

ROZDZIAŁ VII

Spór o mechanizm poznawania

Streszczenie: Świadomość poprzez poznanie świata dochodzi do poznania siebie. – Wg AT refleksja nad efektami procesu poznawania jest punktem wyjścia do badania mechanizmu i przyczyn tego procesu. – Poznanie skutków jest punktem wyjścia poznawania przyczyn tych skutków. – Przedwczesne koncepcje przyczyn opierają się albo na niepełnym, albo na zniekształconym błędami opisie skutków, wtórnie ograniczając poczucie rzeczywistości. – Poznanie jest etapem procesu rozpoczynającego się w chwili poczęcia. – Wczesnymi etapami procesu poznawania jest (i) budowanie systemu nerwowego i zmysłowego, (ii) nabywanie wprawy i doświadczenia w posługiwaniu się tym systemem. – Pełnia poznania polega na poznaniu istoty rzeczywistości i zależy od pełni rozwoju biologicznego. – Organy czuciowe ciała są narzędziami mechanizmu poznawania, ale ich dynamika jest dla świadomości „przeźroczysta”. – Kartezjańska koncepcja poznawania „usamodzieliła” organy czuciowe i uniezależniła intelekt od danych dostarczanych przez te organy. – Pełne konsekwencje tej doktryny ukazały się w tzw. fenomenalizmach, duchowym i materialistycznym, w obu wypadkach prowadząc do zakwestionowania rozróżnienia pomiędzy podmiotem a przedmiotem, czyli istoty poznania.

W naszych rozważaniach magazynem wyników poznawczych jest nasza pamięć, czyli pewna pula autentycznego doświadczenia rzeczywistości. To ona – nawiasem mówiąc – sprawia, że ludzie różnego wieku, różnych kultur, ras i różnych przekonań religijnych lub politycznych znajdują w wielu sprawach „wspólny język” (np. podziwiają te same filmy). Nie można, niestety, tego powiedzieć o sławnych filozofach. Różnice poglądów pomiędzy nimi są kolosalne. Dotyczy to również AT (por. Uwaga 1).

Uwaga 1.

AT jako polemika z innymi nurtami filozoficznymi

1. AT jako „epifenomenalizm” przeciwstawia się idealizmowi Platona.
2. AT jako „sensualizm” przeciwstawia się poglądom Leibniza i Kartezjusa.
3. AT jako „transparentyzm” przeciwstawia się instrumentalizmowi i reprezentacjonizmowi.
4. AT jako „obserwacjonizm” przeciwstawia się idealizmowi i reprezentacjonizmowi.
5. AT jako „abstrakcjonizm” przeciwstawia się nominalizmowi.
6. AT jako „essencjalizm” przeciwstawia się pozytywizmowi.
7. AT jako „substancjalizm” przeciwstawia się fragmentaryzmowi Hume’a i matematycyzmowi.
8. AT jako „intelektualizm” przeciwstawia się aprioryzmowi Kanta.

Wyjaśnienie znaczenia tych „-izmów” czytelnik znajdzie w dalszych częściach książki.

Powróćmy teraz do omawiania sporu o mechanizm poznawania.

Przez poznanie skutków do poznania przyczyn

Musimy teraz sięgnąć do Skarbcza Poznania Przed naukowego i wydobyć z tego

Skarbcza oczywistą dla dziecka prawdę, że łatwiej poznać skutki niż przyczyny. Łatwiej poznać, że drzewo zostało złamane, niż poznać przyczynę tego złamania – czy była to wichura, czy działalność człowieka, szympansa, czy żubra. Łatwiej poznać, że ulica jest mokra, niż poznać przyczynę tego faktu – deszcz, polewaczka ... itp. Chociaż myśląc i „coś kombinując” widzę to, co mi do głowy przychodzi”, nie za bardzo rozumiem, dlaczego taki a nie inny jest tok moich myśli. Wielu uczonych nagle zdało sobie sprawę z tego, że jasno rozumieją coś, co dotychczas było dla nich niejasne. Ale który potrafiłby precyzyjnie, krok za krokiem zdać sobie sprawę z tego, jakim cudem rzecz się wyjaśniła?

Klasycznym tego przykładem jest odkrycie przez niemieckiego chemika Friedricha Augusta Kekulé von Stradonitz (1829-1896) pierścieniowej struktury benzenu. Przez ok. 40 lat uczeni nie mogli wyjaśnić chemicznej natury związku, który składał się z sześciu atomów węgla, ale miał właściwości bardzo nietypowe. Kekulému (1865), po długim okresie głowienia się nad tym problemem, któregoś nocy przyśnił się wąż, który połykał swój ogon. Uczony obudził się i nagle zrozumiał, że te sześć atomów benzenu tworzy zamknięty pierścień z naprzemiennymi pojedynczymi i podwójnymi wiązaniami węgiel-węgiel. Sądzę, że do końca świata nikt precyzyjnie nie zrekonstruuje procesu, który doprowadził do tego odkrycia.

Sam uczony tak opisywał swoje odkrycie (cyt. za: Andrzej Wróblewski. *Taniec atomów*. „Wiedza i Życie”, s. 65, sierpień 2009):

„Pewnego letniego dnia powracałem ostatnim omnibusem przez puste w tym czasie ulice tego zwykle ożywionego miasta [Londynu]. Zatonąłem w marzeniach i przed moimi oczami zaczęły krążyć atomy. Zawsze widziałem te małe twory w ruchu. Teraz widziałem, jak dwa mniejsze łączą się ze sobą w pary, jak większe otaczają dwa mniejsze, a jeszcze większe utrzymywały to wszystko w zawrotnym tańcu. Widziałem, jak większe atomy tworzyły łańcuch, wciągając mniejsze, ale tylko na końcach łańcucha (...). Tak powstała teoria strukturalna.”

I kolejny opis snu:

„Odwrociłem krzesło do kominka i pogrążyłem się w półśnie. Znowu atomy harcowały przed moimi oczami. Tym razem mniejsze grupy trzymały się skromnie z tyłu. Moje duchowe oko, wyostrzone przez powtarzające się podobne wizje, rozróżniło teraz większe twory o różnorodnym kształcie. Długie szeregi, kilkakrotnie ściśnięte ze sobą połączone, wszystko w ruchu, wijące się wężowato i skręcające się. Patrząc, co się stało? Jeden z węży chwycił swój własny ogon i szydlerczo kręcił się przed moimi oczami. Obudziłem się jak rażony piorunem i resztę nocy spędziłem na rozpracowywaniu wniosków z tej hipotezy.”

Powody tej dziwnej, choć oczywiście prawdziwej zasady Pierwszeństwa Poznania Skutków, są bardzo skomplikowane. Jednym z powodów jest fakt, że przyczyny są znacznie bardziej złożone niż skutki. Na przykład wyniki działania jakiegoś wydawnictwa obserwujemy w księgarniach i bibliotekach biorąc do ręki „Pana Tadeusza” lub „Ogniem i mieczem”. Ale mechanizm działania wydawnictwa jest tam niewidoczny. On się ujawnia na biurkach autorów, w biurach administracji, w drukarni, introligatorni. Żaden egzemplarz tych książek nie opisuje procesów, które były konieczne do ich powstania.

Teoria poznania nie tylko opisuje wyniki, ale usiłuje też wniknąć w mechanizm poznawania.

Wyniki procesu poznania bada filozoficzna teoria poznania (epistemologia, gnozeologia), natomiast mechanizm działania naszej świadomości jest przedmiotem obserwacji i hipotez psychologicznych z jednej strony, a dociekań antropologii filozoficznej (ontologii szczegółowej) z drugiej. Ten „oficjalny” podział kompetencji nie jest jednak przestrzegany – i nie ma w tym nic zdrożnego. Trudno winić

psychiatrę, że obserwując kontrast pomiędzy rozumowaniem poprawnym a majaczeniami chorego konstruuje sobie jakiś schemat wyjaśniający – w oparciu o swoją wiedzę medyczną i doświadczenie nagromadzone przez lata praktyki. Podobnie i psycholog, nie musi się krępować, gdy usiłuje uporządkować swoje obserwacje i doświadczenia w formie jakiejś koncepcji bardziej ogólnej. Żaden człowiek ani żadna instytucja nie ma prawa do monopolu w badaniu i rozumieniu rzeczywistości. Co innego, że wyniki badań zależą od „szerokości, głębokości i długości” poznania przedmiotu. Zależą one też od naszej konsekwencji i umiejętności oczyszczania pojęć z błędów.

Uwaga 2.

Wieloznaczność terminu „Świadomość”

W całym tym tekście termin świadomość występuje przynajmniej w dwóch różnych znaczeniach:

- (a) Świadomość jako treść zdobyta przez proces poznawczy (np. obserwowany przedmiot, pojęcie, wspomnienie).
- (b) Świadomość jako „organ” poznawczy, który uświadamia mi przedmioty, pojęcia, wspomnienia.
- (c) Świadomość jako „mechanizm” działania świadomości w sensie (b).

Od starożytności filozofowie spierają się o to, co poznajemy najpierw – wyniki czy mechanizm działania – i co poznajemy lepiej, wyniki, czy mechanizm działania.

Przyjrzyjmy się teraz trzem różnym teoriom poznania, związanym z odpowiednimi koncepcjami antropologicznymi. Będą to:

I. **Dualistyczna teoria AT**, akceptująca radykalne rozróżnienie pomiędzy przedmiotem a podmiotem poznania, fundamentalną jedność poznania zmysłowego i intelektualnego człowieka, oraz jedność poznania empirycznego i teoretycznego. W tej teorii pozytywnym punktem wyjścia jest obserwacyjna interpretacja terminów teorii (patrz Uwaga 4) która się ściśle wiąże z Paradoksem poznania (patrz Uwaga 3).

II. **Teoria kartezyjska**, skrajnie dualistyczna, oddzielająca poznanie zmysłowe od intelektualnego, poznanie empiryczne od teoretycznego; ale de facto przyjmująca interpretację fenomenalistyczną w kwestii działania zmysłów, a w kwestii działania intelektu eliminująca proces poznawania na rzecz procesu „myślenia”.

III. **Teorie fenomenalistyczne** [nie mylić z fenomenologicznymi], które de facto kwestionują fakt poznawania, ponieważ przyjmują fenomenalistyczną interpretację (patrz Uwaga 4) obserwacyjnych terminów teorii, co wiąże się z uznaniem Paradoksu poznania za grę słów i nic więcej.

I. Arystotelesowska teoria poznania

Przyjmuje ona w człowieku tylko jeden aktywny potencjał poznawczy (zwany potocznie, choć niezbyt ściśle „świadomością”), ale przyjmuje też wieloetapowy i zróżnicowany mechanizm poznawania przedmiotów. AT wysuwa na pierwszy plan nierozdzielne, intelektualno-zmysłowe poznanie przedmiotów zewnętrznych, materialnych – poznanie zaś samego potencjału poznawczego człowieka traktuje jako etap późniejszy, uwarunkowany sukcesami pierwszego etapu.

Jeśli postawić alternatywę:

- (i) „Najpierw poznaję siebie, by potem poznać świat” – vs –

(ii) „Najpierw poznaję świat, by potem poznać siebie”

to AT opowiada się za słusznością drugiego członu alternatywy.

Wyjaśnić fakty – nie odrzucać faktów. Wg AT mechanizm poznawania u człowieka musi być tak pojmowany, by nie wyeliminować i nie usunąć „za burtę” oczywistych osiągnięć i zrozumień ludzkich. Nie ma on tych osiągnięć negować, ale powinien je tłumaczyć. To trudno np. pojąć, jakim cudem ciężki samolot wzbija się w niebo, ale zanim przyjmie się „teorię halucynacji samolotowych”, bezpieczniej jest starannie rozważyć jakie będą dalsze konsekwencje takiej teorii.

Zatem opisane w rozdziale III-m spontaniczność, podświadoma abstrakcyjność, obiektywność, refleksyjność, oszczędność, przeźroczyść, nieadekwatność, aktywność, epifenomenalność i oczywistość pewnych wyników poznawczych jest punktem wyjścia analiz zmierzających do wyjaśnienia ukrytych mechanizmów przyczynowych procesu poznania.

Zagadka centralna. Głównym, najbardziej tajemniczym aspektem zjawiska świadomości jest „Paradoks Poznania”.

Uwaga 3.

Paradoks poznania

Świadomość człowieka poznaje, tzn. „widzi” przedmioty nie będące tą świadomością, „zewnętrzne” wobec tej świadomości, zewnętrzne względem organów poznawczych, zmysłów.

Paradoksalność polega tu na tym, że świadomość, nie przestając być świadomością, może wiernie, bez zniekształceń ująć przedmiot zewnętrzny wobec świadomości i jej organów. Świadomość z pełną oczywistością (i) widzi, że przedmiot nie jest jej wytworem, ale czymś wobec niej obcym, (ii) widzi pewne jego cechy (w zależności od tego, jakim zmysłem świadomość aktualnie się posługuje), (iii) widzi swoje własne działania.

Poznawanie to zdolność „ujmowania” (!) przedmiotu w jego autentycznej treści, bez naruszania jego odrębności, obiektywności, autonomii. Gdy zjadam kurczaka, „ujmuję go” w jego autentycznej treści (sztuczne kurczaki mi nie smakują), ale zamieniam go na moje tkanki, przerabiam go „na moją modłę”. Natomiast dzięki poznaniu mały ptaszek, np. skowronek, staje się jakby moim wewnętrznym skarbem, a mimo to nie staje się w najmniejszym stopniu moim niewolnikiem.

*„Kocham skowronki, ... na polach, nad polami;
To wszystko, co nam śpiewa za nami i nad nami.
One stoją w powietrzu, wysoko pod chmurami,
One spadają z nieba z wiatrami, z obłokami.”*
(piosenka zespołu „Skaldowie”, tekst: L. A. Moczulski)

Ujmowanie („pojmuwanie”) „obcego” jako „obcego”, bez modyfikacji, „obiektywnie”, wiernie, jest czymś cudownym, nadzwyczajnym – daje szansę i mnie (wzbogacenie) i jemu (szacunek i nietykalność). To, że mogę poznać metal, nie będąc metalem i trucizną, nie tracąc przy tym życia, jest trudne do wytłumaczenia, a pewne konsekwencje prób tłumaczenia mogą się wydawać jeszcze trudniejsze do intelektualnego strawienia. Stąd spór o mechanizm poznawania i stąd – u ogromnej większości nowoczesnych filozofów – tendencja, by zakwestionować sam fakt poznawania.

Gdy się nad tym faktem zastanowić, to świadomość poznająca (obiektywna) okazuje się podobieństwem do Boga Stwórcy Cudownego, który ma nas w Swojej

Mądrości, a mimo to w najmniejszym stopniu nas nie zniewala, ani nie krępuje.

Jedność rozwoju ciała i rozwoju poczucia rzeczywistości. U człowieka rozwój poczucia rzeczywistości dokonuje się – wg AT – dzięki temu samemu czynnikowi (Arystoteles nazwał go „duszą”), który jest przyczyną wytwarzania (rozwoju embrionalnego) i działania (funkcjonowania fizjologicznego) organów zmysłowych (mózgu, gałki ocznej, błędnika ... itd.). Zachodzi tu pewna analogia do procesu obserwowania gwiazd. Ten proces zaczyna się w momencie budowania teleskopu – narzędzia obserwacji. Ten sam czynnik, który budował teleskop używa go teraz jako narzędzia obserwacji.

Uwaga 4.

Interpretacje danych empirycznych

Interpretacja obserwacyjna:

Wg tej interpretacji intelekt używa danego zmysłu jako instrumentu do bezpośredniej obserwacji przedmiotu. Intelekt widzi przedmiot (poprzez zmysł) ale samego zmysłu nie widzi. Dane obserwowane poprzez (ale nie przez) dany zmysł są ograniczone, wycinkowe, fragmentaryczne, aspektowe. To wynika z wąskiej specjalizacji konkretnego organu zmysłowego. Jednak te dane pochodzą ze sfery przedmiotu. Kontakt poznawczy jest bezpośredni. Sam organ zmysłowy nie jest władzą poznawczą, a tylko instrumentem władzy poznawczej. Reakcje fizyczno-chemiczne organu zmysłowego z przedmiotem są warunkiem procesu poznawania, ale nie są jego istotą.

