, a nie do stanów, które mogą posiadać własność bycia trafnym. Mówienie o trafności byłoby w tym wypadku zabiegiem czysto retorycznym. Stany, które umożliwiają jej zachodzenie, są natomiast podstawą nauki o percepcji wzrokowej. ►

naukowych, które w założeniu miały pomóc w lepszym zrozumieniu umysłu. Pomyśl, że opis psychologiczny należy zastąpić neuronalnym można porównać z przekonaniem o farmakologicznej uleczalności wszystkich chorób psychicznych.

Korelacje między aktywnością neuronalną w danej części mózgu a specyficznymi zjawiskami psychicznymi są rzeczą ważną, stanowią jednak zaledwie punkt wyjścia dla wyjaśnienia: mają charakter wyłącznie opisowy, przez co niczego nie tłumaczą. Niektóre korelacje ułatwiają sformułowanie wyjaśnień psychologicznych.

Dlaczego potrzebujemy wyjaśnień odwołujących się do trafności reprezentacji? Ponieważ tłumaczą one *stałość percepcji*, polegającą na zdolności do postrzegania danej własności środowiska pomimo wpływu różnego rodzaju bodźców. Zarówno my, jak i ptaki, postrzegamy wielkość kamienia jako tę samą bez względu na to, czy dzieli nas od niego 15 centymetrów, czy 50 metrów – i to pomimo tego, że rozmiar kamienia na siatkówce będzie się różnił. Co więcej, tak my, jak i pszczoły będziemy postrzegać żółtą płaszczyzną oświetloną białym lub czerwonym światłem, pomimo różnicy w długości fal docierających do oka.

Rośliny i bakterie (oraz pompy wodne) nie posiadają stałości percepcyjnej. Ich reakcję na światło możemy wytłumaczyć odwołując się do stanów zdeterminowanych przez własności bodźca świetlnego – częstotliwość, intensywność, polaryzację – oraz poprzez sposób i miejsce działania światła na ich powierzchnię.

Percepcja wzrokowa właściwie odczytuje środowisko – widzi go, trafnie go reprezentuje. Standardowe wyjaśnienia układów aktywności neuronowej nie są w stanie wytłumaczyć widzenia, ponieważ nie wiążą widzenia, ani nawet układów aktywności neuronowej, ze środowiskiem. Wyjaśnienia skoncentrowane na zadaniach, odwołujące się do korelacji funkcjonalnych, wiążą wprawdzie stany organizmu ze środowiskiem, ale są zbyt ogólne, żeby wytłumaczyć percepcję wzrokową.

Wyjaśnienie psychologiczne

Tylko psychologia percepcji wyjaśnia, w jaki sposób powstają stany percepcyjne reprezentujące własności środowiska. Określa ona wzorce psychiczne, które zostały wyuczone czy zakodowane w aparacie percepcyjnym dzięki niezliczonym interakcjom ze środowiskiem. Tłumaczy również, jak bodźce, za pośrednictwem tych wzorców, przyczyniają stany percepcyjne organizmów. Z matematyczną precyzją można wyjaśnić postrzeganie i iluzje głębi, ruchu, wielkości, kształtu, koloru, źródła dźwięku itd.

Psychologia percepcji korzysta z dwóch dających ogromne możliwości rodzajów wyjaśnień – tradycyjnego wyjaśnienia geometrycznego

oraz, bardziej nowatorskiego wyjaśnienia o charakterze statystycznym.

Geometryczne wyjaśnienie percepcji odległości przebiega następująco. Trójkąt jest jednoznacznie określony przez miary dwóch kątów i długość jednego boku. Punkt w przestrzeni środowiska tworzy trójkąt z dwójgłosem oczu. U wielu zwierząt odległość między oczami jest stała. Przypuśćmy, że ta odległość jest od urodzenia zakodowana w systemie wzrokowym oraz że dany system posiada informację o mierze kąta, pod jakim każde z oczu jest skierowane na dany punkt, względem linii między jednym okiem a drugim. Dzięki temu da się obliczyć odległość do tego punktu. Kartezjusz zaproponował to wyjaśnienie już w 1637 roku. Współcześnie dysponujemy licznymi dowodami empirycznymi na to, że ta procedura, zwana konwergencją, rzeczywiście zachodzi w percepcji odległości. Konwergencja stanowi jeden z ponad piętnastu znanych sposobów reprezentowania odległości czy głębi przez system percepcyjny człowieka.

A oto wyjaśnienie grupowania konturowego mające charakter statystyczny. Reprezentuje ono, które kontury (w tym kontury graniczne) „łączą się ze sobą”, na przykład jako należące do tego samego obiektu. Grupowanie konturowe stanowi krok w kierunku postrzegania kształtu przedmiotu. Grupowanie należących do tego samego obiektu konturów granicznych jest utrudnione przez fakt, że jedne przedmioty zwykle zasłaniają częściowo inne, zakrywając również ich kontury graniczne. W takim wypadku postrzeganie kształtu przedmiotu jest możliwe dzięki pogrupowaniu granic po przeciwnych stronach obiektu zasłaniającego.

Aby określić, jak najlepiej grupować kontury graniczne, gromadzi się liczne zdjęcia cyfrowe naturalnych scen. Następnie wydobywa się z nich setki tysięcy konturów, z których każda para zostaje zaklasyfikowana z uwagi na to, czy odpowiada brzegowi tego samego obiektu. Dalej rejestruje się odległość i względną orientację między połączonymi w pary konturami obrazu. Po zebraniu wystarczającej liczby próbek, można wyliczyć prawdopodobieństwo, z jakim dwa kontury obrazu odpowiadają konturom tego samego obiektu. Zależy ono od odległości i względnego

położenia między konturami obrazu. Dlatego to, czy dwa kontury odpowiadają granicom danego obiektu czy nie, zależy w sposób statystyczny od własności konturów obrazu.

Nauka o umyśle – bez rezonansu

Ludzki system wzrokowy rzeczywiście rejestruje informacje o konturach. W ramach eksperymentów pokazuje się uczestnikom jedynie kontury obrazów na zdjęciach, a nie całe zdjęcia. Poprawność oceny, które z konturów należą do tego samego obiektu, jest prawie zbieżna z obiektywnym prawdopodobieństwem poprawnej oceny na podstawie pełnych fotografii. Takie eksperymenty stanowią potwierdzenie hipotezy wyjaśniającej, jak na podstawie grupowania konturowego tworzy się percepcja kształtu obiektu.

Wąsko rozumiane reprezentowanie oraz świadomość to dwa podstawowe wyróżniki zjawisk psychicznych. Świadomość jest własnością „jak to jest” doświadczenia. Reprezentowanie to własność „bycia o czymś” przysługująca percepcji i myśleniu. Świadomość jest łatwiej dostępna w introspekcji, natomiast reprezentowanie jest lepiej rozumiana naukowo.

Gdzie zaczyna się umysł? Jednym z jego początków jest pojawienie się trafności reprezentacyjnej u stawonogów. (Nie wiemy, gdzie zaczyna się świadomość). Ścisła nauka o umyśle zaczyna się wraz z *percepcją*, pierwszą reprezentacją ściśle psychiczną. Rozwój nauki o umyśle jest jednym z najważniejszych osiągnięć intelektualnych ostatniego półwiecza. Jego kapitalnego znaczenia nie powinna nam przesłonić neuro-paplanina, która traktuje psychologię jako wabik, ale od razu przechodzi do nauki o mózgu. Nauka o mózgu i psychologia są sobie wzajemnie potrzebne. Zrozumienie ich relacji zależy od zrozumienia psychologii. Dysponujemy ścisłą psychologią percepcji i może ona stanowić wzór dla kolejnych wyjaśnień psychologicznych, które będą czymś więcej niż tylko zapisem rezonansu magnetycznego z tabliczką: „oto miłość”. ■

Przełożyła Mira Zysko

A Real Science of Mind, „The New York Times”, 19 grudnia 2010. Przekład za zgodą Autora.

Umysł a kosmos

XVII-wieczna rewolucja naukowa, która wywołała niezwykle postęp w rozumieniu przyrody, od początku wymagała ważnego ograniczenia, mianowicie wykluczenia z dziedziny badań dotyczących świata fizycznego wszystkiego tego, co umysłowe — świadomości, znaczenia, intencji i celu. Nauki fizyczne, które rozwinęły się w jej następstwie, opisują przy użyciu matematyki składniki wszechświata materialnego oraz prawa rządzące ich zachowaniem w przestrzeni i czasie.

My sami, jako organizmy fizyczne, jesteśmy częścią wszechświata i składamy się z tych samych elementów, co inne jego części. Ostatnie odkrycia w biologii molekularnej wielce się przyczyniły do lepszego zrozumienia przez nas fizycznej i chemicznej podstawy życia. Ponieważ nasze życie umysłowe wyraźnie zależy od naszego istnienia w postaci organizmów fizycznych, a zwłaszcza od funkcjonowania centralnego systemu nerwowego, nasuwa się myśl, że nauki fizyczne mogą umożliwić wyjaśnienie nawet umysłowych aspektów rzeczywistości, że fizyka zyska w końcu status teorii wszystkiego.

Problem umysłów

Uważam jednak, że taka ewentualność jest wykluczona ze względu na ograniczenia, które od początku zostały wpisane w nauki fizyczne. Nauki te mogą opisać organizmy naszego pokroju — naszą strukturę oraz zachowanie w przestrzeni i czasie — jako część obiektywnego układu czasoprzestrzennego. Nie są natomiast w stanie opisać subiektywnych doświadczeń takich organizmów ani tego, jak wygląda świat z ich najróżniejszych, konkretnych punktów widzenia. Można podać czysto fizyczny opis procesów neurofizjologicznych, które są przyczyną doświadczenia, a także opis zachowania fizycznego, które normalnie towarzyszy doświadczeniu. Taki jednak opis, choćby nawet wyczerpujący, pominię subiektywną istotę doświadczenia — jakie ono jest z punktu widzenia jego podmiotu — bez której nie byłoby ono w ogóle świadomym doświadczeniem.

A zatem nauki fizyczne, mimo niezwykłych osiągnięć w swojej dziedzinie, z konieczności pozostawiają bez wyjaśnienia ważny aspekt świata przyrody. Ponadto, ponieważ sfera umysłowa pojawiła się w wyniku rozwoju organizmów zwierzęcych, same nauki fizyczne nie mogą w pełni wyjaśnić natury tych organizmów. I wreszcie, ponieważ za istnienie świadomych organizmów odpowiada długi proces ewolucji biologicznej oraz ponieważ procesy czysto fizyczne nie mogą wyjaśnić ich istnienia, to ewolucja biologiczna musi być czymś więcej niż tylko procesem fizycznym, a teoria ewolucji, o ile ma wyjaśnić istnienie świadomego życia, musi być czymś więcej niż tylko teorią fizyczną.

Znaczy to, że światopogląd naukowy, jeśli aspiruje do pełniejszego zrozumienia przyrody, musi zostać rozszerzony tak, aby objął teorie zdolne wyjaśnić pojawienie się we wszechświecie zjawisk umysłowych oraz subiektywnych punktów widzenia, w ramach których te zjawiska występują — teorie innego rodzaju niż te znane nam dotychczas.

Rozwiązania

Istnieją dwa ogólne sposoby odrzucenia powyższego wniosku, a każdy z nich ma z kolei dwie odmiany. Pierwszy sposób polega na odrzuceniu tezy, że sfera umysłowa stanowi nieredukowalny aspekt rzeczywistości, a następnie na (a) twierdzeniu, że można ją utożsamić z pewnym aspektem sfery fizycznej, takim jak układy zachowania lub wzorce aktywności neuronalnej, bądź na (b) zaprzeczeniu, że sfera umysłowa jest w ogóle częścią rzeczywistości i uznaniu jej za iluzję (ale czyją?). Drugi sposób polega na odrzuceniu tezy, że sfera umysłowa wymaga wyjaśnienia naukowego przez jakąś nową koncepcję porządku przyrody, ponieważ bądź (c) możemy ją uważać po prostu za szczęśliwy traf czy przypadek, niewyjaśnioną dodatkową własność określonych organizmów fizycznych, bądź (d) możemy uznać, że posiada ona wyjaśnienie, które jednak należy nie do nauki, ale do teologii — inaczej mówiąc, że w trakcie ewolucji

umysł został dodany do świata fizycznego w wyniku boskiej interwencji.

Thomas Nagel

Rozszerzona koncepcja nauki

Wszystkie cztery wymienione stanowiska mają swoich zwolenników. Sądzę, że ogromna popularność, jaką cieszy się wśród filozofów i naukowców opcja (a), czyli pogląd redukcjonizmu psychofizycznego, bierze się nie tylko z wielkiego prestiżu nauk fizycznych, ale również z poczucia, że jest to najlepszy sposób obrony przed budzącą zaniepokojenie opcją (d), czyli stanowiskiem teistycznego interwencjonisty. Ktoś jednak, kto uważa opcje (a) i (b) za w sposób oczywisty fałszywe, a opcję (c) za całkowicie niewiarygodną, nie musi od razu akceptować opcji (d). Naukowe rozumienie przyrody nieogranicza się bowiem z konieczności do fizycznej teorii obiektywnego układu czasoprzestrzennego. Można sensownie poszukiwać szerszej formy rozumienia, która obejmie sferę umysłową, a zarazem zachowa charakter naukowy — inaczej mówiąc, pozostanie teorią immanentnego porządku przyrody.

