

Rozdział pierwszy

Naturalizm i antynaturalizm w filozofii

Wiele naturalizmów

Jak wiele innych pojęć w filozofii naturalizm, a tym bardziej antynaturalizm nie ma ustalonego znaczenia. Termin ten bywa używany w bardzo różnych kontekstach i rozmaici autorzy przypisują mu zgoła niepodobne znaczenia. Wspólny jest słowotwór. Zawsze bowiem odnosił się będzie w jakiś sposób do pojęcia natury, a to z kolei odnosi się do obserwowanej przez nas rzeczywistość. Filozof posługujący się pojęciem natury wydaje się zatem uprzednio rozstrzygać, że jakaś rzeczywistość, która jest przedmiotem naszego poznania istnieje. Zwykle także takie założenie implikuje jej materialny charakter. O tym, że nie jest to oczywiste, i że warto zreflektować owo założenie, będzie mowa w rozdziale drugim. Bliżej nieokreślone odniesienie do natury, jest bodaj jedynym wspólnym elementem różnych naturalizmów. Poniżej omówione zostaną najczęściej spotykane sposoby użycia owego pojęcia, zarówno we współczesnej filozofii jak i niezbyt odległej przeszłości. Na końcu rozdziału zaś wyjaśnione zostanie w jaki sposób naturalizm tudzież antynaturalizm rozumiany będzie w niniejszej pracy i co będzie w istocie przedmiotem obrony.

Mechanicyzm i materializm

Najbardziej bodaj podstawowe rozumienie naturalizmu wywodzi z potraktowania natury (*φύσις, naturae*) jako odrębnego przedmiotu naszego poznania i z obserwacji, że w obszarze owym zachodzą pewne powtarzalne prawidłowości, co których obserwator stawia hipotezę,

że mają one charakter związków koniecznych (*ἀνάγκη*)¹. Historycy nauki doszukali się w starożytnej Grecji pierwszego przykładu takiego właśnie podejścia do zjawisk naturalnych. Jakkolwiek wiele formułowanych wówczas hipotez było z punktu widzenia dzisiejszej wiedzy nietrafnych, tak znamieny jest sposób podejścia do zagadnienia. Pierwsi filozofowie poszukują bowiem praw koniecznych które rządzą obserwowanymi zjawiskami, a priori niejako odrzucając boską interwencję. Współcześnie doszukując się pierwowzorów dzisiejszej metody naukowej wskazuje się na Galileusza oraz Newtona. Świadomie używam tu pojęcia „metoda” gdyż w istocie obaj wielcy myśliciele, tworząc podwaliny pod sposób badania zjawisk naturalnych, wydaje się że wyraźnie odróżniali kwestie metodologiczną od metafizycznej. Fakt, iż dla celów badania świata przyjmujemy pewien metodologiczny zakaz odwoływania się od transcendentnej rzeczywistości (boskiej ingerencji) nie przesądza w żaden sposób, iż metafizyczna konstrukcja świata jest fizykalna tzn. iż nie ma w niej elementów transcendentnych, wykraczających poza dostępne naszym zmysłom zjawiska naturalne. Przeciwnie, studiując dwa podstawowe źródła pisane, pozostawione po Galileuszu i Newtonie, można dojść do jednoznacznego wniosku, że z punktu widzenia metafizyki, obaj byli antynaturalistami.² Metoda, którą posłużyli się Galileusz i Newton, szczegółowo opisana przez tego drugiego, okazała się niezwykle skuteczna, w takim rozumieniu, iż pozwoliła na ujawnienie do dnia dzisiejszego szeregu prawidłowości ujętych w owe związki konieczne, które pozwalają na trafne przewidywania, co do tego jak zachowa się dany układ fizyczny w określonym odcinku czasowym. Skuteczność metody zatem mierzymy trafnością przewidywań co do przyszłości. Czym trafniejsze przewidywania, tym głębsza nasza wiara, iż

¹ W mitologii greckiej słowo to było imieniem bogini personifikującej fatum, konieczność i przeznaczenie. Jako rzeczownik oznaczało przymus lub nawet tortury. Rzeczownik ten zaczęto w filozofii odnosić do konieczności rozumianej właśnie jako element racjonalnej natury (Heller & Coyne, *Pojmowalny wszechświat*, 2007);

² Mam na myśli oczywiście dzieło Newtona *Philosophiae naturalis principia mathematica* oraz list Galileusza do Krystyny Lotaryńskiej, Wielkiej Księżnej Toskańskiej z 1615 r. (Sierotowicz, 2006).

za samą metodą musi stać jakaś metafizyczna prawda. Jakkolwiek wiara taka byłaby irracjonalna, doprowadziła ona w rezultacie do wykształcenia się naturalizmu w najbardziej bodaj skrajnej postaci, którą nazywam tutaj fizykalizmem lub mechanicyzmem. W istocie jest on swoistą ekstrapolacją metody naukowej, opartej na osiągnięciach mechaniki Newtona. Jeśli bowiem mechanika tak dobrze radzi sobie z opisem ruchu ciała sztywnego, dlaczego nie miałaby sobie poradzić z opisem wszelkich innych zjawisk zachodzących w otaczającym nas świecie, w tym także z opisem samego człowieka i jego zachowań. Jeśli zaś poradzi sobie z tak złożoną strukturą, to może należy z tego wysnuć podstawowy wniosek o charakterze metafizycznym, iż to co istnieje to w istocie li tylko materia o określonym stopniu złożoności, która zachowuje się zgodnie z odkrywanymi przez człowieka prawami natury – związkami koniecznymi. Reprezentantem takich przekonań był niewątpliwie Julien Offray de La Mettrie, którego główne dzieło „Człowiek – maszyna” (Mettrie, 1984) stanowiło swoiste credo ówczesnych materialistów. Dla La Mettrie nic poza materią nie istnieje, człowiek jest tylko tworem materialnym składającym się z substancji biologicznej, a różnice pomiędzy człowiekiem a np. małpą są wyłącznie ilościowe. Podobny materializm głosił Jan Meslier, którego wydanym po śmierci „Testamentem” zachwycił się Volter, Rousseau czy Diderot. Oczywiście we współczesnej filozofii oraz w nauce nikt nie odwołuje się do tez, niejednokrotnie dość naiwnych, wygłaszanych przez XVIII i XIX-wiecznych materialistów. Zwłaszcza, że odkrycia w obszarze fizyki (teoria względności i mechanika kwantowa) spowodowały, że samo pojęcie materii staje się co najmniej nieoczywiste. Niemniej naturalizm metafizyczny w zakreślonym powyżej rozumieniu jest silnie obecny i głosi go wielu współczesnych przedstawicieli i filozofii i nauki.

Naturalizm w naukach społecznych

Ontologiczne założenie, iż świat stanowi w istocie li tylko materia wzajemnie na siebie oddziaływująca przyczynowo i dająca się opisać zasadami mechaniki Newtona, prowokuje pytanie o sposób istnienia i funkcjonowania człowieka w takim materialnym świecie. Jeśli konsekwentnie przyjmiemy że jesteśmy immanentnym elementem tego świata, to i nasza substancja jest co do istoty materialna. Materialne są także „podłoża” wszelkich zjawisk, obecnych w języku którym się posługujemy, który to język zdaje się wskazywać na ich niematerialność, takich jak: świadomość, emocje, wyobrażenia, wiedza itp. Materialne winny być także źródła naszych społecznych interakcji, a zatem i decyzji podejmowanych w ramach tych interakcji. Tak wydawał się postrzegać to La Mettrie. Gotów był utożsamiać świadomość z określoną strukturą biologiczną i tym samym, znajdując podobieństwo struktur biologicznych wnioskował o doświadczeniu świadomości także u małp. Oczywiście takie podejście nie wyjaśnia samego doświadczenia świadomości. Nie wyjaśnia w żaden sposób ewentualnego związku pomiędzy świadomością i wypracowanymi w jej obszarze decyzjami, a ich oddziaływaniem na świat postrzegany jako materialny. Pomimo takich „dziur” eksplanacyjnych, współczesnym wydawał się niezwykle atrakcyjny. Metodologiczna rewolucja dokonana przez Galileusza i Newtona w obszarze fizyki rychło doczekała się przeniesienia na grunt nauk o człowieku. Wydawało się to proste. Sukces jaki osiągnęła mechanika Newtona i empiryczno-matematyczna metoda stanowiła prostą obietnicę co najmniej podobnego sukcesu, jeśli tylko zastosować ją do nauk, które dzisiaj nazywamy społecznymi. Niewolnicze naśladowanie metod i języka nauk ścisłych w odniesieniu do nauk o człowieku Hayek nazywa „scjentyzmem”, lub też „scjentyistycznym przesądem” (von Hayek, 2002). Początków tego procesu upatruje pod koniec XVIII i na początku XIX w. a jego „ukoronowaniem” jest filozofia pozytywna Augusta Comte’a i jego spadkobiercy

uprawiający nową naukę – socjologię. Dokonana przez Comte’a ekstrapolacja prowadzi do kolejnego rozumienia terminu naturalizm. Tym razem nie tak szerokiego, który obejmuje całą ontologiczną strukturę świata, ale ograniczonego wyłącznie do obszaru zachowań ludzkich i odnoszącego się do pewnego aspektu poznawania tych zachowań. Naturalizm w tym rozumieniu to pogląd w myśl którego nie ma zasadniczej, istotnej różnicy pomiędzy przedmiotem badania nauk przyrodniczych a przedmiotem „fizyki społecznej”, jak pierwotnie nazywał Comte socjologię. Tym samym metody badawcze stosowane przez te nauki powinny być bądź tożsame, bądź bardzo podobne. Warto za Hayekiem prześledzić pokrótce źródło takiego przekonania, zwłaszcza, że miało ono ogromny wpływ na sposób uprawiania nauki na kontynencie i dzisiejsi naturaliści w tym rozumieniu będą odwoływać się do ojców – założycieli socjologii, Comte’a, Durkheima czy Levy-Bruhl’a.

Dzieło Newtona wywołało szerokie reperkusje w świecie nauki kontynentalnej Europy. Jego entuzjastą był m.in. Volter, ale w ślad za nim poszli także inni myśliciele francuskiego Oświecenia. Nic dziwnego, że wkrótce Francja stała się tygłem w którym rozwijały się najbardziej śmiało i postępowe idee w zakresie nauk przyrodniczych i matematyki. D’Alembert, Euler, Lagrange, Laplace, Lavoisier czy Buffon, to najbardziej znani reprezentanci tego nurtu. Laplace w swoim naturalizmie ontologicznym poszedł tak daleko, że utożsamiał go ze skrajnym determinizmem, konstruując hipotetyczną istotę nazwaną później „demonem Laplaca”³. Tego typu rozumowanie było bliskie też Condorcetowi. Według niego rozwój nauk społecznych powinien doprowadzić do przewidywalności wydarzeń historycznych, a to z kolei do projektowania przyszłego rozwoju społeczeństwa i kierowania nim. W tym kontekście pojawia się też propozycja metodologiczna. Historia, bo tą naukę społeczną głównie dostrzegał Condorcet musi stać się historią mas, a nie jednostek, a jej

³ (Laplace, 1921)

główną metodą badawczą ma być systematyczna obserwacja. Główną wylegarnią podobnych pomysłów wg Hayeka, stała się rychło, utworzona po rewolucji *École polytechnique*. Była to jedna ze szkół centralnych, założona w Paryżu na fali porewolucyjnej reformy edukacji. Znamienne dla tych szkół, było to że przez wiele lat wykładano tam wyłącznie przedmioty ścisłe. Wszelkie przedmioty humanistyczne, „skażone” starą ideologią, były z założenia podejrzane. Obok moralności i religii, obejmowało to także języki starożytne, literaturę, gramatykę i historię. Ta edukacyjna „dziura” doprowadziła do pokoleniowej zmiany w zakresie atmosfery intelektualnej. Absolwentami *École polytechnique* byli między innymi Comte i Enfantin. Człowiekiem zaś, który wywarł szczególny wpływ na kształtowanie się ich poglądów był Henri de Saint – Simone. Nazwisko tego myśliciela, pokoleniu które edukację w szkole średniej kończyło przed 1989 r. kojarzyć się będzie z tzw. socjalizmem utopijnym. W istocie de Saint – Simon, próbował w swoich dziełach (pisanych przez siebie lub przez jego uczniów) podać recepty na urządzenie doskonałego społeczeństwa. Nie jest istotne roztrząsanie tych egzotycznych propozycji (choć, skądinąd równie egzotyczne propozycje Platona są niejednokrotnie omawiane z niezwykłą powagą). Istotna jest jednak obserwacja, że u ich podstaw tkwi dość naiwna próba wykorzystania osiągnięć nauk ścisłych do formowania nowego ładu społecznego. Owo wykorzystanie sprowadza się w istocie do umieszczania przedstawicieli różnych nauk ścisłych (ze szczególnym wyróżnieniem matematyki i fizyki) w kolejnych organach, których rolą byłoby rządzenie całym światem.⁴ De Saint – Simon nie był absolwentem *École polytechnique*. Pozostawał jednak w bliskich stosunkach z uczelnią i spośród jej absolwentów wywodziły się osoby, które zafascynował i które uważały go w jakiejś mierze za swojego mistrza. Do nich należał między innymi August Comte. Z

⁴ Por. (Hayek, 2002) s. 117, ale także s. 130 i 134. Przywołuje tam traktat z 1803 r. *Lettres d'un habitant de Geneve a ses contemporains* oraz późniejsze publikacje we współpracy z A. Comte w ramach czasopisma *L'Organisateur ...* oraz *Systeme Industriel* (1821) i *Catechisme des Industriels* (1823).

wykształcenie matematyk (sic!) choć ze szkoły relegowany dyscyplinarnie. Comte, twórca współczesnej socjologii, zanim zaczęto ją tak nazywać, był twórcą pojęcia „fizyka społeczna”. Omówienie podstaw tej nowej nauki znalazło się dziele „System polityki pozytywnej”⁵. Przyjmuje tam podstawową zasadę metodologiczną, która staje się wyrazem jego naturalizmu. Zadaniem fizyki społecznej jest odkrywanie naturalnych i nieodwołalnych praw postępu cywilizacji. Podobnie jak prawa fizyki, mają one charakter niezmienny i konieczny. Metoda deskryptywna miesza się tu z normatywną. Odkrywanie owych praw natury w zasadzie służy społecznej reorganizacji. Rozwinięcie tych tez znajdujemy w największym dziele Comte’a „Wykład filozofii pozytywnej”.⁶ Kilka istotnych tez z tego dzieła pozwoli wzbogacić wiedzę na temat tego wydania naturalizmu. Dla Comte’a ludzka wiedza rozwija się w trzech fazach. Faza pierwsza, teologiczna polega na poszukiwaniu wyjaśnień określonych zjawisk naturalnych w mocach nadprzyrodzonych, boskich. Faza druga, metafizyczna, polega na doszukiwaniu się wyjaśnień metodą rozumowej spekulacji. Faza trzecia pozytywna, odpowiada fazie naukowej, gdzie wiedzę buduje się poprzez obserwacje faktów i relacji między nimi zachodzącymi. Postulat Comte’a sprowadza się zatem do opracowania i uprawiania nowej „przyrodniczej nauki o społeczeństwie”: „główną cechą wszelkiej filozofii pozytywnej jest traktowanie wszelkich zjawisk jako podległych niezmiennym prawom przyrodniczym, których odkrycie i sprowadzenie do możliwie najmniejszej liczby jest celem wszystkich naszych starań.”⁷ W oparciu o te podstawowe założenia Comte formułuje hierarchię nauk według malejącej ogólności i wzrastającej złożoności. Postulowana fizyka społeczna znajduje się na szczycie owej drabiny, jako najmniej ogólna i

⁵ Tekst ten pod pierwotnym tytułem zamieszczony jest m.in w (Comte, Comte: Early Political Writings, 1998) s. 7 Plan of the Scientific Work Necessary for the Reorganization of Society

⁶ W języku polskim dostępna jest wersja skrócona (Comte, 1961)

⁷ Cytat pochodzi z *Cours de philosophie positive* pod redakcją E. Littré (t.1-6 Paris 1864) a przytaczam go za (Hayek, 2002) s. 174.

najbardziej złożona. Ze wzrostem złożoności wzrasta też podatność dziedziny danej nauki na modyfikacje wskutek ludzkiego działania. Czym nauka jest bardziej złożona tym bardziej wymaga ona tej interwencji bo tym większa niedoskonałość jej towarzyszy.

Spośród innych twórców naturalizmu w naukach społecznych wymienić należy także Queteleta (belgijski astronom i statystyk, również wyrosły w środowisku absolwentów *École polytechnique*), który znakomicie przyczynił się m.in. do rozwoju metod statystycznych w naukach społecznych oraz Le Paya, który zasłynął w zwalczaniu wszelkiego indywidualizmu i liberalizmu ekonomicznego.

Po dużym wpływie saintsimonistów pozostawał także Mill. Jego stanowiska w zakresie nauk społecznych, ostatecznie sformułowanego w eseju „*On the Definition and Method of Political Economy*”⁸ nie można jednak określić jako naturalistycznego. Podkreśla on immanentną niedoskonałość naszej wiedzy o człowieku, pochodną jego złożoności i tym samym istotną jakościową różnicę pomiędzy naukami ścisłymi, a ekonomią polityczną. Takie stanowisko jest wyrazem istotnej ewolucji poglądów Milla w tym przedmiocie. Koresponduje one jednak z późniejszym (?) poglądem Diltheya, któremu w zasadzie zawdzięczamy podział na nauki przyrodnicze i społeczne - *Naturwissenschaften* i *Geisteswissenschaften*. Podział, niezbyt szczęśliwy pokutuje do dzisiaj.⁹ Jest on jednak wyrazem przekonania że metody naukowe stosowane obu dziedzinach, istotnie jakościowo różnią się od siebie. O ile domeną nauk ścisłych jest „wyjaśnianie”, o tyle w przypadku tych drugich możemy mówić raczej o „rozumieniu”.

⁸ (Mill, 2008)

⁹ (Dilthey, 2006)

Powyższe rozumienie naturalizmu i antynaturalizmu, ściśle wiążące się z postulatem jedności nauk, przytacza A. Grobler w „Metodologii nauk” (Grobler, 2006)¹⁰. Ponieważ do tego rozumienia naturalizmu będę się w dalszej części pracy często odnosił warto zacytować go wprost:

Wedle naturalizmu, zasadniczym rysem nauki jest odkrywanie praw sprawdzalnych empirycznie, umożliwiających przewidywanie i wyjaśniania zjawisk (...). Nawet jeśli wzory metodologiczne zostały zbudowane w pierwszym rzędzie dla nauk przyrodniczych, naturalizm traktuje je jako uniwersalne, stosując je również do nauk społecznych.