Ilustracją tej interpretacji jest patrzenie przez lornetkę na drzewo, zbocze góry, odległą miejscowość. Intelekt nie widzi lornetki, lecz samo drzewo (w odpowiednim przybliżeniu), lub górę, lub miasto. Lornetka unieruchomiona na statywie, tak samo skupia światło dochodzące od drzewa, lub zbocza góry, niezależnie od tego, czy ktoś przez nią patrzy czy nie. Zatem czym innym jest patrzenie przez lornetkę, a czym innym jest proces fizyczny dokonujący się w lornetce.

Interpretacja fenomenalistyczna:

Wg tej interpretacji zmysł reaguje – nie w poznawczy, ale fizyczno-chemiczny sposób z przedmiotem i wytwarza w swoim wnętrzu „wrażenia”, które są następnie obserwowane przez świadomość (intelektualną, bądź „zmysłową”). W tej interpretacji świadomość nie widzi przedmiotu, widzi tylko skutek jaki w organie zmysłowym powstał pod wpływem jego kontaktu z przedmiotem. Ten skutek jest jakąś transformacją cech przedmiotu. Świadomość nie może zbadać na czym polega ta transformacja, bo na drodze stoi dynamika organu zmysłowego, który nie jest „przeźroczysty” (patrz i. obserwacyjna), lecz „nieprzeźroczysty”. Ilustracją interpretacji fenomenalistycznej może być woltomierz, na którego skali wskazówka wychyla się w prawo, lub słupek podnosi się do góry, lub cyfry przeskakują w wyświetlaczu ciekłokrystalicznym. Te różnorodne dynamizmy nie odzwierciedlają cech prądu elektrycznego. Interpretację fenomenalistyczną można też porównać do słownika języka mahulubara, w którym znaczenia wyrazów mahulubarskich są wyjaśnione w języku mahulubarskim. Obojętne, jakim alfabetem, jakim pismem te wyrazy są napisane, nie wiemy, co ten język wyraża, co opisuje.

Anatomiczno-fizjologiczny system zmysłów i mózgu ma oczywisty charakter zintegrowany, zatem przyczyna powstawania zmysłów i mózgu nie może być pojmowana inaczej jak działanie zintegrowane. W tej teorii cała działalność życiowa człowieka (od biochemicznej po intelektualną) jest podporządkowana jednej i tej samej zasadzie działania (tzw. arystotelesowskiej duszy ludzkiej – nie mylić z duszą platońską, lub kartezjańską). Ani świadomość w sensie potencjału poznawczego ani świadomość rozumiana jako gotowe już, poznane treści nie są duszą, lecz skutkami, przejawami działania duszy. Ale i zmysły, razem z centralnym układem nerwowym też nie spełniają roli „duszy” (w sensie arystotelesowskim), bowiem ich prawidłowy

rozwój jest **(i)** koniecznym warunkiem działania intelektu i **(ii)** skutkiem działania czynnika rozwojowego, który w bardzo – stosunkowo – szybkim czasie i bardzo precyzyjnie buduje z materiału prostych substancji chemicznych struktury dojrzałego ciała, wyposażonego w zmysły i centralny układ nerwowy (tzw. „mózg”).

Życie = racjonalność. Koncepcja AT uznaje każdy proces „życiowy” za dynamikę „racjonalną”. U bakterii i roślin ta racjonalność przejawia się bezbłędną selektywnością i efektywnością procesów biochemicznych. U zwierząt ta dynamika sięga poziomu świadomości – w tzw. instynktach. U człowieka sięga poziomu zrozumienia istoty rzeczy (rozumności refleksyjnej) i – dzięki temu – uzyskuje pewną swobodę w manipulowaniu elementami otoczenia i własnym dalszym rozwojem. Sfera biologiczna jest, innymi słowy, racjonalnością kształtowania organów (rośliny, zwierzęta i człowieka), sfera psychologiczna jest racjonalnością dynamizmów zmysłowo-instynktownych (tylko zwierzęta i człowiek), sfera „człowieczeństwa” jest rozumnością poznawania istoty i genezy rzeczywistości oraz rozumnością swobodnego kierowania swoimi działaniami w sferze materii i w sferze świadomości (tylko człowiek).

Uwaga 5.

**Dżin (arabski) w Butelce,
czyli różnica między „duszą” w rozumieniu Platona
a duszą w rozumieniu Arystotelesa**

Platon traktował duszę jako Ducha zamkniętego w Butelce (Cfr. Królowa Szecherezada. Baśnie z 1001 Nocy, Oficyna Wyd. Dworu Sułtana, wyd. 15, Bagdad, 1154). Butelka sobie, a Duch sobie. Dla Ducha życie w Butelce, to nie jest życie.

Arystoteles rozumiał duszę jako Ducha, który zamajstrował sobie Butelkę z Główką do myślenia, Łapkami do chodzenia, Pyszczykiem do jedzenia. Duch bez tej Butelki nie pożyje.

II. Kartezjańska teoria poznania

Przypisuje ona fundamentalną wartość poznaniu czysto intelektualnemu. Poznanie intelektualne dokonuje się dzięki duchowemu (niematerialnemu) elementowi ludzkiego bytu (duszy platońskiej), niezależnie od „materialnego” ciała i jego „materialnych” zmysłów, które są wobec ducha autonomiczne tak w powstawaniu, (genetycznie), jak i w funkcjonowaniu. Ciało, choć jak wiemy z Biblii pochodzi od Stwórcy, to jednak – wg Kartezjusza – mogłoby równie dobrze pochodzić z losowej gry materialnych elementów świata. Co innego Duch – on jest czymś zupełnie niezależnym od materii otoczenia i ciała, zarówno w poznawaniu, jak i w działaniu. W poznaniu intelektualnym na pierwszy plan wysuwa się poznanie podmiotu (świadomości, myśli, pojęć). Tylko w poznaniu intelektualnym można mówić o świadomości i o „duszy” (w sensie platońskim – por. Uwaga 5). Zwierzęta są – wg Kartezjusza – bezdusznymi, materialnymi automatami, podobnymi do automatów konstruowanych przez człowieka. Dusza nie tworzy, nie buduje ciała, ani zmysłów. One powstają w wyniku dynamiki elementów materii martwej.

W tej teorii dochodzi do utożsamiania myśli i jaźni z duszą. Jaką relację do poznania mają zmysły, które oczywiście należą do ciała? Tego Kartezjusz nie zdołał wytłumaczyć.

III. Fenomenalistyczna teoria poznania

Przypisuje ona wartość jedynie elementarnym, fragmentarycznym, cząstkowym doznaniom świadomości, pojmowanej bądź to jako pierwiastek duchowy (Berkeley –

fenomenalizm duchowy), bądź pierwiastek materialny (Mach – fenomenalizm zmysłowy, empiriokrytycyzm). I tu, podobnie jak w teorii poprzedniej, momentem zasadniczym jest poznanie podmiotu. Przedmiot poznania, zewnętrzny wobec świadomości, jest tu kompletnie wyeliminowany.

Powyższe uwagi były jedynie skrótowym opisem tego, co obecnie omówimy nieco szerzej.

Zależność pomiędzy antropologią a teorią poznania w AT

Wg. Arystotelesa, ciało człowieka, razem z organami zmysłowymi, jest stopniowo kształtowane z bezkształtnej materii w postać doskonałą (ciało dojrzałe, entelechia). Dzieje się to dzięki działaniu czynnika „informującego” (kształtującego od wewnątrz), organizującego ową materię. Czynnikiem ten Arystoteles nazywa „dechem”, duszą (gr. *psychein* = oddychać). To ciało żywe, na które patrzymy, jest tylko wycinkiem, „poznawczo unieruchomionym” etapem procesu kształtowania materii przez ducha. Byt człowieka jest ciągłym, nieustającym dynamizmem, rozgrywającym się na wszystkich poziomach jego struktury bytowej. Ciało człowieka – rozumiane jako ciągła, nieustająca dynamika ku biologicznej doskonałości – jest swego rodzaju pomostem pomiędzy światem materii (bytów potencjalnych – biernych, niedokończonych, nie do końca zdeterminowanych), a światem ducha (bytów aktualnych, dynamicznych, doskonałych). Z jednej strony ciało jest materialnym skutkiem działania ducha (duszy). Patrząc na ciało, proces jego powstania i proces jego dynamicznego trwania (przemiana metaboliczna), „widzimy” niejako rezultaty działania duszy. Z drugiej strony dusza, dzięki ukształtowanemu przez siebie z materii ciału, dzięki jego organom, jest w stanie poznawać swoje i inne ciała, oraz oddziaływać na swoje i inne ciała.

Uwaga 6.

Wieloznaczność terminu „zmysły”.

Termin „zmysły” oznacza albo:

- a) konkretne, wyspecjalizowane organy czuciowe (np. oko, kubki smakowe, ucho ... itd.), rejestrujące różnorodne formy energii (światłą, termiczną, chemiczną, akustyczną, mechaniczną), albo
- b) władzę zdolną do poznawania przedmiotów, ale tylko w ich warstwie „powierzchowej”, bez możliwości wykrywania istotnych, fundamentalnych mechanizmów ich działania, a przez to nie posiadającej szansy świadomego i swobodnego wykorzystywania tych głębokich mechanizmów. Władza ta posiada wrodzoną, „automatyczną” zdolność działania zgodnie z tymi fundamentalnymi mechanizmami (tzw. instynkt). Władza ta posiada też pamięć i zdolność integrowania danych (tzw. zmysł wspólny), dostarczanych przez różnorodne, wyspecjalizowane organy czuciowe (zmysły w sensie a).

Pojęcie „życia ludzkiego” w arystotelizmie

Zwróćmy teraz uwagę na sam aspekt poznawczy. Wg AT ciało „żyje” dzięki duszy. „Życie ludzkie” (wg AT) oznacza zatem zarówno:

- A) budowanie ciała (embriogeneza),
- B) działanie ciała (fizjologia),
- C) działania psychologiczne typowe dla zwierzęcia (poznanie zmysłowe, pamięć, instynkty),

D) działania psychologiczne typowe dla człowieka (abstrakcja, intuicja w sensie AT, refleksja, swoboda w wyborze kierunku działań fizjologicznych i psychologicznych (czyli kreatywność/samookaleczalność).

Uwaga! Wszystkie wymienione wyżej aspekty życia człowieka, ale w znacznej mierze również roślin i zwierząt, mają charakter **dynamiczny** a nie **strukturalny**. Wyprowadzanie procesów życiowych ze struktur ciała jest anachronizmem, sfalsyfikowanym przez postęp biologii molekularnej.

Arystotelesowka koncepcja człowieka

Człowiek jest więc traktowany przez filozofię arystotelesowsko-tomistyczną jako istota dynamiczna i bardzo złożona. Próba zlekceważenia jakiegoś piętra owych złożonych działań jest wg AT czymś zupełnie arbitralnym, ale poznawczo samobójczym. Nie da się np. oddzielić poziomu biochemicznego od poziomu przytomności umysłu. Alkohol działa na poziomie biochemicznym, a mimo to powoduje skutki psychologiczne.

Świadomość jest w człowieku tylko jedna, tak jak jedną jest jego dusza. Ta świadomość poznaje za pośrednictwem zmysłów, choć po zdobyciu pewnego materiału danych zmysłowych może przez dłuższy czas działać – dzięki pamięci i wyobraźni – bez dopływu nowych danych. Zmysły są, wg AT, jakby narzędziami poznawczymi duszy, podobnie jak nerwy i mięśnie są jej narzędziami działania. Oczywiście, mam tu na myśli tylko poznanie świata zewnętrznego i zewnętrzne poznanie mojego własnego ciała (np. w lustrze). Same akty świadomości, jednak, nie są duszą.

Analogia świadomość/monitor. Akty świadomości można porównać do ekranu monitora, dzięki któremu mamy pewien ograniczony wgląd w to, co się dzieje we „wnętrzościach” komputera. Jednak to nie monitor działa, on jest tylko niewielkim okienkiem, w którym większość działań istotnych dla komputera nigdy się nie pojawi – pozostają niewidzialne. To, co się pojawia na monitorze, to ostateczny efekt działania komputera, wyrażony w formie zupełnie innej (kod ASCII) niż forma pracy komputera (kod binarny, zero-jedynkowy). Wyniki, choć pomijają tok działania jednostki centralnej, są – w pewnym sensie – bliższe sensu danych wprowadzonych przez klawiaturę, niż dynamika jednostki centralnej.

Podobnie, lub jak kto woli analogicznie, nasza świadomość ma tylko ograniczony dostęp do głębszych warstw naszych dynamizmów życiowych. Dynamizmów biochemicznych – nawet tych, które zachodzą w mózgu i leżą u podstaw naszej przytomności – w ogóle nie rejestrujemy w świadomości. Pewne stany biologiczne dają o sobie znać w postaci głodu, pragnienia, przyjemności, bólu. W procesach psychologicznych na ekranie naszej świadomości pojawiają się same wyniki – podobnie jak w monitorze komputera, ale nawet refleksją rzadko kiedy możemy zdać sobie jasno sprawę z tego, w jaki sposób do tych wyników doszło. Mamy też świadomość swobody – w pewnym, dość ograniczonym zakresie – ale mechanizm tej swobody jest niewidzialny.

Widzimy w świadomości przedmiot, ale nie wiemy jak do tego widzenia doszło. Podobnie widzimy na ekranie wynik zadanego komputerowi procesu sortowania danych, ale nie wiemy jak komputer to zadanie wykonał. To oczywiste, że komputer zadanie wykonał poprawnie, podobnie oczywiste jest, że nasza świadomość dokonuje refleksji nad swoimi działaniami, albo, że dokonuje abstrakcji w sposób właściwy.

Uwaga 7.

Odkrycie powtarzalności (porządku), odkrycie jedności (całości) może być przez świadomość uświadamiane, a nie tylko biernie rejestrowane. Lustro, lub matówka aparatu fotograficznego, choć może przedstawiać (odzwierciedlać) porządek lub jedność, nie jest świadoma, ani tego co odzwierciedla, ani tego, że odzwierciedlane przedmioty są uporządkowane, że tworzą jedność, wzgl. jednostki.

Proces poznawania – wg AT – to proces, który przechodzi rozwój od poziomu możliwości niemowlęcia do poziomu możliwości uczonego. Tak, jak fizjologia zwierzęcia rozwija się w miarę rozwoju embrionalnego i inna jest u kijanki a inna u dorosłej ropuchy, tak proces poznawczy człowieka rozwija się w miarę kontaktu zmysłowego z rzeczywistością. Dusza (która wg AT jest istotą człowieczeństwa i motorem dynamiki życiowej) poprzez ukształtowane przez siebie ciało, „wychyla się” jak gdyby ku rzeczywistości ciał materialnych otaczającego świata, „ogłąda” tę rzeczywistość, stara się ją „zrozumieć”, „pojąć” jej sens i wymowę, odgadnąć jej początek (genezę) i źródło (przyczyny). Rezultaty poznania gromadzą się w pamięci, tworzą rodzaj „doświadczenia” i umożliwiają dalszy rozwój zdolności poznawczych. Ewentualne błędy, lub „grzechy” (świadome i dobrowolne zacieśnienia) hamują, lub blokują ten rozwój. Uświadomienie sobie błędów – przeciwnie – zwiększa skuteczność dalszych działań poznawczych.

W oparciu o zdobyte „pojęcie” rzeczywistości, dusza „arystotelesowska” działa następnie – przy pomocy organów ciała – w świecie otaczającym, dążąc do swoich własnych celów, odkrytych w nim, lub nawet poza nim.

Opisana wyżej koncepcja filozoficzna (antropologiczna) zachowuje jedność działań poznawczych człowieka, mimo dualizmu pierwiastków bytowych, tworzących ciało człowieka (materia i duch) i pomimo pewnej złożoności elementów abstrakcyjnych, refleksyjnych i kreatywnych. Stąd AT jest czasem nazywane dualizmem umiarkowanym w odróżnieniu od dualizmu skrajnego (np. kartezjańskiego)¹.

Poznanie ogólne i szczegółowe wg AT

Wg AT świadomość człowieka, „ogłądając” rzeczywistość przy pomocy zmysłów, koncentruje swą uwagę na przedmiotach, porównując je i rozróżniając między sobą. Ujmowanie różnic i podobieństw to jedna z podstawowych form działania dynamiki poznawczej. Z ciągłej, choć różnorodnej, dopływającej przez zmysły masy wrażeń, świadomość „wyławia” to, co powtarzalne. Oczywiście, to nie od duszy zależy, że w otaczającym świecie znajdujemy formy powtarzalne. Świat jest widocznie zrobiony ze „znormalizowanych” fragmentów (identycznych, w zasadzie, liści na drzewie, identycznych form aminokwasów w białkach, identycznie działających komórek w organizmach żywych ... itd.). W ten sposób powstaje podstawowy produkt poznania rzeczywistości, tzn. pojęcia. Odkrycie powtarzalności bowiem, jest odkryciem tego, co istnieje w wielości. To, co istnieje w wielości, a więc przynajmniej w dwu „egzemplarzach”, stanowi elementarną jedność (pojęciową), a równocześnie jest odkryciem elementarnego składnika struktury przedmiotu („świata”).

