

Logos i anamnesis*

O możliwych wyjaśnieniach ludzkiej racjonalności

Racjonalność jest cechą umysłu ludzkiego. Nie jest to jednak jakaś pochodna i mało znacząca jego właściwość, lecz, jak się często podkreśla, właściwość istotnie i szczególnie wyróżniająca ludzi. Filozoficzny ‘problem racjonalności’ polega m.in. na tym, aby jakoś wyjaśnić (rozświetlić), czym jest ludzka racjonalność. Wyjaśnienia filozoficzne są jednak w nieunikniony sposób cyrkularne. Aby coś powiedzieć na temat racjonalności, trzeba użyć innych bardzo podstawowych pojęć, nie wystarczy bowiem spolszczenie tego terminu i powiedzenie, że ‘racjonalny’ to tyle, co ‘rozumny’. Użycie innych pojęć w celu wyjaśnienia pojęcia racjonalności, a więc na przykład takich pojęć z ‘kręgu racjonalności’ jak logiczny, kierujący się do pewnego celu, odpowiednio przystosowany do otoczenia, koherentny (spójny), konsekwentny itd., zakłada pojęcia te jako zrozumiałe i nie potrzebujące odwołania się znowu do pojęcia racjonalności. Zakłada je jako nie wymagające dalszego wyjaśnienia - co przecież nie jest prawdą. Ten nieuchronnie kolisty charakter wyjaśniania filozoficznego nie powinien, jak sądzę, skłaniać do pesymizmu. Można bowiem twierdzić, że po przejściu drogi przez te inne pojęcia, czego się jednak dowiemy na temat samej racjonalności.

Gdy trudno jest powiedzieć wprost, czym jest racjonalność umysłu ludzkiego, podając dla tego pojęcia rodzaj najbliższy i różnicę gatunkową, to dobrym ruchem dydaktycznym jest opisanie różnych odmian racjonalności (lub różnych dziedzin zastosowania tego pojęcia). Literatura filozoficzna ostatnich dziesięcioleci zawiera ogromne bogactwo dyskusji na ten temat. Tutaj w encyklopedycznym skrócie przypomnę najważniejsze kwestie, aby potem przejść, do problemu wyjaśniania racjonalności.

Jest prawdopodobne, że **pojęcie racjonalności zaczęto stosować od tych niepamiętnych czasów, kiedy ludzie zaczęli myśleć o myśleniu**. Naturalną reakcją na pytanie, co to znaczy być racjonalnym, jest powiedzenie, że znaczy to - być zdolnym do myślenia. Być istotą racjonalną, to być zdolnym do myślenia. Natychmiast jednak powstaje pytanie, czym jest myślenie i, jak można łatwo przypuścić, ta archeologia pytań nie będzie miała szybkiego końca. Na pytanie o istotę ludzkiej racjonalności można jednak próbować odpowiedzieć inaczej, nie wprost, lecz poprzez skonstrastowanie natury umysłu ludzkiego z naturą umysłu zwierząt. My ludzie jesteśmy świadomi i racjonalni, natomiast zwierzęta, chociaż posiadają świadomość, nie są racjonalne, gdyż kierują się nie rozumem, lecz instynktem. Zwierzęta nabywają pewnych przekonań na temat świata (lub czegoś podobnego do

* Poniższy tekst został opublikowany w [w:] J. Malinowski/ W. Pietruszczak (red.), *Wokół filozofii logicznej*, Toruń: Wydawnictwo UMK 2004, s. 333-349.

naszych ludzkich przekonaniach), na przykład pies jest przekonany, że za chwilę wyjdzie na spacer, ponieważ jego pan zdjął smycz z wieszaka. Zwierzęta mają też pewien rodzaj pamięci i potrafią stosować swoje przekonania i pamięć zależnie od okoliczności środowiskowych. Są więc do pewnego stopnia plastyczne, dostosowując się do zmieniających się warunków świata je otaczającego. Dla nas ludzi racjonalność nie oznacza jednak głównie plastyczności w stosunku do warunków środowiskowych, lecz przede wszystkim zdolność do uzasadniania żywionych przez nas przekonań. Jest to zdolność do szukania racji dla posiadanych przekonań, racji dla spontanicznie formułowanych sądów, zdolność do wyciągania wniosków itd. Zdolność ta jest umożliwiona przez strukturę naszego umysłu. Umysł ludzki jest nie tylko świadomy świata, lecz także jest świadomy siebie, może sam siebie uczynić przedmiotem analizy. Celem tej analizy jest poszukiwanie racji dla nabywanych przekonań oraz wyciąganie wniosków. **Jedną więc z podstawowych cech umożliwiających racjonalność umysłu ludzkiego jest jego samozwrotność, zdolność do tworzenia przekonań drugiego rzędu** (jak dzisiaj może powiedzielibyśmy - zdolność do samo-skanowania się). Jest to zdolność do samokrytyki w każdych okolicznościach. Zdolność tego rodzaju daje nam praktycznie nieograniczoną plastyczność w reagowaniu na zmieniające się warunki, okoliczności i sytuacje. Radykalnie więc odróżnia nas od plastyczności zachowania wykazywanej przez wiele zwierząt.