Naturalizm w filozofii umysłu

Nową odsłonę naturalizmu przyniosły zaawansowane badania nad ludzkim układem nerwowym, a w szczególności mózgiem. Odkrycie jego modularnego charakteru oraz możliwość wiązania aktywności określonych obszarów mózgu z komunikowanymi stanami mentalnymi, na nowo otwarło dyskusję na temat naturalnych i poza naturalnych elementów naszej jaźni. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że pierwotny mechanicyzm post-newtonowski w zasadzie nie oddziaływał bezpośrednio na dominujące wówczas dualne stanowisko dot. istoty osoby ludzkiej. Tradycyjnie ten dualizm przypisywany jest Kartezjuszowi, który *explicite* podzielił istniejącą rzeczywistość na *res extensa* i *res cogitans*. Można powiedzieć, że mechanicyści interesowali się głównie przyczynowaniem w obszarze owej *res extensa* i tym samym mogli zakładać odrębność bytową stanów mentalnych, a także ich wpływ na

¹⁰ Zob. (Grobler, 2006) s. 222. Znamienne jest przy tym to, że pośród naturalistów w rozumieniu opisanym powyżej Grobler umieścił Milla, który w niniejszej pracy nie jest tak traktowany. Wynika to chyba jednak z niezauważenia ewolucji poglądów Milla w tym zakresie. Tym bardziej, że przywoływany powyżej esej Milla jest omawiany w części poświęconej filozofii ekonomii (s. 252). Czytamy tam między innymi: „Argumentował on (Mill), że do odkrycia praw rządzących gospodarką nie da się zastosować kanonów indukcji. (...) Prawie niemożliwe do przeprowadzenia są też eksperymenty, w których kontrolować moglibyśmy badane czynniki. (...) Ustalenie tych zależności odbywa się drogą autorefleksji lub ogólnych rozważań nad naturą człowieka.”

podejmowane przez człowieka działania w obszarze rzeczywistości fizycznej. Według Papineu, który w tym względzie opiera się na badaniach Elkana początków problemu należy upatrywać w sformułowaniu prawa zachowania energii.¹¹ Do klasycznego oddziaływania pomiędzy przedmiotami fizycznymi doszła bowiem jeszcze reguła, która nie pozwalała na włączanie do owych oddziaływań energii pochodzącej znikąd, czyli np. ze stanów umysłowych. Interpretacja prawa zachowania energii doprowadziła do sformułowania twierdzenia o domknięciu przyczynowym (*causal closure*). Twierdzenie o domknięciu przyczynowym mówi, że każde zjawisko o charakterze fizycznym musi być wynikiem pełnej historii zdarzeń fizycznych je poprzedzających. Jeśli zatem zauważamy że zdarzenie o charakterze nie fizycznym, jakim jest obserwowany lub komunikowany stan mentalny wydaje się być przyczyną zdarzenia o charakterze fizycznym, to, owo nie fizyczne zdarzenie musimy w jakiś sposób wkomponować w ciąg zdarzeń fizycznych. W konsekwencji począwszy od drugiej połowy XX w. rozpoczyna się rozkwit różnego rodzaju teorii których celem jest wyjaśnienie charakteru zdarzeń umysłowych w kontekście sformułowanego twierdzenia.

Najbardziej oczywista propozycja prowadzi do utożsamienia zdarzeń mentalnych z jakimiś zdarzeniami fizycznymi (np. aktywnością fizyczno-chemiczną określonych obszarów mózgu). W efekcie przyczyny określonego działania jednostki nie leżą w sferach mentalnych, ale w bodźcach zewnętrznych które owe stany mózgu i tym samym stany mentalne wywołują. Teoria ta może występować w dwóch wariantach, teorii identyczności psychofizycznej i identyczności egzemplarycznej (*token identity*).¹² Konsekwentnie należy przyjąć że same

¹¹ (Elkana, 1974)

¹² (Judycki, 1995)

stany mentalne nie pełnią żadnej funkcji w łańcuchu przyczynowym i są one epifenomenem aktywności mózgowej.¹³

Łagodniejszą wersją dylematu umysł – ciało są stanowiska „fizykalizmu nieredukcjonistycznego” (*non-reductive physicalism*). Pozostają one nadal naturalistyczne, w tym znaczeniu, że przyczyna stanów mentalnych oraz ich oddziaływanie na zdarzenie fizykalne, nadal tkwi immanentnie w konstrukcji fizycznej organizmu. Domknięcie przyczynowe robi się jednak dużo bardziej skomplikowane. Teoria dopuszcza bowiem, że określona właściwość niefizykalna (mentalna) może być realizowana przez różne właściwości fizyczne w różnych okolicznościach. Stany mentalne metafizycznie superwenują na właściwościach fizycznych. Istotna różnica polega na tym, że brak jest identyczności stanów mentalnych i fizycznych, co z kolei niektórym wydaje się być sprzeczne z założeniem „domknięcia przyczynowego”, jako że dopuszczamy, iż dwa, ontologicznie odmienne właściwości są jednocześnie przyczyną określonego aktu.

Naturalizm i supernaturalizm (transcendentalizm) czyli problem relacji nauka – religia

Ontologiczny naturalizm jak i wymóg przyczynowego domknięcia, siłą rzeczy musiały także odbić się na stanowisku naturalistów wobec twierdzeń teistycznych, zakładających istnienie bytów supernaturalnych czy też ponadnaturalnych (transcendentnych). Każda religia zakłada w ten czy w inny sposób istnienie jakiegoś transcendentnego świata czy też istot które w owym świecie bytują. Twierdzenia teistyczne zakładają także interakcje pomiędzy rzeczywistością fizykalną a ponadnaturalną. Uznanie, że prawo zachowania energii oraz wywiedziona z niego zasada domknięcia przyczynowego, ma charakter ontologiczny

¹³ (Chalmers, 1996)

(mówiąc wprost – wszystko co istnieje musi owym prawom koniecznie podlegać), pozwala na postawienie mocnej tezy, wykluczającej istnienie jakichkolwiek bytów transcendentnych. W tym kontekście pojęcie naturalizmu przeciwstawia się stanowisku supernaturalizmu lub transcendentalizmu, które przeciwnie, zakłada, że byty takie rzeczywiście istnieją. Jeśli protagoniści naturalizmu metafizycznego, jednocześnie uważają takie stanowisko za konieczne założenie uprawiania nauki, to w konsekwencji spór przekłada się na relacje nauka – religia. Takie rozumienie naturalizmu w opozycji do transcendentalizmu jest niezwykle żywe we współczesnej literaturze z zakresu metodologii nauk, filozofii czy nawet teologii. W pozorny, czy też rzeczywisty spór na linii nauka religia angażują się niemal wszyscy myśliciele, ale także literaci, czego przejawem jest popularna twórczość Dana Browna sprzedająca się w milionowych nakładach. Takie rozumienie naturalizmu prezentuje między innymi Goetz i Taliaferro. W ich dziele pod ogólnym tytułem „Naturalism” przedstawili oni następującą definicję: *„Naturalism may be defined as the philosophy that everything that exists is a part of nature and there is no reality beyond or outside a nature.”*¹⁴ Różne relacje nauka – teologia (religia), które niewątpliwie są pochodną założeń ontologicznych, najlepiej oddaje Wszolek dokonując ich podziału w ślad za Lambertem na integracje, separacje i eksplikacje.¹⁵ Integracja w wydaniu idealnym zakłada że nie istnieją odrębne obszary badań dla nauki i religii. U podstaw zatem integracji, jako pewnej relacji pomiędzy nauką a religią leży silne założenie egzystencjalne (ontologiczne). Jeśli będą one miały charakter ontologicznego naturalizmu (istnieją wyłącznie byty naturalne, fizykalne) to w zakresie relacji tych dwóch dyscyplin prowadzić ono będzie do zanegowania sensowności poznania religijnego w ogóle i w konsekwencji do dominacji scjentyzmu. Ontologiczny

¹⁴ Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *Naturalism*, Cambridge 2008 s. 6

¹⁵ Wszolek s. 178

transcendentalizm w wydaniu skrajnym, czyli przekonanie o tym, że jedyną prawdziwą rzeczywistość stanowią byty pozanaturalne, transcendentne, będzie prowadził z kolei do fundamentalizmu religijnego i zanegowania nauki jako metody poznawania rzeczywistości. Separacja oznacza, że obszary poznania nauki i religii są ontologicznie odrębne i w żaden sposób na siebie nie oddziałują. U podstaw separacji mogą leżeć różne założenia ontologiczne, w tym także możliwe jest opowiadanie się za taką relacją przy braku założeń tzn. poprzez powstrzymanie sądu egzystencjalnego co do odpowiedniego obszaru poznania. Uprawianie nauki nie implikuje samo w sobie naturalizmu ontologicznego a jedynie metodologiczny. Założenie o istnieniu świata naturalnego jest hipotetyczne i służy li tylko metodzie naukowej. Z postrzeganej skuteczności metody naukowej nie da się jednak logicznie wyciągnąć jakichkolwiek wniosków pewnych lub choćby prawdopodobnych, które wykluczałyby istnienie innych, pozanaturalnych bytów. Taki pogląd ontologiczny, jak i co do relacji nauka – religia jest niezwykle atrakcyjny i znajduje wielu protagonistów. Jego wyrazicielem był między innymi Bertrand Russell z pozycji ateisty, nie znajdującego żadnych argumentów za przyjęciem religijnych założeń. Píše on między innymi:

*God and immortality, the central dogmas of the Christian religion find no support in science ... No doubt people will continue to entertain those beliefs, because they are pleasant, just as it is pleasant to think ourselves virtuous and our enemies wicked. But for my part I cannot see any ground for either. I do not pretend to be able to prove that there is no God. I equally cannot prove that Satan is a fiction. The Christian God may exist; So may the Gods of Olympus or of ancient Egypt or of Babylon. But no one of these hypothesis is more probable than any other; **they lie outside the region of even probable knowledge, and therefore there is no reason to consider any of them.***
(Russell, 1957, s.44)

Inaczej twierdzić będzie piewca współczesnego ateizmu, Richard Dawkins, który stanowisko separacjonizmu przedstawia w ślad za Gouldem używając akronimu NOMA (Nie Obejmujące się Magisteria) i obśmiewa je konsekwentnie (Dawkins, 2007).

Ostatnia relacja, eksplikacja, polega na poszanowaniu odmienności metodologicznej nauki i religii przy jednoczesnym utrzymaniu przekonania że ich wzajemne oddziaływania są faktem. Takie stanowisko zasadniczo wiąże się z transcendentalizmem, a zatem z przekonaniem, że uniwersa obu nauk rzeczywiście istnieją (lub co najmniej ich istnienie jest prawdopodobne) i mogą być przedmiotem poznania choć innymi metodami.

Naturalizm metodologiczny

O naturalizmie metodologicznym był już mowa powyżej w kontekście stosunku nauki i religii. Pojęcie to oznaczało tamże, pewne hipotetyczne założenie dot. metody uprawiania nauki. Niektórzy jednak filozofowie pojęcie to rezerwują dla relacji między nauką a filozofią.

Wg Papineu:

... 'methodological naturalism' will be understood as a view about philosophical practice. Methodological naturalists see philosophy and science as engaged in essentially the same enterprise, pursuing similar ends and using similar methods. Methodological anti-naturalists see philosophy as disjoint from science, with distinct ends and methods. (Papineau, 2007)

W istocie zatem, chodzi tu bardziej o wyjaśnienie roli i miejsca filozofii w systemie nauk niżli o założenia dot. uprawiania nauki jako takiej. Według zwolenników tak rozumianego naturalizmu, u podstaw nauki i filozofii leżą te same cele i metody. Chodzi zatem o uzyskanie syntetycznej wiedzy na temat naturalnego świata, a w szczególności wiedzy dot. praw i związków przyczynowych. Metoda na uzyskanie tej wiedzy polega na porównywaniu syntetycznych teorii z danymi doświadczenia. O ile zatem przedmiotem poznania naukowego stają się konkretne byty jak elektrony, wirusy czy gwiazdy tak przedmiotem filozofii jest

konstruowanie spójnych teorii dot. ciągłości czasowo-przestrzennej lub uniwersaliów lub też zasad tożsamości. W takim rozumieniu naturalizm metodologiczny trąci poglądami neopozytywistów. Byłoby to jednak zbyt daleko idące uproszczenie. Filozofowie koła wiedeńskiego w zasadzie eliminowali filozofię pierwszą – metafizykę z kategorii nauki, jako bezprzedmiotową. Naturalizm metodologiczny traktuje ją jako istotny element wyjaśnienia zjawisk obserwowanych empirycznie.

Naturalizm w naukach normatywnych

Teza o przyczynowym domknięciu wywołuje cały szereg dalszych implikacji w tych obszarach, które oryginalnie wydawały się dość odporne na osiągnięcia nauk przyrodniczych. Jeśli bowiem elementy poza naturalne (czy raczej poza fizykalne) należy wykluczyć z ciągu przyczynowego zdarzeń, to problematyczne stanie się pojęcie normy regulującej zachowanie jednostek. Wyjaśnienie takiego zachowania poprzez wskazanie moralnego obowiązku lub zakazu w kontekście tezy o przyczynowym domknięciu staje się bezprzedmiotowe. Musi bowiem z natury odwołać się do istnienia abstrakcyjnego bytu (normy moralnej), która wydaje się mieć charakter zgoła odmienny od fizykalnego. Na to ontologiczne zróżnicowanie kładł nacisk Kant. Jeszcze dobitniej zostało to podniesione przez Moore'a w postaci argumentu z „kwestii otwartej”. Nawet w przypadku gdyby wszystkie naturalne właściwości określonej sytuacji były nam w pełni dane, to i tak zawsze kwestią otwartą pozostanie to czy dana sytuacja jest moralnie dobra czy zła (Moore, 2003). W kontekście powyższego współczesna filozofia moralności (ale także i filozofia prawa) wyraźnie podzieliła się na dwa przeciwstawne stanowiska, w których pojęcie naturalizmu przybiera jeszcze inne znaczenie. Realiści moralni prezentują w istocie stanowisko anty-naturalistyczne i twierdzić będą że normy moralne są bytem rzeczywiście istniejącym, niezależnie od faktu, że normy te mogą być (według niektórych, a wbrew stanowisku Kanta) wywiedzione faktów naturalnych (nie

normatywnych). Irrealiści zaś prezentują pogląd skrajnie naturalistyczny, pozornie najbardziej zgodny z przyczynowym domknięciem, według którego normy moralne nie są bytami rzeczywiście istniejącymi. Zgodnie z jednymi, sądy moralne nie wyrażają w ogóle żadnych przekonań jednostki (emotywizm i preskrytywizm) a według innych, są one co prawda wyrazem przekonań na temat jakiś właściwości moralnych danej sytuacji, ale właściwości takie nie istnieją (Papineau, 2007). Nieco inną analizę naturalizmu w etyce przeprowadził Załuski (Załuski, 2006). Stanowisko naturalistyczne jest tam przedstawione na przykładzie teorii sprawiedliwości rozumianej jako korzyść wzajemna. Załuski analizuje na ile możliwa jest obrona teorii sprawiedliwości opracowanej w oparciu o koncepcje osoby jako instrumentalnie racjonalnej jednostki z egoistycznymi preferencjami, wchodzącej w równie racjonalne interakcje (gry) z innymi jednostkami, kierującymi się tymi samymi preferencjami (odpowiada to mniej więcej poglądom Davida Gauthier). Stanowisko antynaturalistyczne reprezentuje koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności, zbliżona do prezentowanej przez Johna Rawlsa.

Naturalizm i antynaturalizm epistemologiczny

- przedmiot obrony

Przedstawiony powyżej przegląd różnych stanowisk albo raczej kontekstów wypowiedzi, w których przewija się pojęcie naturalizmu daje wyobrażenie o wieloznaczności pojęcia i domaga się doprecyzowania w jakim znaczeniu antynaturalizm ma być przedmiotem obrony. Mówiąc o naturalizmie będę odnosił się pojęcia naturalizmu ontologicznego i metodologicznego. Naturalizm (i jeden i drugi) zawsze będzie nawiązywał do pojęcia natury rozumianej jako rzeczywistość postrzegana przez nas intersubiektywnie w bezpośrednim lub pośrednim poznaniu zmysłowym. Naturalizm ontologiczny będzie zakładał, że poza tą

rzeczywistością nie istnieje żadna inna. W jakimś sensie naturalizm ontologiczny będzie zbliżony do przedstawionego wyżej fizykalizmu. Nie podejmuję się jednak w żadnym razie rozstrzygać niniejszym problemów relacji ciało – umysł, nauka – religia tudzież realizm i irrealizm moralny. Przez naturalizm metodologiczny będę rozumiał (nieco inaczej niż Papineau) li tylko pewne założenie dotyczące sposobu uprawiania nauki. Założenie to mówi, że w poznaniu naukowym postępujemy tak, jakby żadna inna rzeczywistość poza naturą nie istniała. Wyjaśniamy „świat światem”. To założenie jest czysto metodologiczne i nic nam nie mówi o rzeczywistej strukturze świata. Przyjmujemy jednak że dla jego poznania nie potrzebujemy odwoływać się do jakichkolwiek bytów transcendentnych. W silnym rozumieniu, naturalizm metodologiczny będzie implikował stanowisko, że każde zjawisko postrzegane przez nas jesteśmy w stanie wyjaśnić metodami naukowymi, a zatem samym światem. Taki naturalizm będę nazywał epistemologicznym. Nie jest on li tylko postulatem co do stosowania pewnej metody (naukowej), pewnego złożenia, ale idzie dalej i stawia tezę co do naszych zdolności poznawania świata. Inaczej mówiąc naturalizm epistemologiczny twierdzi, że świat jest przez nas poznawalny, zarówno z punktu widzenia jego ontologicznej struktury jak i z punktu widzenia naszych zdolności poznawczych. Rzecz jednak nie w tym, że owe zdolności poznawcze są nieograniczone, ale że dzięki szczególnej strukturze świata jesteśmy w stanie poznawać go w bardzo różny sposób, korzystając nie tylko z aparatu zmysłowego, ale przede wszystkim z naszych zdolności bardzo rozległego przetwarzania ograniczonych informacji. Proces poznawania zatem polega na konstruowaniu, niejednokrotnie bardzo odważnych hipotez dotyczących struktury poznawanego świata oraz ich falsyfikowania przez dane zmysłowe. Naturalizm epistemologiczny jest z założenia optymistyczny i twierdzi, że proces ów nie ma dającego się wyznaczyć kresu. Naturalizm epistemologiczny jest pojęciem skonstruowanym na potrzeby niniejszej pracy, niemniej jednak pogląd taki lub zbliżony prezentowało bardzo wielu filozofów począwszy od