Dochodzi tu do odróżnienia jedności pojęciowej od jedności bytowej. Jedność pojęciowa może być zilustrowana pojęciem czerwieni, która to barwa występuje w grzebieniu koguta, skórce rzodkiewki i w rubinach. Jedność bytowa może być

¹ Filozofia AT jest pluralizmem, a nie tylko dualizmem. Była o tym mowa w rozdziale o materii i duchu.

zilustrowana pojedynczym kogutem, okazem pojedynczej rzodkiewki. Natomiast kryształ nie może być dobrym przykładem jedności bytowej, bo jest on raczej zbiorem jednostek bytowych.

Wyróżnienie, zidentyfikowanie poszczególnych przedmiotów, na podstawie różniących je szczegółów, dokonuje się (wg AT) dopiero w drugim, niejako, etapie poznania. Najpierw bowiem z chaotycznego zespołu wrażeń zmysłowych wyróżniamy – głosi AT – pewien powtarzalny zespół „danych zmysłowych”, który nazywamy (czyli oznaczamy „polską etykietką językową”) „stół”, wzgl. „płyta z czterema prostopadłymi kołkami sterczącymi po jednej stronie”, a dopiero potem rejestrujemy indywidualne cechy odróżniające poszczególne egzemplarze „stołu”.

Wg AT, jak widać, istnieje wyraźna różnica pomiędzy poznaniem przedmiotu, a „zarejestrowaniem” jakiegoś „elementarnego wrażenia zmysłowego” (plamy barwnej, linii, punktu).

Proces poznania w AT można by zatem nazwać indukcyjno-dedukcyjnym. Zmysły dostarczałyby świadomości danych fragmentarycznych (indukcja), w których świadomość odkrywałaby podobieństwa (porządek), a następnie formułowałaby postulaty dotyczące przyczyn dostrzeżonego porządku (dedukcja, a ściślej biorąc jej szczególna forma zwana redukcją).

Uwaga 8.

Postulat

Ten termin rozumiany jest tutaj jako taki warunek (prawda, teza, sąd, twierdzenie, założenie), który nie jest poznawalny bezpośrednio, ale który jest niezbędny (konieczny, nieunikniony) do uznania tego, co jest rzeczywiste ponad wszelką wątpliwość. W tym sensie np. dla materialisty spontaniczna (automatyczna, samobieźna) ewolucja materii jest nie tylko faktem, ale również postulatem, a więc warunkiem, bez którego obecny stan świata nie byłby, w ramach ograniczonych materialistyczną koncepcją rzeczywistości, wytłumaczalny. Kreacjonista natomiast przyjmuje jako fakt nieciągły, skokowy charakter różnic obserwowanych w grupach organizmów biologicznych i dlatego odrzuca teorię postulującą mechanizmy płynnego, stopniowego rozwoju, a postuluje istnienie proporcjonalnej przyczyny różnorodnych, skokowo powstających, zintegrowanych form dynamiki biologicznej (gatunków naturalnych).

Pojęcie wiedzy, nauki wg AT.

Tradycyjną definicją nauki przyjętej w AT jest definicja następująca:

Nauka =df= poznanie przedmiotu w jego przyczynach.

Filozofia, która bada całą rzeczywistość i to z punktu widzenia ostatecznych przyczyn tej rzeczywistości, byłaby więc „poznaniem ostatecznych przyczyn całej rzeczywistości”. Każda nauka szczegółowa, mając swój własny, odrębny przedmiot poznania, dążyłaby również do uchwycenia świadomością przyczyn tego przedmiotu, z tym, że nie musiałyby to być przyczyny ostateczne.

To co zostało napisane powyżej, nie jest założeniem filozofii AT, ale wnioskiem, wynikiem skomplikowanego rozumowania, w którym pewne rozwiązania zostały odrzucone, wyeliminowane, ponieważ uznanie ich za prawdę doprowadziłoby do sprzeczności z tą oczywistością, która została uznana za element punktu wyjścia tej filozofii. Tą oczywistością jest wspomniany wcześniej Paradoks Poznania.

Uwaga 9.

AT wyróżnia cztery rodzaje „przyczyn”:

- a) **Przyczynę materialną** = tworzywo (był bierny, plastyczny i „nieokreślony”, determinowalny)
- b) **Przyczynę formalną** = sposób w jaki tworzywo zostało w przedmiocie zdeterminowane, „uformowane” (skutek działania przyczyny sprawczej na materiał).
- c) **Przyczynę sprawczą** = czynnik kształtujący, determinujący materiał (to co zamienia bierną nieokreśloność materiału na konkretną formę).
- d) **Przyczynę celową** = czynnik dokonujący selekcji przyczyn sprawczych (działający nie bezpośrednio na materiał, lecz selektywnie i całościowo aktualizujący różnorodne przyczyny sprawcze, np. dusza arystotelesowska).

Poznanie świata materialnego podstawą poznania siebie

Z tego stwierdzenia wynika, że świadomość dociera do przedmiotów nie będących świadomością (materialnych) równie łatwo i bezpośrednio jak do samej siebie. Co więcej, filozofia AT twierdzi, że świadomość do samej siebie dociera dopiero przez refleksję nad treściami, które do niej doszły spoza niej samej, oraz refleksję nad tym procesem uświadamiania sobie owych treści. Świadomość poznaje samą siebie w działaniu, a jest to działanie skierowane w pierwszym rzędzie, w pierwszej „kolejności” ku światu zewnętrznemu. Dopóki w procesie rozwoju człowieka nie zostaną uformowane zmysły, dopóty świadomość nie jest w stanie poznać samej siebie.

Podsumowując, antropologia i teoria poznania są w AT bardzo ściśle połączone.

Oto podstawowe twierdzenia AT w sprawie poznania przedmiotu i mechanizmu tego poznania :

- a) świadomość człowieka poznaje świat materialny,
- b) świadomość człowieka poznaje samą siebie,
- c) świadomość rozpoznaje w świecie porządek (podobieństwa, powtarzalności) przestrzenny i (lub) czasowy,
- d) świadomość wyraża poznany porządek w pojęciach i sądach,
- e) świadomość domyśla się źródeł tego porządku formułując postulaty, hipotezy, teorie wyjaśniające, odrzucając te z nich które zawierają sprzeczności (absurd), oraz te, które nie dają proporcjonalnego wyjaśnienia odkrytego porządku.

Przyjrzyjmy się obecnie jak wygląda koncepcja poznania oparta na antropologii typu kartezjańskiego.

Dualizm antropologii Kartezjusza

Kartezjusz (René Descartes, 1596-1650) był przekonany, że ciało człowieka jest rodzajem maszyny, która wprawdzie powstała na skutek interwencji Boga, ale mogłaby też, teoretycznie rzecz biorąc, powstać pod działaniem bezładnych, naturalnych mechanizmów materii kosmosu (por. dzieło Kartezjusza „*Principia philosophiae*”, Amsterdam, 1644, p. 4.1). Ciało to działa pod wpływem bodźców zewnętrznych w sposób zupełnie niezależny od duszy ludzkiej. Oto fragment dzieła Kartezjusza, zatytułowanego „*Les passions de l'âme*” (Działania duszy), wydanego w Paryżu w r.1649:

Artykuł XVI: *Jak wszelkie członki mogą być poruszane przez przedmioty zmysłowe oraz tchnienie życiowe bez pomocy duszy.*

„/.../ maszyna naszego ciała tak jest zbudowana, że wszelkie zmiany w ruchach tchnień życiowych mogą wywołać większe otwarcie tych raczej niż innych porów mózgu; i na odwrót, otwarcie jednego z tych porów nieco mniejsze lub większe niż zwykle przez czynność nerwów zmysłowych wywołuje pewne zmiany w ruchu tchnień życiowych i sprawia, że one dostają się do mięśni, które właśnie poruszają ciało w sposób, w jaki się ono zwykle porusza przy sposobności tego rodzaju czynności. Dlatego wszelkie ruchy, które czynimy bez udziału naszej woli (jak to zdarza się często przy oddychaniu, chodzeniu, jedzeniu i wszelkich wreszcie czynnościach, które są nam wspólne ze zwierzętami), zależą jedynie od ukształtowania naszych członków i biegu tchnień życiowych, które, pobudzone ciepłem serca, poruszają się w sposób z natury rzeczy im właściwy w mózgu, w nerwach i mięśniach, podobnie jak ruch zegara odbywa się jedynie dzięki sile jego sprężyny i kształtowi jego kólek” (tł. L.Chmaj)

A więc wszystkie czynności ciała, „które są nam wspólne ze zwierzętami”, są wynikiem mechanicznego, maszyno-podobnego działania swoiście ukształtowanej materii ciała. A jakie, zdaniem Kartezjusza, są działania ludzkiego ducha?

Artykuł XVII: Jakie są funkcje duszy?

„Rozważywszy w ten sposób wszelkie funkcje należące do samego ciała, łatwo jest poznać, że nic w nas nie istnieje, co należałoby przypisać naszej duszy, z wyjątkiem naszych myśli. Te są głównie dwojakiego rodzaju: jedne są czynnościami duszy, drugie jej doznaniem. Te, które nazywamy jej czynnościami, stanowią wszelkie nasze chęci, ponieważ doświadczamy tego, że pochodzą one bezpośrednio z naszej duszy i zdają się zależeć tylko od niej. Natomiast jej doznaniem można ogólnie nazwać wszelkie rodzaje spostrzeżeń lub wiadomości, które się w nas znajdują, ponieważ często nie dusza nasza czyni je takimi, jakimi one są i ponieważ zawsze otrzymuje je ona od przedmiotów przez nie przedstawionych.” (tł. L. Chmaj)

Jak widać z powyższych cytatów, Kartezjusz ostro rozgraniczył doznania duszy, należące do kategorii naszych „myśli”, od tego wszystkiego, co rozgrywa się w naszym ciele, a więc od doznań zmysłowych, które u człowieka są wspólne ze zwierzętami. Tego rodzaju rozgraniczenie, wynikające z rozróżnienia pomiędzy samodzielnym – w przekonaniu Kartezjusza – ciałem, i samodzielną – w jego przekonaniu – duszą człowieka, nazywane jest dualizmem kartezjańskim i pociąga za sobą bardzo poważne konsekwencje w teorii poznania. Życie człowieka w tym ujęciu dzieli się na dwie niezależne sfery – zwierzęcą, w gruncie rzeczy nie-ludzką oraz ludzką, czyli duchową. Zatem nie tylko biologia i fizjologia człowieka pozostaje poza sferą człowieczeństwa *sensu stricto*, ale nawet znaczna część doznań i działań psychologicznych człowieka też się do człowieczeństwa nie liczy.

Dualizm kartezjański a teoria poznania

O ile w AT ciało człowieka było nie tylko tworem duszy ale i jej narzędziem poznawczym (poprzez organy zmysłowe), o tyle w dualizmie kartezjańskim pomiędzy sferą i działaniem zmysłów a sferą i działaniem duszy intelektualnej („myślącej”) istnieje przepaść niezależności. Zmysły nie są tu narzędziami, instrumentami duchowego oglądu świata, ale samodzielnymi strukturami materii, kontaktującymi się ze światem materii. Rejestrują one jedynie jego określone wpływy, nie osiągając nigdy „poznania”, w istotnym tego słowa znaczeniu.

Natomiast dusza pojmowana po kartezjańsku (a w dalszych konsekwencjach po platońsku), nie poznaje świata, a jedynie „myśli”, kontemplując treści, które ma w swym wnętrzu „od początku” – cokolwiek ten „początek” miałby oznaczać. „Myślenie” – a nie „poznawanie” – jest właśnie cechą charakteryzującą „człowieka kartezjańskiego”. „Myślenie” nie opiera się na empirii. Jest to myślenie dedukcyjne. Treści myślowe przypominają wewnętrzny gruczoł, z którego wysnuwane są wewnętrzne „wnioski”, „teorie”, „systemy”, które tylko nadzwyczajnym zbiegiem okoliczności mogłyby czasem pasować – w jakimś, trudnym do wyrażenia sensie – do

rzeczywistości zmysłowej. Kartezjusz przyznawał, że niektóre pojęcia (idee) umysłowe pochodzą ze świata zewnętrznego, np. pojęcia słońca, barwy, dźwięku. Nie tłumaczył jednak skąd one się tam wzięły. Niektóre pojęcia, jego zdaniem, były własnym produktem umysłu, duszy kartezjańskiej, czyli substancji myślącej. Najważniejsze jednak znaczenie przypisywał pojęciom wrodzonym (np. pojęcia „doskonałości”, „nieskończoności”, „wieczności” itp.). Dzięki tym pojęciom właśnie, zdaniem Kartezjusza, filozof jest w stanie pojąć istotę świata otaczającego, istotę człowieczeństwa, a nawet udowodnić istnienie Boga. To dowodzenie – oczywiście – nie jest zależne od rezultatów poznania zmysłowego.

Uwaga 10.

Rejestrowanie a poznawanie

Rejestrowanie – reagowanie, bierne poddawanie się działaniu czynnika zewnętrznego zgodnie z wewnętrzną strukturą fizyczną „rejestrującego”. Np. termometr rejestruje ciepłotę otoczenia, tzn. menisk słupka rtęci przesuwają się we włosowatej rurce zależnie od wysokości temperatury otoczenia – przesuwanie się słupka rtęci jest skutkiem, ale nie jest poznawaniem „ciepła”. Drzewa pochylają się pod wpływem wiatru „rejestrując” siłę wiatru, ale nie „poznają” wiatru.

Poznawanie – aktywne ujmowanie jakiejś cechy przedmiotu zgodnie z jego strukturą fizyczną (naturą) mimo różnic istniejących pomiędzy nim a „rejestrującym”. Poznawanie u człowieka jest – zależnie od przedmiotu – mniej lub bardziej skomplikowane, trudne, cząstkowe, przybliżone, ale mimo wszystko jest prawdziwym poznawaniem. Zmysły ulegają ogrzaniu, oświetleniu, ale poza tymi skutkami dochodzi też, dzięki ich strukturze i dzięki aktywności duszy, do poznania, że jest ciepło lub zimno, że jest jasno lub ciemno.

W teorii poznania, opartej na skrajnie dualistycznej (czyli wewnętrznie „pękniętej”, rozłupanej na dwoje) antropologii kartezjańskiej, dane zmysłowe nie stanowią istotnego elementu w poznaniu filozoficznym, ani nawet przyrodniczym. To co „istotne”, poznawane jest przez umysł w oparciu o jego idee wrodzone. Zatem element matematyczny, formalny, dedukcyjny, aprioryczny stanowi tu podstawę wszelkiej istotnej wiedzy przyrodniczej. Natomiast to, co poznają zmysły, „istoty” jakoby nie posiada. Tego rodzaju teoria poznania nazywana jest racjonalistyczną. „Racjonalizm” w tym sensie jest oderwany od empiryzmu zmysłowego i różni się zdecydowanie od racjonalizmu arystotelesowskiego, w którym rozum (rozsądek) wykorzystuje materiał zdobywany przez świadomość, korzystając z narzędzia zmysłów. Ta dwuznaczność terminu „racjonalizm” jest przykładem manipulacji językowej, utrudniającej rzeczowy dialog i wymianę poglądów.

Uwaga 11.

O „etykietkach” propagandowych

Epoka nowożytna celuje w tworzeniu mylących terminów i etykietek wprowadzających zamieszanie pojęć. Przykładem takiej mylącej etykietki może być „**Racjonalizm**” (który jest ślepy na wewnętrzną mądrość mechanizmów biologicznych), „**Demokracja**” (która jest tyranią żerującą na przeciętności), „**Socjalizm**” (który jest pozbawionym sumienia niewolnictwem państwowym, ukrywającym się pod maską taniej filantropii opłacanej z kieszeni niewolnika), „**Postęp**” (który nie pozwala wyciągać lekcji z historii, a wymaga burzenia nie tego, co jest złe, lecz tego, co wytrzymało próbę czasu). C. S. Lewis w „*Listach starego diabła do młodego*” twierdzi, że te mylące terminy są wymyślane przez specjalistów od dezinformacji, zatrudnionych w osobnym departamencie Pieła.