Racjonalność to zatem zdolność do poszukiwania racji, do wyprowadzania wniosków, zdolność do samokrytyki. Jednak wszystkie te procedury muszą być czymś normowane, muszą odbywać się według jakichś zasad, reguł lub praw. O jakie zasady, reguły czy prawa może tu chodzić? Zasady, reguły lub prawa muszą mieć charakter ogólny, aby właśnie mogły być zasadami, regułami lub prawami. My ludzie faktycznie mamy dostęp do ogólnych zasad, reguł i praw, jesteśmy zdolni je uchwycić (rozpoznać). Ogólność, którą mam tu mam na myśli, można podzielić na ogólność o charakterze 'ogółu twardego' i 'ogółu miękkiego' (probabilistycznego). W wypadku ogółu twardego mamy do czynienia z trzema jego odmianami. A więc, po pierwsze, być racjonalnym, to mieć dostęp poznawczy do ogółu wyrażanego przez prawa logiki dedukcyjnej. Być racjonalnym, to być na przykład w stanie wnioskować według prawa *modus ponendo ponens*: „Jeżeli pada, to ulice są mokre” i „Pada”, to „Ulice są mokre”. W tym wypadku czymś irracjonalnym byłby wniosek: „Ulice nie są mokre”. Podobnie ma się z drugą odmianą twardego ogółu, tzn. ogółu wyrażanego przez prawa matematyczne. I tu wnioskowanie przeciw temu, co one stwierdzają, jest czymś irracjonalnym. Tak też jest z wnioskowaniami dotyczącymi znaczenia słów, które nie należą do słownika logicznego i do słownika matematycznego. Jeżeli stwierdzamy, że ktoś jest kawalerem, to trzeba uznać wniosek, iż jest on mężczyzną nieżonatym. Konieczność tego wniosku opiera się na równoważności znaczeniowej w języku polskim wyrażen 'kawaler' i 'mężczyzna nieżonaty'. Wnioski należące do tych trzech grup reprezentują twarde ogół, tzn. taki, który nie może zostać sfalsyfikowany przez żadne doświadczenia.

Nasza ludzka racjonalność nie definiuje się jednak wyłącznie przez posiadanie zdolności do wnioskowań logiczno-dedukcyjnych, matematycznych i semantyczno-analitycznych, lecz także przez posiadanie zdolności do podporządkowania się prawom probabilistycznym. Wnioskowanie

probabilistyczne również posiada swoje prawa i postępowanie zgodne z nimi można uznać za racjonalne, natomiast postępowanie przeciw nim za irracjonalne. Jest czymś irracjonalnym wnioskowanie, że jeżeli x pali i jeżeli 70 % palaczy umiera przed 70 rokiem życia, to x umrze przed 70 rokiem życia. W grę bowiem mogą wchodzić inne czynniki, które zachowują x -a przy życiu, mimo że właśnie kończy 70 lat. Jeżeli wiemy, że prawdopodobieństwo matematyczne jakiegoś zdarzenia wynosi tyle a tyle, to czymś irracjonalnym będzie wnioskowanie, że zarówno pojawienie się tego zdarzenia jak i jego nie pojawienie się jest większe od wartości $\frac{1}{2}$. Racjonalne jest także poleganie na pewnych faktycznych generalizacjach (jeżeli chodnik jest mokry, to znaczy, że padało), jak też na hipotezach, które przeszły odpowiednie testy sprawdzające. Mimo że w tych wypadkach brakuje pewności, jak to było w poprzedniej grupie, to uznanie prawdopodobieństwa czegoś jest także czymś racjonalnym.