Arystotelesa. Współcześnie jednak warto wskazać na trzy nazwiska: Charles Sanders Peirce, o którym będzie szerzej mowa w następnym rozdziale, który jakkolwiek proces poznania naukowego ujmował dość szczególnie, tak niewątpliwie optymistycznie wpisywał go w swoją kosmologię (Peirce, 1992); Karl Raimund Popper, który przyjmował, że prawda rozumiana korespondencyjnie jest poznawalna w niekończącym się procesie dążenia ku niej (Popper, 2002), (Popper, Logika odkrycia naukowego, 2002) oraz Michał Heller, który swój optymizm epistemologiczny oparł na przekonaniu co do szczególnej, ontologicznej struktury świata, jego racjonalności i matematyczności (Heller, 2006). Wszyscy powyżej wskazani zajmowali się głównie naukami ścisłymi i w kontekście refleksji nad tymi naukami formułowali swoje tezy metodologiczne i epistemologiczne.¹⁶ Peirce był chemikiem zafascynowanym rozwojem nauki. Popper zredagował swoją koncepcję falsyfikacjonizmu w znacznej części pod wpływem wypowiedzi Einsteina dot. zupełnie nowej wówczas teorii względności. Przedmiotem zainteresowania Hellera jest kosmologia. Teza o racjonalności i matematyczności świata jest pochodną zachwyty metodą matematyczną, która nawet przy braku bezpośredniego poznania zmysłowego umożliwia rekonstrukcje stosownych modeli kosmologicznych. Rzecz wydaje się jednak wyglądać nieco inaczej kiedy ów optymizm epistemologiczny przenosimy na grunt nauk społecznych. Trudno bowiem wprost zachwycać ich osiągnięciami, a metody które tak dobrze sprawdzają się w naukach ścisłych nie przynoszą spektakularnych sukcesów. Kwestia ekstrapolacji metody naukowej charakterystycznej dla nauk ścisłych na nauki społeczne i problemy z tym związane stanowią trzon rozważań metodologicznych w zakresie naturalizmu epistemologicznego. Jeśli bowiem przyjmiemy (jak wyżej), że *każde zjawisko postrzegane przez nas jesteśmy w stanie wyjaśnić*

¹⁶ Oczywiście teza ta jest pewnym uproszczeniem. Każdy ze wskazanych filozofów w części swoich prac dotyka kwestii np. filozofii umysłu. W przypadku Poppera mamy tu nawet do czynienia z osobną monografią (Popper, The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism, 2003).

metodami naukowymi, to nacisk należy położyć na ukryty w tym zdaniu kwantyfikator ogólny – *każde*. Jeśli każde, to także te zjawiska które są przedmiotem zainteresowania nauk społecznych. Naturalizm zatem będzie związany z postulatem unifikacji metody naukowej i konsekwentnie będzie przeciwny typologii zastosowanej przez Diltheya. Naturalistą w takim rozumieniu jest cytowany już powyżej Grobler, który wydaje się podpisywać pod następującą tezą, którą niniejszym przypominam:

Wedle naturalizmu, zasadniczym rysem nauki jest odkrywanie praw sprawdzalnych empirycznie, umożliwiających przewidywanie i wyjaśniania zjawisk (...). Nawet jeśli wzory metodologiczne zostały zbudowane w pierwszym rzędzie dla nauk przyrodniczych, naturalizm traktuje je jako uniwersalne, stosując je również do nauk społecznych.

Konsekwentnie antynaturalizm epistemologiczny będzie stanowiskiem przeciwnym. To czego chcę bronić, to wersji epistemologicznej antynaturalizmu w odniesieniu do zachowań społecznych. Innymi słowy przez antynaturalizm społeczny będę rozumiał tezę, iż

istnieją takie zachowania społeczne (obejmujące zarówno zachowanie jednostki jak i grup społecznych) których nie da się wyjaśnić metodami naukowymi.

Teza o antynaturalizmie epistemologicznym, jest mocną tezą, niepopularną i niełatwą do wykazania. Zakłada ona bowiem nie tylko, że pełne wyjaśnienie zachowań ludzkich metodami naukowymi jest niemożliwe tu i teraz, ale przyjmuje ponadto, że nie będzie ono możliwe także i w przyszłości. Innymi słowy twierdzę, że istnieje tu pewien epistemologiczny „sufit” poza który nie dane nam będzie nigdy wyjść.

Z punktu widzenia filozofii nic w tym nowego. Systemy filozoficzne, które zakładały ograniczenia poznawcze podmiotu były i są niezwykle liczne. Nie czyniąc dokładnych wyliczeń, można nawet zaryzykować tezę, że znaczna część filozofów, których koncepcje omawia się na kursie podstawowym z filozofii poznania przyjmowała ograniczenia poznawcze, bądź jeszcze mocniej niedostępność poznawczą „zewnętrznego” świata. W tym

kontekście wypada na wstępie uczynić istotne zastrzeżenie. Nie jest celem tej pracy argumentowanie na rzecz antynaturalizmu epistemologicznego z pozycji sceptyka, negującego w ogóle możliwość poznania rzeczywistości zewnętrznej wobec poznającego podmiotu lub też z pozycji solipsyzmu, negującego w ogóle istnienie świata zewnętrznego wobec poznającego podmiotu. Założenia ontologiczne i teoriopoznawcze, w oparciu o które gromadzone i przedstawiane będą argumenty za antynaturalizmem będą przedmiotem kolejnego rozdziału. Wydają się one konieczne w celu uniknięcia ewentualnych nieporozumień. Uprzedzając niejako zawarte wnioski, ogólnie można powiedzieć że założenia te są tak skonstruowane aby możliwe było sensowne uprawianie nauki jako takiej. Nauka zaś nie lubi tez, które uprzednio wydają się stawiać pewne bariery jej dalszego rozwoju i zamykają możliwe obszary jej eksploracji. Ma to zresztą swoje uzasadnienie. Doświadczenie historyczne jest tu po stronie niczym nie ograniczonej możliwości rozwoju nauki. Ci, którzy ogłaszali już po wielokroć jej kres najczęściej się mylili, a kolejne odkrycia wytyczały zupełnie nowe horyzonty. Jak jednak będę starał się wykazać w kolejnych rozdziałach, istnieją takie obszary wiedzy, powszechnie uznawanej za naukową, gdzie właśnie owo doświadczenie wydaje się być raczej po stronie antynaturalistów.

Rozwój nauki tak bardzo nas zachwyił, że dziś nawet silnie antynaturalistycznie nastawieni filozofowie skłonni są ową pozanaturalność umieszczać na tyle odległe od poznania naukowego aby w żaden sposób go nie ograniczać. Tymczasem dowodzony przeze mnie antynaturalizm epistemologiczny buduje ów „sufit” niesłychanie nisko. To już teraz widoczne są rzeczywiste ograniczenia naszego poznania i już teraz wpływają one istotnie na nasze postrzeganie świata. Wydaje się jednak, że ci spośród uprawiających tzw. nauki społeczne, którzy zgodziliby się ze stawianą przeze mnie tezą, są w zdecydowanej mniejszości. Nie znaczy to jednak absolutnie, że teza jest tak oryginalna czy też nowatorska. Była ona formułowana w mniej bądź bardziej podobny sposób przez wczesno nowoczesnych myślicieli

ekonomicznych (*early modern economists* – Mill, Hayek, Mises, i.in.). Sposób uzasadnienia tej tezy był też po trosze zbliżony. Znani ekonomiści, twórcy liberalnej szkoły ekonomicznej jak Hayek czy Mises, odnosili się bowiem zwykle do bieżących pomysłów i teorii w dziedzinie ekonomii. Na tym wszak znali się najlepiej. Czy jednak krytykując współczesne teorie ekonomiczne i wykazując ich wadliwość (niespójność z empirycznymi obserwacjami) można wyciągnąć jakieś wnioski epistemologiczne? Naturalny sposób wnioskowania wydaje się być inny. Jeśli określone teorie nie generują wyników spójnych z rzeczywistością poznawalną, to należy szukać lepszych teorii. Tyle tylko, że takie wnioskowanie w istocie zawiera milczące założenie omnipotencji wyjaśnienia naukowego. Może zatem należy jednak postawić postulowaną przez mnie hipotezę epistemologiczną? Jak ją jednak dowodzić lub przynajmniej argumentować?

Schemat argumentacji, który będę chciał zaproponować będzie następujący. Po pierwsze w oparciu o opisane w następnym rozdziale założenia ontologiczne i teoriopoznawcze, przyglądniemy się bliżej co oznacza w istocie naukowe poznanie lub bardziej precyzyjnie naukowe wyjaśnienie. Spośród różnych modeli wyjaśnianie naukowego będę opowiadał się za modelem klasycznym, który kładzie nacisk na odkrycie owego *ananke*, koniecznego prawa natury. Konieczność owego prawa domaga się aby w dowolnym momencie czasowym działało ono w identyczny sposób w identycznych okolicznościach. Prawa te muszą zatem wykazywać się określoną stabilnością. Idealnym testem działania prawa natury jest jego wyrażenie w postaci równania matematycznego lub też stosownego modelu. Ujmując to z innej strony: Jeśli istnieje jakieś konieczne prawo natury to musi ono prowadzić do określonego uporządkowania rzeczywistości którą zawiaduje, tak aby rzeczywistość tą można było przedstawić za pomocą stosownego modelu. Efektem zastosowania takiego prawa są wówczas wyniki liczbowe weryfikowalne z rzeczywistością empiryczną. Jeśli w badanym

aspekcie rzeczywistości mamy problemy ze sformułowaniem praw koniecznych lub też sformułowane prawa załamują się po upływie określonego czasu (mówiąc obrazowo przestają działać) to, stwierdzenie takiego faktu w dłuższej perspektywie czasowej wydaje się być istotną informacją, nie tyle dotyczącą poziomu rozwoju danej dziedziny nauki (choć tego całkowicie wykluczyć nie można), co informacją domagającą się refleksji nad samą istotą badanego zjawiska i adekwatnością metody naukowej służącej jego domniemanemu wyjaśnieniu. Mówiąc jeszcze inaczej, niepowodzenia nauki w formułowaniu praw koniecznych, na pewnym etapie powinny nas skłonić do postawienia hipotezy, że być może praw tych nie da się w ogóle sformułować. Moim zdaniem sytuacja taka da się zaobserwować właśnie w odniesieniu do nauk, których przedmiotem badania są zachowania ludzkie. Doprecyzowana teza, która byłaby przedmiotem obrony brzmiała by tak:

Istnieją takie zachowania ludzkie (lub obszary zachowań ludzkich), które pomimo znacznego zaawansowania nauk je badających, w tym także wykorzystujących metody nauk ścisłych oraz modelowanie matematyczne, nie poddają się naukowemu wyjaśnieniu, lub też uzyskane wyjaśnienie są krótkotrwałe (są falsyfikowane przez kolejne dane empiryczne);

Wykazanie powyższej tezy stanowiłoby krok pierwszy. Zakładając jednak, że argumentacja za powyższą tezą byłby przekonująca, na tym zatrzymać się nie można. Taka konstatacja bowiem domaga się dalszego wyjaśnienia. Dlaczego się nie poddają? Co decyduje o tym że dane zjawiska okazują się niewyjaśnialne? Czy problem tkwi w naszych zdolnościach poznawczych czy też raczej a naturze badanych zjawisk? Znowu zatem wracamy do pytań ontologicznych i teoriopoznawczych. Propozycja którą sformułuję w rozdziale ostatnim będzie miała nieco mieszany, epistemologiczno – ontologiczny charakter i oparta będzie na filozofii Hayek’a i Pierce’a.

Rozdział drugi

Założenia teoriopoznawcze czyli o granicach poznania w ogólności

O potrzebie założeń teoriopoznawczych

Rozważając opozycję naturalizmu i antynaturalizmu epistemologicznego należy postawić sobie pytanie o granicę poznania w ogólności albo też o to w jaki sposób i co takiego poznajemy. Można by oczywiście przejść nad tym pytaniem do porządku, ale nie oznacza to, że pozostaje ono nieistotne, ale raczej że przyjmujemy milcząco pewne założenie dot. poznawanej rzeczywistości i sposobu jej poznawania. Założenie to odpowiadałoby w pewnym uproszczeniu „zdroworozsądkowej” myśli arystotelejskiej i post-arytotelejskiej, którą poniżej pokrótce omówię jako kontrprzykład, w oparciu o który można formułować jej krytykę i konstruować inne schematy poznawcze. Sposób w jaki poznajemy świat, jak i też i to co jest przedmiotem owego poznania dla filozofa oczywiście nie jest. Współcześnie nie jest to także oczywiście dla psychologa oraz dla neurobiologa. Nie było to także oczywiście dla myślicieli starożytnych. W opozycji do myśli Arystotelesa pozostawali sceptycy z ich duchowym przewodnikiem Pyrronem z Elidy. Oni też skupili się na sformułowaniu pierwszych istotnych zarzutów podważających rzekome prawdziwe poznanie (*τροποι*) i w konsekwencji postawili tezę o jego nieosiągalności i konieczności zawieszenia sądów dot. istoty rzeczy (*επεχειν*). Reprezentantem współczesnego pyrronizmu będzie omówiony poniżej Leszek Kołakowski, dla którego solipsyzm jest stanowiskiem, które nie może być odrzucone w oparciu o rzetelną analizę logiczną. Nietrudno zauważyć, że przyjęcie stanowiska sceptyków, a tym bardziej dopuszczenie solipsyzmu prowadzi z założenia do antynaturalizmu. Jeśli

poznanie sprowadza się wyłącznie do fenomenów pozostających w luźnym i zakrytym dla mnie związku z jakąś rzeczywistością, lub jeśli poza moją własną świadomością nie ma żadnej innej rzeczywistości, to wszelkie prawa konieczne są złudzeniem. Złudzeniem zatem jest także wyjaśnienie naukowe zjawisk. Rozsądny dyskurs pomiędzy naturalistami i antynaturalistami może mieć miejsce tylko przy założeniu, że coś jednak poznajemy. Argumenty sceptyków nie nadają się jednak do prostego odrzucenia. Trzeba się z nimi zmierzyć i opowiedzieć po stronie jakiejś konstrukcji poznawczej. Znaczenie takiej analizy uwidacznia się także innym miejscu. Okazuje się bowiem (a przynajmniej tak będę twierdził), że przyjęte założenia teoriopoznawcze w istotny sposób wpływają na naturalistyczne lub antynaturalistyczne stanowisko. O ile sceptycyzm poznawczy implikuje antynaturalizm, o tyle poznawczy optymizm niczego jeszcze nie implikuje. Przesłanek do stosownego wnioskowania można jednak doszukać w stanowiskach pośrednich.

Zdroworozsądkowe czyli arystotelejskie poznanie świata

Nieodzownym punktem wyjścia w filozofowaniu będzie Arystoteles. Choć jego koncepcje w zakresie poznania rzeczywistości nie były szczególnie rozwinięte, a w kilku miejscach wydają się sprzeczne, tak ciągła popularność tej filozofii, nieustanne odwoływanie się do niej, czyni ją naturalnym punktem odniesienia. Rzecz jednak nie w tym aby przedstawiać, rekonstruować czy też wyinterpretowywać poglądy Arystotelesa, ale aby potraktować je jako egzemplaryczne dla pewnego sposobu postrzegania rzeczywistości. Zaryzykowałbym nawet stwierdzenie, że ten sposób postrzegania jest jednym z najbardziej powszechnych i gdyby, tak jak wskazałem wyżej, w dyskursie o naturalizmie pominąć w ogóle założenia teoriopoznawcze, to z domniemania należałoby przyjąć schemat arystotelejski. Na czym ów schemat polega? Wydaje się, że można wskazać co najmniej jego cztery elementy:

1. Przekonanie o istnieniu świata zewnętrznego wobec poznającego podmiotu, który to świat w całości lub w znacznej części zbudowany jest z materii; Przekonanie to automatycznie dzieli rzeczywistość na JA poznające, zewnętrzne wobec poznawanego zbioru oraz na ów zbiór, w którym umieszczamy również inne JA. Taka konstrukcja pociąga za sobą także przeświadczenie, iż inne JA (czyli ONI) dokonują podobnego podziału rzeczywistości;
2. W owej zewnętrznej rzeczywistości, składającej się w znacznej części z materii można wskazać występowanie także innych, poza materialnych „zasad”. Niekoniecznie zasady owe będą pokrywały się z zasadami wskazanymi u Arystotelesa, ale co najmniej można wskazać, że w rzeczywistości tej występują pewne regularności, prawidłowości i struktury, które również mogą być przedmiotem naszego poznania;
3. Dążenie do poznania jest naturalną cechą jednostki, jest jej elementem konstytutywnym.
4. Poznanie jest możliwe z jednej strony dzięki doświadczeniu zmysłowemu, które oddaje prawdziwą naturę rzeczy, a drugiej strony dzięki intelektowi który umie wyłapywać owe prawidłowości, zasady rządzące pozwanym światem;

A jak to wyglądało u Arystotelesa?

Ad.1

„Naturę stanowi całość przedmiotów, które są materialne i podległe ruchowi”¹⁷ W ten sposób zrekonstruował pojęcie natury (*φύσις*) u Arystotelesa Copleston. W rzeczywistości zwraca on uwagę, że Arystoteles nie definiuje nigdzie natury. Studiując jednakowoż Fizykę¹⁸ można dojść do wniosku, że tak właśnie ową naturę rozumiał. Elementem istotnym jest materialność przedmiotów oraz ich zdolność do zapoczątkowania zmiany i doprowadzenia jej do końca.

¹⁷ (Copleston, 2004) s. 290.

¹⁸ (Arystoteles, 1990)

Umieszczenie w tejże naturze podmiotu poznającego nie jest do końca jasne. Z traktatu O Duszy¹⁹ wynika jednak, że podmiot ten nie jest li tylko elementem natury ale ze względu na swoją władzę poznawczą, jaką jest intelekt czynny, ma w tym zbiorze pozycje szczególną, która stawia go niejako poza lub ponad nim. Implicite przymiot ten (władza poznawcza) przypisywany jest, nie jednemu podmiotowi, ale wszystkim pozostałym na równi.

Ad.2

Filozofia pierwsza, metafizyka, pełni u Arystotelesa rolę szczególną. Pewnie też i dlatego, że jest ona konstruowana w opozycji do myśli platońskiej. Metafizyka stanowić ma między innymi odpowiedź na ostateczne pytania dotyczące struktury rzeczywistości. W rzeczywistości tej Arystoteles stwierdza występowanie czterech „zasad”: materii, formy, przyczyny sprawczej i celowej. Konkretnie substancje zmysłowe (te które poznajemy przy pomocy naszych zmysłów) stanowiące byty jednostkowe, składają się z materii i formy. Nie jest istotne, na ile zasady wskazane przez Arystotelesa, opisujące substancje, są uchwycone trafnie. Istotne zaś jest to, że takiemu opisowi towarzyszy założenie, które Arystoteles wyraża wprost, iż zarówno owe przedmioty jednostkowe jak i owe zasady są dostępne naszemu poznaniu. Istota bytu nie jest dla nas tajemnicą (z pewnym wyjątkiem o czym niżej). Poddaje się naszemu poznaniu przy odpowiednim wysiłku intelektualnym.