To rozwiązanie wydaje mi się najbardziej prawdopodobne. Wprawdzie pewne wersje poglądu teistycznego są spójne z dostępnym świadectwem naukowym, ale składam się raczej ku opcji naturalistycznej, która nie jest materializmem. Przypuszczam, że umysł nie jest niewyjaśnialnym trafem ani boskim, anomalnym darem, lecz podstawowym aspektem przyrody, którego nie rozumiemy, dopóki nie pokonamy ograniczeń wpisanych we współczesną ortodoksję naukową. Dodałbym, że nawet niektórzy teści mogą się z tym zgodzić. Mogą oni bowiem utrzymywać, że to Bóg jest ostatecznie odpowiedzialny za taki rozszerzony porządek przyrody, podobnie jak, według nich, jest on odpowiedzialny za rządzące przyrodą prawa. ■

Przełożył Marcin Iwanicki

The Core of Mind and Cosmos, „The New York Times” 18 sierpnia 2013 r. Przekład za zgodą Autora.

Plutarch i petunie

Roberto
Casati
i Achille
C. Varzi

ON: Powiedz mi, czy twoim zdaniem można kogoś obarczać odpowiedzialnością za coś, czego nie zrobił?

ONA: Co za pytanie. Oczywiście, że nie! Jesteśmy odpowiedzialni za to, co robimy, i za to, co z tego wynika; nikomu jednak nie można przypisywać ani winy, ani zasługi za coś, czego nie zrobił.

ON: Miło mi słyszeć, że to mówisz. Trochę się martwiłem.

ONA: Dlaczego? Co zrobiłeś?

ON: Nic nie zrobiłem, a przynajmniej nic poważnego. O to właśnie chodzi. Ale petunie uschły.

ONA: Uschły? Nie podlewałeś ich, tak jak cię o to prosiłam?

ON: Zapomniało mi się...

ONA: Wiedziałaś, tobie nigdy nie można zaufać. Prosiłam cię, żebyś je podlewał.

ON: Jestem niepocieszony. To były bardzo piękne petunie i mi też jest przykro, że uschły. Po prostu wyleciało mi to z głowy.

ONA: Dobra wymówka.

ON: To nie jest wymówka. Pozwól, że ci przypomnę: sama właśnie powiedziałaś, że nikogo nie można obarczać odpowiedzialnością za coś, czego nie zrobił...

ONA: W ten sposób się nie wykręcisz! Dobrze wiesz, że istnieją także przestępstwa z zaniechania. Jeśli spowodujesz wypadek i nie zatrzymasz się, żeby pomóc rannym, zostaniesz uznany za winnego.

ON: Plutarch mówił, że nieuczynienie dobra jest równie naganne jak uczynienie zła.

ONA: Właśnie!

ON: Ty jednak miałś przeciwne zdanie. Powiedziałaś, że nie możemy ponosić odpowiedzialności za coś, czego nie zrobiliśmy.

ONA: Bo tak właśnie jest. To, czego nie zrobiliśmy, nie należy do naszej historii, tak jak jednorożce i czarodziejskie góry nie należą do naszego świata. Dlatego nie mogą mieć żadnych skut-

ków - ani rzeczywistych, ani prawnych, ani moralnych. Twierdzenie takie nie jest jednak równoznaczne z odrzuceniem tezy Plutarcha. Już o tym mówiliśmy: między karą za *coś, czego nie zrobiliśmy*, a karą za *niezrobienie czegoś* zachodzi ogromna różnica! Pierwszy przypadek nie ma sensu (i dlatego na twoje początkowe pytanie odpowiedziałam tak, jak odpowiedziałam); nad drugim przypadkiem można się całkowicie rozsądnie zastanawiać.

ON: Na czym polega różnica?

ONA: Różnica polega na tym, że o ile - z jednej strony - czynności, które nie zostały wykonane, nie istnieją, o tyle - z drugiej strony - każde nasze działanie oznacza zrobienie czegoś i niezrobienie czegoś innego. Jeśli zdecydujemy się pojechać przed siebie, zamiast zatrzymać się i pomóc rannemu, jesteśmy prawnie odpowiedzialni za to, że się nie zatrzymaliśmy (jest to fakt negatywny, a nie nieistniejące działanie).

ON: Ale ja nie *zdecydowałem się* nie podlewać petunii; po prostu o nich zapomniałem.

ONA: Masz rację, nie powinnam była posłużyć się tym słowem. Ktoś, kto się nie zatrzyma, aby pomóc rannemu, ponosi winę przez sam fakt niezatrzymania się, bez względu na powody; ty jesteś winien przez sam fakt niepodlewania petunii.

ON: A to dlaczego, jeśli mogę zapytać? Skąd tutaj wina?

ONA: Pomyśl o kierowcy, który nie zatrzymał się, by pomóc rannemu. Założmy, że stan rannego pogorszył się tak bardzo, iż ten umarł. Kierowca jest winien, ponieważ *gdyby się zatrzymał*, ofiara by *nie* umarła. Analogicznie, jesteś odpowiedzialny za uschnięcie petunii, ponieważ *gdybyś je podlewał*, petunie by *nie* uschły. Nasza odpowiedzialność ustalana jest w taki właśnie sposób, za pomocą okresów kontrfaktycznych. I odnosi się to zarówno do nieuczynienia, jak i do uczynienia czegoś, by posłużyć się terminologią Plutarcha. Gdybyś wtedy nie

kopnął niezdarnie piłki, okno by się nie stłukło. I dlatego musiałeś zapłacić za wstawienie szyby.

ON: Dobrze, wyjaśniłaś wszystko doskonale. I sądzę, że masz rację: jesteśmy skłonni przypisywać winę bądź zasługę właśnie na podstawie tego rodzaju zdań warunkowych.

ONA: To nie jest tylko skłonność. To norma. Zastosowanie artykułów Kodeksu Karnego odnoszących się do „nieudzielenia pomocy” i „związku przyczynowego” opiera się właśnie na analizie takich zdań warunkowych. I dlatego za szybę musiałeś zapłacić ty, a nie, czy ja wiem, pani Teresa. Ty kopnąłeś piłkę, nie ona.

CIEKAWSKI: [Przechodził obok z wózkiem wypełnionym petuniami]. Proszę, niech państwo wezmą. Są żywe i zielone, i prawie takie same, jak te, których ten pan przez zapomnienie nie podlewał. A wicie państwo - pani Teresa też mogłaby je podlewać! Dlaczego jej nie uznacie za winną?

ONA i ON: Słucham?

CIEKAWSKI: Ten pan został obwinięty za uschnięcie petunii, ponieważ ich nie podlewał. Jeśli dobrze zrozumiałem, uzasadnienie głosi, że *gdyby* je podlewał, petunie by nie uschły. Jeśli tak się rzeczy mają, powinniście państwo z tego samego tytułu uznać za odpowiedzialną również panią Teresę.

ONA: Przepraszam, ale dlaczego?

CIEKAWSKI: Ponieważ jest również prawdą, że *gdyby* pani Teresa je podlewała, petunie by nie uschły. Co więcej, jeśli się dobrze zastanowić, ja także mogłem je podlewać, zapobiegając w ten sposób ich uschnięciu. Dlaczego nie obwinić mnie?

ONA: Ależ ja nawet nie wiem, kim pan jest!

CIEKAWSKI: No właśnie! ■

Przełożyła Patrycja Mikulska

Se solo l'avessi fatto, "Il Sole" 24 Ore, 10 aprile 2016. Przekład za zgodą Autorów.

Jedi w warsztacie samochodowym, czyli trzy zasady zarządzania czasem swojego życia

*„Samochód tego pana przywieziono dzisiaj rano, osiem godzin temu. Czyli że dla niego jeden dzień czekania dłużej to jest 300% więcej czasu (...). A dla pana, skoro pan czekasz trzydzieści siedem dni, to jeden dzień więcej to będzie... yyy... No kochany, no jakby nie liczyć no... No jakby nie liczyć... To dla pana jeden dzień jest niecałe 3, dokładnie 2 koma 702. No to na stratę 2 koma 7, no, to jeszcze możemy sobie pozwolić, ale żeby stracić 300% czasu... Ho, ho, kochany, co to, to nie – my na czas musimy patrzeć po gospodarsku!”
(Co mi zrobisz, jak mnie złapiesz, 1978, reż. S. Bareja).*

Pomimo drobnego błędu w obliczeniach, główna myśl w powyższym cytacie nie budzi kontrowersji: musimy zarządzać naszym czasem. Problem w tym, że choć techniki zarządzania czasem w celu zwiększenia efektywności mogą mieć zastosowanie w warsztacie samochodowym, trudno byłoby odnieść je do całego życia. Nasze życie jest zbyt długie, obejmuje zbyt wiele zbyt różnorodnych aktywności, nie da się sprowadzić do kontrolowanego procesu, a przede wszystkim głównym kryterium jego oceny rzadko bywa produktywność.

Weźmy pod uwagę trzy sytuacje, w których może znaleźć się młody, pretendujący do dołączenia do galaktycznej Rebelii chłopak (nazwijmy go Luke). Sytuacje te będą wymagały podjęcia decyzji co do zagospodarowania czasu swojego życia w następujących kluczowych aspektach: wartości czasu pozostałego do śmierci, liczby realizowanych życiowych projektów oraz tempa ich realizacji. Czy etyka mogłaby zaferować mu jakieś wskazówki?

(Raczej) unikaj śmierci

Na pierwszy rzut oka zasada ta jest zbyt oczywista, by była interesująca.

Tym, co czyni ją wartą rozważenia, jest pytanie, czy siła racji za uniknięciem śmierci lub odsunięciem jej w czasie zależy od naszego wieku. Wyobraźmy sobie dyskusję między osiemdziesięciolatkiem (nazwijmy go Ben) i dwudziestoletnim Lukiem, z których każdy chce poświęcić swoje życie po to, by uratować drugiego. Ben mógłby argumentować, że poświęca mniejszą liczbę lat niż Luke, dzięki czemu to poświęcenie dawałoby ten sam skutek przy akceptacji mniejszej straty. Ben odwołuje się do potocznej intuicji, zgodnie z którą śmierć w wieku dwudziestu lat byłaby ►

**Wojciech
Lewandowski**

dla nas czymś gorszym niż śmierć po osiemdziesiątce. Intuicja ta może mieć ciekawe konsekwencje. W bioetyce może ona na przykład wspierać pogląd, że w sytuacjach konfliktowych ratowanie dzieci (lub nawet ludzkich zarodków) powinno mieć priorytet nad ratowaniem osób dorosłych. W odniesieniu do planowania własnego życia konsekwencją tej intuicji byłoby uznanie, że unikanie śmierci jest ważniejsze w młodym wieku niż w starości. Paradoksalnie, oznaczałoby to na przykład, że sporty ekstremalne są bardziej moralnie dopuszczalne na emeryturze niż na studiach. Nieco mniej paradoksalne byłoby stwierdzenie, że poświęcenie życia w starszym wieku w celu uratowania innych osób jest bardziej rozsądne niż poświęcenie życia w młodości.

Luke może odpowiedzieć na ten argument co najmniej dwójako. Po pierwsze może uznać, że wartość poświęcenia życia nie leży w rozsądnej kalkulacji, ale w wielkości tego poświęcenia. Im większa liczba straconych lat, tym większe poświęcenie. Jego decyzja będzie więc bardziej heroiczna i mniej rozsądna niż decyzja starszej osoby. Argument ten zakłada, że młodość i starość rządzą się odmiennymi prawami moralnymi. Etos osoby młodej to etos heroizmu nie liczącego się z kosztami. Etos osoby w podeszłym wieku opierałby się na rozsądnej kalkulacji. W ciągu naszego życia siła racji heroizmu nie liczącego się z kosztami stopniowo malałaby, ustępując miejsca coraz większej sile rozsądnej kalkulacji.

Koncepcja ta zakłada, że możliwe są decyzje heroiczne, ale nierozsądne oraz nieheroiczne, ale rozsądne. Trudno ją jednak zaakceptować z kilku powodów. Przede wszystkim wydaje się, że heroicznego poświęcenia życia w młodym wieku tylko po to, by zwiększyć wartość tego poświęcenia, nie można uznać za właściwy motyw. Dla kogoś myślącego w taki sposób dążenie do zwiększenia własnej wartości moralnej przesłaniałoby tych, których ratuje. Poza tym, planowanie swojego życia pod względem moralnym byłoby łatwiejsze ze świadomością, że zasady i racje moralne, którymi się kierujemy,

nie zmieniają się ani nie osłabną w czasie. Wreszcie, trudno byłoby nam porzucić przekonanie, że można połączyć zarówno rozsądek, jak i heroizm.

