

# Zagadnienia Filozoficzne w Nauce XXXIX

---

OŚRODEK BADAŃ INTERDYSCYPLINARNYCH  
CENTER FOR INTERDISCIPLINARY STUDIES  
KRAKÓW — CRACOW

2006



## Redaguje zespół:

*Michał Heller, Robert Janusz, Zbigniew Liana, Janusz Mączka,  
Alicja Michalik, Adam Olszewski, Paweł Polak, Włodzimierz  
Skoczny, Stanisław Wszolek, Józef Życiński*

## Adres Redakcji:

*Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*  
Wydział Filozoficzny PAT  
Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych  
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków

## Strona WWW:

<http://www.obi.opoka.org.pl/>

## Skład i łamanie w systemie L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X:

*Robert Janusz*

## Opracowanie graficzne:

Wydawnictwo *Biblos*

## Dystrybucja:

Wydawnictwo *Biblos*  
Plac Katedralny 6, 33-100 Tarnów  
tel. (0 prefix 14) 621-27-77  
fax (0 prefix 14) 622-40-40  
e-mail: [biblos@wsd.tarnow.pl](mailto:biblos@wsd.tarnow.pl)  
<http://www.biblos.pl/>

ISSN 0867-8286

© by Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych, Kraków

Wydawnictwo *Biblos* Tarnów 2006  
Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych, Kraków

# Zagadnienia Filozoficzne w Nauce

**XXXIX**

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

---

- |                                   |    |  |
|-----------------------------------|----|--|
| Tadeusz<br>SIEROTOWICZ            | 3  | <i>W POSZUKIWANIU ŹRÓDEŁ<br/>METODY. KILKA UWAG<br/>O PARADYGMACIE POSZLAKOWYM<br/>CARLA GINZBURGA</i> |
| Carlo GINZBURG                    | 8  | <i>TROPY. KORZENIE PARADYGMATU<br/>POSZLAKOWEGO</i>  |
| Paweł POLAK                       | 66 | <i>ZYGMUNTA SPIRY UWAGI<br/>O METODOLOGII K.R. POPPERA</i>   |
| Anna<br>FRĄCKOWIAK-<br>CIESIELSKA | 92 | <i>U ŹRÓDEŁ WSPÓŁCZESNEGO<br/>NOMINALIZMU W FILOZOFII<br/>MATEMATYKI</i>                               |

## DYSKUSJE I POLEMIKI

---

Mieszko 115 *DWIE UWAGI O RACJONALNOŚCI*  
TALASIEWICZ *WIARY*

Stanisław 123 *ODPOWIEDŹ NA DWIE UWAGI*  
WSZOŁEK *O RACJONALNOŚCI WIARY*

## ESEJ

---

Michał HELLER 132 *CZY FILOZOFIA MOŻE BYĆ*  
*„SPOSOBEM NA ŻYCIE”?*

## KONFERENCJE I SYMPOZJA

---

Michał HELLER 141 *HORYZONTY PRAWDY*

Paweł POLAK 147 *IX KRAKOWSKA KONFERENCJA*  
*METODOLOGICZNA*

## Z DZIAŁALNOŚCI OBI

---

## RECENZJE

---

Andrzej 157 *„UMARŁ KRÓL, NIECH ŻYJE KRÓL”:*  
KOLEŻYŃSKI *NADCHODZI NOWA ERA —*  
*EMERGENCJI W NAUKACH*  
*PRZYRODNICZYCH?*

Michał HELLER 164 *NIEUDANY PODRĘCZNIK*

Stanisław 167 *FIZYKA I TEOLOGIA —*  
WSZOŁEK *POPULARNIE I APOLOGETYCZNIE*

Tadeusz Sierotowicz

**W POSZUKIWANIU ŹRÓDEŁ  
METODY. KILKA UWAG  
O PARADYGMACIE POSZLAKOWYM  
CARLA GINZBURGA**

Malcolm Gladwell w swej zajmującej książce *Jednym rzutem oka* opisuje historię greckiej rzeźby, która podług jej właściciela miała pochodzić z VI w. p.n.e. i która została zaoferowana przez niego *J. Paul Getty Museum* w Los Angeles. Rzeźba przedstawiała stojącego, nagiego młodzieńca, z lewą nogą wysuniętą do przodu i ramionami opuszczonymi wzdłuż ciała. Rzeźb tego rodzaju (*kouros* w języku technicznym) nie przetrwało zbyt wiele, a i te w nienajlepszym stanie. Ponieważ oferowana statua była w doskonałej „formie”, muzeum miało nadzieję na pozyskanie niezwykle cennego eksponatu. Powołano zespół ekspertów, którzy po długotrwałych badaniach opierających się na najnowocześniejszych technikach stwierdzili autentyczność dzieła. Muzeum nabyło rzeźbę. Eksponat jednak miał w sobie coś intrygującego, coś, co niepokoiło niektórych historyków sztuki. Jeden z nich, kiedy po raz pierwszy spojrzął na rzeźbę stwierdził, że nie może ona być autentyczna, zdaje się bowiem być zbyt świeża. Późniejsze badania przyznały mu rację — *kouros* — okazał się być współczesną kopią starodawnego arcydzieła.

Tak oto rzut oka, trwające może dwie sekundy spojrzenie eksperta, dało więcej, niż wielomiesięczne analizy ekipy badaczy. Zdziałało to, co niektórzy nazywają myślą „szybką i selektywną”,

która pozwala na prawie natychmiastowe przechodzenie do konkluzji na podstawie niewielu danych, wykluczając przy tym natłok nieużytecznych w tym kontekście informacji. Odbywa się to za sprawą tzw. „podświadomości adaptacyjnej”, to jest tej części mózgu, która jest czymś na kształt komputera przetwarzającego, szybko i bez wytchnienia, i najczęściej nieświadomie dla nas samych, olbrzymie ilości informacji. Podświadomość adaptacyjna jest niezwykle istotnym osiągnięciem ewolucyjnym rodzaju ludzkiego, jak pisze Gladwell „jeśli ludzie zdołali przetrwać jako gatunek przez tak długi okres czasu, to stało się to dzięki rozwojowi takiego aparatu podejmowania decyzji, który jest w stanie decydować szybko i na podstawie niewielu informacji”<sup>1</sup>.

Działające tu mechanizmy nie są czymś wyjątkowym czy tajemniczym, chodzi tu bowiem o jedną z podstawowych cech człowieka, pozwalających na „określenie przez podświadomość adaptacyjną ‘schematów’, struktur czy osobliwości, różnych sytuacji czy zachowań w oparciu o niekompletne dane doświadczenia”<sup>2</sup>. Mamy tu do czynienia z czymś na kształt racjonalnego instynktu uzdalniającego nas do zgadywania, domyślania się w określonej sytuacji [poznawczej] właściwego (praktycznie, a może i teoretycznie rzecz biorąc) rozwiązania, wychodząc od niewielu śladów/poszlak<sup>3</sup>.

Właśnie o takim rodzaju poznania, opierającym się na drobnych, prawie niedostrzegalnych poszlakach, ale — jeśli wierzyć powyższym uwagom — niezwykle istotnych w dochodzeniu do tego, jak się rzeczy i sprawy mają, traktuje tłumaczony tutaj esej Carla

---

<sup>1</sup>M. Gladwell, *In un batter di ciglia*, Milano: Mondadori 2005, 10.

<sup>2</sup>Gladwell, *In un batter di ciglia*, 19.

<sup>3</sup>Por. S. Wszolek, “Przekroczyć pragmatyzm”, [w:] C. S. Peirce, *Zaniebdany Argument i inne pisma z lat 1907–1913*, S. Wszolek (wstęp i tłum.), Kraków: Wyd. Naukowe PAT 2005, XXIV-XXV.

Ginzburga<sup>4</sup>. Jest on próbą etiologicznego i diachronicznego ujęcia problemu metody stosowania władz poznawczych człowieka.

Rozważania etiologiczne prowadzą do wczesnych etapów rozwoju kulturowego człowieka, czyli do *praxis* myśliwego tropiącego swą ofiarę. To tutaj rodzi się paradygmat poszlakowy (zob. niżej). Ginzburg śledzi różne jego wersje (aspekt diachroniczny) stosowane w mezopotamskim wróżbiarstwie, medycynie i kazuistyce prawniczej. Odnotowuje następnie wyłonienie się racjonalnego paradygmatu platońskiego, który spycha w cień — ale nie przerywa ciągłej i dynamicznej obecności — paradygmat poszlakowy. Cień spowijający ten paradygmat staje się jeszcze gęstszy po wyłonieniu się paradygmatu Galileusza. Dopiero pod koniec XIX wieku, za sprawą Morellego i Freuda, paradygmat poszlakowy wyłania się ponownie z cienia, w którym się znajdował.

Prześledzenie etiologii i diachronii paradygmatu poszlakowego, zwłaszcza w kontekście silnie zakorzenionego obecnie paradygmatu nauk doświadczalnych, prowokuje pytanie, które można tak wyrazić: dwa paradygmaty poznania, niejako równoległe, to jest do siebie niesprowadzalne, czy też raczej jeden tylko paradygmat poznania (poszlakowy), przybierający różne formy, zależnie od kontekstu poznania?

Powróćmy zaś do paradygmatu poszlakowego. Pisze Ginzburg: „przez tysiąclecia człowiek zajmował się łowiectwem. W trakcie niezliczonych pościgów nauczył się rekonstruować wielkość i ruchy niewidzialnej jeszcze ofiary na podstawie odcisniętych w błocie

---

<sup>4</sup>Carlo Ginzburg (1939, Turyn), profesor uniwersytetów w Bolonii i w Los Angeles. Zaproponowany przez niego model historycznej analizy interdyscyplinarnej (zwany „mikrohistorią”), stawia sobie za cel rekonstrukcję społecznego i kulturalnego obrazu danego okresu, w oparciu o uważną obserwację pojedynczej osoby, miejscowości lub konkretnego zdarzenia. Autor wielu, szeroko znanych monografii i esejów. W Polsce ukazało się jedno z najważniejszych dzieł Carla Ginzburga, *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza w XVI wieku*, Warszawa: PIW, 1989. Ostatnia jego książka (maj 2006) nosi tytuł *Il filo e le traccie. Vero, finto, falso*, Milano: Feltrinelli 2006. Na temat różnych koncepcji historii zob. np. Andrzej Juszczyk, *Retoryka a poznanie. Powieściopisarstwo Teodora Parnickiego*, Kraków: Wyd. Universitas 2004, 253–266.

śladów, połamanych gałązek, odchodów, sierści albo piór pozostawionych na krzakach, zapachu”. Powiedzieć można, iż człowiek wyłonił się z czeluści czasu „uzbrojony” w paradygmat poznawczy pozwalający mu na „przedstawienie złożonej i bezpośrednio niedoświadczanej rzeczywistości na podstawie pozornie nieznaczących danych doświadczalnych”, które to dane układają się w koherentną narrację. Wilhelm z Baskerville — bohater znanej powieści U. Eco — tak oto wyjaśnia Adsowi z Melku zasadnicze cechy paradygmatu poszlakowego:

„Adso, rozwikłanie tajemnicy to nie to samo, co dedukowanie z pierwszych zasad. I nie jest nawet równoważne zbieraniu licznych danych poszczególnych, by potem wydobyć z nich prawo ogólne. Oznacza raczej, że człowiek znajduje jedną, dwie, lub trzy dane poszczególne, z pozoru nie mające ze sobą nic wspólnego i stara się wyobrazić sobie, czy każda z nich może być przypadkiem prawa ogólnego, którego jeszcze nie zna i które może nigdy nie zostało wypowiedziane [...]. W obliczu pewnych faktów nie do wyjaśnienia musisz spróbować wymyślić wiele praw ogólnych, których koneksji z faktami ciebie zajmującymi jeszcze nie widzisz; i w nagłym związku jakiegoś rezultatu, przypadku lub prawa rysuje ci się rozumowanie, bardziej w twym mniemaniu przekonywające od innych. Próbujesz zastosować je do wszystkich przypadków podobnych, używać do snucia przewidywań, i oto odkrywasz, że odgadłeś. Ale do samego końca nie będziesz wiedział, które predykaty wprowadzić do twojego rozumowania, a które odrzucić”<sup>5</sup>.

Paradygmat poszlakowy można odnaleźć w wielu dziedzinach poznania: kosmologia, archeologia, historia sztuki, kryminologia, medycyna, literatura<sup>6</sup>. Ale, w moim pojęciu, nie chodzi tu tylko

<sup>5</sup>U. Eco, *Imię róży*, Warszawa: PIW 1987, 354–355.

<sup>6</sup>Zob. np. U. Eco i Th. Sebeok (red.), *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, Milano: Bompiani 2004<sup>2</sup>, B. Giorgini, “Trous noirs et traces cosmi-



o czysto statystyczne stwierdzenie obecności, bowiem paradygmat poszlakowy jest wyrazem czegoś, co można by określić mianem najbardziej podstawowego instynktu racjonalnego człowieka. Wszak nawet konstrukcja teorii fizycznej jakże często zaczyna się od drobnych poszlak, wskazówek i obserwacji prowadzących do odkrycia powszechnie obowiązującego prawa natury. W tej perspektywie paradygmat poszlakowy może się okazać ciekawym miejscem metodologicznie rozumianego dialogu interdyscyplinarnego. Stąd właśnie zrodziła się moja chęć przetłumaczenia tego tekstu.

Nie pozostaje mi zatem nic innego jak tylko zachęcić łaskawego Czytelnika do uważnej i krytycznej lektury tekstu Carla Ginzburga oraz do interdyscyplinarnej nad nim debaty.

---

ques”, *Fundamenta Scientiae*, Vol. 8(2), 1987, 185–196, Stanisław Tabaczyński, „Paradygmat poszlakowy’ i problemy w badaniach archeologicznych”, *Acta Universitatis Lodzianis — Folia Archaeologica*, 16(1992), 13–27, Francesco Sidoti, “Lo statuto epistemologico del paradigma indizioario”, *Quaderni del Centro di Metodologia delle Scienze Sociali — Working Papers* — n. 43, Roma 1998, tenże, *Morale e metodo nell’intelligence*, Bari: Cacucci 1997, G. Boniolo, P. Vidali, *Filosofia della scienza*, Milano: B. Mondadori, 1999, 281–298, Enzo Di Nuoscio i Marco Gervasoni (red.), *Conoscere per tracce*, Molise 2005, T. Sierotowicz, “Poszlakowy paradygmat kosmologii”, [w:] Stanisław Wszolek i Robert Janusz (red.), *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi — współpracownicy i uczniowie*, Kraków: WAM 2006.

Carlo Ginzburg

## ***TROPY. KORZENIE PARADYGMATU POSZLAKOWEGO***

Przekład: Tadeusz Sierotowicz\*

*Bóg ukrywa się w szczegółach*  
G. Flaubert i A. Warburg

*Przedmiot, który mówi o stratach, o zniszczeniach,  
o zniknięciu innych rzeczy, nie mówi o sobie, mówi  
o innych. Ale czy to, co mówi, dotyczy także innych  
przedmiotów?*

J. Johns

W niniejszym eseju będą się starał opisać, jak pod koniec XIX stulecia bez wielkiego szumu wyłonił się w dziedzinie nauk zajmujących się człowiekiem pewien model epistemologiczny (albo,

---

\*Przekład z języka włoskiego. Copyright ©1979 by Carlo Ginzburg. Tłumacz dziękuje prof. Carlo Ginzburgowi za uprzejmą zgodę na tłumaczenie i publikację tekstu oraz za wskazówki udzielone podczas przygotowywania przekładu; dziękuje też agencji literackiej dr.a Luigi Bernabó za okazaną pomoc. Pierwsza wersja niniejszego eseju Carla Ginzburga ukazała się w *Rivista di storia contemporanea*, 7(1978), 1–14, zaś wersja poszerzona (będąca podstawą niniejszego tłumaczenia) została opublikowana jako “*Spie. Radici di un paradigma indiziario*”, [w:] A. Gargani (red.), *Crisi della ragione*, Torino: Einaudi 1979, 57–106, i następnie przedrukowana [w:] Carlo Ginzburg, *Miti, emblemi, spie*, Torino: Einaudi 1992, 158–209 oraz [w:] Umberto Eco i Thomas A. Sebeok (red.), *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, Milano: Bompiani 2004<sup>2</sup>, 95–136.

jak kto woli, paradygmat<sup>1</sup>), któremu — jak dotąd — nie poświęcono dostatecznej uwagi. Analiza tego paradygmatu, bardzo rozpowszechnionego i szeroko stosowanego, choć nie poddawano go teoretycznej eksplikacji, być może mogłaby się przyczynić do wyjścia z meandrów przeciwstawienia pomiędzy “racjonalizmem” i “irracjonalizmem”.

## I

1. W latach 1874–1876, na łamach *Zeitschrift für bildende Kunst* ukazał się cykl artykułów na temat włoskiego malarstwa. Artykuły były podpisane przez nikomu nieznanego rosyjskiego badacza Iwana Lermolieffa i zostały przełożone na język niemiecki przez Johanna Swarza. W artykułach tych proponowano nową metodą pozwalającą na ustalenie autorstwa starych obrazów, która wywołała różne reakcje i burzliwe dyskusje w świecie historyków sztuki. Dopiero kilka lat potem autor tekstów zrzucił podwójną maskę, za którą się schował. W istocie rzeczy artykuły te zostały napisane przez włocho Giovanniego Morellego (Shwarze to prawie tłumaczenie nazwiska, zaś Lermolieff to niemal anagram). Jeszcze dzisiaj historycy sztuki rozprawiają o „metodzie Morellego”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Używam tutaj tego terminu w znaczeniu zaproponowanym przez T.S. Kuhna, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa: PWN 1968, pomijając precyzacje i rozróżnienia wprowadzone później przez tego autora (zob. *Postscriptum — 1969*, w drugim, poszerzonym wydaniu książki: *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago 1974<sup>2</sup>, 174 i nast.).

<sup>2</sup>Jeżeli chodzi o Morellego zob. zwłaszcza E. Wind, *Arte e anarchia*, Milano 1972, 52–75, 166–68 oraz cytowaną tam bibliografię. W kwestiach bibliografii warto skonsultować M. Ginoulhiac, “Giovanni Morelli. La vita”, [w:] *Bergomum*, 34(1940), n. 2, 51–74. Jeśli chodzi o metodę Morellego, to ostatnio pisali o niej R. Wollheim, “Giovanni Morelli and the Origins of Scientific Connoisseurship”, [w:] *On Art and the Mind. Essays and Lectures*, London 1973, 177–201; H. Zerner, “Giovanni Morelli et la science de l’art”, [w:] *Revue de l’art*, 40–41(1978), 209–15 i G. Prevital, “À propos de Morelli”, *ibid.*, 42(1978), 27–31. Inne teksty są cytowane w przypisie 12. Niestety, jak dotąd brak całościowego opracowania na temat Morellego, analizującego nie tylko

Na czym ona polega? Muzea, twierdził Morelli, są przepełnione obrazami, mylnie przypisywanymi takim czy innym malarzom. Jednakże zidentyfikowanie prawdziwego twórcy obrazu nie jest łatwe. Często bowiem ma się do czynienia z dziełem, które nie zostało podpisane, może nawet przemalowane, albo też znajduje się w złym stanie. W tej sytuacji możliwość odróżnienia oryginału od kopii staje się niezwykle istotna. Pragnąc zrealizować to zamierzenie, powiedział Morelli, nie można jednak (jak zwykle się czyni) opierać się na najbardziej rzucających się w oczy szczegółach obrazu, albowiem mogą być one z łatwością podrobione: wzniesione do nieba oczy na obrazach Perugina, uśmiech Leonarda, itp. Należy natomiast poddać analizie zupełnie drugorzędne szczegóły te, które są najmniej podatne na wpływy szkoły, do której malarz należał: płat ucha, paznokcie, forma palców dłoni i stóp. Opierając się na tej intuicji Morelli zbadał, i skrupulatnie skatologował, kształt ucha typowy dla Botticellego, dla Cosmè Turego, itd. Chodzi oczywiście o cechy obecne w dziełach oryginalnych. Następnie w oparciu o tę metodę zaproponował dziesiątki nowych identyfikacji obrazów znajdujących się w głównych galeriach Europy.

---

jego pisma z zakresu historii sztuki, lecz także młodzieńcze studia naukowe, związki ze środowiskami niemieckimi, przyjaźń z De Sanctisem, uczestnictwo w życiu politycznym. Jeśli chodzi o De Sanctisa, zob. list Morellego, w którym sugerował on kandydaturę De Sanctisa na stanowiska profesora literatury włoskiej na Politechnice w Zurygu (F. De Sanctis, *Lettere dall'esilio [1853-1860]*, B. Croce (red.), Bari 1938, 34-38) oraz indeksy tomów *Epistolario* De Sanctisa publikowanych przez wydawnictwo Einaudi. Polityczne zaangażowanie Morellego traktuje G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Napoli 1956, 114, 261 i 335. Europejską recepcję pism Morellego dobrze oddają jego własne słowa z listu napisanego z Bazylei do Minghettiego: "Stary Giacomo Burckharte, którego odwiedziłem wczoraj, przyjął mnie entuzjastycznie i zechciał spędzić w moim towarzystwie cały wieczór. Jest to człowiek bardzo oryginalny, tak w sposobie myślenia, jak i w sposobie zachowania. Bardzo by ci się spodobał, choć może jeszcze bardziej przypadłby do gustu naszej Pani Laurze. Opowiadał mi o książce Lermolieffa, tak jakby znał ją na pamięć, i w tym kontekście zasypał mnie mnóstwem pytań. Rzecz ta bardzo mi pochlebia. Spotkałem się z nim dziś rano..." (Biblioteca Comunale di Bologna [Archiginnasio], Carte Minghetti, XXIII, 54).

Często były do odkrycia sensacyjne: znajdująca się w dreźnieńskiej galerii leżąca Wenus, uważana za kopię zaginionego obrazu Tycjana wykonaną przez Sassoferratiego, Morelli zidentyfikował jako jedno z niewielu dzieł, które z całą pewnością wyszły spod pędzla Giorgiona.

Pomimo tych sukcesów metoda Morellego była ostro krytykowana, być może z powodu niemałej, aroganckiej pewności siebie, z którą była proponowana. Zyskała sobie miano mechanicznej, powierzchownej i pozytywistycznej, a w końcu popadła w niełaskę<sup>3</sup>. (Co nie zmienia faktu, że wielu badaczy, którzy z góry patrzyli na tę metodę, milcząco posługiwali się nią celem identyfikacji obrazów.) Ponowne zwrócenie uwagi na pisma Morellego jest zasługą Winda, który dostrzegł w nich typowy przykład współczesnego podejścia do dzieła sztuki — podejścia zachęcającego do smakowania szczegółów raczej, niż całości dzieła. U Morellego, według Winda, znajdujemy przesadny kult bezpośredniości geniusza. Kultem tym nasycił się w latach młodości, kiedy to obracał się w kręgu berlińskich romantyków<sup>4</sup>. Nie jest to przekonywująca interpretacja, zważywszy fakt, iż Morelli nie interesował się problemami o charakterze estetycznym (o co go potem oskarżano), lecz wstępnymi problemami o charakterze filologicznym<sup>5</sup>. W isto-

---

<sup>3</sup>Longhi uważał Morellego, w porównaniu z “wielkim” Cavalcaselle, za badacza “nie tak wybitnego, choć godnego uwagi”. Jednakże zaraz potem dodawał, że “argumenty... materialistyczne” nadają metodzie Morellego charakter “zbytniej pewności siebie, czyniąc ją estetycznie nieprzydatną” (“Cartella tizianesca”, [w:] *Saggi e ricerche 1925–1928*, Firenze 1967, 234). Jeśli chodzi o implikacje tych, i innych ocen Longhiego, zob. G. Contini, “Longhi prosatore”, [w:] *Altri esercizi (1942–1971)*, Torino 1972, 117. Porównanie z Cavalcaselle, niezbyt korzystne dla Morellego, jest np. podjęte przez M. Fagiolo, [w:] G.C. Argan i M. Fagiolo, *Guida alla storia dell'arte*, Firenze 1974, 97 i 101.

<sup>4</sup>Zob. Wind, *Arte*, 64–65. B. Croce pisał natomiast o “zmysłowości naocznych i dostrzegalnych szczegółów” (*La critica delle arti figurative. Questioni del metodo*, Bari 1946<sup>2</sup>, 15).

<sup>5</sup>Zob. Longhi, *Saggi*, 321: “jeśli chodzi o zmysł jakości u Morellego, zresztą słabo rozwinięty albo jakże często przytłoczony prostymi aktami ‘identyfikacji’...”. Zaraz potem określa Morellego jako wręcz “pospolitego i mrocznego

cie rzeczy jednak implikacje metody Morellego są inne, i znacznie bogatsze. Jak za chwilę zobaczymy, sam Wind znajdował się o krok od tego odkrycia.

2. Pisze Wind: „pisma Morellego mają charakter raczej niezwykły, jeśli porównać je z pismami innych historyków sztuki. Pełno w nich rysunków przedstawiających palce, uszy oraz szczegółowych rejestrów drobnych cech zdradzających rękę określonego artysty. Przypomina to odciski palców identyfikujących przestępcę, dlatego też każde muzeum sztuki analizowane przez Morellego natychmiast staje się muzeum kryminalistyki...”<sup>6</sup>. Analogia ta została błyskotliwie rozwinięta przez Castelnuovo, porównującego metodę Morellego do metody, która niemal w tych samych latach została przypisana Sherlockowi Holmesowi przez jego twórcę, Arthura Conana Doyle’a<sup>7</sup>. Znamca sztuki jest porównany do *detektywa*, odkrywającego autora przestępstwa (obrazu) na podstawie poszlak trudno dostrzegalnych dla większości obserwatorów. Przykłady przenikliwości Holmesa interpretującego ślady w błocie, popiół z papierosa, itd., są niezliczone. Aby przekonać się co do słuszności porównania dokonanego przez Castelnuovo, starczy zapoznać się z opowiadaniem *Przygoda z tekturowym pudełkiem* (1892), w którym Sherlock Holmes niemal „dosłownie” stosuje metodę Morellego. Historia zaczyna się od tego, że pewna niewinnie wyglądająca panna otrzymuje przesyłkę pocztową zawierającą parę obciętych uszu. Zwraca się do słynnego detektywa. Podczas spotkania, znamca tego rodzaju zagadnień, Holmes

„przerwał, ja zaś [Watson] w zdumieniu patrzyłem jak z niezwykłym skupieniem przyglądał się profilowi przybyszki. Przez chwilę na jego obliczu zagościło zdumienie

---

krytyka z Gorława” (Gorław to rosyjska wersja nazwy miejscowości Gorle, niedaleko Bergamo, gdzie mieszkał Morelli-Lermolieff).

<sup>6</sup>Zob. Wind, *Arte*, 63.

<sup>7</sup>Zob. E. Castelnuovo, “Attribution”, [w:] *Encyclopaedia universalis*, tom II, 1968, 782. Nadto A. Hauser (*Le teorie dell'arte. Tendenze e metodi della critica moderna* Torino 1969, 97) porównuje detektywistyczną metodę Freuda z metodą Morellego (zob. przypis 12).

pomieszane z zadowoleniem. Kiedy jednak panna [Cushing] odwróciła się w stronę Holmesa, aby odkryć powód jego nagłego milczenia, twarz Sherlocka przybrała zwykły, nie-przenikniony wyraz”<sup>8</sup>.

W dalszym ciągu opowiadania Holmes wyjaśnia Watsonowi (i czytelnikom) przebieg swych błyskawicznych procesów myślowych:

„Jako lekarzowi, wiadomo panu, panie Watson, iż żadna inna część ciała nie wykazuje większych różnic indywidualnych niż ucho. Każde ucho ma swoje odrębne cechy odróżniające go od innych. W „Przeglądzie antropologicznym” (*Anthropological Journal*) z ubiegłego roku, może pan przeczytać moje dwie krótkie monografie na ten temat. Dlatego też uważnie przestudiowałem uszy znajdujące się w pudełku i określiłem ich specyficzne cechy anatomiczne. Łatwo sobie wyobrazić moje zdumienie, kiedy przyglądając się panie Cushing zauważyłem, iż jej uszy były niemal identyczne z uszami z pudełka. Nie może być mowy o przypadku. Uszy te odznaczały się tym samym skróceniem płatka, tym samym zakrzywieniem części górnej, tą samą formą wklęsłości małżowiny. Biorąc pod uwagę wszystkie cechy zasadnicze, chodziło o niemal identyczne uszy. Natychmiast uświadomiłem sobie znaczenie tej obserwacji. To jasne, że ofiara musiała być krewną, i to prawdopodobnie bardzo bliską, panny Cushing...”<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup>Zob. A. Conan Doyle, „Przygoda z tekturowym pudełkiem (The Cardboard Box)”, [w:] *The Complete Sherlock Holmes Short Stories*, London 1976, 923–47; tutaj: 932.

<sup>9</sup>Zob. Doyle, „Przygoda z tekturowym pudełkiem”, 937–38. Opowiadanie to ukazało się wpiерw na łamach czasopisma *The Strand Magazine*, styczeń–czerwiec, 5(1893), 61–73. Niektórzy badacze dostrzegli (zob. A. Conan Doyle, *The Annotated Sherlock Holmes*, W.S. Baring–Gould (red.), London 1968, tom II, 208), że w tym samym czasopiśmie, kilka miesięcy potem, ukazał się anonimowy artykuł dotyczący różnych form ludzkiego ucha (“Ears: a Chapter One”, [w:] *The Strand Magazine*, lipiec–grudzień, 6(1893), 388–91, 525–

3. Zobaczymy wkrótce, jakie są niektóre konsekwencje wspomnianego wyżej porównania<sup>10</sup>. Wpierw warto jednak przytoczyć inną, interesującą obserwację Winda:

„Niek którym krytykom Morellego wydawała się dziwna idea, iż ‘osobowości należy doszukiwać się tam, gdzie wkład osoby jest najmniej intensywny’. Jednakże pod tym wzglę-

---

27). Autorem tego tekstu mógłby być sam Conan Doyle, który tym sposobem stałby się autorem artykułu Holmesa w *Anthropological Journal* (zniekształcona wersja *Journal of Anthropology*). Jest to jednak przypuszczenie raczej bezpodstawne, albowiem artykuł o uchu został poprzedzony tekstem zatytułowanym “Hands” (*The Strand Magazine*, styczeń-czerwiec, 5(1893), 119–23, 295–301), którego autorem był Beckles Willson. Jakkolwiek by było tekst opublikowany przez *The Strand Magazine* zawiera reprodukcje różnych form ucha, które do złudzenia przypominają ilustracje zawarte w pismach Morellego — zdaje się to potwierdzać szeroki obieg tego rodzaju tematów w ówczesnej kulturze.

<sup>10</sup>Nie można wykluczyć jednakowoż, iż chodzi tu o coś więcej niż tylko o proste porównanie. Wuj Conana Doyle’a, Henry Doyle, malarz i krytyk sztuki, został w 1869 roku mianowany dyrektorem National Art Gallery w Dublinie (zob. P. Nordon, *Sir Arthur Conan Doyle. L’homme et l’œuvre*, Paris 1964, 9). W 1887 roku Morelli spotkał Henry’ego Doyle’a i tak o tym napisał do swego przyjaciela Sir Henry’ego Layarda: “Ce que vous me dites de la Galerie de Dublin m’a beaucoup intéressé et d’autant plus que j’ai eu la chance à Londres de faire la connaissance personnelle de ce brave Monsieur Doyle, qui m’a fait a meilleure des impressions... hélas, au lieu des Doyle quels personnages trouvez vous ordinairement à la direction des Galeries en Europe?!” (British Museum, Add. Ms 38965, Layard Papers, tom 35, c. 120v). Znajomości metody Morellego przez Doyle’a (wówczas rzecz oczywista w przypadku historyka sztuki) dowodzi *Catalogue of the Works of Art in the National Gallery of Ireland* (Dublin 1890), który został przez niego zredagowany i w którym jest stosowany (np. s. 87) podręcznik Kuglera, zasadniczo przepracowany przez Layarda w 1887 roku pod kierunkiem Morellego. Pierwsze tłumaczenie pism Morellego na język angielski ukazało się w 1883 roku (zob. bibliografię [w:] *Italianische Malerei der Renaissance im Briefwechsel von Giovanni Morelli und Jean Paul Richter — 1876–1891*, J. i G. Richter (red.), Baden–Baden 1960). Pierwsza przygoda Holmesa (*Studium w szkarłacie*) została opublikowana w 1887 roku. Zważywszy te okoliczności nie jest rzeczą niemożliwą, iż Conan Doyle zapoznał się z metodą Morellego za pośrednictwem wuja. Nie jest to jednak warunek konieczny, albowiem pisma Morellego nie były jedynym wyrazem idei, które staramy się tutaj poddać analizie.



dem psychologia współczesna zdaje się potwierdzać intuicję Morellego: nasze nieświadome gesty mówią więcej o naszym charakterze, niż jakiegokolwiek zachowania formalne, wcześniej dokładnie przez nas przygotowane”<sup>11</sup>.

„Nasze nieświadome gesty...” — owo ogólne sformułowanie zaczerpnięte z opracowań psychologii współczesnej zostało z całą pewnością zapożyczony z dzieł Freuda. To, co Wind pisze na temat Morellego zwróciło uwagę badaczy<sup>12</sup> na pewien niemal zapomniany fragment ze sławnego eseju Freuda *Mojżesz Michała Aniola* (1914). Na początku drugiego paragrafu Freud pisze:

„Na wiele lat przed tym, jak usłyszałem o psychoanalizie dowiedziałem się, że rosyjski znawca sztuki, Ivan Lermolieff, którego pierwsze eseje ukazały się po niemiecku w latach 1874–76, wywołał rewolucję w galeriach Europy, kwestionując autorstwo wielu obrazów, proponując metodę pewnego odróżniania kopii od oryginałów i kreując nowe indywidualności artystyczne w oparciu o obrazy wyzwolone z ciężaru błędnych identyfikacji. Uzyskał te wyniki abstrahując od ogólnych i typowych cech obrazu, koncentrując się natomiast na drugorzędnych i nieznaczących szczegółach takich jak kształt paznokci, małżowiny uszu, aureole i inne detale tego rodzaju, zwykle niedostrzegane, ale które fałszerz kopiuje zazwyczaj bardzo niestarannie, lecz artysta wykonuje na swój własny, niepowtarzalny sposób. Z wielkim zainteresowaniem odkryłem później, że pod rosyjskim nazwiskiem ukrywa się włoski lekarz Morelli, senator Królestwa Włoch, zmarły w 1891 roku. Jestem przekonany,

---

<sup>11</sup>Zob. Wind, *Arte*, 63.

<sup>12</sup>Oprócz precyzyjnego odnośnika Hausera (*Le teorie dell'arte*, 97; oryginał jest z 1959 roku), zob. J.J. Spector, “Les méthodes de la critique d’art et la psychanalyse freudienne”, [w:] *Diogenes*, 66(1969), 77–101, H. Damish, “La partie et le tout”, [w:] *Revue d’esthétique*, 2(1970), 168–88, Id., “Le gardien de l’interprétation”, [w:] *Tel Quel*, 44(1971), 70–96, R. Wollheim, “Freud and the Undersdntanding of the Art”, [w:] *On Art and the Mind*, 209–10.

iz jego metoda jest bardzo podobna do technik psychoanalizy medycznej. Także i ona pragnie zgłębić rzeczy ukryte i tajemne na podstawie prawie niedostrzegalnych i mało znaczących elementów — niemal odpadków i „śmieci” naszych obsewrweacji” (auch diese ist gewöhnt, aus gering geschätzten oder nicht beachteten Zügen, aus dem Abhub — dem ‘refuse’ — der Beobachtung, Geheimes und Verborgenes zu erraten)”<sup>13</sup>.

Esej *Mojżesz Michała Anioła* ukazał się w pierw anonimowo. Freud przeznał się do jego napisania dopiero podczas redakcji dzieł zebranych. Wyrażono przypuszczenie, iż tendencja Morellego do anulowania własnej idyentyczności jako autora, poprzez ukrywanie się pod pseudonimami, zaraziła w jakimś sensie Freuda. Próbowano też interpretować w taki czy inny sposób te zbieżności<sup>14</sup>. Pozostaje faktem, iż skrywając się za zasłoną anonimowości Freud, jednoznacznie, choć jednocześnie w sposób skryty, dał świadectwo wielkiego wpływu intelektualnego, jaki Morelli wywarł na niego, i to w okresie znacznie poprzedzającym odkrycie psychoanalizy („lange bevor ich etwas von Psychoanalyse hören konnte...”). Próby ograniczania tego wpływu tylko do eseju *Mojżesz Michała Anioła*, albo do innych esejów z dziedziny historii sztuki<sup>15</sup>, oznaczają niedoceniając wymowy słów samego Freuda: „jestem przekonany, iż jego metoda jest bardzo podobna do tech-

<sup>13</sup>Zob. S. Freud, “Der Moses des Michelangelo”, [w:] *Gesammelte Werke*, tom 10, 185. R. Bremmer (“Freud and Michelangelo’s Moses”, [w:] *American Imago*, 33(1976), 60–75) dyskutuje interpretacje Mojżesza zaproponowaną przez Freuda, nie uwzględniając Morellego. Nie miałem natomiast okazji przeczytania eseju K. Victoriusa, “Der ‘Moses des Michelangelo’ von Sigmund Freud”, [w:] *Entfaltung der Psychoanalyse*, A. Mitscherlich (red.), Stuttgart 1956, 1–10.

<sup>14</sup>Zob. S. Kofman, *L’enfance de l’art. Une interprétation de l’esthétique freudienne*, Paris 1975, 19 i 27, Damisch, “Le gardien”, 70 i nast., Wollheim, *On Art and the Mind*, 210.

<sup>15</sup>Wyjątek stanowi tutaj znakomity esej Spectora, który neguje jednak istnienie realnego związku pomiędzy metodą Morellego i metodą Freuda (“Les méthodes”, 82–93).

nik psychoanalizy medycznej”. W istocie rzeczy wszystkie, wyżej cytowane stwierdzenia Freuda dotyczące Giovanni Morellego przypisują mu specjalne znaczenie w formacji psychoanalizy. Chodzi tutaj o wpływ dobrze udokumentowany i nie oparty tylko na przypuszczeniach, czego nie można powiedzieć o większości domniemych „prekursorów” Freuda. Więcej — Freud zapoznał się z pismami Morellego, jak to już zostało podkreślone, w okresie poprzedzającym powstanie psychoanalizy. Mamy tu zatem do czynienia z czynnikiem, który wprost przyczynił się do krystalizacji psychoanalizy, a nie (jak ma to miejsce w przypadku tekstu J. Poppera „Lynkeus” na temat snów)<sup>16</sup> z tekstami, które stanowią rodzaj koincydencji dostrzeżonej po dokonaniu odkrycia psychoanalizy.

4. Nim spróbujemy ustalić, co mianowicie Freud mógł zaczerpnąć z lektury pism Morellego, należy zwrócić uwagę na okoliczności tej lektury. Okoliczność, albo okoliczności lektury — Freud bowiem pisze o dwóch oddzielnych okazjach: „Na wiele lat przed tym, jak usłyszałem o psychoanalizie dowiedziałem się, że rosyjski znawca sztuki, Ivan Lermolieff...” i „Z wielkim zainteresowaniem odkryłem później, że pod rosyjskim nazwiskiem ukrywa się włoski lekarz Morelli”.

Pierwsze zetknięcie się z pismami Morellego może być datowane hipotetycznie. Jako *terminus ante quem* należy przyjąć rok 1895 (data publikacji *Studium hysterii* Freuda i Breuera) lub rok 1896 (kiedy to Freud użył po raz pierwszy terminu ‘psychoanaliza’)<sup>17</sup>. Jako *terminus post quem* zaś należy przyjąć rok 1883. Istotnie, w grudniu tego roku Freud, w długim liście zaadresowanym do narzeczonej opowiada o „odkryciu malarstwa” podczas wizyty w galerii dreźnieńskiej. W przeszłości malarstwo nie in-

---

<sup>16</sup>Chodzi o tekst „Lynkeusa”, przypomniany przy okazji przedruku *Traumdeutung*. Zob. Z. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, Warszawa: Wydawnictwo KR 1996, 267, przypis 58 (na s. 96, przypis 347, wspomniane są dwa późniejsze teksty Freuda, dotyczące jego związków z „Lynkeusem”).

<sup>17</sup>Zob. M. Robert, *La rivoluzione psicoanalitica. La vita e opere di Freud*, Torino 1967, 84.

teresowało go, teraz jednak — pisał — „zrzuciłem z siebie pan-cerz barbarzyńcy i zacząłem podziwiać”<sup>18</sup>. Trudno przypuszczać, ażeby Freud, przed tą datą, mógł zainteresować się pismami nieznanego historyka sztuki. Jest jednak wysoce prawdopodobne, że zaczął je czytać wkrótce po napisaniu listu do narzeczonej, w którym opisywał swą wizytę w dreźnieńskiej pinakotece, albowiem pierwsze eseje Morellego zebrane w wydaniu książkowym (Leipzig 1880), dotyczyły dzieł włoskich mistrzów znajdujących się w galeriach w Monachium, *Dreźnie* i w Berlinie<sup>19</sup>.

Drugie spotkanie Freuda z pismami Morellego można datować z większą dokładnością. Prawdziwe imię Ivana Lermolieffa zostało po raz pierwszy podane do publicznej wiadomości na stronie tytułowej angielskiej wersji (1883) dopiero co wspomnianej książki. W przedrukach i w tłumaczeniach, które wyszły po roku 1891 (data śmierci Morellego) znajduje się zawsze tak pseudonim, jak i prawdziwe nazwisko<sup>20</sup>. Nie jest do wykluczenia, że jeden z tych tomów trafił do rąk Freuda, jednakże najprawdopodobniej dowiedział się on, jakie jest prawdziwe nazwisko Lermolieffa przypadkiem, we wrześniu 1898 roku, szperając w mediolańskiej księgarni. W bibliotece Freuda, przechowywanej w Londynie, znajduje się egzemplarz książki Giovanni Morellego (Ivana Lermolieff, *Della pittura italiana. Studii storico critici. Le gallerie Borghese e Doria Pamphili in Roma*, Milano 1897). Na stronie tytułowej została zanotowana data nabycia książki: Mediolan, 14 września<sup>21</sup>. Freud

<sup>18</sup>Zob. E.H. Gombrich, „Freud e l’arte”, [w:] *Freud e la psicologia dell’arte*, Torino 1967, 14. Zdumiewa fakt, iż Gombrich w swym eseju nie cytuje tekstu Freuda z fragmentem na temat Morellego.

<sup>19</sup>I. Lermolieff, *Die Werke italienischer Meister in den Galerien von München, Dresden und Berlin. Ein kritischer Versuch. Aus dem Russischen übersetzt von Dr. Johannes Schwarze*, Leipzig 1880.

<sup>20</sup>G. Morelli (I. Lermolieff), *Italian Masters in German Galleries. A Critical Essay on the Italian Pictures in the Galleries of Munich, Dresden and Berlin*, tłum. z niemieckiego L.M. Richtera, London 1883.

<sup>21</sup>H. Trosman i R. Simmons, „The Freud Library”, [w:] *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 21(1973), 672 (dziękuję uprzejmie Pier Cesare Boriemu za wskazanie mi tego artykułu).

tylko jeden raz był w Mediolanie, jesienią 1898 roku<sup>22</sup>. Nadto w tym okresie istniały inne jeszcze motywy, dla których książka Morellego była dla Freuda interesująca. Od kilku miesięcy zajmował się *lapsusami*. Nieco wcześniej, w Dalmacji, wydarzył się epizod, potem analizowany w *Psychopatologii życia codziennego*, kiedy to Freud nadaremno usiłował przypomnieć sobie nazwisko autora fresków w Orvieto. Otóż tak ich prawdziwy autor (Signorelli), jak też i inni, przypuszczalni autorzy, których nazwiska przychodziły na myśl Freudowi (Boticelli, Boltraffio), są wymienieni w książce Morellego<sup>23</sup>.

Co jednak może oznaczać dla Freuda — dodajmy: dla młodego Freuda z okresu znacznie poprzedzającego psychoanalizę — lektura esejów Morellego? Sam Freud odpowiada na to pytanie: lektura ta podsunęła mu pomysł metody interpretacji koncentrującej się na tym, co spychane na drugi plan, na danych o charakterze marginesowym, uważanych jednak za objawiające istotę rzeczy. Tym sposobem szczegóły uważane zwykle za pozbawione znaczenia, lub nawet trywialne, „niskie”, dostarczały klucza, pozwalającego na dotarcie do wyższych wytworów ludzkiego ducha. „Moi przeciwnicy”, ironicznie zauważał Morelli (ironia jakby specjalnie dla Freuda przeznaczona), „określają mnie jako osobę niezdolną do dostrzeżenia duchowego sensu dzieła sztuki i dlatego przypisującą wyjątkowe znaczenie aspektom zewnętrznym, takim jak kształt dłoni, ucha, a nawet, *horribile dictu*, tak antypatycznej rzeczy jak paznokieć”<sup>24</sup>. Także i Morelli mógłby zaakceptować wirgilijskie motto Freuda, wybrane jako epigraf *Objaśniania marzeń sennych*: „Flectere si necquo Superos, Acheronta movebo”<sup>25</sup>.

<sup>22</sup>Zob. E. Jones, *Vita e opere di Freud*, tom I, Milano 1964, 404.

<sup>23</sup>Zob. Robert, *La rivoluzione*, 144, Morelli (I. Lermolieff), *Della pittura italiana*, 88–89 (o Signorellim) i 159 (o Beltraffim).

<sup>24</sup>*Ibid.*, 4.

<sup>25</sup>Wybór wersetu z Wirgiliusza, dokonany przez Freuda, był różnorodnie interpretowany. Zob. np. W. Schoenau, *Sigmund Freuds Prosa. Literarische Elemente seines Stil*, Stuttgart 1968, 61–73. W moim pojęciu na większą uwagę zasługuje teza E. Simona (72), według której epigraf oznacza, iż ukryte, nie-

Nadto, owe drugorzędne szczegóły były dla Morellego istotnie ważne, albowiem podczas malowania tych szczegółów autokontrola artysty określana przez przynależność do określonej szkoły malarskiej słabła, pozostawiając przestrzeń dla tego, co całkowicie indywidualne, “i co się wymyka [uwadze malarza] w niezauważalny dla samego artysty sposób”<sup>26</sup>. Bardziej jeszcze niż odwołanie się, w tym istotnym miejscu, do podświadomej aktywności<sup>27</sup>, uderzać musi identyfikacja intymnego jądra osobowości artystycznej z elementami wyłączonymi spod kontroli świadomości.

5. Dostrzeżliśmy podobieństwo pomiędzy metodami Morellego, Holmesa i Freuda. O relacji Morelli–Holmes i Morelli–Freud już pisaliśmy, natomiast o zdumiewającej zbieżności pomiędzy metodami Holmesa i Freuda sporo pisał S. Marcus<sup>28</sup>. Sam Freud wielokrotnie zdradził jednemu ze swoich pacjentów (“człowiek-wilk”) zainteresowanie przygodami Sherlocka Holmesa. Jednakże swojemu koledze (T. Reik), który porównywał metodę psychoanalizy z metodą Holmesa, z wielką pasją opowiedział o technikach przypisywanych Morellemu (wiosna 1913 roku). We wszystkich trzech przypadkach, prawie niezauważalne ślady pozwalają na uchwycenie głębszej rzeczywistości, która inaczej pozostałaby poza naszym zasięgiem. Ślady, a może dokładniej — symptomy

---

widzialne fragmenty rzeczywistości, są niemniej ważne od tych widzialnych. Jeśli chodzi o możliwe, polityczne aspekty epigrafu, już wcześniej cytowanego przez Lassalle’a, zob. piękny esej C.E. Schorskego, “Politique et parricide dans *l’Interprétation des rêves de Freud*”, [w:] *Annales E.S.C.*, 28(1973), 309–28 (z właszcza 325 i nast.).

<sup>26</sup>Zob. Morelli (Lermolieff), *Della pittura italiana*, 71.

<sup>27</sup>Zob. nekrolog Morellego napisany przez Richtera (*ibid.*, XVIII): “owe szczegółowe poszlaki [odkryte przez Morellego], które dany mistrz zazwyczaj pozostawia z powodu przyzwyczajenia i prawie nieświadomie...”.

<sup>28</sup>Zob. jego wstęp do A. Conan Doyle, *The Adventures of Sherlock Holmes. A Facsimile of the stories as they were first published in the Strand Magazine*, New York 1976, X–XI. Zob. też bibliografię w N. Mayer, *La soluzione sette per cento*, Milano 1976, 214 (chodzi o powieść mającą za bohaterów Freuda i Holmesa, która cieszyła się niezasłużonym powodzeniem).

(w przypadku Freuda), poszlaki (w przypadku Sherlocka Holmesa), lub też pociągnięcia pędzla (w przypadku Morellego)<sup>29</sup>.

Jak wyjaśnić tę potrójną zbieżność? Odpowiedź jest na pierwszy rzut oka oczywista: Freud ukończył studia medyczne. Conan Doyle, także został lekarzem, nim poświęcił się literaturze. We wszystkich trzech przypadkach dostrzega się wyraźnie model semejologii medycznej, dyscypliny zajmującej się diagnozą chorób bezpośrednio niewykrywalnych i opierającej się na analizie powierzchownych symptomów, które dla niewyczulonego obserwatora — np. dla doktora Watsona — mogą się zdawać bez znaczenia. (Warto zauważyć mimochodem, że kopia Holmes–Watson, czyli kopia przenikliwy *detektyw* — nierozgarnięty medyk, zdaje się przedstawiać swoiste rozdwojenie konkretnie istniejącej osoby: jednego z profesorów młodego Conana Doyle’a, szeroko znanego z powodu swych niezwykłych zdolności diagnostycznych<sup>30</sup>.) Nie chodzi tu jednak tylko o zbieżności o charakterze biograficznym. Pod koniec XIX stulecia — dokładniej w latach 1870–1880 — zaczął się rozpowszechniać w dziedzinie nauk zajmujących się człowiekiem paradygmat poszlakowy oparty właśnie na semejologii. Jednakże jego korzenie sięgają znacznie głębiej w czas.