Ad.3

„Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”²⁰. To znamienne że tymi słowami Arystoteles rozpoczyna traktat o filozofii pierwszej. Człowiek jawi mu się jako nieustannie eksplorujący

¹⁹ (Arystoteles, O duszy, 1992)

²⁰ (Arystoteles, Metafizyka, 1990)

otaczający go świat i odnoszący w tym względzie sukcesy. Umieszczenie owej dążności do poznawania w obszarze ludzkiej natury powoduje, że poznawanie staje się niemal kompulsywne. Koncepcja ta jest spójna, jeśli zważymy, że u Arystotelesa człowiek rodzi się jako niezapisana karta i dopiero doświadczenia zmysłowe zapisują ją treścią konieczną do funkcjonowania w świecie. Podstawą zaś do poznawania jest nieustanne zadziwienie światem, które domaga się jego wyjaśnienia. Owo zdziwienie będzie przewijać się w filozofii poznania, w tym między innymi ślady tegoż znajdziemy u Peirce'a w nieco innej formie. Peirce będzie bowiem mówił raczej o „niepokoju poznawczym” który w jakimś sensie narusza równowagę. Poznanie, czy też raczej uzgodnienie odmiennym przeświadczeń (*fixation of belief*) będzie procesem zmierzającym w kierunku przewrócenia tej równowagi. Arystoteles nie był jednak egalitarystą i nie uważał, że natura poznawcza człowieka jest wszystkim dana w ten sam sposób. Człowiek czystego doświadczenia ogranicza się do stwierdzania prostych związków przyczynowych. Człowiek sztuki szuka przyczyn istotnych dla obserwowanych zdarzeń. Człowiek mądrości poznaje pierwsze zasady rzeczywistości dla samego poznania, bez utylitarnych przesłanek.

Ad.4

U podstaw arystotelejskiej psychologii leży odważne założenie, że doświadczenie zmysłowe, z natury bierne, prawdziwie oddaje jakości bytów jednostkowych. „*Wydaje się zatem, że doświadczenie jest czymś podobnym do wiedzy i umiejętności, ale w rzeczywistości wiedza naukowa i umiejętności praktyczne wypływają u ludzi z doświadczenia.*”²¹ Na tym założeniu można budować dalsze stopnie poznania. Poznanie bowiem u Arystotelesa jest stopniowalne i odpowiada różnym typom duszy, które występują u podmiotów żywych. Typy te (moce)

²¹ (Arystoteles, *Metafizyka*, 1990)s. 617

jednoczą się w duszy ludzkiej, która zajmuje najwyższe miejsce. Na szczeblach niższych umieszcza elementy wegetatywne, zmysłowe, pragnienie, ruch lokalny, wyobrażenie i pamięć. Podstawowym jednak narzędziem poznania jest intelekt / rozum (*νοῦς το διανοητικόν*), który dzieli się na intelekt czynny (*το ποιῶν*) i bierny (*νοῦς παθητικοῦ*). Intelekt bierny nie wymaga dla percepcji jakiegokolwiek aktywności. Doznania zmysłowe narzucają mu się same przez się.

Tym czymś co wprawia rozum w czynność poznawania (dokonującą się na gruncie dostarczonego mu przez zmysły „materiału”, tj. określonych form zmysłowych), jest jakaś jego własna ‘część’: jakaś jego własna władza. Tę władzę dzięki której rozum sam siebie wprawia w poznawanie, starożytni komentatorzy będą później nazywali ‘rozumem czynnym’. Rozum ten ‘oświeca’ jak gdyby na swój sposób przedmiot, obecny w duszy pod postacią owej zmysłowej formy (dostarczonej przez zmysły) i wydobywa niego jego istotę.²²

Jak widać epistemologia ta jest niezwykle optymistyczna. „Wiedza aktualna jest identyczna z przedmiotem”.²³ Wydaje się, że nie ma tu miejsca na jakiegokolwiek zawahanie co do owych zdolności poznawczych. Poznanie nie ma granic. Prawda leży w zasięgu intelektu czynnego. Nawet u Arystotelesa można dopatrzeć się śladów przejściowego zwątpienia w omnipotencję naszych zdolności poznawczych. Zwątpienie to jednak nie dotyczy poznania zmysłowego ale „istotowego”. Copleston zauważa²⁴, że z doktryny hylemorfizmu wynika niepoznawalność materii samej w sobie. Przedmiotem nauki jest bowiem poznanie istoty, czyli czystej formy bytu. Nie jest przedmiotem nauki poznawanie materii. Jeśli zaś materia nie jest poznawalna to wynika z tego, że indywidualna rzecz, będąca złożeniem formy i materii również nie jest w

²² (Rózdzeński, 2003) s. 26

²³ (Copleston, 2004) s.299

²⁴ (Copleston, 2004) s.281

pełni poznawalna. Owo poznanie rzeczy jednostkowej niedoskonałe i niepełne dokonuje się przy pomocy intuicji (*μετα νοησεοξ*).²⁵ Drugim śladem zwątpienia w ową pełną korespondencję rzeczywistości z naszą wiedzą, są rozważania dotyczące istoty czasu.²⁶ Postawiony i nierozwiązany problem, czy istniałby czas gdyby nie było umysłu, wydaje się kierować go w stronę odpowiedzi negatywnej. Byłoby to niezwykle znamienne i bardzo nowoczesne, gdyż w efekcie czas stałby się projekcją umysłu, tudzież kategorią poznawczą jak u Kanta.

Drugi kraniec czyli sceptycy

Ten klasyczny model naszego poznawania świata sprawdzałby się zapewne bez zarzutu gdyby nie niepokojący fakt. Jeśli jest tak pięknie i tak prosto można dojść do istoty poznania to dlaczego tak bardzo rozchodzimy się w owym poznaniu. Dotyczy to nie tylko poznania owego istotowego ale także owych form zmysłowych które jawią nam się co nieco odmiennie. Arystoteles refleksji tej nie pogłębił, ale uczynił to Pyrron z Elidy oraz jego następcy okreśłani mianem sceptyków. Tezy Pyrrona, które znamy li tylko z pośrednich źródeł są proste:

1. Rozum ludzki nie potrafi wnikać w wewnętrzną substancję rzeczy;
2. Jedyne co jest nam dostępne to wrażenia zmysłowe, rzeczy takie jakimi nam się jawią, a ponieważ jawią się różnym ludziom inaczej, nie ma obiektywnego punktu odniesienia umożliwiającego ocenę kto ma rację;
3. Ponieważ nie możemy być niczego pewni mądry człowiek wstrzyma się z jakimkolwiek sądem.

²⁵ (Arystoteles, *Metafizyka*, 1990) s. 734

²⁶ (Arystoteles, *Fizyka*, 1990) s. 114

Późniejsi sceptycy (Ainesidemos z Konossos, Agryppa) do tych podstawowych tez Pyrrona dobudowywali argumentację, w postaci *τροποι*. Argumenty te głównie dotyczyły różnorodności wrażeń zmysłowych dotyczących, jak się wydawały tych samych bytów. Późni sceptycy ograniczyli *τροποι* do dwóch:

Nic nie może być pewne samo przez się. Świadczy o tym różnorodność opinii, między którymi nie można w sposób pewny dokonać wyboru;

Nic nie może być pewne dzięki czemuś drugiemu, gdyż próba takiego uzasadnienia prowadzi albo do regresu in infinitum, albo do błędnego koła²⁷

Sceptycy zatem negują możliwość wiedzy pewnej. Znamienne jest jednak to, że negacji tej nie towarzyszy powątpiewanie w samo istnienie rzeczywistości zewnętrznej wobec poznającego podmiotu. Podział zatem na zbiór poznawany i zewnętrznego obserwatora jest zachowany. Problemem jedynie jest dostęp do owego poznawanego zbioru. Brak wiedzy pewnej nie oznacza, że nie mamy jakiegokolwiek wiedzy. Dysponujemy bowiem wiedzą praktyczną, która umożliwia nam bytowanie w świecie i pozwala na redagowanie postulatów praktycznych co do sposobu tego bytowania. Sceptycy nie powstrzymywali się przed „mądrościowymi” wskazaniem, co do tego jak należy postępować w życiu praktycznym. Refleksja ta nie szła jednak tak daleko aby już na tym etapie odkryć, że może istnieć poznanie prawdopodobne, a formą jego uprawdopodobnienia jest intersubiektywność.

Sceptycyzm Hume'a

Zarysowana powyżej rozbieżność pomiędzy optymizmem Arystotelesa i pesymizmem poznawczym Pyrrona prowadzi do dwóch nowożytnych nurtów w epistemologii: precz z poznaniem zmysłowym, tylko rozum jest władny dojść do prawdziwego poznania

²⁷ Argumenty te podaje Sekstus Empiryk (Empiryk, 1998). Tutaj cytuję je za Coplestonem (Copleston, 2004) s. 401.

(racjonalizm) lub: precz z rozumem apriorycznym – nic w nim bowiem nie ma przed doświadczeniem (empiryzm); Racjonalizm, zwłaszcza w wydaniu kartezjańskim, świadomie pominię w dalszych rozważaniach. Wydaje się, że niewiele on wnosi do poznania czy też wyjaśnienia naukowego świata. Spośród zaś empirystów przejdę od razu do omawiania, znowu jako pewnego przykładu, filozofii Hume'a. Jego krytyczne podejście do sposobu poznawania świata jak też trafna analiza podstawowych sposobów wnioskowań naukowych (indukcji) stanowiła ważny punkt wyjścia dla koncepcji współczesnych, które pozwałam sobie później określić post-humowskimi.

Rozsądni empiryści (a do takich zaliczam Davida Hume'a) nie twierdzili, że poznanie zmysłowe prowadzi do jakiejś niepodważalnej prawdy o świecie. Twierdzili tylko tyle, że poza tym doświadczeniem niewiele mamy i tak naprawdę nie pozostaje nam nic innego jak próba rekonstrukcji rzeczywistości na podstawie owego doświadczenia. Prawie nic innego. Stanowisko sceptyków poddające w wątpliwość możliwość jakiegokolwiek poznania, jest trudne do obalenia na drodze jakiś logicznych rozumowań. Zawsze trzeba będzie odwołać się do jakiegoś doświadczenia, a jego prawdziwość negujemy w założeniu. Argumenty przemawiające za fałszywością doświadczenia zmysłowego, są trafne. W istocie to doświadczenie jest dla nas bardzo różne i niejednokrotnie trudno znaleźć wspólną płaszczyznę. Podobne stanowisko zaprezentuje później współczesny Pyrron, czyli Kołakowski, idąc jeszcze dalej niż sceptycy, kiedy stwierdzi, że: „...*solipsystyczne stanowisko jest opcją logicznie dopuszczalną.*”²⁸ W sceptycyzmie tkwi jednak pewna pułapka, którą wychwycił Hume, a znakomicie rozwinął Kołakowski. Sceptycy, którzy z jednej strony negowali możliwości poznania czy to zmysłowego czy istotowego, jednocześnie nie negowali istnienia samego świata zewnętrznego wobec obserwatora. Wątpliwość co do istnienia świata

²⁸ (Kołakowski, 1972) s.34

powinna być naturalną konsekwencją sceptycyzmu. Mało tego, negując prawdziwość poznania jednocześnie tworzyli szereg wskazań co do sposobu życia. To także duża niekonsekwencja. Jeśli nie mam pewności co do jakiegokolwiek prawdy to na czym niby budować mam odpowiedź na najważniejsze pytanie filozoficzne „jak żyć?” Pomimo wątpliwości co do „prawdy” widać muszą być jakieś racje, które pozwalają mi formułować odpowiedź na takie pytanie? Jakie to racje? Dla Hume’a w istocie moralne. Hume nie jest sceptykiem. Albo mówiąc inaczej jest sceptykiem umiarkowanym. Hume dostrzega to, czego nie dostrzegli sceptycy starożytni, ale czego nie dostrzegli też sceptycy współcześni Hume’owi, czyli racjoniści w wydaniu Kartezjusza. Powątpiewanie we wszystko i zawieszenie sądu rażąco kłóci się z praktyką dnia codziennego:

Wielkim burzycielem pyrronizmu, czyli niepohamowanych zasad sceptycznych, są działanie, trud i zajęcia życia codziennego. Zasady te mogą rozkwitać w szkołach, gdzie w rzeczy samej trudno, bądź w ogóle nie sposób dokonać ich refutacji. Lecz kiedy tylko wyjdą z cienia i w obliczu pobudzających nasze namiętności oraz odczucia rzeczywistych przedmiotów, staną naprzeciw mocniejszym zasad naszej natury, rozwiewają się niczym dym, pozostawiając najbardziej zdeklarowanego sceptyka w tej samej sytuacji co pozostałych śmiertelników.²⁹

Sceptycyzmu nieumiarkowanego nie można zatem odrzucić w oparciu o racje logiczne. Jednak silne wewnętrzne przeświadczenie skłania nas do określonego wyboru moralnego. Wyboru stanowiska, w którym świat istnieje i choć ułomnie, jest przez nas jakoś poznawany. Wybór odmienny, sceptyczny wprawia w zakłopotanie. Nie bardzo wiadomo bowiem co z nim zrobić dalej. Jego implikacje budzą lęk. Kołakowski później powie, że zanegowanie pytania epistemologicznego byłoby równoznaczne z końcem filozofii. A ta istnieje dalej i ma

²⁹ (Hume, 2005) s. 128

się dobrze. Nieumiarkowany sceptycyzm – pyrronizm dla Hume’a jest również burzycielem filozofii.

To właśnie jest główny i rodzącym największą konfuzję zarzutem, wobec nieumiarkowanego sceptycyzmu, że zachowując pełnie swoich sił i wigoru, nie może przynieść żadnego trwałego dobra. Musimy jedynie spytać takiego sceptyka, o co mu chodzi i co chce powiedzieć prowadząc swoje intrygujące badania? Natychmiast poczuje się zagubiony nie wiedząc co odpowiedzieć”³⁰

Kluczową różnicę w myśleniu arystotelików, a empirystów upatruję w wierze w prawdziwość zmysłowego poznania. I jedni i drudzy są przekonani o istnieniu zewnętrznego świata (zewnętrznego w stosunku do poznającego podmiotu). Ufundowanie tego przekonania jest jednak zgoła odmienne. Dla Arystotelesa kwestia ta nie budzi w ogóle wątpliwości. Wątpliwości może budzić jedynie jego konstrukcja. Dla Hume’a jest ona wynikiem wewnętrznego przeświadczenia oraz krytyki nieumiarkowanego sceptycyzmu. Jedni i drudzy postrzegają zmysły i poznanie zmysłowe jako drogę do rozumu, czy też raczej (język Hume’a) do rozumowań których przedmiotem są idee czerpiące swoje źródło z przedstawień zmysłowych. Empirysta Hume, nieco wbrew kategorii do której go wrzuciła historia filozofii nie ufa poznaniu zmysłowemu i nie wierzy aby doprowadziło nas ono do istotowego poznania rzeczy, co gorsza, do poznania choćby praw rządzących przyrodą:

Bez wątpienia należy przystać na tezę, że przyroda nie pozwala nam zbliżyć się do swoich tajemnic i obdarza nas jedynie wiedzą o kilku powierzchownych jakościach, podczas gdy ukrywa przed nami owe siły i zasady, od których całkowicie zależy oddziaływanie tych przedmiotów.³¹

To co jest przedmiotem naszego poznania to przede wszystkim „percepcje umysłu”, które Hume dzieli na dwie klasy: idee i impresje. Te drugie oznaczają „żywe percepcje” których

³⁰ (Hume, 2005) s. 129

³¹ (Hume, 2005) s.30

doświadczamy gdy słyszymy, widzimy, czujemy, kochamy, nienawidzimy czy pożądamy. Te pierwsze są znacznie mniej żywe i dookreślone. Są produktem aktywności naszego mózgu, które proste doznania zmysłowe, impresje, zestawia w różnych konfiguracjach. Idee są zawsze wtórne i pochodzą od impresji. Typowy empiryzm Hume'a przejawia się w tym, że jest przekonany, że nie ma żadnej idei w umyśle, która wprzód nie pochodziłaby z impresji. Jakże to siły i zasady ukrywa przed nami przyroda? Otóż podstawowe tj. relacje między ideami pojawiającymi się w naszym umyśle, które są efektem przedstawień zmysłowych. Hume wymienia trzy: podobieństwo, styczność (położenie w czasie i przestrzeni) i przyczynowość. Ta ostatnia jest kluczowa. W zdroworozsądkowej filozofii arystotelejskiej przyczynowość będzie relacją bytów tego świata wzajemnie na siebie oddziaływujących. Obserwując te oddziaływania po ich efektach jesteśmy w stanie określić przyczynę i skutek. U Hume'a relacja ta zostaje zredukowana do **przeświadczenia i nawykowego połączenia**. Jest relacją zindywidualizowaną, jest właściwością naszego umysłu i nic nam nie mówi o faktycznych prawach zachodzących w świecie zewnętrznym. Prawie nic. Jakaś korespondencja pomiędzy naszym przeświadczeniem i nawykowym połączeniem, a relacjami zachodzącymi w świecie istnieje:

Mamy tu zatem coś w rodzaju wprzód ustanowionej harmonii między biegiem przyrody a następstwem naszych idei; i chociaż siły i moce rządzące biegiem naszej przyrody są nam całkowicie nieznane, to jednak nasze myśli i przedstawienia biegną, jak się przekonujemy ciągle tym samym torem, co inne dzieła przyrody. Przyzwyczajenie jest ową zasadą warunkującą tę odpowiedniość, jak jest niezbędna do utrzymania przy życiu naszego gatunku i do kierowania naszym postępowaniem wobec każdej okoliczności i w każdym zdarzeniu ludzkiego życia.³²

W tym miejscu myśl Hume'a staje się bardzo nowoczesna. Zauważa on bowiem, że jakkolwiek niewiele możemy powiedzieć o rzeczywistym świecie ukrywającym się pod

³² (Hume, 2005) s.47

naszymi impresjami, tak podstawowym dowodem na to, że impresje te, oraz pochodzące od nich idee korespondują z owym światem, jest egzystencja gatunku. Całkowity brak tej korespondencji rychło doprowadziłby do zagłady. Jednostka bytująca w świecie musi bowiem w ramach owego bytowania podejmować szereg decyzji, które z punktu widzenia jej egzystencji mogą okazać się mniej bądź bardziej trafne. Warunkiem zaś trafności tych decyzji i na poziomie jednostki i na poziomie gatunku jest względnie trafne rozpoznanie okoliczności. Hume zauważa zatem, że aparat poznawczy i struktura tego poznania służy w istocie zachowaniu gatunku. Tworzy w ten sposób „epistemologię znaturalizowaną”.