Istnieje jeszcze drugi sposób argumentacji, dzięki któremu Luke mógłby uzasadnić swoje poświęcenie. Polega on na przyjęciu założenia o rosnącej użyteczności krańcowej lat pozostałych do naszej śmierci, co wyrównywałoby siłę racji zarówno heroizmu, jak i rozsądnej kalkulacji. Najprościej rzecz ujmując: im jesteśmy starsi, tym większą wartość stanowią dla nas pozostałe lata naszego życia. Teza ta jest intuicyjnie akceptowalna: dla osoby w podeszłym wieku przedłużenie życia o jeden dzień będzie stanowić większą wartość niż dla osoby młodej. Analogicznie, poświęcenie kilku lat życia może dla osiemdziesięciolatka stanowić w przeliczeniu taką samą stratę jak poświęcenie kilkudziesięciu lat dla dwudziestolatka. Decyzje obu tych osób będą więc zawsze miały dokładnie ten sam stopień heroizmu i rozsądku. Możliwy kontrargument wskazywałby na sytuacje, w których uratowane życie byłoby skrajnie krótkie. Zgodnie z tym kontrargumentem poświęcenie życia w młodym wieku, by przedłużyć życie osiemdziesięciolatka o minutę, pół minuty lub kilka sekund nie jest ani heroiczne, ani rozsądne, ponieważ – pomijając możliwość spektakularnego religijnego lub moralnego nawrócenia się w ostatniej chwili – minuta to zbyt mało, by pomieścić całą możliwą wartość czyjejś przyszłości. Poświęcenie życia przez Luke'a może być więc uzasadnione tylko wtedy, gdy istnieją wartości, których realizacja jest niezależna od czasu i które mogą mieć priorytet nad wartościami zależnymi od czasu.

Skoncentruj się! (ale najpierw zbilansuj to, co ważne)

Zakładając, że poza sytuacją poświęcenia życia pierwsza zasada wymaga zagwarantowania sobie jak największego czasu na moralny rozwój, pozostaje rozplanować kilkadziesiąt lat swojego życia. Problem polega na tym, że dostępnych jest wiele różnorodnych dóbr, które można zrealizować. Młody Jedi może albo poświęcić się studiowaniu ksiąg, albo ścieżce wojownika.

Może też próbować połączyć oba te sposoby życia i być wykształconym wojownikiem. Planowanie swojego życia można zatem oprzeć na dwóch modelach:

- model specjalisty – większość zawodowych sportowców ma świadomość, że największe sukcesy mogą osiągnąć w bardzo ograniczonym czasie, po którym czeka ich emerytura. Życie w tym modelu oznacza intensywny, ale krótki początkowy wzrost realizacji dóbr ze świadomością, że dalsza część życia nie będzie stanowiła już tak spektakularnych osiągnięć w tym, co jest dla nas ważne. Działałaby tu zasada malejącej użyteczności krańcowej: im więcej zrealizowanego dobra danego rodzaju, tym mniejszy wzrost tego dobra przy podobnym wysiłku. Trzeba również pogodzić się z myślą, że inne specjalizacje będą w zasadzie przed nami zamknięte.
- model człowieka Renesansu – będzie polegał na bilansowaniu realizacji różnorodnych dóbr, by osiągnąć jak najwięcej w różnych dziedzinach. Zgodnie z tym modelem, ktoś, kto posiada dużą wiedzę, ale mało osiągnięć, może zyskać tyle samo przez duży wysiłek włożony w dalsze zdobywanie wiedzy lub niewielki wysiłek w celu poprawienia praktycznych osiągnięć. Dla mędrcy bardziej opłacalne niż kontynuowanie nauki będzie rozpoczęcie praktycznych treningów, zaś dla doświadczonego wojownika – zagłębienie się w teorię. Problemem przy wyborze życia w tym modelu jest konieczność rozproszenia swoich życiowych planów na wiele dziedzin. Poza tym, wydaje się, że lepiej być dobrym przynajmniej w jednej rzeczy i słabym w pozostałych niż przeciętnym we wszystkim.

Rozwiązaniem kompromisowym może być przyjęcie modelu człowieka Renesansu w młodym wieku, by zdobyć fundamentalne umiejętności i wiedzę w optymalnej liczbie dziedzin, a następnie specjalizacja w jednej lub kilku z nich przy okazjonalnym rozwijaniu pozostałych. Optymalna liczba dziedzin będzie zależeć od naszych talentów i możliwości ich rozwijania. Na kompromis nie będą musieli iść więc geniusze zdolni do specjalizacji w wielu dziedzinach.

Korzystaj z egzystencjalnych okazji (ale nie pochopnie)

Trzecią sytuacją, w której Luke musiałby zarządzać czasem swojego życia byłaby konieczność podjęcia egzystencjalnie doniosłej decyzji. Nie wszystkie chwile w procesie naszego życia mają ten sam status. Większość z nich pamiętamy tylko jako części większych procesów, które przebiegają od jednego punktu do drugiego. Niektóre mają jednak większe znaczenie – są kamieniami milowymi i punktem odniesienia dla poczucia sensu życia. Wybór jasnej lub ciemnej ścieżki ma większy ciężar gatunkowy niż decyzja o założeniu instalacji gazowej w samochodzie.

Plusem życia, do którego nie da się zastosować precyzyjnego harmonogramu, jest to, że mogą się w nim pojawić niespodziewane okazje przyspieszenia realizacji życiowych projektów oraz skorygowania lub zmiany ich kierunku. W życiu Luke'a mogłoby to być spotkanie mistrza, który proponuje udział w misji odnalezienia księżniczki. Jeśli nie skorzysta z tej szansy, będzie nadal wiódł spokojne życie bez większych wyzwań na rodzinnej planecie. Czy istnieje moralny obowiązek korzystania z nadarzających się okazji? Argumentem za tym, by odpowiedzieć twierdząco jest

to, że okazje takie mogą się już nigdy nie powtórzyć. Decyzje, których żałujemy do końca życia, są nieodwracalne, a zmarnowane szanse w realizacji tego, co uznajemy za najważniejsze, bolą najbardziej. Z drugiej strony życie, w którym jedna chwila może przekreślać cały żmudnie budowany proces realizacji naszych ideałów, wydaje się niesprawiedliwe. Niesprawiedliwość ta byłaby tym większa, im rzadsze i im trudniejsze do rozpoznania byłyby egzystencjalne okazje. Obowiązek korzystania z nich mógłby być uzasadniony tylko pod optymistycznymi warunkami, że zdarzają się one częściej niż się wydaje, że można ich aktywnie poszukiwać zamiast na nie czekać i że przy wystarczającym poziomie skupienia uwagi w codzienności jesteśmy w stanie je dostrzec.

Załóżmy, że powyższy warunek jest spełniony. Czy zatem możliwa jest moralnie słuszna decyzja, która jednak zostaje podjęta zbyt wcześnie lub zbyt późno? Można sobie wyobrazić, że jeśli Luke zbyt późno zdecyduje się na dołączenie do Rebelii, to nie będzie mógł jej pomóc, w związku z czym cała galaktyka zostanie bezpowrotnie oddana w ręce Imperium. Z jednej strony Luke nie przeżyje swojego życia jako bohater, z drugiej jednak jego decyzja powinna być oceniana

przez pryzmat posiadanych informacji i pragnień, a nie momentu, w którym została podjęta. Pochopne skorzystanie z czegoś, co wydaje się egzystencjalną okazją nie wydaje się usprawiedliwione, nawet gdyby okazało się, że ostatecznie rzeczywiście przysłużyło się realizacji życiowego projektu.

Jak zatem żyć?

Wszystkie trzy sytuacje pokazują, że próbując określić reguły zarządzania czasem w realizacji życiowych planów, wchodzimy na problematyczny teren, w którym efektywność przedstawiać może różny status. Choć dla klienta warsztatu nie jest ważne, ile wysiłku włożył mechanik w naprawę samochodu, to w rozwoju moralnym wysiłek jest jednak jednym z głównych wyznaczników i sprawdzianów tego, na ile nasze projekty są dla nas ważne. Gdyby czas poświęcany na życiowe projekty miał tylko wartość ekonomiczną, wówczas należałoby go optymalizować. Jeśli spełnia on jednak również inne funkcje, na przykład wyraża zaangażowanie, wówczas stanowi to rację za odpowiednim zbilansowaniem wartości naszej przyszłości, liczby naszych zaangażowań oraz stopniowej realizacji projektu z korzystaniem z egzystencjalnych okazji. ■

Maszyna przeżyć

Załóżmy, że istniałaby maszyna przeżyć, zapewniająca każde przeżycie, jakiego tylko zapragniesz. Arcyzwodziciele neuropsychologii mogliby pobudzać twój mózg tak, że myślałbyś i czuł, iż piszesz wielką powieść albo nawiązujesz przyjaźń, albo czytasz ciekawą książkę. Przez cały czas pływałbyś w laboratoryjnej wannie z elektrodami podłączonymi do mózgu. Czy podłączyłbyś się do tej maszyny na całe życie, zaprogramowawszy z góry wszystkie przeżycia? Jeśli niepokoi cię to, że w ten sposób pozbawiłbyś się jakichś później pożądanых przeżyć, możemy założyć, że odpowiednie firmy przebadają gruntownie życie wielu innych ludzi. Mo-

żesz przebierać i wybierać z ogromnego katalogu czy też menu takich doświadczeń, programując własne doświadczenie życiowe na, powiedzmy, najbliższe dwa lata. Po dwu latach na dziesięć minut lub dziesięć godzin opuścisz laboratorium po to, by wybrać doświadczenia na *następne* dwa lata. Oczywiście, kiedy pływasz w laboratoryjnej wannie, nie wiesz, że tam jesteś, i myślisz, że wszystko dzieje się naprawdę. Inni także mogą się się podłączyć, by mieć takie przeżycia, jakich pragną, tak więc nie powinieneś myśleć, że nie możesz się podłączyć, bo jesteś im potrzebny. (Pomińmy takie problemy, jak pytanie, kto będzie obsługiwał maszyny, jeśli wszyscy się do nich

podłączą). Czy podłączyłbyś się? *Co jeszcze może nas obchodzić w tym, jak odczuwamy nasze życie od wewnątrz?* Nie powinieneś też wstrzymywać się na myśl o paru przykrych chwilach oddzielających moment, w którym podjąłeś decyzję, od momentu, w którym zostaniesz podłączony. Czym jest kilka przykrych chwil w porównaniu z życiem pełnym błędnego szczęścia (jeśli to właśnie wybrałeś) i dlaczego w ogóle miałbyś odczuwać jakąkolwiek przykrość, jeśli twój wybór jest najlepszy? ■

(*Anarchia, państwo i utopia*, przeł. Paweł Maciejko i Michał Szczubiatka, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2010)

Robert Nozick



Zródło: images.dailyhive.com

Czy śmierć jest dla Ciebie zła?

Shelly Kagan

Wszyscy sądzą, że śmierć jest zła. Ale *dla* czego miałyby ona być czymś złym? Przystępując do rozważania tego problemu, zakładam, że śmierć mojego ciała jest kresem istnienia mnie jako osoby. Jednak jeśli śmierć jest moim kresem, to dlaczego ma być ona zła? Wszak kiedy już jestem martwy, nie istnieję. A jeśli nie istnieję, to dlaczego bycie martwym miałyby być dla mnie złe?

Niektórzy twierdzą, że śmierć nie jest zła dla osoby, która umarła, lecz dla tych, którzy *wciąż żyją*. Nie uważam jednak, aby to spostrzeżenie trafiało w sedno sprawy. Porównajmy dwie sytuacje.

Dwa przykłady

Sytuacja 1. Twój przyjaciel zamierza wyruszyć w podróż statkiem kosmicznym i opuścić Ziemię na sto lat, aby zbadać odległy system słoneczny. Gdy statek wróci, ty od dawna będziesz już martwy. Co gorsza, wszelki kontakt

radiowy pomiędzy Ziemią a statkiem urwie się dwadzieścia minut po starcie i nie będzie się go dało ponownie nawiązać do powrotu. Tracisz wszelki kontakt ze swoim przyjacielem.

Sytuacja 2. Statek startuje, a po dwudziestu pięciu minutach lotu eksploduje i wszyscy na pokładzie natychmiast giną.

Sytuacja 2 jest gorsza – ale dlaczego? Nie chodzi tu o rozłąkę, która pojawia się w obu scenariuszach. Druga z sytuacji jest gorsza, ponieważ twój przyjaciel zginął. Choć bez wątpienia jest ona gorsza również dla ciebie, gdyż zależy ci na twoim przyjacielu, to powodem twojego przygnębienia jest mimo wszystko to, że śmierć jest czymś złym *dla niego*. Ale jak to możliwe, że śmierć jest zła dla osoby, która umarła?

Rozważając ten problem, trzeba jasno wskazać, o co dokładnie pytamy. Przede wszystkim, nie dociekamy, czy i jak zły może być proces

umierania. Zakładam, że twierdzenie, iż może być on bolesny (choć nie musi – mogę przecież spokojnie umrzeć we śnie) nie budzi żadnych sporów ani wątpliwości. Przykra może być również sama *perspektywa śmierci*. Ostatnie z tych stwierdzeń ma jednak sens tylko wtedy, gdy przyjmiemy, że *śmierć sama w sobie* jest zła. Ale jak zwykle nieistnienie może być złe?

Koncepcja deprywacyjna

Być może nieistnienie nie jest ani złe dla mnie – czyli złe samo w sobie, jak w przypadku bólu – ani złe w sposób instrumentalny, jak w przypadku bezrobocia prowadzącego do ubóstwa, które z kolei prowadzi do bólu i cierpienia, lecz jest złe w sposób *względny* (ekonomiści mówią w takich wypadkach o kosztach alternatywnych). Śmierć jest dla mnie zła w sensie względnym, ponieważ, kiedy jestem martwy, brak mi życia, a do-

kładniej: jestem pozbawiony dobrych rzeczy w życiu. Takie wyjaśnienie zła śmierci znane jest jako *deprywacyjna* koncepcja śmierci.