## II

1. Przez tysiąclecia człowiek zajmował się łowiectwem. W trakcie niezliczonych pościgów nauczył się rekonstruować wielkość i ruchy niewidzialnej jeszcze ofiary na podstawie odcisniętych

---

<sup>29</sup>Zob. *The Wolf-Man by the Wolf-Man*, M. Gardiner (red.), New York 1971, 146, T. Reik, *Il rito religioso*, Torino 1949, 24. Jeśli chodzi o różnice pomiędzy symptomami i poszlakami, zob. C. Segre, “La gerarchia dei segni”, [w:] *Psicoanalisi e semiotica*, A. Verdiglione (red.), Milano 1975, 33, A.T. Sebeok, *Contributions to the Doctrine of Signs*, Bloomington (Indiana) 1976.

<sup>30</sup>Jeśli chodzi o osobę Johna Bella, lekarza, który zainspirował postać Sherlocka Holmesa, zob. Conan Doyle, *The Annotated Sherlock Holmes*, tom I, wprowadzenie (*Two doctors and a detective: Sir Arthur Conan Doyle, John A. Watson, M. D., and Mr. Sherlock Holmes of Baker Street*), 7 i nast. Zob. też A. Conan Doyle, *Memories and Adventures*, London 1924, 25–26, 74–75.

w błocie śladów, połamanych gałązek, odchodów, sierści albo piór pozostawionych na krzakach, zapachu. Nauczył się węszyć, obserwować, interpretować i klasyfikować tak znikome ślady jak np. nić śliny zwierzęcia. Nauczył się dokonywać niesłychanie skomplikowanych operacji umysłowych pośród leśnego gąszczu albo na leśnej polanie i wobec czychającego zewsząd zagrożenia.

Niezliczone pokolenia myśliwych przyczyniły się do wzbogacenia i przekazania tego dziedzictwa poznania. Ponieważ brakuje specyficznej dokumentacji werbalnej, która mogłaby dołączyć się do figur malowanych na ścianach jaskiń czy do znajdujących narzędzi, możemy uciec się do baśni, w których rozbrzmiewa echo owej, tak odległej w czasie wiedzy myśliwych, choć jest to echo bardzo opóźnione i zniekształcone. Oto trzech braci (jak opowiada orientalna baśń, rozpowszechniona wśród kirgizów, tatarów, żydów, turków...<sup>31</sup>) spotkało człowieka, który stracił wielbłąda, albo — w innych wersjach — konia. Bracia, bez wahania, opisują go: biały, ślepy na jedno oko, na jego grzbiecie znajdują się w sakwach dwa pojemniki. W jednym jest wino, w drugim olej. A zatem widzieli go? Nie, nie widzieli. Zostają zatem oskarżeni o kradzież i postawieni przed sądem. Rozprawa zamienia się w tryumf braci. Na podstawie błyskotliwego rozumowania i opierając się na drobnych bardzo poszlakach pokazują, jak udało im się odtworzyć wygląd zwierzęcia, którego nigdy wcześniej nie widzieli na oczy.

Trzej bracia, jak się wydaje, posługują się poznaniem o charakterze myśliwskim (choć nie określa się ich jako zajmujących się łowiectwem). Charakterystyką tego poznania jest zdolność do przedstawienia złożonej i bezpośrednio niedoświadczanej rzeczywistości na podstawie pozornie nieznaczących danych doświadczalnych. Należy tutaj dodać, iż owe dane są tak porządkowane przez obserwatora, że układają się w pewną narrację dającą się streścić sformułowaniem: „ktoś tu był”. Być może sama idea nar-

---

<sup>31</sup>Zob. A. Wesselofsky, “Eine Märchengruppe”, [w:] *Archiv für slavische Philologie*, 9(1886), 308–9 i zamieszczoną tam bibliografię. Jeśli chodzi o rozpowszechnienie tej baśni zob. niżej.



racji (jako formy różnej od zaklęcia, odczyniania uroków lub inwokacji<sup>32</sup>) powstała w pierw w społeczeństwie myśliwych, właśnie w kontekście odczytywania śladów. Okoliczność, iż nawet w naszych czasach figury retoryczne będące podstawą języka używanego w łowieckim rozszyfrowywaniu tropów — a zatem od „części” do „całości” i od „skutku” do „przyczyny” — dadzą się sprowadzić do aspektów prozatorskich metonimii, z rygorystycznym wykluczeniem metafory<sup>33</sup>, zdaje się potwierdzać tę hipotezę, która jest oczywiście niedowodliwa. Łowca byłby zatem pierwszą ludzką istotą ‘opowiadającą historie’, ponieważ tylko on potrafił odczytać w niemych, a nawet ledwo dostrzegalnych śladach pozostawionych przez ofiarę, spójne następstwo wydarzeń.

‘Rozszyfrowanie’ albo ‘odczytywanie’ śladów zwierząt to oczywiście metafory. Trudno jednak uniknąć pokusy dosłownego ich pojmowania. Stają się one wtedy czymś na kształt przejawiającej się w słowach krystalizacji procesów historycznych, które być może w bardzo długim okresie czasu doprowadziły do wynalezienia pisma. Te same aspekty dają się dostrzec w ogólnej formie mitu etiologicznego obecnego w chińskiej tradycji, według którego wynalazek pisma zawdzięcza się wysokiemu funkcjonariuszowi obserwującemu ślady ptaka odcisnięte na pokrytym piaskiem brzegu rzeki<sup>34</sup>. Z drugiej strony, opuszczając obszar mitów oraz hipotez i wkraczając w dziedzinę udokumentowanej historii, ze zdumieniem dostrzega się oczywiste analogie pomiędzy paradygmatem łowieckim, który został wyżej opisany, i paradygmatem dostrzegalnym we wróżbiarskich tekstach mezopotańskich, zredagowa-

<sup>32</sup>Zob. A. Sepilli, *Poesia e magia*, Torino 1962.

<sup>33</sup>Zob. sławny esej R. Jakobsona, “Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afatycznych”, [w:] *W poszukiwaniu istoty języka: Wybór pism*, tom I, Warszawa: PIW 1989, 150–175.

<sup>34</sup>Zob. E. Cezade i C. Thomas, “Alfabeto”, [w:] *Enciclopedia*, tom I, Torino 1977, 289. Zob. też Étiemble, *La scrittura*, Milano 1962, 22–23, gdzie twierdzi się, na podstawie bardzo efektownego paradoksu, że człowiek w pierw nauczył się czytać, a potem pisać. Na ten temat zob. W. Benjamin, “Zdolność mimetyczna”, [w:] *Aniół historii. Eseje, szkice, fragmenty*, Poznań: Wyd. Poznańskie 1996.

nych w trzecim tysiącleciu przed naszą erą i później<sup>35</sup>. Oba te paradygmaty zakładają szczegółowe rozpoznanie najdrobniejszych nawet elementów, ażeby tym sposobem odkryć ślady zdarzeń bezpośrednio niepostrzeganych przez obserwatora. Z jednej strony odchody, odcisnięte ślady, włosy i pióra, z drugiej zaś wnętrzności zwierząt, krople oliwy w wodzie, gwiazdy, mimowolne ruchy ciała, itp. To prawda, że elementy tej drugiej serii, w odróżnieniu od elementów pierwszej, praktycznie rzecz biorąc, przedstawiają nieskończony zbiór elementów, w tym sensie, iż wszystko, albo prawie wszystko, mogło się stać przedmiotem zainteresowania wróżbitów mezopotamskich w ich praktykach wróżbiarskich. Jednakże znacznie istotniejsza jest, według nas, inna różnica. Chodzi o okoliczność, iż wróżenie jest zasadniczo zwrócone w stronę przyszłości, podczas gdy odczytywanie śladów w łowiectwie jest zwrócone w przeszłość, nawet jeśli jest to przeszłość dosłownie sprzed chwili. Pomimo to postawa poznawcza była w tych przypadkach bardzo podobna, zaś stosowane operacje intelektualne — analiza, konfrontacja, klasyfikacja — formalnie identyczne. Oczywiście — tylko formalnie, albowiem kontekst społeczny był w tych przypadkach całkowicie różny. W szczególności podkreśla się<sup>36</sup>, że wynalazek pisma dogłębnie zmienił wróżbiarstwo mezopotamskie. Bóstwom bowiem, oprócz innych prerogatyw królów, przypisywano także zdolność do komunikowania się z poddanymi za pośrednictwem przekazów zapisanych w układzie gwiazd, w ciele ludzkim, słowem — wszędzie. Odcyfrowywanie tych przekazów stanowiło zadanie wróżbitów (ta właśnie idea znalazła swój wyraz w liczącym wiele tysiącleci wyobrażeniu „księgi natury”). Identyfikacja mantyki z rozszyfrowywaniem znaków boskiego pisma zawartego w rzeczywistości była wzmacniana poprzez piktograficzne

---

<sup>35</sup>Opieram się na znakomitym eseju J. Bottéro, „Symptômes, signes, écritures”, [w:] AA. VV., *Divination et rationalité*, Paris 1974, 70–197.

<sup>36</sup>*Ibid.*, 154 i nast.

cechy pisma klinowego. Także i to pismo, podobnie jak wróżbiarstwo, określało rzeczy za pośrednictwem innych rzeczy<sup>37</sup>.

Ślad wskazuje na zwierzę, które przechodziło. W odniesieniu do konkretności śladu, śladu rozumianego materialnie, piktogram przedstawia niewyobrażalnie długi krok do przodu w procesie intelektualnej abstrakcji. Jednakże zdolności abstrakcji niezbędne do wprowadzenia pisma piktograficznego są właściwie niczym, jeśli je porównać z tymi, które są konieczne do przejścia do pisma fonetycznego. Istotnie, w piśmie klinowym elementy piktograficzne i fonetyczne istnieją obok siebie, tak jak w mezopotamskich praktykach wróżbiarskich postępujące wyłanianie się elementów apriorystycznych i uogólniających nie zniosło podstawowej skłonności do wnioskowania o przyczynie, wychodząc ze skutków<sup>38</sup>. To właśnie to podejście wyjaśnia, z jednej strony przenikanie do języka mezopotamskiego wróżbiarstwa technicznych pojęć pochodzących z terminologii prawniczej, z drugiej zaś obecność w traktatach wróżbiarstwa fragmentów dotyczących fizjonomiki i semejologii medycznej<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 157. Jeśli chodzi o związek pomiędzy pismem i wróżbiarstwem w Chinach, zob. J. Gernet, "La Chine: aspects et fonctions psychologiques de l'écriture", [w:] AA. VV., *L'écriture et la psychologie des peuples*, Paris 1963, zwłaszcza 33–38.

<sup>38</sup> Chodzi o wnioskowanie określane przez Peirce'a mianem "abdukcji" albo „retrodukcji”, które w jego ujęciu różni się od indukcji i dedukcji — zob. np. C.S. Peirce, *Zaniedbany Argument i inne pisma z lat 1907–1913*, S. Wszolek (tłum.), Kraków: Wyd. Naukowe PAT 2005, 97–98 oraz 101–106. W cytowanym eseju Bottéro ciągle podkreśla „dedukcyjne” cechy (czyli jak pisze: „faute de mieux”, zob. „Symptômes”, 89) mezopotamskiego wróżbiarstwa. Jest to definicja zbytnio upraszczająca, wręcz deformująca, złożoną trajektorię tak znakomicie zrekonstruowaną przez Bottéro (zob. *ibid.*, 168). Tego rodzaju uproszczenie wynika z nazbyt wąskiej i jednostronnej definicji „nauki” (190), której przeczy fakt znaczącej analogii zaproponowanej w pewnym fragmencie eseju pomiędzy wróżbiarstwem i dziedziną tak mało dedukcyjną jak medycyna (132). Rozważane wyżej podobieństwo pomiędzy dwoma tendencjami mezopotamskiego wróżbiarstwa i mieszanym charakterem pisma klinowego potwierdza niektóre obserwacje Bottéra (154–57).

<sup>39</sup> *Ibid.*, 191–92.

Po długim okrążeniu znowu wracamy do semejologii. Odnajdujemy ją w konstelacji innych dyscyplin (choć termin ten jest wyraźnym anachronizmem) mających raczej szczególny charakter. Otóż trudno nie ulec tutaj pokusie przeciwstawienia dwóch pseudonauk, takich jak wróżbiarstwo i fizjonomika, dwóm innym naukom — prawu i medycynie — przypisując heterogeniczność zestawienia przestrzennej i czasowej odległości społeczeństwa, o którym tutaj mowa. Byłaby to jednak przedwczesna konkluzja. W istocie rzeczy bowiem istniała więź łącząca te formy poznania w antycznej Mezopotamii (jeśli wyłączyć wróżbiarstwo natchnione, opierające się na doświadczeniach o charakterze ekstazy<sup>40</sup>): chodzi tutaj o podejście do analizy przypadków indywidualnych, których rekonstrukcja była możliwa jedynie na podstawie śladów, poszlak i tropów. Teksty prawne tradycji mezopotamskiej nie miały charakteru zbioru przepisów i norm, lecz sprowadzały się do dyskusji konkretnej kazuistyki<sup>41</sup>. Jednym słowem można tutaj mówić o paradygmacie poszlakowym lub wróżbiarskim, zorientowanym, zależnie od formy poznania, w stronę przeszłości, lub w stronę przyszłości. W tym ostatnim przypadku chodzi o wróżbiarstwo we właściwym tego słowa znaczeniu, w pierwszym zaś — o prawo. Jednakże spoza tego paradygmatu poszlakowego lub wróżbiarskiego wyziera starszy pokład intelektualnej historii ludzkości: zgięta postać myśliwego, uważnie studjującego odcisnięte w błocie ślady ofiary.

2. To, co zostało wyżej powiedziane, wyjaśnia, jak to się stało, że diagnoza uszkodzenia czaszki oparta na jednostronnym zezie mogła się znaleźć w mezopotamskim traktacie wróżbiarskim<sup>42</sup>. Jeszcze zaś szerzej to, co zostało wyżej powiedziane wyjaśnia wyłonienie się dyscyplin opartych na rozszyfrowywaniu różnego rodzaju śladów, od symptomów po pismo. Przechodząc od cywilizacji Mezopotamii, do cywilizacji Grecji, konstelacja ta ulega

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, 98 i nast.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 192.

zasadniczej zmianie, w wyniku ukonstytuowania się dyscyplin takich jak storiografia i filologia oraz w konsekwencji zdobycia nowej autonomii społecznej i epistemologicznej, co stało się udziałem takich starych dziedzin jak medycyna. Po raz pierwszy w historii ciało, język i historia człowieka stały się przedmiotem niczym nieskrępowanych badań, z zasady wyłączających boże działanie. Tej epokowej zmiany, która charakteryzowała kulturę *polis*, ciągle jesteśmy uczestnikami. Jest natomiast okolicznością znacznie mniej oczywistą, że w tej przemianie pierwszorzędą rolę odegrał paradygmat, który można określić jako semejologiczny albo poszlakowy<sup>43</sup>. Szczególnie dobrze widać to w przypadku medycyny hipokratesowej, która definiowała swój sposób postępowania jako zależny zasadniczo od symptomów (*semeion*). Tylko na podstawie dokładnych obserwacji i rejestrując z wielką starannością wszystkie symptomy — utrzymywali zwolennicy tego podejścia do medycyny — możliwe jest zaproponowanie „historii” określonej choroby — choroby, która inaczej pozostałaby niepoznawalna. Owo podkreślanie poszlakowego charakteru medycyny opiera się najprawdopodobniej na przeciwstawieniu, którego autorem był lekarz Alkmeon z Krotonu, pitagorejczyk, bezpośrednio poznania

---

<sup>43</sup>Zob. esej H. Diller, [w:] *Hermes*, 67(1932), 14–42, zwłaszcza zaś 20 i nast. Proponowane tam przeciwstawienie pomiędzy metodą analogiczną i metodą semejologiczną zostanie potem skorygowane przez interpretację tej ostatniej metody jako “doświadczalne zastosowanie” analogii: zob. E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Bologna 1968, 25 i nast. Stwierdzenie J.–P. Vernant, “Parole et signes muets”, [w:] *Divination*, 19, według którego: “postęp polityczny, historyczny, medyczny, filozoficzny czy naukowy poszerza przepaść dzielącą go od mentalności wróżbiarskiej”, zdaje się brać pod uwagę tylko i wyłącznie wróżbiarstwo o charakterze natchnionym (zob. jednakże to, co Vernant mówi na s. 11 na temat nierozwiązanego problemu współlistnienia, także w antycznej Grecji, dwóch form wróżbiarstwa: natchnionego i analitycznego). Ukryte lekceważenie symptomatologii Hipokratesa daje się dostrzec natomiast na stronie 24 (zob. też Melandri, *La linea*, 251, a nade wszystko wspomnianą w przypisie 45 książkę Vernanta i Détienne’a).

Bożego i hipotetyczności poznania człowieka<sup>44</sup>. W tym zaprzeczeniu poznawczej przejrzystości rzeczywistości znajduje swoje uzasadnienie paradygmat poszlakowy stosowany w różnych dziedzinach. Lekarze, historycy, politycy, garncarze, stolarze, marynarze, myśliwi, rybacy, kobiety — to tylko niektóre kategorie używające tego paradygmatu i operujące, według starożytnych Greków, w obszarze poznania opartego na przypuszczeniu. Granice tego obszaru rządzonego — co nie jest bez znaczenia — przez boginię Metis, pierwszą małżonkę Zeusa, personifikującą wróżenie z wody, były określone przez takie pojęcia jak: „przypuszczenie”, „formułowanie przypuszczeń” (*tekmor, tekmairesthai*). Jednakże wspomniany wyżej paradygmat, jako się rzekło działający *implicite*, został przytłoczony przez znacznie bardziej prestiżowy (traktowany w społeczeństwie jako wyższy) model poznania opracowany przez Platona<sup>45</sup>.

3. Obrońcy ton niektórych fragmentów pism Hipokratesa<sup>46</sup> pozwalała na wysnucie przypuszczenia, iż w V p.n.e., zaczęła się polemika, trwająca aż do naszych czasów, dotycząca niepewności w medycynie. Długotrwałość tej dyskusji wyjaśnia się oczywiście tym, że relacje pomiędzy pacjentem i lekarzem, charaktery-

<sup>44</sup>Zob. wprowadzenie M. Vegettiego do Hipokrates, *Opere*, 22–23. Jeśli chodzi o fragment Alkmeona zob. *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, M. Timpanaro (red.), tom I, Firenze 1958, 146 i nast.

<sup>45</sup>Na ten temat zob. pogłębione badania M. Détienne’a i J.–P. Vernanta zawarte [w:] *Les ruses de l’intelligence. La mêtis des grecs*, Paris 1974. Wróżbiarskie cechy Metis są omawiane na s. 104 i nast. Jeśli zaś chodzi o różne rodzaje poznania i wróżbiarstwo, zob. ss. 145–49 i 270 (marynarze) oraz 297 (medycyna). W kwestii relacji pomiędzy zwolennikami Hipokratesa i Tukidydesa, zob. wstęp Vegettiego, 59 — por. też Diller, *op. cit.*, 22–23. Związki pomiędzy medycyną i historiografią powinny być też badane w relacji odwrotnej. Zob. na ten temat badania dotyczące „autopsji” przypomniane przez A. Momigliano, „Storiografia greca”, *Rivista storica italiana*, 87(1975), 45. Okoliczność, iż w zakresie wpływów *metis* znajdują się kobiety (Détienne–Vernant, *Les ruses*, 20 i 267), stawia wiele interesujących problemów, które zostaną omówione w ostatecznej wersji niniejszego eseju [wersja ta, jak dotąd, nie została jeszcze napisana — przypis tłumacza].

<sup>46</sup>Zob. Hipokrates, *Opere*, 143–44.

zujące się niemożnością kontrolowania wiedzy i mocy posiadanej przez lekarza, pozostały takie same od czasów Hipokratesa. Uległy natomiast zmianie, w ciągu minionych dwudziestu pięciu wieków, podstawowe pojęcia polemiki, czemu towarzyszyły głębokie przekształcenia znaczeń takich pojęć jak „rygor” i „nauka”. Jak wiadomo decydujące znaczenie w tym procesie miało wyłonienie się paradygmatu naukowego opartego na fizyce Galileusza (dodać trzeba, iż paradygmat ten ma znacznie dłuższy żywot niż fizyka, o której tu mowa). O ile bowiem fizyka moderna nie może być określona jako „galileuszowska” (co nie oznacza wyrzeczenia się Galileusza), o tyle epistemologiczne (i symboliczne) znaczenie Galileusza dla nauki współczesnej pozostaje niezmiennie zasadnicze<sup>47</sup>. Nie ulega wątpliwości, że zbiór nauk, które określiliśmy jako poszlakowe (włączając medycynę), jest różny od zbioru nauk, dla których słuszne są kryteria naukowości wynikające z paradygmatu Galileusza. Ten pierwszy zbiór bowiem obejmuje nauki w najwyższym stopniu jednostkowe, w tym sensie, iż zajmują się one przypadkami, sytuacjami i dokumentami jednostkowymi, *jako jednostkowymi*. Z tego to właśnie powodu osiągnane w nich wyniki odznaczają się sporym marginesem przypadkowości. Wystarczy wspomnieć tutaj znaczenie przypuszczeń (sam ten termin pochodzi z wróżbiarstwa<sup>48</sup>) w medycynie, filologii, nie wspominając już o mantyce. Nauka galileuszowska ma zupełnie inny charakter. Mo-

---

<sup>47</sup>Zob. P.K. Feyerabend, “Problems of Empiricism II”, [w:] R.G. Colodny (red.), *Pittsburgh Series in the Philosophy of Science*, Pittsburgh 1969, *tenże*, *Przeciw metodzie*, Wrocław 2001 oraz uwagi krytyczne zawarte [w:] P. Rossi, *Immagini della scienza*, Roma 1977, 149–50.

<sup>48</sup>*Coniector* to wieszcz. Tu, i w innych miejscach, opieram się na obserwacjach S. Timpanara, *Il lapsus freudiano. Psicoanalisi e critica testuale*, Firenze 1974, ale — by tak rzec — odwracając ich znak. Krótko mówiąc (i upraszczając), o ile dla Timpanara psychoanaliza jest do odrzucenia, ponieważ jest bardzo bliska magii, ja staram się wykazać, iż nie tylko psychoanaliza, lecz także i większość tzw. nauk o człowieku, inspirowane się epistemologicznym paradygmatem wróżbiarskim (zob. ostatnią część niniejszego eseju). Jeśli chodzi o indywidualizujące wyjaśnienie magii oraz takich nauk jak medycyna i filologia, zob. Timpanaro, *Il lapsus*, 71–73.

głaby ona bowiem przyjąć średniowieczne powiedzenie *individuum est ineffabile* — o tym, co jednostkowe, nie można mówić. Zastosowanie w ramach tej nauki matematyki i metody doświadczalnej oznacza, odpowiednio, ilościowe ujęcia zjawisk oraz powtarzalność doświadczenia. W pierwszym zaś ujęciu (ujęcie jednostkowe), aspekt doświadczalny jest z definicji wykluczony, zaś ten pierwszy możliwy tylko jako element o charakterze pomocniczym. Wyjaśnia to motywy, dla których historia nigdy nie stała się nauką galileuszową. Więcej, właśnie w XVIII w. przeszczepienie metod antykwarecznych na pień historiografii pośrednio wydobyło na światło dzienne odległe w czasie poszlakowe początki tej ostatniej nauki — fakt, który pozostawał w zapomnieniu przez całe stulecia. Potem nic się nie zmieniło, pomimo ścisłych związków istniejących pomiędzy historią i naukami społecznymi. Historia pozostała nauką społeczną *sui generis*, nierozzerwalnie złączoną z konkretem. I chociaż historyk nie może nie odnosić się, jawnie lub niejawnie, do całych serii zdarzeń porównywalnych między sobą, to jednak strategia poznawcza, jak też i jej środki wyrazu, pozostają ściśle jednostkowe (nawet jeśli jednostka to grupa społeczna lub nawet całe społeczeństwo). W tym sensie praca historyka może być porównana do pracy lekarza, opierającego się na wynikach określonego typu analiz celem zbadania takiego czy innego rodzaju schorzenia, które dotknęło daną osobę. Tak więc podobnie jak w przypadku medycyny, poznanie historyczne ma charakter pośredni, poszlakowy i przypuszczalny<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup>Na temat “prawdopodobnego” charakteru poznania historycznego zob. pamiętne uwagi M. Blocha, *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, Warszawa 1962, 136–163. Na temat pośredniego charakteru historii jako nauki zob. K. Pomian, “L’histoire des sciences et l’histoire de l’histoire”, *Annales E.S.C.*, 30(1975), 935–52. Pomian pośrednio (ss. 949–50) podejmuje niektóre refleksje Blocha dotyczące znaczenia metody krytycznej opracowanej przez benedyktyńskich mnichów-erudyków należących do francuskiej kongregacji św. Maura (mauryni). Esej Pomiana, pełen wnikliwych obserwacji, kończy się pobieżnym komentarzem na temat różnicy pomiędzy “historią” i “nauką”. Nie wspomina się jednak o indywidualizującym podejściu różnych typów poznania (“L’histoire”, 951–52). O powiązaniu medycyny z poznaniem historycznym



Jednakowoż proponowane tutaj przeciwstawienie zdaje się być nazbyt schematyczne. Jedną spośród nauk poszłakowych — filologia, a dokładniej: krytyka tekstów — od samego początku stanowiła wyjątek.

Przedmiot jej poszukiwań ukształtował się w drodze bardzo surowej selekcji — która nie jest jeszcze zakończona — mającej szczególny charakter. Wewnętrzna historię tej nauki określają dwa decydujące zdarzenia: wynalezienie pisma i wynalezienie druku. Jak wiadomo krytyka tekstów powstała po dokonaniu pierwszego z tych wynalazków (kiedy podjęto decyzję o spisaniu poematów Homera) i umocniła się po dokonaniu drugiego (kiedy to pierwsze, nazbyt pospiesznie zredagowane wydania klasyków zostały zastąpione przez staranniejsze edycje<sup>50</sup>). Wpierw uznano za nieistotne dla samego tekstu takie czynniki jak: wymowa i gest, potem dołączyły do nich także cechy związane z fizycznym aspektem pisma. Ten dwuetapowy proces doprowadził do stopniowej dematerializacji tekstu, który został powoli pozbawiony odniesień o charakterze zmysłowym, chociaż nośnik materialny jest konieczny do tego, ażeby tekst przetrwał. Tekst jednak nie identyfikuje się z nośnikiem<sup>51</sup>. Dzisiaj wszystko to wydaje się oczywiste, ale w istocie

---

pisze M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino 1977, 45, także przypis 44 oraz — z innego nieco punktu widzenia — G.G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris 1967, 206 i nast. Podkreślanie indywidualizującego charakteru poznania historycznego wydaje się być nieco podejrzanе, albowiem zbyt często było ono wiązane z próbą oparcia tego poznania na *empatii*, albo na identyfikacji historii ze sztuką. Niniejsze rozważania przyjmują całkowicie inny punkt widzenia.

<sup>50</sup>Na temat konsekwencji wynalezienia pisma zob. J. Goody i I. Watt, "The Consequences of Literacy", *Comparative Studies in Society and History*, 5(1962–63), 304–5 (i J. Goody, *The Domestication of Savage Mind*, Cambridge 1977). Zob. też E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Bari 1973. Na temat historii krytyki tekstowej po wynalezieniu druku zob. E.J. Kenney, *The Classical Text. Aspects of Editing in the Age of Printed Books*, Berkeley (Cal.) 1974.

<sup>51</sup>Propopnowane przez B. Crocego rozróżnienie pomiędzy "ekspresją" i "uzewnętrznieniem" artystycznym ujmuje, chociaż w terminach nieco mistycznych, historyczny proces oczyszczania tekstu, o którym tutaj mowa. Roz-

rzeczy wcale tak nie jest. Starczy rozważyć rolę intonacji w głosnej lekturze tekstu lub znaczenie kaligrafii w poezji chińskiej, ażeby uświadomić sobie, iż pojęcie tekstu, które zostało wyżej przywołane pozostaje związane z niesłychanie istotnym wyborem o charakterze kulturowym. Wybór ten nie został zdeterminowany poprzez upowszechnienie się reprodukcji mechanicznej, która zajęła miejsce reprodukcji ręcznej. Świadczy o tym przykład Chin, gdzie wynalazek druku nie przeciął związku pomiędzy tekstem literackim i kaligrafią. (Za chwilę zobaczymy jak to się stało, że kwestia „tekstów” figuratywnych, historycznie rzecz biorąc, znalazła całkowicie inny wyraz.)

Owo wysoce abstrakcyjne pojęcie tekstu wyjaśnia przyczyny dla których krytyka tekstów, zachowując ogólne cechy wróżbiarstwa, posiadała możliwości rozwoju w sensie ściśle naukowym, co też nastąpiło w XIX stuleciu<sup>52</sup>. Podejmujący radykalną decyzję, nauka ta ograniczyła się do rozważań dotyczących tylko i wyłącznie reprodukowalnych (wpierw ręcznie, potem, po Gutenbergu, mechanicznie) aspektów tekstu. Tym sposobem, zajmując się przypadkami indywidualnymi<sup>53</sup> uniknęła zasadniczej trudności nauk o człowieku, jaką jest ograniczenie do jakości. Trzeba zauważyć, że kiedy Galileusz określał podstawy współczesnych nauk o przyrodzie, dokonując równie drastycznego ograniczenia, odwołał się do filologii. Tradycyjne, średniowieczne porównanie świata do księgi opierało się na dostępności księgi i na możliwości bezpośredniej lektury. Galileusz natomiast podkreślał, iż filozofii zawartej „w tej przeogromnej księdze, którą ciągle mamy otwartą przed oczami (nazywam tę księgę wszechświatem), [...] *nie można*

---

ciągnięcie tego rozróżnienia na sztukę w ogólności (oczywiste dla Crocego) nie daje się utrzymać.

<sup>52</sup>Zob. S. Timpanaro, *La genesi del metodo di Lachmann*, Firenze 1963. Na pierwszej stronie ukonstytuowanie *recensio* przedstawione jest jako proces nadający charakter nauki dyscyplinie, która w okresie poprzedzającym wiek XIX była uważana za „sztukę”, a nie za „naukę”, ponieważ identyfikowała się z *emendatio* albo ze sztuką snucia przypuszczeń.

<sup>53</sup>Zob. aforyzm J. Bideza, przypomniany przez S. Timpanara, *Il lapsus*, 72.

[...] *pojąc jeśli wpieryw nie pozna się języka, nie pozna się liter, w których została ona napisana. A księga ta została napisana w języku matematyki, i jej literami są trójkąty, koła i inne figury geometryczne*<sup>54</sup>. Dla filozofa przyrody, podobnie jak i dla filologa, tekst jest jednostką istotowo niewidzialną, którą należy zrekonstruować wykraczając poza dane zmysłowe: “kształty, liczby, ruchy, ale nie zapachy, ani też smaki i dźwięki, *które, jak sądzę, poza żyjącą istotą nie są niczym innym, jak tylko nazwą*”<sup>55</sup>.

Tym sformułowaniem Galileusz nadawał nauce zajmującej się naturą charakter tendencyjnie anty-antropocentryczny i anty-antropomorficzny, którego to charakteru już nigdy nie utraciła. Na geograficznej mapie poznania otwierała się szczelina, której przeznaczeniem było ciągle poszerzanie się. Trudno wyobrazić sobie większą różnicę niż ta, istniejąca pomiędzy fizykiem galileuszowskim zawodowo głuchym na dźwięki i nieczułym na smaki oraz zapachy, a jemu współczesnym lekarzem, ryzykującym diagnozę na podstawie osłuchiwania rżężących płuc, wachania oddechów i smakowania moczu.

4. Jednym z takich lekarzy był pochodzący ze Sieny Giulio Mancini, lekarz nadworny Urbana VIII. Nic nie wskazuje na to, by znał Galileusza. Jest wszak możliwe, że się spotkali, albowiem odwiedzali te same rzymskie salony (od papieskiego dworu, po Accademia dei Lincei) i mieli wspólnych przyjaciół (od Federica Cesiego, po Giovanni Ciampolego i Giovanni Fabera<sup>56</sup>). Nicio Eritreo, *alias* Gian Vittorio Rossi, opisując bardzo żywo postać Manciniego, szkicuje jego ateizm oraz podkreśla jego niezwykle zdol-

---

<sup>54</sup>Zob. G. Galilei, *Il Saggiatore*, L. Sosio (red.), Milano 1965, 38 oraz E. Garin, “La nuova scienza e il simbolismo del ‘libro’”, [w:] *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze 1961, 451–65. Garin dyskutuje intepretację tego i innych fragmentów z Galileusza proponowaną przez E.R. Curtiusa, z punktu widzenia niezbyt odległego od naszego.

<sup>55</sup>Galilei, *Il Saggiatore*, 264. Zob. też, na ten temat, J.A. Martinez, “Galileo on Primary and Secondary Qualities”, *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 10(1974), 160–69. Podkreślenia w tekście Galileusza są moje.

<sup>56</sup>Jeśli chodzi o Cesiego i Ciampolego, zob. niżej. Na temat Fabera, zob. G. Galilei, *Opere*, tom VIII, Firenze 1935, 207.

ności diagnostyczne (opisane z użyciem terminów zaczerpniętych z wróżbiarstwa) i zuchwałość z jaką wydierał z rąk swych klientów obrazy, których był wybitnym „znawcą”<sup>57</sup>. Mancini napisał istotnie dziełko zatytułowane *Kilka uwag na temat malarstwa jako zajęcia przyjemnego dla osoby szlachetnie urodzonej oraz wprowadzenie do tego, co na ten temat mówić należy* (*Alcune considerazioni appartenenti alla pittura come il diletto di un gentilhuomo nobile e come introduzione a quello che si deve dire*), które krążyło w formie rękopisu (pierwsza edycja całości, ukazała się w druku kilkadziesiąt lat temu<sup>58</sup>). Książka, jak wskazuje na to jej tytuł, zwracała się nie do malarzy, lecz do szlachetnie urodzonych amatorów sztuki, którzy tłumnie przybywali na wystawę obrazów starych i nowych organizowaną corocznie w Panteonie w dniu 19 marca<sup>59</sup>. Bez tego rynku sztuki to, co najistotniejsze i najświeższe w rozprawie Manciniego, to jest część poświęcona „rozpoznawaniu obrazów”, albo inaczej — metodzie rozpoznawania fałszerstw i odróżniania kopii od oryginałów, itp.<sup>60</sup>, nigdy zapewne nie została by napisana. Pierwsza próba ukształtowania *connoisseurship* (jak zostanie to określone w następnym wieku) sięga zatem czasów, w których żył i działał lekarz sławny ze swoich natychmiastowych diagnoz — człowiek, który spotykając osobę chorą, jednym rzutem oka „quem exitum morbus ille esset habiturus, *divina-*

<sup>57</sup>Zob. J.N. Eritreo (G.V. Rossi), *Pinacotheca imaginum illustrium, doctrinae vel ingenii laude, vivorum...* Lipsiae 1692, tom II, 79–82. Podobnie jak Rossi, także i Naudé uważał Manciniego za „grand et parfait Athée” (zob. R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, tom I, Paris 1943, 261–62).

<sup>58</sup>Zob. G. Mancini, *Considerazioni sulla pittura*, A. Marucchu (red.), 2 tomy, Roma 1656–57. Na temat Manciniego jako „znawcy” pisał sporo D. Mahon, *Studies in Seicento Art and Theory*, London 1947, 279 i nast. Bogaty w informację, choć nieco ubogi w oceny jest esej: J. Hess, “Note manciniane”, *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst*, 19(1968), 103–20.

<sup>59</sup>Zob. F. Haskell, *Patrons and Painters. A Study in the Relations Between Italian Art and Society in the Age of Baroque*, New York 1971, 126 oraz rozdz. *The Private Patrons* (94 i nast.).

<sup>60</sup>Zob. Mancini, *Considerazioni*, tom I, 133 i nast.

bat”<sup>61</sup>. Czyż byłoby nadużyciem dostrzeganie relacji pomiędzy kliniczny okiem lekarza i okiem znawcy (konesera) obrazów?

Przed analizą argumentów Manciniego należy podkreślić punkt wyjścia wspólny tak dla niego samego, dla osoby „szlachetnie urodzonej”, do której zwraca się rozprawa, jak i dla nas samych. Chodzi tutaj o rodzaj założenie, które nie jest formułowane, albowiem uznawane (niesłusznie) za zbyt oczywiste: pomiędzy obrazem Rafaela i kopią jego obrazu (chodzi o obraz, litografię czy fotografię), istnieje zasadnicza różnica. Rynkowe znaczenie tego założenia — to jest, że obraz jest *unicum*, czymś niepowtarzalnym<sup>62</sup> — jest oczywiste i wiąże się z nim wyłonienie się specyficznej figury społecznej — znawcy sztuki (konesera). Jednakże założenie to jest konsekwencją wyboru o charakterze kulturowym, który nie jest sam z siebie oczywisty, albowiem nie stosuje się do tekstów pisanych. Domniemany, wieczysty charakter malarstwa i pisma nie mają tutaj najmniejszego znaczenia. Widzieliśmy poprzednio w jaki sposób tekst pisany utracił całą serię cech uznanych za nieistotne dla samego tekstu. W przypadku malarstwa tego rodzaju oczyszczenie jeszcze się nie dokonało. Dlatego też dla nas rękopisy, lub wydania *Orlanda szalonego* mogą znakomicie oddawać tekst chciany przez Ariosta, ale liczne kopie obrazu Rafaela — nie<sup>63</sup>.

<sup>61</sup>Eritreo, *Pinacotheca*, 80–81 (podkreślenia moje). Nieco dalej (82) jeszcze jedna diagnoza Manciniego, która okazała się być słuszna (pacjentem był Urban VIII), zostaje określona jako “seu vaticinatio, seu praedictio”.

<sup>62</sup>Problemy stawiane przez drzeworyty są różne od problemów związanych z obrazami. W ogólności można zauważyć, iż dzisiaj daje się zaobserwować tendencję do rozbijania jedności sztuk figuratywnych (zob. obrazy “wielokrotne”). Istnieją jednak i tendencje przeciwne, podkreślające niepowtarzalność, ale raczej *performance*, niż samego dzieła — por. *body art*, *land art*.

<sup>63</sup>Powyższe rozważania opierają się na eseju W. Benjamina, “Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej”, [w:] *Aniol historii. Eseje, szkice, fragmenty*, Poznań 1996, który traktuje jednak tylko o sztukach figuratywnych. Jedność tych ostatnich — zwłaszcza zaś obrazów — jest przeciwstawiona tekstom literackim przez É. Gilsona, *Peinture et réalité*, Paris 1958, 93, zwłaszcza 95–96 (jestem wdzięczny za tę wskazówkę bibliograficzną Renato Turciniemu). Połudug Gilsona chodzi o przeciwstawienie o charakterze wewnętrznym, a nie

Różny status kopii w malarstwie i w literaturze wyjaśnia powody dla których Mancini nie mógł się posłużyć, jako znawca sztuki, metodami krytyki tekstów, chociaż — ogólnie rzecz biorąc — powoływał się on na analogię pomiędzy aktem malowania i aktem pisania<sup>64</sup>. Właśnie wychodząc od tej analogii, zwrócił się do nowo powstających nauk, szukając tam pomocy.

Pierwszy problem, który starał się rozwiązać, dotyczył datowania obrazu. W tym celu, pisał, należy wypracować sobie „pewną łatwość w rozpoznawaniu autentyczności obrazów danej epoki, jak ma to miejsce w przypadku antykwariuszy i bibliotekarzy, którzy na podstawie liter (*caratteri*), rozpoznają okres, w którym dany tekst został napisany”<sup>65</sup>. Wzmianka dotycząca „rozpoznawania... liter (*caratteri*)” prawie na pewno dotyczy metod opracowanych w tych latach przez Leona Allacciego, bibliotekarza na Watykanie, mających służyć do datowania rękopisów greckich i łacińskich. Metody te zostały przyjęte i rozwinięte przez twórcę współczesnej paleografii Mabillona<sup>66</sup>. Jednakże oprócz wspólnych

---

historycznym, jak starałem się tutaj wykazać. Przypadek taki, jak “fałszerstwo autorskie” De Chirica pokazuje, jak współczesne pojęcie absolutnej niepowtarzalności dzieła sztuki tendencyjnie pomija nawet jedność biologiczną jednostki-artysty.

<sup>64</sup>Zob. odnośnik do L. Salerno [w:] Mancini, *Considerazioni*, tom II, XXIV, przypis 55.

<sup>65</sup>Zob. *ibid.*, tom I, 134 (pod koniec cytatu zmieniłem “malarstwo” na “pisarstwo”, jak to wynika z sensu zdania).

<sup>66</sup>Allacci jest tutaj wspomniany z następujących względów. W poprzednim fragmencie, bardzo podobnym do tego, który został dopiero co zacytowany, Mancini pisze o bibliotekarzach, “zwłaszcza tych watykańskich”, potrafiących określić datę powstania tekstu tak łacińskiego, jak i greckiego (*ibid.*, 106). Oba te fragmenty nie zostały włączone do krótszej redakcji tekstu Manciniego, czyli do tzw. *Discorso di pittura*, która została ukończona przed 13 listopada 1619 roku (zob. *ibid.*, XXX, tekst *Discorso*, 291 i nast. oraz część dotycząca “rozpoznawania stylu malowania”, 327–30). Allacci został mianowany “pisarzem” na Watykanie w połowie 1619 roku (zob. J. Bignami Odier, *La bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI...*, Città del Vaticano 1973, 129, najnowsze badania dotyczące Allacciego są cytowane na ss. 128–31). Z drugiej strony w ówczesnym Rzymie nikt, pominiawszy samego Allacciego, nie posiadał odpowiednich kompetencji paleograficznych greckich i łacińskich wspomni-

cech danego czasu istnieją — kontynuował Mancini — „cechy najzupełniej indywidualne”, dokładnie tak, „jak w piśmie rozpoznajemy litery pisane w szczególny sposób”. Analogia pomiędzy malarstwem i pismem, sugerowana wprawdzie w skali makro („czasy”, „wiek”), staje się tutaj analogią w skali mikro, w skali jednostkowej. W tym zakresie protopaleograficzne metody Allacciego nie były przydatne. Jednakże w tych samych latach została podjęta próba, raczej niezwykła, poddania analizie pisma poszczególnych osób. Lekarz Mancini, cytując Hipokratesa, zauważał, iż jest rzeczą możliwą dotarcie do „poruszeń duszy”, wychodząc od „poczynań duszy”, zaś te pierwsze miały mieć swe korzenie we „właściwościach” poszczególnych ciał. „Dzięki tej supozycji, jak jestem o tym przekonany, niektórym, wybitnym osobom udało się ustalić reguły rozpoznawania umysłu i geniusza innych na podstawie sposobu pisania i samego pisma”. Jedną z tych „wybitnych osób” był najprawdopodobniej belgijski lekarz Camillo Baldi, który w rozprawie zatytułowanej *Traktat o tym, jak na podstawie listu można rozpoznać charakter i naturę jego autora* (*Trattato come da una lettera missiva si conoscano la natura e qualità dello scrittore*) dał pierwszy wykład grafologii w Europie: „Jakie są cechy, które należy brać pod uwagę w kształcie znaku (*carattere*)” — tak brzmiał tytuł VI rozdziału *Traktatu*. Pisząc tutaj „znak” (*carattere*) autor miał na myśli „figurę i obraz litery, o literę bowiem tutaj cho-

---

nanych przez Manciniego. Na temat znaczenia idei Allacciego w zakresie paleografii greckiej i łacińskiej zob. E. Casamassima, „Per una storia delle dottrine paleografiche dall’Umanesimo a Jean Mabillon”, *Studi medievali*, 5(1964), 532, gdzie też wspomina się związek Allacciego z Mancinim, odsyłając, jeżeli chodzi o dokumentację do następnej części eseju, która — niestety — nigdy się nie ukazała. Z listów Allacciego zachowanych w Bibliotece Watykańskiej nie wynika żaden związek z Mancinim. Jednakże obaj należeli do tego samego środowiska rzymskiego i mieli wspólnych przyjaciół, jak np. G.V. Rossi (zob. Pintard, *Le libertinage*, 259). Na temat dobrych stosunków Allacciego z Maffeo Barberinim przed wyborem na papieża tego ostatniego zob. G. Mercati, *Note per la storia di alcune biblioteche romane nei secoli XVI–XIX*, Città del Vaticano 1952, 26, przypis 1 (Mancini, jak wiadomo, był lekarzem nadwornym Urbana VIII).

dzi, która na papierze piórem została uczyniona”<sup>67</sup>. Pomimo słów uznania, które wyżej cytowaliśmy, Mancini nie zainteresował się głębiej deklarowanym celem rodzącej się grafologii. Nie pociągała go idea rekonstrukcji osobowości osoby piszącej, wychodzącej od cechy „znaku” (*carattere*) napisanego i docierającej do oznaki „cechy” (*carattere*) psychologicznej (synonim, który raz jeszcze odsyła do tej samej, głęboko ukrytej matrycy dyscyplinarnej). Manciniego zainteresowało jednak założenie nowej dyscypliny: różnorodność, a ściślej — niepowtarzalność indywidualnego charakteru

<sup>67</sup>Zob. Mancini, *Considerazioni*, 107, C. Baldi, *Trattato...*, Carpi 1622, 17 i nast. Na temat Baldiego, który zajmował się fizjonomiką i wróżbiarstwem, zob. informacje biograficzne zebrane w *Dizionario biografico degli italiani* (Roma 5(1963), 465–67) przez M. Trontiego, który konkluduje, przyjmując negatywną opinię Morériego: „on peut bien le mettre dans le catalogue de ceux qui ont écrit sur des sujets néant”. Trzeba dodać, że w *Dizionario di pittura* ukończonym przed 13 listopada 1619 roku (zob. przypis 66), Mancini pisał: „o indywidualnych cechach pisma wypowiadała się pewna szlachetna osoba, która w swym traktacie czytany przez wielu, podjęła próbę udowodnienia i wskazania przyczyn tych cech. Nadto na podstawie sposobu pisania usiłowała odgadnąć temperament i zwyczaje osoby piszącej. Jest to dyskurs bardzo zajmujący, choć może nazbyt sztuczny (*astretto*)” (zob. *Considerazioni*, 306–7; cytuję wersję skorygowaną na podstawie rękopisu ms 1698(60) znajdującego się w bibliotece uniwersytetu bolońskiego, c34r, w którym miast „astratta” jest „astretta”). Fragment ten napotyka na dwie trudności jeśli chodzi o identyfikację owej „szlachetnej osoby” z Baldim: (a) pierwsze wydanie *Trattato* ukazało się w Carpi w 1622 roku (a zatem w 1619 roku traktat nie mógł być „czytany przez wielu”); (b) Mancini w *Discorso* pisze o „szlachetnej osobie”, zaś w *Considerazioni* o „wybitnych osobach”. Obie te trudności tracą znaczenie, jeśli uwzględnić przedmowę do Czytelników zamieszczoną przez drukarza w pierwszej edycji *Trattato* Baldiego: „Autor niniejszego traktatu napisał go bez zamiaru publikacji. Jednakże pewna osoba, będąca sekretarzem i dlatego mająca dostęp do wielu pism i listów napisanych przez różne osoby wydała ten traktat pod swoim nazwiskiem. W związku z tym uznałem, że jest obowiązkiem szanującej się osoby ujawnienie prawdy dotyczącej tego traktatu, ażeby sprawiedliwości stało się zadość”. Jest rzeczą oczywistą, że Mancini mógł wprawdzie zapoznać się z treścią „pisma” owego „sektarza”, którego jednak nie potrafił zidentyfikować, a potem z *Trattato* Baldiego, który wprawdzie krążył w formie rękopisu różniącego się nieco od wersji drukowanej (widać to w przypadku innych pism Baldiego na przykładzie ms 142 biblioteki Cassense w Rawennie).



pisma. Otóż wyodrębnienie w malarstwie podobnych, niepowtarzalnych elementów rozwiązałoby zadanie Manciniego, które sprowadzało się do opracowania metody pozwalającej na odróżnienie obrazów podrobionych, kopi lub innych dzieł należących do tej samej szkoły od dzieł mistrza. Wszystko to wyjaśnia zachętę do sprawdzania, czy w obrazach:

„dostrzega się ową naturalność mistrza, zwłaszcza w tych fragmentach, które z konieczności wykonywane są szybko i które nie dają się łatwo podrobić, jak dla przykładu włosy, broda, oczy. Jeśli chodzi np. o loki włosów, to kiedy chce się je kopiować, niezwykle trudno osiągnąć oczekiwane wyniki, tak że można to rozpoznać na kopii, bo kiedy kopista nie chce w tym szczególe naśladować mistrza, to wówczas nie będzie on miał doskonałości mistrza. Właśnie tego rodzaju szczegóły są podobne do liter i ich powiązań w piśmie, które wykonywane są przez mistrza szybko i w sposób tylko dla niego właściwy. To samo można powiedzieć jeśli chodzi o refleksy i odbicia światła w różnych miejscach, które są wykonane przez mistrza szybkim i zdecydowanym pociągnięciem pędzla i nie są do podrobienia. To samo można też powiedzieć jeśli chodzi o fałdy ubrań i ich odcienie, które zależą bardziej od fantazji i szybkości pociągnięć pędzla mistrza, niż od tego, jak się rzeczy w istocie mają”<sup>68</sup>.

Jak widać analogia sugerowana przez Manciniego w różnych kontekstach, pomiędzy aktem pisania i aktem malowania, została w powyższym fragmencie podjęta w nowym, nie mającym precedensów kontekście (jeśli pominąć krótką uwagę Filareta, o której Mancini mógł nic nie wiedzieć<sup>69</sup>). Analogia jest rozwijana

---

<sup>68</sup>Mancini, *Considerazioni*, 134.