Co z filozofii poznania Hume’a przyjmę jako teoretyczne założenia niniejszej rozprawy? Niemal wszystkie podstawowe tezy (po to wszak jest tu omawiany). Spróbujmy je podsumować:

1. Zakładam, że istnieje świat będący przedmiotem poznania. Założenie to nie jest ufundowane na wiedzy pewnej (jest antyfundacjonistyczne). Jedynym argumentem jest pewien wybór moralny. Przyjęcie założenia odmiennego prowadzi do trudnych do zaakceptowania wniosków.
2. Dostęp do świata będącego przedmiotem poznania posiadam wyłącznie poprzez zmysły. Przedmiotem mojego poznania *sensu stricto* nie jest zatem świat, ale jego impresje oraz idee będące pochodnymi owych impresji. Badając świat, badam relacje między ideami. Wyrabiam sobie w ten sposób przeświadczenia (*beliefs*). Podstawowa relacja, przyczyny i skutku, nie odpowiada bezpośrednio relacji rzeczywiście zachodzącej w świecie, o której niewiele mogę powiedzieć, ale jest efektem nawykowego połączenia.
3. Pomiędzy moimi przeświadczeniami, a światem, którego istnienie zakładam, występuje korespondencja, wynikająca z biologicznego dostosowania aparatu poznawczego.

Czego brakuje u Hume’a? Wydaje się, że trzech elementów, o który będzie mowa dalej. Po pierwsze, metody na odróżnianie przeświadczeń fałszywych (lub mniej trafnych, mniej

prawdopodobnych) od prawdziwych. U Hume'a sposób ten jest bardzo zawodny i opiera się w istocie na sile przekonania. Różnica jest nie tyle jakościowa co ilościowa:

...różnica między fikcją, a przeświadczeniem tkwi w jakimś rodzaju odczucia lub poczucia, które łączy się raczej z tym drugim a nie z pierwszą i które nie zależy od woli i nie można nim kierować podług ochoty. (...) Powiadam zatem, że przeświadczenie nie jest niczym innym jak tylko żywszym, bardziej żywotnym, silniejszym, solidniejszym i bardziej stałym przedstawieniem danego przedmiotu, przedstawieniem którego sama wyobraźnia nie byłaby w stanie wyprodukować.³³

Metodę tą, w moim odczuciu bardzo trafnie zaprezentuje Peirce, o czym niżej. Po drugie, brakuje właściwego punktu odniesienia w poznaniu, właściwej perspektywy poznawczej. Przed-darwinowskie filozofie grzeszyły pychą. Niezależnie od poznawczego sceptycyzmu, czy też krytycyzmu jaki cechuje Hume'a, oraz niezależnie od bardzo odkrywczej myśli, iż nasz aparat poznawczy jest elementem biologicznego dostosowania umieszcza on poznającą jednostkę, podobnie jak wszyscy mu współcześni ponad lub obok poznawanego świata. Refleksja nad sposobem w jaki poznajemy świat musiała przebyć długą drogę aby ustawić człowieka w amorficznej przestrzeni poznawczej, czyli takiej która nie wyróżnia żadnego punktu przestrzeni, a w szczególności, tego z którego poznająca jednostka obserwuje świat. Oczywiście takie poznanie zasadniczo jest niemożliwe, ale świadomość tego amorfizmu pozwala na odmienną perspektywę i redukcje istotnych błędów. Dojście do takiej struktury poznawczej możliwe jest niejako z dwóch punktów wyjścia. Pierwszym jest stopniowo rozbudowywana i gromadzona wiedza z zakresu funkcjonowania naszego układu nerwowego. Tą ścieżką podąża Hayek, który buduje swoją teorię poznania w oparciu o najnowsze (w owym czasie) wyniki badań neurobiologicznych. Aparat poznawczy staje się u Hayeka podsystemem świata fizykalnego i wyróżnia go li tylko sposób uporządkowania. Żadne to jednak wyróżnienie. Świat fizykalny zawiera całe bogactwo podsystemów, których struktury

³³ (Hume, 2005) ss. 42,43

różnią się istotnie między sobą. Wbrew intuicjom, oraz wbrew wielu współczesnym biologom, droga ta wyprowadzi go daleko poza naturalizm epistemologiczny. Dojście do stanowiska pozbawiającego poznającą jednostkę jakiegokolwiek wyróżnionego miejsca w przestrzeni, a co więcej, podważenie w ogóle granicy pomiędzy dwoma zbiorami zdarzeń (mentalne, czyli poznające i zewnętrzne, czyli poznawane) osiągalne jest także na drodze analizy logicznej możliwych stanowisk i struktur. Tą ścieżką podąża Kołakowski, współczesny Pyrron. Z jednej strony przedstawia on stanowiska filozofów, którzy próbowali umieścić człowieka w tej amorficznej przestrzeni, i pokazuje jak bardzo im się to nie udało (Merleau-Ponty, Marks i jego następcy), z drugiej przyjmuje solipsyzm jako stanowisko logicznie niesprzeczne i dopuszczalne.

Trzeci element którego brakuje u Hume'a, wydaje się wynikać z braku wiedzy na temat funkcjonowania aparatu poznawczego. Hume odrzuca jakąkolwiek wiedzę a priori. Niesłusznie. Jeśli aparat poznawczy jest w istocie efektem naszego biologicznego dostosowania, to konsekwencją jest twierdzenie, iż sama jego konstrukcja biologiczna przygotowana jest do poznawania właśnie tego, a nie innego świata. Naturalnym wydaje się zatem założenie, że pewne kategorie umożliwiające nam owo poznawanie wkomponowane są w tą konstrukcję i nie pochodzą z doświadczenia. Nie wychodząc bynajmniej od rozważań biologicznych, ową częściową aprioryczność zauważył Kant, proponując przestrzeń i czas jako owe formy naoczności nie pochodzące z wrażeń zmysłowych. Do aprioryczności pewnych kategorii można także dojść analizując strukturę systemu neurokognitywistycznego.

Pierwszy wskazany powyżej brak w epistemologii Hume'a można usunąć wprowadzając jakąś kategorię (metodę) podobną do dzisiejsze intersubiektywności. Poniżej zaproponuję model ustalenia przeświadczeń (*fixation of belief*) wg Peirce'a. W ustaleniu właściwej perspektywy poznawczej pomocne będą rozważania Kołakowskiego, odkrywającego mit w pytaniu epistemologicznym.

Post- humeowskie kierunki rozważań.

Epistemologiczny optymizm Peirce'a

Charles Peirce jest twórcą niesłuchanie oryginalnej filozofii, którą sam określał mianem pragmatycyzmu. Termin ten powstał na jego własny użytek w celu odróżnienia jego myśli od pragmatyzmu w wydaniu Williama James'a, skądinąd jego przyjaciela. Odróżnienie to było zdaniem autora niezbędne, aby filozofia jego, w gruncie rzeczy idealistyczna, nie była redukowana do maksymy pragmatycznej. Ta ostatnia, odnosiła się nie tyle do istniejącej rzeczywistości, co raczej do sposobu jej pojmowania poprzez formowane pojęcia i tym samym stanowiła w istocie postulat logiki normatywnej:

*Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then our conception of these effects is the whole of our conception of the object.*³⁴

Peirce, podążając drogą wytyczoną przez Hume'a i Kanta, skupia się na sposobie poznawania i opisywania świata przez jednostkę. Wychodząc z założenia, że nasz umysł (aparatus poznawczy) jest elementem rzeczywistości, można dojść do wniosku, że badanie sposobu jego funkcjonowania, jak i sposobu formułowania i uzasadniania naszych sądów, doprowadzi do lepszego rozpoznania innych elementów tej rzeczywistości. Stąd tak istotną częścią filozofii Peirce'a jest logika i obszar nazywany dzisiaj filozofią nauki lub metodologią.

Podstawą naszych sądów poznawczych jest wiara / przeświadczenie (*belief*). Pod tym względem Peirce jest kontynuatorem myśli Hume'a. Punkt wyjścia jest zatem całkowicie subiektywny. Skąd biorą się owe przeświadczenia? Rzecz jasna drogą do ich pozyskania jest w pierwszej kolejności doświadczenie zmysłowe. Jednak samo doświadczenie zdecydowanie nie wystarcza. Podobnie jak u Hume'a konieczne jest jakieś uporządkowanie doświadczeń.

³⁴ (Peirce, *How to Make our Ideas Clear*, 1992) s. 132

Stworzenie sobie, choćby tymczasowej, niepewnej, podważalnej teorii pomagającej w zestawieniu różnych doznań. Teoria ta może się ukształtować tylko w odniesieniu do doświadczeń wykazujących się jakąś regularnością. Ta obserwacja stanie się później podstawą do ewolucyjnej kosmologii Peirce'a i będzie o niej jeszcze mowa w niniejszej rozprawie. Uchwycenie różnych regularności w świecie postrzegalnym zmysłowo możliwe jest właśnie dzięki temu, iż aparat poznawczy stanowiący element spójnej rzeczywistości jest naturalnie „zaprogramowany” do odnajdywania regularności i tym samym do zgadywania, stawiania trafnych hipotez, co do ich występowania w danych okolicznościach.³⁵ Ta myśl okazuje się być bardzo nowatorska i znajdzie swoją kontynuację i rozwinięcie w teorii umysłu Hayeka. Nietrudno zauważyć, że z koncepcji Arystotelesa niewiele tu pozostaje. Niewiele tu także z racjonalistów. Peirce jest w opozycji do wszelkich poglądów uznających poznanie aprioryczne (intuicyjne), wolne od uprzednich danych zmysłowych. Nie oznacza to jednak, że tej aprioryczności nie ma w ogóle. Jest ona jednak nieco inaczej rozumiana. Niewątpliwie mamy silne przekonanie o istnieniu intuicji, niemniej nie posiadamy intuicyjnej umiejętności, która pozwalałaby nam w istocie rozróżnić, czy to co traktujemy jako wiedzę intuicyjną rzeczywiście taką jest, czy też jest to wiedza nabyta poprzez poznanie pośrednie:

*We have therefore, a variety of facts, all of which are most readily explained on the supposition that we have no intuitive faculty of distinguishing intuitive from mediate cognition.*³⁶

Będąc pod silnym wpływem Kanta poddaje on analizie nasze intuicje czasu i przestrzeni, i dochodzi do wniosku, podając szereg argumentów, że nie sposób stwierdzić, iż intuicje te odrywają się całkowicie od doznań zmysłowych. Upatruje je raczej w pewnej szczególnej

³⁵ Ta zdolność do stawiania trafnych hipotez w sposób szczególnie podkreślona jest w: (Peirce, Zaniebany Argument i inne pisma z lat 1907-1913, 2005). Jest znamienne dla filozofii Peirce'a że elementy metody naukowej omawiane są w tekście poświęconym argumentowi za rzeczywistością Boga.

³⁶ (Peirce, Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man, 1992) s. 18.

cesze naszego umysłu, jaką jest doszukiwanie się porządku i upraszczanie wszelkich postrzeżeń zmysłowych poprzez formułowanie stosownych pojęć. Niezliczona liczba bodźców oddziałujących na system nerwowy, docierająca z zewnątrz układu stanowi zbiór chaotyczny. Organizm może się w nim poruszać jedynie poprzez nieświadomioną zdolność do jego porządkowania i tworzenia określonych obrazów ciągłej rzeczywistości, rekonstruowanych na podstawie rozproszonych doznań. Bodźce odbierane z różnych stron jednocześnie tworzą pojęcie rozciągłości i przestrzenności; Odbierane zaś w określonej sekwencji, jeden po drugim, tworzą pojęcie czasu. Zdaniem Peirce'a takie rozumienie intuicji nie jest w opozycji do kantowskiej koncepcji kategorii apriorycznej naoczności. Kant nie twierdził bowiem, jego zdaniem nigdzie, iż kategorie te tworzą się całkowicie w oderwaniu od aktywności aparatu poznawczego. Przeciwnie. Nie są one niczym innym jak tylko indywidualnym przedstawieniem, będącym wynikiem określonych procesów mentalnych zachodzących w umyśle.³⁷

Powyższe dotyczy jednak li tylko indywidualnego sposobu doświadczenia rzeczywistości. Ten bywa jednak zwodniczy, choć i tak niezwykle trafny. Peirce'a przywołuję jednak w tym miejscu głównie ze względu na jego propozycje dot. sposobu „ustalenia przeświadczeń” (*fixation of belief*). Indywidualne przeświadczenie, budowane w oparciu o intuicję rozumianą jak wyżej oraz o dalsze doświadczenia zmysłowe i ich bardziej świadomą analizę, nie jest stanem stałym, niezaburzonym i może zostać podważone przez wątpliwości. Źródłem wątpliwości będzie zwykle niespójność danych doświadczenia. Przejawem wątpliwości jest potrzeba zadawania pytań, a nie wyrażania sądów kategorycznych. Przeświadczenia kształtują nasze pożądanía i czyny i sprawiają, że jesteśmy zdolni do ich podejmowania. Wątpliwość,

³⁷ Por. obszerny przypis dotyczący kategorii Kanta w (Peirce, Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man, 1992) s. 17

brak ustalonych przeświadczeń, sprawia, że jesteśmy niezdolni do działania. Powstanie wątpliwości wywołuje kontrreakcje w postaci poszukiwania owego pewnego przeświadczenia. Tak jakby nasza jaźń poszukiwała nieustannie stanu równowagi. Homeostazę ową osiągamy właśnie poprzez ustalenie przeświadczeń, które dokonuje się w przeróżny sposób. Peirce wyróżnia cztery metody:

1. *Method of tenacity* – (wytrwałość). W istocie chodzi o wzbudzenie w sobie przeświadczenia do dowolnej prawdy, która w danym momencie wydaje się użyteczna, przyjemna, niezależnie od tego na ile przeświadczenie to koresponduje z jakąkolwiek rzeczywistością;
2. *Method of authority* – (autorytet). Nasze przeświadczenie opieramy na zewnętrznym autorytecie. Brak tu jakiegokolwiek elementu weryfikacji przeświadczenia, poza odwołaniem się do autorytetu;
3. *Method a priori* – przeświadczenie budujemy na mozolnej pracy intelektualnej (wnioskowaniu ?), opartej na pozornie niepodważalnych założeniach apriorycznych. W ten sposób tworzymy nasze przeświadczenia metafizyczne. Ten sposób można też określić estetycznym, bo jest podatny na przejściowe trendy i mody.
4. *Method of science* – metoda naukowa. Wbrew określeniu sugerującemu jakąś wyrafinowaną technikę poznawania rzeczywistości tudzież wnioskowania w oparciu o dane zmysłowe, jej głównym atrybutem jest to, iż opiera się na owych danych zmysłowych niemal całkowicie, starając się unikać niepewnych założeń apriorycznych i twierdzeń pochodzących od mniej lub bardziej uznanych autorytetów.³⁸

Tylko ta ostatnia metoda wykazała się określoną skutecznością w badaniu rzeczywistości i tylko ta metoda zasługuje na aprobatę. Naukowa metoda ustalania przeświadczeń jest

³⁸ (Peirce, *The Fixation of Belief*, 1992) s. 116 - 120

rozwijana w szeregu prac pochodzących z różnych okresów twórczości. Można powiedzieć, że naukowa metodologia jest jednym z najważniejszych obszarów zainteresowania filozofa. W efekcie, na kilkadziesiąt lat przed publikacją kluczowego dzieła Karla Raimunda Poppera, *Logik der Vorschung*, które zrewolucjonizowało nasze rozumienie nauki, Peirce proponuje analogiczny, choć wówczas niedostrzeżony i niedoceniony sposób formułowania i badania twierdzeń naukowych. U podstaw leży oczywiście szczególna zdolność naszego umysłu do stawiania trafnych hipotez. Poddając analizie szereg możliwych zjawisk, proponujemy najlepsze możliwe wyjaśnienie. Ten proces nazywamy abdukcją lub retrodukcją. Kolejnym etapem jest rozumowanie o charakterze dedukcyjnym, polegające na analizie wszelkich logicznych konsekwencji zaproponowanej hipotezy. Czy więcej proponowanych, poprawnie wyciągniętych wniosków, tym lepiej. W etapie końcowym bowiem poddawane są one testowaniu metodą indukcji. Porównując owe konkluzje z danym doświadczenia w powtarzalnych obserwacjach czy eksperymentach weryfikujemy, czy też falsyfikujemy abdukcijną hipotezę. Wszystkie powyższe etapy naukowej metody ustalania przeświadczeń, mają charakter społeczny. Nie dokonują się na poziomie indywidualnym ale w społeczności badaczy, wzajemnie poddających swoje twierdzenia krytyce.

U podstaw naukowej metody leży silne założenie ontologiczne – istnienie zewnętrznej wobec poznającego podmiotu rzeczywistości, poznawalnej poprzez doświadczenie zmysłowe. Jako że metoda ta pociąga za sobą owo silne założenie, Peirce, jako jeden z nielicznych, podejmuje się wskazać argumenty przemawiające za istnieniem owej transcendentnej względem poznającego podmiotu rzeczywistości:

Metoda sama w sobie nie może wykazać istnienia rzeczywistości transcendentnej. Co najmniej jednak jej aplikacja nie prowadzi do wniosków przeciwnych. Zastosowana metoda i jej założenie ontologiczne pozostają w harmonii i nie wzbudzają wątpliwości;

Podstawą jakichkolwiek dążeń do ustalenia naszych przeświadczeń jest nieprzyjemne uczucie niezgodności naszego dotychczasowego przeświadczenia z „czymś”. Owo „coś” stanowi już jakieś niejasne, rozmyte przypuszczenie, że jest „coś” czemu nasze przeświadczenia winny odpowiadać. Z założenia zatem nie będziemy wątpić w istnienie „czegoś”, a nawet jeśli byśmy wątpili, to wątpliwości te nie będą źródłem braku satysfakcji;

Metoda naukowa jest używana powszechnie do ustalenia przeświadczeń dotyczących bardzo wielu zagadnień. Przestaje być używana jedynie, gdy nie wiemy jak ją zaaplikować;

Doświadczenie płynące ze stosowania tej metody nie prowadzi do powątpiewania w nią samą, w jej skuteczność. Jest dokładnie odwrotnie. Badania naukowe odnoszą największe triumfy jako sposób ustalenia naszych przeświadczeń.³⁹

Istniejąca rzeczywistość transcendentna poddaje się naszemu poznaniu, jest poznawalna (*cognizable*). Granic tej poznawalności nie można wytyczyć, co jest w zasadzie tożsame z ich brakiem. W tym tkwi istotna epistemologicznego optymizmu Peirce’a. Nieograniczona zdolność poznawcza jest pochodną dwóch twierdzeń. Pierwsze, które wykazuje argumentami jak wyżej, mówi o istnieniu rzeczywistości transcendentnej. Drugie obejmuje sposób jej poznawania poprzez sądy doświadczenia i formułowanie na ich podstawie pojęć metodą kolejnych abstrakcji i łączenia doświadczeń. Jeśli tak jest w istocie, to pojęcie absolutnej niepoznawalności nie może istnieć, gdyż nic takiego nie jest nam dostępne w doświadczeniu.