Pomijając ogólną wiarygodność koncepcji deprywacyjnej, należy przyznać, że nie jest ona całkowicie wolna od trudności. Jeśli coś jest prawdą, wydaje się, że musi istnieć czas, w którym jest to prawdą. Jeśli śmierć jest dla mnie zła, to kiedy taka jest? Z pewnością nie teraz, bowiem nie jestem teraz martwy. A może wtedy, gdy jestem martwy? Wówczas jednak nie istnieję. Jak pisał Epikur, starożytny filozof grecki: „[Ś]mierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją” (przeł. Kazimierz Leśniak).

Jeśli nie istnieje czas, w którym śmierć jest dla mnie zła, to może wcale *nie* jest dla mnie zła? A może powinniśmy odrzucić założenie, że wszystkie zdarzenia są umiejscowione w czasie?

Przyjmijmy, że w poniedziałek postrzeliłem Jana – raniłem go kulą z mojej broni. Ponieważ wykrwawiał się bardzo powoli, zmarł dopiero w środę. W międzyczasie, we wtorek, miałem atak serca i umarłem. Zabiłem Jana, ale kiedy dokładnie? Żadna z odpowiedzi nie wydaje się zadowalająca! Być może pewne zdarzenia nie są umiejscowione w czasie, a zło śmierci jest jednym z nich.

Warunek istnienia i czysto potencjalne osoby

Jeśli jednak możemy umiejscowić wszystkie zdarzenia w czasie, to musimy wskazać czas, kiedy śmierć jest dla mnie zła. Może więc powinniśmy stanowczo stwierdzić, że śmierć jest dla mnie zła, kiedy jestem martwy? W takim jednak razie wracamy do wcześniejszej zagadki: jak śmierć może być dla mnie zła, skoro nie istnieję? Czyż nie jest prawdą, że coś może być dla ciebie złe tylko wtedy, gdy istniejesz? Obostrzenie to nazwijmy *warunkiem istnienia*.

Czy powinniśmy odrzucić ten warunek? Trzeba przyznać, że w typowych przypadkach – bólu, ślepoty

czy utraty pracy – rzeczy te są złe dla ciebie, tylko kiedy istniejesz. Jednak może czasami warunek ten nie jest konieczny? Być może tak jest ze złem porównawczym, takim jak brak czegoś.

Niestety, konsekwencje odrzucenia warunku istnienia są trudne do przyjęcia. Jeśli bowiem nieistnienie może być złe dla kogoś, kto już nie istnieje, to może być też złe dla kogoś, kto nigdy nie istniał, na przykład dla *potencjalnej* osoby, która mogłaby istnieć, ale nigdy się nie urodziła.

Niełatwo sobie kogoś takiego wyobrazić. Spróbujmy jednak i nazwijmy go Larrym. Ilu z nas współczuje Larry’emu? Prawdopodobnie nikt. Odrzucając warunek istnienia, tracimy podstawy, aby mu nie współczuć. Wprawdzie moja sytuacja jest kiepska – umrę, ale Larry trafił jeszcze gorzej: nigdy nie będzie żyć.

Takich potencjalnych osób jest więcej. Jak wiele? Z grubsza biorąc, skoro obecnie żyje siedem miliardów ludzi, daje to w przybliżeniu trzy miliardy miliardów miliardów możliwego potomstwa – z którego prawie żadne nie będzie istnieć! W trzecim pokoleniu liczba potencjalnych osób przerosła liczbę cząsteczek w znanym nam wszechświecie i prawie żadna z tych osób nigdy się nie narodzi.

Jeśli nie jesteśmy gotowi powiedzieć, że mamy do czynienia z tragedią moralną o niewyobrażalnych proporcjach, to powinniśmy odwołać się do warunku istnienia. Oczywiście w ten sposób powracamy również do zarzutu Epikura. Wpadliśmy jak śliwka w filozoficzny kompot, prawda? Jeśli przyjmujemy warunek istnienia, to śmierć nie jest dla mnie zła, w co trudno uwierzyć. Możemy również pozostać przy twierdzeniu, że śmierć jest dla mnie zła, rezygnując z warunku istnienia. Ale wtedy trzeba przyznać, że nienarodziny Larry’ego i miliardów miliardów innych bezimiennych osób są tragedią – co również wydaje się nie do zaakceptowania.

Umiarkowana wersja warunku istnienia

Możliwe jednak, że *błędnie interpretujemy* warunek istnienia. Może wymaga on mniej niż nam się wydaje. Wyodróżnijmy dwie wersje tego warunku, skrajniejszą i bardziej umiarkowaną. Umiarkowana: coś może być dla cie-

bie złe wyłącznie wówczas, gdy istniejesz w jakimś czasie. Śmielsza: coś może być dla ciebie złe tylko wtedy, gdy istniejesz w *tym samym* czasie, co owa rzecz.

Jeśli przyjmujemy wersję umiarkowaną, to nie jest konieczne, abyś istniał w tym samym czasie co rzecz, która jest dla ciebie zła, co pozwala uznać, że śmierć może być dla ciebie zła. Umiarkowana wersja *nie* głosi również, że nieistnienie jest złe dla Larry’ego, ponieważ Larry nigdy nie istnieje! Możemy natomiast współczuć dziecku, które umarło w zeszłym tygodniu w wieku 10 lat, ponieważ istniało ono, choć tylko przez krótki czas. Umiarkowana wersja pozwala uniknąć obu skrajności. Jej konsekwencje są jednak sprzeczne z intuicją.

Założmy, że ktoś miał długie i udane życie – przeżył dziewięćdziesiąt lat. Wyobraź sobie teraz, że zamiast tego żył tylko pięćdziesiąt lat. Oczywiście jest to dla niego czymś gorszym. Stwierdzenie to opiera się na umiarkowanej wersji warunku istnienia, ponieważ niezależnie od tego, czy dana osoba żyła pięćdziesiąt, czy dziewięćdziesiąt lat, był czas, w którym istniała. Fakt, że straciłaby ona czterdzieści lat życia, które w innym wypadku by przeżyła, jest dla niej zły. Wyobraź sobie z kolei, że zamiast pięćdziesięciu, osoba ta żyła tylko dziesięć lat. To jest jeszcze gorzej. Wyobraź sobie dalej, że umarła po roku życia. To jest jeszcze gorsze. A co jeśli żyła zaledwie godzinę? Jeszcze gorzej. Ostatecznie, wyobraź sobie, że doszliśmy do takiej sytuacji, iż ten ktoś nigdy nie istniał. Teraz już wszystko jest w porządku i nie dzieje się nic złego.

Chwila. Jak to w porządku? A jednak do takiego wniosku prowadzi przyjęcie umiarkowanej wersji warunku istnienia. Jeśli skrócimy życie na tyle, że osoba nawet się nie urodzi (mówiąc precyzyjnie: nigdy nie będzie istnieć), przestaje ona spełniać warunek istnienia w tym lub innym czasie. W związku z tym, mimo coraz większego zła, proporcjonalnego do skracania życia, wraz z ostatnimi ułamkami istnienia danej osoby znika również jakiegokolwiek zło. Nic się nie stało: wydaje się, że to właśnie należy powiedzieć, jeśli przyjmujemy umiarkowany warunek istnienia. ►

Oczywiście, jeśli w ogóle pominiemy warunek istnienia, to musimy przyznać, że najgorszą ze wszystkich rzeczy jest nigdy się nie urodzić. Przyznając to, wracamy jednak do współczucia Larry'emu i miliardom miliardów nienarodzonych.

Zagadka Lukrecjusza

Istnieje jeszcze inna zagadka, przedstawiona przez rzymskiego filozofa Lukrecjusza, który uważał, że zamartwianie się perspektywą własnej śmierci to błąd. Oczywiście, zgodnie z koncepcją deprywacyjną, po śmierci nie możemy cieszyć się przyjemnościami życia. Ale zastanówmy się chwilę, mówi Lukrecjusz. Czas po mojej śmierci nie jest jedynym okresem, gdy nie istnieję. Co z okresem sprzed moich narodzin? Jeśli nieistnienie jest tak złe, to czy nie powinienem zamartwiać się całą wiecznością sprzed moich narodzin, kiedy nie istniałem? To jednak byłoby niemądre, prawda? Nikt się tym nie zamartwia. W związku z tym, wnioskuję Lukrecjusz, nie ma najmniejszego sensu zamartwiać się wiecznością nieistnienia *po* mojej śmierci.

Nie bardzo wiadomo, jakiej odpowiedzi powinniśmy udzielić. Jedną z opcji jest przyznanie, że istotnie należy potraktować dwa okresy wiecznego nieistnienia na równi i przyjęcie, że nieistnienie sprzed naszych urodzin jest dużo gorsze niż dotąd sądziliśmy. Inna możliwość to uznanie, że zachodzi pewna asymetria pomiędzy obydwooma okresami, która wyjaśnia, dlaczego powinniśmy przejmować się jednym okresem bardziej niż drugim. Na czym polega różnica? Być może na tym, że kiedy umieram, *tracę* swoje życie. Inaczej jest w przypadku wieczności sprzed moich narodzin, kiedy również nie żyję, lecz niczego nie *tracę*; nie można przecież utracić czegoś, czego nigdy się nie miało. Tak więc tym, co czyni śmierć gorszą, jest strata.

Jednak w okresie sprzed narodzin, chociaż jeszcze nie posiadam życia, to mam je otrzymać. Tak się złożyło, że nie mamy nazwy dla tego stanu. W pewnym stopniu jest on podobny do straty, ale nie do końca. Nazwijmy ten stan „przytratą”. Dlaczego przejmujemy się bardziej utratą życia niż jego *przytratą*? Łatwo przeoczyć sy-

metrię między nimi, gdyż dysponujemy ładnym słowem „utrata”, a nie posiadamy słowa „przytrata”. To jednak niczego nie wyjaśnia, lecz jedynie wskazuje na zagadnienie, które wymaga wyjaśnienia.

Rozwiązania zagadki Lukrecjusza

Thomas Nagel, współczesny filozof, sugeruje, że o ile można sobie wyobrazić, iż żyjemy dłużej, to nie sposób sobie wyobrazić, że istniejemy wcześniej. Data mojej śmierci jest dla mnie przygodna, zaś data moich narodzin – już nie.

Czy jednak rozwiązuje to zagadkę Lukrecjusza? Uważam, że w pewnych wypadkach bez trudu wyobrażamy sobie możliwość przyjscia na świat wcześniej. Załóżmy, że pewna klinika przechowuje nasienie i komórki jajowe, które do czasu ich wykorzystania pozostają zamrożone. Powiedzmy, że zostają wykorzystane w 2025 roku. Komórka jajowa zostaje zapłodniona, a z niej ostatecznie rodzi się człowiek. Wydaje mi się, że nie popełnimy błędu mówiąc, iż ta osoba mogłaby przyjść na świat wcześniej.

A skoro tak, to Nagel myli się twierdząc, że nie można sobie wyobrazić wcześniejszych narodzin. Lecz jeśli wyobrażymy sobie kogoś takiego i zapytamy: „Czy nie byłoby ci przykro, że nie urodziłeś się wcześniej?”, to można założyć, że większość ludzi odpowiedziałaby „Oczywiście, że nie”. Zaproponowane przez Nagela rozwiązanie naszej zagadki nie wydaje się więc trafne.

Fred Feldman, inny filozof współczesny, zaproponował odmienne rozwiązanie. Co sobie wyobrażam, kiedy mówię „Chciałbym umrzeć później”? To, że zamiast żyć „tylko” 80 lat, żyję 85 lat, 90 lat lub nawet jeszcze dłużej. A co sobie wyobrażam, gdy mówię „Gdybym tylko urodził się *wcześniej*”? Według Feldmana nie wyobrażasz sobie dłuższego życia, ale po prostu *przesuwasz* je tak, żeby zaczynało się wcześniej. Oczywiście, samo rozpoczęcie życia wcześniej nie czyni go szczególnie lepszym. Nic więc dziwnego, twierdzi Feldman, że dużo bardziej przejmujemy się nieistnieniem po śmierci niż nieistnieniem sprzed narodzin. Jeśli wyobrażasz sobie przyjscie na świat wcześniej, nie uważasz, że zaznasz w swoim życiu więcej szczęścia; po-

prostu wyobrażasz sobie, że zachodzi ono w innym czasie.

Choć odpowiedź taka jest pomocna, nie rozwiązuje całego problemu, ponieważ naprawdę możemy wyobrazić sobie sytuację, w której pewne osoba myśli, że jeśli urodzi się wcześniej, to będzie mieć dłuższe życie. Powiedzmy, że astronomowie odkryją, iż 1 stycznia w Ziemię uderzy asteroida, która unicestwi wszelkie życie. Ktoś w wieku trzydziestu lat mógłby pomyśleć, że gdyby tylko urodził się dekadę wcześniej, żyłby dłużej.

Rozważając przykład z asteroidą, zastanawiam się, czy nie powinniśmy mimo wszystko zgodzić się na symetrię. Może w przypadkach takich jak ten, znacząca część nieistnienia przed narodzeniem *jest* równie zła, co odpowiadająca mu część nieistnienia po śmierci.