<sup>69</sup>Zob. Antonio Averlino (ok. 1400–ok. 1465) zwany Filaretem, *Trattato di architettura*, A.M. Finoli i L. Grassi (red.), Milano 1972, tom I, 28 (zob. zwłaszcza 25–28). Fragment ten jest cytowany jako antycypacja metody Morrellego przez J. Schlosser Magnino, *La letteratura artistica*, Firenze 1977, 160.

poprzez użycie terminów technicznych pojawiających się w ówczesnych traktatach dotyczących pisania, jak „naturalność”, „literary”, „powiązania liter”<sup>70</sup>. Także akcent położony na „szybkość” stamtąd się wywodzi: w okresie coraz szybszego rozwoju biurokracji, cechy gwarantujące sukces pisma kancelisty na rynku pracy sprowadzały się, poza elegancją, do szybkości pisania (*ductus*)<sup>71</sup>. W ogólności znaczenie przypisywane przez Manciniego ornamentom pisma świadczy o dogłębnej refleksji dotyczącej cech modeli pisma dominujących we Włoszech pod koniec XVI i na początku XVII stulecia<sup>72</sup>. Studium sposobu pisania „znaków” (*caratteri*) pokazywało, iż identyfikacja ręki mistrza winna być dokonywana zwłaszcza w tych częściach obrazu, które (a) zostały wykonane szybko, a zatem (b) są jakby oddzielone od przedstawienia rzeczywistości (pukle włosów, fałdy ubrania, „które zależą bardziej od fantazji i szybkości pociągnięć pędzla mistrza, niż od tego, jak się rzeczy w istocie mają”). Głębi tych sformułowań Manciniego — która nie była bynajmniej oczywista ani dla Manciniego, ani dla jego współczesnych — poświęćmy jeszcze sporo uwagi.

5. „Znaki” (*caratteri*). Słowo to pojawia się w tym samym, lub analogicznym znaczeniu, około 1620 roku z jednej strony w pismach twórcy fizyki współczesnej, z drugiej w opracowaniach ideatorów paleografii, grafologii i *connoisseurship*. Oczywiście mię-

<sup>70</sup>Zob. np. M. Scalzini, *Il segretario...*, Venezia 1585, 20: „kto pisze tym sposobem, szybko traci prędkość i naturalność ręki”, G.F. Cresci, *L'idea...*, Milano 1622, 84: „trudno jednak uwierzyć, że owe litery, które osoby te tak zachwalają w swych traktatach, zostały napisane jednym pociągnięciem pióra i takim charakterem...”, itd.

<sup>71</sup>Zob. Scalzini, *Il segretario*, 77–78: „niechże powiedzą te osoby, które atramentem i od linijki płynnie piszą, czy by poszli na służbę do jakiegoś księcia albo innego pana, który dyktuje 40 albo 50 długich listów w ciągu 5 godzin i gdyby wezwano ich do pracy, to ile czasu zajęłoby im wykonanie tego zadania?” (polemika dotyczy niewymienianych z nazwiska „mistrzów-samochwalców”, których oskarżano o prowadzenie kancelarii w sposób bardzo powolny i skomplikowany).

<sup>72</sup>Zob. E. Casamassima, *Trattati di scrittura del Cinquecento italiano*, Milano 1966, 775–76.

dzy niematerialnymi „znakami” (*caratteri*), które Galileusz czytał okiem intelektu<sup>73</sup> w księdze natury i tymi, które Allacci, Baldi lub Mancini odczytywali materialnie w księgach, pergaminach, na płótnach czy deskach, istnieje jedynie metaforyczne pokrewieństwo. Jednakże identyczność używanych terminów uwydatnia jeszcze bardziej heterogeniczność zestawianych wyżej dziedzin. Stopień ich naukowości, w galileuszowskim pojęciu terminu, maleje gwałtownie w miarę przechodzenia od uniwersalnych „cech” geometrii do wspólnych „cech” pisma danego wieku, potem zaś do indywidualnych „cech” obrazu lub kaligrafii danego człowieka.

Owa schodząca skala potwierdza fakt, że prawdziwą przeszkodą w stosowaniu paradygmatu Galileusza była rola (większa lub mniejsza) elementów jednostkowych w danej dziedzinie. Jeśli elementy jednostkowe były uważane za istotne, to wówczas możliwości osiągnięcia ściśle naukowego poznania malały. Rzecz jasna wstępna decyzja polegająca na pominięciu jednostkowych elementów sama w sobie nie gwarantowała możliwości zastosowania matematyczno-fizycznych metod (a bez tego nie można było mówić o przyjęciu paradygmatu galileuszowskiego w ścisłym tego słowa znaczeniu), a co najwyżej nie wykluczała tej możliwości.

6. W tej sytuacji otwierały się dwie możliwości: albo poświęcić poznanie elementów jednostkowych, wybierając ogólność (poznanie mniej lub bardziej rygorystyczne, lepiej lub gorzej przetłumaczalne na język matematyki), albo spróbować opracować, może nawet idąc na oślep, nowy paradygmat, zasadzający się na naukowym poznaniu tego, co jednostkowe (choć sens pojęcia naukowość być może domagałaby się tutaj nowej definicji). Pierwszą drogą podążają nauki przyrodnicze, drugą zaś zaczęły kroczyć — ale znacznie później — nauki zajmujące się człowiekiem. Nie trudno domyśleć się przyczyn tego stanu rzeczy. Skłonność do pomijania indywidualnych cech przedmiotu jest wprost propor-

---

<sup>73</sup> „...owa wielka księga, którą natura ciągle trzyma otwartą przed nami i ci, którzy mają oczy ciała i oczy umysłu...” (G. Galilei, *Opere*, tom XI, Firenze 1935, 113).

cyjona do dystansu emocjonalnego obserwatora względem tego przedmiotu. W pewnym miejscu *Traktatu o architekturze* Filaret stwierdziwszy, iż nie można skonstruować dwóch doskonale identycznych budynków, tak jak, pomimo pierwszego wrażenia, „gęby tatarskie, wydające się wszystkie takie same, albo gęby etiopczyków, które są wszystkie czarne, kiedy dobrze się im przyjrzeć, wykazują więcej różnic, niż podobieństw”, dopuszczał jednak, że istnieje „wiele zwierząt bardzo do siebie podobnych, takich jak muchy, mrówki, robaki, żaby i wiele gatunków ryb, których nie da się odróżnić między sobą”<sup>74</sup>. Dla architekta europejskiego nawet niewielkie różnice istniejące pomiędzy budynkami europejskimi mają wielkie znaczenie, zaś te, istniejące pomiędzy twarzami tatarskimi lub etiopskimi — pomijalne, natomiast różnice pomiędzy dwoma mrówkami albo robakami — zupełnie nieistniejące. Architekt tatarski, etiopczyk nie znajdujący się na architekturze lub mrówka zaproponowałiby całkowicie inne hierarchie. Poznanie indywidualizujące jest zawsze antropocentryczne, etnocentryczne, itd. Oczywiście, nawet zwierzęta, minerały lub rośliny mogły być rozważane w perspektywie jednostkowej, dla przykładu dla celów wróżbiarstwa<sup>75</sup> — zwłaszcza w przypadku osobników odbiegających od normy. Jak wiadomo teratologia była istotną częścią mantyki. Jednakże w pierwszych dziesięcioleciach XVII wieku wpływ paradygmatu galileuszowskiego wyrażał się w tym, iż studium zjawisk odbiegających od normy usiłowano podejmować w ramach tego, co uchodziło za normalne, a wróżenie usiłowano wprowadzić w zakres uogólniającego poznania natury. W kwietniu 1625 roku w okolicach Rzymu urodził się cielak o dwóch głowach. Naturaliści związani z Accademia dei Lincei zainteresowali się tym przypadkiem. W belwederze watykańskich ogrodów spotkali się, ażeby dyskutować na ten temat: Giovanni Faber, sekretarz Ac-

---

<sup>74</sup>Zob. Filarete, *Trattato*, 26–27.

<sup>75</sup>Zob. Bottéro, „Symptômes”, 101, który jednak pisze, iż wróżbiarstwo oparte na minerałach, roślinach i, w pewnym sensie, na zwierzętach występuje z mniejszą częstotliwością. Przypisuje ten stan rzeczy ich „pauvreté formelle”, a nie — całkiem po prostu — perspektywie antropocentrycznej.

cademia, Ciampoli (oba, jak wiadomo, bardzo bliscy przyjaciele Galielusza), Mancini, kardynał Agostino Vegio i papież Urban VIII. Pierwsze pytanie było następujące: dwugłowy cielak to jeden, czy dwa osobniki? W pojęciu lekarzy elementem różnicującym jednostki jest mózg, zaś dla zwolenników Arystotelesa takim elementem było serce<sup>76</sup>. W tym opisie Fabera prawdopodobnie można dosłyszeć echo wypowiedzi Manciniego, jedyne go lekarza obecnego podczas dyskusji. A zatem, pomimo swych zainteresowań astrologicznych<sup>77</sup>, ten ostatni analizował specyficzne cechy monstrum nie w celu wyciągnięcia wniosków na przyszłość, lecz celem sprecyzowania definicji jednostki normalnej — to jest takiego osobnika, który z powodu swej przynależności do określonego gatunku, mógł być uważany za powtarzalny. Z uwagą równą tej, z jaką analizował obrazy, Mancini zbadał anatomię dwugłowego cielaka. Jednakże tu się kończą analogie. W pewnym sensie osobowość Manciniego wyrażała punkt styczności pomiędzy paradygmatem wróżbiarskim (Mancini diagnostyk i znawca obrazów) i paradygmatem uogólniającym (Mancini jako znawca anatomii i naturalista), tak w kontekście podobieństw, jak i różnic istniejących pomiędzy tymi paradygmatami. Pomimo powierzchownych wrażeń, dokładny opis autopsji cielaka zredagowany przez Fabera i bardzo szczegółowe drzeworyty, które mu towarzyszyły, przedstawiające organy wewnętrzne zwierzęcia<sup>78</sup>, nie miały

---

<sup>76</sup>Zob. *Rerum medicarum Novae Hispaniae Thesaurus... a Ioannes Terrentio Lynceo... notis illustrata*, Romae 1651, 599 i nast. (chodzi tutaj o strony zredagowane przez Giovanniego Fabera, co jednak nie wynika z frontispisu). Na temat tego dzieła pisze Raimondi, który też podkreśla jego znaczenie: *Il romanzo senza idillio. Saggio sui 'Promessi sposi'*, Torino 1974, 25 i nast.

<sup>77</sup>Zob. Mancini, *Considerazioni*, tom I, 107, gdzie wspomina on horoskop Dürera, cytując rozprawę F. Giuntina (wydawca *Considerazioni*, tom II, 60, przypis 483, nie precyzuje o jaką rozprawę tu chodzi; zob. jednak F. Giuntino, *Speculum astrologiae*, Lugduni 1573, 269v).

<sup>78</sup>Zob. *Rerum medicarum*, 600–27. Sam Urban VIII nalegał na to, ażeby opis wraz z ilustracjami został opublikowany: zob. *ibid.*, 599. Jeśli chodzi o zainteresowanie pejzażami w tym środowisku zob. A. Ottani Cavina, „On the

na celu uchwycenia „jednostkowych cech osobnika” jako takiego, lecz, wychodząc od nich, „cechy wspólne” gatunku (tutaj: cechy nie historyczne, ale naturalne). Tym sposobem została przypomniana i rozwinięta tradycja naturalistyczna wywodząca się jeszcze od Arystotelesa. Zmysł wzroku, symbolizowany przez rysia o legendarnie ostrym wzroku znajdujący się w herbie Accademia dei Lincei (Akademia Rysiów) Federica Cesiego stawał się uprzywilejowanym zmysłem tych dyscyplin, którym nie było dostępne nadzmysłowe spojrzenie matematyki<sup>79</sup>.

7. Do tych ostatnich należą, przynajmniej formalnie, nauki określane dzisiaj mianem nauk o człowieku. *A fortiori*, i w pewnym sensie, jeśli już nie z innych przyczyn, to z powodu ich upartego antropocentryzmu wyrażonego z taką mocą przez Filareta. Nie można też zapominać, iż nie brakowało prób wprowadzenia metod matematycznych do tych nauk<sup>80</sup>. Łatwo pojąć powody, dla których pierwsza taka próba, która zresztą dała najlepsze wyniki, to jest próba arytmetyków politycznych, zajęła się zachowaniami ludzkimi mającymi największe znaczenie z biologicznego punktu widzenia: urodzeniami/prokreacją i śmiercią. Tego rodzaju redukcja pozwalała z jednej strony na rygorystyczne badania, z drugiej zaś wystarczała dla celów militarnych lub fiskalnych ważnych dla państw absolutnych zorientowanych, zważywszy skalę ich działania, tylko i wyłącznie na aspekty ilościowe. Jednakże brak zainteresowania aspektami jakościowymi wykazywany przez uprawiających nową naukę — statystykę — nie przeciął całkowicie zwią-

---

Theme of Landscape, II: Elsheimer and Galileo”, *The Burlington Magazine*, 1976, 139–44.

<sup>79</sup>Zob. bardzo sugestywny esej E. Raimondiego zatytułowany „Verso il realismo”, *Il romanzo*, 3 i nast. Idąc w ślad za Whiteheadem (18–19), Raimondi osłabia przeciwstawienie paradygmatu matematyczno-abstrakcyjnego i opartego na konkretnym paradygmatu opisowego. Na temat kontrastu pomiędzy naukami klasycznymi i naukami inspirowanymi dziełem Bacona zob. T.S. Kuhn, „Tradition mathématique et tradition expérimentale dans le développement de la physique”, *Annales E.S.C.*, 30(1975), 975–98.

<sup>80</sup>Zob. np. „Craig’s Rules of Historical Evidence, 1699”, *History and Theory* — *Beiheft*, 4(1964).

ków tej ostatniej nauki z tymi dziedzinami, które określiliśmy jako poszlakowe. Rachunek prawdopodobieństwa, jak stwierdza tytuł klasycznego dzieła Bernoulliego (*Ars conjectandi*) usiłował opisać w ścisłym języku matematyki wydarzenia, które były analizowane — choć w formie całkowicie odmiennej — we wróżbiarstwie<sup>81</sup>.

Zespół nauk o człowieku pozostał jednak silnie zorientowany na badania o charakterze jakościowym. Nie bez żalu, przynajmniej w przypadku medycyny. Pomimo wielkiego postępu, który dokonał się był w tej dziedzinie, jej metody odznaczały się niepewnością, a osiągnięte wyniki zdawały się wątpliwe. Rozprawa, taka jako *O pewności w medycynie* Cabanisa, opublikowana pod koniec XVIII w<sup>82</sup>, wyraźnie pokazywała tego rodzaju braki, chociaż zaraz potem starała się przypisać medycynie naukowy status *sui generis*. Dwie były przyczyny niepewności wyników medycyny. Po pierwsze katalogowanie pojedynczych chorób, celem osiągnięcia jednolitego obrazu całości nie wydawało się wystarczające — w każdym pojedynczym przypadku choroba manifestowała się z pewnymi wariantami specyficznymi. Po drugie znajomość chorób miała charakter pośredni, poszlakowy, albowiem żyjące ciało jest — z definicji — nieosiągalne dla badań. Oczywiście, można było dokonać sekcji zwłok — ale jak dokonać przejścia od zwłok, już dotkniętych procesami śmierci, do żyjącego ciała<sup>83</sup>? Wobec tych trudności nie pozostawało nic innego jak tylko uznać, iż procedury medycyny były niedowodliwe. Konkludując, niemożliwość osiągnięcia przez medycynę rygoru charakteryzującego nauki przyrodnicze, wynika z niemożliwości takiego opisu ilości-

---

<sup>81</sup>Na ten temat, tutaj niemal pominięty, zob. bardzo bogatą treściowo książkę I. Hackinga, *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge 1975. Zob. też interesujący przegląd M. Ferrianiego, „Storia e ‘preistoria’ del concetto di probabilità nell’età moderna”, *Rivista di filosofia*, 10(1978), 129–153.

<sup>82</sup>Zob. P. –J. –G. Cabanis, *La certezza nella medicina*, S. Moravia (red.), Bari 1974.

<sup>83</sup>Zob. na ten temat M. Foucault, *Narodziny kliniki*, Warszawa 1999 oraz *Misrofisica*, 192–93.

wego, który nie byłby tylko pomocniczy. To zaś wynika z faktu nieusuwalnej obecności elementu jakościowego i jednostkowego, zaś przemożna obecność tego ostatniego wynika z okoliczności, iż oko ludzkie jest bardziej czułe na różnice (nawet te, zupełnie drugorzędne) istniejące pomiędzy osobnikami ludzkimi, niż na różnice istniejące pomiędzy kamieniami czy liśćmi. Dyskusje na temat „niepewności” medycyny antycypowały przyszłe trudności epistemologiczne nauk o człowieku.

8. W rozprawie Cabanisa można odczytać pomiędzy linijkami pewne zniecierpliwienie. Pomimo zarzutów, mniej lub bardziej słusznych, jakie na płaszczyźnie metody można było przedstawić medycynie, ta ostatnia pozostawała nauką cieszącą się szerokim uznaniem społecznym. Jednakże nie wszystkie nauki poszlakowe cieszyły się wówczas takim samym uznaniem. Niektóre, jak dla przykładu *connoisseurschip*, nie mające długiej historii, zajmowały raczej wątpliwe pozycje na marginesie uznanych dyscyplin naukowych. Inne, bliższe praktyce życia codziennego, były wręcz wykluczane z tego grona. Zdolność do rozpoznania dobrego konia wyścigowego, przewidywanie zbliżającej się burzy na podstawie nagłych zmian kierunku wiatru, dostrzeżenie niecznych zamiarów na podstawie nagłej zmiany wyrazu twarzy, nie były studiowane w księgach meteorologii czy psychologii. Istotnie, te formy poznania były znacznie bogatsze niż jakakolwiek kodyfikacja piśmiennicza, dlatego chcąc się zapoznać z nimi i je studiować, należało zwrócić się nie do ksiąg, lecz analizować wypowiedane słowa, spojrzenia, gesty. Opierały się one zatem na niesformalizowanych szczegółach, często nawet niemożliwych do wyrażenia słowem. Stanowiły dziedzictwo, po części jednorodne, po części zróżnicowane, kobiet i mężczyzn należących do wszystkich klas społecznych. Łączyło je subtelne pokrewieństwo: wszystkie elementy tego dziedzictwa wywodziły się z konkretnego doświadczenia ludzkiego. To właśnie owa konkretność stanowiła o sile tego rodzaju



poznania i zarazem wyznaczała jego granice — niemożliwość odwołania się do potężnego i przerażającego narzędzia abstrakcji<sup>84</sup>.

Tym lokalnym formom poznania<sup>85</sup>, nie posiadającym początku, pamięci, ani też historii, oparta na piśmie kultura starała się nadać, od dawna już, ścisły kształt słowny. W ogólności jednak chodziło tutaj o próby raczej nieudane. Starczy wspomnieć przepaść dzielącą ścisłość schematów charakteryzujących traktaty fizjonomiki od fizjonomicznej przenikliwości kochanka, kupca koni czy pokerzysty. Być może tylko w przypadku medycyny pisemna kodyfikacja wiedzy poszlakowej pozwoliła na istotne wzbogacenie poznania (jednakże historia relacji pomiędzy medycyną oficjalną i medycyną ludową ciągle jeszcze czeka na swego autora). W ciągu XVIII stulecia sytuacja ulega zmianie. Dokonuje się prawdziwa ofensywa kulturalna mieszczaństwa, które przywłaszcza sobie znaczną część poznania: poszlakowego, nieposzlakowego, rzemieślniczego, chłopskiego, poddając to poznanie kodyfikacji i uruchamiając jednocześnie gigantyczny w swych rozmiarach proces oświecenia (oczywiście bardzo zróżnicowany w formach i treści), którego początki sięgają czasów Kontrreformacji. Symbolem i narzędziem tej ofensywy jest *Encyklopedia* [Diderota i d'Alemberta]. W tym kontekście niezwykle istotną kwestią byłaby analiza drobnych, choć niezwykle pouczających epizodów, jak dla przykładu ten, dotyczący nieznanego z imienia rzymskiego mistrza murarskiego, który udowodnił Winckelmannowi, z całą pewnością niezwykle zdumionemu, iż „mały i płaski kamyczek” dostrzegalny pomiędzy palcami dłoni rzeźby odkrytej przy Porta d'Anzio, nie jest niczym innym jako tylko „czopem albo rodzajem korka służącego do zatykania amfory”.

---

<sup>84</sup>Zob. C. Ginzburg, *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza w XVI wieku*, Warszawa 1989, rozdz. 28.

<sup>85</sup>Podaję tutaj, choć w nieco innej perspektywie, niektóre refleksje M. Foucaulta, *Miscrofisica*, 167–69.

Systematyczny zbiór tego rodzaju „drobnych odkryć”, jak określa je gdzie indziej Winckelmann<sup>86</sup>, nadał nowe formy starym dziedzinom poznania — od gastronomii, poprzez hydrologię, aż po weterynarię. Dla coraz to większej liczby czytelników, dostęp do określonych doświadczeń stawał się możliwy za pośrednictwem książek. Powieść stała się wręcz dla mieszczaństwa czymś, co zastępowało i jednocześnie nadawało nowe znaczenie rytom inicjacji, czyli rytom wprowadzającym w świat doświadczenia jako takiego<sup>87</sup>. To właśnie dzięki fantazji literackiej paradygmat poszlakowy zyskał nowy, niespodziewany kształt.

9. Wspominając wcześniej o możliwym myśliwskim rodowdziej paradygmatu poszlakowego przypomnieliśmy orientalną baśń o trzech braciach, którzy interpretując całą serię poszlak zdołali opisać wygląd nigdy przez nich nie widzianego zwierzęcia. Baśń ta pojawiła się na zachodzie dzięki antologii Sercambiego<sup>88</sup>. Następnie powrócił jako rodzaj ogólnej ramy dla zbioru nowel, która została zaprezentowana jako przekład z języka perskiego na włoski, dokonany przez Krzysztofa Armeńczyka. Zbiór ten ukazał się w Wenecji, w połowie XVI wieku pod tytułem *Podróże trzech młodych synów króla Serendypu* (*Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo*). Książka ta została następnie wielokrotnie przedrukowana i przetłumaczona — wpieryw na niemiecki, potem zaś w wieku XVII, na fali mody orientalnej, na główne ję-

<sup>86</sup>Zob. J.J. Winckelmann, *Briefe*, H. Diepolder i W. Rehm (red.), tom II, Berlin 1952, 391.

<sup>87</sup>Jest to słuszne nie tylko w przypadku *Bildungsromanen*. W tej perspektywie należy uznać, iż powieść wywodzi się z baśni (zob. V.A. Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, Warszawa 2003).

<sup>88</sup>Zob. E. Cerulli, „Una raccolta persiana di novelle tradotte a Venezia nel 1557”, *Atti dell’Accademia Nazionale dei Lincei-memorie della classe di scienze morali, ecc.*, 372(1975) (na temat Sercambiego — s. 347 i nast). Esey Cerullego na temat źródeł i rozpowszechnienia *Podróży* należy uzupełnić informacjami na temat orientalnego pochodzenia noweli (zob. wyżej przypis 31) oraz na temat jego pośredniego wpływu, poprzez *Zadika*, na kryminał (zob. niżej).

zyki europejskie<sup>89</sup>. Sukces historii synów króla Serendypu skłonił Horacego Walpole'a do ukucia w 1754 roku pojęcia *serendipity* na oznaczenie „nieoczekiwanego odkrycia, dokonanego nie dzięki inteligencji, lecz dzięki przypadkowi”<sup>90</sup>. Kilka lat wcześniej Wolter, w trzecim rozdziale *Zadiga* zawarł opracowaną przez siebie wersję pierwszej noweli z antologii *Podróże*, z którą zapoznał się w przekładzie francuskim. W wersji Woltera wielbłąd staje się suką i koniem, które to zwierzęta Zadig bardzo dokładnie opisuje na podstawie śladów pozostawionych w terenie. Oskarżony o ich kradzież i zaprowadzony do sądu, Zadig opowiada na głos to, co stanowiło przebieg pracy jego umysłu, a co pozwoliło mu na dokonanie opisu zwierząt, nigdy przez niego nie widzianych:

„ujrzałem na piasku ślady i poznałem bez trudu, że są to ślady małego pieska. Wiotkie, długie bruzdy, wyżłobione na lekkich wyniosłościach piasku między śladami łapek, dały poznać, że to była suka z obwisłymi wymionami, zatem oszczeniła się niedawno...”<sup>91</sup>.

W tych i w następnych zdaniach Zadiga znajduje się załączek przyszłych kryminalów. Stały się one inspiracją dla Poego, Ga-

---

<sup>89</sup>Cerulli wspomina przekłady na: niemiecki, francuski, angielski (z francuskiego), holenderski (z francuskiego) i duński (z niemieckiego). Wykaz ten należałoby uzupełnić o dane znajdujące się w opracowaniu, którego nie udało mi się skonsultować: *Serendipity and the Three Princes: From the Pregrinaggio of 1557*, T.G. Remer (red.), Norman (Okl.) 1965. Rozprawa ta, na s. 184–90 wymienia różne edycje i tłumaczenia *Podróży* (zob. W.S. Heckscher, „Petites perceptions: an Account of sortes Warburgianae”, *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 4(1974), 131, przypis 46).

<sup>90</sup>Zob. *ibid.*, 130–31, gdzie rozwijane są uwagi zawarte [w:] *tenże*, „The Genesis of Iconology”, *Stil und Ueberlieferung in der Kunst des Abendlandes*, tom III, Berlin 1967 (Akten des XXI. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte in Bonn, 1964), 245, przypis 11. Te dwa teksty Heckschera, niezwykle bogate w idee i wskazówki (np. odnośniki do Leibniza, które postaram się rozwinąć w ostatecznej wersji niniejszego eseju), analizują źródła metody Aby Warburga z punktu widzenia bliskiego mojemu podejściu.

<sup>91</sup>Wolter, *Zadig czyli los. Powieść wschodnia*, [w:] *Powiastrki filozoficzne*, Warszawa 1985, 5–85; tu: 17–18.

boriau, Conana Doyla — wprost dla dwóch pierwszych i zapewne pośrednio, dla trzeciego z tych autorów<sup>92</sup>.

Przyczyny olbrzymiego sukcesu kryminału są szeroko znane. O niektórych z nich będziemy jeszcze mówić. Już teraz można jednak o nich powiedzieć, iż opierają się one na modelu poznawczym, który jest bardzo stary i jednocześnie nowy. O jego sięgającej niepamiętnych czasów historii już mówiliśmy. Jeśli zaś chodzi o jego współczesność, to starczy zacytować zdania, w których Cuvier opiewa metody i chwałę paleontologii:

„...dzisiaj starczy zobaczyć odcisk rozdwojonego kopyta, ażeby stwierdzić, iż zwierzę, które go zostawiło to zwierzę przeżuwające. I jest to konkluzja tak samo pewna, jak konkluzje fizyki czy etyki. Starczy tego rodzaju ślad, ażeby odgadnąć formę zębów, kształt szczęki, układ kręgów i wszystkich kości nogi, ud, pleców i miednicy zwierzęcia, które dopiero co przeszło. Jest to ślad znacznie pewniejszy, niż wszystkie ślady, którymi dysponował Zadig”<sup>93</sup>.

Być może ślady te są pewniejsze, ale zarazem bardzo podobne do tych poprzednich. Imię Zadiga najwyraźniej nabrało znaczenia symbolicznego w 1880 roku. Thomas Huxley, w cyklu konferencji wygłoszonych celem obrony i rozpowszechnienia odkryć Darwina, określił mianem „metody Zadiga” postępowanie poznawcze łączące w sobie historię, archeologię, geologię, astrofizykę i paleontologię. Miało ono zapewnić coś w rodzaju zwróconego w przeszłość proroctwa. Nauki, takie jak te, do głębi diachroniczne, nie mogły nie zwrócić się w stronę paradygmatu poszlakowego lub wróżbiarskiego (Huxley wyraźnie wspominał o zwróconym w przeszłość

<sup>92</sup>W ogólności zob. R. Méssac, *Le 'detective novel' et l'influence de la pensée scientifique*, Paris 1929 (studium doskonałe, choć obecnie nieco przestarzałe). Na temat relacji *Podróży* i *Zadiga* zob. s. 17 i nast. oraz 211–12.

<sup>93</sup>*Ibid.*, 34–35 (za: G. Cuvier, *Recherches sur les ossements fossiles*, tom I, Paris 1834, 185).

wrózeniu albo o retrospektywnym przepowiadaniu<sup>94</sup>), porzucając przy tym paradygmat galileuszowski. Kiedy bowiem przyczyny nie mogą być odtworzone, nie pozostaje nic innego jako tylko wywieść je ze skutków.

### III

1. Zasadnicze motywy niniejszych poszukiwań można porównać do nici tworzących dywan. W punkcie, do którego doszliśmy, zdają się one gęsto ze sobą splecione i jednorodne. Spójność desenia można z łatwością sprawdzić, oglądając dywan we wszystkich kierunkach. Pionowo — sekwencja typu: Serendyp–Zadig–Poe–Gaboriau–Conan Doyle. Poziomo — wykaz Dubosa, który na początku XVIII wieku tak oto systematyzuje dziedziny nauki w porządku coraz to mniejszej pewności: medycyna, *connoisseurship*, identyfikacja pisma<sup>95</sup>. Po przekątnej — przeskakując z jednego kontekstu historycznego do drugiego — plecy Monsieura Lecoqa, nerwowo przebiegającego „nieuprawy teren, pokryty śniegiem”, na którym pełno śladów przestępców i porównującego śnieg do „niezmierzonej białej kartki, na której poszukiwane przez nas osoby zapisały nie tylko własne ruchy i kroki, lecz także swoje ukryte myśli, nadzieje i przenikające je obawy”<sup>96</sup>. Odnajdujemy

---

<sup>94</sup>Zob. T. Huxley, „On the Method of Zadig: Retrospective Prophecy as a Function of Science”, *Science and Culture*, London 1881, 128–46 (tekst konferencji wygłoszonej w 1880 roku — wspomina ten tekst Méssac, *Le ‘detective novel’*, 37). Na s. 132 Huxley wyjaśnia, że „nawet w ograniczonym znaczeniu ‘wróżbiarstwa’, pozostaje oczywiste, iż sens prorokowania nie sprowadza się do jego relacji z przeszłością, lub przyszłością, lecz że jest ono rozumieniem tego, co znajduje się poza sferą wiedzy bezpośredniej. Jest to rodzaj widzenia tego, co dla naturalnego zmysłu wzroku nie jest dotrżegalne” (zob. też E.H. Gombrich, „The Evidence of Images”, *Interpretation*, C.S. Singleton (red.), Baltimore 1969, 35 i nast.).

<sup>95</sup>Zob. (J.B. Dubos), *Réflexion critique sur la poésie et sur la peinture*, tom II, Paris 1729, 362–65 (cytowane po części [w:] Zerner, „Giovanni Morelli”, 215).

<sup>96</sup>Zob. E. Gaboriau, *Monsieur Lecoq*, tom I (*L’enquête*), Paris 1877<sup>10</sup>, 44. Na s. 25 „jeune théorie” młodego Lecoka jest przeciwstawiona „vieille pratique”

tu też autorów traktatów fizjonomiki, babilońskich wróżbitów zabierających się do odczytywania przekazów zapisanych w skałach i na niebie oraz neolitycznych myśliwych.

Dywan ten to paradygmat, który określaliśmy, zależnie do kontekstu, mianem myśliwskiego, wróżbiarskiego, poszlakowego albo semejologicznego. Chodzi tutaj o przymiotniki nie mające tego samego znaczenia, które jednak wskazują na wspólny model epistemologiczny dostrzegalny w różnych dyscyplinach często powiązanych odwołaniami do podobnych metod i kluczowych pojęć. W wiekach od XVIII do XIX, kiedy to wyłoniły się „nauki zajmujące się człowiekiem”, konstelacja nauk poszlakowych ulega zasadniczej zmianie. Wschodzą nowe gwiazdy, których przeznaczeniem jest szybki zachód (jak np. frenologia)<sup>97</sup>, albo długa sława (jak np. paleontologia), inne zaś (medycyna) zdobywają sobie istotną pozycję dzięki ich prestiżowi społecznemu i epistemologicznemu. To właśnie ona jest punktem odniesienia, bezpośrednio lub pośrednio, wszystkich „nauk o człowieku”. Ale czy takim punktem odniesienia jest cała medycyna? W połowie XIX wieku zaczyna się wyłaniać w naukach medycznych alternatywa: z jednej strony model anatomiczny, z drugiej zaś model semejologiczny. Metafora „anatomii społeczeństwa”, na którą powołuje się w jednym z istotnych momentów swych refleksji Marx<sup>98</sup>, wyraża aspirację do systematycznego poznania w epoce, która widziała już upadek ostatniego wielkiego systemu filozoficznego, systemu Hegła. Pomimo wielkiego wpływu marksizmu, nauki o człowieku coraz bardziej zaczęły się skłaniać w stronę poszlakowego paradygmatu

---

starego policjanta Gévrola, „champion de la police positiviste” (s. 20), który koncentruje się na pozorach i dlatego niczego nie dostrzega.

<sup>97</sup>Na temat długotrwałego sukcesu frenologii w Anglii (podczas gdy nauka oficjalna patrzyła na nią z lekceważeniem), zob. D. De Giustino, *Conquest of Mind. Phrenology and Victorian Social Thought*, London 1975.

<sup>98</sup>„Moje badania prowadzą do wniosku... że anatomia społeczeństwa sprwadza się do ekonomii politycznej” (K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Roma 1957, 10 — chodzi o fragment wywodzący się z przedmowy z '59 roku).

semejologicznego (z pewnymi wyjątkami, o których niżej). To właśnie tutaj znajdujemy trójkę autorów, od których zaczęła się nasza opowieść: Morelli–Freud–Conan Doyle.

2. Jak dotąd dyskutowaliśmy kwestie dotyczące paradygmatu poszlakowego (i synonimów) w szerokim znaczeniu terminu. Nadszedł moment precyzacji. Analiza śladów, gwiazd, odchodów (zwierzęcych czy ludzkich), katarów, narostów, pulsowania, pól pokrytych śniegiem czy popiołu z papierosa to jedna sprawa, lecz analiza pisma, obrazów czy przemówień to inna sprawa. Rozróżnienie pomiędzy naturą (ożywioną lub nie) i kulturą ma tutaj znaczenie podstawowe, a już z całą pewnością bardziej podstawowe, niż rozróżnienie — raczej powierzchowne — pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami. Morelli zamierzał dotrzeć, w ramach systemu znaków kulturowo uwarunkowanych, jak to ma miejsce w przypadku malarstwa, do znaków mających mimowolny charakter symptomów (co też jest cechą większości poszlak). Nie tylko — oto bowiem w tego rodzaju znakach, w „materialnych drobiazgach — kaligraf nazwałby je zakrętasami” — porównywalnych do „ulubionych słów i zwrotów”, które „większość ludzi, pisząc czy też mówiąc wprowadza do dyskursu czasem mimowolnie, to jest nie zdając sobie z tego sprawy”, Morelli dostrzegał najpewniejszy ślad indywidualności artysty<sup>99</sup>. Takim sposobem podejmował on (choć może tylko pośrednio<sup>100</sup>) i rozwijał zasady metody zaproponowanej przez jego poprzednika Giulia Manciniego. Fakt, że

---

<sup>99</sup>Zob. Morelli, *Della pittura*, 71. Zerner, „Giovanni Morelli”, utrzymuje na podstawie tego fragmentu, że Morelli wyróżniał trzy poziomy: (a) ogólne cechy szkoły; (b) cechy indywidualne, ujawniające się w kształcie dłoni, uszu, itp.; (c) manieryzmy wprowadzone „bez wyraźniej intencji”. W istocie rzeczy (b) i (c) są identyczne: starczy zobaczyć uwagi Morellego dotyczące „nadmiernie wylbrzymionego opuszka kciuka w przypadku męskich dłoni” pojawiającego się w obrazach Tycjana — „błąd”, którego fałszerz starałby się uniknąć (*Le opere dei maestri*, 174).

<sup>100</sup>Echo analizowanych wcześniej stron Manciniego mogło dotrzeć do Morellego poprzez rozprawę F. Baldinucciego, *Lettere... nella quale risponde ad alcuni quesiti in materia di pittura*, Roma 1681, 7–8 i Lenziego (zob. przypis 103). O ile mi wiadomo Morelli nigdy nie cytuje *Considerazioni* Manciniego.

zasady te uzyskały badziej dojrzały kształt po tylu latach nie jest przypadkiem. Właśnie w tym okresie coraz wyraźniej przejawia się tendencja do jakościowej i kapilarnej kontroli społeczeństwa ze strony państwa posługującego się pojęciem jednostki o wysoce zredukowanych cechach, pojęciem opartym na odruchach mimowolnych.

3. Każde społeczeństwo czuje potrzebę pewnej identyfikacji tworzących je jednostek. Jednakże służące do tego środki zmieniają się zależnie od czasu i miejsca<sup>101</sup>. Tak więc, nade wszystko, jest imię, ale im bardziej społeczeństwo staje się złożone, tym bardziej imię okazuje się być niewystarczające dla jednoznacznego określenia identyczności osoby. W Egipcie pod panowaniem grecko-rzymskim, dla przykładu, obok nazwiska osoby, która przed notariuszem obiecywała zawrzeć związek małżeński lub dokonać takiej czy innej transakcji handlowej, odnotowywano kilka cech fizycznych, którym towarzyszyły informacje na temat blizn (jeśli takowe były) i innych znaków szczególnych<sup>102</sup>. Możliwość pomyłki albo zamiany osób była jednak znaczna. W porównaniu z tym systemem podpis złożony pod kontraktem dawał wiele korzyści. Pod koniec XVIII wieku, we fragmencie *Historii malarstwa* poświęconym metodom stosowanym przez znawców, opat Lanzi twierdził, że niepowtarzalność pisma jest czymś chcianym przez naturę dla zapewnienia „bezpieczeństwa społeczności” (mieszkańskiej)<sup>103</sup>. Oczywiście nawet podpis można podrobić, poza tym osoby nie umiejące pisać były wyłączone spod tego rodzaju kontroli. Pomimo tych braków społeczności europejskie przez całe wieki nie czuły potrzeby innych znaków, pewniejszych i praktyczniejszych, do ustalenia identyczności. Nawet rozwój przemysłu i związane z nim migracje, powstanie wielkich aglomeracji

<sup>101</sup>Zob. AA.VV., *L'identità. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris 1977.

<sup>102</sup>Zob. A. Caldara, *L'indicazione dei connotati nei documenti papiracei dell'Egitto greco-romano*, Milano 1924.

<sup>103</sup>Zob. L. Lanzi, *Storia pittorica d'Italia*, M. Cappucci (red.), Firenze 1968, tom I, 15.



miejskich nie wniosły tutaj nic nowego. A jednak w społeczności tego rodzaju zniknięcie i zatarcie śladów za sobą i potem pojawienie się pod innym nazwiskiem było dziecinnie proste, i to nie tylko w takich miastach jak Paryż czy Londyn. Dopiero jednak pod koniec XIX wieku zaproponowano w różnych miejscach nowe systemy identyfikacji. Ich potrzeba wynikała z ówczesnych konfliktów, z powstających wtedy międzynarodowych organizacji robotniczych, z represji oporu robotników, z przemian w świecie przestępczym.

Rozwój kapitalistycznych stosunków produkcji spowodował, w Anglii około 1720 roku<sup>104</sup>, a całej Europie około sto lat potem poprzez kodeks Napoleona, zmiany związane z nowymi, mieszczańskimi pojęciami własności i prawodawstwa, które zwiększyły liczbę karalnych przestępstw i wymiary kar. Tendencji do kryminalizacji tarć społecznych towarzyszył proces tworzenia systemu więzienniczego opartego na długim przetrzymywaniu więźniów<sup>105</sup>. Więzienie jednakowoż pomnaża liczbę przestępców. We Francji pod koniec wieku ciągle wzrastająca od 1870 roku liczba recydywistów osiągnęła połowę wszystkich osadzonych<sup>106</sup>. Kwestia identyfikacji recydywistów stała się w tych latach głównym składnikiem projektu zmierzającego — świadomie, lub też nieświadomie — do powszechnej i bardzo głęboko sięgającej kontroli społeczeństwa.

Celem zidentyfikowania recydywistów konieczne było udowodnienie, że (a) dany osobnik był już skazany oraz że (b) osoba, o którą chodziło to ta sama, który została poprzednio skazana<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup>Zob. E.P. Thompson, *Whigs and Hunters. The Origin of Black Act*, London 1975.

<sup>105</sup>Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, Warszawa 1993.

<sup>106</sup>Zob. M. Perrot, „Délinquance et système pénitentiaire en France au XIX<sup>e</sup> siècle”, *Annales E.S.C.*, 30(1975), 67–91, zwłaszcza 68.

<sup>107</sup>Zob. A. Bertillon, *L'identité des récidivistes et la loi de relégation*, Paris 1883 (nadbitka z: *Annales de démographie internationale*, 24); E. Locard, *L'identification des récidivistes*, Paris 1909. Prawo Waldecka-Rousseau, które

Pierwszy problem rozwiązały rejestry policyjne, drugi natomiast był nieco trudniejszym orzechem do zgryzienia. Dawne sposoby polegające na wyciskaniu piętna albo obcinaniu członków zostały zniesione. Lilia odcisnięta na plecach Milady pozwoliła d'Artagnanowi na rozpoznanie w niej trucicielki już wcześniej ukaranej za tego rodzaju przestępstwa, podczas gdy Edmond Dantés i Jean Valjean mogli swobodnie powrócić na scenę wydarzeń zmieniając identyczność (już te przykłady wystarczają, ażeby uświadomić sobie, do jakiego stopnia figura kryminalisty-recydywisty zajmowała dziewiętnastowieczną wyobraźnię)<sup>108</sup>. Mieszczkańska wrażliwość domagała się nieusuwalnych znaków rozpoznawczych, choć nie tak krwawych i poniżających jak dawniej.

Idea olbrzymiego, kryminalnego archiwum fotograficznego została wpięrow odrzucona, albowiem powodowała trudne do przezwyciężenia problemy klasyfikacyjne: jak zaznaczyć szczegóły na zdjęciu<sup>109</sup>? Zdawało się, że podejście ilościowe oferuje pewniejsze i łatwiejsze rozwiązanie problemu. Począwszy od 1879 roku Alphonse Bertillon zatrudniony w paryskiej prefekturze zaczął opracowywać metodę antropometryczną (opisaną potem przez niego w wielu artykułach i esejach)<sup>110</sup> opartą na szczegółowych pomiarach ciała, które potem odnotowywano w kartotekach indywidualnych. Rzecz jasna błąd pomiaru rzędu kilku milimetrów mógł doprowadzić do poważnego błędu sądowego, jednakże główna trud-

---

skazywała na więzienie “wielokrotnych recydywistów” oraz na wypędzenie za granicę osobników uznanych za “straconych”, zostało uchwalone w 1885 roku. Zob. Perrot, *Délinquance*, 68.

<sup>108</sup>Piętno zostało zniesione we Francji w 1832 roku. *Hrabia Monte Christo* jest z 1844 roku, *Trzej muszkietierowie* także, zaś *Nędznicy* z 1869 roku. Lista byłych więźniów wypełnia strony literatury francuskiej tego okresu. W ogólności na ten temat zob. L. Chevalier, *Classi lavoratrici e classi percolose. Parigi nella rivoluzione industriale*, Bari 1976, 94–95.

<sup>109</sup>Zob. trudności wspomniane przez Bertillona, *L'identité*, 10.

<sup>110</sup>Zob. na jego temat A. Lacassagne, *Alphonse Bertillon. L'homme, le savant, la pensée philosophique*; E. Locard, *L'oeuvre d'Alphonse Bertillon*, Lyon 1914 (nadbitka z: *Archives d'anthropologie criminelle, de médecine légale et de psychologie normale et pathologique*, 28).

ność tej metody polegała na tym, iż miała ona wyłącznie charakter negatywny. Znaczy to, że metoda ta pozwalała na odróżnienie od siebie dwóch osobników, lecz nie pozwalała na stwierdzenie z całą pewnością, iż dwie serie danych odnoszą się do jednego i tego samego osobnika<sup>111</sup>. Tym sposobem nieprzewidywalna nieuchwytność jednostki, wyrzucona za drzwi, powracała przez okno. Dlatego też Bertillon zaproponował uzupełnienie metody antropometrycznej poprzez dodanie tak zwanego „opowiadanego portretu”, to jest słownego opisu analitycznego określonych jednostek identyfikacyjnych (nos, oczy, uszy, itp.), których suma miała pozwolić na uzyskanie portretu jednostki i w konsekwencji na jej identyfikację. Przygotowane przez Bertillona<sup>112</sup> plansze przedstawiające uszy do złudzenia przypominają ilustracje, które w tych samych latach Morelli zamieszczał w swoich esejach. Być może nie można tutaj mówić o bezpośrednim wpływie, chociaż musi zastanawiać to, iż Bertillon, w swej działalności eksperta-grafologa przyjmował jako poszlaki ujawniające fałszerstwo drobne szczegóły, „idiotyzy” oryginału, których fałszerz nie potrafił odtworzyć, starając się zastąpić je własnymi<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup>Zob. *ibid.*, 11.

<sup>112</sup>Zob. A. Bertillon, *Identification anthropométrique. Instruction signalétiques*, wyd. nowe, Melun 1893, XLVIII: „...mais là où mérites transcendants de l'oreille pour l'identification apparaissent le plus nettement, c'est quand il s'agit d'affirmer solennellement en justice que telle ancienne photographie 'est bien et dûment applicable à tel sujet ici présent' [...] il est impossible de trouver deux oreilles semblables et [...] l'identité de son modèle est une condition nécessaire et suffisante pour confirmer l'identité individuelle”, za wyjątkiem przypadku bliźniaków. Zob. *tenże*, *Album*, Melun 1893 (towarzyszący poprzedniemu dziełu), fig. 60b. Na temat podziwu, jaki Sherlock Holmes żywił dla Bertillona zob. F. Lacassin, *Mythologie du roman policier*, tom I, Paris 1974, 93 (autor cytuje także fragment dotyczący uszu, zob. wyżej przypis 8).

<sup>113</sup>Zob. Locard, *L'oeuvre*, 27. Bertillon był wybitnym znawcą grafologii i dlatego był konsultowany w sprawie Dreyfusa, w kwestii autentyczności sławnego *bordereau*. Jego konkluzja, jednoznacznie potwierdzająca winę Dreyfusa, miała (twierdzą polemicznie biografowie) złamać jego karierę (zob. Lacassagne, *Alphonse Bertillon*, 4).

Nietrudno wysnuć wniosek, iż metoda Bertillona była bardzo pracochłonna. O trudnościach związanych z pomiarami już wspominaliśmy, zaś „opowiadany portret” jeszcze pogarszał tę sytuację. Jak bowiem odróżnić, w momencie identyfikacji, łukowo-wygiętą linię nosa, od nosa odznaczającego się wygięciem w kształcie łuku? Jak sklasyfikować różne odcienie zielono-błękitnego oka?

W 1888 roku Galton opublikował esej, następnie poszerzony i pogłębiony, w którym zaproponował znacznie prostszą metodę identyfikacji, tak jeśli chodzi o sposób zbierania danych, jak i jeśli chodzi o ich klasyfikację<sup>114</sup>. Metoda ta odwoływała się, jak powszechnie wiadomo, do odcisków palców. Galton sam przyznał, iż jego metoda została już wcześniej zaproponowana i rozwinięta przez innych.

Naukowa analiza odcisków palców została zapoczątkowana w 1823 roku przez twórcę histologii, Purkyněgo, w traktacie *Commentatio de examine physiologico organi visus et systematis cutanei*<sup>115</sup>. Wyróżnił on i opisał dziewięć podstawowych typów linii papilarnych, twierdząc przy tym, iż nie istnieją dwa osobniki o tym samym układzie linii papilarnych. Praktyczne zastosowania tej metody zostały w tym traktacie zignorowane, choć nie dotyczy to konsekwencji filozoficznych rozwiniętych w rozdziale *De cognitione organismi individualis in genere*<sup>116</sup>. Dobra znajomość osobnika, pisał Purkyně, ma podstawowe znaczenie dla medycyny praktycznej, począwszy od diagnostyki. Bowiem w dwóch różnych osobnikach te same symptomy przybierają inną postać, dlatego też winny być leczone na różne sposoby. Stąd, niektórzy jemu współcześni — jednakże przez niego nie cytowani — określili medycynę przykryczną jako „*artem individualisandi (die Kunst des Individualisirens)*”<sup>117</sup>. Podstaw tej sztuki trzeba się do-

---

<sup>114</sup>Zob. F. Galton, *Finger Prints*, London 1892 oraz spis publikacji.

<sup>115</sup>Zob. J.E. Purkyně, *Opera selecta*, Pragae 1948, 29–56.

<sup>116</sup>*Ibid.*, 30–32.

<sup>117</sup>*Ibid.*, 31.

szukiwać w fizjologii jednostki. Tutaj Purkyně, który studiował filozofię w Paryżu, odnajdywał tematy bliskie zasadniczym ideom Leibniza. Jednostka, „ens omnimodo determinatum” odznacza się wyjątkowością sięgającą nawet jego niedostrzegalnych, nieskończenie drobnych cech. I ani przypadek, ani wpływy zewnętrzne nie wystarczają do jej wyjaśnienia. Należy przyjąć istnienie „typus” — normy wewnętrznej podtrzymującej różnorodność organizmów w granicach typowych dla każdego gatunku. Znajomość owej „normy”, twierdził prorocko Purkyně, „otworzyłaby drzwi wiodące do poznania ukrytej natury jednostki”<sup>118</sup>. Błąd fizjonomiki polegał na tym, że różnorodność osobników starała się ona traktować w perspektywie zawczasu przyjętych opinii i nazbyt pośpiesznie formułowanych przypuszczeń. Uniemożliwiło to ufundowanie naukowej fizjonomiki opisowej. Pozostawiając badania dotyczące linii dłoni „próżnym wysiłkom” chiromantów, Purkyně koncentrował swe wysiłki na znaczeni mniej widocznych danych — w liniach opuszków palców odnajdywał zaszyfrowany znak indywidualności.