Podsumowując podstawowe stwierdzenia skrajnego dualizmu (antropologicznego) i racjonalizmu Kartezjusza możemy je wyrazić w następujący sposób:

- (a) świadomość człowieka poznaje samą siebie, ale nie w akcie poznania świata, lecz w akcie myślenia, czyli oglądania swoich własnych wrodzonych idei,
- (b) kontakt ze światem materialnym posiadają jedynie zmysły, które nie są ani tworem duszy, ani jej organami poznawczymi,
- (c) kontakt zmysłów ze światem nie jest poznawaniem a reagowaniem typu fizyczno-chemicznego,
- (d) poznanie intelektualne jest niezależne od quasi-poznania zmysłowego (*quasi* po łac. = niby), quasi-poznanie zmysłowe jest niezależne od intelektualnego.

Oderwawszy w ten sposób ducha od materii, Kartezjusz sądził, że całkowicie uniezależni moralność (etykę), religię (pojęcie Boga) i antropologię religijną (przekonanie o nieśmiertelności ducha ludzkiego) od twierdzeń przyrodoznawczych, od wiedzy opierającej się na zmysłach, że uwzniośli te dziedziny i ocali je przed atakami materializmu.

Człowiek może się zastanawiać, jak Kartezjusz mógł głosić takie poglądy. Czy nie widział on w swojej teorii trudności, sprzeczności? Wydaje się, że nie widział. Wielu filozofów – jak mówiliśmy w I rozdziale – nie grzeszyło konsekwencją. Np. dopiero Mikołaj Malebranche (1638-1715) i Gotfryd Wilhelm Leibniz (1646-1716) próbowali rozwiązać zagadkową zbieżność pomiędzy danymi zmysłowymi i pojęciami umysłu – wysunęli oni koncepcję „*harmonia praestabilita*”, czyli „harmonii przedustawnej” wytworzonej przez Boga tak, by umysł niezależnie od zmysłów widział to samo. To „rozwiązanie” jest cudaczne, ale ilustruje dobrze bez troskę Kartezjusza w kształtowaniu teoretycznej koncepcji człowieka.

Skutki dualizmu kartezjańskiego w nowożytnej myśli filozoficznej

Gdy Kartezjusz oderwał w opisany wyżej sposób „ducha” od zmysłów, filozofia poszła jak gdyby dwoma torami. Jedni, inspirowani zazwyczaj pobożnością, zajęli się owym „duchem” oderwanym od materii, natomiast inni, bardziej skłonni do materializmu, zaczęli badać intensywnie „zmysły”, w nich starając się odnaleźć pełne wyjaśnienie zjawisk psychicznych obserwowanych u człowieka. Powstały dwie całkowicie rozbieżne orientacje. Wyrazem jednej jest fenomenalizm duchowy Berkeley'a (1685-1753), zwany też idealizmem (różnorodnych idealizmów w historii filozofii jest wiele), lub immaterializmem. Wyrazem drugiej jest fenomenalizm zmysłowy Hume'a (1711-1776) i E. Macha (1838- 1916). Ten ostatni zwany jest też często empiriokrytycyzmem.

Cechą wspólną obydwu tych orientacji (a raczej dezorientacji) filozoficznych jest teza, że świadomość nie poznaje przedmiotów „zewnętrznych”, bytowo odrębnych od niej samej, ale przeciwnie, wszystko co poznaje, sprowadza się („redukuje”) do działań samej świadomości. Zanika więc to, co było istotą świadomości poznającej, czyli odrębność przedmiotu poznania od podmiotu poznającego.

Teoria poznania i antropologia Berkeley'a

Berkeley był – w pewnym sensie – ofiarą dwóch, współczesnych mu tendencji filozoficznych, z którymi nie mógł się, jako człowiek religijny, pogodzić. Jedna z tych tendencji opisywała cały widzialny świat jako czysto materialną maszynę „kształtów, przestrzeni, ruchów, stanów i liczb”, druga zaś uznała wszelkie dane zmysłowe (takie jak barwy, dźwięki, smaki i zapachy) jako efekt, lub mechaniczny

produkt podrażnienia zmysłów przez jakieś działania niedostępnego – w ostatecznej analizie – zewnętrznego świata. Taką doktrynę, zgodną z poglądami swego poprzednika Kartezjusza, głosił John Locke (1632-1704). Berkeley dostrzegał w tym opisie niebezpieczeństwo sceptycyzmu. Jak poznać cechy rzeczywistości zewnętrznej, skoro jedyne co poznajemy to wewnętrzne skutki nieznanymi, niedostępnymi bezpośrednio poznaniu zewnętrznymi przyczynami? Berkeley widział w tej doktrynie zalążki materializmu i ateizmu. W jaki sposób można by poznać Boga jako Stwórcę rzeczywistości materialnej? Locke, który był podówczas wyrocznią przyrodników, uważał, że nawet świadomość mogła być cechą materii. To zagrażałoby pojęciu nieśmiertelnej, niematerialnej duszy. Berkeley nie mógł się pogodzić z myślą, że wrażenie Piękna Przyrody jest tylko formą iluzji intelektualnej, wyrazem przyzwyczajenia, lub formą reakcji instynktownej. Uznał zatem, że samo pojęcie materii jest iluzją.

Skoro, jak głosił Locke, nasze myśli są tylko wewnętrznymi przeżyciami, sprowokowanymi przez nieznaną w gruncie rzeczy wpływ zewnętrzną Materię, wystarczyłoby odrzucić istnienie tej materii, a wszystko pozostałoby bez zmian. Cała rzeczywistość, o której możemy mówić i którą poznajemy, to nasze myśli, stan naszego ducha. Istnienie jest tylko myślowe. Sławne powiedzenie Berkeleya brzmi „*Esse est percipi*” i oznacza: „Widzenie to istnienie (i *vice versa*)”. Jeśli nie patrzę, nie istnieję; jeśli nie widzę przedmiotu, przedmiot nie istnieje. Tam gdzie Locke mówił o prawdziwym poznawaniu i poznawaniu iluzorycznym, tam – w ujęciu Berkeleya – pozostała sama „prawda” widzenia.

Oczywiście, przeciwko takiemu ujęciu rzeczywistości wysunięto pewne zarzuty:

(a) Co jest przyczyną sprawczą naszych pojęć? Co je w nas uruchamia? Berkeley twierdzi, że to Bóg je w nas tworzy.

(b) A co z fizyką? Czy odkrycia przyrodnicze są iluzją? Tu Berkeley daje odpowiedź, którą na nowo usłyszymy w XX wieku: Teorie naukowe nie są „prawdziwe” w klasycznym sensie tego słowa, czyli nie są zgodne z rzeczywistością poza-umysłową. One jedynie pozwalają nam przewidywać! Teoria korpuskularna materii, ujęta w formułę matematyczną, może być źródłem pożytecznych prorocstw, ale to wcale nie znaczy, że istnieją „korpuskuły” materii. Nauki przyrodnicze nie badają „rzeczywistości” ani „istoty rzeczywistości” – one tylko prorokują („przewidują”). (Cfr James Ward Smith, Berkeley, w: *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, pod red. J. O. Urmsona, Hutchinson of London, 1975.)

Każdy widzi, że doktryna Berkeleya rodzi nie tylko wyżej wspomniane dwie trudności, ale całe ich multum. Czy to Bóg wytwarza w nas złe myśli i złe popędy? Czy istnieje rzeczywiste zło? Do czego odnosi się przykazanie „nie kradnij”? Komuż ja mógłbym ukraść, skoro wszystko istnieje tylko w moich myślach? Skąd wiemy, że istnieje Bóg? ... itd., itd.

Solipsyzm

Doktryna Berkeleya – gdyby zastosować ją konsekwentnie – prowadziłaby do tzw. solipsyzmu. Solipsyzmem (łac. *solus* = sam jeden + łac. *ipse* = on sam) nazywa się teorię filozoficzną, która uznaje wiedzę, jako coś absolutnie „prywatnego” i „niekomunikowalnego”. Innymi słowy solipsysta ma w swych myślach świat, który nie zawiera żadnej relacji do jakiegokolwiek „zewnętrzności” (osobowej, duchowej lub bezosobowej, materialnej). Solipsyzm Berkeleya przeczy istnieniu jakiegokolwiek różnicy pomiędzy „poznawaniem zmysłowym” a „poznawaniem intelektualnym”

(„zarysy i rozmiary skały dostrzegam w ten sam sposób, co gniew w oczach człowieka”). Skoro nie ma materii, „skała” nie różni się istotowo od „gniewu”.

Solipsyzm urąga zdrowemu rozsądkowi – ale żaden filozof, nawet Berkeley, nie popadł w solipsyzm. Jak to możliwe? Otóż nikt nie może zmusić filozofa by był konsekwentny. Tylko prawdziwy wariat jest konsekwentny. Dzięki temu, filozof może rano głosić idee samobójcze, a wieczorem przeszkadzać samobójcy w jego samobójstwie. Dzięki niekonsekwencji wielu ludzi o czystych rękach namawiało innych do kradzieży, a wielu złodziei od czasu do czasu zdobywało się na bohaterską uczciwość.

Fenomenalizm

Berkeleya można traktować jako ojca fenomenalizmu (nie mylić z fenomenologią). Fenomenalizm oznacza, że to co „widzimy” w naszej świadomości jakoby „na zewnątrz”, nie odnosi się wcale do jakichś bytowych całości, do substancji, do jakichś trwałych rzeczywistości, trwalszych niż szybko płynący potok wrażeń. Fenomenalizm to przekonanie, że uświadamiamy sobie jedynie ulotne, chwilowe treści wymieniające się w kalejdoskopie naszej świadomości, wyobraźni i pamięci.

Takich cudacznym doktryn filozoficznych, jak teoria Berkeleya, wymyślono krocie. Sztuka ich wymyślania zależy od umiejętności zamykania oczu na pewne sfery rzeczywistości. Człowiek, który swoją wizję rzeczywistości skurczy do dostatecznie małego zakresu, nie będzie dostrzegał absurdalności swoich pomysłów, podobnie jak tyran nie zmartwi się ani nie wzruszy nędzą w jakiej żyją jego podwładni, jeśli będzie się poruszał limuzyną z firankami lub z luksusowego wnętrza swojego pałacu będzie wychodził tylko do swego własnego parku.

Obecnie przyjrzymy się tym filozofom, którzy zwrócili się ku zmysłom.

Fenomenalistyczna teoria poznania

Wg fenomenalizmu (materialistycznego), którego skrajną postać sformułował Ernest Mach (1838-1916) jedyną wartościową treścią poznawczą są elementarne zdarzenia zmysłowe.

Uwaga 12.

„Zmysły” rozumiem tutaj jako złożony organ człowieka, wyspecjalizowany w rejestrowaniu bodźców dochodzących z zewnątrz (lub wewnątrz) organizmu i wysyłaniu bodźców do organów wykonawczych (mięśni i gruczołów). Po pojęciem „zmysłów” należy więc rozumieć cały układ nerwowy człowieka, tak obwodowy (zakończenia czuciowe, ruchowe i wydzielnicze) jak i ośrodkowy („centralny” (węzły tkanki nerwowej, rdzeń kręgowy, mózg i mózdzek). Trzeba podkreślić, że proces obserwacji zmysłowej angażuje nie tylko mięśnie poruszające gałką oczną, ale i mięśnie, którymi obracamy badany przedmiot, dzięki którym obchodzimy go dookoła, lub rozbieramy na kawałki.

„Ego” czyli „Ja” lub „jaźń” podmiotu poznającego w ogóle nie istnieje, nie istnieją też „przedmioty”, „byty” zewnętrzne. Są one bowiem, zdaniem Macha, tworem prymitywnego, zacofanego, ograniczonego sposobu myślenia. Powinien on ustąpić przed sposobem prawdziwie naukowym, opartym na „krytycznej rewizji doświadczenia” (stąd kierunek ten bywa nazywany empiriokrytycyzmem).

„Faktem podstawowym jest nie ego, lecz (doznania – PL) elementarne.

./.../ One tworzą mnie. Mam wrażenie zielonego, tzn., że element zieleni zachodzi w danym zespole innych elementów (wrażeń, wspomnień). Gdy „ja” tracę wrażenie zieloności, gdy „ja” umieram, element ten nie zachodzi więcej w zwykłym znanym mi

skojarzeniu. I to jest wszystko. Przestała istnieć nie jakaś prawdziwa jedność, ale jedność pojęciowa ...” (E.Mach, Die Analyse der Empfindungen..., Jena 1906, p.19).

„/.../ Dla nas więc, świat nie składa się z tajemniczych bytów, które oddziałują z „ego”, czyli równie innym tajemniczym bytem, wytwarzają to co jedynie dostępne, czyli wrażenia. Dla nas, barwy, dźwięki, miejsca, chwile /.../ stanowią przemijające elementy i naszym zadaniem jest śledzić konkretne ich zespoły. Na tym właśnie polega badanie rzeczywistości. Nie możemy dopuścić do tego, by w tych badaniach przeszkadzały nam takie uproszczenia i określenia, jak: ciało, ego, materia, duch, itp. utworzone dla szczególnych, praktycznych racji, mających na uwadze prowizoryczne i określone cele”.
(Ibid.,p.24)

Pojęcie przyczyn i skutków, pojęcie substancji, są według fenomenalizmu Macha wyrazem pewnych wrodzonych instynktów, które człowiek posiada na równi ze zwierzętami. Na wyższym poziomie poznania, na poziomie nauki nowoczesnej, należy uznać, że rzeczywistość to tylko wrażenia, a naukowe wyjaśnienie wrażeń polega – tak twierdzi Mach – na coraz dokładniejszym opisie elementów tych wrażeń.

Doktryna fenomenalizmu (empiriokrytycyzmu) Macha, wyeliminowała wszystkie byty materialne i duchowe, pozostawiając na pobożowisku same wrażenia zmysłowe. Dlaczego one się ostały? Prawdopodobnie dlatego, że pod koniec XIX wieku filozofowie nauk przyrodniczych byli zafascynowani odkryciami fizjologii zmysłów i psychologii eksperymentalnej z jednej strony, a kantowską konceptualistyczną teorią poznania z drugiej (o niej będzie mowa w osobnym rozdziale). Jak student medycyny, przejęty zdobytą wiedzą, zaczyna nagle odczuwać ruchy swojego żołądka, przepływ krwi w swych tętnicach i przenikanie tlenu z osocza do hemoglobiny, podobnie teoretycy poznania zaczęli nagle odczuwać przebieg tego, co się dzieje w ich zakończeniach nerwowych, zaczęli dostrzegać formowanie się obrazów na siatkówce własnych oczu i gonitwę impulsów nerwowych we własnym mózgu. O ile zwykły, nieuczony człowieczyna sądzi, że to róża za oknem jest kolczasta i czerwona, oni zaczęli dostrzegać kolczastość i czerwoność swoich „wrażeń”.

Pomimo dążenia do ścisłej, empirycznej metody badania rzeczywistości, empiriokrytycyzm popadł zatem w dziwaczną i niespójną logicznie analizę niedostrzegalnych dla normalnego człowieka przeżyć wewnętrznych.

Tego rodzaju teoria poznania powstała na gruncie określonej antropologii, tj. na gruncie przeświadczenia, że ludzkie władze poznawcze ograniczają się do organów zmysłowych, te zaś jedynie rejestrują (ale nie poznają) to, co dzieje się w ich wnętrzu. Cała świadomość byłaby przy tego rodzaju antropologii, przepływem, potokiem różnorodnych, nie powiązanych ze sobą wrażeń zmysłowych.

Fenomenalizm przekreśla oczywiście szansę jakiegokolwiek syntetycznego ujęcia poznawczego, zarówno filozoficznego, jak i przyrodniczego. Pojęcia ogólne nie istnieją; bowiem byty, przedmioty nie istnieją; przyczyny, skutki nie istnieją; całości ani części nie istnieją – istnieje tylko „przepływ wrażeń”. Zakwestionowano prawie wszystkie cechy świadomości, ale przede wszystkim jej obiektywność i abstrakcyjność, które w ujęciu zdroworoządkowym i AT stanowiły podstawę do stopniowego wnikania w istotę rzeczy poprzez kontakt z tym, co w rzeczach powierzchowne i dostępne dla zmysłów.