Wskazać możnaby jedną odpowiedź na zagadkę Lukrecjusza, zaproponowaną przez innego współczesnego filozofa, Dereka Parfita. Przypomnij sobie, że choć nieistnienie przed narodzinami nie jest związane z utratą, to wiąże się z przytratą. W związku z tym należałoby znaleźć wyjaśnienie, dlaczego bardziej troszczymy się o utratę niż o przytratę. Według Parfita, wpisuje się to w ogólną i głęboko zakorzoną skłonność ludzi do troszczenia się o przyszłość w sposób, w jaki nie troszczymy się o przeszłość. Być może tak należy odpowiedzieć Lukrecjuszowi.

Niestety, chociaż niesymetryczne podejście do czasu wyjaśnia naszą obojętność wobec istnienia sprzed narodzin, wciąż możemy się zastanawiać, czy dostarcza nam odpowiedniego *uzasadnienia*. Stwierdzenie, że posiadamy taką głęboko ugruntowaną asymetryczną skłonność nie oznacza koniecznie, że jest ona racjonalna.

Czy zatem śmierć jest dla ciebie zła? Jestem przekonany, że tak. Uważam również, że koncepcja deprywacyjna najbardziej zbliża się do wyjaśnienia tego faktu. Muszę jednak przyznać, iż w kwestii tej wciąż do rozwikłania pozostaje wiele zagadek. ■

Przełożyła Anna Mazurek

Is Death Bad for You?, „The Chronicle of Higher Education” 13 maja 2012. Przekład za zgodą Autora.



Fotografia: Henri Cartier-Bresson

Doniosłość życia po śmierci. Na poważnie

Wierzę w życie po śmierci.

Nie, nie sądzę, że będę żyć jako świadoma istota nawet wówczas, gdy moja ziemská wędrówka dobiegnie kresu. Jestem mocno przekonany, że śmierć oznacza bezwarunkowy i nieodwracalny koniec życia.

Moja wiara w życie po śmierci jest bardziej prozaiczna. Wierzę, że kiedy umrę, inni ludzie nadal pozostaną przy życiu. Zapewne każdy z was przyjmuje podobne założenie co do końca własnego istnienia. Chociaż wiemy, że ludzkość nie będzie trwać wiecznie, większość z nas sądzi, że ludzka rasa przetrwa przynajmniej przez jakiś czas po naszym odejściu.

Ponieważ traktujemy to przekonanie jako pewnik, nie przykładamy do niego zbyt wielkiej wagi. Uważam jednak, że odgrywa ono niezwykle ważną rolę

w naszym życiu, wywierając ogromny, choć niewidoczny, wpływ na nasze wartości, zobowiązania i poczucie tego, co warto robić. Choć może się to wydać zaskakujące, dalsze trwanie innych osób – nawet całkowicie nieznajomych – po naszej śmierci w pewnym sensie ma dla nas większe znaczenie niż przetrwanie nas samych i naszych bliskich.

U progu zagłady ludzkości

Rozważmy taką oto hipotetyczną sytuację. Przypuśćmy, że wiecie, iż po długim życiu umrzecie spokojnie w czasie snu, ale 30 dni później Ziemia i wszyscy jej mieszkańcy zginą wskutek zderzenia z gigantyczną asteroidą. Jaki wpływ miałaby na was taka wiedza?

Jeśli jesteście podobni do mnie i do większości osób, z którymi omówiłem

tę sprawę, to świadomość takiego stanu rzeczy głęboko wami wstrząśnie. Może ona wywrzeć duży wpływ na wasze decyzje dotyczące tego, jak żyć. Gdybyście zajmowali się badaniami nad rakiem, owa wiedza mogłaby pozbawić was motywacji do dalszej pracy. (Byłoby przecież mało prawdopodobne, że lekarstwo zostanie odkryte za waszego życia, a nawet gdyby, to na co by się przydało w krótkim czasie, jaki pozostał?). Podobnie, gdybyście byli inżynierami pracującymi nad udoskonaleniem sejsmicznych zabezpieczeń mostów lub aktywistami próbującymi zreformować nasze instytucje polityczne i społeczne, czy też stolarzami, którzy dbają o trwałość wykonanych konstrukcji. Jakie znaczenie miałyby te działania wobec bliskiej zagłady ludzkości?

Samuel Scheffler

Gdybyście byli pisarzami, dramaturgami czy kompozytorami, moglibyście uznać, że wasza twórczość to strata czasu - wszak motywem takiej działalności jest nieraz myśl o wyobrażonej przyszłej publiczności czy spuściźnie. Czy wiedząc, że ludzkość przestanie istnieć wkrótce po waszej śmierci, nadał chcielibyście mieć dzieci? Niekoniecznie.

Zauważcie, że ludzie rzadko tracą poczucie celu w obliczu perspektywy własnej śmierci. Oczywiście widmo własnej śmierci bywa przerażające. Ale nawet ci, którzy boją się śmierci (i nawet ci, którzy nie wierzą w osobowe życie pośmiertne) zachowują poczucie, że to, co robią, ma wartość, mimo iż wiedzą, że pewnego dnia umrą. A zatem w pewien sposób istnienie innych ludzi po naszej śmierci ma dla nas większe znaczenie niż własne przetrwanie.

Nie tylko bliscy

Może się wydawać, że wyjaśnienie jest proste: skoro Ziemia zostanie zniszczona 30 dni po naszej śmierci, to wszystkie bliskie nam osoby żyjące w chwili zderzenia z asteroidą spotka nagły i gwałtowny koniec. Współmałżonkowie i partnerzy, dzieci i wnuki, przyjaciele i kochankowie - wszyscy podzielą ten sam los. Być może to troska o bliskich wyjaśnia przerażenie, jakie ogarnia nas na myśl o zbliżającej się katastrofie.

Nie sądzę jednak, że to proste wyjaśnienie załatwia sprawę. Rozważmy inną hipotetyczną sytuację, zapożyczoną z powieści P. D. James *Ludzkie dzieci*. W książce tej ludzkość stała się bezpłodna i od ćwierć wieku nie odnotowano żadnych narodzin. Wyobraźmy sobie, że mieszkamy w takim świecie. Wszyscy żyjący obecnie mają więcej niż 25 lat, a koniec rasy ludzkiej nadchodzi wielkimi krokami, ponieważ starzejąca się populacja nieubłaganie wymiera. Jak byście na to zareagowali?

Podobnie jak w wypadku zderzenia z asteroidą, w opisanej sytuacji wiele aktywności zaczęłoby wyglądać na bezcelowe: badania nad rakiem, wysiłki zmierzające do zapewnienia bezpieczeństwa sejsmicznego, aktywizm społeczny i polityczny itd. Co więcej, jak to doskonale obrazuje powieść James, nadejście nieodwracalnej bez-

płodności na skalę globalną wywołałoby zapewne powszechną depresję, lęk i rozpacz.

Niektórzy ludzie szukaliby pocieszenia w wierze religijnej - i niektórzy by je tam znaleźli. Inni poszukiwaliby przyjemności w czynnościach, które wydają się wartościowe same w sobie: słuchaniu muzyki, poznawaniu świata przyrody, spędzaniu czasu z rodziną i przyjaciółmi, rozkoszowaniu się potrawami i trunkami. Ale nawet te aktywności mogłyby się wydać mniej satysfakcjonujące i zaprawione domieszką smutku czy bólu na myśl o umierającej ludzkości.

Zauważmy, że w opisanej sytuacji, inaczej niż w przypadku zderzenia z asteroidą, nikt nie umarłby przedwcześnie. Powodem niepokoju związanego z perspektywą życia w bezpłodnym świecie nie może więc być to, że przeraża nas zagłada osób, które kochamy. (Oczywiście w końcu one też by umarły, ale tak samo jest w naszej aktualnej sytuacji). Niepokojące jest już samo to, że na świecie nie pojawiłoby się nowi ludzie.

To powinno dać nam do myślenia. Wiedza, że pewnego dnia umrzemy my oraz wszyscy, których znamy i kochamy, nie odbiera większości z nas wiarę w sens codziennej krzątania. Natomiast wiedza, że na świat nie przyszliby nowi ludzie sprawiłaby, że wiele rutynowych czynności na pozór straciłoby cel.

Złudny egoizm?

Pokazuje to, jak sądzę, że pewne rozpowszechnione założenia dotyczące ludzkiego egoizmu są w najlepszym razie uproszczone. Bez względu na to, jak bardzo skupieni na sobie czy narcystyczni byśmy nie byli, zdolność do znalezienia celu i wartości w życiu zależy od tego, co, zgodnie z naszymi przewidywaniami, stanie się z innymi ludźmi po naszej śmierci. Nawet egoistyczny magnat przemysłowy, opętany myślą o własnej chwale, może odkryć, że jego ambicje są puste w obliczu zagłady ludzkości. Chociaż niektórych ludzi stać na to, aby uniezależnić się od życzeniowości nieznajomych, niemal każdy zależy od ich przyszłego istnienia.

Za równie uproszczone uważam powszechnie podzielane założenia na temat ludzkiego indywidualizmu. Mimo że jako jednostki mamy rozmaite war-

tości i cele, a także mimo że każdy z nas sam decyduje, co uważa za dobre czy wartościowe życie, większość z nas realizuje swoje zamierzenia oraz wartości w ramach schematu przekonania, który zakłada trwanie ludzkości. Usuńmy ten schemat, a nasza wiara w wartości i cele zacznie się chwiać.

Płynie z tego również morał dla tych, którzy uważają, że osobowe życie po śmierci stanowi konieczny warunek sensu i celowości naszego życia. Warunkiem doniosłości, jaką przypisujemy naszym działaniom, nie jest wiara w życie po śmierci, lecz wiara, że ludzkość będzie dalej trwać, przynajmniej przez długi czas.

Przyszłość celem teraźniejszości

Ale czy ludzkość rzeczywiście będzie trwać przez długi czas? Chociaż na ogół zakładamy, że inni pozostaną przy życiu po naszej śmierci, wiemy również, że przetrwaniu ludzkości zagrażają poważnie niebezpieczeństwa. Niektóre z najpoważniejszych (choć nie wszystkie) są dziełem ludzi np. zmiana klimatu i upowszechnianie się broni jądrowej. Osoby, którym te zagrożenia spędzają sen z powiek, przypominają nam nieraz o obowiązkach wobec przyszłych pokoleń, których los w znacznej mierze zależy od tego, co zrobimy dziś. Jak podkreślają, mamy obowiązek zachować Ziemię w stanie nadającym się do zamieszkania i nie zniszczyć środowiska, w którym przyjdzie żyć potomności.

Zgoda. Jest jednak również druga strona medalu. To prawda, że istnienie i pomyślność naszych potomków zależy od nas. Ale my również zależy od nich i ich istnienia, jeśli sami chcemy żyć pomyślnie. Dlatego istnieją powody, by walczyć z tym, co zagraża przetrwaniu ludzkości - i to powody niezależne od naszych obowiązków wobec potomności. Jest jeszcze inna racja, by dążyć do zapewnienia pomyślnej przyszłości tym, którzy przyjdą po nas: jest nią po prostu to, że, w stopniu, który rzadko sobie uświadamiamy i uznajemy, już teraz mają oni dla nas ogromne znaczenie. ■

Przełożył Marcin Iwanicki

The Importance of the Afterlife. Seriously, "The New York Times" 21 września 2013. Przekład za zgodą Autora.

O przyjaźni

6 1. *Na cześć przyjaźni.* Że uczucie przyjaźni w starożytności za najwyższe uchodziło uczucie, wyższe nawet niż najbardziej sławiona duma poprzestającego na samym sobie i mędrca, a nawet niejako za jego jedyne i jeszcze świętsze braterstwo: to wyraża bardzo dobrze opowieść o owym królu macedońskim, który gardzącemu światem filozofowi ateńskiemu darował jeden talent i otrzymał go odeń z powrotem. „Jak to? – rzekł król. – Czyż nie ma on żadnego przyjaciela?”. Chciał przez to powiedzieć: „czczę tu dumę mędrca i człowieka niezależnego, lecz czciłbym jego człowieczeństwo jeszcze bardziej, gdyby przyjaciel był w nim odniósł nad jego dumą zwycięstwo. Filozof ten skarłał w moich oczach, gdy okazał, że nie zna

jednego z dwóch najwyższych uczuć – i to wyższego.”