Pozostawmy na chwilę Europę i przenieśmy się do Azji. W odróżnieniu od ich kolegów europejskich, i całkowicie niezależnie od nich, Chińczycy i Japończycy wróżbici interesowali się także mniej dostrzegalnymi liniami papilarnymi żłobiącymi skórę dłoni. Udokumentowany w Chinach, zwłaszcza w Bengalii, zwyczaj odciskania na listach lub dokumentach opuszka palca umoczonego w smole lub atramencie<sup>119</sup> miał prawdopodobnie jako podstawę refleksje o charakterze wróżbiarskim. Temu, kto był przyzwyczajony do rozszyfrowywania tajemniczych splotów żył kamienia lub drewna, śladów pozostawionych przez ptaki albo deseni pokrywających skorupę żółwia<sup>120</sup> nie trzeba było wiele, ażeby w odcisku opuszka palca umoczonego w atramencie dostrzec pismo. W 1860 roku, Sir

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, 31–32.

<sup>119</sup> Zob. Galton, *Finger Prints*, 24 i nast.

<sup>120</sup> Zob. L. Vandermeersch, “De la tortue à l’achillée”, [w:] AA. VV., *Divination*, 29 i nast., J. Fernet, “Petits écarts et grands écarts”, *ibid.*, 52 i nast.

William Herschel, główny zarządca dystryktu Hooghly w Bengalii, dostrzegł ten zwyczaj, szeroko rozpowszechniony pośród lokalnej ludności i docenił jego znaczenie. Postanowił zrobić z niego użytek, pragnąc polepszyć funkcjonowanie administracji brytyjskiej. (Nie interesowały go aspekty teoretyczne tego zagadnienia — łaciński traktat Purkyněgo, który przez pół wieku pozostał martwą literą, był mu całkowicie nieznanym.) W istocie rzeczy, zauważa Galton, w koloniach, nie tylko indyjskich, odczuwało się potrzebę funkcjonalnego narzędzia identyfikacji. Tubylcy byli kłótliwymi, przebiegłymi i kłamliwymi analfabetami, zaś dla Europejczyka wszyscy byli do siebie podobni. W 1880 roku Herschel obwieścił na łamach *Nature*, iż po siedemnastu latach prób, odciski palców zostały oficjalnie wprowadzone w dystrykcie Hooghly, gdzie też stosowano je już od trzech lat z wielkim powodzeniem<sup>121</sup>. Funkcjonariusze brytyjscy przyswoili sobie poszlakową wiedzę bengalczyków i użyli jej przeciwko nim samym.

Galton znalazł w artykule Herschela inspirację do systematycznego opracowania całego zagadnienia. Jego badania stały się możliwe dzięki trzem, różnym czynnikom: teoretyczne odkrycia naukowca pokroju Purkyněgo, praktyczna wiedza związana ze zwyczajami życia codziennego bengalczyków oraz polityczna i administracyjna zapobiegliwość Sir Williama Herschela, wiernego poddanego Jej Królewskiej Mości. Galton złożył hołd pierwszemu i trzeciemu. Starał się też dostrzec elementy rasowe w odciskach palców, jednakże bez sukcesu. Planował przy tym dalsze badania, którym zamierzał poddać inne plemiona w Indiach, pragnąc dotrzeć do cech „bliższych małpom” (*a more monkey-like pattern*)<sup>122</sup>.

Galton, nie tylko wniósł wielki wkład w analizę odcisków palców, lecz także — jako się rzekło — dostrzegł praktyczne ich

---

<sup>121</sup>Zob. Galton, *Finger Prints*, 27–28 (zob. podziękowania na s. 4). Na s. 26–27 mówi się o precedensie, który jednak pozostał bez praktycznego zastosowania (pewien fotograf z San Francisco zapronował identyfikację członków wspólnoty chińskiej na podstawie odcisków palców).

<sup>122</sup>*Ibid.*, 17–18.

znaczenie. W krótkim czasie nowa metoda została wprowadzona w Anglii, potem zaś na całym świecie (jednym z ostatnich krajów, które przyjęły tę metodę była Francja). Tym sposobem każdy człowiek — nie bez dumy zauważał Galton — odnosząc do siebie pochwałę, którą Bertillon uzyskiwał od wysokiego funkcjonariusza ministerstwa spraw wewnętrznych Francji — uzyskiwał swą identyczność, na której mógł się opierać w sposób pewny i długotrwały<sup>123</sup>.

W ten sposób to, co jeszcze kilka lat wcześniej, jawiło się brytyjskim administratorom jako masa nierozróżnialnych „gąb” bengalskich (by powołać się tutaj na lekceważące określenie Filareta), nagle zmieniło się w ciąg jednostek obdarzonych specyficzną cechą biologiczną. Owo cudowne rozmnożenie pojęcie indywidualności dokonało się poprzez związki istniejące pomiędzy państwem i jego biurokratycznym oraz policyjnym aparatem. Nawet ostatni mieszkaniec zapadłej wioski w Azji czy też w Europie, dzięki ociskom palców stawał się osobą rozpoznawalną i kontrolowalną.

4. Powstaje pytanie, czy paradygmat poszlakowy, który stał się jednym z zasadniczych składników projektu zmierzającego do powszechnej i bardzo głęboko sięgającej kontroli społeczeństwa może się przedzierzgnąć w narzędzie badawcze pozwalające na pełniejsze zrozumienie obecnej, spowitej w gęstą mgłę, fazy rozwoju społecznego? Pretensje poznania systematycznego stają się coraz to bardziej wyrazem kaprysu, jednakże nie powinno to skłaniać do porzucenia idei całości. Przeciwnie — istnienie głębokiego powiązania zjawisk, które wyjaśnia fenomeny obserwowane na powierzchni, zyskuje swoje dodatkowe potwierdzenie w momencie, w którym możliwość poznania tego rodzaju powiązań jest negowana. Być może rzeczywistość nie jest przeźroczysta, istnieją jednak obszary uprzywilejowane — tropy, poszlaki — pozwalające na jej rozszyfrowanie.

Idea ta, będąca zasadniczą ideą paradygmatu poszlakowego albo semejologicznego, znalazła swój wyraz w różnych dziedzi-

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, 169. Na ten temat zob. Foucault, *Microfisica*, 158.

nach poznania, do głębi przenikając nauki o człowieku. Drobne warianty o charakterze paleograficznym zostały użyte jako ślady pozwalające na odtworzenie zmian i przekształceń kulturowych, co zostało dokonane poprzez wyraźnie odwołanie się do Morellego, który z kolei był dłużnikiem Manciniego i Allacciego działających prawie trzy wieki wcześniej. Powiewające na wietrze szaty malowane przez mistrzów XV wieku, neologizmy Rabelaisa, wyleczenie chorych na skrofuły przez króla Francji i Anglii, to tylko niektóre przykłady tego, jak drobne nawet poszlaki stawały się oznakami ogólniejszych zjawisk — wizji świata twórcy, takiej czy innej klasy społecznej, a nawet całego społeczeństwa<sup>124</sup>. Psychoanaliza skryształizowała się, jak to widzieliśmy, wokół idei, iż drobny, prawie niedostrzegalny szczegół, może wyjawiać zjawiska o niezwyklej doniosłości. Upadkowi myślenia systematycznego, od Nietzschego do Adorna, towarzyszył rozkwit myślenia aforystycznego. Samo odwołanie się do terminu „aforyzm” ma tutaj wielkie znaczenie. (Jest śladem, tropem, poszlaką — nie można się uwolnić od paradygmatu poszlakowego.) *Aforyzmy* to także tytuł jednego z najślawniejszych dzieł Hipokratesa. W XVII wieku zaczęły się ukazywać zbiory *Aforyzmów politycznych*<sup>125</sup>. Literatura aforystyczna,

<sup>124</sup>Zob. L. Traube, „Geschichte der Paleographie”, *Zur Paleographie und Handschriftenkunde*, P. Lehmann (red.), tom I, München 1965 (przedruk anastatyczny wydania z 1909 roku), (Na ten fragment zwraca uwagę A. Campana, „Paleografia oggi. Rapporti, problemi e prospettive di una ‘coraggiosa disciplina’”, *Studi urbinati*, 41(1967), n. s. B, *Studi in onore di Arturo Mascolo*, tom II, 1028), L. Spitzer, *Die Wortbildung als stilistische Mittel exemplifiziert als Rabelais*, Halle 1910, M. Bloch, *Królowie Cudotwórcy: studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, Warszawa 1998 (wydanie oryginalne: 1924). Chodzi tutaj o przykład, który może być rozciągnięty także i na inne sytuacje — zob. G. Agamben, „Aby Warburg e la scienza senza nome”, *Settanta*, lipiec-wrzesień 1975, 15 (cytuje się tam Warburga i Spitzera, a na s. 10 także Traubego).

<sup>125</sup>Oprócz *Aforyzmów politycznych* Campanelli, które zostały w pierw opublikowane w wersji łacińskiej jako część *Realis philosophia (De politica in aphorismos digesta)*, zob. G. Canini, *Aforismi politici cavati dall’Historia d’Italia di M. Francesco Guicciardini*, Venezia 1625 (por.. T. Bozza, *Scrittori poli-*



z definicji, to próba sformułowania sądów na podstawie symptomów, poszlak, albowiem człowiek i społeczeństwa znajdują się w *kryzysie*, są chorzy. Także i słowo *kryzys* pochodzi od Hipokratesa<sup>126</sup>. Z łatwością można wykazać, iż największe działo literackie naszych czasów — *W poszukiwaniu straconego czasu* — jest skonstruowane w oparciu o konsekwentnie stosowany paradygmat poszlakowy<sup>127</sup>.

5. Czy jednak paradygmat poszlakowy może się stać paradygmatem rygorystycznym? Ilościowy i anty-antropocentryczny charakter paradygmatu nauk przyrodniczych od czasów Galileusza postawił nauki o człowieku wobec niezbyt przyjemnego dylematu: albo przyjąć słabą wersję podejścia naukowego, uzyskując jednak istotne wyniki, albo zaakceptować silny paradygmat naukowy, prowadzący do nieistotnych wyników. Jedynie lingwistyka zdołała, w XX wieku, wyrwać się z tej pułapki, stając się tym samym modelem, mniej lub łatwiej realizowalnym, dla innych nauk.

Powstaje jednak następująca kwestia. A może tego rodzaju model nie tylko że nie jest osiągalny, lecz może także niechciany przez te dyscypliny, w których życie codzienne — lub dokładniej — różne sytuacje odznaczające się jedynością i niepowtarzalnością danych oceniane są przez badaczy jako ich aspekt zasadniczy? Ktoś powiedział, że zakochanie to przywiązywanie nadmiernej wagi do drugorzędnych cech różnicujących kobiety (i, oczywiście, mężczyzn). To samo można powiedzieć o dziele sztuki lub koniach<sup>128</sup>. W tego rodzaju sytuacjach elastyczność rygoru

---

*tici italiani dal 1550 al 1650*, Roma 1949, 141–43, 151–52). Zob. też hasło „aforyzm” w *Dictionnaire Littré*o.

<sup>126</sup>Pierwotne znaczenie terminu było prawnicze — krótka historia tego pojęcia jest przedstawiona [w:] R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna 1972, 161–63.

<sup>127</sup>Powrócę do tego tematu w ostatecznej wersji niniejszego eseju [por. też Carlo Ginzburg, “Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario”, [w:] *tenze, Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano: Feltrinelli 1998, 15–39; przypis tłumacza].

<sup>128</sup>„Wiktor [Jacquemont] wydaje mi się człowiekiem bardzo niepospolitym, tak jak znawca (darujcie mi to określenie) widzi pięknego konia w czterem-

(niechże zostanie nam wybaczony ten oksymoron) paradygmatu poszlakowego jest niezbywalna. Chodzi tu bowiem o formy poznania tendycyjnie *niewyraźalne*, w tym sensie, że — jako już zostało powiedziane — ich reguły nie tylko że nie poddają się formalizacji, lecz także trudno je wysławić. Nikt nie uczy się zawodu znawcy czy staje się dobrym diagnostą, ograniczając się tylko do aplikowania już istniejących reguł. W tego rodzaju poznaniu mają wielkie znaczenie (jak zwykle się mówić) imponderabilia — intuicja, wyczucie, czułe oko.

Jak dotąd staraliśmy się unikać tego niebezpiecznego terminu. Lecz jeśli trzeba go użyć, jako narzędzia pozwalającego na dokonanie błyskawicznej syntezy procesów o charakterze racjonalnym, to należy rozróżnić pomiędzy *gorszą* i *lepszą*, *niższą* i *wyższą* intuicją.

Antyczna fizjonomika arabska zasadzała się na *firāsa* — złożonym pojęciu oznaczającym zdolność do natychmiastowego przejścia od tego co znane, do tego co nieznane na podstawie poszlak<sup>129</sup>. Termin ten, wywodzący się ze słownika *sufi*, był używany dla określenia intuicji o charakterze mistycznym, różnych form przenikliwości myślenia oraz sprytu i swoistych cech inteligencji, jak te przypisywane synom króla Serendypu<sup>130</sup>. To właśnie

---

sięcznym żrebacku, w którego nogach krew jeszcze nie dość krąży...” — zob. Stendhal, *Pamiętnik egotysty*, [w:] *Dzieła Wybrane*, tom I, Warszawa 1982, 365–456, tu: 393. Stendhal przeprosza czytelnika, za użycie słowa wywodzącego się z j. francuskiego — *connoisseur*, w sensie, które zyskało ono w Anglii — zob. też uwagę Zenera, “Giovanni Morelli”, 215, przypis 4, że — jak dotąd — nie istnieje francuski odpowiednik słowa *connoisseurship*.

<sup>129</sup>Zob. głębokie i bogate w treść studium Y. Mourad, *La physiognomonie arabe et la “Kitāb Al-Firāsa” de Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī*, Paris 1939, 1–2.

<sup>130</sup>Zob. niezwykle epizod przypisywany Al-Shāfi’iemu (IX wiek), *ibid.*, 60–61, który zdaje się pochodzić ze zbioru opowiadań Borgesa. Związek pomiędzy *firāza* i przewagami synów króla Serendypu został dostrzeżony przez Mésasca, *Le „detective novel”*.

w tym ostatnim pojęciu *firāsa* nie jest niczym innym, jak tylko narzędziem poznania poszłakowego<sup>131</sup>.

Owa „niższa” forma intuicji zakorzenia się w zmysłach (choć zaraz potem je przekracza) i jako taka nie ma nic wspólnego z nadzmysłową intuicją różnych irracjonalizmów wieków XVIII i XIX. I wszędzie jest obecna — bez ograniczeń geograficznych, historycznych, etnicznych, seksualnych czy społecznych. Nie ma ona zatem nic wspólnego z wyższymi formami poznania, stanowiącymi przywilej wybranych. Jest dziedzictwem bengalczyków, okradzionych z tej formy poznania przez Sir Williama Herschela, myśliwych, marynarzy i kobiet. Wiąże ściśle gatunek *homo animale* z innymi gatunkami zwierząt.

---

<sup>131</sup>Zob. Mourad, *La physiognomonie*, 29, który cytuje następującą klasyfikację różnych typów fizjonomik, zawartych w traktacie Tashkópru Zādeh (z roku 1560): (1) nauka dotycząca pieprzyków; (2) chiromancja; (3) skapuli-mancja; (4) wróżenie ze śladów; (5) genealogia oparta na badaniu członków ciała i skóry; (6) sztuka orientacji na pustyni; (7) sztuka odkrywania źródeł; (8) sztuka odkrywania miejsc, w których znajdują się metale; (9) sztuka przepowiadania deszczu; (10) przepowiadanie przyszłości na podstawie zdarzeń przeszłych i teraźniejszych; (11) przepowiadanie na podstawie mimowolnych ruchów ciała. Na s. 15 Mourad proponuje bardzo sugestywne porównanie, które warto by było rozwinąć, pomiędzy fizjonomiką arabską i poszukiwaniami prowadzonymi w ramach psychologii *Gestalt* dotyczącymi postrzegania osoby.

**Paweł Polak**

Wydział Filozoficzny PAT  
Kraków

## ***ZYGMUNTA SPIRY UWAGI O METODOLOGII K.R. POPPERA***

### *WSTĘP*

Karl Raimund Popper należy bez wątpienia do ścisłej czołówki najwybitniejszych filozofów nauki XX wieku i jest postacią, której z pewnością nie trzeba bliżej przedstawiać. O ile poglądy tego filozofa są obecnie bardzo dobrze znane, to w cieniu zapomnienia spoczęły pierwsze prace polskich filozofów, którzy zainteresowali się koncepcjami Poppera już w latach trzydziestych XX wieku. Jest to interesująca i mało znana karta historii polskiej myśli metodologicznej, którą warto przypomnieć dzisiaj, gdy zbliża się 60. rocznica opublikowania artykułu *Uwagi nad metodologią i teorią poznania Poppera*. Była to pierwsza polska praca poświęcona analizie poglądów tego myśliciela.

### ***1. RECEPCJA MYŚLI POPPERA W DWUDZIESTOLECIU MIĘDZYWOJENNYM W POLSCE***

Zanim w 1934 roku w Wiedniu ukazała się książka *Logik der Forschung*<sup>1</sup>, w Kole Wiedeńskim już rozgorzała dyskusja nad rewolucyjnymi koncepcjami zaprezentowanymi przez K.R. Poppera

---

<sup>1</sup>Książka ta ukazała się w 1934 r. lecz „zgodnie z kontynentalnym zwyczajem” wydrukowano na niej datę 1935, co prowadziło do różnych nieporo-

(udostępnił on wcześniej maszynopis swej pracy niektórym członkom Koła). Niezwykle celna i jasno zaprezentowana krytyka zmusiła członków Koła do przeformułowania swojego stanowiska (tak stało się np. w przypadku Carnapa). Otworzyła ona równocześnie nowy rozdział w badaniach nad podstawami nauk empirycznych.

Idee Poppera szybko przeniknęły poza granice Austrii, a *Logika odkrycia naukowego* stała się jedną z najbardziej znanych książek filozoficznych XX wieku. Warto zaznaczyć, że w tym czasie następowała owocna wymiana myśli pomiędzy polskimi filozofami szkoły lwowsko-warszawskiej a filozofami z Wiednia<sup>2</sup>. Nie dziwi więc fakt, że dzieło Poppera doczekało się szybko (bo już w 1935 roku) recenzji na łamach *Przeglądu Filozoficznego*, której autorem była Dina Szejnberg (Janina Kotarbińska)<sup>3</sup>. W recenzji tej Szejnberg przedstawiła syntetycznie głównie poglądy austriackiego filozofa. Zwróciła ona szczególną uwagę na kwestie zdań bazowych, obiektywności w nauce i krytyki indukcji. Recenzentka skrytykowała różne pomysły Poppera, m.in. jego krytykę indukcji. Scharakteryzowała ona następująco *Logik der Forschung*:

Uderza w niej przedewszystkiem bogactwo pomysłów — jeśli niezawsze trafnych, to w każdym razie zajmujących, inteligentnych i wnikliwych. Pozatem na dobro autora należy zapisać znaczne kompetencje w zakresie matematyki i nauk fizykalnych [...] oraz stosunkowo dużą kulturę lo-

---

zumień. Pisze o tym sam Popper w przypisie nr 5 do uzupełnienia \*i *Logiki odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 251.

<sup>2</sup>Ślady tej wymiany można odnaleźć choćby na kartach *Logiki...*, gdzie pojawiają się takie nazwiska jak A. Tarski, K. Ajdukiewicz, J. Hosiasson. Więcej informacji na temat współpracy polskich filozofów z Kołem Wiedeńskim można znaleźć na łamach czasopisma *Ruch Filozoficzny* z lat trzydziestych XX wieku.

<sup>3</sup>D. Szejnberg, „Popper Karl: *Logik der Forschung*. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft (rec.)”, *Przegląd Filozoficzny* XXXVIII (1935), 269–278.

giczną, idącą w parze z dążeniem do jasności i precyzji języka<sup>4</sup>.

Nie oszczędziła ona jednak i cierpkich słów w kierunku autora, które napisała przy okazji prezentacji jego krytyki indukcji: „Jakkolwiek trzeba przyznać, że wywody jego są naogół sugestywne, trudno jednak oprzeć się wrażeniu, iż upraszcza on zbyt sprawę i dlatego tak łatwo tryumfuje nad przeciwnikiem”<sup>5</sup>.

Interesujące jest, że Sztejnberg krytykowała Poppera odwołując się do przykładów z historii nauki, pokazujących jak faktycznie zachodziły zmiany teorii.

Kolejne nawiązanie do myśli Poppera znajdziemy w artykule Jakuba Rajgrodzkiego z 1938 r., który dotyczył problemu zdań odzwierciedlających doświadczenie<sup>6</sup>. Rajgrodzki poświęcił poglądom Poppera dziewiąty paragraf swojej pracy. Przybliżył w nim koncepcję Poppera dotyczącą zdań bazowych. Ukazał ją jako szczyt ewolucji poglądów Koła Wiedeńskiego na rolę poznawczą indywidualnych przeżyć bezpośrednich. Niestety Rajgrodzkiemu można zarzucić dopuszczenie się pewnych uproszczeń i błędów w interpretacji koncepcji Poppera.

Pod koniec lat trzydziestych XX wieku w środowisku krakowskim powstała pierwsza praca krytyczna, w której autor, Zygmunt Spira, dokonał systematycznej analizy koncepcji Poppera i przedstawił własne propozycje rozwiązania wskazanych problemów. Artykuł zatytułowany *Uwagi nad metodologią i teorią poznania Poppera* został opublikowany w *Kwartalniku Filozoficznym*<sup>7</sup> już po śmierci autora. Jest to jedyne opracowanie poświęcone wyłącznie

<sup>4</sup>Tamże, s. 278 (wszystkie cytaty podaję w oryginalnej pisowni).

<sup>5</sup>Tamże, s. 277.

<sup>6</sup>J. Rajgrodzki, „Rola poznawcza przeżyć spostrzegawczych w poglądach epistemologicznych Koła Wiedeńskiego”, *Kwartalnik Filozoficzny* XV (1938), 231–259.

<sup>7</sup>Z. Spira, „Uwagi nad metodologią i teorią poznania Poppera”, *Kwartalnik Filozoficzny* XVI (1946), z. 2–4, 371–403. W dalszej części praca będzie cytowana jako *Uwagi*.

filozofii nauki Poppera, które powstało w Polsce przed 1945 rokiem. Z racji unikatowego charakteru tej pracy warto poświęcić jej więcej uwagi. Rozpocznijmy od przybliżenia sylwetki autora, a następnie zaprezentowana zostanie praca Spiry, którą w ostatniej części poddamy analizie i próbie oceny.

## 2. ZYGMUNT SPIRA

Autorem artykułu *Uwagi nad metodologią i teorią poznania Poppera* był Zygmunt Spira, filozof pochodzenia żydowskiego, zamordowany przez hitlerowców podczas II wojny światowej. Niekorzystny zbieg okoliczności i tragiczne wydarzenia wojenne spowodowały, że postać tego myśliciela jest dziś prawie nieznana. Zachowało się niewiele informacji o życiu i działalności Spiry, a podstawowym ich źródłem jestteczka doktorska przechowywana w Archiwum UJ<sup>8</sup>.

Zygmunt Spira, syn Salomona Spiry i Heleny z domu Weindling<sup>9</sup>, urodził się 18 września 1911 roku w Krakowie. W latach 1918–1926 uczęszczał do szkoły powszechnej im. Kazimierza Wielkiego w Krakowie. Po ukończeniu jej wstąpił do siódmej klasy gimnazjum żydowskiego koedukacyjnego<sup>10</sup>, które ukończył w roku 1929 uzyskując świadectwo dojrzałości. W tym samym roku rozpoczął studia na Wydziale Filozoficznym UJ, które

<sup>8</sup>Sygmatura AUJ WF II 504 *Zygmunt Spira*. W teczce znajdują się dokumenty związane z obroną doktoratu oraz odbitka dysertacji. Do poszczególnych dokumentów będziemy odwoływać się podając ich nazwę. Większość danych o życiu Zygmunta Spiry zawartych w następnym akapicie pochodzi z jego *Curriculum vitae*, (12.06.1935) znajdującym się we wspomnianej teczce. Poniżej oznaczono jedynie informacje pochodzące z innych źródeł.

<sup>9</sup>Według relacji Frederika Weindlinga, kuzyna Z. Spiry.

<sup>10</sup>W *Curriculum vitae* Spira napisał jedynie, że było to „gimnazjum żydowskie koedukacyjne”. Chodziło zapewne o prywatne gimnazjum im. Chaima Hilfsteina, które mieściło się na ul. Podbrzezie 8/10 na krakowskim Kazimierzu.

ukończył w 1933 roku. 30 czerwca tego roku<sup>11</sup> uzyskał „stopień magistra filozofii w zakresie nauk filozoficznych”. W czasie studiów był członkiem Stowarzyszenia Żydowskich Studentów Religijnych UJ „Morijsa”<sup>12</sup>. W swoim Curriculum Vitae napisał: „[od 1933 r.] poświęciłem się szczegółowym badaniom i studjom filozoficznym, którymi zajmuję się dotychczas [tj. do 1935 r. — P.P.]”<sup>13</sup>. 19 czerwca 1935 roku złożył podanie z prośbą o przyjęcie pracy doktorskiej zatytułowanej *Mechanistyka ewolucyjna Kanta w świetle jego przedkrytycznej metafizyki*. Promotorem pracy był Z. Zawirski. Na recenzentów zostali wyznaczeni T. Garbowski i W. Heinrich. Ten ostatni z powodu braku czasu zaproponował na swoje miejsce ks. Michalskiego, który ostatecznie podjął się recenzji pracy Spiry<sup>14</sup>. Egzamin doktorski odbył się 9 marca 1937 r. Spira zdał go „z odznaczeniem”<sup>15</sup>. Dysertacja Spiry została opublikowana pod tym samym tytułem w dwóch kolejnych zeszytach *Kwartalnika Filozoficznego*<sup>16</sup>. Wydrukowano również osobną odbitkę z tegoż artykułu zachowując numerację stron<sup>17</sup>. W pracy tej Spira porusza problem koncepcji ewolucyjnego roz-

<sup>11</sup>AUJ WF II 504, *Rygorozum odbyte w dn. 9 marca 1937* (L 400/37).

<sup>12</sup>Była to organizacja o charakterze wyznaniowo-wychowawczym, która prowadziła m.in. seminaria talmudyczne i filozoficzne. Kuratorem stowarzyszenia był prof. dr Adam Krzyżanowski (informacje zostały zaczerpnięte z internetowego katalogu wystawy *Z dziejów organizacji studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Stowarzyszenia żydowskie*, <<http://www.archiwum.uj.edu.pl/>>). Zob. także faksymile dokumentu: *Spis członków stowarzyszenia z dnia 1. lutego 1934 r.*

<sup>13</sup>Źródło: AUJ WF II 504, *Curriculum vitae* (12.06.1935) — pisownia oryginalna.

<sup>14</sup>AUJ WF II 504, *Do Wysokiego Wydziału Filozoficznego UJ w Krakowie* (L 1050/35).

<sup>15</sup>AUJ WF II 504, *Rygorozum odbyte w dn. 9 marca 1937* (L 400/37).

<sup>16</sup>Z. Spira, „Mechanistyka ewolucyjna Kanta w świetle jego przedkrytycznej metafizyki”, *Kwartalnik Filozoficzny* XIV (1938), cz. I: z. 2, s. 143–172, cz. II: z. 3, s. 213–251.

<sup>17</sup>Z. Spira, *Mechanistyka ewolucyjna Kanta w świetle jego przedkrytycznej metafizyki*, osobne odbicie z *Kwartalnika Filozoficznego*, Drukarnia UJ, Kraków 1937.



woju wszechświata rozwijanych przez Kanta w okresie przedkrytycznym. Krakowski filozof ukazuje ich genezę, rozwój, a następnie poddaje je krytyce filozoficznej. W ostatniej części pracy Spira zastanawia się, czy opisane przez Kanta ewolucyjne mechanizmy można zastosować do opisu rozwoju świata ożywionego. Okazuje się, że Kant dostrzegał konieczność zbudowania odrębnej nauki — „historii natury” — tłumaczącej rozwój świata organicznego. Myśliciel z Królewca był również świadomy tego, że ówczesny stan wiedzy był zbyt ubogi, aby wykonać to zadanie.

Kolejna praca Spiry, dotycząca filozofii Poppera, powstawała po koniec lat trzydziestych. Niestety wybuch wojny przerwał prace krakowskiego filozofa. Zginął on w czasie wojny, w bliżej nieznanym okolicznościach<sup>18</sup>.

### 3. ZYGMUNT SPIRA O POMYSŁACH POPPERA

Prezentowana rozprawa została opublikowana w pierwszym powojennym numerze *Kwartalnika Filozoficznego*. Jest ona pozabawiona zakończenia, gdyż jak zaznaczyła redakcja „część druga zaginęła w zaułkach stworzonego przez Niemców getta krakowskiego”<sup>19</sup>. Obecnie niemożliwe jest dokładne ustalenie, kiedy omawiana praca została napisana, jednak z dużą dozą pewności można założyć, że została ona napisana przed wybuchem II wojny światowej. Jest to więc druga i ostatnia z opublikowanych prac Spiry.

Opublikowana część pracy składa się z dwóch rozdziałów. Pierwszy z nich zatytułowany został „Teoria poznania nauki a normatywna metodologia”, natomiast drugi „Konwencjonalizm zdań podstawowych”. Nie sposób dziś określić, jak wyglądała całościowa koncepcja Spiry i jak duża część pierwotnej pracy została zniszczona. Mimo to fragment, który ocalał jest interesującym świadectwem rozwoju polskiej filozofii nauki.

---

<sup>18</sup>Według relacji Frederika Weindlinga, kuzyna Z. Spiry.

<sup>19</sup>*Uwagi*, s. 371 (przypis nr. 1).

Przed przejściem do analizy tej pracy warto zwrócić uwagę na język autora. Widać, że Spira nie idzie za propozycjami tłumaczenia, które przyjęła Dina Szejnberg w recenzji *Logik der Forschung* opublikowanej w 1935 r. Wprowadza on własne propozycje jak np. „wywrotność”, które są bardziej intuicyjne i bardziej naturalne dla języka polskiego. Spira konsekwentnie posługując się pojęciami „wywrotność” i „obalenie” unika nieporozumień, jakie wynikają niekiedy z mylenia pojęć „falsyfikowalność” i „falsyfikacja”. Jednak terminologia Spiry szerzej się nie przyjęła. Być może jednym z powodów był pewien stan zapomnienia o pracy tego krakowskiego filozofa. Należy dodać, że Spira samodzielnie dokonuje tłumaczenia wybranych cytatów z języka niemieckiego. Niestety, w porównaniu z dzisiejszymi tłumaczeniami, niektóre fragmenty przetłumaczone są w sposób zaciemniający myśl Poppera<sup>20</sup>.

### 3.1. PROJEKT „ZEMPIRYZOWANIA” KONCEPCJI POPPERA

W pierwszej części pracy Spira prezentuje dwa poglądy na metodę zdobywania wiedzy: koncepcję indukcyjną i dedukcyjną. Pierwszą z nich wiąże z Baconem, a drugą z Descartesem. Odwołując się następnie do przykładu z historii nauki (Galileusz) Spira stwierdza, że nauka posługuje się metodą dedukcyjną: „Prawdziwa metoda badania polega na ustanawianiu ogólnych zdań, w których zawierałyby się szczegółowe, będące opisem zjawiska pojedynczego [...] oraz na matematycznej analizie jednego faktu — stwierdzeniu, czy złożone prawo się sprawdza [...]”<sup>21</sup>. Następnie Spira wspomina o Popperowskiej krytyce indukcji, zaznaczając jednak, że nie wyczerpał on całkowicie problemu<sup>22</sup>. W dalszej czę-

<sup>20</sup>Zob. cytaty na stronach 379 i 403.

<sup>21</sup>Tamże, s. 372.

<sup>22</sup>Krakowski filozof wskazuje na inwersyjną teorię Jevonsa-Sigwarta (którą zajmował się Łukasiewicz), która nie została uwzględniona w rozważaniach Poppera. Warto zwrócić uwagę, że rozważana przez polskich filozofów induk-

ści autor prezentuje główne zadanie, jakie stanęło przed filozofią nauki po odrzuceniu metody indukcyjnej: jak znaleźć kryterium demarkacji nauki empirycznej od nauk czysto formalnych z jednej strony i od metafizyki z drugiej strony.

Spira formułuje cel i metody tych badań w sposób odmienny niż Popper:

Szukanie tego kryterium, czyli dążenie do uchwycenia istoty nauki empirycznej jest pewnym **zadaniem naukowym** mającym za przedmiot teorie empiryczne istniejące. Nie chodzi tu o teorię czy konstrukcję normatywno-konwencjonalną, która ma ustalić, jaką ma być nauka — ale o zbadanie, czym się odznaczają teorie empiryczne uznane za klasyczne<sup>23</sup>.

Widać wyraźnie, że Spira nie podziela poglądów Poppera odnośnie do aprioryzmu badań metateoretycznych — o ile Popper wykazuje, że metodologia nie może być „znaturalizowana”, to Spira postuluje badanie nauki przez pewną naukę. Niestety Spira nie precyzuje, jak należy rozumieć postulat naukowości metodologii<sup>24</sup>. Następnie autor streszcza główne poglądy Poppera zawarte w *Logice odkrycia naukowego*. Całość nie jest próbą kompletnego przedstawienia koncepcji Poppera, stanowi raczej wybór różnych pomysłów austriackiego filozofa, które Spira stara się poddać krytycznej analizie i w wątpliwych dla niego miejscach proponuje własne rozwiązania.

---

cja nie miała służyć odkrywaniu praw, lecz uzasadnianiu ich ważności (zob. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 278).

<sup>23</sup> „Uwagi nad metodologią...”, art. cyt., s. 372 (podkreślenia moje).

<sup>24</sup> Pomysł budowania „nauki o nauce” nie jest oryginalnym osiągnięciem Spiry. Poglądy takie reprezentowało wielu członków szkoły lwowsko-warszawskiej, najbardziej znana jest koncepcja Marii i Stanisława Ossowskich zaprezentowana w artykule „Nauka o nauce”, *Nauka Polska*, XX (1935), ss. 1–12. Więcej informacji na temat koncepcji „nauki o nauce” można znaleźć w: J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985, ss. 255–256.

Spira nazywa badania Poppera „teorią teorii” lub badaniami metateoretycznymi, jednocześnie określa je jako badania z teorii poznania<sup>25</sup>. Zwraca następnie uwagę, że centralnym problemem dla Poppera jest kwestia uzasadnienia wiedzy naukowej (*quid juris?*). Następnie Spira stwierdza, że autor *Logiki* chce uprawiać badania metateoretyczne, jednak w wyniku rozważań dochodzi do charakterystyki nauki poprzez jej metody. Popper proponuje więc zbiór reguł i norm, w związku z czym — stwierdza Spira — metodologia staje się nauką normatywną. Krakowski filozof zwraca uwagę, że w ten sposób teoria poznania jest zarówno konstrukcją teoretyczną (dotyczy systemu zdań), jak i normatywną. Według Spiry „Są to dwie odrębne rzeczy, które Popper miesza i przez liczne niejasności pragnie wywołać wrażenie, jak gdyby chodziło o jedną dziedzinę”<sup>26</sup>. Krakowski filozof podkreśla, że przedmiotem teorii nauki ma być zbiór faktycznie istniejących teorii, argumentuje później, że nauki normatywne zakładają nauki teoretyczne, ale są od nich odrębne (zachodzi tu różnica jak pomiędzy teoretyczną ekonomią a systemem polityki ekonomicznej<sup>27</sup>). Ten zarzut będzie miał dla Spiry zasadnicze znaczenie przy analizie problemów związanych ze statusem popperowskiego kryterium demarkacji. Autor rozważa jeszcze, czy można o takiej metodologii mówić, że jest to nauka — stwierdza w końcu, że jest to problem werbalny, nie można natomiast przyznać według niego miana teoretyczności systemowi opracowanemu przez Poppera. „Nie ma zatem teorii poznania; w programie stawia Popper naukę teoretyczną, ale gdy przystępuje do wykonania otrzymujemy system reguł konwencjonalnych”<sup>28</sup>, konkluduje Spira. Należy zaznaczyć, że wskazana różnica wynika z różnych celów, jakie przypisuje się filozofii nauki oraz z różnych zapatrywań na to, co można nazwać systemem teoretycznym — Spira jest tu wyrazicielem ogólnej ten-

---

<sup>25</sup> Spira używa zamiennie nazw „metodologia” i „teoria poznania”.

<sup>26</sup> *Uwagi*, s. 373.

<sup>27</sup> Por. *Uwagi*, s. 374.

<sup>28</sup> *Uwagi*, s. 374.

dencji panującej wówczas w polskiej filozofii. Na tym przykładzie widać dobrze innowacyjność pomysłów Poppera, który przeddefiniował nie tylko pojęcia, ale także oczekiwania w stosunku do swych koncepcji.

Po krótkim rozważeniu kwestii sensowności zdań, autor powraca do rozważań nad statusem metodologii. Streszcza fragment *Logiki* mówiący o tym, że wbrew poglądom neopozytywistów metodologia nie może być nauką empiryczną<sup>29</sup>. Spira dostrzega następującą możliwość wykorzystania argumentów Poppera przez skrajnych pozytywistów: jeśli metodologia okazuje się zbiorem konwencjonalnych norm, to nawet skrajny pozytywista zaakceptuje ich konieczność dla praktycznego uprawiania badań, ale — według Spiry słusznie — odmówi włączenia tego zbioru w obręb systemu naukowego<sup>30</sup>. Można domyślać się, że odrzucenie to nastąpi, ponieważ normy te są zależne od konwencji i nie należą do logiki badań.

Spira przyznaje jednak Popperowi rację w tym, że teoria poznania nie może być nauką empiryczną, bo jej przedmiotem byłaby nauka empiryczna i powstawałoby błędne koło. Niemniej Spira — odmiennie niż Popper — nie wyklucza możliwości, że teoria poznania może być nauką. Powstaje pytanie, jakie cechy ma ta nauka. Rozpoczyna się jeden z najbardziej interesujących fragmentów rozważań Spiry — próbuje on „zbudować teorię poznania **na wzór** nauki empirycznej”<sup>31</sup>. Spira stanął przed zadaniem uzasadnienia istnienia takiej metody, która wzoruje się na metodzie nauk empirycznych, ale jest od nich istotnie odmienna.

Rozważania rozpoczynają się od określenia przedmiotu tej nauki („meta-teorii”) — jest nią „odgadywanie praw badania”, natomiast przedmiotem nauki empirycznej jest „antycypacja praw przyrody”<sup>32</sup>. Podział ten wynika bezpośrednio z przyjętego po-

<sup>29</sup>Por. *Logika odkrycia naukowego*, dz. cyt., §10.

<sup>30</sup>Por. *Uwagi*, s. 375.

<sup>31</sup>*Uwagi*, s. 377 (podkreślenia moje). Naukę taką można by nazwać meta-empiryczną.

<sup>32</sup>Zob. *Uwagi*, s. 376.

działu na płaszczyznę teoretyczną i metateoretyczną. Dalej autor tak charakteryzuje naukową teorię poznania:

W tej teorii będą oczywiście różne definicje, założenia i umowy. Czy jednak teoria poznania empirycznego może się ograniczać tylko do konwencji, skoro ma za przedmiot coś, co jest dane, co istnieje jako nauka doświadczalna<sup>33</sup>?

Spira proponuje, aby wyjść od uchwycenia pojęcia (istoty) nauki empirycznej w celu zbudowania takiej nauki o poznaniu. Twierdzi, że zupełnie obojętna jest motywacja, która będzie decydować o wyborze danej koncepcji (mogą to być badania historyczne, analiza fenomenologiczna, intuicja ukształtowana pod wpływem własnej działalności naukowej itp.). W kolejnym kroku:

Stawia się tezę [dotyczącą poznania naukowego — P.P.], którą należy zbadać i skontrolować. Teoria nauki nie będzie miała zatem charakteru indukcyjnego, lecz dedukcyjno-hipotetyczny<sup>34</sup>.

Następnie Spira próbuje „teorię Poppera zempiryzować, tj. nadać jej formę poprawną zgodnie z jego własnym duchem antykonwencjonalistycznym”<sup>35</sup>. Krakowski filozof zauważył ważną cechę rozwiązania Poppera — falsyfikacyjne kryterium demarkacji przyjęte jest apriorycznie i nie poddaje się żadnemu obaleniu (wydaje się, że Popper nie przewidział takiej możliwości w swoim systemie przedstawionym w *Logik der Forschung*). Spira ocenia, że nie zachodzi sprzeczność logiczna, gdy przyjmuje się brak falsyfikowalności tego kryterium, stwierdza on jednak istnienie innej sprzeczności:

<sup>33</sup> *Uwagi*, s. 377.

<sup>34</sup> *Uwagi*, s. 377. Spira jak widać zakłada hipotetyczno-dedukcyjny charakter zarówno nauki empirycznej, jak i naukowej teorii poznania. Łatwo zauważyć odrębność tej koncepcji zarówno od poglądów neopozytywistów („znaturalizowana” epistemologia, która musi być nauką indukcyjną) jak i od pomysłów Poppera.

<sup>35</sup> *Uwagi*, s. 377.

Teoria Poppera [...] pragnie głównie zwrócić uwagę na ducha badania, które nie ucieka się do hipotez *ad hoc* konstruowanych i nie dąży do ratowania systemu za wszelką cenę [...]. Mimo takiej postawy Popper pragnie swój system uchronić przed obaleniem i nadaje mu postać konwencji, definicji — jakkolwiek można mu nadać [...] postać empiryczną. Jest to zabieg mający na celu utrwalenie teorii. — Popper zwalcza ducha konwencjonalizmu, a sam się w nim pogrąża<sup>36</sup>.

Krakowski filozof zauważył niekonsekwencję w antydogmatycznej postawie Poppera<sup>37</sup> (postuluje otwartość na krytykę, lecz sam unika krytyki), jest to zarzut który zostanie wiele lat później wysunięty przez różnych krytyków Poppera<sup>38</sup>. Spira, aby zachować konsekwencję, proponuje, aby kryterium falsyfikowalności było również falsyfikowalne (oczywiście na metapoziomiu). Wskazał on, że jeżeli dla teorii nauki empirycznej jako kryterium wy-

<sup>36</sup> *Uwagi*, s. 379.

<sup>37</sup> Spira pisze: „Jeżeli więc Popper formułuje swą teorię w duchu konwencjonalizmu, aby się nigdy nie dała obalić — to popełnia sprzeczność [wewnętrzna — P.P.]”. Dalej rozważa jeszcze inną możliwość interpretacji stanowiska wiedeńskiego filozofa: „Na to można odpowiedzieć: Popper pojmuje swą teorię normatywnie w formie postulatu naczelnego wyrotności i niezbędników prowadzących do realizacji. Ale pojmowanie to uważamy za zbyt ciasne i w tej formie nie może ono pretendować do miana «teorii naukowej»” (*Uwagi*, s. 378).

<sup>38</sup> Dobrą ilustrację stanowi anegdotyczna wypowiedź E. McMullina o jego spotkaniu z Popperem: „Napisał książkę w swoim artykule, że z moją pracą można polemizować» [— rzekł Popper]. Rzeczywiście tak napisałem. Redaktor czasopisma powiedział mi, że byłem zbyt krytyczny wobec Poppera, zmodyfikowałem więc nieco mój tekst, ale i tak napisałem że Popper jest podatny na polemikę. Popper zaczął bębnić palcami po stole i powiedział: «Nie jestem podatny na polemikę». Jego żona, która stała z nim, jak zawsze zresztą, zaczęła go prosić: «Karl nie eksyctuj się tak», lecz on dalej podniecony wykrzykiwał: «Nie jestem podatny na polemikę!». [...] Był [on] osobą, z którą trudno się dyskutowało, ponieważ nie był otwarty na krytykę” (E. McMullin, „Życie i filozofia. Rozmowa z Ernanem McMullinem”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* XXXIII (2003), ss. 16–17).

bieramy falsyfikowalność, to konsekwentnie rozumując dalej, dla tego kryterium należy wybrać na wyższym metapoziomie również kryterium falsyfikowalności<sup>39</sup>. Krakowski filozof stanął następnie przed zadaniem wykazania, że możliwe jest stworzenie takiej konstrukcji metateoretycznej. W tym celu przeprowadził rozumowanie, które postaram się poniżej zrekonstruować. Na początku należy określić główną tezę teorii, która brzmi:

**(T1) Każda teoria empiryczna jest falsyfikowalna**<sup>40</sup>.

Równoważnym sformułowaniem tej tezy jest następujące zdanie: „nie istnieje teoria niewywrotna”. Zdanie to jest ujęciem Popperowskiego kryterium demarkacji przedstawionego w §6 *Logiki*<sup>41</sup>.

<sup>39</sup>Spira zauważył, że przyjęcie tego kryterium „jest najkorzystniejsze, ale niekonieczne” (*Uwagi*, s. 378). Podobne kryteria można tworzyć na kolejnych metapoziomach, powstaje więc pytanie, czy taki ciąg kryteriów ma kres. Spira nie porusza tego problemu, natomiast Popper w *Logice odkrycia naukowego* unika go, stwierdzając, że „kryterium demarkacji [nauki i metafizyki — P.P.] trzeba będzie w związku z tym traktować jako **propozycję umowy lub konwencji**” (*Logika odkrycia naukowego*, dz. cyt., §4, s. 37). Pewien pomysł rozwiązania tego problemu podaje Popper w *Domysłach i refutacjach*, gdzie ukazuje przy analizie problemu powiązania obserwacji i teorii, jak możliwe jest zbudowanie całej wiedzy jako systemu hipotez, które obalamy w drodze doświadczenia. „Nie grozi nam tu *regressus an infinitum*: cofając się do coraz bardziej pierwotnych teorii i mitów dotrzemy ostatecznie do nieświadomych oczekiwań **wrodzonych** (K.R. Popper, *Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 85). Tak więc ostatecznym fundamentem naszych teorii o świecie (a zatem również i o nauce) są pewne proste wrodzone oczekiwania co do świata — cała pozostała wiedza może być już tylko nadbudowanym na nich systemem hipotetyczno-dedukcyjnym.

<sup>40</sup>Autor stwierdza, że teza ta jest zaczerpnięta od Poppera. Spira próbuje również wprowadzić zapis formalny. Podaną tezę zapisuje w następujący sposób:

$$\forall(n)T_{(n)} = \vec{0},$$

gdzie:  $T(n)$  — oznacza teorię naukową, natomiast  $\vec{0}$  — oznacza cechę falsyfikowalności teorii (w powyższym zapisie użyto współczesnych symboli notacji logicznej). W zapisie tym brakuje konsekwencji przy opisywaniu negacji pewnych tez, więc wspominamy o nim jedynie jako o pewnej ciekawostce.

<sup>41</sup>Zob. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, dz. cyt., s. 40.



Należy następnie przyjąć, że podana powyżej teoria jest również pewnego rodzaju hipotezą, więc jest falsyfikowalna (na kolejnym metametapoziomie). Hipotetycznym falsyfikatorem tezy T1 jest zdanie „istnieje teoria empiryczna nefalsyfikowalna”<sup>42</sup>. Następnie Spira rozważa pewien potencjalny zarzut płynący z kwestii samoodniesienia zdań i pokazuje, jak rozwiązać go przy pomocy teorii typów Whiteheada i Russela.

Postać podanego powyżej hipotetycznego falsyfikatora T1 *prima facie* brzmi absurdalnie. Pojawia się problem sprzeczności zdań „żadna teoria nie jest wywrotna” i „teoria T1 jest wywrotna”. Spira pokazuje, że problem nie występuje, gdyż zdania te pochodzą z różnych poziomów językowych<sup>43</sup>. Można jednak postawić zarzut, że kryterium demarkacji po prostu definiuje, które twierdzenia należą do nauki empirycznej — krakowski filozof odpowiada, że jest to podejście niewłaściwe. Aby rozwiązać problem definicji autor odwołał się do pewnych osiągnięć francuskiego konwencjonalizmu<sup>44</sup>. Analogicznie do rozwiązania przyjętego przez Poincarégo w *La science et la méthode* (znany problem konwencjonalizmu, jak poprawnie zbudować definicję empiryczną pewnej substancji, np. fosforu), Spira proponuje uciec przed konwencjonalizmem w definicji teorii empirycznych przeddefiniowując pierwotną tezę, której nadał następujące brzmienie:

**(T1') „Wszystkie systemy zdań posiadające te a te własności w ilości skończonej (mianowicie własności teo-**

---

<sup>42</sup>Hipotetycznym falsyfikatorem tezy T1 jest również zdanie „żadna teoria empiryczna nie jest falsyfikowalna”, co pokazuje Spira. Do przeprowadzenia falsyfikacji wystarczy jednak słabsze logicznie zdanie: „istnieje teoria empiryczna nefalsyfikowalna”, dlatego na nim została skupiona uwaga.

<sup>43</sup>Spira podaje również interesującą sugestię wskazującą, że była to przyczyna, dla której Popper wybrał konwencjonalistyczne sformułowanie dla swego kryterium demarkacji.

<sup>44</sup>Poincaré musiał rozwiązać analogiczny problem: czy prawa przyrody są definicjami występujących w nich pojęć.

## **rrii empirycznej wyliczone w wykładach metodologii lub teorii nauk) są wywrotne”<sup>45</sup>**

Powstaje problem, co zrobić, jeśli jakaś z klasycznych teorii naukowych okazałaby się sfalsyfikowana. Autor pokazuje dwie możliwości reakcji:

1. można wnioskować, że klasyczna teoria jest nieempiryczna;
2. można odrzucić falsyfikowalność jako istotną cechę teorii empirycznej.

Spira rozwiązał ten problem w interesujący sposób:

[...] Przyjąć pierwszy wniosek byłoby niewłaściwie, gdyż nie należy zaliczać teorii spełniającej inne warunki teorii empirycznej do rzędu metafizycznych tylko dlatego, że nie jest wywrotna<sup>46</sup>.

Krakowski filozof podkreśla zresztą, że przy rozwiązywaniu analogicznego problemu z definiowaniem fosforu (słynny przykład Poincarégo) Popper sam opowiedział się również za drugą z możliwości (odrzucić daną cechę jako nienależącą do istoty definiowanego obiektu). W tym przypadku Spira zauważa kolejną niekonsekwencję Poppera.

Spira zwrócił również uwagę że Popper pomieszał dwa znaczenia falsyfikowalności:

a) jako logicznej relacji międzyczłowiek (tak określa ją w §6 *Logiki*),

b) jako postulatu metodologicznego (takie określenie znajdziemy w §9 tegoż dzieła).