Teoria poznania i antropologia fenomenalizmu

Można by się zapytać, czy fenomenalizm posiada w ogóle jakąś antropologię (koncepcję człowieczeństwa). Wydaje się, że tak, choć nie jest to antropologia konsekwentna z wyznawaną teorią poznania. Antropologia ta wyraża się przekonaniem, że człowiek ma zmysły i że te wrażenia, które dochodzą do

świadomości przez zmysły, wzgl. powstają w zmysłach, mają znaczenie ważne, pierwszorzędne. Materializm i fizykalizm łączy się tu – bez liczenia się z logiką i konsekwencją – z karykaturą introspekcji i analizy psychologicznej.

Warto uświadomić sobie, że fenomenalizm Macha pod wieloma względami przypomina idealizm Berkeley'a, z tą różnicą, że u Macha świadomość jest uznana za coś o tej samej naturze, co zmysły, a więc za zjawisko materialne, podczas gdy u Berkeley'a świadomość została uznana za coś „duchowego”. Choć daleki od idealizmu i spirytualizmu, Mach otwarcie przyznawał się do pokrewieństwa pojęciowego z Berkeley'em.

Ani Berkeley ani Mach nie uznają pojęć, a więc tego zjawiska, które w AT było wyrazem poznania przedmiotu i pewnej jego stałości zarazem. Berkeley prócz „świadomości” uznaje jeszcze istnienie Boga – Mach, prócz „wrażeń” uznaje jeszcze istnienie zmysłów. (Por. art. Hanny Buczyńskiej-Garewicz *Pozytywizm w: Filozofia a nauka*, pod red. Z. Cackowskiego i wsp., Ossolineum, Wrocław, 1987 p. 476-478, oraz tekst Macha w antologii J. J. Kockelmansa, *Philosophy of science: the historical background*. Free Press, New York 1968 p. 174-187.).

Komentarz

Porównując ze sobą fenomenalizm Berkeley'a i fenomenalizm Macha możemy chyba powiedzieć, że Berkeley, aby bronić Majestatu Bożego i duszy nieśmiertelnej człowieka, zdecydował się wyrzec materii i uznać wyłącznie świat myśli. To doprowadziło go do granic solipsyzmu i do utożsamienia poznania zmysłowego z poznaniem intelektualnym. Mach, by oswobodzić się z pojęć „metafizycznych” [Boga i ludzkiego ducha nieśmiertelnego] zdecydował się na zacieśnienie wiedzy do fragmentarycznych danych zmysłowych. Doprowadziło go to do granic solipsyzmu i do utożsamienia wiedzy intelektualnej z danymi zmysłów.

Punktem wyjścia obu tych postaw był skrajny dualizm Kartezjusza, który empirii zmysłów odebrał wartość intelektualną, a intelekt „uniezależnił” od działania organów zmysłowych.

Arystotelizm i tomizm potwierdza zdroworozsądkowe doświadczenie jedności zmysłów i intelektu, nie kwestionując przy tym ani odmienności ich zasięgu działania i różnej roli w poznawaniu rzeczywistości tak zewnętrznej, jak i wewnętrznej.

ANEKS do ROZDZIAŁU VII *O mechanizmie poznania*

Zamiast lektury uzupełniającej

Jaki jest cel tej lektury? Jest to pouczająca ilustracja niekonsekwencji poglądów i bałaganu pojęciowego u paru przyrodników, mianowicie Ernsta Macha (słynnego fizyka), Karla Pearsona (słynnego fizyka-statystyka) i Maxa Vervorna (słynnego fizjologa). Autorem krytycznego komentarza jest też znany przyrodnik, J. H. Woodger, profesor biologii na Uniwersytecie Londyńskim. Analiza przedstawianych poglądów i sposób ich osądzania może – jak sądzę – lepiej uświadomić samą istotę dociekań filozoficznych, myślowe pułapki tych dociekań oraz sposoby unikania, lub wydobywania się z tych pułapek.

Aneks jest selekcją obszernych cytatów z dzieła Woodgera „*Biological Principles*” (1967/85-102), wydanego przez po raz pierwszy w 1929 roku. W moim osobistym przekonaniu całe to dzieło jest czymś zupełnie wyjątkowym. Autor bowiem dokonuje nie tylko analizy najważniejszych kontrowersji nauk biologicznych (przyczynowość a celowość, struktura a funkcja, preformacja a epigenetyka,

mechanicyzm a witalizm, ciało i duch) ale – i to jest najważniejsze dla traktatu filozofii poznania – dokonuje bardzo przejrzystej, krytycznej analizy tych schematów pojęciowych, które bez przemyślenia konsekwencji bywają bezkrytycznie akceptowane w środowisku przyrodników XX i XXI wieku.

Cytowane fragmenty tekstu Woodgera mają też czytelnikowi ukazać pewną metodę refleksji i dyskusji. Sądzę, że istotne cechy tej metody polegają na:

(a) takiej analizie poglądów, by ustalić z jakiego źródła wzięła się treść danego stwierdzenia (z oglądu zmysłowego, z oglądu intelektualnego, z autorytetu, z podświadomej tendencji autora, z bezmyślnego powtarzania jakiejś formuлки słownej ... itd.),

(b) takiej refleksji, która ukazałaby pełne konsekwencje badanego poglądu zarówno w relacji do deklarowanego wcześniej źródła wiedzy, jak i w relacji do wartości tej wiedzy (np. kwestionowanie obiektywności poznania zmysłowego musi rzutować na wiarygodność badań nad fizjologią zmysłów).

Parafrazując sławne powiedzenie Wittgensteina o odrzuconej drabinie można powiedzieć tak: Kto wspiął się po drabinie, niech z poziomu swego wywyższenia nie ośmiesza się twierdząc, że drabina jest do chrzanu.

Tematem analizowanym przez Woodgera będzie doktryna empiriokrytycyzmu. Sam Woodger wyjaśni na czym ona polega. Można tylko dodać, że jest to szczególny wypadek szerszej tendencji do sceptycyzmu i agnostycyzmu. Zachodzi tu pewna analogia wobec agnostycyzmu Kanta (o którym będzie mowa w jednym z następnych rozdziałów). Analogia polega na tym, że w obu wypadkach konkretna agnostyczna teoria poznania nie atakuje przyrodoznawstwa, lecz poznanie metafizyczne, a przez to i etyczno-religijne. Dlaczego nie przyrodoznawstwo? Dlatego, że przyrodnicy bardzo selektywnie podchodzą do poglądów filozoficznych. Normalnie taką selekcję nazywa się niekonsekwencją, lub „prawem Kalego”. W swoim własnym laboratorium przyrodnicy ignorują poglądy tych filozofów, czy „metodologów nauk przyrodniczych”, na których chętnie powołują się w dyskusjach światopoglądowych i religijnych. Słowem, pewien typ filozofii dobry jest w salonie i na łamach prasy, ale nigdy w laboratorium badawczym.

Przejdźmy teraz do tekstu Woodgera. Pragnę w tym miejscu ostrzec tych czytelników, którzy czytają ten podręcznik z nadmiernym nabożeństwem. Woodger bardzo często ironizuje i udając powagę wyśmiewa się z empiriokrytycyzmu. Sądzę, że Woodger zachwyciłby się polską „Pomarańczową Alternatywą” Majora Frydrycha (przepraszam, jeśli pisownia nie ta), a jego teksty przypominają czasem zakamuflowane szyderstwo Janusza Korwina-Mikke. Czytelniku nie daj się nabrać! Używaj zdrowego rozsądku!

[Uwaga! Ponieważ staram się komentować teksty Woodgera i cytowanych przez niego autorów na bieżąco, ujmuję mój komentarz w nawias kwadratowy – P. Lenartowicz = PL]

Tu rozpoczyna się tekst J. H. Woodgera:

„Fenomenalizm miał znaczny wpływ na myśl nowoczesną, zwłaszcza w kręgach przyrodniczych. Wpływ ten można dostrzec nie tylko w pismach osób, które studiowały fenomenalizm i przyjęły ten punkt widzenia. Widać go również u tych współczesnych pisarzy, którzy nie wydają się być świadomi ani źródeł swych opinii, ani konsekwencji myślowych, jakie doktryna fenomenalizmu za sobą pociąga. Spiritus movens tego ruchu był Ernest Mach. Nigdy nie było „czystsze go” fenomenalisty [nie

mylić z „fenomenologami” – PL]. Ale ja rozciągam etykietkę „fenomenalisty” na wielu innych autorów, którzy wyznają przekonania o podobnych dla przyrodoznawstwa konsekwencjach. W naszym kraju Profesor Karl Pearson był najlepszym propagatorem tej doktryny. Pomiędzy poglądami Macha i Pearsona zachodzą poważne różnice, ale nie dotyczą one konkluzji ani postaw wobec nauki.

Najlepiej znana książka Macha „The Analysis of Sensations” ukazała się po raz pierwszy w roku 1885, ale jako podstawy moich uwag będę używał piątego wydania niemieckiego. Na samym początku trzeba powiedzieć, że jest niezwykle trudno krytykować poglądy Macha. Nie sposób bowiem dotrzeć tu do określonego stwierdzenia. Gdy już się nam wydaje, że znaleźliśmy je i że zaczynamy go rozumieć, wtedy, w innym miejscu, dowiadujemy się, że nie było to określonym sądem, a jedynie wyrazem „prowizorycznego punktu widzenia”. Mach w niejednym miejscu wyraźnie powiada, że nie zamierza oferować systemu filozoficznego, lecz jedynie pewne prowizoryczne postawy, w ramach których nauka, uwolniona od wszystkich dziwacznych zagadnień, będzie mogła spokojnie prowadzić swe badania. Jest to, jak się zdaje, charakterystyczna cecha wspólna wszystkim autorom fenomenalizmu. Krytyk jest więc wystawiony na wszelkie trudności wojny podjazdowej. Do tego stopnia jest to prawda, że Dr Broad w swej analizie fenomenalizmu („Perception Physics and Reality”), by poddać tę doktrynę krytyce, musi sam wymyślać argumenty przemawiające na jej korzyść.

W przedmowie do czwartego, niemieckiego wydania „Die Analyse” (tłum. angielskie, Chicago i Londyn, 1914) Autor [E. Mach] powiada:

Gdy około trzydzieści pięć lat temu udało mi się przewyciężyć moje własne przesady, zdecydowanie utrwalwszy moje obecne stanowisko i oswobodziwszy się od największej w moim życiu niewygodzie intelektualnej, osiągnąłem tym sposobem pewne zadowolenie.

Zdolność do oswobodzenia się od niewygodzie intelektualnej jest – jak zobaczymy – jednym z głównych punktów manifestu fenomenalistycznego. Przekonamy się, że ów dyskomfort wynika ze zrozumienia trudności pewnych zagadnień, wokół których badania metafizyczne obracały się od samych początków ery nowożytnej. Ci, którzy nie zaznali tego niepokoju, nie będą, oczywiście, odczuwali zbytnej potrzeby ulgi ofiarowywanej przez fenomenalizm. Będzie im też trudno pojąć sens krytykowania tej doktryny, chyba że uda się ukazać im istotę samego problemu.

[Ignorowanie trudności jako element warsztatu przyrodnika]

Problem, który prowokował u Macha tak wielki dyskomfort dotyczył relacji pomiędzy tym, co „fizyczne”, a tym, co „psychiczne”. Mach doszedł do przekonania, że znalazł drogę wyjścia z tej trudności. Potraktował cały problem jako iluzję. Nauka mogła bezpiecznie tę iluzję ignorować. Tego rodzaju problemy bowiem uznał on albo za nieistniejące, albo za iluzoryczne i nierozwiązywalne. Otóż to jest, moim zdaniem, niezmiernie ważne, by dostrzec, iż punktem wyjścia badań Macha nie jest problem poznania – nie jest próba odpowiedzi na to, co nazywam „pytaniem Milla”, czyli znalezienie mocnego oparcia dla wiedzy. Jest to raczej próba przewyciężenia trudności metafizycznej, która powodowała w nim uczucie „intelektualnej niewygodzie”. Ale Mach starał się tego dokonać poprzez teorię poznania i dlatego jego poglądy są tak ważne dla naszych badań. Trzeba jednak pamiętać o motywach metafizycznych leżących u podstaw tych poglądów.

[Trwałość jest iluzją]

Mach rozpoczyna od analizy pojęcia „przedmiotu” fizycznego, „ciała”, lub

„rzeczy”. Aby wykazać, że wszystkie nasze pretensje do wiedzy o jakiejś rzeczy trwalszej niż kolor, kształt i inne jakości są iluzją, czymś jałowym, używa bardzo podobnych argumentów do tych, które były znane od czasów Berkeleyya. Uważa zatem, że powinniśmy się zadowolić traktowaniem ich jako zespołu „doznań” lub „elementów”, jak je nazywa, które przypadkiem, chwilowo połączyły się razem, nie starając się wyjaśnić, dlaczego tak się stało. Takie bowiem próby uważa on za pozanaukowe, lub metafizyczne (Op. cit., piąte wyd. niemieckie, 1906, p. 10).

„Widzimy jakiś przedmiot posiadający punkt S. Jeżeli dotkniemy S, to jest jeżeli doprowadzimy S do zetknięcia z naszym ciałem, to doznamy uklucia. Możemy patrzeć na S nie czując uklucia. Ale jak tylko czujemy uklucie, przekonujemy się, że S dotyka skóry. Dostrzegalny punkt jest zatem jakimś trwałym jądrem, z którym, odpowiednio do okoliczności, łączy się uklucie jako coś akcydentalnego. Poprzez częste podobne wydarzenia przyzwyczajamy się ostatecznie do traktowania wszystkich właściwości ciała jako „skutków” wpływających z owego trwałego jądra i przenoszonych do ego za pośrednictwem naszego ciała. Takie skutki nazywamy wrażeniami. To działanie jednak pozbawia owe jądra całej ich doznaniowej zawartości i zamienia je na czysto myślowe symbole. Słusznie zatem można powiedzieć, że świat składa się jedynie z naszych doznań. W takim razie posiadamy jedynie wiedzę o naszych doznaniach, a zakładanie (rzeczywistości) owych jąder, lub jakichś wzajemnych oddziaływań pomiędzy nimi, z czego doznania pochodzą, okazuje się czymś całkiem jałowym i zbytecznym.”

[Aby zakomunikować nam swoje poglądy na wiedzę, Mach jest zmuszony odwołać się do doświadczenia naszego ciała, szpilki, skóry i doznań wewnętrznych, które towarzyszą wpychaniu szpilki w skórę – potem wmawia nam, że w rzeczywistości nie było ani ciała, ani szpilki, ani skóry – jedynie same doznania wewnętrzne – PL].

Trzeba wiedzieć, że Mach nie kwestionuje ogromnej praktycznej prostoty i pożytku zawartego w pojęciu przedmiotu fizycznego. Uważa jednak, że jest ono niedopuszczalne z naukowego punktu widzenia, ponieważ prowadzi do nieprzewycięzalnych problemów filozoficznych. Ten sam rodzaj krytycyzmu kieruje on następnie przeciwko pojęciu trwałej „jaźni”, „ego”, lub „podmiotu”, o którym się zwykle mówi, że „ma”, lub „czuje”, lub „doświadcza” owych sensacji, jak je Mach nazywa. [Używa on terminu „sensacje” dla oznaczenia tego, co obecnie nazywamy sensa – (przyp. JHW). Broad definiuje sensa jako „przemijające, konkretne i obiektywne składniki takich percepcji, które mają cechy przestrzeni, koloru, kształtu, rozmiaru, niekomunikatywności (privacy) i są zależne od ciała.” [Por. H. Hausher w: Dictionary of Philosophy, ed. D. D. Runes, Philosophical Library, NY 1942 – PL]. I to pojęcie również, jego zdaniem, składa się w ostatecznym rozrachunku z serii „elementów”, lub doznań złożonych albo tylko z tych, które nazywamy osobistymi lub „subiektywnymi”, jak przyjemność i ból, pragnienie etc., lub tych, które łączą się z odczuwaniem koloru, dotyku, etc., które traktujemy jako odebrane za pomocą zmysłów ciała. I w tych jednak wypadkach tym, co poznajemy są „elementy” i nie ma potrzeby suponowania jakiegokolwiek trwałej jaźni lub ego, które je „posiada”.

„Faktem pierwotnym nie jest ego lecz elementy ... Elementy konstytuują Mnie. Ja mam doznanie zielonego, co znaczy, że element zielony występuje w danym kompleksie innych elementów (wrażeń, wspomnień). Gdy Ja przestaję mieć doznanie zielonego, gdy Ja umieram, te elementy nie występują już w zwykłych, znanych mi zespołach. I to jest wszystko. Przestała istnieć nie jakaś rzeczywista jedność, a jedynie jakaś wyidealizowana, umysłowo-ekonomiczna jedność” (Ibid., p. 19).