*On the other hand, all our conceptions are obtained by abstractions and combinations of cognitions first occurring in judgments of experience. Accordingly there can be no conception of absolute incognizable, since nothing of that sort occurs in experience.*⁴⁰

Konsekwencją tego optymizmu jest silny metodologiczny postulat zredagowany w odpowiedzi na tezy współczesnych mu „agnostyków”, filozofów przekonanych o

³⁹ (Peirce, *The Fixation of Belief*, 1992) s. 120

⁴⁰ (Peirce, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, 1992) s. 24

niepoznawalności określonych obszarów naszych dociekań. Do nich należeli Spencer (*unknowable*), Huxley (*agnostic*) czy też DuBois-Reymond (*ignoramus, ignorabimus*): „**Do not set up the roadblocks in the path of inquiry**”. Drugą konsekwencją tego optymizmu, choć nie tak oczywistą, jest powiązana z nim ściśle ontologia. Dla Peirce’a owa poznawalność i istnienie są kategoriami ontologicznie tożsamymi. Istnieje to, co jest poznawalne, a to co jest poznawalne istnieje. Niepoznawalność wyklucza z istnienia.

Over against any cognition, there is an unknown but knowable reality; but over against all possible cognition there is only the self contradictory. In short cognizability (in its widest sense) and being are not merely metaphysically the same, but are synonymous terms.⁴¹

Adwersarzom, którzy z jednej strony dopuszczają jakieś kryteria odróżniania sądów fałszywych od prawdziwych, z drugiej strony wprowadzają granice w tej rozstrzygalności Peirce odpowiadał stanowczo:

The person who confesses that there is such a thing as truth, which is distinguished from falsehood simply by this that if acted on it will carry us to the point we aim at and not astray, and then though convinced of this, dares not know the truth and seeks to avoid it, is in a sorry state of mind indeed.⁴²

Jak widać z powyższego Peirce był epistemologicznym naturalistą i z pewnością podzielałby poglądy Groblera. Z tymi tezami przyjdzie się jeszcze zmierzyć w niniejszej rozprawie. Na chwilę obecną poddam w wątpliwość tylko dwie z nich: Nie jest tak, że na podstawie danych doświadczenia nie możemy sformułować pojęcia absolutnej niepoznawalności, niezależnie od tego, że to co niepoznawalne nie jest nam w doświadczeniu dostępne. Korzystając z zaproponowanej przez Peirce’a metody, zestawiając szereg faktów dostępnych zmysłowo, możemy ustalić istnienie swoistych luk poznawczych i w zależności od przyjętej abdukcyjnie

⁴¹ (Peirce, Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man, 1992) s.25

⁴² (Peirce, The Fixation of Belief, 1992) s.123

hipotezy wypełnić je przyszłą, nieznaną na chwilę obecną wiedzą lub wnioskować o ich niedostępności poznawczej. Nie jest też tak, że możemy skonstruować i oprzeć się na prostym kryterium pozwalającym nam odróżnić prawdę od fałszu, jakim jest siła predykcyjna naszych teorii (*...if acted on it will carry us to the point we aim at ...*). Nawet jeśli stawiane twierdzenie jest prawdziwe (w klasycznym rozumieniu) w chwili jego postawienia, to niekoniecznie oznacza, że doprowadzi nas ono do punktu, który w myśl tego twierdzenie winien być celem. Raz, ze względu na naszą nieumiejętność rozpoznania wszystkich skutków rzekomo prawdziwego twierdzenia; Dwa, ze względu na ewoluowanie owej prawdy w czasie. To właśnie ewolucyjna kosmologia Perice'a posłuży w końcowym rozdziale do uzasadnienia tej ostatniej hipotezy.

Z dorobku przedstawionego powyżej przyjmuję w dalszej części pracy jego twierdzenie dotyczące sposobu poznawania świata oraz opisaną metodę ustalania przeświadczeń jak też ogólne przekonanie podparte przedstawionymi argumentami o istnieniu przedmiotu poznania. To drugie skonfrontuję jednak poniżej ze sceptycznym podejściem Kołakowskiego, które zmusza do zmierzenia się z tezą, iż w istocie owo ontologiczne założenie jest tylko i wyłącznie założeniem, silnie „mitotwórczym” i że argumenty za nim będą mało przekonujące.

Epistemologiczny pesymizm Kołakowskiego

Pesymizm poznawczy Kołakowskiego nie oznacza, że nie wierzy on w poznanie świata lub też, że wskazuje na jego istotne ograniczenia. Jak przystało na klasycznego filozofa pytającego o przyczyny ostateczne, pyta on o samo pytanie epistemologiczne, o jego treść istotną.

O co pytali filozofowie, kiedy pytali, czy rzecz jest poza aktem percepcyjnym (albo jest na zewnątrz tego aktu)?⁴³

Pytanie to stawiane jest w określonym kontekście. Kołakowski śledzi mity w naszej kulturze. Mity to głęboko zakorzenione przekonania, które wydają się wspólne (wspólnotowe), które stanowią podwaliny wielu fenomenów kultury (epistemologii, wartości, miłości, metafizyki, wolności, logiki). Mity, jak nietrudno zauważyć, nie dotyczą tu kwestii religijnych. Kołakowski posłużył się terminem którego powszechne rozumienie znajduje się najbliżej tego co chciał wyrazić. Odniósł go jednak do „*konstrukcji obecnych w naszym życiu intelektualnym i afektywnym*”, uznając i wykazując, że konstrukcje te kultura próbuje wiązać teleologicznie odwołując się jakiś „*realności bezwarunkowych*”. Te realności, przekonania są mityczne, gdyż brak im jakiegokolwiek transcendentalnego ugruntowania. Gdybyśmy odnieśli tą myśl do religii, wydaje się to zrozumiałe, że prawdy religijne są mityczne w tym sensie, że co do zasady nie oczekuje się ich racjonalnego, czy też empirycznego uzasadnienia (z pewnymi wyjątkami rzecz jasna). Wiara religijna jest li tylko wiarą i nawet jeśli droga do niej wiedzie przez jakieś formalne rozumowanie, to i tak w rozumowaniu tym pojawi się w którymkolwiek miejscu wyłom, który pokonać można wyłącznie owym tajemniczym aktem wiary. Zdaniem Kołakowskiego ta geneza mitu ma zastosowanie także do szeregu innych, niereligijnych realności, w tym także do nauki:

...opozycja wiary rozumiejącej i nauki wyjaśniającej ma nieco inny sens, niż mniemają na ogół pozytywiści. Jedna i druga mają racje własne w wartościach kultury; ani jedna ani druga nie są zakorzenione w normach transcedentalnych poznania, ponieważ normy takie, jeśli istnieją, nie mogą nam być wiadome.⁴⁴

Nauka nie jest wolna od mitycznych podstaw, a przeciwnie jej źródłowe uprawomocnienie tkwi głęboko w świadomości mitycznej. Nauka u Kołakowskiego rozumiana jest jako „*organ*

⁴³ (Kołakowski, 1972) s. 23

⁴⁴ (Kołakowski, 1972) s. 8

praktycznego oswajania środowiska fizycznego". Tam, gdzie w szerokiej działalności kulturotwórczej dostrzega się, choćby na horyzoncie, praktyczne konsekwencje w oswajaniu tego środowiska, tam będziemy mogli mówić o działalności naukowej. Jest ona zatem narzędziem naszego przetrwania jako gatunku. Pytania metafizyczne (czy filozoficzne) mają zgoła odmienny charakter. Nie są składnikiem tak rozumianej nauki, ale biorą się z głębokiej, nie zawsze uświadomionej potrzeby „...rozumiejącego ogarniania realności empirycznych”. Trywialnie mówiąc potrzeby sensu. Celowość nie może być wywiedziona dedukcyjnie z doświadczenia, trzeba ją zatem mitycznie dobudować. Inną potrzebą jest „*pragnienie widoku świata jako ciągłego*”. Doświadczenie bowiem wskazuje na to, iż w pewnych punktach krytycznych naszego poznania występują przejścia, w których przedmioty wykazują nowe jakości.

*Tak więc przy najbardziej pobieżnym spojrzeniu widoczne jest, iż we wszystkich wypadkach chodzi o to samo: o uniknięcie zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swej nietrwałej sytuacji, która jest tym czym jest teraz i do niczego nie odsyła.*⁴⁵

Niezwykle ciekawie zapewne wyglądałaby polemika Peirce'a i Kołakowskiego, niezależnie od faktu, iż dzieliło ich kilkadziesiąt lat. Powyżej wskazane tezy musiałyby wzbudzić sprzeciw tego pierwszego, i chyba uzasadniony.

Po pierwsze, postrzeganie metafizyki jako aktywności intelektualnej całkowicie rozbieżnej z praktyczną i niezbędną dla fizycznego przetrwania gatunku nauką, byłoby mu głęboko obce. Założenia metafizyczne mogą być nieuświadomiane, ale będą one zawsze obecne i będą istotnie wpływały na sposób uprawiania nawet tak rozumianej nauki, a tym samym na jej efekty. Właściwa ontologia będzie zatem sprzyjała takim odkryciom naukowym, które lepiej przysłużą się owemu fizycznemu przetrwaniu. Fałszywa ontologia, lub co gorsza ontologia

⁴⁵ (Kołakowski, 1972) s. 18

nie uświadomiona, może prowadzić działalność naukową na manowce. Idea powiązania metafizyki z nauką i tym samym ocalenia tej pierwszej, była kontynuowana współcześnie przez Poppera, który w podobny sposób rozumiał jej rolę. Rozumiał też, że analizy i dywagacje metafizyczne mają również wartość odkrywczą. Wytyczają bowiem określone kierunki badań naukowych i inspirują do stawiania nowych problemów i podejmowania prób ich rozwiązywania. Filozofia pierwsza zatem nie jest artefaktem powstałym na uboczu aktywności intelektualnej ludzkości, której jedynym uzasadnieniem jest jego wewnętrzna, kulturowa potrzeba. Obok nauki spełnia ona dokładnie tę samą funkcję współuczestnicząc w dbałości o przetrwanie gatunku. Kiedy Popper mówił, że „*nasze idee umierają za nas*”⁴⁶, miał na myśli nie tylko sądy naukowe, ale także poprzedzające je sądy ontologiczne.

Po drugie, powiedziała by zapewne Peirce, nie negując samej potrzeby postrzegania świata jako celowego, sensownego, iż sama potrzeba i jej identyfikacja nie stanowi o tym, że świat taki nie jest. Przeciwnie; Jeśli my sami jesteśmy elementem tego świata i postrzegamy go (albo pragniemy go postrzegać jako celowy i uporządkowany) to oznacza to li tylko tyle, że nasze struktury poznawcze takie właśnie są i tak zostały skonstruowane. Jeśli jakiś fragment rzeczywistości jest celowy i uporządkowany, to postawienie hipotezy, że i inne fragmenty mogą mieć podobne struktury wydaje się uzasadnione. Ekstrapolowanie takiego rozumowania na całość rzeczywistości pewnie szło by za daleko, ale to już moja własna teza, którą w dalszej części będę próbował wykazać.

Po trzecie, podobne rozumowanie można przeprowadzić w odniesieniu do potrzeby postrzegania świata jako ciągłego. Fakt doświadczania nieciągłości, obserwowania pojawiających się skokowo nowych jakości, emergencji bez praw pomostowych, nie byłby zdaniem Peirce, przekonującym argumentem za samą nieciągłością. Kurczowe trzymanie

⁴⁶ Zarys wykładu Poppera z tzw. epistemologii znaturalizowanej znajdziemy w:

się takich doświadczeń jest błędem. Przyjmując ich zawodność, rekonstruujemy jakąś wizję świata która w lepszy sposób tłumaczy nam obserwowane fenomeny i lepiej pozwala nam świat ów oswajać. Hipoteza ciągłości, do której dochodzimy drogą abdukcyjnego rozumowania, indukcyjnie sprawdza się po prostu lepiej i lepiej służy gatunkowemu przetrwaniu.

Z pozostałymi argumentami Kołakowskiego nie łatwo się jednak mierzyć. Powróćmy do pytania o pytanie epistemologiczne, a zatem do pytania o to, co jest przedmiotem poznania i czy przedmiot ów znajduje się poza aktem percepcji. Zdroworozsądkowo kwestia wydaje się absurdalna. Spróbujmy, dyskutując z kimkolwiek, kto nie zajmował się filozofią przekonać go, że jedną z hipotez, którą powinien rozważyć zastanawiając się nad własnym sposobem postrzegania świata, jest ta, że świat ów nie istnieje, a akty percepcji są aktami same w sobie i nie zawierają żadnego obrazu przedmiotów wobec nich zewnętrznych. Może po oddziaływującym na wyobraźnię filmie braci Wachowskich, „Matrix”, hipoteza ta nie wyda się już tak absurdalna. Niemniej przeciętny dyskutant skaże hipotezę na niebyt, zanim zdąży się nad nią zastanowić. Ten myślowy eksperyment obrazuje jak głęboko tkwi w nas przekonanie o tym, że akty percepcji wypełnione są treścią odpowiadającą jakiejś zewnętrznej rzeczywistości. Przekonanie na tyle głębokie, że samo pytanie o to wydaje się bezsensowne. Kołakowski poddaje jednak analizie pytanie epistemologiczne. Badając różne jego możliwe treści dochodzi do wniosku, że pytanie to jest ugruntowane w przekonaniu o istnieniu oddzielnych zbiorów (akty przeżywania i przedmioty postrzeżenia), a to z kolei przekonanie jest post-arystotelejskim mitem, gdyż nie ma żadnego uzasadnienia.

Jeśli nawet w ślad za empirystami potraktujemy doświadczenie poważnie, jako tworzywo pierwotne, to w efekcie dezawuuujemy niezależność bytową rzeczy jako kwestię wadliwie

postawioną. „*W doświadczeniu nie jest dana osobno rzecz i wrażenie tej rzeczy*”⁴⁷. Są różne odmiany tej dezawuacji. Jedną z nich jest marksizm:

*Człowiek nie może stanąć na stanowisku nadludzkiego obserwatora względem siebie tj. nie może zrozumieć własnej percepcji jako fragmentu powszechnej ewolucji, nie popadając w błędne koło.*⁴⁸

Inną odmianą jest filozofia Witehead’a:

*Poznanie przyrody nie jest asymilacją obrazową gotowego tworzywa, jest poznaniem „od środka”.*⁴⁹

Jeszcze inną Merleau – Ponty’ego:

*Człowiek nie ma pozaludzkiego gruntu, na którym by stał i wiedział zarazem, że stoi (...) Relatywizacja człowieka w naukowych interpretacjach (...) czyli jego redukcja do nieczłowieczego bytu jest zawsze wtórna w stosunku do percepcji.*⁵⁰

Wspólną cechą tych wszystkich prób unieważnienia pytania epistemologicznego jest zwrócenie uwagi na szczególną perspektywę poznawczą. Jakkolwiek byśmy nie podchodzili do kwestii poznania, zawsze wpadniemy w jakiś rodzaj błędnego koła, albo wikłając się w problem nieuzasadnionych założeń dotyczących przedmiotu poznania, albo w problem aktu percepcji, jako produktu jakiejś rzeczywistości (jaźni, ego czy jakkolwiek byśmy ją nie nazwali), do której mamy dostęp wyłącznie poprzez ów akt percepcji.

Jak w kontekście powyższej krytyki mają się argumenty Peirce’a, przytoczone wyżej, które przekonać nas mają o istnieniu rzeczywistości transcendentnej do poznającego podmiotu? Poza pierwszym, raczej słabo. Oparte są one bowiem na metodzie ustalania przeświadczeń. Pierwotne zatem są przeświadczenia, powstałe jako uświadomiona lub nieświadomiona pochodna aktów percepcji. Jeśli przeświadczenia są spójne i zgodne i nie wywołują poczucia

⁴⁷ (Kołakowski, 1972) s.25

⁴⁸ (Kołakowski, 1972) s.26

⁴⁹ (Kołakowski, 1972) s.27

⁵⁰ (Kołakowski, 1972) s.27

niepokoju, które zmusza do ich weryfikacji, zostaną one, choćby tymczasowo uznane za prawdziwe hipotezy. Pierwszy argument Peirce'a wskazuje jednak na to, że hipoteza o istnieniu rzeczywistości transcendentnej jest co najmniej równoważna hipotezie przeciwnej. Jeśli zgodzimy się z powyższą argumentacją to co pozostaje? Kołakowski proponuje pewne obszary dociekań i refleksje, które dla porządku przytoczę, choć ich związek z przedmiotem niniejszej rozprawy jest raczej luźny:

1. Unieważnienie tego pytania nie dokonuje się raz na zawsze. Pytanie powraca w różnych aspektach. Stąd nieustannie żywa jest samoniszczycielska filozofia;
2. Filozofia artykułuje znaczenie świata i jego odesłanie do ludzkiego projektu, choć nie podejmuje się znaczenia tego przeobrazić w znaczenie metafizyczne;
3. Nadzieja transcendentna jest przekroczeniem rygorów filozofii, a ta z kolei jest wiarą. Filozofia ma powierzona troskę o zbadanie sensu każdej wiary.

Z drugiej strony, jeśli nie przyjmujemy do wiadomości rezultatu krytyki zastosowanej do kwestii epistemologicznej, bierzemy na swoje barki „dzieło mitotwórcze.” Nawet jeśli tak jest, to owo mitotwórcze dzieło weźmiemy na swoje barki zawsze, niezależnie od tego jak rozstrzygniemy pytanie epistemologiczne, czy też od tego, że je unieważnimy, korzystając ze sposobów zaproponowanych przez Marksa, Whitehead'a czy Merleau – Ponty'ego. Filozofia która „zawiesza” sąd epistemologiczny przypomina postulatory starożytnych sceptyków i uaktualnia krytykę Hume'a. W poszukiwaniu jakiegoś trwałego dobra i ze świadomością mitotwórczego dzieła, przyjmuję argumenty Peirce'a.

Rozdział trzeci

Poznanie według Hayeka. Teoria umysłu.