---

<sup>45</sup> *Uwagi*, ss. 382–383.

<sup>46</sup> Tamże, s. 383.

Interesujące jest również porównanie stanowiska Poppera ze stanowiskiem konwencjonalistów dokonane przez Spire. Krakowski filozof zaproponował, aby przyjrzeć się bliżej koncepcji Poincarégo, który odrzucił pierwsze z podanych rozumień falsyfikowalności, a przyjął drugie (postulat metodologiczny). Prezentacja myśli francuskiego filozofa ma na celu pokazanie, że nawet obalenie tezy T1' (czyli istnienia falsyfikowalności jako cechy logicznej teorii empirycznych) może prowadzić do sensownej koncepcji metodologicznej.

### 3.2. PORÓWNANIE KONCEPCJI POINCARÉGO I POPPERA

W drugiej części pracy zatytułowanej „Konwencjonalizm zdań podstawowych” Spira analizuje poglądy Poincarégo. Przy okazji krytykuje on Poppera za to, że w *Logice odkrycia naukowego* polemizuje ze stanowiskiem, nazywanym „konwencjonalizm», którego głównymi przedstawicielami są Poincaré, Duhem a obecnie Dingler; w rzeczywistości jest to pewne wynaturzenie tego kierunku, a spotykamy je tylko u Dinglera<sup>47</sup>. Po przeprowadzeniu analizy, Spira dochodzi do wniosku, że poglądy francuskiego filozofa związane z falsyfikowalnością teorii (nazywanych zasadami) można podsumować następująco:

- a) struktura zasad była tego rodzaju, że nie mogą ulec obaleniu i wobec tego można by ich bronić w razie niebezpieczeństwa,

---

<sup>47</sup> *Uwagi*, s. 385. Podobną ocenę Poppera znaleźć można w recenzji *Logik der Forschung* pióra Diny Szejnberg: „trudno jednak oprzeć się wrażeniu, iż upraszcza on zbyt sprawnie i dlatego tak łatwo tryumfuje nad przeciwnikiem” (D. Szejnberg, *Popper Karl: Logik der Forschung...* (rec.), art. cyt., s. 277).

b) jednak nie należy tego czynić, o ile przestają być płodne, gdy nie pozwalają wysnuwać prognoz<sup>48</sup>.

Tak więc w tej kwestii poglądy Poincarégo okazują się niezbyt odległe od Popperowskich — choć Poincaré nie mówi o falsyfikowalności teorii, to można uznać, że obaj filozofowie mogliby zaakceptować pogląd mówiący, że sama logiczna struktura teorii nie zapewnia jej falsyfikowalności (poglądy Poppera są tu mniej radykalne niż Poincarégo); bardzo bliska zgodność zachodzi natomiast w kwestii konieczności rozstrzygnięć metodologicznych, na którą zwracają uwagę obydwaj filozofowie<sup>49</sup>. Spira zastanawiał się, czy Popperowi udało się przewyciężenie konwencjonalizmu. W ocenie krakowskiego filozofa nie udało się tego zadania całkiem wykonać, ponieważ „konwencjonalizm zdań ogólnych (zasad) zostaje usunięty przez konwencjonalizm zdań podstawowych”<sup>50</sup>. Według niego „Popper właściwie rozbudowuje system Poincarégo, badając warunki rozwoju i przebudowy teorii empirycznych”<sup>51</sup>. Interesujące są również wnioski dotyczące metafizyki, jakie Spira wysnuł z koncepcji Poppera. Zauważmy, że kwestią umowy (dodajmy metodologicznej) jest, który system będziemy traktować jako empiryczny, a który będziemy chronić przed obaleniem (czyniąc zeń system metafizyczny). „Pewna teoria jest metafizyczna lub empiryczna w zależności od interpretacji: teorię klasyczną metafizyki można zempiryzować, zaś teorię empiryczną można sformułować metafizycznie. — Przestaje to być kwestią ściśle logiczną [...]”<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> *Uwagi*, s. 388. Warto zauważyć, że w §20 *Logiki odkrycia naukowego* na stronie 71 Popper przyznaje, że sama struktura logiczna teorii nie zapewnia im falsyfikowalności. Tak więc w praktyce dopiero rozstrzygnięcia metodologiczne grają kluczową rolę przy odrzucaniu hipotez.

<sup>49</sup> Zauważmy, że inny jest jednak bezpośredni cel podejmowania tych decyzji: dla Poincarégo mają one zapewnić rozwój nauki, dla Poppera zaś — falsyfikowalność teorii (dopiero w dalszym planie jest kwestia rozwoju nauki).

<sup>50</sup> *Uwagi*, s. 389 (w oryginale całe zdanie jest wyróżnione).

<sup>51</sup> Tamże, s. 388. Wydaje się, że ta uwaga Spiry nie oddaje dokładnie różnicy, jaka dzieli koncepcje tych dwóch wielkich filozofów nauki.

<sup>52</sup> *Uwagi*, s. 390.

Badania nad podstawami nauki doprowadziły zatem do interesującego zwrotu w myśleniu filozoficznym: wbrew oczekiwaniom pozytywistów nie da się zupełnie wyrugować metafizyki. Jak widać nie istnieje żadna logiczna cecha, która jednoznacznie pozwałaby oddzielić naukę od metafizyki. Jest to niemożliwe, gdyż przepaść między empirią a metafizyką okazała się bardzo płytka — Spira pokazał, że jest ona związana m.in. z pewnymi rozstrzygnięciami metodologicznymi.

### 3.3. ZAINTERESOWANIA METAFIZYCZNE

Spirę zainteresował pewien specyficzny problem, wskazujący wyraźnie odrębność myśli tego filozofa. Postawił on bowiem pytanie, czy z teorii Poppera wynikają wnioski co do budowy systemu metafizycznego. Spira zastanawia się, „czy metafizyka, która ma wystąpić jako nauka, ma być zbudowana ze zdań wywrotnych i to jej nada charakter empiryczny?”<sup>53</sup>. Wskazuje następnie na ogólność, jako wspólną cechę twierdzeń metafizycznych i zasad nauki. Podkreśla również wagę zasad w warsztacie nauki. Po ukazaniu problemów z falsyfikacją dochodzi on do interesujących wniosków:

Wywrotność przy zdaniach o tak szerokim zasięgu nie jest właściwym kryterium. Zresztą badania nad rozwojem nauki wskazują raczej, iż teorie i konstrukcje upadły nie dlatego, że je doświadczenie obalało, ale że inne lepiej spełniały naczelny postulat nauki empirycznej „*salvare phaenomena*”<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> *Uwagi*, s. 390. Widać wyraźnie, że pytanie to jest inspirowane filozofią Kanta. Spira zapowiada, że omówi również zagadnienie znaczenia oraz związków metafizyki z nauką „przy omawianiu elementów konstytutywnych i regulatywnych w związku z kantyzmem” (tamże, s. 391), jednakże ta część rozważań zaginęła wraz z drugą częścią rozprawy.

<sup>54</sup> *Uwagi*, s. 390.

Z powyższego cytatu widać, że problem demarkacji nauki od metafizyki jest trudny do rozwiązania. Przykłady z historii nauki sugerują bowiem, że klasyczne teorie naukowe w praktyce nie upadały w wyniku falsyfikacji, jak tego chciał Popper. Uderzające w powyższym fragmencie jest współcześnie nam brzmiące podejście do roli historii w koncepcjach filozofii nauki. Na wiele lat przed Kuhnem, Lakatosem i Feyerabendem Spira pokazywał nieadekwatność koncepcji Poppera dla opisu historii rozwoju nauki. Jest to wyraźny przykład, pokazujący jak myśl metodologiczna krakowskiego filozofa wyprzedziła o kilkadziesiąt lat rozwój w filozofii nauki.

Interesująca jest również kwestia możliwej empirycznej interpretacji twierdzeń metafizycznych. Spira stwierdził, że jest to „zdobycz czysto formalna, logiczna, gdyż zdania te [tzn. zdania metafizyczne] są szersze od zasad, wobec czego klasa możliwości falsyfikacyjnych będzie zdążała do zera”<sup>55</sup>. Tak więc nawet przyjęcie w filozofii reguł metodologicznych nakazujących wystawianie na próby koncepcji metafizycznych nie na wiele się zda, gdyż z reguły nie można stworzyć zdań falsyfikujących takie teorie. Dodaje on jednak:

można by je uważać niekiedy za obalone w drodze konwencji, ale motywy tych konwencji mogą często budzić sprzeciw u innych. Różnica między wywrotnością a niewywrotnością zdań metafizycznych — mających często charakter interpretacji — jest praktycznie bez znaczenia. „Wywrotność” nie może służyć za probierz unaukowania metafizyki [...]<sup>56</sup>.

Jak widać, program stworzenia naukowej metafizyki pełen jest nieprzewidywalnych problemów, które ujawniają się również w trakcie analizy metody naukowej<sup>57</sup>. Okazuje się także, że

---

<sup>55</sup> *Uwagi*, s. 391.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Podkreślmy jeszcze raz, że niewyjaśniony do końca pozostaje status „nauki o nauce”. Na podstawie informacji zawartych w pracy Spiry nie można

kwestia rozwoju koncepcji metafizycznych jest znacznie trudniejsza do sformułowania niż w przypadku koncepcji rozwoju teorii naukowych. Nawet rozstrzygnięcia metodologiczne nie są w stanie zapewnić prostej recepty na odrzucanie pewnych koncepcji metafizycznych — obalenie to musi ostatecznie odwoływać się do zbioru pewnych wartości (leżących u podstaw motywów przyjęcia konwencjonalnego obalenia), ten zaś bywa przyjmowany w różny sposób. Historia filozofii dobitnie przekonuje nas o tym, jak złożone są losy teorii metafizycznych.

### 3.4. PROBLEM UNIWERSALIÓW I KONWENCJONALIZM ZDAŃ BAZOWYCH

Ostatnim problemem poruszonym przez Spirę w opublikowanej części rozprawy jest kwestia konwencjonalizmu zdań bazowych. Ten pomysł Poppera był dla Spiry najtrudniejszy do zaakceptowania. Nie jest to rzecz dziwna, gdyż takiej koncepcji sprzeciwiała się większość filozofów nauki tamtych czasów. Dobrą analizę problemów generowanych przez koncepcję Poppera przedstawiła Dina Szejnberg w cytowanej już recenzji *Logik der Forschung*<sup>58</sup>. Spira skrytykował Poppera za to, że odrzucił on abstrakcję jako regułę przechodzenia od indywidualów do uniwersaliów. Krakowski filozof podał inne rozumienie uniwersaliów i abstrakcji<sup>59</sup>, po czym na bazie takiego systemu pojęciowego stwierdził, że:

---

jednoznacznie odpowiedzieć na pytania o status tej dyscypliny. Widzieliśmy, że miała ona posiadać cechy empiryczne (ściśle — *metaempiryczne*, aby zaznaczyć, że chodzi o inny poziom falsyfikacji niż w teoriach naukowych) a z drugiej strony zapewne również i cechy metafizyczne. Szkoda, że zagadnienie natury proponowanej filozofii nauki pozostało niedopowiedziane.

<sup>58</sup>D. Szejnberg, art. cyt., ss. 269–271.

<sup>59</sup>Koncepcja przyjęta przez Spirę jest bardzo bliska koncepcji K. Ajdukiewicza. Skrótowy opis tej koncepcji napisany przez samego Ajdukiewicza można znaleźć w *Ruchu Filozoficznym* XIII (1932–1937), ss. 40a–41b.

Awersję Poppera do możliwości przejścia od indywidualów do uniwersaliów tłumaczy jego mniemanie jakoby między problemem uniwersaliów, a zagadnieniem indukcji zachodziła analogia. Ponieważ odrzucił indukcję pragnie też wyeliminować abstrakcję [...] <sup>60</sup>.

Spira pokazał, jak na bazie przyjętych definicji można pokazać różnicę między abstrakcją a indukcją: pierwsza polega na znalezieniu pojęcia ogólnego zawartego w indywidualnym obiekcie, a druga — na uzasadnieniu, że to pojęcie ogólne jest powszechnie ważne (występuje dla wszystkich przypadków). Spira przychylił się ku temu, że możliwa jest abstrakcja pewnych reguł z obserwacji. Twierdzi natomiast, że nie jest to jednoznaczne z uzasadnieniem ogólnej ważności takiej reguły. Widzimy więc, iż analogia między indukcją a uniwersalami jest czysto pozorną: „Popper pomieszał te zagadnienia i mniema, że w **pojęciu «ogólnym»** tkwi już **zdanie ogólne**, czyli **prawidłowość**” <sup>61</sup>. Krakowski filozof opowiedział się za możliwością przyporządkowania uniwersaliów do przeżyć. Bierze jednak pod uwagę to, że w ramach nauki zdania bazowe mogą być uzasadniane tylko przez inne zdania, nie mogą się więc opierać ani na przeżyciach, ani na faktach. Tak więc jako rozwiązanie trylematu Friesa pozostaje według Spiry jedyne wyjście — konwencjonalizm. Zatem mimo różnic w sprawie uniwersaliów, krakowski filozof przyjmuje w ostateczności rozwiązanie Poppera. W ostatniej części Spira próbuje poddać pewnej krytyce konwencjonalizm Poppera i wprowadzić rozróżnienie na konwencjonalizm absolutny (przypisuje go Popperowi) i konwencjonalizm względny (za którym się opowiada). Celem wprowadzenia tego rozróżnienia było stworzenie koncepcji zdań bazowych, które wykazują związek z obserwacją (tego według autora brakowało koncepcji Poppera) a jednocześnie „**w stosunku do innych zdań są konwencjami**” <sup>62</sup> (aby rozwiązać trylemat Friesa).

<sup>60</sup> *Uwagi*, s. 395.

<sup>61</sup> *Uwagi*, s. 396 (podkreślenia moje — P.P.).

<sup>62</sup> *Uwagi*, s. 402.



Ta część rozumowania budzi jednak wątpliwości, które w pewnej mierze mogą wynikać z braku dalszej części pracy. Trudno więc adekwatnie ocenić tą część rozważań Spiry, która przetrwała do dzisiaj w stanie niekompletnym.

#### 4. PRÓBA OCENY I UWAGI HISTORYCZNE

Omawiana praca Zygmunta Spiry jest bardzo interesującym świadectwem rozwoju polskiej myśli metodologicznej. Autor pokazał, że można w twórczy sposób połączyć osiągnięcia konwencjonalizmu z najnowszymi wówczas pomysłami Poppera. Rozwiązania Spiry cechują się dużym nowatorstwem, ścisłością i dobrym wyczuciem problemów metodologii. Z dzisiejszego punktu widzenia należą już one co prawda do historii, jednakże niektóre pomysły Spiry brzmią nadal dość aktualnie (np. kwestia wykorzystania historii nauki w uprawianiu filozofii nauki).

Główna propozycja Spiry, dotycząca „zempiryzowania” rozważań metateoretycznych, sięga w istocie koncepcji uprawiania filozofii nauki. Filozof ten próbuje uniknąć dogmatyzmu i konwencjonalizmu, które mogą pojawić się, gdy przyjmujemy *a priori* pewne rozwiązania filozoficzne. Spira próbował stworzyć teorię poznania, która będzie otwarta na krytykę (a więc coś co było *de facto* celem Poppera). Taka koncepcja była więc w zamierzeniach skrajnie antyfundacjonistyczna i racjonalna (w rozumieniu Poppera). Spira niejako antycypuje pomysł Poppera, wyrażony w *Domysłach i refutacjach*<sup>63</sup>, że cała nasza wiedza (a zatem również wiedza filozoficzna) jest systemem hipotez i dedukcji, który jest poddawany ciągle próbom obalenia przy konfrontacji jej ze światem zewnętrznym. Nie ma więc w naszej wiedzy nic absolutnego i niezmiennego. To z pewnością najbardziej interesujący z pomysłów Spiry, który wart jest przypomnienia. Warto raz jeszcze

---

<sup>63</sup>K.R. Popper, *Domysły i refutacje*, dz. cyt., ss. 85–87.

podkreślić wyjątkowość tej próby na tle polskiej myśli filozoficznej tego okresu.

Spira dążył w swej pracy konsekwentnie do usunięcia elementu konwencjonalnego z obrębu systemu teorii o świecie. Zabieg ten prowadzi jednak do nieoczekiwanych konsekwencji, które spróbujemy tu pokrótce scharakteryzować. Spira określił pojęcie naukowości teorii poprzez skończoną liczbę „własności teorii empirycznej wyliczonych w wykładach metodologii lub teorii nauk” (por. T1’). Takie określenie implikuje, że skończona liczba własności, które możemy przypisać teoriom, wystarcza do rozstrzygnięcia kwestii naukowości teorii. Skąd jednak wiemy, które własności przypisać teoriom empirycznym? Pojawia się tu dylemat: albo własności te wynikają z naszej wiedzy o nauce (która sama jest systemem hipotez i dedukcji) albo przyjmujemy je *a priori* mając ku temu jakieś wystarczająco dobre powody. Spira opowiada się, wbrew Popperowi, za pierwszą z możliwości, widząc w tym ucieczkę przed konwencjonalizmem. Rozwiązanie takie może być na pierwszy rzut oka skuteczną ucieczką przed konwencjonalizmem, lecz jednocześnie podważa ono sensowność samego kryterium demarkacji. Jeżeli bowiem przyjmiemy, że cała nasza wiedza jest systemem hipotetyczno-dedukcyjnym otwartym na ciągłe zmiany, to nigdy nie będziemy w stanie konkluzywnie orzec, które własności należy uwzględnić przy rozstrzyganiu naukowości teorii. Kryterium demarkacji zrelatywizuje się bowiem do obecnego stanu wiedzy, straci więc znaczenie, jakie było z nim pierwotnie związane. Jedynym wyjściem z tej sytuacji mogłoby być jedynie konwencjonalne przyjęcie zbioru własności jako reprezentatywnych dla teorii naukowych. Rozważania te wskazują na silne związki między kryterium demarkacji a problemem konwencjonalizmu — nie da się jednocześnie wyrugować konwencjonalizmu z systemu metateoretycznego i pozostawić możliwości ostatecznego rozstrzygnięcia o statusie naukowym teorii. Popper posiadał zapewne przeczucie tego problemu już przy pisaniu *Logiki odkrycia naukowego*, gdy przyjął swe znane rozwiązanie, jednak nie

podjął *explicite* rozważań nad tym zagadnieniem. Spira również nie zdawał sobie chyba do końca sprawy z wagi z tego problemu — tak przynajmniej wynika z zachowanej części rozprawy — ujawnił jednak dzięki swym analizom rozliczne problemy wiążące się z kryterium demarkacji.

Trzeba zaznaczyć, że wiele źródeł rozbieżności pomiędzy Spirą a Popperem wynika z odmiennych oczekiwań zarówno w stosunku do metodologii, jak i w stosunku do samej nauki. Spira nie przedstawił spójnej koncepcji opisującej naukę, jak to uczynił Popper, jego praca ma raczej charakter zbioru koncepcji, nadbudowanych nad pomysłami austriackiego filozofa. Niemniej są to często rozwiązania celne i śmiałe, cechują się one świeżością pomysłów. Jak zostało pokazane, propozycje Spiry w niektórych punktach są problematyczne, niekiedy są mniej przekonujące niż u Poppera (np. kwestia odrzucenia konwencjonalizmu zdań bazowych). Rozważania Spiry są o tyle cenne dla współczesnego czytelnika, że pokazują godny naśladowania styl pracy: dużą wnikliwość i krytycyzm, przejrzystość rozważań i odwagę intelektualną podejmowania trudnych wyzwań. Cechy te pozostają nadal ważne, mimo iż treść pracy w dużej części już się zdezaktualizowała w związku z szybkim rozwojem filozofii nauki w XX wieku. Praca ta jest również interesująca dla historyka filozofii — odkrywa zapomnianą i interesującą kartę w rozwoju polskiej filozofii nauki.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na styl myślenia Spiry. Łatwo zauważyć, że jest on w wielu kwestiach zbliżony do stylu szkoły lwowsko-warszawskiej<sup>64</sup>. Widać to również w doborze pewnych szczegółowych rozwiązań, których pochodzenie można niekiedy dokładnie zidentyfikować — Spira bezpośrednio podpira swoją argumentację odwołaniami do: K. Ajdukiewicza, J. Hosiasson-Lindenbaumowej, J. Rajgrodzkiego, D. Sztejnberg.

---

<sup>64</sup>Można zauważyć, że autor na każdym kroku zwraca uwagę na uściślanie stanowisk, dokładne rozróżnianie poziomów języka wypowiedzi oraz odwołuje się w argumentacji do osiągnięć logiki i metamatematyki (np. posługuje się teorią typów). Wprowadza również elementy formalizacji do rozważań nad statusem kryterium demarkacji.

W myśleniu Spiry widać również duży wpływ idei Poincarégo i konwencjonalizmu francuskiego. Można również doszukać się w tej pracy pewnych wpływów Zygmunta Zawirskiego, którego wychowankiem był Spira. Należy jednak podkreślić, że twórcza recepcja idei Poppera przez Spirę oraz silny nacisk położony na metafizykę decydują o wyjątkowości tej postaci na scenie polskiej filozofii nauki dwudziestolecia międzywojennego.

### *PODZIĘKOWANIA*

Autor niniejszego opracowania składa podziękowania dla Frederika Weindlinga i Dicka Weindlinga za pomoc okazaną przy poszukiwaniu informacji dotyczących Zygmunta Spiry.

### *SUMMARY*

#### *ZYGMUNT SPIRA'S REMARKS ON POPPERS METHODOLOGY*

The paper presents an outline of the reception of Popper's thought in Poland in the period between two World Wars. The most important paper in this period is doubtlessly the one published by Zygmunt Spira entitled "Remarks on Popper's methodology and epistemology". Spira was a student of Z. Zawirski. He lived and worked in Cracow, and was killed during the Nazi occupation. His paper is by now forgotten. We critically present his main ideas, showing his innovatory style of thinking.



Zygmunt Spira (1911–1942?)

*Fotografia z 1925 r. (dzięki uprzejmości p. Frederika Weindlinga)*

**Anna Frąckowiak–Ciesielska**  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Wydział Matematyki i Informatyki

## ***U ŹRÓDEŁ WSPÓŁCZESNEGO NOMINALIZMU W FILOZOFII MATEMATYKI***

Nominalizm jest jednym z najważniejszych nurtów we współczesnej filozofii matematyki. Celem niniejszego artykułu jest wskazanie tych koncepcji, poglądów oraz prac, które przyczyniły się do jego dynamicznego rozwoju. Przedstawimy w szczególności polskich prekursorów kierunku, a więc Leśniewskiego, Kotarbinskiego i Tarskiego. W dalszej kolejności skoncentrujemy się na artykule Quine'a i Goodmana *Steps Toward a Constructive Nominalism*. Stał się on swoistą deklaracją ideologiczną nominalizmu i zapoczątkował w nim tendencje rekonstrukcyjne. Prezentację zakończymy próbą modalnej interpretacji matematyki w ujęciu Putnama. Zainspirowała ona nominalistów do wzbogacenia dotychczasowej aparatury logicznej o nowe metody i narzędzia, skuteczniejsze w realizacji strategii nakreślonej przez Quine'a i Goodmana.

### ***1. NOMINALIZM W SZKOLE LWOWSKO–WARSZAWSKIEJ***

Atmosfera intelektualnej otwartości panująca w Szkole Lwowsko–Warszawskiej sprzyjała rozwijaniu różnorodnych zainteresowań jej przedstawicieli oraz powstawaniu rozmaitych, często

opozycyjnych względem siebie, światopoglądów i koncepcji filozoficznych. W [1948, 17] Dąmbska pisze:

Nie łączyła bowiem filozofów lwowskich jakaś wspólna doktryna, jakiś jednolity pogląd na świat. To, co stworzyło podstawę wspólnoty duchowej tych ludzi, to była nie treść nauki, tylko sposób, metoda filozofowania i wspólny język naukowy. Dlatego wyjść z tej szkoły mogli: spirytualiści i materialiści, nominaliści i realiści, logistycy i psychologowie, filozofowie przyrody i teoretycy sztuki.

Niewątpliwie najwybitniejszym przedstawicielem nominalizmu wśród członków szkoły był Stanisław Leśniewski. Przedmiot ogólny definiował on jako reprezentujący pewne inne obiekty, w odniesieniu do wszystkich i tylko tych własności, które są im wspólne. Rozważając własność  $P$ , którą niektóre spośród obiektów  $A_1, A_2, A_3, \dots$  posiadają a inne nie, Leśniewski doszedł do przekonania, że przedmioty ogólne nie mogą istnieć. Gdyby bowiem było przeciwnie, wówczas obiekt reprezentujący  $A_1, A_2, A_3, \dots$  nie mógłby posiadać ani własności  $P$ , ani też własności  $\neg P$ <sup>1</sup>. Byłoby to sprzeczne z ontologiczną zasadą wyłączonego środka, zgodnie z którą dla wszystkich obiektów  $A$  i wszystkich własności  $P$ :  $A$  posiada  $P$  lub  $A$  posiada  $\neg P$ , gdzie  $\neg P$  uzyskuje się z  $P$  za pomocą własności negacji<sup>2</sup>. Jeśli więc obiekt ma reprezentować inne obiekty bez popadania w sprzeczność, musi reprezentować co najwyżej samego siebie. Oznacza to ostatecznie, że przedmioty ogólne nie istnieją.

W powyższym rozumowaniu jest jednak — jak zauważa Guido Küng — jeden słaby punkt. Leśniewski zakłada mianowicie, że przedmiot ogólny posiada wszystkie i tylko te własności, które

<sup>1</sup>W szczególności, trójkąt w sensie ogólnym nie mógłby być ani równoboczny, ani też nie-równoboczny.

<sup>2</sup>Leśniewski, głównie w swoich wczesnych pracach, był skłonny rozróżniać zasadę ontologiczną od logicznej. W myśl tej drugiej, odrzucanej przez niego, dla każdego  $p$ :  $p$  lub  $\neg p$ . Dokładniejsze omówienie tego zagadnienia można znaleźć w Simons [1993].

są wspólne wszystkim reprezentowanym przez niego indywidualiom. Tymczasem można oczekiwać, że przedmiot ogólny posiada cechy charakterystyczne tylko dla niego, takie jak bycie obiektem abstrakcyjnym, czy też posiadanie więcej niż jednego ucieleśnienia. Widać stąd, iż argumentacja Leśniewskiego jest skuteczna tylko w odniesieniu do pewnej definicji bytu abstrakcyjnego i zawodzi w każdym innym przypadku<sup>3</sup>. Niemniej jednak jej struktura ujawnia zasadnicze problemy realizmu: czym są obiekty abstrakcyjne? czy możemy zaakceptować ich istnienie, skoro są one nieokreślone w odniesieniu do pewnych własności i określone w stosunku do innych? jeśli tak, to jaki charakter ma to istnienie?

Dowód nieistnienia przedmiotów ogólnych Leśniewski sformułował w 1912 roku i powtarzał wielokrotnie<sup>4</sup>. Niezależnie od jego formalnej poprawności, autor głęboko wierzył w słuszność stanowiska nominalistycznego, a swoje systemy budował konsekwentnie w zgodzie z jego podstawowymi założeniami. Wyrażenia pojmował nie jako typy (*expression types*), ale jako konkretne skończone ciągi napisów (*expression tokens*): dwa równoznaczne wyrażenia zapisane w dwóch różnych miejscach, były dla niego dwoma odmiennymi wyrażeniami. Pojedyncze napisy były dlań skończonymi czasoprzestrzennymi obiektami stworzonymi w konkretnym miejscu i czasie. Każdy składał się ze skończonej liczby słów, które z kolei zawierały co najwyżej skończoną liczbę liter, liczebników i innych symboli, odznaczających się pewnym czasoprzestrzennym „ślądem”. Leśniewski uważał, że wyrażenie istnieje o tyle, o ile zostało skonstruowane z wcześniej istniejących napisów lub też jest nowym napisem, zbudowanym stosownie do obowiązujących reguł ich tworzenia. Tezami systemów Leśniewskiego są wyłącznie konkretne indywidualne wyrażenia, ponieważ tylko one mogą należeć

---

<sup>3</sup>Wnikliwą analizę problemu przedstawia Küng w [1967].

<sup>4</sup>Woleński w [2000] podkreśla, że nominalizm był jedynym poglądem, który Leśniewski wyznawał zdecydowanie.



do określonych kategorii semantycznych i być nośnikami stałego znaczenia<sup>5</sup>.

Wyrazem zreferowanego wyżej poglądu, nazwanego później w literaturze konstruktywnym nominalizmem, była w pierwszej kolejności teoria kategorii semantycznych, stworzona jako równoważnik prostej teorii typów Leona Chwistka<sup>6</sup>. Skomplikowana rozgałęziona teoria typów Russella, nie odpowiadała Leśniewskiemu głównie ze względu na dopuszczanie takich bytów abstrakcyjnych, jak zbiory, relacje czy własności indywiduów. Teoria kategorii semantycznych miała być naturalnym uogólnieniem gramatycznego podziału wyrażen na części mowy. W myśl koncepcji autora, każde wyrażenie należy do jednej i tylko jednej kategorii semantycznej; jeśli dwa równokształtne wyrażenia języka potocznego należą do różnych kategorii (np. „lub” w zdaniu „Piotr lub Paweł” oraz „lub” w zdaniu „ $p$  lub  $q$ ”), wówczas kontekst rozstrzyga jednoznacznie, o jaką kategorię chodzi.

Konstruktywny nominalizm zdecydował o pewnym specyficznym rozumieniu systemów dedukcyjnych. Zostały one pomyślane jako rosnące organizmy, które niczym naturalne języki mogą rozwijać się nieograniczenie, będąc jednak na każdym etapie rozwoju skończonymi. Możliwość ich wzbogacania o nowe twierdzenia i nowe kategorie semantyczne wyrażen, skłoniła Leśniewskiego do szczegółowego opracowania zasad konstrukcji jego systemów. Reguły te zostały sformułowane w sposób czysto strukturalny, tj. odnosiły się wyłącznie do kształtu wyrażen a nie do ich sensu. Miały one kontrolować rozbudowę systemów, czyli sprawdzać poprawność kolejnych kroków rozszerzających je<sup>7</sup>. Zbiór tez nie mógł być jednoznacznie zdeterminowany przez reguły i aksjomaty: cho-

<sup>5</sup>Szczegółową, zarówno pod względem formalnym, jak i technicznym, analizę wszystkich systemów Leśniewskiego zawiera Lushei [1962].

<sup>6</sup>Mimo iż teoria kategorii semantycznych może być uznawana za semantyczny odpowiednik prostej teorii typów, obie teorie są jednak różne: pierwsza ma charakter semantyczny, druga zaś ontologiczny.

<sup>7</sup>Dodajmy, że Leśniewski rozumiał definicje jako tezy systemu, a także dopuszczał ich twórczą rolę w systemach dedukcyjnych.

ciaż zarówno one, jak i wyprowadzane z nich twierdzenia istnieją aktualnie, to cały system istnieje jedynie potencjalnie.

Prototetyka, ontologia i mereologia miały stanowić wystarczającą bazę dla matematyki. W tym sensie zamierzenia Leśniewskiego były zbieżne z intencjami logicystów, w szczególności Fregego, Russella i Whiteheada. Istotnie, prototetyka i ontologia mogą spełniać te funkcje, które normalnie spełniają rachunek zdań i rachunek predykatów. Prototetyka jest systemem mocniejszym od rachunku zdań ze zmiennymi funktorami (który może być utożsamiany z prototetyką elementarną), gdyż jej kwantyfikatory wiążą zmienne kategorii semantycznych. Można z niej wyprowadzić, przy użyciu jednego aksjomatu, wszystkie prawa standardowego rachunku zdań oraz zasady ekstensjonalności i dwuwartościowości. W tym sensie prototetyka ma charakter absolutny i można ją uznać za najbardziej adekwatną reprezentację klasycznej logiki zdań. Z uwagi na fizykalistyczną interpretację wyrażeń, dwie wersje prototetyki — jedna oparta na implikacji, druga zaś na równoważności — są całkowicie odmiennymi systemami logicznymi, mimo ich wzajemnej przekładalności i równoważności. Co więcej, dwa izomorficzne systemy z dokładnością do równokształtności formuł nie są tymi samymi obiektami.

Ontologia nie ma tak prostego odpowiednika w istniejących i powszechnie stosowanych systemach logicznych. Mimo iż określa się ją najczęściej jako rachunek nazw, nie można zapominać, że pełni ona szereg funkcji realizowanych przez standardowy rachunek kwantyfikatorów. W założeniach Leśniewskiego ontologia miała rzeczywiście stanowić rachunek nazw z funktorem „jest” jako pierwotnym (stąd nazwa systemu). Ze względu na definicje istnienia i przedmiotu<sup>8</sup>, ontologia jest „metafizycznie neutralna”, tzn. jej tezy nie uprawniają nas do twierdzenia, że coś istnieje i co konkretnie istnieje. W konsekwencji nie możemy wykluczyć

---

<sup>8</sup>Dla każdego  $A$ ,  $A$  istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy dla pewnego  $x$ ,  $x$  jest  $A$ ; dla każdego  $A$ ,  $A$  jest przedmiotem wtedy i tylko wtedy, gdy dla pewnego  $x$ ,  $A$  jest  $x$ .

istnienia bytów abstrakcyjnych, a więc i klasycznej teorii mnogości<sup>9</sup>.

Mereologia w pełni oddaje nominalistyczne intuicje Leśniewskiego, gdyż jest teorią zbiorów w sensie kolektywnym. Powstała najwcześniej, bo jeszcze przed prototypyką i ontologią, jednak później była wielokrotnie udoskonalana, szczególnie w zakresie aksjomatyki. Zbiór w sensie mereologicznym jest rozumiany jako kolektyw, agregat, pewna całość, a więc konkretny obiekt fizyczny składający się z części. Wynika z tego, że zbiór jednoelementowy jest identyczny ze swoim elementem oraz że nie ma zbiorów pustych<sup>10</sup>. Relacja bycia elementem jest przechodnia dla zbiorów w sensie mereologicznym, ale zasadniczo nieprzechodnia dla zbiorów dystrybutywnych. Jedynym terminem pierwotnym mereologii jest stała „być częścią”. Za jej pomocą Leśniewski formułuje aksjomatykę systemu<sup>11</sup> i definiuje podstawowe pojęcia: elementu i klasy. Otóż, *A* jest elementem *B* wtedy i tylko wtedy, gdy *A* jest tym samym przedmiotem co *B* lub *A* jest częścią *B*; *A* jest klasą przedmiotów *a* wtedy i tylko wtedy, gdy (a) *A* jest przedmiotem, (b) dla każdego *B*, jeżeli *B* jest *a*, to *B* jest elementem *A*, (c) dla każdego *B*, jeżeli *B* jest elementem *A*, to pewien element *B* jest elementem pewnego *a*.

W odróżnieniu od ontologii, mereologiczne aksjomaty i definicje nie dopuszczają jakiegokolwiek realistycznej interpretacji, gdyż zakładają istnienie wyłącznie indywiduów. Co więcej, na gruncie ogólnej teorii mnogości (tak Leśniewski nazywał mereologię)

---

<sup>9</sup>Ontologia jest systemem niezwykle ciekawym, jednak zważywszy na cel niniejszych rozważań nie poświęcimy jej więcej uwagi. Więcej na ten temat znaleźć można w Ślupecki [1955], Lejewski [1958] oraz Simons [1982].

<sup>10</sup>W systemach Leśniewskiego definiowalna jest jednak stała, umożliwiająca wyartykułowanie tego faktu. Konstruowalność obiektów abstrakcyjnych na gruncie dystrybutywnej teorii mnogości, np. zbioru pustego jako iloczynu zbiorów rozłącznych, była powodem dla którego Leśniewski mereologiczne ujęcie zbioru uważał za zdecydowanie bardziej intuicyjne. Oskarżał nawet na tej podstawie matematyków o tworzenie rzeczy, które nie istnieją (por. Leśniewski [1927]).

<sup>11</sup>Oryginalną aksjomatykę ontologii odnajdujemy w Leśniewski [1930, 78].

nie powstaje w ogóle antynomia Russella: ze znaczenia terminów „klasa” i „element” jasno wynika, że nie ma klas, które nie są własnymi elementami.

Wspomnieliśmy wcześniej, że prototypyka i ontologia spełniają te zadania, które zwyczajowo przypisuje się rachunkowi zdań i rachunkowi predykatów. Niestety mereologia jest za słabą teorią mnogości, aby można było przy jej pomocy zrekonstruować całą matematykę. Nie oznacza to jednak nierealizowalności zamierzeń Leśniewskiego — teorię mnogości daje się bowiem zbudować wprost z ontologii, która nie wyklucza dystrybutywnego pojęcia zbioru. Logikę Leśniewskiego można zinterpretować jako rachunek kwantyfikatorów omega-stopnia, co pozwala na dołączenie silnych aksjomatów teorii mnogości, w szczególności aksjomatu wyboru<sup>12</sup>. W takim przypadku mereologia staje się (zapewne wbrew zamierzeniom autora) zupełnie odrębną teorią, rozwijaną niezależnie od prób rekonstrukcji matematyki, np. jako geometria brył.

Systemy Leśniewskiego, w szczególności ontologia i w mniejszym stopniu mereologia, odegrały bardzo istotną rolę w rozwoju reizmu Kotarbińskiego, będącego badaj jedyną globalną koncepcją filozoficzną powstałą w Szkole Lwowsko–Warszawskiej. Za autorem rozróżnia się reizm w sensie ontologicznym i reizm w sensie semantycznym. Pierwszy, dostarczając odpowiedzi na pytanie co istnieje, głosi, że każdy przedmiot jest rzeczą, czyli indywidualnym, materialnym, rozciągłym obiektem oraz że żaden przedmiot nie jest stanem, stosunkiem lub cechą<sup>13</sup>. Drugi jest doktryną odnoszącą się do nazw oraz sensowności zdań i opiera się na rozróżnieniu nazw rzetelnych (nazw rzeczy) oraz nazw pozornych (nazw stanów, stosunków i cech). Wypowiedź zdaniowa jest sen-

---

<sup>12</sup>Por. Davis [1975].

<sup>13</sup>Reizm nawiązuje do problemu ilości kategorii ontologicznych postawionego jeszcze przez Arystotelesa, a uproszczonego później przez Wundta. O ile wykaz Arystotelesa zawierał jednoelementową klasę substancji pierwszych oraz aż dziewięć kategorii substancji wtórnych (wielkość, jakość, stosunek, miejsce, czas, położenie, stan, działanie i doznawanie), o tyle lista Wundta wyróżniała już wyłącznie rzeczy, cechy, stany i stosunki.

sowna wtedy i tylko wtedy, gdy obok funktorów zawiera wyłącznie nazwy rzeczy lub też da się zredukować do wypowiedzi zawierającej wyłącznie nazwy rzetelne jako wyrażenia nominalne; wypowiedzi podlegające takiej redukcji nazywa Kotarbiński skrótowo-zastępczymi. Ostatecznie więc reizm ontologiczny odrzuca istnienie jakichkolwiek przedmiotów ogólnych, zaś reizm semantyczny postuluje pewien charakter języka, w jakim o tak pojmywanym świecie należy się wypowiadać.

Reizm został nadbudowany nad ontologią Leśniewskiego, która stanowiła dlań zbiór doskonałych narzędzi formalno-logicznych. W [1961, 430] Kotarbiński pisał:

Czyż mogło być dla konkretyzmu korzystniejsze zdarzenie niż spotkanie na swoim gościńcu rozwojowym przewodniczki w postaci *Ontologii* Leśniewskiego [...] Otóż reizm wygrał wielki los, natknąwszy się na znakomity wynalazek w postaci *Ontologii*.

Kotarbiński przede wszystkim przejął za Leśniewskim jednokategorialną koncepcję nazw, zgodnie z którą nazwy są wyrażeniami mogącymi pełnić rolę orzeczników w zdaniach typu „A jest B”, przy zasadniczym rozumieniu funktora „jest”<sup>14</sup>. Odpowiada on dość precyzyjnie znaczeniu „jest” w zdaniu „Sokrates jest człowiekiem”, ale nie ma nic wspólnego z „jest” w zdaniu „Jest prawda”. Nie ma żadnych odniesień czasowo — przestrzennych oraz nie wskazuje na przynależność elementu do zbioru (choć jak wskazywaliśmy wcześniej, teoriomnogościowa interpretacja ontologii jest możliwa). Należy też wyraźnie odróżnić ontologiczne „jest” od „jest” stanowiącego jedynie część funktora „każdy jest”, np. „Każdy człowiek jest śmiertelny”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup>Jednokategorialna koncepcja nazw Leśniewskiego–Kotarbińskiego zakłada więc, że odpowiednikiem nazwy jest substancja, nie zaś atrybut i przez to likwiduje rozdźwięk pomiędzy nazwami mogącymi być podmiotami i nazwami mogącymi być orzecznikami.

<sup>15</sup>Powyższe uwagi dostarczają jedynie pewnych intuicji związanych ze stałą logiczną „jest”, której ściśle znaczenie jest pochodną aksjomatów. Ich oryginalność

Dobrodziejstwo systemów Leśniewskiego dla reizmu przejawia się również i w innej kwestii. Żaden filozof, a tym bardziej nominalista, nie może pozostać obojętny wobec pytania, czym są denotacje nazw ogólnych. Wedle zwyczajowej interpretacji oznaczają one własności, czyli klasy i nie mogą odnosić się do obiektów indywidualnych. Komentarze autora w związku z niniejszym problemem sugerują uznanie ontologii za teorię imion pospolitych: jeśli  $A$  jest nazwą jednostkową, a  $B$  jest nazwą ogólną (imieniem pospolitym), to w zdaniu „ $A$  jest  $B$ ” przedmiot oznaczany przez podmiot, jest także przedmiotem oznaczanym przez orzecznik — o ile zdanie to jest prawdziwe<sup>16</sup>. Rozwiązanie to stanowi swego rodzaju konstrukcję wielokrotnej denotacji, gdyż dzięki niemu możemy stwierdzić, że „ $x$  jest  $N$ -em” bez konieczności zakładania istnienia przedmiotu ogólnego  $N$ . Ostatecznie więc powiadając, że „Sokrates jest człowiekiem” nie twierdzimy, że Sokrates należy do zbioru ludzi, ale raczej że jest jednym z ludzi lub inaczej: nazwa „Sokrates” i nazwa „człowiek” stosują się do pewnego przedmiotu.

Powyższa interpretacja nazw ogólnych umożliwia swobodne operowanie pojęciem zbioru dystrybutywnego, bez potrzeby postulowania, że istnieje coś poza indywiduami. Na przykład zdanie „Zbiór  $M$  zawiera się w zbiorze  $N$ ” przetłumaczone na język reistyczny ma postać: „Dla każdego  $a$ , jeśli  $a$  jest  $M$ -em, to  $a$  jest  $N$ -em”. Poprzez taki przekład Kotarbiński deklaruje, że w języku reistycznym kwantyfikacja odbywa się wyłącznie po zmiennych indywidualnych, przy ustalonym rozumieniu indywiduów jako ciał. Niestety reista nie potrafi rozszerzyć swojej teorii mnogości do zbiorów coraz to bardziej skomplikowanych, a więc do rodzin zbiorów, zbiorów relacji etc. W szczególności nie nasuwa się żadna reistyczna parafraza twierdzeń o liczbach kardynalnych nieosiągalnych, czy też (matematycznie niezwykle ważnego) ak-

---

nalną wersję znaleźć można w Kotarbiński [1961, 190–191], natomiast słowną transkrypcję i opracowanie w Woleński [1984] i [1986].

<sup>16</sup>Taką interpretację sugeruje Simons w [1982].

sjomatu wyboru. Generalnie możliwości reizmu kończą się na algebrze zbiorów, a to bardzo niewiele. Dodajmy ponadto, że we współczesnych formalizacjach teorii mnogości zmienne indywidualne reprezentują zbiory — nie rozróżnia się zatem zbiorów i ich elementów (atomów) nie będących zbiorami. W takich ujęciach reizm napotyka trudności już na samym wstępie, ponieważ nie może zakładać redukcji teorii mnogości do języka zawierającego zmienne reprezentujące indywidua rozumiane konkretystycznie<sup>17</sup>.

Zauważmy na koniec jeszcze, że kłopoty konkretyzmu wynikające z radykalnego ograniczania ontologii świata nie kończą się na samej matematyce. Kotarbiński budował swoją ontologię na bazie materii korpuskularnej, definiując ciała jako bezwładne i rozciągłe bryły, składające się z innych brył, podczas gdy współczesna fizyka podkreśla raczej połowy obraz świata. Wątpliwości o zupełnie innym charakterze powstają na gruncie humanistyki. Sprawdzają się one do pytania o reistyczny opis dzieła sztuki, systemu prawnego, procesu uczenia się języka etc. Wydaje się, iż o ile wyeliminowanie pierwszej trudności nie powinno stanowić dla reisty szczególnego problemu, gdyż wymaga jedynie uzgodnienia pojęcia konkretnego z teorią fizyczną, o tyle usunięcie pozostałych doprowadziłoby do liberalizacji koncepcji, zapewne przekraczającej intencje autora.

Poglądy filozoficzne Leśniewskiego i Kotarbinskiego nie mogły pozostać bez wpływu na ich uczniów, wśród których najwybitniejszym był Alfred Tarski. Przypisywanie temu ostatniemu nominalizmu wydaje się być nieco dziwne, szczególnie w świetle publikowanych przez niego prac. W żadnym jego artykule nie znajdziemy jakiegokolwiek pozamatematycznej próby interpretacji uzyskanego wyniku. Nie oznacza to jednak, że Tarski swoje stanowisko w sporze o uniwersalia ukrywał. W [1988, 81] Suppes pisze:

---

<sup>17</sup>W [1985] Woleński zauważa, że analogiczne problemy napotka reista nie tylko w samej teorii mnogości, ale i wszędzie tam, gdzie jej metody są stosowane, m.in. w metamatematyce.

Na podstawie licznych publikacji w zakresie teorii mnogości, moglibyśmy oczekiwać, że [Tarski] był platonikiem [...] — zgodnie z moją wiedzą nigdy nie odniósł się do tej kwestii na piśmie. Ale oczywiście podczas dyskusji często wyrażał sceptycyzm wobec platonizmu i przedstawiał poglądy, które byłyby zbieżne z formalizmem w filozofii matematyki i nominalizmem w filozofii w ogóle.

Swoje wyraźne sympatie w kierunku nominalizmu Tarski wyrażał nie tylko przy okazji nieformalnych rozmów ze studentami i współpracownikami, ale również na forum publicznym. Zachowały się dowody na to, że niejednokrotnie tłumaczył się z rozdzwiku pomiędzy praktyką naukową i stanowiskiem filozoficznym<sup>18</sup>. Podczas uroczystości związanej z jego siedemdziesiątymi urodzinami, powiedział:

Jestem nominalistą. To jest bardzo głębokie moje przekonanie. Tak głębokie, że nawet w swoim trzecim wcieleniu, nadal będę nominalistą. [...] Wierzę, że nawet w bajkach tkwi wartość. [Jestem] udreńczonym nominalistą.

Przewodnicząc wiosną 1965 roku, wspólnemu posiedzeniu Association for Symbolic Logic i American Philosophical Association, Tarski wygłosił bardzo znamienne zdanie:

Reprezentuję ten bardzo surowy, naiwny rodzaj antyplatonizmu, który określiłbym jako materializm, lub nominalizm z pewną materialistyczną skazą, i bardzo trudno jest człowiekowi żyć z taką filozoficzną postawą, szczególnie jeśli jest on matematykiem, szczególnie jeśli z pewnych względów ma hobby, którym jest teoria mnogości.

Powyższy cytat może być dowodem na to, że nawet Leśniewski nie miał tak radykalnych poglądów jak Tarski. O ile pierwszy wyraźnie dystansował się wobec reizmu, jako odrzucającego istnienie

---

<sup>18</sup>Wspomniane dowody mają postać nagrań oryginalnych przemówień, bądź wystąpień Tarskiego. Zacytowane fragmenty pochodzą z Murawski, Woleński (w druku); opublikowano je również w Feferman, Feferman [2004, 52].



obiektów naszej wyobraźni i snów, o tyle drugi częściej identyfikował się z Kotarbińskim, niż mu zaprzeczał. Świadectwem tego jest choćby stanowisko Henryka Hiża, również sympatyka reizmu. Odmienne zdanie w tej kwestii miał Andrzej Mostowski, według którego Tarski nigdy nie akceptował reizmu, a tylko skłaniał się ku niemu w swych początkowych pracach<sup>19</sup>.

Niezależnie od tego, jak bardzo skrajny był nominalizm Tarskiego, jedna rzecz nie ulega wątpliwości i wymaga podkreślenia — jest nią mianowicie dysonans między światopoglądem filozoficznym a praktyką matematyczną. Rzecz staje się bardziej zrozumiała, jeśli weźmie się pod uwagę atmosferę intelektualnej otwartości, charakteryzującą Szkołę Lwowsko–Warszawską. Przejawiała się ona przede wszystkim w postulowaniu dopuszczalności wszelkich poprawnych metod, skutecznych w rozwiązywaniu konkretnych problemów. Poglądy filozoficzne postrzegano wyłącznie jako „sprawę prywatną”, która nie powinna przeszkadzać w działalności naukowej. Na tym tle postawa Tarskiego była w jakimś sensie reprezentatywna dla szkoły.

## 2. POCZĄTKI NOMINALIZMU REKONSTRUKCYJNEGO

W latach trzydziestych ubiegłego wieku Szkoła Lwowsko–Warszawska zyskała międzynarodową renomę, głównie za sprawą osiągnięć w zakresie logiki. Poszczególni jej przedstawiciele współpracowali z Kołem Wiedeńskim, dzieląc z jego członkami wiele przekonań: racjonalizm, negatywną postawę wobec spekulacji filozoficznej, niekiedy fizykalizm (w postaci reizmu) oraz, przede wszystkim, zainteresowanie logiką<sup>20</sup>. Nie może więc dziwić fakt, że przebywając wiosną 1933 roku w Europie, młody doktor fi-

<sup>19</sup>Na słowa Hiża powołuje się Simons w [1993], zaś opinię Mostowskiego odnajdujemy w Mostowski [1967].