* * *

„Jeżeli nie wystarczy nam wiedza o połączeniach elementów (sensacji, doznań) i pytamy się *Kto posiada takie połączenie doznań, Kto tego doświadcza? ulegamy wtedy staremu nawykowi umieszczania każdego elementu w jakimś niezanalizowanym kompleksie i niespostrzeżenie wpadamy z powrotem w stary, wulgarny i ograniczony punkt widzenia*” (Ibid., p. 20).

* * *

„/.../ jeżeli potraktujemy jaźń jedynie jako użyteczną jednostkę, poskładaną razem w celu wstępnych oględzin, lub jako nieco mocniej spójną grupę elementów, słabiej związanych z innymi grupami tego rodzaju, pytania wyżej omawianego rodzaju w ogóle się nie pojawią, a badania naukowe będą miały przyszłość wolną od przeszkód” (Ibid., p. 23).

* * *

„Świat zatem nie składa się dla nas z tajemniczych bytów, które poprzez oddziaływania z innym, równie tajemniczym bytem, ego, produkują doznania, czyli to co jedynie jest osiągalne. Kolory, dźwięki, przestrzenie, momenty czasu ... są chwilowo ostatecznymi elementami, a naszym zadaniem jest wykrywanie ich konkretnych połączeń. Na tym właśnie polega badanie rzeczywistości. Nie możemy sobie pozwalać, by przeszkadzały nam w tych badaniach takie uproszczenia i ograniczenia, jak ciało, ego, materia, duch, etc., utworzone dla specjalnych, praktycznych zadań i ze względu na cele całkiem prowizoryczne i ograniczone.” (Ibid., p. 24)

[Fragmentaryzacja poznania]

Te fragmenty wystarczą, by przekazać istotę doktryny Macha. Cała treść ludzkiego doświadczenia – czy będzie to doświadczenie świata zewnętrznego, które najwidoczniej dzielimy z innymi ludźmi, czy też doświadczenia całkiem osobiste – wszystko jest w ten sam sposób rozkładane na elementy. Wszystkie one posiadają – twierdzi się – taką samą ostatecznie naturę. Konsekwentnie „tylko wtedy utrzymuje się wielka otchłań pomiędzy badaniami fizyki i psychologii, gdy zadowolamy się stereotypem utartych pojęć.” Tak więc wszystkie dziwaczne pytania zanikają, a zadanie nauki ukazuje się jasno jako prosty opis połączeń tych elementów. Jeżeli badamy przypadkiem te połączenia elementów, które według naszych złych, starych nawyków nazywamy światem zewnętrznym, to uprawiamy fizykę. Ale jeżeli jeden element leży w świecie zewnętrznym a drugi „przechodzi przez moją skórę” (p. 16) to wtedy jesteśmy psychologami. Według Macha nie ma tu żadnej fundamentalnej różnicy – wszystko jest kwestią połączeń między elementami. Jedyna ważna decyzja wyboru pomiędzy jednym a drugim opisem dotyczy ekonomii. Zadaniem nauki jest doprowadzić do ekonomii myślenia. Na stronie 29 Mach powiada:

„Biologicznym zadaniem nauki jest wyposażenie w pełni rozwiniętego osobnika rodzaju Homo w możliwie najdoskonalsze środki orientacji. [Jeżeli termin „orientacja” będziemy rozumieli odpowiednio szeroko, a nie tak wąsko jak u Macha, to ideał nauki wyrażony w powyższym cytacie będzie chyba przyjęty przez arystotelików i tomistów.– PL]. Nie da się zrealizować żadnego innego ideału nauki i każdy inny ideał nie ma sensu.”

Bardzo trudno jest odnaleźć coś pozytywnego we wszystkich tych stwierdzeniach. W znacznej części są one negacją opartą na dawno znanych argumentach. Mach przejął je od swych poprzedników nie próbując wcale wykryć w nich jakiejś skazy.

Mach wcale nie upiera się przy tym, że istnieją tylko „elementy” ale, głosi, że nasza wiedza dotyczy wyłącznie elementów i ich połączeń. Połączenia jednak, według Macha, też są „doznaniami” – przynajmniej jeśli chodzi o przestrzenie i momenty czasu – a stąd są jedynie elementami pośród innych elementów.

[Warto tu zwrócić uwagę na element abstrakcji. „Elementarne” doznania, na których Mach opiera swoją koncepcję, to znane z rozdziału o świadomości i abstrakcji, myślowo oderwane od przedmiotu cechy (kształtu, barwy, rozmiarów itp.), które swe istnienie zawdzięczają przedmiotowi i są oczywiście obserwowane w ścisłej łączności z przedmiotem. Abstrakcja arystotelesowska nie zrywa tej łączności. Abstrakcja Macha udaje że nie dostrzega samego oczywistego zjawiska abstrahowania. – PL]

[Pragmatyzm ujęć teoretycznych]

Sposób w jaki te elementy będziemy systematyzować, jest – według Macha – wyłącznie kwestią wygody. Tryb codziennego życia, w którym jeden zespół traktuje się jako właściwości i jakości ciał fizycznych, a inny jako należący w jakiś sposób do „osoby” lub „jaźni” jest konieczny dla naszych bieżących potrzeb – Mach nie wyjaśnia dlaczego tak się dzieje – ale dla nauki jest on [w opinii Macha] bezużyteczny. Prowadzi bowiem do nierozwiązywalnych trudności. Nauka musi zatem traktować wszystkie elementy, doznania w ten sam sposób i znaleźć niezależną od tamtych założeń metodę postępowania z nimi. Jediną wiodącą zasadą, której potrzebujemy do tego celu, jest zasada „ekonomii”. W tekstach fenomenalistycznych ta zasada odgrywa wielką rolę. Jeżeli jakieś dwa schematy z jednakową łatwością wyrażają powiązania elementów i przewidują doznania, których mamy „oczekiwać” – cokolwiek by to miało oznaczać – to pierwszeństwo należy dać temu schematowi, który jest myślowo bardziej oszczędny. Ta zasada rzuca światło na kwestię owego intelektualnego dyskomfortu, o którym była mowa. Z powodu wielkich kosztów trudu intelektualnego, Mach tak zdecydowanie przeciwstawia się doktrynom, które pragnie usunąć. Nauka jest proponowana jako narzędzie oszczędzające wysiłku intelektualnego.

[Niejasność wypowiedzi]

Niektórzy krytycy przedstawiają Macha jako zwolennika poglądu, że istnieją tylko doznania: że rzeczywistość stanowią po prostu doznania i nic więcej. W takim wypadku stanowisko Macha byłoby wyraźne i nie trudno by było poddać go krytyce. Wtedy jednak nie sposób pojąć, co on ma na myśli, na przykład, gdy – jak w ostatnim cytacie – powiada, że biologicznym zadaniem nauki jest „wyposażenie w pełni rozwiniętego osobnika rodzaju Homo w możliwie najdoskonalsze środki orientacji”. To prawda, że Mach nie powiada, ku czemu ma się ludzki osobnik kierować. Skoro jednak mówi o biologicznych zadaniach nauki, prawdopodobnie ma na myśli otoczenie człowieka. Otóż wprawdzie powiedział on, że otoczenie należy traktować jako serie „elementów”, a ludzkie ciało i „ego” stanowią również serię elementów tej samej w zasadzie natury, stwierdził też, że jest to jedynie „prowizoryczny” punkt widzenia wprowadzony dla oszczędności myślowej i dla uniknięcia intelektualnego dyskomfortu. Stąd, jeśli mówiąc o orientowaniu się ludzkiego osobnika, nie ma być rozumiany w sensie jakiegoś realizmu, to w takim razie cóż Mach doprawdy przez to rozumie? Cóż może oznaczać jakiś jeden zespół doznań kierujący się ku innemu zespołowi?

Mach poza tym często odwołuje się do doktryny ewolucji by wyjaśnić różne charakterystyczne cechy ludzkiego umysłu. Pragnie na przykład wykazać, że dążenie

do wiedzy jest rozwinięciem procesów dostrzegalnych u zwierząt znacznie mniej zaawansowanych. Ale cóż za sens moglibyśmy nadać ewolucji, gdybyśmy nie traktowali jej realistycznie, jako procesu, który zachodził w rzeczywistości istniejących zwierzętach i roślinach w czasie, gdy nie było jeszcze ludzkich osobników, które by je poznały i myślały o nich. Jeżeli ewolucja jest jedynie fikcyjnym tłumaczeniem wyjaśniającym powiązania doznań – a tym według Macha są wszystkie naukowe wyjaśnienia – to nie możemy jej używać tak, jak gdyby była czymś więcej niż fikcją oszczędzającą nasze myślenie. Jeśli, z drugiej strony, będziemy ewolucję interpretować realistycznie, to oczywiście musimy wyjść poza nasze bezpośrednie „doznania”. Nikt, nawet zwolennik fenomenalizmu nie twierdził, że ewolucja jest „doznaniem”. Jest ona interpretacją. Ale interpretacją czego? Odpowiedź fenomenalisty musi brzmieć: doznań, bo tylko one są tym, co poznajemy. W takim wypadku ewolucja ma taki sam status jak inne interpretacje naukowe, tzn. jest po prostu narzędziem do opisywania powiązań elementów, a poza tymi elementami nic więcej nie istnieje. Mach stwierdza bowiem: „Słuszne jest stwierdzenie, że świat składa się wyłącznie z naszych doznań”. Nie da się absolutnie – w moim przekonaniu – pogodzić doktryny Macha ze sposobem, w jaki korzysta z pojęcia ewolucji. Taką samą trudność napotkamy i u innych autorów fenomenalizmu. Wydaje się, że w tej sprawie chcieliby oni zachować to, co najlepsze z obu światów. Ciekawą uwagę na ten temat wypowiedział F. H. Bradley:

„A gdy słyszymy o czasach poprzedzających istnienie organizmów, to czy powinniśmy przede wszystkim mieć na myśli tego rodzaju organizmy jakie znamy; i czy odnosi się to tylko do części Wszechświata? Czy też nie jest to nigdy stwierdzenie dotyczące prawdziwej historii Rzeczywistości ostatecznej, a tylko wygodna metoda rozpatrywania pewnych faktów w oderwaniu od innych.” (Appearance and Reality, 2 wyd., London, 1908, p. 284.)

Ewolucja zatem, według Bradleya, powinna być interpretowana zgodnie z fenomenalizmem. Zaleca on fenomenalizm jako doktrynę dla przyrodoznawstwa. Nauka, najwidoczniej, nie może nam niczego powiedzieć o rzeczywistości. To jest wyłącznie sprawa metafizyki. Terytorium nauk przyrodniczych „nie wykracza poza zjawiska”. A „by zrozumieć współistnienie i następstwo zjawisk, nauki przyrodnicze tworzą intelektualne konstrukcje ich stanu. Materia, ruch, siła, są jedynie roboczymi pojęciami, używanymi po to, by pojąć zachodzenie pewnych wydarzeń. Jedyńm celem tych wszystkich koncepcji jest odnalezienie i usystematyzowanie sposobów zachodzenia i łączenia się zjawisk przestrzennych.” A więc „nie może dojść do kolizji, gdy metafizyka i nauka przyrodnicza zajmują się każda swoimi własnymi sprawami.” Bradley jednak, reklamując fenomenalizm jako właściwe stanowisko przyrodoznawstwa, idzie dalej, by wykazać, że tego rodzaju doktryna nie jest w stanie wyjaśnić wszystkich danych doświadczenia, czyli nie może się podjąć zadania filozofii. Mach wcale się tego nie podejmuje. Powiada wyraźnie: „Es gibt vor allem keine Machsche Philosophie” („nie ma żadnej filozofii Macha”). Wielokrotnie powtarza, że jest to jedynie prowizoryczna postawa wobec wiedzy naukowej, choć nie tai swego przekonania o niemożliwości jakiegokolwiek innej [rozsądnej, ma się rozumieć] postawy. Istnieją zresztą zawodowi filozofowie, którzy wypracowali kompletny system fenomenalistyczny i uzyskali gorącą aprobatę Macha. Cóż odpowiedzą oni Bradleyowi, który tak zamyka swe wywody:

„Gdy fenomenalizm traci przytomność i prostacko wypycha się naprzód jako teoria pierwszych zasad, wtedy doprawdy nie zasługuje on na szacunek.” (Appearance and Reality, 2 wyd., London, 1908, p. 126.)

Jeżeli zatem uznaliśmy, że Mach oferuje tylko prowizoryczną postawę wobec przyrodoznawstwa bez żadnych dalszych pretensji, dlaczego tak podziwia Avenarius i Schuppego skoro swą doktrynę ogłaszają oni jako „teorie pierwszych zasad”? A jeśli tak nie jest, to jakżeż Machowi może się zdawać, że przewycięzył ów „intelektualny dyskomfort”, kosztujący go tyle trudu, wbrew jego własnej zasadzie ekonomii? I tu również – jak widać – napotykamy na pragnienie by mieć to, co najlepsze z obu światów. Postawa zaś Bradleya wobec przyrodoznawstwa rodzi następującą trudność: Jeżeli teorie naukowe są tylko narzędziami, „konstrukcjami intelektualnymi”, pozwalającymi nam na usystematyzowanie „sposobów zachodzenia i łączenia się zjawisk przestrzennych”, to jaki pożytek może z nich mieć metafizyka? A jeżeli metafizyka nie ma się zajmować danymi świata przyrody jak i naukami filozoficznymi – podporządkowując się, oczywiście, logice i krytyce epistemologicznej – to czym się ma ona zajmować? Wiele zależy, rzecz jasna, od tego co rozumiemy przez „zjawiska przestrzenne” i do nich właśnie teraz przejdziemy. Rozpatrzmy jednak konkretny wypadek: Doktryna ewolucji jest albo prawdziwa albo nieprawdziwa. Nie łatwo będzie rozstrzygnąć tę alternatywę. Jeśli jednak jest ona prawdziwa, to jest prawdziwa i w sensie biologicznym i w sensie metafizycznym.

*Zostawmy na razie Macha i przejdźmy do poglądów Karla Pearsona [Por. parę zdań o K. P. w *Filozofia a nauka*, 1987, p. 23, teksty K. P. u Kockelmans'a, 1968, p. 188-205 (przyp. PL)] wyłożonych w *The Grammar of Science*. Rozpoczyna on od analizy naszej percepcyjnej wiedzy na temat tablicy szkolnej. Zwraca uwagę na różne wzrokowe i dotykowe elementy, które człowiek dorosły, dzięki refleksji, może odnaleźć w tym przedmiocie jaki nazywamy tablicą szkolną. Pearson nazywa je „wrażeniami zmysłowymi” i stwierdza:*

*„Wrażeń, które określają rzeczywistość przedmiotu zewnętrznego może być doprawdy niewiele; przedmiot może być skonstruowany głównie poprzez wnioskowania i asocjacje. Jakies jednak wrażenia zmysłowe muszą tam być, jeżeli mam nazwać ten przedmiot rzeczywistym, a nie produktem mej wyobraźni.” (*The Grammar of Science*, London, 1911, p. 40)*

Pearson czyni teraz to, czego według Macha czynić nam nie wolno: próbuje wyjaśnić źródło wrażeń zmysłowych. Powiada on, że na skutek pewnego wydarzenia w świecie materialnym jakiś „przekaz” [W oryginale „a message” (przyp. PL)] jest przenoszony z organu zmysłowego wzdłuż nerwu czuciowego do mózgu a „w mózgu tworzy się to, co nazywamy wrażeniem zmysłowym”, co jako rezultat fizycznej zmiany w mózgu może być „przechowywane”.