279. *Przyjaźń gwiezdna.* Byliśmy przyjaciółmi i staliśmy się sobie *obcy*. Lecz to słuszne i nie chcemy przed sobą tego ukrywać i zaciemniać, jak gdybyśmy się tego wstydzić mieli. Jesteśmy dwa okręty, z których każdy ma swój cel i swą drogę; możemy się skrzyżować i razem dzień święty święcić, jak to uczyniliśmy – i wtedy spoczywały dzielne okręty w jednej przystani i w jednym słońcu, iż mogło się zdawać, jakby już były u celu i jakby miały być cel jeden. Lecz wtedy wszechmocna potęga naszego zadania rozpędziła nas znowu, na różne morza i zwrotniki, i może nie zobaczymy się już nigdy – a może też zobaczymy się, lecz nie poznamy się już: różne morza i słońca przemieniły

nas! Żeśmy obcy sobie stać się musieli, jest prawem *ponad* nami: właśnie dlatego winniśmy też stać się sobie czcigodniejszymi! Właśnie dlatego winna stać się świętsza myśl o naszej dawnej przyjaźni! Istnieje prawdopodobnie ogromna niewidzialna krzywa i kolej gwiezdna, w której nasze tak różne drogi i cele *mieścić się* mogą jako drobne przestrzenie – wnieśmy się do tej myśli! Lecz życie nasze jest krótkie, a siła wzroku naszego słaba, byśmy czymś więcej być mogli niż przyjaciółmi w znaczeniu owej wzniosłej możliwości. – Więc *wierzmy* w swą przyjaźń gwiezdą, nawet gdybyśmy sobie wzajem być musieli nieprzyjaciółmi ziemskimi. ■

(*Wiedza radosna*, przeł. Leopold Staff)

Friedrich Nietzsche

Elizabeth Bishop

Ta jedna sztuka

W sztuce tracenia nie jest trudno dojść do wprawy;
tak wiele rzeczy budzi w nas zaraz przecucie
straty, że kiedy się je traci – nie ma sprawy.

Trać co dzień coś nowego. Przyjmuj bez obawy
straconą szansę, upływ chwil, zgubione klucze.
W sztuce tracenia nie jest trudno dojść do wprawy.

Trać rozległej, trać szybciej, ćwicz – wejdzie ci w nawyk
utrata miejsc, nazw, schronień, dokąd chciałeś uciec
lub chociażby się wybrać. Praktykuj te sprawy.

Przepadł mi gdzieś zegarek po matce. Jaskrawy
blask dawnych domów? Dzisiaj – błąd cień, ukłucie
w sercu. W sztuce tracenia łatwo dojść do wprawy.

Straciłam dwa najdroższe miasta – ba, dzierżawy
ogromniejsze: dwie rzeki, kontynent. Nie wrócę
do nich już nigdy, ale trudno. Nie ma sprawy.

Nawet gdy stracę ciebie (ten gest, śmiech chropawy,
który kocham), nie będzie w tym kłamstwa. Tak, w sztuce
tracenia nie jest wcale trudno dojść do wprawy;
tak, straty to nie takie znów (Pisz!) straszne sprawy.

Przełożył Stanisław Barańczak



Stanisław Wyspiański, Gniew Pełdą ponosi (Gniew Achillesa), 1896. Muzeum Narodowe w Warszawie

Gniew Achillesa

C.D.C.
Reeve

Wojownik taki jak Ajaks, Hektor czy Achilles każdego dnia musi być gotów stanąć do walki. Musi być fizycznie i psychicznie zdolny, by zatopić swój oręż w ciele drugiego człowieka i zaryzykować, że przytrafi mu się to samo. Musi być bezwzględny i gotowy stawiać czoło bezwzględności. Jednocześnie musi być szlachetny wobec swoich przyjaciół i sojuszników, a także skory, by popisać im z pomocą – tak w czasie wojny, jak i pokoju.

Cześć i zniewaga w świecie homeryckich bohaterów

Platon był w pełni świadom problemu, jaki stwarzają te przeciwstawne wymagania – zarówno w duszy wojownika, jak we wspólnocie, do której on należy: „Skąd”, pyta, „weźmiemy charakter równocześnie łagodny i wielkoduszny? Przecież natura łagodna jest w pewnej mierze przeciwna gniewnej” (Platon, *Państwo*, II, 375C). Gdy na początku *Iliady* Homer prosi boginię, by opiewała „gniew Achilla, syna Peleusa” (I, 1), apeluje przede wszystkim o to, by przedstawiła właśnie to przeciwieństwo, jego źródła i konsekwencje.

Gniew lub wściekłość (*menis, thymos, orge*) jest emocją, łączącą w sobie

przekonanie i pragnienie. Nie jest to cielesne odczucie, podobne do mdłości czy zawrotów głowy, chociaż często się łączy z takimi odczuciami – na przykład z drżeniem ciała czy gorączkowym poczuciem wpadania we wściekłość. Zgodnie z definicją Arystotelesa jest to „złączona z bólem żądza jawnej zemsty za okazaną bez powodów wzgardę” (Arystoteles, *Retoryka*, II, 2, 1378b, tłum. H. Podbielski).

Gniew jest zatem powodowany zniewagą i tym samym powiązany z doskonałością moralną (*arete*) i czią czy sławą (*timê*). Osoba zostaje znieważona, gdy ktoś postępuje wobec niej gorzej niż na to zasługuje. Jest natomiast traktowana z czią, gdy traktuje się ją odpowiednio do jej doskonałości, która jest większa – być może nawet znacznie większa – niż przeciętna. Skoro więc sława jest miarą doskonałości moralnej, to mówiąc o niej mamy na myśli w pewnym sensie właśnie ową doskonałość. Zaszczty i zniewaga to zatem niemal przeciwieństwa, ta druga stanowi bowiem ujmę na czi i doskonałości.

Sława, podobnie jak zniewaga, ma swoje źródło w innych ludziach. Jest rozpoznaniem przez nich naszej doskonałości moralnej, a zarazem ozna-

cza wtargnięcie sfery społecznej w sferę psychiczną – publicznej w prywatną. Inni okazują nam cześć za to, co oni uznają w nas za wartościowe. „Wreszcie dlatego zaszczty stanowią wielką zawadę”, pisze Baruch Spinoza w *Traktacie o poprawie umysłu oraz o drodze, po której rozum najłatwiej dochodzi do prawdziwej wiedzy o rzeczach* (1677), „że, chcąc je osiągnąć, musimy koniecznie przystosować swe życie do poziomu umysłowego ludzi, a więc unikać tego, czego oni zwykle unikają i za tym się uganiać, za czym oni popolicie się uganiają” (§5, tłum. I. Halpern-Myśliński). Wiele zatem z tego, co uważamy za wartościowe w nas samych zależy od tego, co inni uważają za wartościowe w nas.

W społeczności, którą Homer w *Illiadzie* nie tyle opisuje, co zakłada, przymioty i osiągnięcia milcząco uznawane za wartościowe są właściwe dla świata najeźdźców i wojowników. Waleczność i zdolność do wielkich czynów zajmują na tej liście poczesne miejsce, ale tak samo jest z lojalnością wobec przyjaciół i sojuszników. Gniew jest ściśle powiązany zarówno z walecznością, jak i z lojalnością: zapewnia coś w rodzaju psychicznej energii koniecznej do brutalnych czynów, jest także związany

z wyczynami na polu bitwy. Zarazem jednak zakłada on społecznie ugruntowane pojęcie doskonałości moralnej, wokół której osnute jest pojęcie sławy. Kiedy w Księdze IV *Państwa* Platon mówi, że charakterystyczną emocją miłośnika czci jest gniew (*thumos*), pokazuje, jak głęboko gniew zakorzeniony jest w świecie czci.

Związek, jaki stwarza wzajemne oddawanie sobie czci – symbolizowane przez wręczanie i przyjmowanie podarunków, jak również przez śpiewanie pieśni o bohaterach, które utrwalają pamięć o ich wielkich czynach, ich przyjaciółach i przodkach – jest głównym łącznikiem, który spaja ze sobą wojowników-bohaterów. Ale więc ta posiada również drugą stronę, jaką jest zniewaga. Gdy przyjaciel bohatera zostaje znieważony, zniewagę cierpi również sam bohater. Kiedy Parys porwuje Helenę, znieważa nie tylko Menelaosa, ale również Agamemnona, jego przyjaciół i sojuszników. Swoim działaniem zdaje się mówić: „Nie mam się czego obawiać ze strony ludzi wartych tyle, co ty, ani tych, którzy pospieszą ci z pomocą”. Przyjaciele i sojusznicy Menelaosa chcą mu oczywiście pomóc, lecz przychodzą mu z pomocą również dlatego, że zagrożona jest ich własna cześć. Pomagając Menelaosowi odbudować jego cześć, wzmacniają także swoją własną. Oni sami zasługują na odpowiednie traktowanie, a ich doskonałość moralna uwidacznia się w tym, że nie pozostawiają go samego w potrzebie. Rywalizacja między przyjaciółmi nie schodzi nigdy na dalszy plan. Wojna, w którą Parys angażuje Achajów i Trojan, i o której traktuje *Iliada*, wybuchnie także między samymi Achajami.

Wojownicy wrażliwi na poczucie czci i wszelkiej zniewagi są groźnymi przeciwnikami, lecz także niepewnymi sojusznikami. W istocie, jak głosi Arystoteles, „[b]ardziej też gniewamy się na przyjaciół niż na tych, z którymi nie jesteśmy zaprzyjaźnieni, ponieważ od przyjaciół spodziewamy się raczej doznać dobra niż zła” (Arystoteles, *tamże*, 1379b). Ten problem tkwi w samym sercu bohaterskich wartości. Stanowi on też powód, dla którego Homer skłania boginię, by śpiewała o gniewie; powód, dla którego śpiewa ona pieśń, w której głównym obiektem gniewu są przyjaciele, a dopiero potem – wrogowie.

Z jednej strony czuły na zniewagę gniew bohatera wydaje się służyć społeczności i chronić jej wartości, takie jak stabilna, patrylinearna rodzina, która stanowi rdzeń danej wspólnoty. Z drugiej jednak strony gniew może być destrukcyjny dla społeczności, którą ma chronić. Skupiając się na tej kwestii, Homer może badać istotę psychiki i wspólnoty bohaterów, „podskórne” przyczyny Wojny Trojańskiej, które stanowią główny przedmiot jego zainteresowania. Ale najważniejszym celem rozważań Homera jest ukazanie czegoś bardziej uniwersalnego, czegoś w rodzaju moralnej wizji świata. Aby ją zrozumieć i docenić jej siłę, musimy najpierw zauważyć, że pewne kuszące jej przedstawienie – oparte na zarysowanym poniżej odczytaniu *Iliady* – jest w istocie błędne.

Pycha Achillesa?

Zgodnie z interpretacją (czy dezinterpretacją), którą mam na myśli, Achilles początkowo troszczy się tylko o swoją własną cześć. Nie dba na przykład o Bryzejdę, brankę trojańską, którą dostarczono mu jako wojenną zdobycz. Gdy jednak odbiera mu ją Agamemnon, wódz sił greckich skierowanych przeciwko Troi, Achilles słusznie się nań gniewa, skoro odebranie Bryzejdy jest potworną zniewagą i oczywistym pogwałceniem norm i wartości społecznych. Dopiero później, doznawszy licznych cierpień, Agamemnon zdaje sobie sprawę, że postąpił niewłaściwie i proponuje sowitą rekompensatę. Achilles też się jednak myli, ponieważ nie przyjmuje podarunków Agamemnona i pozostaje nieprzejednany.

Niechęć Achillesa do pojednania – głosi ta interpretacja – może mieć jedną z dwóch przyczyn. Albo pyszni się on, przeceniając swoją doskonałość moralną i sławę, przez co błądzi z punktu widzenia tych wartości, które łączą go z pozostałymi bohaterami, albo też – zgodnie z popularną, choć, jak sądzę, psychologicznie wątpliwą metaforą – porzuca kodeks bohatera i staje się bohaterem egzystencjalnym, występującym przeciwko wartościom swojej wspólnoty. Ceną, jaką płaci za błąd odrzucenia przebiegłego podarunku – popełniony wskutek pychy lub porzucenia kodeksu bohatera – jest śmierć jego najlepszego przyjaciela, Patroklosa. To z kolei powoduje drugi wy-

buch gniewu u Achillesa, tym razem skierowany bardziej przeciwko Hektorowi i Trojanom niż przeciw Agamemnonowi i Achajom.

Ten drugi wybuch gniewu czyni Achillesa jakby mniej ludzkim. Zachowuje się on jak zwierzę obojętne na cierpienia innych i głuche na błagania o łaskę, „krwią plamiąc zabitych swe ręce niedosiężone” (XX, 503). Brutalnie – i, jak zauważa bóg Apollo, niesłusznie – zabija szlachetnego bohatera Troi, Hektora, a następnie bezczęści jego zwłoki.

Odkupienie Achillesa rozpoczyna się w czasie igrzysk pogrzebowych ku czci Patroklosa, kiedy uznaje on na nowo swoje człowieczeństwo i wartości wspólne bohaterom. Punktem kulminacyjnym tego procesu jest zwrócenie ciała Hektora pod wpływem prośb i błagań Priama. Mamy tu homerycki wzór właściwego postępowania. Bohaterowie muszą nauczyć się panować nad swym gniewem, dać się przebłagać i uznać, że są śmiertelnikami, w których los wpisane jest cierpienie. Wówczas lew spocznie obok owcy i nastanie pokój. W świetle tej interpretacji Achilles właśnie tego ostatecznie się uczy. Gdy spotyka Priama, ojca Hektora, myśli o własnym ojcu. Wyrasta ponad postawę posągowej obojętności na cierpienia innych, której dawał wyraz przez cały poemat.

W tej interpretacji *Iliada* jest podręcznikową tragedią – opowieścią o etycznym dojrzywaniu tragicznego bohatera. Tragiczna wada Achillesa – jego pycha – prowadzi do tragicznego spłotu wydarzeń i śmierci Patroklosa. To z kolei powoduje wychowawcze cierpienie, które uszlachetnia charakter Achillesa. W najgłębszym sensie cierpienie jest zatem czymś wartościowym, ponieważ prowadzi do moralnej poprawy.