<sup>20</sup>W połowie lat trzydziestych szeroko rozpowszechnił się pogląd o wręcz neopozytywistycznym charakterze szkoły. Stereotyp ten był jednak fałszywy, o czym skutecznie przekonuje Woleński w [1985].

lozofii Willard Van Orman Quine, odwiedził nie tylko Wiedeń i Pragę, ale również Warszawę. Przyjęty został z życzliwością, a Tarski, Leśniewski i Łukasiewicz urzekli go swoją gościnnością. Wielogodzinne dyskusje, seminaria i studia nad poszczególnymi zagadnieniami, nie mogły pozostać bez wpływu na poglądy dojrzewającego filozofa. Po latach w liście do Tarskiego pisał:

Od *Principia Mathematica* logika w Ameryce, tak jak i w Anglii, znajdowała się w punkcie zerowym. Na kontynencie europejskim rozkwitała. Polska była w czołówce, a ty [...] byłeś już wiodącym polskim logikiem. [...] sześć tygodni twoich seminariów, naszych wspólnych rozmów i opublikowanych przez ciebie artykułów, a wyjeżdżałem będąc szczęśliwszym i mądrzejszym człowiekiem<sup>21</sup>.

Wyraźne inspiracje ideami Leśniewskiego, w szczególności mereologią, uwidoczniły się w kilku mniej znanych artykułach Quine'a napisanych tuż po powrocie do Stanów. Wydaje się jednak, że prawdziwie nominalistyczny epizod w jego karierze naukowej, zapoczątkowały dyskusje z Tarskim i Carnapem prowadzone na Uniwersytecie Harvarda w roku akademickim 1940–1941. Koncentrowały się one przede wszystkim na programie budowy finitystycznego języka tak dla matematyki, jak i nauki w ogóle<sup>22</sup>. Zaowocowały one artykułem, napisanym wspólnie z Nelsonem Goodmanem, *Steps Toward a Constructive Nominalism*.

Autorzy deklarują tu całkowite odrzucenie obiektów abstrakcyjnych a każdy system, który nie czyni zadość temu żądaniu, uznają za niesatysfakcjonujący:

Nikt nie sądzi, że byty abstrakcyjne — klasy, relacje, własności, etc. — istnieją w czasoprzestrzeni; ale my mamy na

<sup>21</sup>Fragment pochodzi z listu opublikowanego w Feferman, Feferman [2004, 87].

<sup>22</sup>We wspomnianych dyskusjach niejednokrotnie uczestniczyli nie tylko Quine, Carnap i Tarski, ale czasem również Russell i Goodman. Więcej szczegółów na ten temat znaleźć można w Mancosu [2005].

myśli coś więcej. My odrzucamy je całkowicie. [...] ta negacja oparta jest na filozoficznej intuicji, która nie może być usprawiedliwiona przez odwołanie się do czegokolwiek bardziej fundamentalnego<sup>23</sup>.

Przywołanie intuicji nie oznacza jednak, iż pewne rozważania *a posteriori* nie przekonują o słuszności stanowiska nominalistycznego. Zasada abstrakcji prowadzi do paradoksów (w tym do paradoksu Russella), a ich uniknięcie wymaga wprowadzenia reguł, których sztuczność i arbitralność względem faktycznego stanu świata, budzi poważne wątpliwości metodologiczne<sup>24</sup>.

Konsekwencją wyrzeczenia się obiektów abstrakcyjnych jest zanegowanie jakiegokolwiek nieskończoności. Nie tylko bowiem nasze osobiste doświadczenia są skończone, ale również nie ma zgody wśród fizyków odnośnie tego, czy obiektów fizycznych może być więcej niż tylko skończona liczba. Zakładając więc, że nasz świat jest skończony, akceptacja nieskończoności oznaczałaby istnienie nieskończenie wielu bytów abstrakcyjnych, co przeczyłoby nominalizmowi. Niestety już bardzo proste teorie matematyczne posiadają nieskończone uniwersa, stąd ich „konkretyzacja” pociągałaby za sobą ich drastyczne zubożenie. W przypadku arytmetyki klasycznej byłoby to równoznaczne z koniecznością znalezienia fizycznych odpowiedników dla liczb<sup>25</sup>. Takie sugestie padały podczas wspomnianych już rozmów prowadzonych w latach 1940–1941, jednak Quine i Goodman wybrali inne rozwiązanie.

Ograniczając ontologię teorii matematycznych wyłącznie do obiektów konkretnych, niezbędną jest dokonanie istotnych modyfikacji w zakresie języka. Nie może on zawierać żadnych predy-

<sup>23</sup>Cytat pochodzi z Goodman, Quine [1947, 105].

<sup>24</sup>Przykładami reguł pozwalających na „normalne” uprawianie matematyki w ramach rozgałęzionej teorii typów są aksjomaty sprowadzalności i nieskończoności (por. Murawski [2001]).

<sup>25</sup>Z uwagi na operację konkatenacji, nie możemy też postulować nieskończonego świata wyrażen językowych. W przeciwnym wypadku musielibyśmy każde wyrażenie „znaleźć” w konkretnym świecie, co oczywiście nie jest wykonalne.

katów, definicji oraz twierdzeń, które w jakikolwiek sposób odnosiłyby się do bytów abstrakcyjnych. Zadaniem nominalisty jest więc przetłumaczenie wypowiedzi, w których występują „niedozwolone” odwołania, na takie, które są od nich wolne. W wielu przypadkach przeprowadzenie takiej translacji nie nastrecza żadnych trudności. Na przykład zdanie: „Klasa  $A$  jest zawarta w pewnej klasie różnej od  $A$ ”, wydaje się postulować istnienie pewnego obiektu abstrakcyjnego, podczas gdy proste przeformułowanie prowadzi do jego nominalistycznego równoważnika postaci: „Pewien obiekt nie jest  $A$ ”<sup>26</sup>.

Quine i Goodman zauważają jednak, iż nie mamy żadnej gwarancji wykonalności postulowanej redukcji dla wszystkich twierdzeń, których nie bylibyśmy skłonni odrzucić jako nieznaczących. Ich pomysł, zaczerpnięty z prac Leśniewskiego, polega na traktowaniu zdań matematyki jedynie jako ciągów znaków pozbawionych znaczenia. Jego realizacja wymaga w pierwszej kolejności rozwinięcia języka przedmiotowego (*object language*) traktującego wyrażenia matematyczne jako konkretne obiekty i nie dopuszczającego żadnych narzędzi, które mogłyby odsyłać do bytów abstrakcyjnych. Zadanie to jest nader skomplikowane, gdyż wymaga całkiem nowego podejścia do definicji nawet tak podstawowych pojęć, jak „formuła”, „twierdzenie”, czy „operacja podstawienia”. Formalizację języka autorzy rozpoczynają od zidentyfikowania dziewięciu podstawowych predykatów:  $\lceil Vee(x) \rceil$  (obiekt  $x$  jest zmienną),  $\lceil Ac(x) \rceil$  (przedmiot  $x$  jest apostrofem),  $\lceil LPar(x) \rceil$  ( $x$  jest lewostronnym następnikiem),  $\lceil RPar(x) \rceil$  ( $x$  jest prawostronnym następnikiem),  $\lceil Str(x) \rceil$  ( $x$  jest znakiem dysjunkcji — kreską),  $\lceil Ep(x) \rceil$  ( $x$  jest znakiem przynależności elementu do całości — epsilon),  $\lceil C(xyz) \rceil$  (napis  $x$  składa się z napisu  $z$  poprzedzonego napisem  $y$  — predykat konkatenacji),  $\lceil Part(xy) \rceil$  ( $x$  jest częścią  $y$ ) oraz  $\lceil Bgr(xy) \rceil$  ( $x$  jest przestrzennie większy niż  $y$ ). Tworzą one wraz ze zmiennymi, kwantyfikatorami oraz

<sup>26</sup>Wiele przykładów takiej translacji znaleźć można w paragrafie 4 omawianego artykułu.

sójnikami logicznymi koniunkcji i alternatywy, nominalistyczną składnię języka. Wartościami dla zmiennych mogą być dowolne konkretne obiekty. Następnym krokiem jest wprowadzenie przy pomocy powyższych predykatów pewnych pomocniczych definicji i dalej określenie adekwatnych aksjomatów (dla dysjunkcji, kwantyfikacji i przynależności) oraz reguł wnioskowania. Twierdzeniem systemu w rekonstruowanym języku przedmiotowym jest dowolny napis posiadający dowód; dowód natomiast składa się z ciągu następujących po sobie linii, z których każda jest albo aksjomatem albo konsekwencją poprzednich linii<sup>27</sup>.

Scharakteryzowana powyżej składnia umożliwia nam uporanie się z formułami, dla których nie dysponujemy bezpośrednią translacją nominalistyczną. Jeśli np. formuła postaci:  $\lceil \forall n(n+n = 2n) \rceil$ , zawierająca zmienne odnoszące się do bytów abstrakcyjnych, nie może być przetłumaczona na język nominalistyczny, wówczas rozwiązaniem jest potraktowanie jej po prostu jako łańcucha znaków. Dzięki temu jesteśmy w stanie stwierdzić, czy jest ona istotnie poprawną formułą naszego języka przedmiotowego i ewentualnie określić, jakie ma konsekwencje dla pozostałych formuł. W ten sposób posługiwanie się znaczną częścią klasycznej logiki i matematyki nie wymaga wgłębiania się w zagadnienia związane ze zrozumieniem i prawdziwością formuł, z którymi pracujemy. Quine i Goodman ujmują to w następujących słowach:

Nikt, nie tylko najbardziej zagorzały pragmatyk, nie jest skłonny traktować koralików na abaku jako prawdziwych; i nasze stanowisko jest takie, że formuły platońskiej matematyki są, niczym koraliki na abaku, dogodnym narzędziem rachunkowym nie angażującym pojęcia prawdy. Tym co jest ważne i prawdziwe [...] jest nie aparatura jako taka, ale tylko jej opis: reguły, zgodnie z którymi jest ona konstruowana i stosowana<sup>28</sup>.

<sup>27</sup>Nie wchodzimy w tym miejscu w szczegóły techniczne całościowej formalizacji, które w artykule Quine'a i Goodmana zajmują paragrafy 5–10.

<sup>28</sup>Por. Goodman, Quine [1947, 122].

Zaproponowane przez autorów traktowanie formuł matematycznych tylko jako ciągów znaków w ramach pewnego sformalizowanego systemu ma niestety pewną wadę, mianowicie nie wyjaśnia dostatecznie fenomenu stosowalności matematyki do opisu świata. Autorzy wydają się być świadomi tego faktu i być może właśnie z tego powodu w ostatnim akapicie wzywają do poszukiwania, w miarę możliwości, bezpośrednich przekładów coraz to bardziej skomplikowanych twierdzeń matematycznych na język nominalistyczny.

### 3. DUALIZM OBIEKTOWO-MODALNY

W artykule *Mathematics Without Foundations*, Hilary Putnam proponuje alternatywne spojrzenie na twierdzenia matematyki. Twierdzi w szczególności, że mogą być one formułowane i interpretowane na wiele sposobów, tak jak to ma miejsce w mechanice kwantowej. Dualizm korpuskularno — falowy zakłada, że opis świata jako systemu cząstek i opis świata jako systemu fal są sobie równoważne i wzajemnie przekładalne. Oznacza to, iż po odpowiednim przetłumaczeniu pojęć pierwotnych, jedna teoria jest konsekwencją drugiej i na odwrót. Obydwie mają więc tę samą treść fizyczną, tzn. dany fakt można wyjaśnić poprzez odwołanie się do pojęcia elektronu bądź jako cząstki, bądź jako fali. W konsekwencji ani jedno, ani drugie ujęcie nie jest uprzywilejowane, a w praktyce naukowej są traktowane niemal synonimicznie. W matematyce sytuacja przedstawia się analogicznie, przy czym spośród wielu równoważnych opisów faktów matematycznych, dwa zasługują na miano najważniejszych. Pierwszy związany jest z możliwością redukcji matematyki do teorii mnogości, drugi natomiast powstaje na bazie logiki modalnej.

Z matematycznego punktu widzenia nie ma różnicy między stwierdzeniami:

- (1) istnieje zbiór liczb naturalnych spełniających hipotezę Gold-

bacha,

(2) możliwe jest wybranie takich liczb naturalnych, aby ta hipoteza była spełniona<sup>29</sup>.

Jednak sposób sformułowania faktu przywołuje zupełnie inny obraz w naszym umyśle: podczas gdy (1) zakładając istnienie liczb, wszelkie związki, o jakich mówi, ogranicza wyłącznie do nich, (2) stwierdza wyłącznie sam związek, bez przyjmowania jakichkolwiek zobowiązań ontologicznych. Putnam każe nam wierzyć, że tego rodzaju dualizm obiektowo — modalny można rozszerzyć na całą matematykę klasyczną. W pierwszym ujęciu jest ona całkowicie ekstensjonalna, ale dopuszcza szerokie spektrum bytów zewnętrznych; w drugim zaś — nie odnosi się do żadnych specjalnych obiektów, a pokazuje jedynie „co z czego wynika”. Jeśli więc platonizm cieszy się tak olbrzymią popularnością, to tylko dlatego, że łatwiej jest myśleć o matematyce w języku obiektów niż w języku modalnym.

Tymczasem zdecydowanie korzystniej byłoby obydwaj spojrzenia traktować nie jako rywalizujące ze sobą, ale raczej jako równorzędne — jedno może bowiem posłużyć dla lepszego wyjaśnienia i ugruntowania drugiego. I tak teoriomnogościowe pojęcie modelu uzasadnia logikę modalną (możliwość to prawdziwość w pewnym modelu, konieczność — prawdziwość we wszystkich modelach), ale z drugiej strony zbiór jest w pewnym sensie możliwością selekcji obiektów. Oznacza to, że postulowanie istnienia liczb jest dopuszczalne, choć nie jest niezbędne. Stwierdzenia o nich sprawdzają się bowiem do dwóch tez: (i)  $\omega$ -ciągi są możliwe, (ii) pewne stwierdzenia postaci „jeżeli  $\alpha$  jest  $\omega$ -ciągami, to...” są prawdami koniecznymi.

---

<sup>29</sup>Putnam rozważa tak naprawdę kontrprzykład dla hipotezy Fermata, dziś już pozytywnie rozstrzygniętej. Związki, o jakich mowa niżej, ujmuje w postaci implikacji  $AX \rightarrow \neg Fermat$ , gdzie  $AX$  jest koniunkcją aksjomatów pewnej skończonej aksjomatyzowalnej podteorii arytmetyki I rzędu, natomiast *Fermat* oznacza standardową formułę wyrażającą hipotezę Fermata w arytmetyce I rzędu.

Według Putnama, modalna interpretacja matematyki ma jedną bardzo istotną zaletę. Przyjmując możliwość i konieczność jako pojęcia pierwotne, możemy nadać jasny sens twierdzeniom mówiącym o „wszystkich zbiorach”, bez zakładania modelu maksymalnego. Nie musimy przy tym możliwych modeli i możliwych światów traktować jako nowych obiektów. Wprowadzenie spójników modalnych nie oznacza bowiem zastąpienia jednych bytów innymi, a raczej stanowi rozszerzenie tego, co możemy powiedzieć o zwykłych przedmiotach i ich rodzajach.

Artykuł *Mathematics Without Foundations* nie podejmuje problemu istnienia w matematyce. Autor pisze o różnych, choć równoważnych opisach faktów matematycznych, jednak zrećnie pomija pytanie o to, jaka autentyczna rzeczywistość kryje się za tymi obrazami. Jego celem nie jest bowiem włączenie się do sporu między realizmem i nominalizmem, a raczej wykazanie, że matematyka nie przeżywa kryzysu w swoich podstawach, a nawet więcej — nie ma i nie potrzebuje mieć podstaw. Propozycja modalnej interpretacji matematyki jest więc niczym innym, jak tylko wyrazem „antyfundamentalistycznej” postawy Putnama<sup>30</sup>. Niemniej jednak nie można zignorować jej wkładu w rozwój współczesnych kierunków nominalistycznych. Wykorzystanie aparatury modalnej jest dziś wśród nominalistów nie tylko powszechne, ale wręcz nieodzowne.

#### 4. KONKLUZJE

Prekursorzy współczesnego nominalizmu znaleźli wielu wybitnych naśladowców, do których należą obecnie przede wszystkim Field, Balaguer, Chihara i Hellman. Dwaj pierwsi twierdzą, że matematyka jest pozbawiona przedmiotowego odniesienia, a jej twierdzenia nie wyrażają prawd na temat rzeczywistości. Bez nich

---

<sup>30</sup>Putnam twierdził, że modalność jest dla nominalisty w równym stopniu nie do przyjęcia, co byty abstrakcyjne. Jeśli więc dostarczył nowego oręza swoim adwersarzom, to stało się to niejako wbrew jego intencjom.



interpretacja świata byłaby być może utrudniona, ale jednak możliwa. Dowodem na poparcie tej tezy jest bezpośrednia translacja na język nominalistyczny, konkretnych teorii fizycznych. Kontynuując tę ideę Quine'a, Field przeprowadza jakościową rekonstrukcję teorii grawitacji, natomiast Balaguer — mechaniki kwantowej<sup>31</sup>. W obydwu przypadkach niezbędne jest przyjęcie założenia o fizycznym charakterze pewnych obiektów lub własności, a także zastąpienie standardowej teorii mnogości, mereologią. Z kolei Chihara i Hellman wierzą w wartość logiczną twierdzeń matematycznych i dlatego nie starają się ich wyeliminować z nauki. Ich celem jest raczej rekonstrukcja matematyki stosowanej w nauce, przy wykorzystaniu aparatury modalnej<sup>32</sup>. Chihara kontynuuje ideę jej lingwistycznej interpretacji, tak aby uzasadnić tezę, że dotyczy ona możliwych wypowiedzi a nie obiektów abstrakcyjnych. Hellman natomiast podejmuje wyzwanie nominalistycznej interpretacji strukturalizmu matematycznego. Twierdzi, że ontologię obiektów abstrakcyjnych można zredukować do postulatów wyrażających możliwość istnienia pewnych struktur.

Strategie współczesnych nominalistów są niewątpliwie bardziej złożone w porównaniu z tym, co proponowali prekursorzy. Dotyczy to zarówno skomplikowania aparatury technicznej, jak i bogactwa interpretacji filozoficznych. Niemniej jednak rdzeń wykorzystywanych narzędzi logicznych i postulatów o charakterze metodologicznym, pozostaje ciągle taki sam. Również zarzuty stawiane poszczególnym koncepcjom mają podobny lub wręcz identyczny charakter. Obejmują przede wszystkim kwestie związane z niedostatecznym wyjaśnieniem fenomenu użyteczności matema-

---

<sup>31</sup>Powołujemy się tutaj tylko na te prace obu autorów, które wywołały w literaturze największy oddźwięk (Field [1980] oraz Balaguer [1996]). Poglądy zarówno Fielda, jak i Balaguera ewoluowały dalej, w pierwszym przypadku w kierunku podania modalnej wersji zasady zachowawczości, w drugim — w kierunku próby sformułowania ogólnego argumentu na rzecz nominalizmu.

<sup>32</sup>Najważniejsze idee tej rekonstrukcji zawierają prace Chihara [1990] oraz Hellman [1989].

tyki w interpretacji rzeczywistości, naukową i dydaktyczną atrakcyjność otrzymywanych rekonstrukcji oraz ich siłę wyrażeniową.

Dodajmy na koniec, że Quine wymieniony tutaj jako jeden ze współtwórców współczesnego nominalizmu, po niepowodzeniu zainicjowanego wspólnie z Goodmanem projektu rekonstrukcji matematyki i nauki, przeszedł na stronę swoich dotychczasowych oponentów. Sformułowany przez niego argument z niezbędności, stał się podstawowym orężem obronnym realisty, rzadko podważanym nawet przez nominalistów.

### LITERATURA CYTOWANA

- Balaguer M.**, 1996, *Towards a Nominalization of Quantum Mechanics*, *Mind* 105 [418], 209–226.
- Burdman Feferman A. and Feferman S.**, 2004, *Alfred Tarski: Life and Logic*, Cambridge University Press.
- Burgess J.P. and Rosen G.**, 1997, *A Subject with No Object: Strategies for Nominalistic Interpretation of Mathematics*, Oxford.
- Chihara C.**, 1990, *Constructibility and Mathematical Existence*, New York: Oxford University Press.
- Davis Ch.**, 1975, *An Investigation Concerning of Hilbert–Sierpiński Logical Form of the Axiom of Choice*, *Notre Dame Journal of Formal Logic* XVI/2, 145–184.
- Dąmbska, I.**, 1948, *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, w: *Pięćdziesiąt lat filozofii w Polsce*, *Przegląd Filozoficzny* XLIV, 14–25.
- Field H.**, 1980, *Science without Numbers: A Defence of Nominalism*, Basil Blackwell, Oxford.
- Goodman N. and Quine W.V.**, 1947, *Steps Toward a Constructive Nominalism*, *The Journal of Symbolic Logic* 12, 105–122.

- Hellman G.**, 1989, *Mathematics Without Numbers*, Oxford: Clarendon Press.
- Kotarbiński T.**, 1929, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Ossolineum, Lwów (wydanie II, Warszawa 1961).
- Kotarbiński T.**, 1958, *Wybór pism*, t. II, PWN, Warszawa.
- Küng G.**, 1967, *Ontology and the Logistic Analysis of Language*, Reidel, Dordrecht.
- Lejewski Cz.**, 1958, *On Implicational Definitions*, *Studia Logica* VIII, 189–205.
- Leśniewski S.**, 1927, *O podstawach matematyki*, *Przegląd Filozoficzny* XXX, 164–206.
- Leśniewski S.**, 1930, *O podstawach matematyki* (c.d.), *Przegląd Filozoficzny* XXXIII, 77–105.
- Leśniewski S.**, 1931, *O podstawach matematyki* (c.d.), *Przegląd Filozoficzny* XXXIV, 142–170.
- Luschei E.C.**, 1962, *The Logical Systems of Leśniewski*, *Studies in Logic and Foundations of Mathematics*, North — Holland Publishing Company, Amsterdam.
- Mancosu P.**, 2005, *Harvard 1940–1941: Tarski, Carnap and Quine on a Finitistic Language of Mathematics for Science*, w: *History and Philosophy of Logic* 26, 327–357.
- Mostowski A.**, 1967, *Tarski Alfred*, w: *The Encyclopedia of Philosophy* VIII, ed. P. Edwards, New York, 77–81.
- Murawski R.**, 2001, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Murawski R. and Woleński J.**, 200?, *Tarski and His Polish Predecessors (on Truth)*.
- Putnam H.**, 1967, *Mathematics Without Foundations*, *The Journal of Philosophy* 64, 5–22.
- Simons P.**, 1982, *On Understanding Leśniewski*, *History and Philosophy of Logic* 3, 165–191.

- Simons P.**, 1993, *Nominalism in Poland*, w: Polish Scientific Philosophy: The Lvov–Warsaw School, Poznań Studies in the Sciences and the Humanities, vol. 28, Rodopi, Amsterdam, 207–231.
- Stupecki J.**, 1955, *S. Leśniewski's Calculus of Names*, Studia Logica III, 7–71.
- Suppes P.**, 1988, *Philosophical Implications of Tarski's Work*, Journal of Symbolic Logic 53, 80–91.
- Woleński J.**, 1984, *Reizm a ontologia Leśniewskiego*, Studia Filozoficzne 5, 37–41.
- Woleński J.**, 1986, *Reism and Leśniewski's Ontology*, w: History and Philosophy of Logic 7, 167–176.
- Woleński J.**, 1985, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko–Warszawska*, PWN, Warszawa.
- Woleński J.**, 1989, *Logic and Philosophy in Lvov–Warsaw School*, Kluwer Academic Publishers.
- Woleński J.**, 2000, *Czy Leśniewski był filozofem?*, Filozofia Nauki 3–4, 57–68.

Mieszko Tałasiewicz  
IF UW

## DWIE UWAGI O RACJONALNOŚCI WIARY

Jednym z głównych wątków Stanisława Wszółka *Racjonalności wiary*<sup>1</sup> jest prezentacja koncepcji trzech możliwych stosunków między nauką a teologią (religią): **integracji**, która przyjemnie się nazywa, ale w praktyce jest walką i uzurpacją dominacji jednej strony nad drugą<sup>2</sup>, **separacji** i **eksplikacji**. Separacja jest najbardziej rozpowszechnionym stanowiskiem, zgodnie z którym nauka i teologia są niewspółmierne metodologicznie i nie powinny sobie wchodzić w drogę: konflikty (ale i rzekome wsparcie) to skutek nieporozumienia metodologicznego i wyjścia poza własne kompetencje po którejś ze stron. Zdaniem Autora jednak separacja to zbyt łatwe stanowisko: stanowisko dla tych, którzy nie poszukują. On sam rekomenduje eksplikację. Niestety, eksplikacja z kolei pozostaje stanowiskiem dość nieokreślonym. Teoretycznie chodzi o to, że nauka i teologia mają się wzajemnie uzupełniać i oświeślać, zarazem nie wchodząc sobie w paradę. W praktyce jednak nie jest łatwo podać konkretne przykłady tego, na czym eksplikacja ma polegać. Koncepcję eksplikacji ks. Wszółek powtórzył 21.02.2006 na konferencji „Fizyka a religia” organizowanej

---

<sup>1</sup>S. Wszółek, *Racjonalność wiary*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.

<sup>2</sup>Książka niestety nie obfituje w przykłady, co utrudnia zrozumienie niektórych propozycji Autora; w tym wypadku jednak łatwo o wyraźny przykład: negatywne skutki podejścia integralnego (integrystycznego?) widać bardzo dobrze m.in. w amerykańskim wydaniu sporu o ewolucję, o którym sporo pisze *Filozofia Nauki* w numerze 2/03 a zwłaszcza 1/06.

na UW przez warszawski oddział KIK-u; miałem wtedy okazję poprosić Autora o dodatkowe wyjaśnienie. Na pytanie, jakie są przykłady wzajemnej eksplikacji nauki, odpowiedział On, że tu rzeczywiście w każdym wypadku chodzi o rozdzielenie, separację — ale ma to być za każdym razem dokonywane od nowa.

W pierwszej chwili odpowiedź S. Wszółka wydała mi się niesatysfakcjonująca (a nawet nieco dziwna). Myślałem: to tak, jakby mogąc dać stałe zlecenie, chodzić jednak do banku za każdym razem, gdy przychodzi rachunek do zapłacenia. Dlaczego mamy tak utrudniać sobie życie? Skoro i tak w każdym wypadku rozwiązaniem jest rozdzielenie, to dlaczego nie rozdzielić od razu *a priori* i już?

Ale im dłużej o tym myślałem, tym bardziej odpowiedź Wszółka mnie intrygowała. Poszukiwałem takiej interpretacji tej odpowiedzi (i koncepcji eksplikacji w ogóle), żeby nie dało się jej zbyć tak łatwym argumentem.

Interpretację taką znalazłem — choć tego, czy jest ona zgodna z intencjami S. Wszółka, nie wiem. Dla jej prezentacji wykorzystamy tę samą metaforę opłacania rachunków w banku, która posłużyła nam powyżej do zakwestionowania koncepcji eksplikacji, spróbujemy tylko poprowadzić ją nieco dalej. Otóż stałe zlecenie jest wygodne, niewątpliwie. Ale wymaga dobrej organizacji finansów, pamiętania o rachunkach tak czy owak. Inaczej może nam się przytrafić, że stracimy panowanie nad stanem konta i stałe zlecenie nie zostanie zrealizowane lub jego realizacja spowoduje niedozwolony debet. Popadniemy wtedy w poważne kłopoty (z egzekucją komorniczą włącznie). Bieganie do banku z każdym rachunkiem jest męczące, ale pod tym względem bezpieczniejsze: przypomina nam o stanie naszych finansów i naszego konta.

Podobnie jest w metodologii na styku nauki i religii. Wiemy, że one są niewspółmierne i powinny być odseparowane<sup>3</sup>. Dobrze.

---

<sup>3</sup>Jest rzeczą jasną, że wiele dyscyplin teologicznych może korzystać, powinno i korzysta ze zdobyczy wielu nauk szczegółowych (językoznawstwa, antropologii, psychologii czy socjologii, a nawet ekonomii), próbując zinter-

Ale jaki z tego morał praktyczny? Czy to znaczy, że możemy je odseparować raz na zawsze? Czy to znaczy, że nie będzie więcej książek na ten banalny i oczywisty temat, ani konferencji naukowych? Jeśli tak — jeśli za kilkanaście–kilkadziesiąt lat nowe pokolenie myślących ludzi we współczesnych sobie książkach znajdzie tylko jednozdaniowy dogmat, że nauka nie ma nic wspólnego z religią — to nie będzie dobrze. Ludzi zaczną te problemy nurtować i zaraz znajdą się tacy, którzy ogłoszą najdziwsze teorie integrystyczne w jedną lub drugą stronę pod pretekstem, że łamią zadekretowane dawno temu podejrzane tabu. Do tego nie powinniśmy dopuszczać. O wiele lepiej jest przyjąć praktyczną zasadę, która w duchu koncepcji S. Wszółka będzie zalecała podejmowanie tego tematu ciągle na nowo; po to, by na przykładzie najnowszych danych po raz kolejny — rytualnie — dokonać separacji metodologicznej.

Będzie to miało dobry wpływ na nowe pokolenie słuchaczy — ale i na samych dyskutantów, choćby dzięki socjalnej funkcji rozmowy. Ludzie, którzy się spotykają, nawet jeśli nie mają sobie wiele do powiedzenia, nie powinni milczeć. Jeśli się witają i wymieniają ze sobą pozornie nic nie znaczące uwagi o pogodzie, ciężkich czasach i polityce (albo — metodologii), z czasem się zaprzyjaźniają, a przynajmniej darzą sympatią. Pomiędzy ludźmi, którzy się do siebie nie odzywają — nawet jeśli nie wchodzą sobie w paradę — po pewnym czasie wkrada się wrogość. Pamiętajmy, że metodologia nie składa się tylko z norm racjonalności teoretycznej, ale także z całego zestawu dobrych rad, które — choć w sytuacji idealnej byłby niepotrzebne — pomagają nam przezwyciężyć ułomności natury ludzkiej. Propozycję ks. Wszółka

---

pretować według najlepszej wiedzy wytworzone — przynajmniej w bezpośrednim sensie — przez człowieka teksty o znaczeniu teologicznym (takie jak Pismo św.) lub sformułować wytyczne postępowania we współczesnym świecie (społeczna nauka Kościoła etc.). Zastrzeżenie niewspółmierności metodologicznej i separacji dotyczy oczywiście tylko *hard core* teologii, jako nauki o Bogu.

skłonny jestem traktować jako taką właśnie dobrą — bardzo dobrą — radę.

\* \* \*

Drugim ważnym wątkiem, poruszonym przez S. Wszółka, jest analiza standardowego schematu użycia rozumu w akcie nawrócenia (przyjęcia wiary). Schemat ten ma postać następującą [s. 66–67]:

- A: rozum:** preambuły wiary (rozumowe usunięcie intelektualnych przeszkód do wiary),
- B: wola:** wolny akt człowieka w odpowiedzi na racje rozumowe,
- C: rozum:** wyjaśnienie lub rozjaśnienie przyjętych prawd wiary.

Autor docenia zalety tego schematu<sup>4</sup>, ale go w pełni nie aprobuje. Tym, co budzi jego sprzeciw, jest wyraźne odseparowanie, w ramach omawianego schematu, aspektu rozumowego (A i C) od aspektu wolicjonalnego (B). Autor uważa, że sam akt wiary (B) jest także aktem poznawczym, racjonalnym, a ponieważ racje rozumowe w stu procentach go nie wyznaczają, nazywa wiare „hipotezą” (przypuszczeniem) [s. 88 i dalej *passim*]. I tu także stajemy wobec *dictum*, które wymaga głębszej interpretacji, albowiem *prima facie* napotyka ono na dość poważne trudności. Pytanie jest takie: czy argumenty rozumowe są wystarczające do wiary, czy nie? (Innymi słowy: czy istnieje konkluzywny dowód na istnienie Boga?). Odpowiedź, której udziela Stanisław Wszółek, brzmi — „nie”. A zatem, chciałoby się powiedzieć, w akcie wiary musi istnieć coś, co wykracza poza argumenty rozumowe — nazwijmy to coś aktem wiary *sensu stricto*. Widzimy, że rozum bardzo może nam pomóc w przybliżeniu się do tego aktu;

---

<sup>4</sup>Schemat ten pozwala np. na pogodzenie dwóch tradycyjnych formuł związku rozumu i wiary: *intellectus quaerens fidem* (A) i *fides quaerens intellectum* (C).



widzimy także, że rozum jest niezbędny, byśmy rozumieli to, w co wierzymy, gdy już wierzymy. Widzimy zatem — niemal naocznie — tradycyjny schemat ABC. A jednak S. Wszolek i tym razem mówi — „nie”, powołując się na abdukcyjny model rozumowania (tzw. wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia [s. 86]). Model ten rzeczywiście jest ważnym elementem współczesnej metodologii nauki (w Polsce rozwija go m.in. Adam Grobler)<sup>5</sup>, może on jednak być racjonalnie zastosowany wtedy, gdy istotnie pozwala wyróżnić najlepszą z dostępnych, konkurencyjnych hipotez. Tymczasem z punktu widzenia niewierzącego „hipoteza” wiary, której treść i genezę Wszolek podaje w następującym fragmencie: „...Doświadczając rzeczywistości świata i swojego w nim miejsca, człowiek przypuszcza, i to w sposób zaangażowany, że jest Rzeczywistość transcendentna, Bóg, który jest sensem istnienia i wartości wszystkich rzeczy i jego samego” [s. 90], hipoteza ta nie ma czysto logicznej przewagi nad „hipotezą przeciwną”, której treść wyraził Szekspir słowami „życie jest tylko... powieścią idioty, głośną, wrzaskliwą, a nic nie znaczącą”, która jakże często bywa przez ateistów podnoszona i broniona. Co ciekawe — Autor widzi to i odnotowuje: „W wierze nie ma rozumowania w sensie przechodzenia od przesłanek do konkluzji, i w tym znaczeniu schemat abdukcyjny, potraktowany ściśle i formalnie, może służyć jedynie jako eksplikacja tego, co w wierze zachodzi *implicite* [s. 92]. Schemat abdukcyjny, rozumiany tak jak w metodologii nauki, ma być zatem jedynie metaforą, której zadaniem jest naprowadzenie nas na to, o co naprawdę chodzi; taką Wittgensteinowską drabiną, którą powinniśmy odrzucić, kiedy już po niej wejdziemy.

W tym miejscu muszę przyznać, że metafory tej nie udało mi się zadowalająco odszyfrować. Autor wyjaśnia ją na wielu stronach, przywołując Newmanowską doktrynę przyświadczenia, ale ilekroć próbowałem opowiedzieć to sobie tak, bym sam siebie rozumiał — wychodził mi tradycyjny schemat ABC (z którym *nota*

---

<sup>5</sup>Grobler, Adam, *Prawda i racjonalność naukowa*, Inter Esse, Kraków 1993; *Prawda a względność*, Aureus, Kraków 2000.

*bene* wiele szczegółowych postulatów Autora da się — moim zdaniem — pogodzić). Jeżeli odrzucałem — na żądanie Autora — schemat ABC, przestawałem rozumieć.

Zapewne tak musi być. Rekonstruowanie aktu wiary jest bądź co bądź — także — zdawaniem sprawy z bardzo osobistego i być może niepowtarzalnego zdarzenia; różne rekonstrukcje mogą przemawiać do różnych ludzi z różną siłą; w zależności od tego, w jakim stopniu dana rekonstrukcja przypomina im ich własne przeżycia. Niewykluczone, że nie mogę zrozumieć ks. Wszółka, bo moje doświadczenie nie przystaje do przedstawionego przezeń obrazu. Ktoś inny na moim miejscu być może chwyciłby w lot, o co chodzi, widząc to niejako w sobie samym.

Moje doświadczenie każe mi bronić schematu tradycyjnego<sup>6</sup>. Akt wiary *sensu largo*, składający się z etapów A, B i C, wymaga oczywiście użycia rozumu. Analiza tego aktu pozwala wyodrębnić w nim — przynajmniej pojęciowo — aspekt A i C, które polegają na racjonalnym rozumowaniu; i aspekt B, który polega na czymś innym. Ten aspekt nazwijmy — jak to już zaproponowaliśmy powyżej — aktem wiary *sensu stricto*. Kluczowe pytanie brzmi tak: na czym polega akt wiary *sensu stricto*, skoro nie na racjonalnym rozumowaniu?

Popularna odpowiedź mówi, że na akcie wolnej woli człowieka. Taką odpowiedź przytacza S. Wszółek (por. wyżej) i taką słusznie krytykuje: „aktem woli (chcienia) nie można sobie dać wiary” [s. 121]. Rzecz w tym, że popularna odpowiedź jest odpowiedzią skrótową, hasłową. Obrona schematu ABC jest możliwa po rozwinięciu tego skrótu. Zacznijmy od tego, że „wiara” może znaczyć różne rzeczy.

---

<sup>6</sup>Warto w tym miejscu dodać na marginesie, że w ogóle jakikolwiek akt uwierzenia jest doświadczeniem nielicznych. Większość ludzi wierzących jest w wierze wychowanych i przyjmują ją naturalnie, jako element wiedzy o świecie. W wierze tej oczywiście muszą oni także używać rozumu, ale w zasadzie jedynie na poziomie C schematu tradycyjnego. Musimy mieć świadomość, że nasza dyskusja dotyczy sprawy dość marginesowej.

Wiara jest **cnotą**. I mocą swojej wolnej woli człowiek może tę cnotę praktykować: przestrzegać przykazań Bożych i kościelnych, spowiadać się i przyjmować sakramenty, miłować bliźniego i powściągać swoją pychę — nawet, jeśli praktyka ta nie wiąże się z żadnymi uczuciami czy poglądami na temat Boga (ani z nadzieją na jakąś nagrodę: to, o czym tu piszę, nie ma nic wspólnego z zakładem Pascala). W ten sposób człowiek wyciąga rękę do Boga. A Bóg wyciągniętej ręki nie odtrąca: ujmuje ją skwapliwie i prowadzi człowieka do Siebie. Obdarza go **łaską** wiary.

Wiara jest łaską. Udzielaną przez Boga temu, kto mocą swojej wolnej decyzji postanowił praktykować cnotę wiary<sup>7</sup>. Poza przestrzeganiem tego, co wymagane przez katechizm, człowiek coraz częściej z własnej potrzeby ugina kolana do prywatnej modlitwy. Aż pewnego dnia dane mu jest poczucie osobowej obecności: człowiek Boga **spotyka**.

Dopiero na końcu jest wiara jako przekonanie, jako asercja pewnych tez. Ale — w tej perspektywie — to już jest czysta formalność. Nie wierzyć w istnienie Boga, kiedy Bóg osobowy obecny jest w naszym życiu, to tak jakby nie wierzyć w siebie samego, albo w swoją żonę, która właśnie robi herbatę. Zresztą poza tezą „Bóg istnieje”, której asercji dokonujemy automatycznie i niemal nieświadomie, przy okazji konstatacji „Bóg właśnie teraz jest ze mną”, resztę potrzebnych tez przyswajamy powoli — w ramach rozciągniętego w czasie etapu C — na niedzielnych kazaniach, przy wieczornej lekturze i w czasie nudnych podróży pociągiem.

Reasumując: wiara jako pewnego rodzaju przekonanie o tym, że rzeczy się mają tak a tak, jest moim zdaniem stosunkowo najmniej ważna. Przychodzi ona jako naturalna konsekwencja — w pełni racjonalna — osiągnięcia wiary w innym sensie.

A to, że odczuwanie obecności Boga nie zawsze jest nam dane, że łaska Boga jest czasem przed nami ukryta — to inna sprawa. Tego jednak nie zmieniają intelektualne spekulacje, czy wzbudzanie

---

<sup>7</sup>Choć, oczywiście, nie tylko jemu: jak pokazuje historia św. Pawła, Bóg może porwać do Siebie każdego, także zdeklarowanego niedowiarka.

w sobie na siłę jakichś przekonań — nawet za pomocą nowoczesnej metodologii abdukcyjnej. Jediną drogą jest pokuta — i praktykowanie cnoty. Możemy wejść na tę drogę aktem woli<sup>8</sup> i prosić Boga o łaskę wiary.

---

<sup>8</sup>Akt taki wymaga oczywiście uprzedniego oczyszczenia umysłu z antyreligijnych przesądów, które mogłyby stanąć wierze na przeszkodzie. Temu służy racjonalny etap A: *preambula fidei*.

**Stanisław Wszolek**  
Wydział Filozoficzny PAT  
Kraków

## ***ODPOWIEDŹ NA DWIE UWAGI O RACJONALNOŚCI WIARY***

Nasz spór jest przykładem dysputy w rodzinie — obaj uznajemy bowiem, że wiara religijna jest racjonalna. Mieszko Tałasiewicz sądzi jednak, że racjonalność wiary lepiej eksplikuje tradycyjny trójstopniowy schemat, podczas gdy ja — nie negując pożytków płynących z tradycyjnego schematu — skłonny jestem szukać innego sposobu eksplikacji racjonalności wiary. Druga uwaga stanowi zatem centralny punkt, którym muszę się zająć w odpowiedzi. Zanim to uczynię, poświęcę kilka słów uwadze pierwszej, gdyż łączy się ona z drugą w sposób wyraźniejszy niż mogłoby się wydawać.

Problem jest stary jak filozoficzne myślenie, a wyraża go pytanie: jak układają się wzajemne stosunki między rozumem i wiarą? Najpopularniejsze rozwiązanie jest radykalne. Jeśli (upraszczając) za wiarę podstawimy teologię, a za rozum naukę, wówczas zasadę separacji można wyrazić w sposób, który Mieszko Tałasiewicz zgrabnie ujmuje słowami: „nauka i teologia są niewspółmierne metodologicznie i nie powinny sobie wchodzić w drogę: konflikty (ale i rzekome wsparcie) to skutek nieporozumienia metodologicznego i wyjścia poza własne kompetencję po którejś ze stron” (rec. M.T.). Ciekawe jest to, że metodologiczny izolacjonizm, jak się czasem nazywa to stanowisko, jest wygodny zarówno dla wierzących, jak i dla niewierzących; ci ostatni chętnie przystają na separację, jeśli wiarę uznamy za irracjonalny przejaw

zycia... *homo sapiens*. Mieszko Tałasiewicz dostrzega te trudności i, po wahaniu, porzuca separację na rzecz eksplikacji, mimo że nie przynosi ona klarownego rozwiązania problemu pogranicza. Zaraz jednak dodaje, że eksplikacja to tylko pragmatyczna sugestia. „[M]etodologia nie składa się tylko z norm racjonalności teoretycznej, ale także z całego zestawu dobrych rad, które [...] pomagają nam przezwyciężyć ułomności natury ludzkiej. Proponuję ks. Wszołka skłonny jestem traktować jako taką właśnie dobrą — bardzo dobrą — radę” (rec. M.T.).

Podoba mi się to sformułowanie, aczkolwiek nie mogę powstrzymać się przed zadaniem pytania, jaki byłby pożytek z tej bardzo dobrej rady (bankowe porównanie sugeruje, że jej wykonanie jest uciążliwe), gdyby separacja rozwiązywała problem relacji rozumu i wiary? Rzecz w tym, że separacja niczego nie rozwiązuje, bo żaden metodologiczny dekret nie jest w stanie rozerwać tego, co stanowi jedność. Wbrew dość rozpowszechnionym poglądom, nauka i teologia mają wspólny przedmiot, który ujmują z innej perspektywy. Jeśli na potrzeby tej dyskusji perspektywy badawcze zrównamy z „metodami”, wówczas problem sprowadza się do zauważenia, że „metody” nie są niezależne, lecz dostosowują się do badanych przedmiotów. Żeby nie być gołosłownym posłużę się dobrze znanym przykładem zaczerpniętym z historii fizyki (zwłaszcza kosmologii) w związku z filozoficznym zagadnieniem początku świata.

Pytanie o początek świata uwikłane jest w najwcześniejszą myśl filozoficzną i religijną. Nie możemy go tu potraktować w całej złożoności. Zwróćmy jedynie uwagę na pewne momenty zwrotne, które pojawiły się już po powstaniu nowożytnych nauk przyrodniczych. W 1687 roku I. Newton ogłosił *Principia mathematica philosophiae naturalis*. W imponującym obrazie układu planetarnego Newton przewidział „miejsce” dla Boga, który zadaje równaniom starannie dobrane warunki początkowe i strzeże ich zachowania („choć te ciała [planety i komety] mogą w istocie poruszać się po swoich orbitach jedynie na mocy praw grawitacji,

to jednak nie mogły one w żadnym wypadku uzyskać początkowego położenia na orbitach dzięki tym prawom”)<sup>1</sup>. Nie upłynęło wiele czasu, a Pierre Laplace, na pytanie Napoleona, jakie miejsce przeznaczył dla Boga w swoim systemie, miał wypowiedzieć słynne zdanie: *Nous n'avons pas besoin de cette hypothese*<sup>2</sup>. Odpowiedź słynnego fizyka mogła wydać się bezbożna, w gruncie rzeczy jednak prowadziła ona do wyostrenia pytania o Stwórcę i jego rolę we wszechświecie. Dość powiedzieć, że dziś przytacza się ją w kontekście dydaktycznym. Ukazuje ona bankructwo myślenia, które Bogiem chce zatkać dziury w naszej wiedzy o świecie. Równocześnie jednak prowadzi do zrozumienia, że nawet najbardziej podstawowe pojęcia teologiczno-religijne podlegają oczyszczeniu. Dzieje kosmologii pokazują nieuniknioność tego procesu.

Pytanie o początek zostało na nowo postawione, gdy pojawiły się prace, które z perspektywy czasu uznajemy za zapowiedzi standardowego modelu kosmologicznego. Już w hipotezie pierwotnego atomu Lemaitre'a pojawia się idea stanu osobliwego, w którym cała materia świata była zgnieciona do... punktu. Z fizycznego punktu widzenia idea była trudna do przyswojenia. Podczas gdy Einstein i inni starali się uniknąć osobliwości, uzupełniając równania różniczkowe o dodatkowe stałe, inni (jak np. E. Whitteker i A.E. Milne) utożsamiali początkową osobliwość z ideą stworzenia z niczego (*creatio ex nihilo*). Z perspektywy czasu obydwie strategie okazały się błędne. Fizycy i filozofowie nauczyli się bowiem odróżniać teologiczne stworzenie z niczego od osobliwości, tj. stanu osobliwego, ujawniającego się w równaniach jako punkt, w którym pewne funkcje zmierzają do nieskończoności.

---

<sup>1</sup>*Newton's Philosophy of Nature. Selections From His Writings*, ed. by H.S. Thayer, New York: Hafner Publishing Company 1960, s. 41–42 (tłum. M. Hellera). Zob. także list do R. Bentley'a z 10 grudnia 1692 r., w którym Newton pisze wprost o Pierwszej Przyczynie (s. 46–50).

<sup>2</sup>Zob. np.: Roger Hahn, “Laplace and the Mechanistic Universe”, w: *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. by D.C. Lindberg & R.L. Numbers, Berkeley — Los Angeles — London: University of California Press 1985, s. 256–275.

Zasugerowany wyżej optymizm, że fizycy nauczyli się odróżniać pojęcia, jest — jeśli trzymać się historii idei kosmologicznych — przedwczesny. Oto w drugiej połowie XX wieku rodzi się kwantowa kosmologia. Powstają pierwsze modele kosmologiczne „bez punktu osobliwego”. Jeden z nich, stworzony przez Hartleya i Hawkinga, stał się sławny za sprawą głośnej książki *Krótką historia czasu*. C. Sagan we wstępie do tej popularnej pracy Hawkinga napisał często przytaczane zdanie, że „jest to także książka o Bogu, a raczej o jego nieobecności”. Zdanie to (i cała książka) wywołało burzę komentarzy. Znowu przypomniano konieczne dystynkcje etc. Jednak świadomość różnic — jeśli się wtedy upowszechniła — nie zdołała zatrzymać dalszych dyskusji. W nowych modelach kosmologicznych proponuje się np. istnienie nieskończenie długiego okresu, który poprzedza stan osobliwy. Rozwiązanie to — jak zauważa Barr — z naukowego punktu widzenia nie jest całkiem absurdalne, niemniej jednak jego interpretacyjna „absurdalność” polega na tym, że w celu uniknięcia niepotwierdzalnych wniosków (świat miał początek i Stwórcę) przyjmuje się równie niepotwierdzalne założenia o nieskończonym czasie poprzedzającym Wielki Wybuch<sup>3</sup>. Barr jest jednak zwolennikiem umiarkowanego konkordyzmu, co sprawia, że nie docenia on reguły metodologicznej, iż „naukowiec ma obowiązek poszukiwania stanów Wszechświata sprzed punktu osobliwego. Rezygnacja z tego oznaczałaby dobrowolne zawężanie pola naukowych dociekań. A to jest jednym z najcięższych grzechów przeciwko postępowi wiedzy”<sup>4</sup>.

Wniosek, jaki chciałbym wysunąć na podstawie zasygnalizowanej historii, ma dwa składniki. Po pierwsze, stwierdzenie, że badania naukowe dotyczą zupełnie odrębnego przedmiotu niż teologia jest tylko z grubsza prawdziwe. W rzeczywistości między tymi przedmiotami istnieją punkty kontaktowe, które wcześniej

---

<sup>3</sup>S.M. Barr, *Fizyka współczesna a wiara w Boga*, tłum. A. Molek, Wrocław: Techtra 2005.

<sup>4</sup>M. Heller, *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego*, Kraków: Wyd. Znak 1994, s. 203. Zob. tenże, *Granice kosmosu i kosmologii*, Warszawa: WN Scholar 2005.



czy później dadzą o sobie znać. W tym kontekście pouczająco brzmi stwierdzenie Akwinaty z sumy *Contra Gentiles*, że „błąd odnoszący się do stworzeń pociąga za sobą błąd w rzeczach odnoszących się do Boga” (*CG*, II, 4). Po drugie, czym innym jest odróżnianie w trakcie interpretacji wyników badań, a czym innym jest doktryna metodologicznego izolacjonizmu, który a priori wyklucza możliwość wszelkiego kontaktu.