“The first proponent of cortical memory networks on a major scale was neither a neuroscientist nor a computer scientist but .. a Viennes economist: Friedrich von Hayek (1899-1992). A man of exceptionally broad knowledge and profound insight into the operation of complex systems, Hayek applied such insight with remarkable success to economics (Nobel Prize, 1974), sociology, political science, jurisprudence, evolutionary theory, psychology, and brain science (Hayek, 1952).⁵¹”

Hayeka teoria umysłu w zarysie

Friedrich August von Hayek jest znany głównie jako ekonomista, laureat nagrody Nobla za prace poświęcone cyklom gospodarczym i filozof polityki, piewca liberalizmu politycznego i zdecydowany oponent socjalizmu i wszelkich form scentralizowanej gospodarki. Mniej znane są jego prace z zakresu metodologii nauk oraz teorii umysłu, które z kolei on sam uważał za jedne z ważniejszych w jego dorobku naukowym. Na tle omawianych powyżej koncepcji teoriopoznawczych Hayek wyróżnia się w sposób istotny. Po pierwsze dlatego, że nie jest on powszechnie traktowany jako filozof zajmujący się poznaniem i metodologią nauk. W akademickich podręcznikach obejmujących te dziedziny nie znajdziemy o nim najczęściej żadnej wzmianki. Po drugie jego główna praca dotycząca teorii poznania oraz kwestii wyjaśniania zjawisk i ograniczeń z tym związanych jest, zgodnie z deklaracjami autora, pracą z dziedziny teoretycznej psychologii⁵². Implikacje filozoficzne przedstawionej teorii są potraktowane marginalnie w jednym z ostatnich rozdziałów. Kiedy ekonomista zaczyna

⁵¹ (Fuster, 1995) p. 87. Prof. Joaquin Fuster jest uznanym autorytetem w dziedzinie badań nad korą przedczołową i neuronalną bazą pamięci.

⁵² (Hayek, The Sensory Order. An Inquiry into the Foundation of Theoretical Psychology, 1992)

wchodzić na obszary tradycyjnie okupowane przez psychologów i filozofów, to w konsekwencji pozostaje najczęściej niezauważony, choćby jego dzieło niosło ze sobą ogromny potencjał. Takie są niewątpliwie skutki specjalizacji w naukach współczesnych.

Wypada w tym miejscu uczynić pewne istotne założenie metodologiczne. Wśród niektórych filozofów zajmujących się teorią poznania daje się zauważyć pogląd, w myśl którego istnieje istotna różnica pomiędzy naukami zajmującymi się poznaniem od strony fizjologii człowieka (biologia i anatomia) lub jego psychiki (psychologia), a refleksją filozoficzną. Taki pogląd prezentuje między innymi Różdzeński.⁵³ Twierdzi on, iż poznanie ujmowane jest przez filozofię i wskazane powyżej nauki z innych punktów widzenia. Psychologia i biologia redukują badane zagadnienia do tych obszarów, które poddają się empirycznemu badaniu w schemacie przyczynowo-skutkowym (czyli w zasadzie do fizjologii), podczas gdy filozofia poznania zadaje sobie pytanie czym poznanie właściwie jest, czyli pyta o jego istotę. Stanowisko to jest niniejszym traktowane jako wysoce błędne. W takim postawieniu problemu przejawia się silnie arystotelejski esencjalizm, tak bardzo krytykowany przez Poppera. Próba wprowadzenia podziału na nauki empiryczne i nauki zajmujące się „istotą” badanego problemu prowadzi najczęściej na manowce wiedzy. Wyraża się to z jednej strony poprzez projektowanie i prowadzenie empirycznych badań, których teoretyczna podbudowa jest wysoce wątpliwa i w efekcie nie bardzo wiadomo do czego owe badania służą i jak interpretować ich wyniki. Z drugiej zaś strony poprzez niczym nieuprawnione spekulacje teoretyczne (filozoficzne) których sprzeczność z empirycznymi ustaleniami bywa rażąca. Ignorancja jest grzechem w obu przypadkach. Najdobitniej chyba wykazał to Heller krytykując heglowską filozofię przyrody.

⁵³ (Różdzeński, 2003, strony 12-13)

Czytając romantycznych filozofów przyrody trudno oprzeć się wrażeniu, że szukali oni recepty na łatwą wiedzę. Uprawianie nauk przyrodniczych wymaga wieloletnich studiów żmudnego treningu przygotowawczego; „wczuwanie się” w przyrodę daje złudzenie wiedzy natychmiastowej i (subiektywnie) pewnej. Należy sądzić, że to właśnie jest racją, dla której romantyczni filozofowie przyrody ciągle znajdują wielu naśladowców.⁵⁴

Powyższe ma, moim zdaniem jeszcze większe zastosowanie w obszarze nauk o człowieku. Pokusa „łatwej wiedzy” jest tu szczególnie silna, a tymczasem wiedza ta jest wyjątkowa niełatwa. Różnica zatem akcentowana przez Rózdzeńskiego, jest tym samym bardziej ilościowa (więcej lub mniej teorii) niż jakościowa i w związku z tym pozorna. Jakikolwiek teoretyczne rozważania dotyczącego naszego aparatu poznawczego i sposobu w jaki świat poznajemy muszą pozostawać w ścisłym związku z wynikami badań empirycznych.

To właśnie z tego powodu myśl Hayeka wydaje się tak doniosła. Z jednej strony bowiem kreśli on teoretyczny model w jaki poznajemy świat, przetwarzamy i gromadzimy dostępne o nim informacje, z drugiej strony wskazuje na empiryczną podbudowę swojej teorii i możliwe przyszłe badania empiryczne, które mogłyby ją uprawdopodobnić lub sfalsyfikować. Czyni to zgodnie z popperowską metodą falsyfikacjonizmu. Warto przy tym nadmienić, że ten sam autor był zwolennikiem rozluźnienia sztywnego wymogu empirycznej falsyfikacji, przynajmniej w odniesieniu do nauk społecznych. Uważał bowiem że ich stopień złożoności nie pozwalana na trzymanie się wytyczonej przez Poppera metody.⁵⁵

Nie istnieje metafizyka i epistemologia Hayeka *sensu stricto*. Można ją jednak zrekonstruować na podstawie jego twierdzeń. Dwa istotne założenia są zgodne z Hume’em i Peirce’em:

⁵⁴ (Heller, Filozofia przyrody. Zarys wykładu, 2005, str. 145)

⁵⁵ (Hayek, The theory of complex phenomena, 1967)

1. Istnieje rzeczywistość „zewnętrzna” wobec poznającego podmiotu (choć ta „zewnętrzność” będzie zupełnie inaczej rozumiana), oraz
2. Istnieje możliwość rekonstrukcji (poznania) owego zewnętrznego świata na podstawie doznań zmysłowych.

Hayek rozróżnia dwa światy: świat zjawisk (fenomenalny) i świat fizyczny. Podział ten jednak ma niewiele wspólnego z klasycznym rozróżnieniem (obecnym na przykład u Hume'a) na rzeczywistość istniejąc obiektywnie (*reality*) i rzeczywistość taką jaka nam się jawi poprzez zmysłowe doświadczenia (*appearance*)⁵⁶. Taki podział z góry zakłada, że istnieje jakaś metoda dotarcia do tej pierwszej, niezależnie od ewentualnego, negatywnego wpływu naszych niedoskonałych zmysłów. Jego zwolennicy będą twierdzić, że zmysły nasze i ich niedoskonałość są źródłem iluzji i zaburzają „prawdziwe” poznanie. Jeśli zatem poznanie uczynimy w jakimś sensie niezależne od zmysłów, mamy szansę na jego większą adekwatność do owej rzeczywistości. Podążając tą ścieżką i w ślad za Hayekiem podając przykład dot. złudzeń optycznych, należałoby uznać, że „rzeczywistość” poznawana metodami fizyki, pozwalająca na identyfikacje np. owego złudzenia optycznego, jest bardziej „rzeczywista” niż ta dostępna zmysłom. Nie o taki podział Hayekowi chodzi. Zdarzenia w świecie fizycznym pozostają względem siebie w określonej relacji, oddziaływując na siebie nawzajem jak też oddziaływując na nas. To właśnie te drugie oddziaływania tworzą ów świat fenomenalny. Kwestia ta będzie jeszcze przedmiotem dokładnej analizy.

Podmiot nie jest *sensu stricto* zewnętrzny względem świata ani świat nie jest zewnętrzny względem podmiotu. Świat jest kształtowany nie poprzez byty fizyczne istniejące w czasie i przestrzeni, ale raczej przez porządek zdarzeń (procesy). Porządek ów jest co do zasady fizyczny. W obrębie tego porządku fizycznego jest także porządek zmysłowy (podzbiór).

⁵⁶ (Hayek, *The theory of complex phenomena*, 1967, str. 4)

Ów porządek zmysłowy kształtuje przedstawienia poznającego podmiotu. Kształtowanie tych przedstawień może jednak nie mieć stricte fizykalnego charakteru. Taka typologia rzeczywistości trąci nieco filozofią procesu oraz poznawaniem świata od środka jak u Whiteheada, ale także emergentyzmem przy procesach zmysłowych. Hayek zgodzi się, że doznawane wrażenia zmysłowe nie są w pełni redukowalne do porządku fizykalnego. Ta kwestia nie jest rozwijana w jego teorii, a i też z punktu widzenia celu jej omawiania nie jest aż tak istotna. Niemniej jest on skłonny uznać, że podział porządku zmysłowego na jego aspekt dynamiczny i statyczny (fizyczny) powoduje, że teoria jest bliższa koncepcjom dualistycznym niżli tym, które redukują działanie aparatu poznawczego wyłącznie do jego aspektu fizycznego. Emergencji własności mentalnych dopatrują się tutaj także niektórzy komentatorzy Hayeka.⁵⁷

Porządek zmysłowy jest podzbiorem porządku fizykalnego. Neurony, synapsy oraz zachodzące tamże procesy mają fizykalny charakter. Hayek nie odżegnuje się od dualizmu. Ten ewentualny dualizm ma jednak inne, nie-kartezjańskie znaczenie. Będzie o tym mowa poniżej przy okazji omawiania tzw. mapy i modelu występujących w porządku zmysłowym, które z kolei pełnią kluczowe znaczenie w zrozumieniu czym w istocie jest tzw. wyjaśnianie. Aby unaocznić wprowadzony przez niego podział na porządek fizykalny i fenomenalny Hayek posługuje się przykładem przytoczonym przez Lock'a w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*⁵⁸. Lock rysuje przed czytelnikiem obraz głuchego obserwatora, który widzi człowieka grającego na skrzypcach. Pozornie dla osoby nie posługującej się zmysłem słuchu, obraz ten nie przedstawia żadnego znaczenia. Wnikliwy obserwator (naukowiec) może jednak odkryć cały szereg zjawisk fizycznych towarzyszących grze na skrzypcach, ruchy rąk, drgania

⁵⁷ (Steele, 2002)

⁵⁸ (Lock, 1841) oraz (Lock, Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego, 1955)

strun, drgania powietrza itp., i powiązać obserwowane zdarzenia w powtarzalne relacje. W ten sposób pozyskałby niemal kompletną wiedzę nt. fenomenu muzyki. Zdaniem Lock'a jednak nigdy nie dotarłby do absolutnej prawdy o muzyce i jej znaczenia dla słyszących. Zdaniem Hayeka powyższy przykład znakomicie ilustruje różnicę pomiędzy światem fizykalnym a fenomenalnym z zastrzeżeniem owej „absolutnej” prawdy o muzyce. Odbieranie jej przez zmysł słuchu nie daje dostępu do jakiejś lepszej, bardziej adekwatnej a zwłaszcza „absolutnej” prawdy. W istocie li tylko rozszerza przedmiot badania poza zjawisko muzyki, na jej sposób oddziaływania na ludzi.

Porządek zmysłowy jest narzędziem klasyfikacji bodźców. Na niektóre bodźce / oddziaływania fizyczne reaguje, a na niektóre nie. Reaguje na te, na które jest wrażliwy. Wrażliwość na określone bodźce jest zarówno cechą całego systemu jak i poszczególnych jego składników. Reakcja pojedynczego neuronu na bodziec w określonych okolicznościach ma charakter zerojedynkowy tzn. impuls zostaje przepuszczony albo zatrzymany. Akt percepcji jest zatem aktem klasyfikacji. Klasyfikacja polega na tym, że na poziomie porządku zmysłowego spośród szeregu bodźców oddziałujących fizykalnie na zmysły, reakcja obejmuje tylko wybrane bodźce, na które reagują wybrane / wrażliwe grupy zmysłów. Hayek odrzuca tym samym wszelkie koncepcje, w myśl których istnieje jakaś jakościowa różnica w sposobie odbierania bodźców tzn. np. że poszczególne elementy układu nerwowego związanego ze zmysłem wzorku reagują inaczej na kolor czerwony, a inaczej na niebieski. Owo „inaczej” oznacza tu tylko to, że na światło czerwone i niebieskie wrażliwe są inne elementy systemu, co wpływa na selekcję bodźców. Reakcja (klasyfikacja) jest procesem dynamicznym i nigdy nie przebiega w ten sam sposób. Porządek zmysłowy nie jest statycznym aparatem klasyfikacji, który zawsze w określonych warunkach reaguje tak samo. Na sposób klasyfikacji wpływ ma zarówno zestawienie bodźców (w jakim „towarzystwie” występują te, na które aparat jest wrażliwy), siła ich oddziaływania jak też „aktywność”

(pobudzenie) samego aparatu w danym momencie percepcji. Istotne jest zatem nie tylko to, jaki zestaw bodźców w danym momencie oddziałuje na zmysłowy porządek, ale także (a może przede wszystkim) to, jaki zestaw oddziałował uprzednio, historycznie.

Sposób klasyfikacji nie jest stabilny. Pierwotnie jest on określony przez genotyp jednostki i jej ewolucyjny dorobek. W toku jej indywidualnego rozwoju podlega on jednak modyfikacji, adekwatnie do jej osobniczych doświadczeń i mechanizmu zwrotnego, wyłapującego niekonsystencje aparatu i dostosowującego go odpowiednio w celu jej wyeliminowania.

Rozwijając swoją teorię Hayek wyróżnia trzy rodzaje porządków. Dwa z nich mieszczą się w porządku fizykalnym i obejmują:

1. Porządek fizyczny świata zewnętrznego albo inaczej mówiąc porządek fizycznych bodźców.
2. Porządek neuronalny obejmujący zarówno system komórek nerwowych i ich zakończeń jak i system impulsów przepływających przez te komórki i zakończenia.
3. Trzeci, wyróżniony już uprzednio obejmuje porządek zmysłowy lub inaczej fenomenalny w ramach którego mieszczą się wszystkie „jakości zmysłowe” dostępne nam bezpośrednio, choć wiedza na ich temat jest raczej „wiedzą jak” niż „wiedzą że”. Poznawalność bowiem zasad funkcjonowanie tego porządku jest dla nas mocno ograniczona.

Powyższe porządki pozostają względem siebie w określonych relacjach. O ile jednak relacja pomiędzy porządkiem neuronalnym a zmysłowym jest izomorficzna, o tyle te dwie ostatnie nie są izomorficzne względem porządku fizykalnego. Brak tego izomorfizmu był wykazywany przez szkołę gestalt, na którą Hayek wielokrotnie się powołuje. Przedstawiciele tej szkoły psychologicznej (W. Kohler, K. Koffka) w szeregu eksperymentów wykazywali że nie istnieje jedno-jednoznaczna funkcja która przyporządkowywałaby indywidualnemu impulsowi elementarne doświadczenie zmysłowe (*constancy hypothesis*). Szkoła ta

występowała przeciwko prostemu asocjacionizmowi w wydaniu Pawłowa jak też przeciw wczesnym koneksjonistom amerykańskim.⁵⁹ Brak tego jednoznacznego przyporządkowania i izomorficznej relacji oznacza także że nie istnieje coś takiego jak „niezmienny rdzeń czystego doświadczenia zmysłowego” (*invariable core of pure sensation*), który byłby niezależny od dotychczasowych doświadczeń jednostki. Innymi słowy każde doświadczenie zmysłowe jest doświadczeniem uprzednio zinterpretowanym przez porządek zmysłowy indywidualnej jednostki lub gatunku. Owa „interpretacja” ukształtowana jest pierwotnie przez określony genetyczny projekt aparatu zmysłowego, a wtórnie przez jednostkowe doświadczenie, które dynamicznie, nieustannie modeluje ten aparat zmieniając sposób klasyfikacji bodźców. Jest to jednocześnie centralna teza teorii:

„...the sensory (or other mental) qualities are not in some manner originally attached to, or an original attribute of the individual physiological impulses, but that the whole of those qualities is determined by the system of connexions by which the impulses can be transmitted from neuron to neuron; (...)

*...we do not have first sensation which are then preserved by memory but it is as a result of physiological memory that the physiological impulses are converted into sensations. **The connexions between the physiological elements are thus the primary phenomenon which creates the mental phenomenon.**⁶⁰”*

⁵⁹ Spór pomiędzy teorią połączeń (asocjacionizm i koneksjonizm), a teorią organizowania (szkoła gestalt) opisuje m.in. Szewczuk w (Szewczuk, 1990, str. 562 i nast), choć tu sympatie są raczej dalekie od psychologów gestalt. Teorie tą znał zapewne także i Hayek. W wielu miejscach swojego dzieła powołuje się bowiem na twórców i propagatorów gestalt (Köhler i Koffka), a w bibliografii przywołuje m.in. Hull’a i Thorndike’a.

⁶⁰ (Hayek, *The Sensory Order. An Inquiry into the Foundation of Theoretical Psychology*, 1992, str. 53). Na marginesie warto nadmienić, że w dacie kiedy Hayek pisał pierwszą wersję *The Sensory Order* przedstawione przez niego teoria nie miała jeszcze silnego wsparcia w badaniach fizjologicznych. Pojawiło się ono wraz z badaniami Donalda Hebb’a, który inspirowany wynikami doświadczeń Pawłowa, zaproponował teorię mechanizmu zmian w obrębie synapsy. Tzw. synapsa hebbowska zwiększa swoją efektywność wskutek jednoczesnej aktywności neuronu presynaptycznego i postsynaptycznego (Kalat, 2007, str. 408). W kolejnym wydaniu swojej pracy Hayek znał już prace Hebb’a i główną tezę swojej teorii opatrzył stosownym przypisem.