[Proszę zwrócić uwagę, że Pearson – w przeciwieństwie do Macha – odróżnia pomiędzy wrażeniami a wyobraźnią, pomiędzy wrażeniami a „mną”, pomiędzy wrażeniami a przedmiotem rzeczywistym, pomiędzy wrażeniami a wnioskowaniem i skojarzeniami (asocjacjami). Te rozróżnienia pochodzą jeszcze ze Skarbu PP i sens tych rozróżnień jest zrozumiały dla każdego, bez względu na jego wykształcenie – zwłaszcza, gdy zilustrować poszczególne terminy konkretnymi przykładami – PL]

[Doktryna introjekcji]

Pearson w dodatku powiada, że w mózgu „siedzi” też jakies „ego”, które rejestruje owe wrażenia. Porównuje on „ego” do „panienki z miasteczka”, siedzącej w centrali telefonicznej i słuchającej informacji nadchodzących przez kable. To przypomina nauczanie Locke'a z jego białą kartką papieru, na której zmysły piszą swe – jak on nazywa – „idee”, lub jego ciemny pokój, który one od czasu do czasu oświetlają. Współczesny czytelnik powinien być dostatecznie świadomy tego, że są to

toporne analogie zapożyczone z potocznych doświadczeń świata fizycznego, że nie należy ich brać zbyt dosłownie i ostrożnie stosować do relacji, o których prawie nic nie wiemy. Taka metoda wystarczała w siedemnastym wieku, ale w dwudziestym moglibyśmy oczekiwać jakiegoś postępu w pojęciach na ten temat. Pearson jednak wydaje się całkiem zadowolony z analogii panienki w centrali telefonicznej. Ta założona a priori analogia [Pearson nie udowodnił, że nasze „ego” nie widzi przedmiotów zewnętrznych, że korzysta tylko z jakichś mało czytelnych „sygnałów” – PL] zmusza go do wniosku, że doprawdy bardzo mało wiemy o świecie zewnętrznym. Nie możemy do niego zbliżyć się – powiada – bardziej jak tylko poprzez „mózgowe zakończenia naszych nerwów”. Jesteśmy nawet w gorszej sytuacji niż ów pracownik centrali, bo nigdy poza centralę nie wychodziliśmy:

„Świadoma jaźń (ego) każdego z nas bardzo przypomina sytuację panienki z międzymiastowej, która siedzi przy mózgowych końcówkach nerwów czuciowych. To ego nie może do świata zewnętrznego podejść ani na krok bliżej niż te końcówki. Nie ma ono sposobu by przekonać się kim w rzeczywistości i dla samych siebie są abonenci tej nerwowej centrali” (p. 61).

[Można tu zauważyć, że wywód Pearsona jest przykładem regresu, a nie postępu poznawczego (wyrzucanie drabiny po której się wspinam). Pearson bowiem, aby wyjaśnić swoją koncepcję poznania musi korzystać z danych, które w jego koncepcji okażą się bezwartościowe, bezpodstawne (np. przedmioty świata zewnętrznego, mózg, centrala i jej powiązania z innymi telefonami) – PL]

[Doktryna projekcji]

To ego nie jest jednak całkiem biernym obserwatorem wrażeń. Ono „rzutuje” niektóre z nich na zewnątrz i nazywa je światem zewnętrznym. Ono również „klasyfikuje te wrażenia, analizuje lub upraszcza ich charakterystykę. Tworzy też ogólne pojęcia własności i stanów.”

Cała ta doktryna ma – przynajmniej powierzchowny – wygląd czegoś mocno opartego na naukach „obiektywnych”. Jest całkiem wolna od skażenia „metafizyką”, lub inną tego typu bzdurą, bo autor metafizykę zaliczył do bredni. Na jakiej zatem wiedzy ta doktryna jest oparta? Przede wszystkim i wyraźnie na fizyce i fizjologii. Ale oczywiście nie tylko na fizjologii, bowiem fizjolodzy twierdzą, że nic ich nie interesuje poza procesami fizycznymi i chemicznymi, które zachodzą w organizmach. Jest rzeczą jasną, że ani „jaźnie” ani „wrażenia zmysłowe” nie wchodzą w zakres fizyki lub chemii. Te nauki, jak już mówiliśmy we „Wprowadzeniu”, abstrahują od tych składników naszego doświadczenia. Mach – widzieliśmy – wzgardził „jaźnią” kompletnie. Pearson zaś odwołuje się nie tylko do fizjologii, ale i do psychologii – przejścia od jednej do drugiej wymaga jego teoria wrażeń zmysłowych.

Rozważmy teraz konsekwencje tej teorii. Niczego nie jesteś i nie możesz być świadomy – tylko pewnych wydarzeń zachodzących przy końcówkach nerwów czuciowych w mózgu. Ale, oczywiście, nie wydaje się, by mogły one mieć coś wspólnego z twoim mózgiem. Nie wydaje się też, że tkwisz wewnątrz mózgu. Nie wiesz nawet o jego istnieniu. Chociaż twoja „świadoma jaźń” – która jest „częścią” ciebie, który nabywasz wiedzę – siedzi wewnątrz twego mózgu, to nie może ona poznawać twego własnego mózgu, a jedynie mózgi innych ludzi. Dopiero z tego wnioskuje ona, że przebywa wewnątrz mózgu. W rzeczywistości nie widzi ona mózgu w innych osobach, ani nie wie, że oni je posiadają. To co ona wie, ogranicza się do jej własnych wrażeń zmysłowych. Ale jaźń sprytnie interpretuje niektóre z tych wrażeń – dzięki swojej mocy „projekcji” – jako znak, że istnieją inne osoby posiadające mózg.

*Inne wrażenia jażn interpretuje [problem „interpretacji” pojawia się wszędzie tam, gdzie odmawia się uznania faktu „poznania bezpośredniego” – PL] jako znak, że znajduje się ona wewnątrz swego ciała. Jest to tak, jak gdyby panienka z międzymiastowej, urodzona tam i wychowana, z dźwięków słyszanych przez telefon domyśliła się, że istnieją centrale międzymiastowe i że ona w takiej centrali się znajduje. Szalenie trudno zrozumieć w jaki sposób, będąc tak zamknięci, jak Karl Pearson nas o tym zapewnia, moglibyśmy kiedykolwiek podejrzewać, że nasze wrażenia zmysłowe mają coś wspólnego ze światem zewnętrznym. Dlaczego mielibyśmy dokonywać ich „projekcji”? I co to ma za sens, jeśli uświadamiamy sobie jedynie wrażenia zmysłowe? A może ci, którzy myślą podobnie jak Karl Pearson, zmyśliли ową „projekcję”, by przezwyciężyć nieszczęsne skutki swej własnej „introjekcji”? [Terminy „projekcja” i „introjekcja” można by tłumaczyć jako „rzutowanie na zewnątrz” i „rzutowanie do wewnątrz”. Introjekcja to teoria epistemologiczna według której przedmioty poznania są odzwierciedlane, uobecnione wewnątrz świadomości w postaci swojego rodzaju obrazów. Projekcja to teoria epistemologiczna (por. Kartezjusz, Locke, Berkeley), według której świadomość umysłu dotyczy jedynie jego wewnętrznych pojęć, a poznawanie świata zewnętrznego i innych świadomości dokonywane jest poprzez swojego rodzaju rzutowanie tych wewnętrznych pojęć na „zewnątrz”. „Introjekcja” to wchłanianie przez umysł treści pochodzących od przedmiotu poznawanego. „Projekcja” to przekonanie, że moja świadomość nie rejestruje przedmiotów otaczających, lecz jedynie wydarzenia dokonujące się w strukturze organów zmysłowych, władz poznawczych – niejako na styku z przedmiotem. Jednak próba zastanowienia się na chwilę nad treścią świadomości ujawnia natychmiast, że świadomość nie rejestruje tego, co się dzieje w organach zmysłowych. Świadomość przede wszystkim widzi swoje otoczenie – odpowiednio do warunków oświetlenia, odległości, intensywności działań tego otoczenia – PL)]. Trzeba pamiętać, że – jak sam Pearson z naciskiem podkreśla – jego doktryna odnosi się do wszystkich wrażeń zmysłowych. Nie możemy zatem odwołać się do wrażeń dotykowych, by pomóc sobie w kwestii świata zewnętrznego. Nic, tylko czarodziejska moc projekcji mogłaby to uczynić, choć trudno pojąć jak to się dzieje, skoro trzymamy się też Karla Pearsona. Warto teraz posłuchać, co Mach powiada o „introjekcji”. W przypisie na str. 22 swojej *The Analysis of Sensations* cytuje następujący fragment artykułu Heringa z wydanego przez L. Hermanna *Handbuch der Physiologie*: [Hering, Ewald (1879) *Der Raumsinn und die Bewegungen des Auges*. Hermann's „Handbuch der Physiologie”, Leipzig, 3 Bd., I Tl., pp. 343-601. – PL]*

„Materiałem stanowiącym przedmiot widziany są doznania wzrokowe. Zachodzące słońce, jako przedmiot widzenia, jest płaskim, okrągłym dyskiem, składającym się z koloru żółto-czerwonego, to znaczy z doznań wzrokowych. Możemy je więc opisać bezpośrednio jako okrągłe, żółto czerwone doznanie. To doznanie mamy dokładnie tam, gdzie słońce nam się pojawia.”

[Ostatnie zdanie tego cytatu ujawnia niekonsekwencję Heringa. Widać tu bowiem, że odróżnia on między doznaniem a słońcem i podkreśla zgodność „doznania” z rzeczywistym przedmiotem – PL]

Mach następnie cierpko wspomina opory ludzi „którzy nie wysilali umysłu by dokładnie zbadać owe pytania” i którzy zatem „traktują ten sposób patrzenia na rzeczy jako rozdzielanie włosa na dwoje”. Potem wyjaśnia:

„Głównym – oczywiście – powodem ich oburzenia jest pospolite mieszanie wrażeń z przestrzenią pojęciową. Ale każdy kto przyjmie to samo, co ja, stanowisko na temat

ekonomii działania naukowego, tj., że nic nie jest ważne za wyjątkiem tego, co może być obserwowane i stanowi dla nas materiał empiryczny, a cała hipotetyczna, metafizyczna i zbyteczna reszta ma być wyeliminowana, dojdzie do takich samych wniosków.

[Można by tu zapytać dlaczego Mach owe „wrażenia” tak wywyższa i nazywa jest „materiałem empirycznym” i dlaczego „resztę” tak poniża. Uznaje przecież różnicę pomiędzy nimi – inaczej jego tekst nie miałby sensu – ale powodów tej różnicy nie ujawnia ani nie tłumaczy – PL]

[Odrzucenie introjkcji]

Mach z uznaniem cytuje dalej następujący fragment z Avenariususa:

„Mózg nie jest ani siedzibą, mieszkaniem ani producentem myśli. Nie jest on instrumentem, lub organem, ani nośnikiem, ani podłożem, ... itd. myśli” ... „Myśl nie jest mieszkańcem, ani rozkazodawcą, nie jest „drugą stroną” lub aspektem, lub czymś podobnym, ani produktem, ani nawet stanem fizjologicznym mózgu, ani w ogóle jakimkolwiek stanem mózgu.”

A Mach jeszcze dodaje:

„Ta metoda, którą on (Avenarius) nazywa „eliminacją introjkcji”, jest jedynie konkretnym wypadkiem eliminacji tego, co metafizyczne.”

[Mach i Avenarius twierdzą, że nie ma żadnej centrali ani kabli przenoszących do centrali jakieś „sygnały”, natomiast Pearson na tej analogii opiera swoją koncepcję epistemologiczną – PL].

Żaden z tych dwu autorów fenomenalizmu (ani Pearson, ani Mach) nie ma najmniejszej wątpliwości, że ich opinie są słuszne. To jest uderzające. Są te opinie darem dla świata i jedyną możliwością dla zdrowego człowieka, o ile okaże się dostatecznie inteligentny, by je zrozumieć i nie dać się zaślepić swym własnym przesądom. A jednak jeden autor przeczy wprost drugiemu. A więc przynajmniej jeden nie może mieć słuszności pomimo całej mocy swych przekonań. Każdy z nich uważa się za „antymetafizyka”. Mimo to Mach potępia „introjkcję” jako coś metafizycznego, pod każdym względem przeciwstawiając się tym założeniom, które Pearson – cytując z uznaniem Macha i zapożyczając ilustracje z jego książki – traktuje jako gruntowne, nie-metafizyczne principia. W książce Macha, na stronie 42 i następnych znajdujemy dalsze uwagi na temat introjkcji – zbyt długie jednak, by je cytować. Mach ujawnia jej źródła i fatalne konsekwencje. Wspominam o tym po to, by wykazać, jak bardzo i zasadniczo odmienne od poglądów Macha są poglądy Pearsona.

[Można tu dodać, że Ernst Mach był wybitnym fizykiem i jak każdy fizyk umysłem dobrze wyszkolonym w precyzyjnym, matematycznym sposobie myślenia. Jak widać, ten typ wykszolenia nie zawsze zabezpiecza przed trudnymi do pojęcia ograniczeniami pola widzenia – PL]

Powróćmy teraz do „The Grammar of Science” i zobaczmy, do jakich konsekwencji prowadzi tu introjkcja. Oczywiście Karl Pearson ma największą trudności z wyjaśnieniem, jak doszło do założenia, że istnieje świat zewnętrzny. Na początku przyjmuje on, że sporo wiemy o tym świecie, ale we wnioskach zmuszony jest do uznania, że niczego wiedzieć o nim nie możemy. Przyjmuje następujące tezy na temat świata zewnętrznego: (1) że istnieje; (2) że nasze wrażenia zmysłowe „symbolizują” go, lecz (3) że nie są do niego podobne; oraz, (4) że choć rzeczy świata zewnętrznego „produkują” wrażenia zmysłowe, to nie możemy powiedzieć, że są one

ich „przyczyną” [Fenomenalizm – jak widać z przytoczonych tez – jest w swych tezach bardziej konsekwentny od Kanta, o którym będzie jeszcze mowa w osobnym rozdziale – PL]. W tym ostatnim punkcie Pearson daleki jest od jasności. Aby przeprowadzić introjekcję – tak jak w „przypowieści” o tablicy szkolnej – zakłada najpierw, że wydarzenia zewnętrzne pobudzają organy zmysłowe. Potem jednak pisze:

„O tym co leży poza nimi (tj. poza wrażeniami zmysłowymi – przypis JHW), o rzeczach »samych w sobie«, jak to nazywają metafizycy, wiemy tylko jedno, to co da się określić jako zdolność do produkowania wrażeń zmysłowych, wysyłania przekazów drogą nerwów czuciowych do mózgu. Oto jedyne naukowe stwierdzenie jakie można wyrazić na temat tego co znajduje się poza wrażeniami zmysłowymi.” (The Grammar of Science, 1911, p. 67 – przyp. JHW))

Ale teraz Karl Pearson idzie dalej, by zaprzeczyć samemu sobie:

„Nawet w tym stwierdzeniu należy starannie zanalizować to, co mamy na myśli. Metody klasyfikacji i wnioskowania, które stosują się do wrażeń zmysłowych i do opartych na nich pojęć, nie mogą być rzutowane na zewnątrz naszego umysłu, poza tę sferę, w której są one – jak wiemy – ważne, do sfery, którą rozpoznaliśmy jako nieznaną i niepoznawalną. Prawa tamtej sfery – o ile możemy mówić o prawach – muszą być tak nieznaną, jak nieznaną jest zawartość owej sfery. Mówienie, że zawartość jej produkuje wrażenia zmysłowe jest wnioskiem nieuzasadnionym, bowiem tkwi w nim twierdzenie jakoby przyczyna i skutek – prawo zjawisk czyli wrażeń zmysłowych – obowiązywało w obszarze wykraczającym poza nasze doświadczenie. My znamy siebie i znamy też otaczającą nas nieprzeniknioną barierę wrażeń zmysłowych. Nie ma żadnej konieczności, więcej, jest brak logiki w stwierdzeniu, że poza wrażeniami zmysłowymi są »rzeczy same w sobie« wytwarzające wrażenia zmysłowe.”