Taka interpretacja jest, jak wspomniałem, kusząca. Inaczej nie byłaby warta krytyki. Ale sądzę, że pokusa ta świadczy raczej o naszym dystansie czasowym wobec Homera niż o prawdziwej głębi samej *Iliady*.

Poselstwo Achajów

Mówiąc o brutalności bohaterów i o samych bohaterach jako o zwierzętach, chciałem pozostać wierny temu, co Homer tak żywo i dramatycznie przedstawia, a mianowicie potworności wojowników i makabrycznej naturze ich ►

rutynowanych czynów. Ale Homer dostrzega także *wzniosłość* w zabijaniu i w tych, którzy zabijać potrafią. Wprawdzie łatwiej jest nam dostrzec wzniosłość w atletach, którzy naśladują wojenną rywalizację i agresję, lecz jakości te są obecne także wówczas, gdy stawką jest ludzkie życie, a nie puchary i medale. Pomyślcie o Achillesie jako najlepszym z atletów, a znacznie łatwiej będzie wam zrozumieć jego wielkość – bo właśnie wielkość widzą w nim Grecy. (Nawet Sokrates, gdy waży się w sądzie jego los, porównuje się do Achillesa).

Im większy jest wobec tego Achilles, tym większa przepaść dzieli jego doskonałość moralną od doskonałości przypisanej mu przez Agamemnona w momencie odebrania mu Bryzejdy. A skoro gniew winien być proporcjonalny do zniewagi, gniew Achillesa powinien być zaiste wielki. Nie należy więc oczekiwać, że Achilles da się łatwo prześlagać. Jeśli tego właśnie się spodziewamy, to nie doceniamy krzywdy, jaka go spotkała – nie doceniamy jego czci i doskonałości moralnej.

Gdyby okazało się, że Achilles troszczył się tylko o własną sławę, nie dbając o przyjaciół, pomniejszyłoby to jego doskonałość nie tylko w naszych oczach, lecz także w oczach jego towarzyszy walki. Tak jednak nie jest. Nie ma na przykład żadnego powodu, by sądzić, że Achilles w ogóle nie troszczy się o Bryzejdę, że jest ona dlań tylko częścią jego czci – niczym trójnóg. Oczywiście *jest* ona częścią jego czci, ale nie ma powodu, by przypuszczać, że nie mówi prawdy, gdy tak oto opisuje ją Odyseuszowi:

„Dlaczego tak wiele pod Troją
ludów zgromadził?
Czy nie dla jednej Heleny o naj-
piękniejszych warkoczach?
Czyżby ze wszystkich śmiertel-
nych tylko Atrydzi swe żony
Umieli kochać? Toć każdy mąż,
gdy rozumny i prawy,
Troszczy się, kocha tę swoją. Ja
mają także kochałem
Z całego serca. Choć była wo-
jenną bronią zdobyta”
(IX, 338-343)

Nawet jeśli jego miłość do Bryzejdy zawierała domieszkę miłości własnej i umiłowania czci, to nie ma powodu, by negować jej istnienie. Ludzka miłość

rzadko jest w pełni czysta, doskonała, nieskażona egocentryzmem i egoizmem.

Nie ma również powodu, by sądzić, że Achilles nie troszczy się wcale o swoich kompanów Achajów. Przeciwnie, Homer pokazuje, że nadal mają oni na niego znaczny wpływ, nawet po tym, jak wydaje się on odrzucać wspólne im wartości. Odyseusz podaje listę podarunków, które Agamemnon oferuje jako rekompensatę za porwanie Bryzejdy. Achilles odpowiada, że nazajutrz wypłynie do domu. Feniks, starszy bohater, który pomógł wychować Achillesa, apeluje potem, aby przypomniał sobie o długu zaciągniętym wobec tych, którzy go wychowali, a także o wartościach, które poznał jako dziecko. Achilles jest poruszony tą odpowiedzią i porzuca myśl o powrocie:

„A kiedy zjawi się Eos nazajutrz,
Radzić będziemy, czy mamy po-
wrócić, czy jeszcze pozostać” (IX,
618-619)

Na koniec przemawia Ajaks – wojownik bardzo do Achillesa podobny. Jego mowa jest zwięzła i rzeczowa. Odwołuje się bezpośrednio do przyjaźni i wynikających z niej zobowiązań:

„Laertiado szlachetny, pełen po-
mysłów Odysie,
Pójdźmy, ponieważ słowami na-
szymi celu namowy
Nie osiągniemy. A przecież od-
powiedz, i to jak najprędzej
Trzeba nam zanieść Danajom,
choćby nie była najlepsza.
Teraz tam na nią czekają, pod-
czas gdy tutaj Achilles
Duszę wyniosłą w swej piersi
nasycił twardą dzikością.
Okrutny! Nie chce ustąpić przy-
jaźni swych towarzyszy,
Którą był obdarowany i przenie-
szony nad innych.
Nieubłagany, a przecież nieje-
den brata zabójstwo
Albo śmierć syna własnego po-
zwala szczerze okupić.
W kraju zostaje zabójca złożyw-
szy okup bogaty.
W tamtym zaś serce ucichnie
i mężna dusza gniew stłumi,
Szczerdym zjednana okupem.
Lecz tobie duszę zacięta
W piersi zamknęli bogowie,
tylko z powodu dziewczyny

Jednej. A teraz ci siedem braneł
najlepszych darować
Chcemy i inne prócz tego dary.
Ty duszę łaskawą
Okaż pod dachem swym włas-
nym. Jesteśmy gośćmi twoimi
Z ludu wybrani Danajów
i chcemy zostać dla ciebie
Wierni i zawsze przyjaźni naj-
bardziej spośród Achajów”
(IX, 624-642)

Odpowiedź Achillesa na tę łagodną i poruszającą mowę pokazuje, jak silna jest więź przyjaźni. Postanawia zostać i powrócić na pole bitwy, jednak nie uczyni tego, dopóki:

„Hektor do bogów podobny
Do myrmidońskich namiotów
nie dojdzie i do okrętów,
Wnosząc mord między Argi-
wów i ogniem paląc okręty”
(IX, 651-653)

Wysłannicy Agamemnona nie odnieśli więc porażki, lecz umiarkowany sukces, chociaż oni sami mogą widzieć tę sprawę inaczej, ponieważ liczyli na natychmiastową pomoc. Jak łatwo zauważyć, Achilles nadal troszczy się o własną cześć, swoich przyjaciół i wartości, które z nimi dzieli. Nawet jeśli odpowiadając Odyseuszowi *odrzuca kodeks bohaterski*, to powrócił do niego w swojej replice Feniksowi i Ajaksowi. Nie jest to raczej zachowanie kogoś, kto zdecydował się całkowicie świadomie porzucić wartości swojej wspólnoty.

Achilles jest poruszony prośbami swoich przyjaciół, lecz czy nie popełnia błędu, nie dając się w pełni przekonać? Oczywiście tak sądzą ci, którzy chcą, by uczynił więcej. Ale są oni stroną bardzo zainteresowaną rezultatem tego sporu i – jak to zwykle bywa w takich przypadkach – należy z rezerwą traktować ich zdanie.

Z tego samego powodu powinno się również ostrożnie podchodzić do kwestionowania wartości bohaterstwa przez Achillesa. Jest ono kontekstualne, nie filozoficzne. „[L]os w tej samej cenie ma i tchórza, i bohatera” (IX, 318), nie dlatego, że bohaterskie wartości zostały odrzucone wskutek głębokiego filozoficznego namysłu nad śmiercią, wobec której wszyscy ludzie są równi, lecz dlatego, że Agamemnon spłasz-

czył rozróżnienie między bohaterem a tchórzem przez odebranie Achillesowi Bryzejdy – nagrody i symbolu odwagi. Jeśli może on uczynić coś takiego, to Achajowie rzeczywiście „w tej samej są cenie”. Zastanawiając się, czy Achilles powinien wrócić do walki, czy nie, powinniśmy wziąć pod uwagę to, że Agamemnon nie stawiał się osobiście, by przeprosić Achillesa. Takie podejście zaważyło na jego postawie; podobnie byłoby zapewne w przypadku każdego z nas. Ujawniają to jego pierwsze słowa do Odyseusza:

„Jest mi tak bowiem obmierzły,
jak same bramy Hadesa,
Kto w sercu jedno ukrywa, a na
języku ma drugie” (IX, 312-313)

Słowa te są wymierzone nie w Odyseusza, lecz w Agamemnona, którego przeprosiny Achilles postrzega jako obłudne.

Poemat przedstawia więc Achillesa jako skłaniającego się z wolna ku powrotowi do bitwy pod wpływem wartości, które dzieli z Achajami. Właśnie ta powolność – daleka od bycia miarą egotycznej pychy Achillesa czy niesłuszności odrzucenia przez niego podarunków Agamemnona – jest miarą wielkości i doskonałości moralnej bohatera, a także krzywdy, jaką wyrządził mu Agamemnon swoją zniewagą. Śmierć każdego z Achajów jest, by tak rzec, kolejną miarą tego, jak wartościowy jest Achilles dla Agamemnona i sojuszników.

Śmierć Patroklosa

Następny krok tego niespiesznego ruchu widzimy, gdy Patroklos – najbliższy przyjaciel Achillesa, jego alter ego – rozpoczyna walkę w zbroi Achillesa. Jest to drugi ważki powód, by Achilles powrócił na pole walki. Ostatecznie jednak ten powód okazuje się znacznie gorszy od pierwszego. Gdy Patroklos ginie, widzimy, że tylko Achilles jest na tyle wielki, by zgładzić Hektora i ocalić Achajów. (Później, gdy Hektor przywdziewa zbroję zdartą ze zwłok Patroklosa – zbroję, która niegdyś należała do Achillesa – widzimy, jak mało znaczy zbroja, a jak wiele przywdziewający ją wojownik).

To, że Achilles pozwala Patroklosowi walczyć, pokazuje oczywiście, jak wiele znaczy dla niego przyjaźń. W istocie

od początku wiadomo, że Achillesa nie powstrzymuje przed walką wymierzony w Agamemnona gniew:

„Ale już o tym nie mówmy, co
było. Nie miałem zamiaru
Gniewu hodować w swym sercu
uparcie. To miałem na myśli,
Aby nie prędzej uśmierzyć ten
gniew, aż do naszych okrętów
Wojna się zbliży okrutna i krzyk
bitewny, i zamęt” (XVI, 60-63)

Jednakże, podobnie jak w wypadku Bryzejdy, nie ma powodu, by przypuszczać, że motywy Achillesa są bardziej lub mniej czyste, czy mniej złożone, niż w rzeczywistości. Jasne jest, że troszczy się o Patroklosa i innych Achajów, ale dba także o swoją własną cześć:

„Teraz posłuchaj i słowa roztrop-
nie w sercu zachowaj,
Abyć mnie sławą ozdobił i cześć
mą podniósł wspaniałą
Pośród Danajów, a oni niechże
mi piękną dziewczynę
Zwrócą i jeszcze mi dary bogate
prócz niej przydadzą.
Ty, gdy okręty ocalisz, powracaj,
chociażby ci sławę
Sam gromowładny małżonek
bogini Hery przyrzekał,
Beze mnie spotkań bitewnych
w zamęcie walki unikaj
Z Trojan synami, co wojnę ko-
chają. Meį czci nie umniejszaj!”
(XVI, 83-89)

Widać wyraźnie, że gdy Achilles myśli w pierwszym rzędzie o czci, jego przyjaciele schodzą na dalszy plan. Zwróćmy uwagę na modlitwę, która wieńczy przytoczoną wcześniej mowę do Patroklosa:

„Gdybyż to, ojciec mój Dzeusie,
Ateno i ty, Apollonie,
Śmierci nie zdołał się wymknąć
nikt z Trojan, jacy tam będą,
Ani z Argiwów, my tylko gdyby-
śmy jej uniknęli,
Tylko my, aby w proch zwa-
lić przedmurza świętego Ilionu”
(XVI, 97-100)

Później jednak, gdy dowiaduje się o śmierci Patroklosa, cześć przestaje mieć znaczenie, a najważniejsza staje się przyjaźń:

„Bodajbym zginął natychmiast,
skoro nie mogłem ocalić
Jego – Patrokla. Daleko od swej
ziemi ojczystej
Poległ – i pewno mnie wzywał,
wierząc, że wydrę go śmierci.
Teraz i ja nie powrócę do miłej
mojej ojczyzny –
Nie ocaliłem Patrokla ni innych
mych towarzyszy
Wielu, co także zginęli z ręki
boskiego Hektora.
Podczas gdy ja przy okrętach –
hańba tej ziemi – siedziałem,
Choć wiem, że jestem najpierw-
szy wśród spiżozbrojnych Achajów” (XVIII, 98-105)

Wprawi nas to w zakłopotanie tylko wówczas, gdy przyłożymy do Achillesa niezwykle uproszczoną miarę autentyczności i szczerości. Achilles, jak większość ludzi, posiada wiele wartościowych przymiotów, z których nie wszystkie da się ze sobą zawsze uzgodnić. Pod wpływem przemożnych uczuć, które mają swe źródło w trosce o pewne rzeczy, zapomina on – jak my wszyscy – że ważne są dla niego również inne rzeczy. I tak jak każdy z nas, stara się pozostać równocześnie wierny wielu ideałom, co dla niego i dla nas oznacza, że czasem zdradza nawet to, co miłuje najbardziej. Być może byłoby to wadą, gdyby istniało jakieś lepsze wyjście lub gdyby nie było to po prostu na wskroś ludzkie.