Powyższy wywód zmierza do wniosku, że tzw. eksplikacja to dobra rada *cum fundamento in re*<sup>5</sup>. Jeśli udało się to pokazać, to nasza dalsza rozmowa, która skupi się na tzw. schemacie interpretacyjnym, również może okazać się pożyteczna. W *Racjonalności wiary* zwróciłem uwagę na fakt, że problematykę rozumności aktu wiary zwykle uzależnia się od przyjęcia tzw. utrwalonego (trójstopniowego) schematu: (A) rozum — przesłanki; (B) wiara — odpowiedź; (C) znowu rozum — wyjaśnienie ewentualnych trudności. Twierdziłem również, że schemat ten powstał w czasach nowożytnych (m.in. w pismach Locke’a i Hume’a) i został tak dobrze zasymilowany, że stał się obowiązujący nie tylko dla myśli nowożytnej, lecz także dla całej tradycji chrześcijańskiej widzianej oczami dziewiętnastowiecznych apologetów. Schemat ten, mimo niezaprzeczalnych korzyści (jest jasny, zgodny z ideałem fundacjonistycznej wiedzy etc.), nie jest wolny od trudności. Po pierwsze, kto go przyjmie, ten wyraża zgodę na twierdzenie, że racjonalność wiary religijnej zależy od jakichś dowodów, np. na istnienie Boga. Po drugie, gdy się zgodzimy, że nie mamy dowodów, wówczas wiara staje się tak wyraźnie przeciwna rozumowi, iż najlepiej ją uznać za przejaw irracjonalnej postawy człowieka. *Notabene* ten wniosek, w zależności od sytuacji, przyjmowany jest równie ochoczo (aczkolwiek z odmiennych powodów) zarówno przez ateistów, jak i teistów. Nie negując użyteczności utrwalonego schematu, ani nawet tego, że możliwe są jakieś ograniczone dowody na istnienie Boga, w *Racjonalności wiary* zwróciłem uwagę na złożoność

---

<sup>5</sup>Nie twierdzą, że Mieszko Tałasiewicz nie dostrzega tego fundamentu; chcę go tylko wyraźnie podkreślić, gdyż uzasadnia on przyjęcie tezy o eksplikacji.

samego pojęcia racjonalności. Krótko rzecz ujmując, gdyby przyjmując ściśle „dowodowe” (tj. zależne od dowodów) rozumienie racjonalności, wówczas wielka część racjonalnej aktywności człowieka, a w tym także działalności naukowej, którą większość ludzi uważa za przejaw racjonalności *par excellence*, została by uznana za wyraz irracjonalności. Wiara religijna byłaby wtedy niemal z definicji czymś irracjonalnym, niekiedy być może wzniosłym (jak chce Wittgenstein), lecz częściej po prostu godnym lekceważenia czy nawet potępienia przesądem. W rezultacie zadałem pytanie, czy w wierze (nie rozróżniając na razie wiary w sensie potocznym od wiary religijnej) nie manifestuje się przypadkiem takie użycie rozumu, które z innych racji trzeba uznać za powszechne, w tym przynajmniej w sensie, że obecne jest tak w życiu codziennym, jak i w nauce. Schemat tłumaczenia (retrodukcyjny), który pojawił się w tym kontekście, był wyidealizowaną rekonstrukcją takiego właśnie użycia rozumu.

Mieszko Tałasiewicz nazywa schemat retrodukcyjny metaforą (ja wolę określać go mianem idealizacji!) i twierdzi, że o tyle go rozumie, o ile daje się on pogodzić ze schematem tradycyjnym; natomiast gdy odrzuca schemat tradycyjny, przestaje rozumieć. Następnie odróżnia akt wiary w sensie szerokim, utożsamiając go z utrwalonym schematem, od aktu wiary w sensie wąskim, który łączy z drugim etapem tradycyjnego schematu. I dopiero na tym tle wyjaśnia, jaki ma problem. Otóż wiara religijna jest czymś więcej, tzn. cnotą, łaską, spotkaniem i, dopiero na końcu, przekonaniem. W stanowisku zaproponowanym przeze mnie brakuje mu owego „czegoś więcej”, doszukuje się w nim jedynie próby wzbudzenia jakichś przekonań na siłę.

Z tym fragmentem recenzji trudno mi się zgodzić. Zaproponowane objaśnienie racjonalności aktu wiary nie jest żadnym „wzbudzaniem w sobie na siłę jakichś przekonań — nawet za pomocą metodologii abdukcyjnej” (rec. M.T.), nie ma ono też nic wspólnego z wy tłumaczeniem genezy wiary, psychologicznej czy innej. Jest jedynie zwróceniem uwagi na fakt, że w akcie wiary ma miej-

się poznawcze zrozumienie czy odczytanie rzeczywistości *sub specie totalitatis* i że akt ten — z poznawczego punktu widzenia — jest wyrazem tego samego ruchu myśli, z którym mamy do czynienia zarówno w życiu codziennym, jak i w nauce, gdy stajemy wobec potrzeby wyjaśnienia czegoś, co budzi pytanie. Nie uwzględnienie tej możliwości prowadzi do niespójności. Jakiegoś śladu takiej niespójności można się dopatrzeć w recenzji, w której pojawia się stwierdzenie, że wiara jako przekonanie jest „naturalną” i w „pełni racjonalną” konsekwencją osiągnięcia wiary w innym sensie (zob. rec. M.T.). Jeśli zgodzimy się, jak zdaje się czynić Mieszko Tałasiewicz, że nie mamy dowodów, i przyjmiemy schemat ABC, wówczas osiągnięcie wiary „w innym sensie” jest zupełnie nieracjonalne, chyba że racjonalność zacieśnimy do pierwszej osoby.

W tym miejscu muszę uczynić jednak jedno zastrzeżenie. Krótka recenzja nie stanowi dostatecznej podstawy, aby jej Autorowi zarzucić niespójność. Raczej muszę przyjąć, że Mieszko Tałasiewicz woli schemat tradycyjny, a równocześnie nie godzi się, aby tracił on swą użyteczność wraz z osłabieniem żądania dowodów, które według schematu winny się pojawić na pierwszym etapie. Jeśli tak istotnie jest, to wówczas nasze stanowiska można by uznać za komplementarne. Natomiast spór, który toczymy, w gruncie rzeczy wynika z pewnego nieporozumienia i związanej z nim obawy. Mieszko Tałasiewicz niepokoi fakt, iż retrodukcyjne wytłumaczenie racjonalności wiary „zapomina” o katechizmowych prawdach, a mianowicie, że wiara jest cnotą, łaską, spotkaniem i (dopiero na końcu) przekonaniem. Zarzut ten jest jednak o tyle chybiony, o ile wymienione kwestie nie były przedmiotem mojego namysłu. Skoro jednak Mieszko Tałasiewicz je podnosi, to chciałbym powiedzieć, że paradoksalnie one także ukazują „przewagę” abdukcyjnego wyjaśnienia nad tradycyjnym. Rzecz w tym, że w definicjach katechizmowych wyżej przytoczone określenia (wiara jako cnota, dar, spotkanie etc.) pojawiają się, by tak rzec, bez wewnętrznego związku. Wymienia się je kolejno,

nie troszcząc się zbyt, jak do siebie pasują. Natomiast schemat retrodukcyjny pozwala je wszystkie zgrabnie uporządkować lub, mówiąc inaczej, jest rodzajem kośćca, na którym łatwo można umieścić wszystkie treści związane z przytoczonymi określeniami. W książce poświęciłem nieco uwagi sprawie wolności i pewności (przekonaniu) wiary, natomiast teraz chciałbym podkreślić, że również kwestia daru (łaski) da się wpisać w zaproponowany schemat. Mieszka Tałasiewicza martwi to, że „hipoteza” wiary nie ma logicznej przewagi nad „hipotezą przeciwną” — martwi niepotrzebnie, gdyż właśnie ten brak logicznej przewagi pokazuje, że w wierze religijnej objawia się jakiś naddatek, który nijak nie da się sprowadzić do przyrodzonych czy wyćwiczonych (cnota) zdolności. Jeśli już o cnocie mowa, to i ona w naturalny sposób łączy się ze schematem tłumaczenia. Czym bowiem jest schemat retrodukcyjny, który został utrwalony w postaci nawyku, jeśli nie moralną sprawnością?

Jeszcze raz chciałbym jednak przypomnieć, że w życiu człowieka wiary nie szukamy schematu retrodukcyjnego w postaci gotowej. Schemat nie jest niczym innym jak tylko idealizacją przyjętą *ex post* na wytłumaczenie poznawczego i racjonalnego nerwu aktu wiary. W książce podaję przykład zaczerpnięty od E. Fermiego, który opowiada o zadziwieniu, w jakie wprawiło go zdanie wpatzonego w gwieździste niebo umbryjskiego rolnika: „Jakież to piękne. A jednak są tacy, którzy mówią, że Boga nie ma!”. Przykład jest pouczający, bo „gwieździste niebo” jest początkiem dla schematu retrodukcyjnego, który ładnie eksplikuje przytoczony wykrzyknik rolnika, natomiast dla Fermiego tym początkiem jest raczej dusza tego umbryjskiego chłopca, który swym słowem wprawił fizyka w podziw i wzbudził w nim wdzięczność dla Stwórcy, który „proste dusze” uczynił zdolne do postrzegania tak wzniosłych prawd.

Czy objaśnienie retrodukcyjne unieważnia utrwalony trójstopniowy schemat, według którego zwykliśmy tłumaczyć racjonalność wiary? Nie sądzę, żeby tak było. Wydaje mi się jednak,

że „retrodukcyjna propozycja” jest zrozumialsza dla większości współczesnych myślących ludzi, którzy nie mają kontaktu z tradycyjną myślą filozoficzną. A jeśli rzeczywiście tak jest, może stać się użyteczna w opracowaniu strategii apologetycznej, zdolnej sprostać wyzwaniom, jakie niosą współczesne czasy.

**Michał Heller**

Wydział Filozoficzny PAT  
Kraków

## *CZY FILOZOFIA MOŻE BYĆ „SPOSOBEM NA ŻYCIE”?*

Jeżeli stawiam takie pytanie, to przynajmniej dopuszczam myśl, że filozofia może być „sposobem na życie”. „Sposób na życie” to trochę zasłona dymna czegoś znacznie poważniejszego niż „sposób”: cel życia, sens życia, pasja życia. „Sposób” brzmi skromniej, bardziej na miarę naszych małych ambicji. Mam sposób na spędzenie wolnego czasu. Mam sposób na przechodzenie jezdni na ruchliwym skrzyżowaniu. Mogę mieć sposób na życie. Słowa są jak opakowanie: dobrze jest, by ładnie brzmiały, ale naprawdę ważne jest to, co znajduje się w środku. A więc jednak trochę jak cel i sens — ażeby można było przesycać treścią, zorganizować kierunek działania i być w gotowości, gdy trzeba wypełnić motywacyjną dziurę.

I także pasja. Niekoniecznie, a w każdym razie nie zawsze, w znaczeniu emocjonalnym. Ludzie miewają różne pasje: muzyka, zbieranie znaczków, podróże... Nie ma takiej pasji, która by dostarczała tylko chwile wzruszeń. Często pasja wymaga poświęceń. I jeżeli pasja jest prawdziwa, podejmuje się ją bez większych kalkulacji.

Czy filozofia może być tym wszystkim? I jeszcze czymś więcej? Czymś więcej — bo filozofia, zgodnie ze swą grecką etymologią, jest przyjaźnią mądrości. A taka przyjaźń zobowiązuje.

Pierre Hadot w swojej mądrej książce *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*<sup>1</sup> pisze:

A zatem prawdziwa filozofia w starożytności to ćwiczenie duchowe. Teorie filozoficzne są albo wprost oddane w służbę praktyki duchowej — jak w wypadku stoicyzmu i epikureizmu — albo wzięte jako przedmiot ćwiczeń intelektualnych, to znaczy praktyki życia kontemplacyjnego, które w końcu samo jest niczym innym niż ćwiczenia duchowe. Niepodobna więc zrozumieć teorii filozoficznych starożytności, nie biorąc pod uwagę tego konkretnego wymiaru nadającego im ich prawdziwe znaczenie.

Myszę, że dotyczy to nie tylko filozofii starożytnej Grecji, choć tam ten „etyczny wymiar” był deklarowany częściej niż gdzie indziej. Wystarczy tylko nieco uważniej poczytać, nawet przypadkowo wybrane, pisma wielkich filozofów — takich jak Leibniz czy Kant — by się przekonać, że filozoficzne myślenie było dla nich czymś doniosłym, czymś w rodzaju religijnego powołania. Nie mówiąc o filozofach chrześcijańskich — Augustyn lub Tomasz z Akwinu — którzy czerpali swoją filozofię po prostu z rozmyślań mistycznych (co nie znaczy „wyzwolonych” z racjonalności). I dlatego ich filozofia gładko przechodziła w teologię. Dotyczy to także myślicieli walczących w obronie ateizmu (Feuerbach, Engels, Marks); a nawet ich w jeszcze większym stopniu. Nie trzeba zbytniej przenikliwości podczas lektury ich dzieł, by się przekonać, jak bardzo filozofia była dla nich religią.

Juliusz Domański w posłowniu do książki Hadota zauważa, że dopiero znacznie później spojrzenie na filozofię zostało wypaczone przez utożsamienie jej tylko z poznaniem i fakt ten „nas samych dziś zgola nie dziwi”<sup>2</sup>. Ale — dodajmy — to wypaczenie dotyczy tylko naszego spojrzenia na filozofię; prawdziwa filozofia zawsze

---

<sup>1</sup> Aletheia, Warszawa 2003, ss. 59–60.

<sup>2</sup> Tamże, s. 323.

jest i była „ćwiczeniem duchowym”. Juliusz Domański zaznacza, że kategoria „ćwiczeń duchowych” wcale nie każe nam

wyłączać z pojęcia filozofii żadnego z jej składników doktrynalnych i teoretycznych, do których wyłączości tak przywykliśmy w naszym współczesnym myśleniu. Nie ignoruje owych składników, lecz je wzbogaca<sup>3</sup>.

Nie znaczy to oczywiście, że filozofia w jakiś cudowny sposób jest zabezpieczona przed wypaczeniami. Zawsze byli i — coraz częściej — są myśliciele, dla których filozofia jest tylko zawodem i niczym więcej. Nie, niestety czasem jednak czymś więcej. Popper oskarżał Hegla, że był pierwszym filozofem na usługach reżimu (pruskiego). Nawet jeżeli to oskarżenie jest nieprawdziwe, potem na pewno byli myśliciele, którzy wysługiwali się różnym reżimom. Istnieją też inne, mniejsze grzechy „zawodowych” filozofów: pogoń za popularnością, sensacją, „medialnością”. Ale myśliciel, który poświęca rzetelne poszukiwanie prawdy propagowaniu tego, co może zyskać poklask, niewiele różni się od reżimowego filozofa.

To są patologie i myśliciele, którzy im ulegają, przestają być filozofami, czyli przyjaciółmi mądrości. Stają się najczęściej przyjaciółmi swoich własnych interesów. Myśląc o filozofii jako „sposobie na życie”, możemy ich spokojnie usunąć poza nawias naszych rozważań.

Wypada teraz zapytać: Co mam robić, ażeby filozofia stała się sposobem na moje życie? Jest kilka oczywistych metod, „ćwiczeń duchowych” — jak by powiedział Hadot. Są one oczywiste, ale by były skuteczne, trzeba je „dopuszczać do głosu”, czyli praktykować.

Pierwszym z tych sposobów jest namysł. To zrozumiałe. Bez namysłu w ogóle nie ma filozofii, a jeżeli nawet jest zapisana w jakichś książkach czy rozprawach, to bez namysłu pozostanie martwa. Żeby ożyła, trzeba ją zamienić w myśl. Namysł można inaczej nazwać rozmyślaniem lub medytacją, lub nawet użyć odważniejszego określenia — kontemplacja filozoficzna. Niekoniecznie musi

---

<sup>3</sup>Tamże.



to być „rozmyślanie zorganizowane”, kiedy specjalnie wydzielamy na nie czas i stosujemy jakieś metody wewnętrznego skupienia. Może to być namysł rozciągnięty w czasie, gdy na przykład podczas lektury uderzy nas jakaś myśl i potem powracamy do niej przy różnych okazjach. Czasem można rozmyślać między wierszami jakiejś lektury, na chwilę przerywając czytanie, choćby po to, aby przyswoić sobie jakąś myśl lub połączyć ją z treścią poprzednich zdań. Wtedy dobrze przeczytać sobie ten fragment tekstu jeszcze raz.

Jest też specjalny rodzaj „wirtualnego myślenia”, kiedy jakaś myśl pojawiła się już kilka razy w polu mojej świadomości, potem była już celowo przywoływana, aż wreszcie utrwaliła się tak bardzo, że nawet gdy o niej nie myślę, ona jakoś trwa w mojej podświadomości, by w zupełnie nieoczekiwanej chwili wypłynąć na powierzchnię i, na przykład, olśnić swoją oczywistością. Takie „medytacje” można uprawiać nie tylko oddając się lekturze z zamiłowaniem, lecz także, dajmy na to, przygotowując się do egzaminu. Co więcej, ten rodzaj uczenia szczególnie polecam przyszłym filozofom. Treść przetrawiona w myśli łatwiej zapada w pamięć, niekiedy wręcz zastępuje trud zapamiętywania.

Medytacja w naturalny sposób związana jest z lekturą. Nie zawsze mamy umysł tak twórczy, by medytować bez pomocy tekstu. Myśl trzeba zapładniać nowymi treściami. Oczywiście nie wystarczy je sobie tylko przyswajając (choć i to niekiedy może być pożyteczne); należy je uzupełniać własną refleksją, przetwarzać we własną myślową substancję. Niekiedy jednak wątek lektury musi przeważać nad wątkiem rozmyślenia. Zawód filozofa jest nie do pomyślenia bez systematycznej lektury. Dobry filozof nie rozstaje się z lekturą, ona jest jego codziennym pożywieniem. Nie będę tu pisać o doborze lektury, to sprawa bardzo osobista. Wspomnę tylko, że — z grubsza rzecz biorąc — lektury dzielą się na obowiązkowe i dla własnej przyjemności. Oczywiście, dobrze jest, gdy te dwie klasy się pokrywają, ale nie często ma to miejsce. Należy jednak i w lekturach obowiązkowych znajdować coś dla siebie.

Nie tylko dlatego, że trzeba to przeczytać do egzaminu, do przygotowania wykładu, czy jako źródło do pracy naukowej. Nawet nudna lektura może stać się odskocznią do ciekawych myśli lub początkiem twórczego dialogu z autorem. Ale oczywiście lektura dla przyjemności, dla pasji, dla tego, że trudno się od niej oderwać, jest tym, co najbardziej wzbogaca. Do takich lektur, które kiedyś porwały, trzeba potem co jakiś czas powracać. Być może, za drugim lub trzecim razem nie doznamy takiego intelektualnego uniesienia, ale na pewno odkryjemy jakieś myśli, które przedtem uszły uwadze.

Jakaś lekturę trzeba zawsze mieć pod ręką. Na nocnej szafce przy łóżku lub w torbie podróźnej w pociągu lub autobusie. „Nie rozstawać się z książką” — to dobra zasada. Nigdy nie wiadomo, kiedy sytuacja zmusi nas do „wytracania czasu”. Spóźniony pociąg, odwołany lot, nieprzewidziane „okienko” w wykładach. Książka wyciągnięta z teczki nie tylko dotrzyma towarzystwa, ale także skutecznie skróci czas oczekiwania.

Okażę się tu tradycjonalistą: Internet nie zastąpi książki. Owszem, bez Internetu dziś już trudno się obejść: gdy potrzebujemy szybkiej wiadomości, gdy musimy sprawdzić jakiś odsyłacz do literatury... Internet doskonale spełnia rolę podręcznej encyklopedii i tego, co Amerykanie nazywają „reference book”, ale nie jest w stanie zastąpić książki. Informacje zawarte w Internecie, choć niekiedy wyczerpujące, są na ogół płytkie, jakby pospieszne, zamiast nawiązywać intymny kontakt z czytelnikiem, zdają się mu mówić: „kup mnie”. Gdy poprawiam studenckie prace seminaryjne, zawsze zgaduję, czy dana praca została napisana w oparciu o informacje z Internetu, czy w oparciu o tradycyjną literaturę. Jeżeli autor lub autorka na końcu wylicza swoje źródła, jeszcze nigdy nie zdarzyło mi się stwierdzić błędności swojej diagnozy.

W trakcie medytacji lub lektury nie da się — i nie należy — unikać refleksji nad sobą. Filozofia i życie muszą spotkać się w tym, kto filozofuje. Filozofia może stać się sposobem na życie tylko pod warunkiem takiego spotkania. Jednym z większych

złudzeń, jakie grożą w tej dziedzinie, jest wyobrażenie, że filozofia może być źródłem nieustannych „natchnień”, przenikających nasze życie jakimś rodzajem wzniosłej ekstazy. Owszem, przemyślenia filozoficzne powinny wzbogacać nasze życie wewnętrzne, ale nie spełnią swojego zadania jako „sposobu na życie”, jeśli nie dostarczą nam trzeźwych kryteriów do oceny swojego postępowania i, bodaj najogólniejszych wskazówek, jak należy postępować w przyszłości. Być może dla wielu z nas będzie zaskoczeniem informacja, że rachunek sumienia, tak bardzo zalecany przez chrześcijańską ascezę, został przejęty przez wczesnych chrześcijan od filozofów greckich. Jak pisze Hadot, rachunek sumienia „zalecali pitagorejczycy, epikurejczycy, stoicy, zwłaszcza Seneka i Epiktet, i inni jeszcze filozofowie, tacy jak Plutarch czy Galen”<sup>4</sup>.

Jest rzeczą zrozumiałą, że na ocenie dotychczasowego postępowania i planowania przyszłości nie można poprzestać. Pracę myśli trzeba wcielać w życie. Życie filozoficzne — to brzmi może nieco sztucznie, ale na pewno do czegoś takiego warto dążyć. Oczywiście, życie i filozofia zawsze są wzajemnie splątane, jedno warunkuje drugie, ale w pewnym sensie filozofia winna — przynajmniej o pół kroku — wyprzedzać życie. W takim sensie mianowicie, że to filozofia winna dostarczać kryteriów postępowania, a nie usprawiedliwiać tylko nasze, nie zawsze godne pochwały, postęпки. Jeżeli to ostatnie ma miejsce, filozofia nie jest sposobem na życie, lecz sposobem na hipokryzję.

Ale i w tej dziedzinie trzeba wystrzegać się jednostronności. Nie można całej swojej uwagi koncentrować tylko na sobie albo na jakichś abstrakcyjnych problemach. Przesada pod tym względem grozi patologiami. A patologię są tym groźniejsze, że granica między zaangażowaniem a ślepotą na wszystko inne, co nie jest mną, jest dosyć płynna. Tu właśnie ma źródło stereotyp filozofa, który, wodząc błędnym wzrokiem dookoła nie dostrzega najbardziej elementarnych spraw. Dlatego trzeba patrzeć na otaczający świat szeroko otwartymi oczami. I kochać szczegóły. Chodzi nie tylko

<sup>4</sup>Tamże, s. 84.

o to, by widząc las, nie przeoczyć drzew, lecz by umieć zachwycać się urodą pojedynczego liścia.

Filozofia — jak wszystkie inne nauki, a może nawet trochę bardziej — jest sprawą społeczną. Solipsyzm oznacza śmierć filozofii. Właśnie dlatego w filozofii rola rozmowy jest tak ważna. Dzieła jednego z największych mistrzów, Platona, mają formę dialogu, podstawowa metoda filozofowania w średniowieczu sprowadzała się do dysputy, a w filozofii nowożytnej najczęstszym rodzajem literackim są polemiki. Popper wręcz za kryterium racjonalności uznał otwartość na dyskusję. Podobnie jak falsyfikowalność (możliwość obalenia przez eksperyment) jest kryterium naukowości w naukach doświadczalnych, „dyskutowalność” decyduje o racjonalnym lub nieracjonalnym charakterze danej koncepcji filozoficznej.

Ważnym „ćwiczeniem filozoficznym” są więc dyskusje lub po prostu rozmowy. Są różne rozmowy: dla przyjemności, dla wykazania rozmówcy, że jest ignorantem, żeby go przekonać, żeby się czegoś od niego nauczyć, lub żeby się wspólnie razem z nim czegoś nauczyć. „Ćwiczeniem filozoficznym” są rozmowy twórcze, a więc nie, żeby komuś „przyłożyć”, chociaż próba wykazania komuś, że jest w błędzie może być rozmową twórczą.

W rozmowie nie jest najważniejsze mówienie, lecz słuchanie. I to słuchanie nie polegające tylko na tym, że na pewien czas przestaje się mówić. Słuchać to znaczy *rozumieć*, co ten drugi mówi. Rozumienie drugiego jest bardzo trudną sztuką. Trzeba się postawić w sytuacji rozmówcy, na pewien czas przyjąć jego punkt widzenia i wczuć się w jego intencje. Nie muszę się z nim zgadzać, ale wolno mi się z nim nie zgodzić dopiero wtedy, gdy dokładnie zrozumieć, co ma na myśli i dlaczego tak myśli.

Wtedy mogę zacząć mówić. Mówić tak, by rozmówcy ułatwić rozumienie. A więc jasno i bez wielomówstwa. Potok słów i powtarzanie tego samego w różnych wersjach utrudnia i zamazuje sens. Słuchacz przyjmuje skierowane do niego treści jakby porcjami (sprawdźmy to na własnym przykładzie jako słuchacza).

Poszczególne „porcje” (jednostki treściowe) winny oczywiście logicznie łączyć się z poprzedzającymi „porcjami”, ale winny też stanowić logiczną, łatwą do uchwycenia (a więc nie za długą) całość. Właśnie dlatego pisany tekst dzieli się na akapity. Rozmawiać też trzeba akapitami. Rozmowa jest trudną sztuką, ale przy pewnej dozie wysiłku może stać się wielką lekcją, a także niekiedy ogromną przyjemnością.

Istnieje jeszcze jedna cecha filozofii, która winna odgrywać w naszym życiu kluczową rolę. Nazwałbym ją „przejrzystością myślenia”. Co przez to rozumiem? Jednym z podstawowych postulatów filozoficznego myślenia jest: stosować *przejrzyste* rozumowania! Przejrzyste — to znaczy przede wszystkim logicznie poprawne. Ale jak dobrze wiadomo, stosując logiczne ciągi dedukcji, lecz wychodząc z błędnych przesłanek, można dojść do absurdalnych wniosków. A więc elementem „przejrzystości” musi też być odpowiednie dobieranie wyjściowych przesłanek. To jest chyba najtrudniejszym punktem całego przedsięwzięcia. W wyborze przesłanek trzeba się kierować poczuciem realizmu, samokrytycyzmem i intelektualną uczciwością. Zapuszczanie się w jakąkolwiek próbę definiowania tych trzech własności zaprowadziłoby nas na manowce słownej żonglerki. Długo i rzetelnie uprawiana filozofia i ćwiczenie się we wprowadzaniu w życie jej zasad powinno nas przybliżyć do ideału przejrzystości myślenia i życia.

Myślenie wielu ludzi jest poplątane (nieprzejrzyste). Nawet najbardziej logicznie myślącym ludziom zdarzają się okresy poplątanego myślenia. A za myśleniem idzie życie. Dlatego życie tak często bywa poplątane. Filozofia może być sposobem na życie tylko wtedy, gdy jest w stanie przyczynić się do jego rozplątywania, to znaczy do czynienia go bardziej przejrzystym.

\*

Hadot w swojej książce o filozofii jako ćwiczeniu duchowym pisze:

W oczach Platona wszelkie ćwiczenie dialektyczne właśnie dlatego, że jest poddaniem się rozkazom Logosu, ćwiczeniem czystej myśli, odwodzi duszę od tego, co materialne i pozwala jej zwrócić się ku Dobru<sup>5</sup>.

Przekład tej myśli Platona na język religijny jest oczywisty, ale można ją także spróbować przełożyć na język świecki. W dążeniu do filozoficznej przejrzystości można bowiem dopatrzeć się próby poddania się tej racjonalności, której elementy dostrzegamy w najgłębszych warstwach swojej osobowości i w najgłębszym nerwie konstrukcji świata.

W pociągu, 29 marca 2006 r.

---

<sup>5</sup>Tamże, ss. 40–41.

*HORYZONTY PRAWDY — HORIZONS OF TRUTH:  
GÖDEL CENTENARY, WIEDENŃ: 27–29 KWIETNIA 2006 R.*

Kurt Gödel, jeden z najwybitniejszych logików XX wieku (wielu dzisiejszych myślicieli zapewne przyznałoby mu jeszcze większą rangę na skali logicznych i matematycznych wielkości), miał bardzo zdecydowane poglądy. Uważał, że przedmioty, jakimi zajmuje się matematyka, istnieją niezależnie od naszej świadomości i od świata fizycznego. Tworzą one pewną obiektywną rzeczywistość, od nas całkowicie niezależną, którą możemy tylko badać, tak jak badamy świat fizyczny.

Właśnie znajdowałem się w Gödłowskim świecie obiektów matematycznych. Na kolanach miałem tekturową teczkę wypchaną pracami nadesłanymi przez młodych uczonych na konkurs zorganizowany przez Uniwersytet Wiedeński i Fundację Templetona z okazji setnej rocznicy urodzin Kurta Gödla, który wprawdzie urodził się w Bernie, ale jego rodzina pochodziła z Wiednia i sam przez 15 lat życia mieszkał w tym mieście. Prace, jakie przeglądałem, dotyczyły zarówno bardzo technicznych i abstrakcyjnych zagadnień logiczno-matematycznych, nawiązujących do osiągnięć Gödla, jak i jego poglądów filozoficznych. Spośród prawie stu prac międzynarodowe jury wyróżniło dziesięć (debaty i głosowania odbywały się drogą internetową). Jutro autorzy wyróżnionych prac przedstawią je publicznie i jury, już na miejscu, przyzna trzy pierwsze nagrody. Właśnie kartkuję te prace, by mieć je jutro „na świeżo” w pamięci. Problem, który mam w tej chwili przed oczami, jest niezwykle interesujący. Owszem, istnieją obiekty matematyczne. Na przykład liczby. Każda z nich ma swoje własne,

niepowtarzalne własności. Ale czy dowód jakiegoś ważnego twierdzenia matematycznego jest też obiektem matematycznym? Czy należy do Gödłowskiego świata? Przecież dowód dla matematyka jest czasem ważniejszy od definicji, która określa jakiś matematyczny przedmiot. Ale, z drugiej strony, dowód jakiegoś twierdzenia może być przeprowadzony na różne sposoby. Może być bardziej lub mniej „sprytny”, zależnie od inwencji matematyka, który go wymyślił. Czy jednak tylko — mniej lub bardziej udolnie — go odkrył?

I wtedy, jak przez mgłę, dobiegły do mnie słowa z fizycznego świata:

— Spójrz na prawo. Tatry.

Istotnie, były tam. Obiektywnie i rzeczywiście. Na tle zielonych, pofalowanych wzgórz, potężne, poszarpane głowy cukru. Ze spiczastym szczytem Łomnicy po środku. Zima, od dołu wypierana przez wiosnę, tam jeszcze królowała w pełni.

Czy obiekty matematyczne istnieją tak jak góry? Czy można się w nich zagubić, jak w skalnych przepaściach? A może istnieją jeszcze bardziej niż góry, bo przecież świat fizyczny istnieje, ponieważ rządzą nim prawa fizyki, a prawa fizyki są matematyczne?

Granicę polsko-słowacką przekroczyliśmy w Piwnicznej. Droga do Wiednia (potem przez Bańską Bystrycę, Nitrę, na Bratysławę) kazała nam objechać prawie dookoła słowackie Tatry Wysokie. Z każdej strony wyglądały trochę inaczej: rzuty tego samego „obiekту” na różne płaszczyzny. Czy Gödłowski świat matematyki też widzimy przez „rzuty”? Może by to rozwiązywało niektóre filozoficzne problemy?

\*

Mieszkam w hotelu przy Stephansplatz. Nowoczesny, szklany budynek wciśnięty między stare kamienice. Hotel pachnie świeżością. Dziś jest drugi dzień jego funkcjonowania. Wnętrza eleganckie w sposób ultranowoczesny i... niefunkcjonalne. Np. w łazience nie ma jak rozwiesić ręczników. Miałem pokój 512. Drzwi



otwierane na kartę elektroniczną. Gdy wyszedłem, okazało się, że karta nie działa, nie mogłem wejść z powrotem. Zgłosiłem w recepcji i otrzymałem nową kartę. Też nie działała. Recepcjonista otworzył drzwi swoją kartą (obsługa ma inne karty — otwierające wszystko). Chciał zgłosić tę awarię telefonicznie, ale gdy się okazało, że telefon też nie funkcjonuje, dostałem nowy pokój, nr 412, piętro niżej. Tu, przynajmniej dotychczas, wszystko funkcjonuje, tylko obsługa widocznie nic nie wie o tej zamianie, bo przed chwilą wparowała do pokoju Japonka z obsługi (otworzywszy drzwi swoją kartą) i z japońską uprzejmością wycofała się w ukłonach. Obsługa zapewnia, że to вина „nowości” i że wszystkie usterki wkrótce zostaną usunięte.

\*

Ostatnie dwa dni były wypełnione odczytami i różnymi imprezami. Wracaliśmy do hotelu późnym wieczorem (nawet po północy) z uroczystych obiadów i towarzyszących imprez. Sympozjum różnorodne i bogate w treść: logika i teoria zbiorów, formalne modele i teoria złożoności, trochę kosmologii, filozoficzne i teologiczne dziedzictwo Gödla. Za duży natłok informacji, można je chwycić „po łebkach” i bardzo wybiórczo z nadzieją, że kiedyś znajdzie się czas „na przetrwanie”. Notuję pewne wrażenia na gorąco.

W czwartek (27 kwietnia) po południu Wolfgang Rindler miał odczyt o wpływie Gödla na kosmologię. Oczywiście chodzi o rozwiązanie równań Einsteina z „zamkniętym czasem”, znalezione przez Gödla w 1948 r. Ciekawe szczegóły historyczne dotyczące okoliczności tego osiągnięcia Gödla. Znany jest gruby tom „Einstein — Scientist and Philosopher” zredagowany przez Schilppa w jego głośnej serii „The Library of Living Philosophers”. Schilpp zaprosił Gödla do napisania artykułu do tego tomu. Gödla pasjonował problem czasu. Często dyskutował z Einsteinem na ten temat i było rzeczą naturalną, że jako przedmiot swojego artykułu dedykowanego Einsteinowi Gödel wybrał temat czasu. Swoim

zwyczajem Gödel sięgnął po argumenty zasadnicze. Najlepiej Einsteina przekonać na gruncie jego własnej teorii. Gödel uważał, że czas składa się z ciągu następujących po sobie „warstw terażniejszości”. Gdyby udało się pokazać, że istnieją rozwiązania kosmologiczne niedopuszczające takiego rozwarstwienia czasoprzestrzeni, byłoby to — zdaniem Gödla — przekonującym argumentem, że czas jest tylko tworem naszego umysłu.

Nie wiadomo, jak Gödel wpadł na pomysł swojego rozwiązania. W późniejszej publikacji podał je w formie wykończony bez żadnych „naprowadzających” uwag wstępnych. Rozwiązanie było gotowe na czas do Einsteinowskiej książki. Ale Gödel zaczął — swoim zwyczajem — artykuł poprawiać i ulepszać bez końca. Ponieważ wydawca nie mógł dłużej czekać, Gödel napisał krótki artykuł na temat swojej filozofii czasu i ten artykuł znalazł się w tomie Schilppa. Praca przedstawiająca nowe rozwiązanie, została opublikowana rok potem w *Reviews of Modern Physics*.

Praca Gödla zapoczątkowała nowy styl badań w ogólnej teorii względności, tzw. analizą globalną rozwiązań równań Einsteina, ale nie spowodowała rewolucji w naszym rozumieniu czasu.

\*

Konkurs młodych naukowców został rozstrzygnięty, wyniki ogłoszono. Mogę więc jawnie pisać o jego uczestnikach i ich pracach. Już przy pierwszym czytaniu moją uwagę zwróciła praca Hannesa Leitgeba (Niemiec, pracujący w Bristolu, w Wielkiej Brytanii) pt. „Formal and Informal Probability”. Praca z pogranicza logiki i filozofii nauki. Chodzi o ważne zagadnienie. Dowód formalny w logice i matematyce musi być wyprany z wszelkich elementów intuicyjnych. Musi być zdefiniowany język (zasób symboli i sposoby ich łączenia), sformułowane aksjomaty i reguły wnioskowania. „Mechaniczne” stosowanie tych ostatnich ma doprowadzić do dowodzonych twierdzeń. Matematycy, w swojej zwyczajnej naukowej praktyce, nie stosują aż takich rygorów ścisłości. Odwołują

się do aksjomatów i logicznych reguł rozumowania, ale rozumowania dzielą na małe kroki, pomiędzy którymi przejścia są jasne. Ciąg takich kroków ma „przenosić prawdę” z przesłanek do wniosku. Wyniki tego rodzaju dowodów społeczność matematyków uznaje za prawomocne. Leitgeb postawił sobie za cel zrekonstruowanie „logiki dowodów nieformalnych”. Czy można znaleźć i sformalizować jakieś „pomostowe reguły” pomiędzy tymi dwoma rodzajami dowodów?

Zagadnienie to ma ważne znaczenie filozoficzne. Gödel udowodnił, że w każdym systemie formalnym, przynajmniej tak silnym jak arytmetyka Peano, istnieją zdania prawdziwe, ale niedowodliwe (tzn. nie dające się wyprowadzić z przyjętych aksjomatów). Bardzo często stawia się pytania: jak to ograniczenie przenosi się na fizykę (czy zatem jest możliwa teoria ostateczna w fizyce)? jak to się ma do wyższości ludzkiego mózgu nad komputerami? itp. Wszystkie tego rodzaju analizy prowadzi się, w najlepszym razie, wykorzystując dowody nieformalne. By wyciągane wnioski były prawomocne, trzeba by wiedzieć, jaki jest stosunek dowodów formalnych do nieformalnych.

Niestety praca Leitgeba nie została nagrodzona. Konkurencja była duża. Inne prace były także na wysokim poziomie i również zasługiwały na wyróżnienie. Szkoda, że były tylko trzy nagrody.

\*

Z odczytu Piergiorgio Odifreddi: „...in intellectual history, everything happens twice: first as philosophy, and then as mathematics”. To znaczy: każdy problem zaczyna się od filozoficznych spekulacji, a kończy matematycznym rozstrzygnięciem.

\*

Dzisiejsza przedpołudniowa sesja była poświęcona typowo Gödlowskiej tematyce — logice formalnej. Sesję otworzył referat

Paula Cohena, legendy tego działu nauki. To on udowodnił niezależność aksjomatu wyboru, czego nie udało się zrobić samemu Gödlowi. Referat miał charakter wspominkowy.

Ostatni referat z tej serii wygłosił Hugh Woodin ze Stanfordu. Referat nosił tytuł „The Transfinite Universe”. Udowodnienie przez Gödla twierdzenia o zupełności systemu arytmetyki Peano spowodowało „kryzys w podstawach matematyki”. Sceptycy uznali, że po prostu nie ma żadnych podstaw. Nie znaczy to jednak, że w podstawach matematyki wszystko wolno. Wprawdzie istnieje wiele zdań nierozstrzygalnych, ale nie panuje wśród nich dowolność, można je bowiem „kalibrować” (klasyfikować) przy pomocy dużych liczb kardynalnych.

Czy istnieje nieproblematiczna koncepcja pozaskończoności, która byłaby tak jasna jak nasza koncepcja liczb całkowitych? — pyta Woodin. Wyniki dotyczące nierozstrzygalności, jakie namnożyły się od czterdziestu lat, kiedy to Paul Cohen udowodnił nierozstrzygalność hipotezy kontinuum, uważano za poważny argument na rzecz negatywnej odpowiedzi na to pytanie. Ale rezultaty uzyskane w ciągu ostatnich pięciu lat zmieniły tę sytuację. Woodin uważa, że — dzięki wprowadzonemu przez niego pojęciu superzwartej liczby kardynalnej — uda się ustalić przejrzystą „hierarchię nieskończoności” z jej „naczelnym” pojęciem pozaskończoności (the transfinite). W kodeksie tego „wszchświata zbiorów” wszystkie problemy z nierozstrzygalnością staną się zrozumiałe. Co więcej, może to zostać osiągnięte dokładnie tak jak sugerował Gödel — przez zrozumienie silnego aksjomatu nieskończoności.

\*

Na zakończenie Gödłowskiego sympozjum zorganizowano nam wycieczkę do Wachau, obszaru rozciągającego się wzdłuż Dunaju od Melk aż do Krems. Był obiad na statku płynącym po wezbranej ostatnio rzece i zwiedzanie benedyktyńskiego opactwa w Melk. Po południowej modlitwie z mnichami, profesor Walter Thirring

dał nam organowy koncert. Grał jeden swój utwór i dwie toccaty Bacha. Prof. Thirringa znam z Papieskiej Akademii Nauk, ale nie wiedziałem, że jest tak wspaniałym organistą.

Muzyka Bacha przebija opływające złotem wnętrze kościoła i przynosi do stóp Transcendencji. Staram się wsłuchiwać w geometryczne symetrie Bachowskiego rytmu, ale już po kilku taktach myśl uniezależnia się od dźwiękowej substancji i płynie własnymi szlakami. A może tylko nieudolnie podąża za logiką fugi i usiłuje pochwycić treść nie dającą się zamknąć w żadnym języku.

W wykładzie Denys Turner, teolog ze Stanfordu, powiedział że muzyka jest rekurencyjnie sformalizowanym językiem bez sensu („Music is formalized bubble language”). Wprowadziłbym korektę do tego stwierdzenia: muzyka — w każdym razie muzyka Bacha — jest rekurencyjnie sformalizowaną treścią, istniejącą poza wszelkim językiem. Semantyka bez żadnej syntaksy. Ale „rekurencyjnie sformalizowana”: cała treść mieści się w maksymalnie zagęszczonej formie. Reguły, które odnoszą się same do siebie, z siebie wyłaniają to, o czym mówią.

Ściany podchwyciły echo ostatniego akordu. Poczulem twardość niewygodnej ławki. Świat materii obejmował mnie z powrotem w swoje posiadanie.

*Michał Heller*

## *IX KRAKOWSKA KONFERENCJA METODOLOGICZNA*

W dniach 16–17 maja 2005 r. odbyła się dziewiąta już Krakowska Konferencja Metodologiczna (KKM), której temat brzmiał *Struktura i Emergencja*. Organizatorami konferencji byli: Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński i Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych. Obrady odbywały się w auli PAU przy ul. Sławkowskiej 17. Zostały one podzielone na sześć sesji — każdego dnia odbywała się jedna sesja przedpołudniowa i dwie popołudniowe.

Otwarcia konferencji dokonał prof. Andrzej Białas, prezes PAU. Zwrócił on w swym wystąpieniu uwagę na problem redukcjonizmu, związany z wątpliwością czy metoda idealizacji jest absolutnie wystarczająca i skuteczna. Pokazane zostało, że problemy z redukcjonizmem powstają przy analizowaniu relacji nieliniowych — stąd przypuszczenie, że w wielu wypadkach skazani jesteśmy na pewnego rodzaju holizm.

Pierwszą sesję prowadzoną przez prof. Romana Dudę (Instytut Matematyki UW) zdominowała tematyka biologiczna. Okazuje się bowiem, że problem struktury i emergencji odgrywa kluczową rolę w badaniach przyrody ożywionej. Profesor Aleksander Koj (Wydział Biotechnologii UJ) w referacie *Zjawisko emergencji w biologii* zwrócił uwagę na miejsce redukcjonizmu w biologii i jego ograniczenia. Prelegent podkreślił, że w procesie ewolucji biologicznej występuje ciąg emergencji (H. Morowitz na podstawie arbitralnego wyboru wyróżnił ich nawet 28). Przeciwwstawił się opinii przedmówcy i zaproponował inne rozumienie pojęcia emergencji. Według A. Koja jest ona pojawianiem się nowych, nieprzewidywalnych struktur.

Następny referat wygłoszony przez prof. Włodzimierza Korohodę (Wydział Biotechnologii UJ) stanowił głos uzupełniający poprzednią wypowiedź. Prelegent zwrócił uwagę na historię i różne znaczenia pojęcia emergencji. Podkreślił również znamieny fakt, że redukcjonizm w biologii jest chętnie widziany przez innych specjalistów, ale nie przez biologów. Dodatkowo fałszywy obraz wytwarzają różni popularyzatorzy o redukcjonistycznym nastawieniu. Prelegent podał kilka interesujących przykładów biologicznych, wskazujących na poważne ograniczenia redukcjonizmu w badaniu organizmów żywych.

Po referacie odbyła się dyskusja na temat *Struktura i emergencja w biologii*. Dyskusja dotyczyła głównie problemów metodologicznych związanych z pojęciami redukcjonizmu i emergencji. Wskazywano m.in. na nieścisłość tych pojęć oraz na ograniczenia naszych metod opisu świata. W dyskusji brali udział A. Białas,

W. Korohoda, M. Heller, A. Koj, W. Strawiński, L. Sokołowski, S. Krajewski, M. Tempczyk, M. Tałasiewicz, Z. Liana oraz R. Duda.

Ostatni w tej sesji referat wygłosili ks. prof. Stanisław Wszolek (Wydział Filozoficzny PAT) i dr Wojciech Załuski (Katedra Teorii i Filozofii Prawa UJ). Temat wystąpienia brzmiał: *Od konwencji do moralności i prawa. Emergencja norm z perspektywy teorii gier*.

Podczas drugiej sesji prowadzonej przez prof. Elżbietę Kałużyńską (Instytut Filozofii UWM w Olsztynie) zaprezentowano dwa referaty. Pierwszy z nich zatytułowany *System — struktura — emergencja* wygłosił dr Robert Poczobut (Katedra Filozofii UwB). Prelegent przedstawił dwa ujęcia emergentyzmu: synchroniczne i asynchroniczne. Następnie przedstawiony został zarzut Carnapa, pokazujący, że emergencja jest sprzeczna z ciągłością w przyrodzie. Dalsze rozważania doprowadziły do postawienia pytania, czy w przyrodzie realizuje się ciągłość matematyczna.

Drugi referat dr. Mieszko Tałasiewicza (Instytut Filozofii UW) został zatytułowany *Zasada kompozycjonalności: semantyczna odsłona sporu redukcjonizm–emergentyzm*. Bazując na rozgraniczeniu zasady kompozycjonalności i zasady kontekstualności, które opisują znaczenie wyrażen językowych, prelegent próbował pokazać językowy odpowiednik tytułowej opozycji. Prelegent pokazał, że języki sztuczne są kompozycjonalne, a jedynie w przypadku języka naturalnego pojawia się problem z określeniem jego charakteru. Następnie została skrótowo zaprezentowana rekonstrukcja sporu między kontekstualizmem a kompozycjonalizmem. Prelegent stwierdził, że w rozwoju historycznym teorie kontekstualne zbliżały się do kompozycjonalnych, dzięki czemu zwiększały się ich możliwości eksplanacyjne. W podsumowaniu prelegent stwierdził, że w sferze językowej każde z tych podejść ma swoje zastosowanie.

Trzecia i ostanía sesja pierwszego dnia konferencji była prowadzona również przez prof. Elżbietę Kałuszyńską. Tematykę tej sesji zdominował problem struktur w matematyce.

Pierwszy referat zatytułowany *Strukturalizm a matematyka* wygłosił prof. Roman Duda. Prelegent wyszedł od oczywistego spostrzeżenia, że świat nie jest chaosem i że możemy wyróżniać w nim różne struktury. Struktury według R. Dudy można charakteryzować albo morfologicznie albo relacyjnie (przez pewien rodzaj związków). Następnie prelegent zajął się kwestią, czy matematyka bada obiekty, czy struktury. Zaprezentowane zostały różne stanowiska historyczne. Analiza postawionego problemu na przykładzie prostej rzeczywistej pokazała, że ma ona zarówno aspekt strukturalny, jak i unikalny charakter — w opinii prelegenta jest więc ona obiektem. Przykład ten pokazał, jak prelegent rozumie pojęcie obiektu — jest to coś o unikalnym, niepowtarzalnym charakterze (innym wymienionym obiektem była liczba  $\pi$ ). Widać stąd, że dla odpowiedzi na postawione pytanie kluczowe znaczenie ma adekwatna definicja obiektu i struktury. Niestety kwestia pozostała nierozwiązana.

Drugi referat w tej sesji został zaprezentowany przez dr. hab. Krzysztofa Wójtowicza (Instytut Filozofii UW). Temat wystąpienia brzmiał: *Strukturalizm matematyczny, realizm–antyrealizm*. Podstawowa teza referatu głosiła, że rozbieżności między strukturalizmem a realizmem obiektywnym nie są duże. Prelegent pokazał, że kwestia ta dotyczy natury bytów matematycznych i obok problemu istnienia tychże bytów należy do najbardziej fundamentalnych problemów filozofii matematyki. Według Wójtowicza spór między realizmem obiektywnym a strukturalizmem dotyczy pytania o to, co nadaje tożsamość obiektowi matematycznemu. Może to być albo indywidualny charakter obiektu (zbiór cech wewnętrznych nadających tożsamość) albo miejsce w strukturze relacji (obiekty nie mają „wewnętrznej” tożsamości). Prelegent pokazał, że z punktu widzenia realizmu obiektywnego przyjęcie strukturalizmu wiąże się z przyjęciem dodatkowych mocnych zało-



zeń ontologicznych (powinna zatem zadziałać brzytwa Ockhama). Natomiast z punktu widzenia strukturalizmu przyjęcie realizmu obiektowego wiąże się z pojawieniem się różnych problemów (np. niejednoznaczności referencji). Prelegent po ukazaniu problematyczności każdego ze stanowisk doszedł do stwierdzenia, że różnica między stanowiskami jest „raczej werbalna”. Po referacie K. Wójtowicza rozpoczęła się dyskusja na temat *Struktury w matematyce*, którą poprowadził prof. Andrzej Pelczar (Instytut Matematyki UJ). Zamknęła ona pierwszy dzień konferencji.