Ludzka racjonalność wyraża się więc w tym, że nasz umysł jest samozwrotny, tzn. może tworzyć przekonania drugiego rzędu oraz w tym, że mamy dostęp do ogółu (do ogólnych zasad, reguł, praw) w postaci ogółu logiczno-dedukcyjnego, matematycznego i semantyczno-analitycznego, a także w tym, że posiadamy dostęp poznawczy do ogółu probabilistycznego. Ogół obu tych rodzajów powinien normować nasze myślenie i działanie, powinniśmy tak myśleć, jak nakazują wyrażające go prawa i reguły. Jednak faktycznie na myślenie i działanie człowieka wpływają także inne czynniki, emocje, pragnienia, myślenie życzeniowe, namiętności itd. Wpływ tego rodzaju czynników można badać w zakresie psychologii indywidualnej i społecznej. Badanie, w jaki sposób czynniki tego rodzaju wpływają na nasze myślenie i działanie, to **badanie deskryptywnego problemu ludzkiej racjonalności**: czy ludzie zawsze i w jakich okolicznościach kierują się zasadami, regułami i prawami, które uważają za obowiązujące. Czym innym jest natomiast **normatywny aspekt ludzkiej racjonalności**. Normatywny aspekt ludzkiej racjonalności to fakt, że jako istoty świadome mamy dostęp kognitywny do zasad, reguł i praw, które uznajemy za obowiązujące albo bezwzględnie, albo z dużym prawdopodobieństwem. Można więc powiedzieć, że **ludzka racjonalność opiera się na samozwrotności umysłu ludzkiego oraz na jego zdolności do uchwycenia ogółu w jego aspekcie normatywnym** (tej zdolności nie posiadają zwierzęta). Nawet gdyby większość ludzi była irracjonalna faktycznie, to jednak wszyscy są racjonalni w zasadzie.

Współczesna dyskusja na temat racjonalności koncentruje się na formalnych warunkach racjonalności poznania i działania. Zagadnienie racjonalności dyskutuje się szczególnie w ramach etyki, teorii działania, teorii języka, teorii znaczenia oraz w filozofii nauki. Dość powszechnie przyjmuje się następujące dystynkcje. Racjonalność pewnego pozaludzkiego systemu jest czymś innym niż racjonalność ludzka. Ta pierwsza polega na optymalnej adaptacji danego systemu do świata go otaczającego. W wypadku użycia terminu 'racjonalność' w odniesieniu do człowieka zakładane jest **działanie celowe (intencjonalność)**. W tym sensie racjonalne mogą być zarówno osoby jak i ich działania, przekonania, życzenia i normy. Osoby są racjonalne, gdy żywią racjonalne przekonania i życzenia i ze względu na nie działają racjonalnie. W odniesieniu do osób 'racjonalność' jest

predykatem dyspozycyjnym. W przeciwieństwie do tego racjonalność samych działań, przekonań, życzeń jest swoistego rodzaju własnością. **Działania, przekonania, życzenia, normy są racjonalne wtedy, gdy są dobrze uzasadnione.** Jeżeli natomiast nie są w ogóle uzasadnione uchodzą za **irracjonalne**. Wtedy zaś gdy całkowicie pozostają poza zasięgiem rozumu, np. z powodu hipnozy, afektu lub przymusu, nazywane są **aracjonalnymi**. Racjonalność traktuje się zarówno jako pojęcie normatywne (preskryptywne) jak i pojęcie opisowe (deskryptywne). **Racjonalność jest pojęciem normatywnym** dlatego, że zastosowanie do kogoś pojęcia racjonalności implikuje - często w sposób ukryty - pewien rodzaj osądu danego działania czy przekonania. Jest natomiast pojęciem deskryptywnym dlatego, że za jego pomocą ocenia się, czy określone działanie, przekonanie itd. spełnia określone standardy racjonalności. Pojęcie racjonalności w powyższym sensie można dalej różnicować. Mówiąc o racjonalności lub dobrym uzasadnieniu można mieć na myśli albo subiektywnie dostępne danej osobie racje do działania, albo też wszystkie racje w ogóle (obiektywnie) stojące do dyspozycji.