Achilles jako ucieleśnienie boga

Gdy umiera Patroklos, Achilles staje się budzącym grozę narzędziem zniszczenia. Łatwo budzi nasze przerażenie, zwłaszcza gdy bestialsko traktuje Hektora. Ale zamiast czuć zwykły strach, powinniśmy raczej doznawać – do tego skłania nas poemat – *trwogi*, która jest emocją właściwą nie wobec bestialskości, lecz wobec wzniosłości, względem czegoś „w porównaniu z czym”, jak to ujmuje Immanuel Kant w *Krytyce władzy sądu* (1790), „wszystko inne wydaje jest małe” (część I, księga II, paragraf 25, s. 140, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 2004). Achilles staje się bowiem ucieleśnieniem boga, który czyni go wielkim wojownikiem w całej jego potwornej mocy i chwale.

W pewnej mierze jest to oczywiste. Achilles jest synem bogini. Walczy ▶

przeciwko bogom (Skamandrowi); przywdziewa nieśmiertelną zbroję, którą zrobił mu Hefajstos, rzemieślnik bogów; do walki nosą go boskie konie. Jego przewodniczką jest Atena; on zaś jest jak „nadprzyrodzony ogień” i „potomek boga”. Ale z drugiej strony pewne wątki tej opowieści są nieco mniej widoczne – głównie dlatego, że lubimy zapominać o tym, jacy naprawdę są homeryccy bogowie. Rozważmy na przykład następującą wymianę zdań między Zeusem i Herą:

„Cóż ci, nieszczęsna, zrobili
złego – synowie Pryjama
Oraz sam Pryjam, że z taką za-
ciekłą złością nastajesz,
By Ilion pięknie wzniesiony,
sławny gród Trojan, w proch
zetrzeć!
Gdybyś ty mogła przekroczyć
bramy i mury wysokie,
Tobys Pryjama i synów Priamo-
wych żywcem pożała
Wraz z Trojanami wszystkimi,
i wściekły gniew nasyciła.
Rób co chcesz! Mimo wszyst-
kiego, nie życzę sobie, by spory
Ciebie i mnie poważniły
i wiodły do trwałej wojny!
(...)
Na to mu tak wielkooka, do-
stojna Hera odrzekła:
„Trzy miasta są mi najmilsze ze
wszystkich innych na ziemi:
Argos i Sparta, a trzecie – szero-
koulczne Mykeny.
Zburz je – o ile nienawiść na-
każe ci ich zniszczenie”
(IV, 31-53)

Zwróćmy uwagę, że przyczyną nieprzejednanego i długiego gniewu Hery na Trojan jest znieważenie jej czci. Zauważmy również chłodną bezwzględność proponowanego *quid pro quo*: lepiej, by całe miasta – nawet te, których ofiary były jej szczególnie drogie – obróciły się w niwecz, niż aby bogowie waśnili się ze sobą o losy zwykłych śmiertelników. Zjadły gniew samego Achillesa, jego ambiwalentna pogarda wobec losu Achajów, jego brak litości wobec Trojan, których zabijanie przychodzi mu tak lekko, muszą być widziane i rozumiane na tle tych wzorców zachowań, które znajdujemy u bogów. Nawet to makabryczne, kanibalistyczne życzenie, które wygłasza Hektorowi przed zabiciem go –

„Dusza wzburzona i gniewna
mnie skłania, aby w kawały
Ciebie porąbać i żywcem żreć za
to, coś mi uczynił!”
(XXII, 346-347)

– mogłaby wygłosić Hera. Innymi słowy wszystkie cechy Achillesa, które początkowo rażą nas jako bestialskie, mają ujawniać jego boskość, jego transcendentną doskonałość.

Achilles, jak wielu wielkich atletów, nie jest szczególnie skromnym człowiekiem – zwłaszcza jeśli skromność rozumieć jako niedocenianie własnych zdolności i osiągnięć. Ale kiedy mówi, że jest „najpierwszym wśród Achajów” i „ma honor być w służbie Zeusa”, to mówi samą prawdę: *posiada* cześć. Jeśli uczyniłby cokolwiek, do czego nie upoważniałaby go jego doskonałość moralna, jeśli okazałby pychę przez odrzucenie podarunków Agamemnona, Zeus z pewnością pokazałby mu jego miejsce w szeregu (jak to zresztą czyni w odpowiednim czasie). Jeśli jednak Zeus nie zwraca na to uwagi, możemy być pewni, że Achilles zachowuje się właściwie, że objawia wielkość swojej doskonałości moralnej, nie przekraczając właściwej miary.

Oczywiście Achilles posuwa się za daleko, gdy bezcześci zwłoki Hektora, i Zeus wysłał Tetydę, aby go pouczyła i nakazała, by pozwolił Priamowi wykupić ciało martwego syna. Znaczącym wyrazem doskonałości Achillesa jest właśnie to, że natychmiast się jej podporządkowuje, tak jak wcześniej Atenie. Achilles nie jest pobożnym Eneaszem Wergiliusza, ale pobożność tego pierwszego staje się oryginalną częścią homeryckiego archetypu. Wezwanie Priama głęboko porusza Achillesa, tak jak wszystkich czytelników Homera:

„Nikt ze śmiertelnych nie doznał
tego, co ja dziś doznaję,
Kiedy do ust swych podno-
szę rękę zabójcy mych dzieci”
(XXIV, 505-506)

Ale groźba gniewu Achillesa pozostaje:

„Teraz więc bacz, byś mi serca
okrutnym gniewem nie
wzburzył,
Żebyś cię, starcze, choć z prośbą
przyszedłś i jesteś mi gościem,

Z niczym z obozu nie przegnał
i Dzeusa tym nie znieważył.”
(XXIV, 565-567)

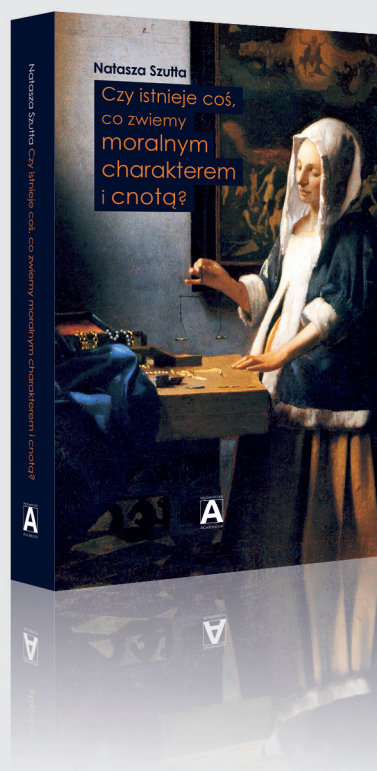
Cena wielkiej chwały

Jego pobudki dalej są niejednorodne, jego przymioty liczne, a nazajutrz powraca na pole bitwy, by dowieść swego czci przez zgładzenie Trojan. Na początku ukazany był jako pobożny człowiek zdolny do powściągnięcia swego gniewu, gdy nakazują to bogowie; i taki sam jest na końcu. Przez cały ten czas jest honorowany przez Zeusa. Nie ma więc powodu, by sądzić, że odebrał jakąś ważną lekcję moralną lub że zmienił się jako człowiek – że jest mniej pyszny, bardziej ludzki, mniej skory do gniewu. Żadna poprawa nie następuje, ponieważ nie jest wcale potrzebna. Kto sądzi, że wielką chwałę można zdobyć nie ponosząc żadnych strat, tak jak Achilles myśli, że może – nie tracąc Patroklosa – uzyskać wielką sławę, lub tak jak Zeus myśli, że może wspierać Achajów bez straty własnego syna, Sarpedona, ten nie rozumie Homera i ucieka przed pięknym słońcem *Iliady* w półmrok odkupieńczej fantazji.

W świecie Achillesa, symbolizowanym przez tarczę Hefajstosa, jednym ze stałych punktów odniesienia są dwie urny na progu Zeusa, jedna wypełniona rzeczami dobrymi, a druga – złymi. Nie ma tam ostatecznego triumfu dobra nad złem; żadnej niebiańskiej nagrody lub potępienia w czeluściach piekła. Wojna i pokój, gniew i przyjaźń, zniewaga i cześć są wieczne zarówno wśród bogów, jak i ludzi. Pokój, przyjaźń, cześć to osiągnięcia czasowe i niepewne. Wojna, gniew, zniewaga zaś to potworności powracające po wsze czasy, choć przemijające. Blask bohaterstwa jest mieczem obosiecznym, wzniosłym i przerażającym – zbawcą i niszczycielem w jednym. Boskość człowieka, podobnie jak piękno Heleny, jest wielkim darem i wielkim jarzmem. Bóg w Achillesie, który czyni go tak wspaniałym wojownikiem, „jest nieodłączną częścią tego boga, który” – gdy skrzywdzony – „krzyczy: *Zemsta!*”.

Przełożył Antoni Śmist

Wszystkie cytaty z *Iliady* w przekładzie Kazimierza Jeżewskiej. *The Anger of Achilles*, „Aeon” 13 lipca 2017. Przekład za zgodą Autora.



Natasza Szutta
Czy istnieje coś, co zwiemy
moralnym charakterem
i cnotą?

Wydawnictwo



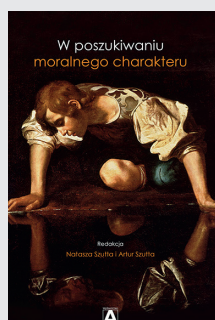
Academicon

Zapraszamy **AUTORÓW**
monografii, prac doktorskich,
habilitacyjnych
i innych prac naukowych,
popularnonaukowych i dydaktycznych
do wydania książki w nowoczesnym
wydawnictwie.
Zapraszamy także do współpracy
wydawniczej **REDAKTORÓW**
czasopism, serii wydawniczych
i prac zbiorowych.

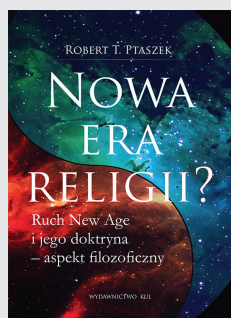
Wydawnictwo Academicon działa na rzecz Fundacji Academicon, której podstawowym celem jest popularyzacja, upowszechnianie i promocja filozofii. Do inicjatyw Fundacji należą m.in.: wydawanie magazynu „Filozofuj!”, prowadzenie portalu filozofuj.eu, organizowanie debat filozoficznych Klubów „Filozofuj!” w całej Polsce oraz Letnich Szkół „Filozofuj!” dla młodzieży. Dochód z usług świadczonych przez Wydawnictwo stanowi jedno ze źródeł finansowania działalności Fundacji. Współpracując z nami, przyczynicie się Państwo do dzieła popularyzacji filozofii i rozwoju obywatelskiego społeczeństwa wiedzy.



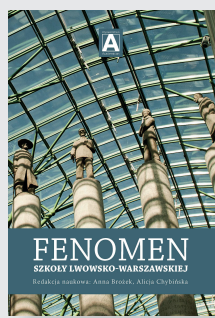
Rafał
Urbaniak
**Lekko
nieodpo-
wiedzialne
i stronnicze
wprowa-
dzenie do
filozofii
analitycznej**



Red. Natasza
Szutta i Artur
Szutta
**W poszuki-
waniu
moralnego
charakteru**



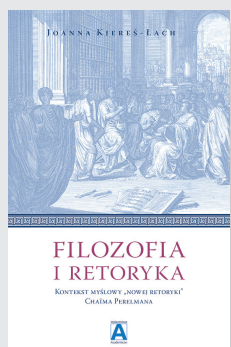
Robert
T. Ptaszek
**Nowa era
religii?**



Red. Anna
Brożek, Alicja
Chybińska
**Fenomen
Szkoły
Lwowsko-
warszaw-
skiej**



Joanna Maria
Chrzanowska
i in.
**Lekcje etyki
w szkole**



Joanna
Kiereś-Lach
**Filozofia
i retoryka**



Jan Kłós
**Kryzys cywil-
izacji europej-
skiej wobec
chrześcijań-
stwa w myśli
Juana Donoso
Cortésa**



Rafał
A. Lizut
**Technika
a wartości**

Fundacja
A
Academicon

Fundacja
Academicon,
wydawca
magazynu
„Filozofuj!”
– organiza-
cja warta
wsparcia.

Szczegóły:
filozofuj.eu/
wsparcie

N A J N O W S Z Y N U M E R



Znajdź nas:
filozofuj.eu

Jedyny
w Polsce
ilustrowany
magazyn
popularyzujący
filozofię

Można
KUPIĆ
w sieciach:

empik

hubiz

ŚWIAT PRASY

Virgin

1 minute

discover POLAND

RELAY

inmedio

RUCH

P R E N U M E R A T A

Komplet **6 numerów**

(1–6 z 2018 roku)

tylko 60 zł (z 5% VAT) !

Prenumeratę można zamówić przez stronę internetową:
filozofuj.eu/sklep