W drugim dniu obrad (17 maja 2005 r.) pierwszą sesję poprowadził prof. Michał Tempczyk (Instytut Filozofii UMK). Pierwszy referat przygotowany przez prof. Romana Murawskiego i dr Izabellę Bondecką-Krzyszczkowską (Wydział Matematyki i Informatyki UAM w Poznaniu) pod nieobecność prof. Murawskiego został odczytany przez prelegentkę. Tematem referatu była *Strukturalistyczna epistemologia matematyki*. Przedstawiono w nim koncepcję opisującą w jaki sposób tworzymy wiedzę o strukturach matematycznych. Wyróżniono różne typy struktur i dla każdej z nich sugerowano istnienie odrębnej metody uchwytowania struktur.

Kolejny referat pt. *Model świadomości* wygłosiła prof. E. Kałuszyńska. Wystąpienie zostało podzielone na cztery wyraźne części. W pierwszej prelegentka skupiła się na rozważaniach dotyczących pojęcia emergencji. Pokazała, że utożsamienie emergencji z nowością własności może prowadzić do trywializacji problemu — wówczas wszystko może emergować. Druga część referatu skupiła się na zjawiskach psychicznych. Prof. Kałuszyńska polemizowała z poglądami Searle’a dotyczącymi umysłu i zjawisk psychicznych. W trzeciej części prelegentka skupiła się na prezentacji różnic między człowiekiem a zwierzętami, które są podawane jako typowy przykład występowania emergencji. W ostatniej części zaprezentowany został model powstawania świadomości, pokazujący rozwój od poczucia własnego „ja” (protoświadomość) poprzez rozwój komunikacji do rozwoju języka, który z kolei prowadzi do powstania i rozwoju świadomości.

Ostani referat w tej sesji zatytułowany *Struktura świata w strukturach mózgu* wygłosił dr Jacek Dębiec (Center for Neural Science, New York University). W wystąpieniu tym pokazano, że mózg ludzki odzwierciedla świat w sposób dynamiczny. Okazuje się, że ważną rolę w tym procesie odgrywa nie tylko zapamiętywanie informacji, ale duże znaczenie ma również proces przypominania.

Kolejna, piąta sesja prowadzona przez ks. dr. Zbigniewa Lianę (Wydział Filozoficzny PAT) dotyczyła pojęcia emergencji pojawiającego się na gruncie fizyki. Pierwszy referat w tej sesji wygłosił prof. Witold Strawiński (Instytut Filozofii UW). Tytuł referatu brzmiał: *Kiedy dochodzi w układach fizycznych do emergencji własności oraz struktur leżących u podstaw tych własności?* Prelegent pokazał rozwój pojęcia emergencji od poglądów J.S. Milla po poglądy K.R. Poppera, a następnie przedstawił różne treści, które obecnie są związane z omawianym pojęciem.

Kolejny referat wygłoszony przez dr. hab. Leszka Sokołowskiego (Obserwatorium Astronomiczne UJ) był zatytułowany: *Teorie efektywne i emergencja fizycznego obrazu świata*. Prelegent rozpoczął od przypomnienia problemów występujących w fizyce przy poszukiwaniu zunifikowanej teorii oddziaływań fundamentalnych. Następnie pokazał konkretne fizyczne problemy występujące przy unifikacji teorii fizycznych. Na zakończenie została postawiona hipoteza, że możliwe jest zbudowanie teorii ostatecznej, z której jako teoria emergentna powinna wyłaniać się ogólna teoria względności.

Ostatnią sesję otworzył referat prof. Michała Tempczyka pod tytułem *Czasoprzestrzeń jako struktura emergentna*. Poprzez analizę równania opisującego dyfuzję (proces fundamentalny dla każdego przekazu informacji) prelegent doszedł do wniosku, że dyfuzja określa maksymalną prędkość przekazu informacji. Po referacie wywiązała się dyskusja, podczas której wskazano na ograniczenia takiego podejścia przy opisie znanych już procesów.

Podsumowaniem konferencji była dyskusja prowadzona przez ks. prof. Michała Hellera (Wydział Filozoficzny PAT, Dyrektor OBI). Prowadzący zauważył, że zarysowała się w niej w naturalny sposób oś dyskusji, którą był problem redukcjonizmu w kolejnych dziedzinach: nauce o mózgu, biologii, fizyce i matematyce. Podsumowania konferencji i zamknięcia obrad dokonał również M. Heller.

Konferencja pokazała, że pojęcie emergencji sprawia obecnie wiele problemów przy próbach uściślenia jego znaczenia. Pełni ono jednak ważną rolę, gdyż wskazuje na liczną grupę różnych problemów, które mogą w przyszłości przynieść wiele zasadniczych rozstrzygnięć na gruncie nauk empirycznych, jak i mogą rzucić wiele nowego światła na fundamentalne problemy filozoficzne. Wskazuje na to fakt występowania zjawisk emergentnych we wszystkich głównych nurtach badań przyrodniczych i duże problemy z opisem zjawisk tego typu za pomocą dotychczas używanych metod. Być może w przyszłości samo pojęcie emergencji zostanie porzucone, lecz problemy, które dziś z nim wiążemy są z pewnością poważnym wyzwaniem dla filozofii.

Warto na zakończenie dodać, że materiały z tej konferencji ukazały się już w postaci tomu zatytułowanego *Struktura i emergencja* wydanego przy współpracy PAU i tarnowskiego wydawnictwa Biblos.

*Paweł Polak*

## SPRAWOZDANIE ZA ROK 2005

## IX KRAKOWSKA KONFERENCJA METODOLOGICZNA

W 2005 roku odbyła się już dziewiąta Krakowska Konferencja Metodologiczna (KKM). Tym razem tytuł brzmiał *Struktura i emergencja*. Obszerne sprawozdanie z tej konferencji zawarte jest w niniejszym numerze *Zagadnień* na stronach 147 nn.

## SYMPOZJUM W PASIERBCU

W dniach 16–17 kwietnia 2005 r. uczestnicy Seminarium Filozofii Przyrody przy Wydziale Filozoficznym PAT zorganizowali w gościnnym Pasierbcu czwarte już sympozjum. Obszerne sprawozdanie z przebiegu sympozjum wraz z pamiątkową fotografią uczestników znajduje się w: *Semina Scientiarum* 4 (2005), ss. 180–184.

## FESTIWAL NAUKI 2005

W ramach Festiwalu Nauki 2005 odbyła się w Krakowie dyskusja panelowa: *Zło a prawa przyrody*. W dyskusji uczestniczyli prof. J. Kozłowski (UJ), dr P. Sikora (WT PAT), z OBI w dyskusji uczestniczyli ks. prof. Stanisław Wszolek (prelegent) i dr Paweł Polak (prowadzący). Sprawozdanie z dyskusji zawarte jest w *Semina Scientiarum* 5 (2006).

## DZIAŁALNOŚĆ WYDAWNICZA

W roku 2005 we współpracy z wydawnictwem Biblos wydano dwa zeszyty *Zagadnień Filozoficznych w Nauce*. Ukazał się również czwarty numer studenckiego czasopisma *Semina Scientiarum*, które redagowane jest przez uczestników Seminarium z Filozofii Przyrody PAT.

W serii *Rozprawy OBI* opublikowano książkę Jacka Rodzenia *Czy sukcesy nauki są cudem? Studium filozoficzno-metodologiczne argumentacji z sukcesu nauki na rzecz realizmu naukowego*. Seria ta obecnie liczy 19 prac. Ponadto opublikowano materiały z VIII Krakowskiej Konferencji Metodologicznej: *Informacja a rozumienie*, Michał Heller, Janusz Mączka (red.), OBI–Biblos, Kraków–Tarnów 2005.

Zainaugurowana została również nowa seria wydawnicza OBI *Źródła: filozofia przyrody — filozofia nauki*. Pierwszą pracą w tej serii jest książka: Władysław Heinrich, *Teoria poznania. Tekst — komentarze*, Janusz Mączka, Robert Janusz, Magdalena Sendrecka (red.), OBI–Biblos, Kraków–Tarnów 2005.

Członkowie OBI opublikowali lub redagowali również następujące prace:

1. Michał Heller, *Granice kosmosu i kosmologii*, Scholar, Warszawa 2005, ss. 256.
2. Michał Drożdż, *Logos i ethos mediów: dyskurs paradygmatyczny filozofii mediów*, Biblos 2005.
3. Charles Sanders Peirce, *Zaniedbany argument i inne pisma z lat 1907–1913*, wstęp i tłumaczenie: Stanisław Wszolek, WN PAT, Kraków 2005.
4. С. Вшолек, *Рациональность веры*, пер. Т. Оболевич, ББИ, Москва 2005 (rosyjski przekład książki: S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003).

5. *Philosophia Rationis Magistra Vitae*, J. Bremer, R. Janusz, Ignatianum–WAM, Kraków 2005.

### *OBI W INTERNECIE*

Ciągle rozbudowywana jest strona internetowa OBI, powstaje również coraz więcej stron poszczególnych osób. Pośród tych stron warto zwrócić uwagę na pojawiające się publikacje elektroniczne, można tam znaleźć informacje o członkach OBI oraz materiały edukacyjne, np. skrypt A. Olszewskiego, *Wykłady z logiki dla pierwszego roku* opublikowany pod adresem <<http://www.cyf-kr.edu.pl/~atolszad>>.

*Paweł Polak*

„UMARŁ KRÓL, NIECH ŻYJE  
KRÓL”: NADCHODZI NOWA  
ERA — EMERGENCJI  
W NAUKACH  
PRZYRODNICZYCH?

◇ Robert B. Laughlin, *A Different Universe: Reinventing Physics from the Bottom Down*, Basic Books, New York, Hardcover 2005, Paperback 2006, ss. 254.

„Istnieją dwa podstawowe, wzajemnie sprzeczne impulsy ludzkiego umysłu — jeden, by upraszczać rzeczy do ich istotnych składowych, oraz drugi — aby patrząc przez pryzmat elementów składowych, widzieć dalej idące konsekwencje”. Tymi słowami zaczyna się książka, napisana przez laureata nagrody Nobla z fizyki Roberta B. Laughlina.

Przenosi ona czytelnika w sam środek toczącego się w nauce sporu na temat możliwości wyjaśniania otaczającego nas świata przy pomocy podejścia redukcyjnego, polegającego na rozkładzie złożonego problemu, na prostsze składowe i opisanie jego własności poprzez własności elementów składowych.

Pojęcie własności emergentnych, czy też szerzej emergencji, zostało po raz pierwszy użyte w naukach biologicznych, celem uzmysłowienia prostego, zdawałoby się, faktu, oczywistego dla biologów, a prawie zupełnie nie dostrzeganego lub nie przyjmowanego do wiadomości przez fizyków: w świecie ożywionym istnieją własności organizmów złożonych, których nie można wyjaśnić przy pomocy ich redukcji do praw fizycznych. Podczas powstawania struktur złożonych, pojawiają się nowe własności, zupełnie nieprzewidywalne z własności, jakie posiadały elementy składowe, swoista wartość dodana. Innymi słowy, nie mamy do czynienia z procesem liniowym, gdzie poprzez proste sumowanie dochodzimy do końcowego wyniku, lecz raczej z procesem (procesami) nieliniowym, w którym — jak pisał Arystoteles — „całość to więcej niż suma części”.

Przez długi czas pojęcia te funkcjonowały głównie w biologii i stopniowo były coraz powszechniej uznawane za prawdziwie opisujące problem, choć nie brako-

wało też naukowców, wychowanych w paradygmacie redukcjonizmu, którzy uważali, że niemożność wyjaśnienia jakichś własności struktur przyrody ożywionej wynika w zasadzie albo z niewłaściwego opisu własności elementów składowych, albo (biorąc pod uwagę stopień złożoności problemu) niewystarczających mocy obliczeniowych, by problem rozwiązać dokładnie, a nie z wadliwości podejścia redukcyjnego. Z czasem pojawiało się jednak coraz więcej głosów, że również w fizyce, dyscyplinie, w której podejście redukcyjne odniosło niewyobrażalne wręcz sukcesy, istnieją problemy, których to podejście rozwiązać nie pozwala. Sztandarowe przykłady takich zjawisk występują w fizyce ciała stałego, nie dziwi więc fakt, że za przybliżenie tego typu zjawisk szerszej publiczności zabrał się fizyk teoretyk, specjalizujący się w fizyce ciała stałego.

Robert B. Laughlin, jest laureatem nagrody Nobla z fizyki, za teoretyczne wyjaśnienie cząstkowego kwantowego efektu Halla. Laughlin, ukończył w Berkeley studia inżynierskie, uzyskał doktorat na MIT i później pracował m.in. w Bell Labs. i Livermore National Laboratory, skąd przeniósł się do Stanford, gdzie pracuje do dnia dzisiejszego na Wydziale Fi-

zyki. W trakcie swojej kariery zawodowej, mając kontakt z najnowszymi pracami teoretycznymi i eksperymentalnymi z zakresu fizyki ciała stałego, jak sam pisze, mimo, że w głębi serca jest (jak wszyscy fizycy) redukcjonistą, miał coraz głębsze przekonanie, że podejście redukcjonistyczne zawiera nieusuwalne braki, uniemożliwiające wyjaśnienie wielu własności, będących skutkiem kolektywnych zachowań wielkiej liczby cząstek (elektronów, jonów, atomów).

Laughlin pisze: „Nauki fizyczne mówią nam, że całość, będąca czymś więcej niż sumą części, nie jest po prostu koncepcją, a rzeczywistym zjawiskiem fizycznym. Natura jest rządzona nie tylko przez reguły świata mikroskopowego, ale również przez potężne i ogólne zasady organizacji. Niektóre z nich są znane, ale większość z nich nie. [...] Główne elementy tego przesłania zostały wyartykułowane w pracach I. Prigogine'a oraz w sposób jeszcze bardziej oryginalny w sławnym eseju P.W. Andersona 'More is Different', opublikowanym 30 lat temu. Esej ten jest dzisiaj równie aktualny i inspirujący, jak wtedy i wciąż wymagam jego przeczytania od studentów, którzy chcą ze mną pracować”. Ostatnie zdanie pokazuje wagę, jaką Laughlin



przywiązuje do własności emergentnych. Dalej czytamy: „Moje poglądy są w sposób istotny bardziej radykalne, niż poglądy moich poprzedników, ponieważ zostały wyostrzone przez ostatnie zdarzenia. Jestem w sposób narastający przekonany, że *wszystkie* prawa fizyczne jakie znamy, a nie tylko niektóre z nich, mają swoje źródło w zjawiskach kolektywnych. Innymi słowy, rozróżnienie pomiędzy prawami fundamentalnymi, a prawami z nich wynikającymi jest mitem, podobnie jak idea władania wszechświatem wyłącznie za pomocą matematyki”.

Ostatnie zdanie stanowi swoje wyznanie wiary autora, do którego stara się on przekonać czytelnika, prowadząc go krok po kroku, od przykładu do przykładu, do końcowej tezy, głoszącej koniec ery redukcjonizmu i początek nowej ery — ery emergencji. Czytelnik musi sobie sam odpowiedzieć na pytanie, czy zamierzenie autora tej książki się powiodło.

Książka Laughlina napisana jest żywym, klarownym językiem; zawiera wiele odniesień do osobistych wspomnień autora, oraz zabawnych historyjek, pełnych humoru i szczypty autoironii. Zawartość książki, można umownie podzielić na trzy części. W pierwszej z nich, autor przedstawia szereg

przykładów dotyczących uniwersalnych fundamentalnych stałych fizycznych, takich jak prędkość światła, stała Rydberga, stała Josephsona, ładunek elektronu, których wartości zostały eksperymentalnie zmierzone z bardzo dużą precyzją. Według autora, prowadzi to do dualnego na nie spojrzenia — z jednej strony jako na niezależne, obiektywnie istniejące „stałe fundamentalne”, a z drugiej jako na wielkości, których stałość, jest efektem zachodzących zjawisk kolektywnych, zgodnie z zasadą organizacji.

Autor pokazuje, że np. stała Plancka  $h$ , fundamentalna stała w opisie mikroświata, czy ładunek elektronu  $e$ , mimo, że są wielkościami związanymi z podejściem wysoce redukcjonistycznym, najdokładniej wyznaczane są przy wykorzystaniu zjawisk kolektywnych, jako kombinacja stałych Josephsona i von Klitzinga — stałych, które można zmierzyć korzystając z chłodziarki kriogenicznej i woltomierza. Fakt ten, jak pisze Laughlin „[...] stanowił ogromne zaskoczenie, gdy to odkryto, ponieważ próbki, dla których prowadzono pomiary stałych Josephsona i von Klitzinga były wysoce niedoskonałe. Chemiczne zanieczyszczenia, defekty atomowe, granice międzyziarnowe i powierzchnie o róż-

nej morfologii, występowały obficie i powinny były uniemożliwić pomiary z tak dużą precyzją. Fakt, że tak się nie stało, *dowodzi*, że zadziałała potężna zasada organizacji”.

Rozważając elementarny ładunek elektryczny, Laughlin pisze, że „wszyscy jesteśmy przyzwyczajeni do myślenia o ładunku, jako o cełce natury, wymagającej, by żaden kontekst kolektywny nie miał sensu. Powyższe eksperymenty pokazują, że tak nie jest. Pokazują one natomiast, że ładunek elektryczny ma sens *tylko* w kolektywnym kontekście, jaki może dostarczyć np. próżnia, modyfikująca ładunek w taki sam sposób, jak modyfikuje długość fali cząstek [symetria cechowania — AK]. [...] Zagadka ładunku elektronu, jak się okazuje, nie jest wyjątkiem. To samo dotyczy wszystkich stałych fundamentalnych, wymagających kontekstu otoczenia, aby miały sens”.

W kolejnych rozdziałach autor przedstawia szereg przykładów zjawisk emergentnych w przyrodzie nieożywionej: istnienie faz jako takich, przemiany fazowe, przejścia fazowe, własności sprężyste, ferroelektryczne itp. Zdaniem autora, „fazy materii, pomiędzy nimi znane nam faza stała, ciekła i gazowa, są zjawiskami or-

ganizacji”. Równocześnie, „kolektywny stan materii jest jednoznacznie identyfikowalny poprzez jedno lub więcej zachowań, które są dokładne dla dużych skupisk materii, a niedokładne lub nieistniejące dla małych. Ponieważ ich zachowanie jest ściśle określone, dokładne, to nie może zmieniać się w sposób ciągły, podczas zmiany zewnętrznych warunków, takich jak ciśnienie czy temperatura, ale może zmienić się wyłącznie w sposób nieciągły w postaci przejścia fazowego. Jednoznacznym znakiem zjawiska organizacyjnego jest więc ostre przejście fazowe. Przejście fazowe jest jednakże tylko symptomem występowania zjawisk kolektywnych. Ważne jest nie przejście fazowe, ale emergentna dokładność (exactness) własności, która to przejście wymusza”. Oprócz tych typowych, powszechnie wokół nas spotykanych zjawisk emergentnych, istnieją też (skrótowo omówione przez autora) bardziej osobliwe, występujące w bardzo niskich temperaturach, zjawiska nadprzewodnictwa czy nadciekłości.

Druga część książki dotyczy zjawisk kwantowych i związanych z nimi szeregu zjawisk emergentnych. Jednym z fundamentalnych problemów mechaniki kwantowej jest problem pomiaru. Lau-

ghlin pisze, że „jak dotąd, najbardziej szalonym aspektem mechaniki kwantowej jest mieszanina Newtonowskiego determinizmu z raczej upiornym indeterminizmem probabilistycznym. [...] Jest częścią wiedzy w mechanice kwantowej, że to akt pomiaru sam przerywa deterministyczną ewolucję układu w czasie. [...] Reguła probabilistyczna opisuje pewne doświadczenia całkiem dokładnie i jest w tym sensie prawdziwa. Jak jednak zasada pewna może wynikać z niepewnego wyniku eksperymentu, jest ważnym i interesującym pytaniem”.

Zdaniem Laughlina, „idea, która została zagubiona w przypadku pomiaru kwantowego, jest emergencja, szczególnie zasada łamania symetrii, konieczna, aby sensownie mówić o aparaturze pomiarowej. [...] Każdy detektor kwantowy jest zbudowany z ciała stałego, stąd każdy wykorzystuje charakterystykę łamania symetrii stanu stałego. Efekt, który ujawnia się tylko przy dużych rozmiarach”. Równocześnie „przyczyną, dla której łamanie symetrii jest tak trudne do wydedukowania z praw mechaniki kwantowej, jest to, że świat jest splątany konfiguracyjnie”.

Zagadnieniem niezmiernie interesującym, o potencjalnie du-

żych skutkach praktycznych dla gospodarki światowej (ze względu na zastosowania w kryptografii), jest idea komputera kwantowego. Laughlin, opisując ideę takiego komputera, jednoznacznie stwierdza, że każdy komputer kwantowy ma dyskwalifikującą go pięć Achillesa: efekt odróżniający komputer kwantowy od klasycznego, zjawisko splątania, jest również przyczyną indeterminizmu kwantowego. „Kwantowo-mechaniczna funkcja falowa faktycznie ewoluuje deterministycznie, ale próba jej zamiany na sygnał możliwy do odczytania przez człowieka, generuje błędy. [...] Książkowa metoda ominięcia problemu, to utworzenie bardzo wielu kopii tego samego eksperymentu... Jednakże logiczną konsekwencją takiego zabiegu jest stworzenie nie nowego, cudownego komputera kwantowego, ale konwencjonalnego komputera analogowego”. Zdaniem autora, „prawdziwym komputerem kwantowym, jest, co oczywiste, stary dobry silikon”.

Następnie autor przechodzi do zagadnień (ze względu na zainteresowania i otrzymaną nagrodę Nobla) szczególnie mu bliskich, opisując szczegółowo kwantowe efekty w półprzewodnikach: kwantowy całkowity i cząstkowy efekt Halla, nadprzewodnictwo, efekty Meis-

snera i Josephsona, powstawanie i rozchodzenie się dźwięku w kryształach, podobieństwo pomiędzy własnościami emergentnymi fononów i fotonów, omawia naturę czasoprzestrzeni oraz prawdopodobną kolektywną naturę powiązanych wzajemnie własności światła i grawitacji.

W trzeciej części, już luźniej związanej z poprzednimi dwoma, Laughlin przedstawia szereg przykładów samoorganizacji w przyrodzie, przechodząc następnie do opisu swoistych własności ochronnych natury. Chodzi mu o to, że „natura sama z siebie zapewnia ochronę, poprzez prawa niewrażliwe na destabilizujące zewnętrzne zakłócenia. Ochrona ta, generuje dokładność (exactness) i stabilność strukturalną (reliability) w świecie fizycznym [...] wskutek spontanicznej samoorganizacji”. Przykładami tej ochronnej samoorganizacji, są m.in. uniwersalne własności uporządkowania ciał stałych, niewrażliwość sztywności materiału na zaburzenia położenia atomów itp. Własności elastyczne ciał stałych ukrywają przed nami istnienie i rodzaj atomów, ponieważ są konsekwencją uporządkowania i będą jakościowo identyczne, jeśli zastąpimy jeden rodzaj atomów innym.

Książka kończy się rozdziałem, zatytułowanym „Era emergencji”. Laughlin pisze w nim, że „nauka przenosi się teraz z Ery Redukcjonizmu, do Ery Emergencji, czasów, gdy poszukiwanie ostatecznej przyczyny rzeczy przeniosło się z zachowania części, na zachowanie zbiorowości. [...] Dominującym teraz paradygmatem staje się samoorganizacja. To jest powód, dla którego na przykład od studentów wydziałów elektrycznych, często nie wymaga się teraz uczenia się praw elektryczności — które są bardzo eleganckie i oświecające, ale kompletnie bez znaczenia w programowaniu komputerów”.

Odnosnie praw przyrody, autor pisze: „Mit zachowań kolektywnych, wynikających z istnienia praw jest błędny. Jest dokładnie odwrotnie — prawa są skutkiem zachowań kolektywnych”. Książka kończy się stwierdzeniem: „Żyjemy nie na końcu ery odkryć, ale na końcu ery redukcjonizmu, czasu, w którym fałszywa ideologia ludzkiego poznania wszystkich rzeczy za pomocą mikroskopu, została zmieciona przez wydarzenia i rozum. Nie znaczy to, że prawo mikroskopowe jest błędne albo bez znaczenia, ale tylko tyle, że zostało zinterpretowane jako nieistotne w wielu przypadkach, przez ich dzieci i dzieci ich dzieci, prawa

świata wyższego poziomu zorganizowania”.

Na zakończenie kilka drobnych uwag technicznych — autor nie ustrzegł się pewnych nieścisłości, jak choćby, gdy pisał o własnościach sprężystych, „ukrywających” atomy przed naszymi oczami. Prawdą jest, że jakościowo, z punktu widzenia tych własności i prawa Hooke’a, jest nieistotne, jakiego rodzaju atomy tworzą daną sieć krystaliczną. Jednakże ilościowo ma to istotne znaczenie i przekłada się na różne wartości składowych macierzy stałych sprężystości. Niektóre tezy autora (choćby teza o końcu ery redukcjonizmu i nastaniu nowej ery — ery emergencji), są dosyć kontrowersyjne, ale każdy czytelnik musi sobie sam wyrobić opinię na temat ich zasadności. Generalnie jednak, książka napisana została przejrzyście, bez zbędnego wchodzenia w detale, zaciemniające czasem obraz, styl autora jest jasny i precyzyjny, co mimo skłonności autora do dygresji, często odbiegających dosyć daleko od głównego wątku, nie uniemożliwia czytelnikowi śledzenia jego myśli.

Książka ta porusza bardzo ważne zagadnienia samoorganizacji i emergencji własności w otaczającym nas świecie fizycznym. Większość z nas tak przyzwyczaiła

się do występowania różnych stanów materii, przejść fazowych (parowania, kondensacji, krystalizacji, topnienia itp.), że zwykle całkowicie bezrefleksyjnie ten stan rzeczy akceptujemy. Szkolna edukacja, naznaczona paradygmatem redukcyjnego podejścia do analizy problemu, w połączeniu z bardzo dużą skutecznością teorii fizycznych w objaśnianiu zjawisk fizycznych, prowadzi do przekonania, że w otaczającym nas makroskopowym świecie przyrody nieożywionej w zasadzie nie ma specjalnych tajemnic, a jeśli czegoś nie wiemy, to zwykle wskutek braku możliwości obliczeniowych, finansowych lub po prostu ze względu na małą wartość poznawczą nierozwiązanego problemu, a nie dlatego, że to coś jest skutkiem występowania zupełnie innych, jakościowo różnych praw w przyrodzie, zjawiskiem niemożliwym do wyjaśnienia przy pomocy obecnie istniejących teorii fizycznych. Stąd zwrócenie przez Laughlina uwagi na aspekty emergentne własności makroskopowych w otaczającym nas świecie wydaje się być ważne i potrzebne.

Książkę tę można, moim zdaniem, z czystym sumieniem polecić każdemu, kogo interesują zagadnienia leżące na pograniczu fizyki i filozofii. O ile bowiem książka

traktuje o rzeczach czysto fizycznych, o tyle jednak pojęcia emergencji i redukcji należą w sposób oczywisty również do obszaru zainteresowań filozofii przyrody. Można zgodzić się z opinią recenzenta czasopisma *New Scientist*, umieszczoną na okładce książki, że powinna ona należeć do kanonu obowiązkowych lektur badaczy, nauczycieli i studentów fizyki. Od siebie dodam, że również dotyczy to osób zajmujących się filozofią przyrody. Być może lektura tej książki pozwoli czytelnikowi, wychowanemu przez szkolną fizykę w paradygmacie redukcjonizmu, na ujrzenie otaczającego nas świata z trochę innej perspektywy — hierarchicznej struktury emergentnych poziomów wyłaniających się z poziomów leżących poniżej, charakteryzujących się swoistymi własnościami nieprzewidywalnymi na podstawie własności poziomów niższych.

*Andrzej Koleżyński*

#### *NIEUDANY PODRĘCZNIK*

◇ Hans-Dieter Mutschler,  
*Wprowadzenie do filozofii przyrody*, przekład: J. Bremer,  
Seria: Myśl Filozoficzna, WAM,  
Kraków 2005, ss. 238.

Oto mamy kolejny podręcznik do filozofii przyrody na polskim rynku księgarskim. Tym razem jest to przekład z języka niemieckiego. Nowy podręcznik tego działu filozofii powinien cieszyć, gdyż ostatnio zainteresowanie filozofią przyrody wyraźnie wzrasta. Autor piszący podręcznik filozofii przyrody stoi przed większymi wyzwaniem niż autorzy podręczników innych przedmiotów, dla których „kanon obowiązującej wiedzy” jest bardziej ustalony. W przypadku filozofii przyrody nawet podręcznik dla początkujących jest swojego rodzaju monografią, gdyż zarówno sama koncepcja filozofii przyrody, jak i dobór materiału oraz metod badawczych silnie zależą od filozoficznych preferencji autora. Hans-Dieter Mutschler także nie mógł uniknąć konieczności wyboru własnej drogi filozoficzno-przyrodniczej. Wybrał ją na zasadzie klasyfikacji poglądów na naturę filozofii przyrody i odrzucenia wszystkich klas z wyjątkiem jednej.

Klasyfikacja Mutschlera jest przejrzysta choć schematyczna. Dzieli on wszystkie poglądy na filozofię przyrody na „całościowe” i „regionalne” oraz „scjentyistyczne” i „pluralistyczne”. „Całościowe” dotyczą „koncepcji przyrody jako sumy albo całości tego,

co istnieje”. „Regionalne” „nie pokrywają wszystkiego, co w ogóle istnieje”, ograniczając przyrodę od obszaru kultury i historii. Konceptcje „scjentyistyczne” opierają się tylko na naukach przyrodniczych, natomiast pluralistyczne dopuszczają także inne metody badania. Wszystkie kombinacje tych czterech stanowisk dają cztery klasy poglądów, które autor po kolei omawia. Konceptcje przyrody całościowo-scjentyistyczne, które autor oznacza skrótem *Przyca/scje*, są charakterystyczne dla wielu „fzyków/fzykalistów” i filozofów analitycznych. Do klasy *Przyca/plur* autor zalicza m.in. Whiteheada i Pierce’a. Zwolennikami koncepcji *Przyreg/scje* są, według niego, m.in. Lorenzen, Mittelstrass, Davidson i Putnam.

Te trzy klasy poglądów spotykają się ze zdecydowaną krytyką autora. Na placu boju pozostaje więc czwarta klasa *Przyreg/plur*. Wprawdzie obciąża się ją „koniecznością kwestionowania roszczenia przyrodoznawstwa do całkowitego wyjaśnienia tam, gdzie roszczenie święci swoje największe triumfy” (s. 21), autor jednak uznaje to stanowisko za najbardziej uzasadnione. Jako przedstawicieli tego kierunku Mutschler wymienia Bergsona i Driescha, ale bardzo ceni sobie koncepcję Lo-

thara Schäfera, która — jego zdaniem — dobrze nada się „do ominięcia bezowocnej alternatywy pomiędzy scjentyzmem a mistyką przyrody” (s. 58). Konceptcję tę „konstytuuje nasze *pierwsze* doświadczenie przyrody”. Koncentruje się ono „na ciele i nigdy nie jest wolne od wartości, ponieważ pod tym względem wszystko oceniamy jako korzystne albo szkodliwe” (s. 62). Z tego „pierwszego doświadczenia” wynikają dwa pojęcia przyrody: „1) ‘Fizjologiczne pojęcie przyrody’, odniesione do wymiany materiału w organizmie; 2) ‘Kosmologiczne pojęcie przyrody’, ujmujące go po kantowsku jako ‘całość zjawisk podpadająca pod prawa ogólne’” (tamże).

Przykład Schäfera, i idącego za nim autora omawianej książki, jeszcze raz pokazuje, że stosując metody „regionalne”, tzn. niezależne od metod nauk przyrodniczych, o przyrodzie można powiedzieć rzeczy co najwyżej trywialne. Niestety wiele „analiz” przeprowadzanych w tej książce jest tego przykładem.

Skoro Mutschler przyjął właśnie taką perspektywę filozoficzną, nic dziwnego, że na wielu miejscach polemizuje z autorami, zwłaszcza przedstawicielami nauk przyrodniczych, którzy nie uznają innych „regionalnych” metod.

Niestety bardzo często czyni to niekompetentnie. Przytoczę dwa przykłady.

Pierwszym niech będzie polemika ze Stevenem Weinbergiem. Mutschler krytykuje jego twierdzenie, że „zunifikowana teoria pola” winna być „teorią ostateczną” i „logicznie konieczną”. Zdaniem Mutschlera, fizyka nie jest w stanie stworzyć takiej teorii, „gdyż nie wiemy, czy znane dzisiaj cztery podstawowe siły są wszystkimi siłami, jakie drzemią w głębokościach materii a poza tym nadal nie mielibyśmy żadnego sposobu postępowania, aby jakąkolwiek teorię zakwalifikować jako ‘ostateczną’” (ss. 25–26). Taką odpowiedzią Mutschler dowodzi tylko, że nie ma pojęcia, co jedynie fizycy rozumieją przez „teorię ostateczną”, a kieruje się tylko skojarzeniami, jakie mu nasuwa potoczne znaczenie słów. Najzabawniejsze jest to, że kilka wierszy wyżej sam zacytował wypowiedź Weinberga, w której autor ten wyjaśnia, co rozumie przez „logiczną konieczność” teorii ostatecznej: teoria ta winna odznaczać się taką strukturą matematyczną, w której nie można by nic zmienić, gdyż oznaczałoby to logiczną zapaść całej struktury. Fizycy przypuszczają, że w takiej teorii istnieje tylko jedna podstawowa siła fizyczna, a wszystkie

inne, znane dziś czy jeszcze nieznanne, siły są w niej zunifikowane. Co więcej, teoria taka powiedziałaby nam, czy tych zunifikowanych sił jest cztery, czy więcej. Wynikałoby to z jej struktury, której nie można by zmienić bez naruszania całości.

Oczywiście z poglądem Weinberga (*nota bene* nie jest to pogląd wymyślony przez niego, lecz przyjmowany przez wielu teoretyków) można dyskutować i wśród fizyków dyskusje takie rzeczywiście się toczą, ale w książce nie ma śladu, by jej autor wiedział coś na ich temat. Możemy sobie oszczędzić dalszy ciąg dyskusji z Weinbergiem — jest ona tak samo niekompetentna jak jej początek.

Moim drugim przykładem jest polemika z Rogerem Penrose. Również z poglądami Penrose’a można się nie zgadzać i faktycznie jego poglądy wywołały burzę reakcji zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. Ale nie można tego robić tak jak to robi Mutschler. Po bardzo skrótowym i wybiórczym przedstawieniu platonistycznych poglądów Penrose’a, stwierdza on po prostu, „że matematyczno-fizykalnie motywowany platonizm jest raczej zjawiskiem psychologicznym niż filozoficznym, gdyż Penrose nie podaje żadnych znaczących argumentów



przemawiających za jego bogatą w założenia ontologię” (s. 115). Jak powiedziałem, z poglądami Penrose’a można polemizować, ale oskarżenie go o brak argumentacji na ich rzecz zakrawa na kiepski żart. Nikt inny nie przytoczył aż tylu ważkich argumentów na rzecz „platonizmu” jak właśnie Penrose; i to one wywołały tak gorące dyskusje wśród specjalistów z wielu dziedzin.

Ażeby „domknąć” jakoś tę krytykę, zacytujmy jeszcze poglądy, jakie Mutschler powtarza z uznaniem (z uznaniem tym większym, że czyni to w ostatnich akapitach książki) za Aloysem Wenzlem. Wedle tych poglądów, „fizyka wszystkie swoje definicje czerpie pierwotnie ze sfery psychicznej: ‘Inercja, impuls, siła, praca, energia, skutek są pojęciami, które — jeśli traktujemy je poważnie — pochodzą z naszego przeżywania’. Stanowią one z pewnością ‘antropomorfizmy’. Jeżeli jednak wykluczemy z pojęć fizykalnych takie antropomorfizmy, ‘stracą one wszelką treść’. Treść bowiem może dostać się do pojęć fizykalnych ‘wyłącznie siłą analogii naszego bytu’ (s. 210). Istotnie, wiele pojęć fizyki klasycznej wywodzi się z naszego potocznego doświadczenia (ale nie można tego powiedzieć o wielu pojęciach np. mechaniki kwantowej). Należy

jednak rozróżnić genezę pojęć od ich metodologicznego statusu w fizyce. Autor obnażył tu swoją nieznamość współczesnej metodologii nauk.

Zamykając w jednym zdaniu moją opinię o tej książce: jeżeli jakiś mniej krytyczny student po raz pierwszy spotyka się z filozofią przyrody za jej pośrednictwem, nabierze opacznego wyobrażenia o tej pięknej dyscyplinie filozoficznej.

M. Heller

FIZYKA I TEOLOGIA —  
POPULARNIE  
I APOLOGETYCZNIE

◇ Stephen M. Barr, *Fizyka współczesna a wiara w Boga*, przekład: A. Molek, TECHTRA, Warszawa 2006, ss. 340.

W szeroko rozumianym środowisku teologicznym spotkać się można z ambiwalentnym podejściem do nauk przyrodniczych. Jeżeli do społeczności teologów dotrze informacja o jakimś odkryciu czy osiągnięciu naukowym, które zdaje się potwierdzać wiarę w Boga, to można być prawie pewnym, że zostanie ona przyjęta z powagą i rewerencją — wiadomo, naukowcy to powiedzieli. Jeśli jednak jakieś

donesienie zdaje się stać w konflikcie z przekonaniem wierzącego, wówczas kwituje się je powiedzeniem, że naukowcy jeszcze nie raz zmienią zdanie. Ten ambiwalentny stosunek do nauki ma podwójne uzasadnienie. Może on być przejawem niezawinionej ignorancji — w teologicznym *ratio studiorum* nie ma miejsca na nauczanie nowoczesnej filozofii nauki; ale może być też wyrazem przepaści, jaka oddziela współczesne techniczne nauki przyrodnicze od potocznej wyobraźni karmionej od czasu do czasu przez prace popularyzatorskie. Z tego powodu z zadowoleniem trzeba zauważyć książkę Stephena M. Barra, amerykańskiego fizyka związanego z University of Delaware, a równocześnie członka Board of Fellowship of Catholic Scholars, która w lutym doczekała się wydania polskiego przekładu.

Książka *Fizyka współczesna a wiara w Boga* nie jest wprawdzie adresowana do teologów, lecz do ogólnie wykształconego odbiorcy — nieważne czy będzie to naukowiec czy tylko ktoś zainteresowany naukami, jednak teolodzy mogą w niej znaleźć sojusznika. Nie chodzi tylko o to, że Barr broni w *Fizyce współczesnej...* religii i wiary, lecz przede wszystkim o to, że przy okazji wyjaśnia w sposób niezwykle przystępny, a równocześnie

kompetentny i unikający uproszczeń wiele tych spraw, które współczesny teolog winien znać i rozumieć.

Steven M. Barr stawia niekontrolersyjną, lecz ciągle niedocześnianą tezę, że tzw. konflikt między nauką a religią nie jest wcale sporem religii z nauką, lecz tylko z naukowym materializmem. W wyrażeniu „naukowy materializm” przymiotnik „naukowy” można by opuścić, gdyby nie to, że światopogląd materialistyczny, z którym Barr polemizuje, jest ściśle związany z naukami, tak w wymiarze genetycznym (powstał na skutek błędnej interpretacji odkryć naukowych „od czasów Galileusza aż do początku dwudziestego wieku”), jak i merytorycznym (uważa się, znowu błędnie, że nauki go uzasadniają). Barr nie ma wątpliwości odnośnie do autonomii wiary, która „nie musi czekać na wyniki badań laboratoryjnych”, lecz uważa, że postęp nauki w XX wieku przybrał taki kierunek, iż podtrzymywanie przesądów z końca XIX i początku XX wieku jest nieracjonalne. Amerykanin chce je zdemaskować, i wzorem Pascala — choć nie wspomina wielkiego Francuza — argumentować, że na obecnym etapie badań lepiej jest wierzyć niż nie wierzyć

lub pozostawać obojętnym (por. *Myśli*, s. 380).

Książka Barra składa się z pięciu części (dwudziestu sześciu rozdziałów) oraz trzech dodatków. W części pierwszej („Konflikt między religią a materializmem”) Barr definiuje tytułowe terminy i wyjaśnia, jaki problem będzie omawiał. Zwraca uwagę na pięć tzw. zwrotów akcji, czyli dwudziestowiecznych odkryć, które — jego zdaniem — pozwalają na radykalne przewartościowanie z jednej strony relacji nauk przyrodniczych do religii, a z drugiej — religii do naukowego materializmu. Treść pierwszego zwrotu jest przedmiotem części drugiej, zatytułowanej „Na początku”. W pięciu rozdziałach Barr omawia historię ugruntowania się w XX wieku tzw. standardowego modelu kosmologicznego (teorii Wielkiego Wybuchu) i jego znaczenie dla filozoficznej debaty na temat początku świata. W szczególności sposób zajmuje się kwestią stosunku chrześcijańskiej doktryny *creatio ex nihilo* do współczesnej kosmologii. W obszernej części trzeciej („Czy wszechświat został zaprojektowany?”) fizyk z Delaware podejmuje zagadnienia, które w tradycyjnej teodycei były przedmiotem argumentu teleologicznego na istnienie Boga.

Barr przypomina główne linie argumentacyjne przeciwko dowodowi z istnienia projektu, a następnie sugeruje, że ani teoria ewolucji, ani wzrastająca rola praw probabilistycznych nie są w stanie podważyć rozumnego podejścia, które z porządku w świecie domyśla się istnienia Twórcy porządku. Na szczególną uwagę zasługują obrazowe i niezwykle sugestywne przykłady zaczerpnięte z fizyki, których celem jest uzasadnienie zwodniczości popularnego stwierdzenia, że przypadek jest wyjaśnieniem prawidłowości stwierdzanych w świecie. W kolejnych dwóch częściach Barr zajmuje się człowiekiem. Najpierw, w części czwartej („Miejsce człowieka z kosmosie”) omawia kwestię tzw. zasady antropicznej, a następnie — w części piątej pt.: „Czym jest człowiek?” — podejmuje szereg kwestii szeroko dyskutowanych w drugiej połowie XX wieku, a mianowicie: determinizm a wolna wola, ludzki umysł wobec komputera, materia a „rozumienie” itd. W dodatkach mamy jeszcze kwestię stworzenia świata oraz proste wyjaśnienie doniosłości twierdzenia Gödla, z którego wcześniej Barr korzystał w trakcie wywodu.

Zdawkowe wyliczenie niektórych tytułów części i rozdziałów

książki nie może, rzecz jasna, ukazać bogactwa i świeżości rozprawy Barra. Aby przybliżyć czytelnikowi jej pomysłowość spróbuję pokrótce wyłuszczyć jedną z linii argumentacyjnych, która stosunkowo często pojawia się na stronach *Fizyki współczesnej...* i wydaje się szczególnie warta zauważenia. Próbując uzasadnić zapowiedziane we wstępie stanowisko, że „rozwój nauki doprowadził wielu myślących ludzi do przyjęcia materialistycznej filozofii”, Barr pokazuje zaskakujące konsekwencje prób uniknięcia „niepotrzebnej hipotezy istnienia Boga”. Zaskakujące jest to, że wszystkie te próby przyjmują jednolity kształt.

Na początku XX wieku pojawiła się w kosmologii hipoteza Wielkiego Wybuchu, która wzbudziła wiele kontrowersji. Opory przed jej przyjęciem miały — twierdzi Barr — zarówno naukowy, jak i światopoglądowy czy — jeśli wolimy — filozoficzny charakter. Zastrzeżenia naukowe zostały tymczasowo (bo w nauce nic nie jest ostateczne!) lecz zdecydowanie przezwyciężone wraz z odkryciem w latach 60. XX wieku promieniowania tła, natomiast „uprzedzenia filozoficzne” nie gasną do dziś. Powód jest jasny. Standardowy model kosmologiczny sugeruje, że Wielki Wybuch był „po-

czątkiem fizycznego wszechświata i [...] czasu”. Barr twierdzi, że „naukowi materialści”, chcąc uciec od zagadnienia początku czasu, przyjęli, iż „przed Wielkim Wybuchem istniał nieskończenie długi okres, o którym (prawie na pewno) nie możemy się prawie niczego dowiedzieć z bezpośrednich obserwacji” (s. 66 i nast.). Rozwiązanie to, z naukowego punktu widzenia, nie jest całkiem absurdatne, niemniej jednak jego interpretacyjna „absurdalność” polega na tym, że w celu uniknięcia niepotwierdzalnych wniosków (świat miał początek i Stwórcę) przyjmuje się równie niepotwierdzalne założenia o nieskończonym czasie poprzedzającym Wielki Wybuch.

Takiej samej strategii wyjaśniającej dopatruje się amerykański fizyk podczas omawiania w rozdziale dziesiątym prawdopodobieństwa przypadkowego powstania życia na pojedynczej planecie. Tym razem przeciwnicy wniosków teologicznych twierdzą — zupełnie słusznie — że jeśli prawdopodobieństwo powstania życia jest dowolnie małe, nawet bliskie zeru, to i tak życie musiało się gdzieś pojawić pod warunkiem, że rozważamy wszechświat z nieskończoną ilością planet. Czy istnieje nieskończona liczba planet? — pyta Barr. I odpo-

wiada: „Nie dowiemy się tego z bezpośrednich obserwacji, gdyż nie potrafimy stwierdzić, co leży poza naszym horyzontem sięgającym około 14 miliardów lat świetlnych. Interesujące jest to, że po to, aby wyjaśnić powstanie życia z nieożywionej materii w sposób niewymagający Boskiej interwencji, okazuje się konieczne postulowanie istnienia nieskończonej liczby nieobserwowalnych planet” (s. 83).

Z podobną argumentacją można się spotkać przy omawianiu tzw. antropicznych koincydencji, czyli zadziwiających „zbiegów okoliczności”, które musiały się zmaterializować, aby we wszechświecie mogły się pojawić istoty ludzkie. Naukowi materialści, nie mogąc w inny sposób zneutralizować pozytywnej wskazówki, którą z istnienia podobnych koincydencji ludzie wyciągają na rzecz rozumnego Stwórcy świata, muszą uciec się do znanej idei nieskończonej liczby wszechświatów lub — jak to się nazywa w żargonie — domen naszego wszechświata (s. 172).

Na kartach swej książki Barr z pasją tropi ślady argumentu, który żartobliwie można by nazwać „nieskończoność za nieskończoność” lub „rzeczywistości nieobserwowalne za rzeczywistości nieobserwowalne”. Zdemaskowanie tego rozumowania jest mu po-

trzebne do wykazania, że interpretacje odkryć naukowych i rozwoju nauki, jakie pojawiają się w traktatach materialistów, są chybione. Przecząc istnieniu „niematerialnego i nieosiągalnego dla zmysłów czy instrumentów obserwacyjnych Boga, ateści posuwają się do postulowania istnienia w materialnym świecie, nie jednego, ale nieskończonej liczby nieobserwowalnych obiektów” (s. 83). To prowadzi go do sformułowania mocniejszego wniosku, zapowiedzianego na początku książki, a mianowicie, że dwudziestowieczne okrycia naukowe raczej potwierdzają oczekiwania teistów niż ateistów.

Zauważmy, że amerykański fizyk nie twierdzi, iż jego argumenty są dowodami na istnienie Boga. Wręcz przeciwnie, z toku jego narracji łatwo wysnuć wniosek, że jest on dość sceptyczny w sprawie możliwości takich dowodów — jeśli nie z innych racji, to przynajmniej z tej, że zbyt dobrze wie, iż dowód domaga się teoretycznego określenia kontekstu badanej sprawy. Dlatego sądzi, że tak jak poprzednie odkrycia (od Galileusza do XX wieku) nie dowiodły słuszności materializmu, tak samo „nie należy oczekiwać, by odkrycia późniejsze dowiodły zasadności poglądów religijnych” (s. 4). Jednak w kwestii istnienia Boga znacze-

nie mają nie tyle „rygorystyczne dowody” co rozumne „oczekiwania” (s. 159), przekonania pozostające w harmonii z tym, co wiemy m.in. z nauk przyrodniczych. Patrząc z tego punktu widzenia, rozumowanie materialistów jest karkołomne: „mówi się, że materializm jest prawdziwy, gdyż materializm jest prawdziwy, bo musi być prawdziwy”. Wobec takiego stanowiska konkluzja Barra wydaje się niemal zdroworoządkowa. „Z pewnością nie można wykluczyć, choć dla wieku z nas nie jest to wiarygodne, że materializm jest prawdziwy, ale na pewno żądanie nieco mocniejszych argumentów przemawiających na jego korzyść nie jest irracjonalne” (s. 280).

Gorąco zachęcam wszystkich zainteresowanych problemem nauki i teologii do sięgnięcia po tę przystępną książkę. Wprawdzie w języku polskim mamy sporo dobrych i znakomitych książek z tej dziedziny (zwłaszcza ks. prof. Michała Hellera), niemniej jednak książka Barra ma niezaprzeczone walory dydaktyczne. Jest to popularnonaukowa książka fizyka, który oprócz wielkich zdol-

ności popularyzacyjnych daje dowód dużej wrażliwości filozoficzno-teologicznej. Jediną jej wadą jest niekiedy zbyt mocno — jak na mój gust — wyrażana tendencja do uzgadniania i harmonizowania perspektyw badawczych. Barr jest umiarkowanym konkordystą, którego ożywia „zapał misyjny”. W miarę czytania książki staje się to coraz bardziej widoczne i od czasu do czasu budzi zakłopotanie. Tendencja do uzgadniania sprawia, że Autor *Fizyki...* wyraźnie preferuje pewne interpretacje naukowych wyników i opowiada się za wybranymi teoriami teologicznymi, bez zwracania wystarczającej uwagi na to, jakim uzasadnieniem ciszą się one na gruncie naukowym lub teologicznym, niezależnie od przyjętej przez niego konkordystycznej perspektywy.

*Fizyka współczesna a wiara w Boga* została starannie przełożona i przygotowana do druku. Szczegółowy indeks sprawia, że może stać się nie tylko książką do przeczytania, lecz także popularnym, choć nietypowym, podręcznikiem z dziedziny nauka i teologia.

Stanisław Wszolek