Odróżnia się pomiędzy formalnym pojęciem racjonalności działań i substancjalnym (istotnym) pojęciem racjonalności działań. Formalne pojęcie racjonalności dotyczy relacji **cel – środek**. Pewne działanie jest formalnie racjonalne, jeżeli jest uzasadnione ze względu na życzenia (cele, preferencje) i przekonania działającego, tzn. jeżeli jest najbardziej odpowiednim środkiem do osiągnięcia danego celu. Ten sens racjonalności jest rozwijany i badany przez teorię decyzji i teorię gier. Obie te teorie zaczęły się rozwijać od lat 40-tych XX w. z nauk matematycznych (teoria prawdopodobieństwa i statystyka) oraz z teorii etycznych i ekonomicznych (utilitaryzm i teorie społeczeństwa dobrobytu) (por. Gosepath 1992, s. 63). Teoria decyzji interpretuje pojęcie racjonalności działań jako **racjonalność wyboru pomiędzy alternatywnymi możliwościami działania**. Celem jest tu sformułowanie kryteriów dla różnych sytuacji decyzyjnych zależnie od tego, jak dużo osoba podejmująca decyzję wie na temat okoliczności i skutków działania oraz zależnie od tego, jak zachowują się osoby będące w zasięgu jej działania, czy zachowują się statycznie, strategicznie czy kooperacyjnie. Odróżnia się przy tym decyzje podejmowane w warunkach pewności i ryzyka. Najważniejszym kryterium dla decyzji podejmowanych w warunkach pewności i ryzyka jest maksymalizacja oczekiwanych korzyści. Tym kryterium jest (subiektywne lub obiektywne) prawdopodobieństwo pewnego rezultatu pomnożone przez jego subiektywną korzyść (zasada Bayesa).¹ Przy decyzjach podejmowanych przez większą ilość osób – obok racjonalności indywidualnej, skierowanej na maksymalizację własnej korzyści – w grę wchodzi racjonalność kolektywna. Jej celem jest maksymalizacja korzyści wszystkich osób biorących udział w

¹ Chodzi tu o podejście do tzw. problemu indukcji zapoczątkowane teoriami Th. Bayesa (1702-1761), który twierdził, że wnioskowanie indukcyjne może zostać wyeksplikowane za pomocą matematycznej teorii prawdopodobieństwa. Generalnie patrząc, bayesianizmem nazywa się takie podejście do problemów epistemologicznych, w którym zakłada się, że przekonanie nie jest kwestią 'tak' lub 'nie', a więc że przekonanie na pewien temat może pojawiać się jako coś ustopniowanego. Fundamentalną jest tu teza, że stopnie jakiegось przekonania żywionego przez idealnie racjonalną osobę są zgodne z zasadami matematycznej teorii prawdopodobieństwa.

podejmowaniu decyzji. To wydaje się niemożliwe wtedy, gdy każda z zaangażowanych osób dąży wyłącznie do własnej korzyści.

W przeciwieństwie do właśnie omówionego formalnego pojęcia racjonalności działań **substancjalne (istotne) pojęcie racjonalności** domaga się, aby same przekonania i życzenia (cele), w świetle których ocenia się racjonalność poszczególnych działań, były racjonalne. Minimalnym warunkiem racjonalności przekonań jest to, aby przekonania danej osoby były spójne. Problem jednak polega na tym, że często nie da się stwierdzić, czy dane przekonanie jest spójne z innymi przekonaniami danej osoby, a na pewno nie da się stwierdzić, czy jest ono spójne ze wszystkimi jej przekonaniami. Aby jakieś przekonanie było (substancjalnie) racjonalne, oprócz jego spójności, potrzebne jest także to, aby było ono dobrze ugruntowane (uzasadnione, uprawomocnione). Tym ugruntowaniem są świadectwa (empiryczne lub inne), którymi dysponuje dana osoba dla swojego przekonania. Zadaniem epistemologii filozoficznej jest podanie kryteriów mogących służyć do ugruntowania przekonań.

Również w wypadku życzeń, tzn. celów działania, minimalnym warunkiem ich formalnej racjonalności jest ich spójność z innymi celami. Spójność tę można zinterpretować w ten sposób, że cele są racjonalne wtedy, gdy są czasowo i hierarchicznie tak zorganizowane, iż możliwie najwięcej z nich będzie zrealizowanych (por. Rawls 1971, §63). Inna propozycja sugeruje, że cele wtedy są racjonalne, gdy wytrzymują powtarzającą się konfrontację ze wszystkimi doniosłymi informacjami na temat faktów. To znaczy, że cele, które takiej konfrontacji nie wytrzymują, a więc cele, które polegają na fałszywych przekonaniach na temat faktów, są irracjonalne (por. Brandt 1979, rozdz. VI).