[Tu Pearson jest bardziej konsekwentny niż Kant, który uznaje, że przedmiot zewnętrzny – „noumen” – pobudza nasze zmysły do wytworzenia wrażeń – PL]

Jakżeż teraz pogodzić to wszystko z pierwotnym opisem pochodzenia naszych wrażeń zmysłowych w wypadku tablicy szkolnej? [Jeśli usuniemy zasadę przyczyna-skutek to nic nie wiemy o „rzeczywistym” istnieniu tej tablicy – PL]. Według zasad Karla Pearsona nie ma oczywiście podstaw do orzekania o czymkolwiek, co nie jest naszym wrażeniem zmysłowym. Nie ma nawet podstaw by twierdzić, że coś takiego istnieje a konsekwentnie nie możemy niczego powiedzieć ani o naszych mózgach, o naszych zmysłach, ani o tablicach i bodźcach fizycznych. A zatem zniszczyliśmy drabinę, po której wspięliśmy się na tę pozycję. Jeśli ktoś chce zachować spójność myśli ograniczając ludzką wiedzę do wrażeń zmysłowych, to nie pozostają mu żadne racje by uznać cokolwiek poza tymi wrażeniami. Innymi słowy, nie ma innej alternatywy, jak stać się solipsystą. Tymczasem Mach i Pearson zgadzają się na ograniczenie ludzkiej wiedzy do wrażeń zmysłowych, ale pragnąc też uciec od solipsyzmu, zdecydowanie różnią się od siebie metodami ucieczki. Pearson próbuje wykorzystać kantowską metodę „rzeczy-samej-w-sobie”, która choć niepoznawalna może stanowić rodzaj ogniwa pośredniego, dzięki któremu dwie osoby mogą mówić o tej samej rzeczy. Tu jednak popada w wielkie trudności. Zdecydowanie nie lubi on bowiem „rzeczy-samej-w-sobie”, ponieważ jest sprzeczna z jego przekonaniem na temat wrażeń zmysłowych. Mach, który jest bardziej konsekwentny, nie chce mieć z tym nic wspólnego. Śmiało stwierdza, że nie poznajemy niczego prócz wrażeń, a potem spokojnie pozwala nam wnioskować – na podstawie zachowania się ciał – o istnieniu innych „jaźni” (Mach dowodził tego w Erkenntnis und Irrtum, wyd. 3-e, Leipzig, 1917, p. 9. – JHW). Mach, oczywiście, nie głosi tezy o introjekcji, a więc nie

musi też dokonywać projekcji. Dla niego wrażenia nie są doświadczane przez świadomą jaźń. One luźno „pływają w przemijających związkach z innymi wrażeniami”. /.../ Widzieliśmy jednak, jak trudno poważnie traktować tego rodzaju poglądy. Nie sposób bowiem dostrzec, dlaczego luźne zespoły wrażeń miałyby martwić się „ekonomią” myśli i doprawdy jakież miejsce w nauce pozostałoby w ogóle dla myślenia! I jak w takim wypadku przedstawiałaby się owa Macha ucieczka od intelektualnego niepokoju (intellectual discomfort)? Zaproponował on rodzaj prowizorycznej postawy wobec nauk przyrodniczych – pewną „roboczą” hipotezę. Ta hipoteza jednak nie wygładza myśli – pozostawia stare trudności tam, gdzie były. Czegóż więc Mach dokonał?

Max Verworn, sławny fizjolog, jest kolejnym autorem, którego fenomenalistyczną doktrynę wyłożoną w Fizjologii Ogólnej (por. angielskie tłumaczenie drugiego wyd. niemieckiego, 1899 – JHW) będziemy teraz omawiać. Rozpoczyna on od krytyki poglądów Du Bois Reymonda na temat granic naszego poznania przyrody.

[Redukcjonizm materialistyczny]

Du Bois Reymond uważał, że celem nauk przyrodniczych jest „redukcja zmian w materii”, względnie „wyjaśnienie zjawisk naturalnych” w kategoriach mechaniki atomów. Pierwsze ograniczenie naszej wiedzy – jego zdaniem – wynikało z samej struktury atomów. Nie wiemy o nich nic, oprócz tych właściwości, które przypisujemy im na podstawie percepcji ciał znacznie większych. Drugim ograniczeniem Du Bois Reymonda była niemożność przechodzenia od materii do umysłu. W tych kwestiach, jego zdaniem, musimy się zadowolić stwierdzeniem Ignorabimus. [Cfr sławne powiedzenie DBR: „ignoramus et ignorabimus” = „nie wiemy i się nie dowiemy” – PL]. Verworn powiada, że pierwszym warunkiem wiedzy jest założenie, że coś istnieje [Ani arystotelik, ani tomista i w ogóle żaden realista nie zgodzi się z twierdzeniem że warunkiem wiedzy jest jakieś założenie. Arystotelik powie raczej, że świadomość posiadanej wiedzy opiera się na wcześniejszym doświadczeniu (czyli poznaniu) tego, co rzeczywiste oraz na wcześniej dokonanym rozróżnieniu pomiędzy tym, co rzeczywiste a tym co jest fikcją, złudzeniem, wytworem samej świadomości – PL]. Pyta się: Czym jest rzeczywistość? Powątpiewa o słuszności poglądu, że „Rzeczywisty jest świat fizyczny istniejący na zewnątrz nas i niezależnie od naszych umysłów. [I to stwierdzenie nie jest zbyt precyzyjne, bowiem „my” nie jesteśmy jedynie czystym umysłem. W naszą jaźń wchodzi też element bytu materialnego, to co nazywamy naszym ciałem, strukturą materialną naszego ciała. Należy ona do świata fizycznego i do rzeczywistości niezależnej od działań naszego umysłu – PL], a zatem do praw tego świata powinniśmy zredukować wszystkie zjawiska” [Zjawiskiem oczywistym jest nie tylko kontakt umysłu ze światem fizycznym, ale i kontakt umysłu z samym sobą – czyli refleksja. Redukowanie „wszystkiego” do praw świata fizycznego (zewnętrznego wobec umysłu) wynika z przedwczesnego, nie poprzedzonego odpowiednią analizą, jednakowego traktowania zjawisk poznawczych i zjawisk fizycznych. Oba rodzaje zjawisk mogą być rzeczywiste, ale nie muszą należeć do jedynej, tej samej kategorii bytu. Twierdzenie Verworna zakłada słuszność tezy monistycznej. Jest to w tym wypadku teza oczywiście aprioryczna i gołosłowna – PL]. Kończy niewątpliwym [jakoby – PL] wnioskiem (p. 36), że:

„/.../ my rzeczywiście widzimy ciała, inni też je widzą; mówimy, że one istnieją. Słusznie; one niewątpliwie istnieją, ale nie istnieją na zewnątrz naszych umysłów ... fizjologia zmysłów wykazuje, że to, co wchodzi przez drzwi narządów zmysłowych przynosi wyłącznie i po prostu wrażenia (zmysłowe – przyp. PL).”

Poza tymi wrażeniami, powiada, nic nie wiemy o świecie zewnętrznym, możemy

jedynie snuć na ten temat hipotezy. Verworn zatem, podobnie jak Karl Pearson, zdobywa w swej głowie „doznania zmysłowe” przy pomocy argumentów opartych na fizjologii organów zmysłowych. Pyta się on następnie:

„Czymże jest owa rzecz na zewnątrz mego umysłu, produkująca we mnie, poprzez zmysły, owo pojęcie? Czym, innymi słowy, jest świat zewnętrzny?”

Na to pytanie udziela on odpowiedzi na tej samej stronie. Argumentacja jest doprawdy niezwykła:

„... Jak dobrze wiadomo, nauki przyrodnicze wykazały, że każde zjawisko świata fizycznego posiada jako swą przyczynę inne zjawisko fizyczne. ... Stąd przyczyną moich doznań świata fizycznego jest inne doznanie, które nie znajduje się na zewnątrz, lecz wewnątrz mojego umysłu. ... nawet sama przyczynowość, podobnie jak wszystkie inne wrażenia, pojęcia, idee, jakkolwiek byśmy to nazywali, istnieje tylko w naszych własnych umysłach. Jeżeli zatem przyczyna moich pojęć o świecie fizycznym jest zlokalizowana wewnątrz umysłu, supozycja jakiejś rzeczywistości zewnętrznej jest całkowicie nieuzasadniona.”

Verworn zatem popełnia ten sam błąd co Karl Pearson. Wygłasza wniosek, który otwarcie neguje same przesłanki tego wniosku. Rozpoczyna od całkiem realistycznie pojmowanej fizjologii organów zmysłowych. Fizjolodzy bowiem zawsze tak ją pojmują, dopóki nie zaczną filozofować – nazywają je (zmysły) „oknami”, przez które coś „wchodzi” i „dostarcza nam” wrażeń.

[Doktryna wrażeń subiektywnych]

*Kończy jednak mówiąc, że jedne wrażenia „w umyśle” powodują inne, oraz że przeświadczenie o rzeczywistości zewnętrznej jest nieuzasadnione. Jak pogodzić te stwierdzenia? Cóż oznacza „zewnątrz” i „wewnątrz”? Gdy Verworn mówi, że coś wchodzi poprzez zmysły, to prawdopodobnie ma na myśli ruch przestrzenny do wnętrza ciała. Gdy jednak mówi „w umyśle”, co ma oznaczać to „w”? Tego nie tłumaczy. Na tej samej stronie Verworn ubolewa, że różni filozofowie „próbowali opierać rzeczywistość świata zewnętrznego na przyczynowości zjawisk” i dodaje, że „taka argumentacja stanowi osobliwą próbę dowodzenia czegoś przy pomocy tego, co powinno być dowiedzione” [Taka (bezwartościowa) forma dowodzenia znana jest jako *argumentatio idem per idem* – PL]. Nie dostrzega on jednak, że jego własne wywody stanowią zadziwiający obraz próby udowodnienia błędności tezy przy pomocy przesłanek uznających ową tezę za prawdziwą [ten rozpowszechniony w czasach nowożytnych sposób „argumentowania” zasługuje na to, by nadać mu osobną nazwę, np. *argumentatio per anihilationem*, czyli dowód z anihilacji (przesłanek) – PL].*

Verworn tak dalece nie rozumie poglądów Kartezjusza, że usiłuje korzystać z nich dla poparcia swoich argumentów. Na str. 38 powiada:

„Ponad dwieście lat temu Kartezjusz przyjął jako punkt wyjścia swej filozofii fakt fundamentalny, mianowicie, że cały świat fizyczny jest tylko pojęciem (ideą).”

To prawda, że Kartezjusz pierwszy wprowadził tezę, że znajomość siebie jest bardziej wiarygodna niż wiedza o świecie zewnętrznym, ale z pewnością nigdy nie kwestionował ani istnienia tego świata, ani możliwości zdobycia sporej i wiarygodnej wiedzy o nim. Verworn powołuje się także na Macha, choć dokonując „introjeksji” czynił właśnie to, przeciwko czemu Mach protestował.

„Należy mieć nadzieję – powiada Verworn na str. 38 – że ta monistyczna koncepcja będzie zdobywać w przyrodznawstwie coraz większe uznanie. Trzyma się

ona ściśle eksperymentu, nie korzysta z hipotez i wyklucza starą doktrynę dualizmu ciała i umysłu.”

To dziwne, że Kartezjusz, zwolennik wzmiankowanej doktryny, jest wzywany na poparcie monizmu [materialistycznego]. Dalsze rozważania prowadzą Verworna do niezwykle zaiste wniosku. Gdy wydaje się nam, że uprawiamy nauki przyrodnicze, to – zdaniem Verworna – w rzeczywistości praktykujemy psychologię introspekcji:

„prawa świata fizycznego są prawami naszych własnych zjawisk psychologicznych, ponieważ świat fizyczny jest jedynie naszym pojęciem. W tym sensie cała wiedza przyrodnicza jest psychologią.

[Elementy solipsyzmu]

Powinniśmy, oczywiście, powiedzieć: „moją psychologią”. Verworn już wcześniej napominał tych, którzy odwoływali się do innych umysłów. Są one, jak twierdził, tylko ciałami i stąd tylko ideami „w umyśle”. Powinien, rzecz jasna, dojść do solipsyzmu, ale tak jak inni fenomenaliści nie dostrzega tego. W równie niespójny sposób, podobnie zresztą jak inni fenomenaliści, Verworn odwołuje się do ewolucji. Powiada na przykład:

„Nasze skłonności do poszukiwania przyczyn powstały i ustaliły się w trakcie ewolucji, poprzez stałe redukowania skutków do przyczyn.”

[Proces poszukiwania warunków koniecznych dla obserwowanej zmiany, czyli redukcja „skutków” (zmian) do ich „przyczyn” jest przykładem redukcji w sensie arystotelesowskim. Analogicznie redukcja może prowadzić przez rozpoznanie tego, co zmienne (przypadłościowe) do odkrycia tego co stałe (substancjalne), od tego co przygodne, do tego co konieczne, od tego co nieistotne, do tego co istotne. „Redukcja” w sensie arystotelesowski oznacza coś zupełnie innego niż „redukcja” w doktrynie „redukcjonizmu”. Redukcjonizm opiera się przede wszystkim na selektywnym upraszczaniu bazy danych empirycznych (redukcjonizm opisowy), a potem dokonuje uproszczenia koncepcji przyczynowych, „genetycznych” do tego, co wystarcza w ograniczonym opisowo skrawku empirii (redukcjonizm wyjaśnień) – PL].

Jeżeli ewolucja, podobnie jak i sama przyczynowość, są jedynie ideami w umyśle Verworna – a stwierdził on, że jest to prawdą w odniesieniu do wszystkich „idei i pojęć” – to trudno pojąć, jak moje skłonności lub twoje skłonności do czegokolwiek mogły powstać w jej przebiegu. Postawiłem kiedyś tę trudność pewnemu fizjologowi, który należał do entuzjastów Macha i Verworna, ale „odszedł on smutny, bo był bardzo bogaty” (intelektualnie). Nie chciał opuścić Macha i pójść za Darwinem, który w kwestii fenomenalizmu i w ogóle jakiegokolwiek „filozofii” był tak niewinny jak niemowlę, ale nie chciał też porzucić Darwina dla Macha. Czy można zachować obu?

W rezultacie tego wszystkiego Verworn odrzuca tezę Du Bois Reymonda o granicach ludzkiego poznania dlatego, po pierwsze, że atomy są „ideami złożonymi”, a stąd nie są atomami, po drugie zaś dlatego, że nie ma różnicy pomiędzy ciałem a umysłem, skoro ciało jest ideą wewnątrz umysłu.

[Rola niekonsekwencji]

Fenomenalizm ujawnia do jakiego ogromnego rozwoju może dojść uczonej dzięki sprzecznościom. Poprzednio „prawo (nie)sprzeczności” uważano za „prawo myślenia”. Nowocześni logicy, a przynajmniej wielu z nich, już tego poglądu nie podzielają. Nie ma ono z pewnością zastosowania w myślach autorów fenomenalizmu. Inną charakterystyczną cechą fenomenalistów jest fakt, że po wygłoszeniu swej

doktryny natychmiast o niej zapominają i zaczynają pisać po prostu, jak zwykli śmiertelnicy. Ich poglądy nabierają więc cech jakby przelotnych halucynacji [w org. „moonshine” – PL]. U Verworna występuje to z wyjątkową wyrazistością. Na stronie 46, na przykład, upiera się, że za wyjątkiem wyjaśnień fizyczno-chemicznych, wszelkie inne wyjaśniania zjawisk życiowych są niedopuszczalne. Píše on:

„w fizjologii, w odniesieniu do zjawisk fizycznych życia, nie może mieć nigdy prawdziwego znaczenia takie wyjaśnienie, które nie dałoby się również zastosować do chemii i fizyki (zjawisk) natury nieożywionej.”

Otóż, jeżeli intencją autora było postawić taką tezę a priori, – o czym można wnioskować na podstawie brzmienia słów tego paragrafu – jest to zwykły dogmat. Nikt bez odpowiedniej próby nie może z góry powiedzieć, co będzie miało znaczenie dla fizjologii. W przeciwnym wypadku trzeba by porzucić empiryczną postawę nauk przyrodniczych. Co innego, jeśli stawia się taki pogląd jako hipotezę.

[Utożsamienie „ciała” i „ducha”]

Ale niezależnie od tego, skoro Verworn długo i wyraźnie głosi, że jedynymi prawami są prawa „naszych własnych zjawisk psychologicznych”, czy warto jeszcze rozważać ewentualne różnice pomiędzy prawami fizycznymi i psychologicznymi? Nie ma sensu omawiać kontrowersji „witalizm versus mechanycyzm” gdy wszystkie prawa zostały zredukowane do praw „doznań zmysłowych”.

Verworn ubolewa nad rozdźwiękiem pomiędzy przyrodoznawstwem a filozofią. Powiada:

„Nadchodzące stulecia poważnie ucierpią, jeżeli przepaść pomiędzy filozofią i przyrodoznawstwem będzie się nadal, i to z obu stron rozwierać, jeżeli mętne spekulacje z jednej strony, a wąska specjalizacja z drugiej przeszkadzać będą wzajemnemu zbliżeniu dla wspólnej i dobroczynnej w skutkach pionierskiej pracy.

Z całego serca pogląd ten popieram. Ale jeżeli spekulacje Verworna, które mają wyraźnie mętny charakter, miałyby być reprezentatywną próbką filozofii, to nic dziwnego, że przyrodoznawstwo nie ma zbytnej ochoty by się przyznać do pokrewieństwa z filozofią ...”

[I to jest koniec Mega-cytatu z „*Biological Principles*” Woodgera]