Modelowanie rzeczywistości

Na wstępie omawiania teorii Hayeka stwierdziłem, że co do zasady jest ona spójna i z koncepcją poznania u Hume'a jak i u Peirce'a. Ten pierwszy zakładał że aparat poznawczy jest elementem naszego dostosowania do środowiska i nasze przedstawienia muszą wykazywać się jakąś dozą korespondencji ze światem zewnętrznym. Ten drugi zaś wskazał metodę naukową, metodę intersubiektywnego komunikowania swoich teorii sformułowanych metodą abdukcji, rozwiniętych w drodze dedukcji i metodę ich testowania empirycznego poprzez indukcję. Hayek uzupełnia te dwie koncepcje wskazując mechanizm w jaki dochodzi do uzgodnienia owej korespondencji ze światem zewnętrznym na poziomie jednostki.

Aparat klasyfikacji, przedstawiony powyżej służy osobniczemu przetrwaniu, albo inaczej mówiąc realizuje pewne biologiczne założenia. Klasyfikacja bodźców musi być zatem w jakimś sensie adekwatna do klasyfikowanej rzeczywistości. Adekwatność wyraża się w tym, że relacje, w jakich pozostają impulsy wewnątrz aparatu klasyfikacyjnego odpowiadają relacjom, w jakich pozostają do siebie bodźce, które owe impulsy wywołały. Struktura zatem impulsów w aparacie klasyfikacyjnym odpowiada strukturze bodźców, a poprzez nie, strukturze świata zewnętrznego. Tak jak zaznaczyłem jednak wyżej odpowiedniość ta jest niedoskonała i nieizomorficzna. Do tego zagadnienie jeszcze powrócę. Zacznijmy jednak od tego jak według Hayeka tworzy się ów obraz świata w umyśle i jaka jest jego struktura. Porządek zmysłowy jest oczywiście w jakiejś części ukształtowany na poziomie genotypu. Hayek nie podejmuje się jednak rozstrzygać sporu między natywiistami i empirystami, co do tego w jakiej części za kształt porządku odpowiedzialne są procesy ontogenetyczne czy filogenetyczne. Nieco dalej stwierdzi, że spór ten nie ma większego sensu, gdyż oba te procesy odgrywają rolę wzajemnie się przenikając. Kluczem oczywiście, tak jak u Hume'a i Peirce'a jest osobnicze doświadczenie, nieco inaczej jednak rozumiane. Klasycznie bowiem

pojęcie doświadczenia zakłada już jakiś zmysłowy odbiór bodźców, co w konsekwencji prowadzi do założenia, że zmysły są odpowiednio „przygotowane” do odbioru tychże bodźców. Tymczasem u Hayeka „doświadczenie” oznacza pewien proces na etapie przed-sensorycznym. Poszczególne impulsy docierające do układu centralnego po raz pierwszy nie posiadają jeszcze żadnej określonej lokalizacji w tym układzie, ani tym samym żadnego funkcjonalnego znaczenia. Dopiero wielokrotne atakowanie neuronów zestawem regularnych impulsów, uwrażliwia je w określony sposób i przyczynia się do tworzenia i zagęszczania zestawu coraz bardziej złożonych połączeń neuronowych, umożliwiających coraz doskonalsze klasyfikowania docierających bodźców. W ten sposób tworzy się pewien system połączeń. System ten będzie odzwierciedlał w pewnym stopniu regularności występujące w impulsach zewnętrznych docierających do organizmu.⁶¹ Tworzona w ten sposób reprezentacja będzie nie tylko niedoskonała, ale także czasami błędna. Są liczne powody tej niedoskonałości. Po pierwsze, same neurony są selektywnie wrażliwe na docierające impulsy. Nie wszystkie zatem bodźce, choćby były niesłychanie regularne doprowadzą do wytworzenia stosownych połączeń. Po drugie, organizm działa w określonym środowisku, które stanowi tylko wycinek całego świata. W sposób naturalny zatem system wytworzonych połączeń będzie adekwatny do tego środowiska, w którym był kształtowany. Po trzecie, i chyba najważniejsze, środowiskiem najbardziej znacząco wpływającym na formowanie połączeń nerwowych będzie środowisko wewnętrzne samego organizmu. Po czwarte,

⁶¹ Z lektury teorii Hayeka zdawałoby się wynikać, że opisywany przez niego system połączeń tworzy się w sensie dosłownym (fizjologicznym). Być może nawet autor tak sobie to wyobrażał. Współczesne badania jednak stawiają nieco inną hipotezę, określaną czasem mianem „darwinizmu neuronalnego”. „... w procesie rozwoju układu nerwowego ma początku mamy o wiele więcej neuronów i synaps, niż na końcu. Synapsy tworzą się w sposób przypadkowy, a następnie proces selekcyjny wybiera jedne z nich, a odrzuca inne. Dzięki temu zostają tylko najlepiej funkcjonujące aksony i połączenia; Pozostałe nie zdołają utrzymać aktywnych synaps.” zob. (Kalat, 2007, str. 115), który powołuje się na koncepcję Edelmanna.

nieunikniony jest wpływ pewnych anatomicznych preferencji w formowaniu jednym połączeń zamiast innych. Po piąte, sygnały docierające do wyższych poziomów systemu nie będą odzwierciedlać pojedynczych bodźców, ale będą pochodną ich grupowania, dokonywanego na niższych poziomach, które to z pewnością będzie miało wpływ na dalszą ich klasyfikację.⁶²

W ten sposób organizm poprzez owo specyficznie rozumiane doświadczenie tworzy „mapę” reprodukcją relacje istniejące w częściach świata fizycznego. Mapa ta będzie wykazywała się dwiema dodatkowymi cechami. Jest ona dynamiczna, a zatem podlega nieustannym zmianom w toku osobniczego rozwoju jednostki oraz jest ona indywidualna, właściwa dla każdej jednostki, choć poszczególne mapy będą musiały być względem siebie podobne, choćby ze względu na podobieństwo genotypów i procesów je kształtujących. Na bazie takiej mapy połączeń, impulsy nerwowe krążące w systemie, wzbudzone zarówno bodźcami świata zewnętrznego jak i stopniem pobudzenia wewnętrznego systemu, będą tworzyć w danym momencie model zewnętrznego środowiska, w którym organizm w danej chwili się lokalizuje. Mapa stanowi zatem aspekt statyczny porządku zmysłowego podczas gdy model świata wytworzony na bazie tej mapy, stanowić będzie jego aspekt dynamiczny. Relacje pomiędzy mapą, a modelem Hayek przyrównuje obrazowo do relacji jaka zachodzi np. pomiędzy złożoną strukturą geometryczną, a system współrzędnych w odniesieniu do których struktura ta może być zdefiniowana, z tą niewątpliwie istotną różnicą, o której nie wolno zapominać, że zarówno system współrzędnych, jak określona przez niego struktura geometryczna podlegają nieustannym zmianom. To właśnie w tych dwóch aspektach porządku zmysłowego, statycznym i dynamicznym, dostrzega Hayek swój swoisty dualizm. Jego późniejsi zaś interpretatorzy dopatrują się tutaj emergencji własności. Na podstawie

⁶² (Hayek, *The Sensory Order. An Inquiry into the Foundation of Theoretical Psychology*, 1992, strony 108-109)

„mapy” o statyczny i fizykalnym charakterze superwenują właściwości mentalne, tu zredukowane głównie do odtwarzanego modelu rzeczywistości.⁶³

Model w istotnym aspekcie działa tak, jak powinien działać model. Stanowi on bowiem nie tylko reprezentację zewnętrznego środowiska, ale przede wszystkim reprezentację zmian, których należy się spodziewać w tym środowisku w określonym czasie. Ażeby model zachowywał spójność, podlega on stałemu testowaniu, czy jego predykcje odpowiadają rzeczywistości.

Zatrzymajmy się na chwilę przy owym modelu. Współczesna teoria modeli rozwinęła się na bazie rachunku predykatów pierwszego rzędu i co do zasady dotyczy ona zdefiniowanego języka danego rachunku (zbioru formuł). Mówimy zatem, że „modelem dla zbioru formuł X jest taka interpretacja M dla zbioru X, że każda formuła ze zbioru X jest prawdziwa w M.”⁶⁴ taka definicja oczywiście wymaga rozwinięcia i wyjaśnienia, przynajmniej co do dwóch pojęć: interpretacji i prawdy. Mówimy zatem, że interpretacją dla zbioru formuł X jest taka dziedzina D, która spełnia następujące warunki: (i) przyporządkowuje każdemu n-miejscowemu symbolowi predykatu (który występuje w formule) ze zbioru X, n-miejscowy predykat w D; (ii) przyporządkowuje każdemu n-miejscowemu symbolowi operacyjnemu ze zbioru X, n-miejscową operację w D; (iii) przyporządkowuje każdemu symbolowi stałej ze zbioru X, element w D; (iv) przyporządkowuje predykatowi tożsamości (=) odpowiedni predykat w D zdefiniowany w taki sposób, że: $a=b$ jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy gdy a i b są takie same.⁶⁵ To samo można ująć w sposób bardziej kolokwialny (tym samym mniej ścisły). Interpretacja przekształca zbiór formuł w taki sposób, że każdemu symbolowi funkcji,

⁶³ (Hayek, *The Sensory Order. An Inquiry into the Foundation of Theoretical Psychology*, 1992, str. 178) oraz (Steele, 2002, str. 399)

⁶⁴ (Margalis, 1990, str. 145)

⁶⁵ (Margalis, 1990, str. 145)

relacji i stałej odpowiada w zbiorze przekształconym funkcja, relacja i stała. Jeśli przekształcenie to zachowuje prawdziwość przekształconych formuł, to będziemy mówili, że zbiór przekształcony będzie modelem. Definicję prawdy zaproponował Alfred Tarski i do dziś w teorii modeli jest ona używana.

Czy powyżej zdefiniowany model odpowiada temu modelowi, o którym pisze Hayek, który to tworzy się na bazie mapy połączeń neuronowych i który stanowi formę interpretacji świata? Z pewnością nie, głównie ze względu na jego silnie dynamiczny charakter, ale także ze względu na to, że model ten w założeniu nie spełnia podstawowego warunku, jakim jest zachowanie prawdziwości przekształconych formuł. Model w rachunku predykatów jest statyczny. Zarówno zbiór X i jak i przyporządkowana mu poprzez *interpretację* dziedzina M są niezmiennie. Niemniej jednak pokusa, aby posługując przyjętą w metodologii nauk zasadą idealizacji i zasadą *ceteris paribus*, potraktować tworzony model adekwatnie do modelu w rachunku predykatów jest silna. W konsekwencji do tej szczególnej relacji jaką byłaby relacja świata zewnętrznego i jego modelu powstałego w porządku zmysłowym, należałoby zastosować cały szereg sformułowanych i udowodnionych twierdzeń z zakresu teorii modeli. Wnioski z ich zastosowania będą niezwykle ciekawe. O tym jednak szerzej będzie mowa w Rozdziale VI.

Formułując swoją propozycję, wydaje się, że Hayek trafnie pokazał mechanizm kształtowania się naszego wyobrażenia o świecie. Mechanizm ten przypomina w nieco innym ujęciu bardzo zbliżoną relację: świat *versus* jego matematyczne modele. O tej drugiej pisze Heller w następujący sposób:

Wielkie sukcesy nowożytnej nauki zdecydowanie uzasadniają przekonanie, że między matematyczną strukturą danego modelu a strukturą modelowanego zjawiska istnieje pewne podobieństwo. Można powiedzieć, że zachodzi między nimi pewnego rodzaju rezonans: z jednej strony wyniki badań empirycznych weryfikują model matematyczny, z drugiej zaś strony sam model umożliwia interpretację danych empirycznych i

projektowanie nowych doświadczeń. Mamy zatem prawo powiedzieć, że struktura modelu, jest odbiciem, czy też reprezentacją struktury badanego aspektu świata. Co więcej, ponieważ żadna struktura matematyczna nie jest izolowana od innych struktur, istnieje pomiędzy nimi złożona sieć wzajemnych oddziaływań. Jeśli modelujemy matematycznie pewne zjawisko fizyczne, automatycznie włączamy nasz model w różnokształtną sieć oddziaływań z innymi strukturami matematycznymi, a zanurzenie zjawiska w szerszym kontekście logicznych dedukcji czyni je bardziej przejrzystymi intelektualnie, to znaczy – bardziej zrozumiałymi. Tak więc empirycznie – matematyczna metoda badania świata nie jest w żadnym wypadku jedynie urządzeniem do obliczeń, daje nam ona bowiem także możliwość zrozumienia jego wewnętrznego działania prawdopodobnie jedyne, autentyczne i poprawnego zrozumienia świata.⁶⁶”

Nie przesądzając na tym etapie dalszych rozważań można jedynie zauważyć, że modelowe postrzeganie świata według Hayeka w sposób naturalny będzie uzasadnione właśnie przedstawioną powyżej teorią umysłu. Z ostatnim zdaniem, które tchnie niezwykłym optymizmem poznawczym z pewnością by się nie zgodził. Porządek zmysłowy tworzony przez mechanizm klasyfikacji (transformacji i generalizacji), daje nam dostęp do tych aspektów świata, które poddają się modelowaniu. Dostęp ten zresztą jest mocno niedoskonały. Cała reszta (o ile oczywiście istnieje) jest nam poznawczo niedostępna.

Niektóre filozoficzne implikacje teorii

Podstawowa teza teorii mówi o tym, że każde „doświadczenie” w takim rozumieniu jak u empirystów jest uprzednio zinterpretowane przez systemy klasyfikacji. Każdy zmysłowy odbiór rzeczywistości, choćby „najczystszy” będzie zinterpretowany. Podstawowa zatem maksyma Lock’a, *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*, jest błędna jeśli rozumieć ją jako odniesioną do doświadczenia świadomego. Proces „doświadczenia” nie

⁶⁶ (Heller & Coyne, *Pojmowalny wszechświat*, 2007, strony 104-105)

rozpoczyna się zatem od postrzeżeń zmysłowych ale je poprzedza. Doświadczenie nie jest funkcją umysłu i świadomości ale odwrotnie, to umysł i świadomość są produktem doświadczenia.

Założenia fenomenologii oraz pozytywizmu również są fałszywe. Z powodów opisanych powyżej można stwierdzić, że nie ma czegoś takiego jak akt czystej percepcji lub akt poznania fenomenu, który jest stabilny (zawsze taki sam) i wspólny jednostkom. Postulat aby działalność naukową sprowadzić do fenomenalnego opisu świata jest nierealistyczny także i z tego powodu, że, gdyby taki opis w ogóle był możliwy, mielibyśmy zapewne tyle opisów ile opisujących jednostek. Innymi słowy nasza wiedza (genetycznie uwarunkowany i osobniczo nabyty system klasyfikacji bodźców) warunkuje nasz obraz (model) świata. Jeśli jednak założymy, że porządek zmysłowy klasyfikuje „coś”, jakieś bodźce docierające do nas ze świata zewnętrznego, to automatycznie zakładamy istnienie owego świata. Jego poznanie dokonuje się li tylko poprzez ciągłą klasyfikację i reklasyfikację bodźców tj. konstruowanie i rekonstruowanie jego modelu, odtwarzanie relacji pomiędzy zdarzeniami w ramach tegoż modelu.

*Science consists rather in a constant search of new classes, for 'constructs' which are so defined that general proposition about behaviour of their elements are universally and necessarily true.*⁶⁷

Jest to w istocie pochwała metody naukowej, empiryczno – matematycznej, w wersji takiej jak zarysowana w poprzednim podrozdziale przez Hellera. Różnica zasadnicza polega jednak na tym, że owa metoda nie prowadzi do „jedynego, autentycznego i poprawnego rozumienia świata”, ale raczej jest najlepszą metodą z najgorszych. Świat, który odtwarzamy dzięki niej jest prawdopodobnie daleki od owej „obiektywnej” rzeczywistości, co więcej nie mamy w zasadzie bezpośredniej możliwości jego weryfikacji.

⁶⁷ (Hayek, *The Sensory Order. An Inquiry into the Foundation of Theoretical Psychology*, 1992, str. 174)

Ponieważ poznawanie świata dokonuje się przez nieustanne klasyfikowanie bodźców ze względu na określone regularności (regularnie występujące atrybuty), aparat ma naturalną tendencję do wychwytywania wyłącznie regularności w oddziaływujących bodźcach. Zdarzenia pojedyncze, nieklasyfikowalne oraz zdarzenia chaotyczne będą dyskryminowane. Aparat poznawczy będzie miał tendencje do ich ignorowania. Wydaje się, że jest to jedna z najważniejszych implikacji teorii. Jeśli w świecie występują zdarzenia, które pozostają względem siebie w relacjach nieregularnych, chaotycznych, to nie mamy do nich dostępu poznawczego. W modelu konstruowanym w naszym umyśle zdarzenia te będą nieobecne. Zachwyty „matematycznością” lub „matematyzowalnością” świata jest w istocie zachwytem nad sposobem ujmowania tego świata lub poszczególnych jego aspektów przez aparat klasyfikacji. Sukces takiego modelowania mówi nam tylko tyle, że w jakiejś części świat ten wykazuje się regularnościami matematyzowalnymi. O pozostałej części możemy li tylko spekulować, choć wydaje się, że istnieją przesłanki wskazujące na istnienie także tej pozostałej, nieregularnej i tym samym niepoznawalnej rzeczywistości (o czym bliżej w Rozdziale V i VI).

Problem ten zauważa także Heller. Będąc zwolennikiem tezy ontologicznej o „racjonalności” i „matematyczności” świata, dostrzega hipotetyczną możliwość, iż w istocie to nie świat jest racjonalny (poddaje się poznaniu) ale racjonalny jest proces badawczy, a zatem ostatecznie człowiek. Zarzut zostaje jednak odrzucony z następującą argumentacją:

Matematyczne modele pewnych fragmentów (lub aspektów) rzeczywistości, te fragmenty (lub aspekty) opisują, ale modele matematyczne, również podobnie (im lepszy model tym podobniej) działają, jak to co modelują. (...) Można oczywiście zbudować fałszywy model badanego zjawiska (historia nauki obfituje takie przypadki) – model, który zachowuje się zupełnie niepodobnie do tego co ma modelować. Model taki swoją fałszywość okazuje właśnie w działaniu, na przykład przewidując zjawiska, których nie ma w przyrodzie. I właśnie z tego powodu nie można zbudować

*matematycznego (a więc racjonalnego) modelu czegoś co nie jest racjonalne – model taki będzie po prostu fałszywy, będzie działać inaczej niż to co miał modelować.*⁶⁸

Argument jest przekonujący i niewątpliwie trafny. Nie wiedzieć jednak dlaczego problem ujęty jest zerojedynkowo. Albo świat jest racjonalny albo nie. *Tertium non datur*. Teoria Hayeka zaś, dopuszcza istnienie różnych aspektów świata, wskazuje jednak, iż tylko jeden spośród nich jesteśmy w stanie (niedoskonale) poznawać. Takiego pośredniego wariantu Heller nie rozważa.

⁶⁸ (Heller, *Racjonalność i matematyczność świata*, 2006, str. 43)