Istnieje jednak takie substancjalne rozumienie racjonalności celów i opartych na nich działań (zarówno działań zewnętrznych jak i wewnętrznych, czyli dotyczących myślenia i sumienia), które jest we współczesnych czasach raczej unikane i uznawane za wielce sporne. Według tego substancjalnego podejścia do racjonalności praktycznej rozum nasz posiada nie tylko dostęp do ‘przedmiotów teoretycznych’, lecz także do wartości i do ich hierarchii. O ile więc racjonalność teoretyczna opiera się na samozwrotności umysłu ludzkiego oraz na jego zdolności do uchwycenia ogółu w jego aspekcie normatywnym, to **racjonalność praktyczna (racjonalność celów) zakłada istnienie możliwości uchwycenia wartości i ich hierarchii**. Gdyby odrzucić istnienie takiej hierarchii, wtedy nasze działania z istoty nie mogłyby być racjonalne. Gdyby wartości pojawiały się jako istniejące na jednej płaszczyźnie, wtedy moglibyśmy dążyć do tego lub owego, ale nie można byłoby podać żadnych racji, dlaczego wybraliśmy ten a nie inny cel. Spór dotyczy oczywiście problemu, jaka jest hierarchia wartości i czy istnieje jedna taka hierarchia, hierarchia obiektywna. Spór dotyczy więc pytania, które cele są racjonalne, tzn. najważniejsze, najwyższe, ostateczne dla ludzkiego działania. Gdy ktoś działa wbrew takim celom, to jego działania należy nazwać irracjonalnymi: w podobny sposób jak ktoś, kto - w kręgu racjonalności teoretycznej - próbuje wyskoczyć z samolotu i samodzielnie latać, choć oczywiście w sferze hierarchii celów trudno jest przekonać wielu ludzi, że mogą istnieć aż tak aksjologicznie irracjonalne działania. Jako najwyższy

cel podaje się na przykład maksymalizację własnych korzyści lub maksymalizację korzyści członków danego społeczeństwa (wspólnoty). Działania zmierzające do maksymalizacji korzyści indywidualnych bądź grupowych będą uchodziły wtedy za racjonalne *par excellence*. Innym kryterium ostatecznego celu działań może być to, że powinniśmy podejmować tylko te cele, w trakcie realizacji których nigdy nie traktujemy innych osób jako wyłącznie środków do własnych zamierzeń. Takim celem ostatecznym mogą być również działania, które zmierzają do aktualizacji pozytywnych potencjalności tkwiących w naturze ludzkiej (Arystoteles). Te zagadnienia należą do ogólnej aksjologii i etyki. **Racjonalność ludzkich działań nie jest więc nigdy wolna od pytania o racjonalność celów, a więc wolna od aspektu aksjologicznego**, wolna od pytania o najwyższe, dostępne dla człowieka cele. W stosunku do każdego działania, a więc również w stosunku do działań teoretycznych, można zadać pytanie, czy to działanie przyczynia się do realizacji celu najwyższego. Ten stan rzeczy był prawdopodobnie powodem tego, że ideę dobra Platon traktował jako ideę najwyższą.²

Racjonalność w powyższej interpretacji jest pewną własnością ludzkiego umysłu. Współczesna filozofia zadała pytanie, którego, jak się wydaje, w sposób wyraźny nie postawił żaden z filozofów czasów minionych, a mianowicie, **czy można wyjaśniać ludzką racjonalność**, a jeżeli można, to na czym takie wyjaśnienie powinno polegać. Wiemy, że własności można wyjaśniać, na przykład różne własności diamentu i grafitu można wyjaśniać przez odwołanie się do różnych konfiguracji atomów węgla. Czy coś podobnego jest możliwe w wypadku takiej własności jak ‘racjonalność’? Dzisiaj wielu filozofów jest przekonanych, że jest to możliwe, a najbardziej rozpowszechnionym podejściem jest strategia naturalistyczna. Naturalistyczna strategia wyjaśniania racjonalności jest strategią redukcjonistyczną, tzn. próbuje się w jej ramach pokazać, że ludzka racjonalność, a szczególnie racjonalność teoretyczna, jest skomplikowanym produktem procesów fizycznych. Jak się dość powszechnie sądzi, racjonalność można wyjaśniać przez odwołanie się do terminów naturalnych, np. do pojęcia przyczynowości fizycznej, można ją też badać i modelować. Pojawiają się tu trzy uzupełniające się podejścia. Po pierwsze, wyjaśnienia ewolucyjne, według których umysł ludzki jest produktem ewolucji biologicznej, a główny ‘rdzeń’ ludzkiej racjonalności polega nie na abstrakcyjnych procesach myślowych, lecz jest zależny od adaptacyjnego zachowania się w stosunku do danego środowiska otaczającego. Po drugie, naturalistyczne wyjaśnianie pozagenetyczne racjonalności jest prowadzone przez pytanie: jak architektura komputacyjna mózgu wspiera ludzkie zdolności do myślenia? Po trzecie, można też prowadzić empiryczne, psychologiczno-

² Pomiędzy racjonalnością teoretyczną, która opiera się na samozwrotności umysłu ludzkiego oraz na jego zdolności do uchwycenia ogółu w jego aspekcie normatywnym a racjonalnością praktyczną (racjonalnością działań i ich celów), która zakłada rozstrzygnięcia co do hierarchii wartości, można umieścić racjonalność komunikacji. Dana osoba jest racjonalna w aspekcie komunikacji międzyludzkiej wtedy, (a) gdy jej przekonania mogą zrozumieć inne osoby i gdy inne osoby mogą te przekonania sprawdzić, (b) gdy komunikowane przez nią przekonania są informatywne, (c) gdy są doniosłe w danym kontekście, (d) gdy w wypowiedziach tej osoby panuje porządek, prostota oraz zwięzłość.

socjologiczne badania nad ludzką racjonalnością, tzn. badania dotyczące tego, jak ludzie faktycznie myślą, wnioskuje itp. Celem takich badań jest odnalezienie przyczyn tak częstej irracjonalności ludzkiego myślenia.

Jak należałoby zinterpretować szersze, metafizyczne (ontologiczne) perspektywy wyjaśniania ludzkiej racjonalności? J. A. Fodor, jeden z głównych współczesnych przedstawicieli naturalistycznego podejścia do kwestii natury umysłu ludzkiego, ujmuje to zagadnienie z właściwym sobie poczuciem humoru:

Być może jesteśmy na progu rozwiązania wielkiej zagadki dotyczącej umysłu ludzkiego: *W jaki sposób kauzalne procesy zawarte w umyśle mogą być semantycznie koherentne?* Albo inaczej, jeżeli chcecie Państwo to mieć [pompatycznie – SJ], z trąbami i werblami: *Jak racjonalność jest mechanicznie możliwa?* (Fodor, 1987, s. 20)

Fodor sądzi, że **racjonalność jest możliwa mechanicznie**, a tę możliwość zarysowuje jego koncepcja reprezentacjonistyczno-komputacyjnej teorii umysłu. Jednak w przypisie do cytowanej wyżej wypowiedzi robi następujące zastrzeżenie: nie da się zaprzeczyć, pisze, i jest to chyba rodzaj autoironii, iż pozostają tu pewne nie rozwiązane trudności techniczne, a mianowicie mechaniczna teoria racjonalności (teoria naszej ludzkiej racjonalności) musiałaby wyjaśnić nie tylko źródło semantycznej koherencji procesów myślowych w ogólności, lecz także wyjaśnić naszą zdolność do przeprowadzania dokładnie tych racjonalnych wnioskowań, których faktycznie dokonujemy. Musiałaby więc na przykład wyjaśnić naszą zdolność do wytwarzania nauki. Żadnej tego rodzaju teorii nie należy jednak oczekiwać w ciągu następnego tygodnia – dodaje Fodor. Przywołuję tutaj poglądy Fodora dla nadania współczesnego blasku temu problemowi, gdyż równie dobrze można tu przywołać poglądy innego, dawniejszego nieco filozofa.

Platon wprowadza swoją teorię anamnezy w dialogu *Menon*, aby sprostac sofistycznej aporii, że nie da się badać tego, czego uprzednio nie wiemy, czym to jest. Eksperyment myślowy z niewolnikiem, który, prowadzony przez odpowiednie pytania, wydobywa z siebie przedtem sobie nie znaną wiedzę geometryczną, ma potwierdzić tezę przeciwną, a mianowicie, że badanie czegokolwiek i uczenie się w całości polegają na anamnezie. Dalsze rozwinięcie tej teorii znajduje się w dialogu *Fedon*. Platon twierdzi, że namysł nad faktycznym funkcjonowaniem naszych czynności poznawczych pokazuje, że ciągle wiemy więcej, niż wiemy to w sposób wyartykułowany i tematyczny. Ktoś, kto na przykład widzi dwa kawałki drewna jako równe, wie także, iż są one równe tylko w przybliżeniu, lecz nie są równe idealnie. Gdybyśmy nie posiadali ‘przed-wiedzy’ (προειδέναι) o tym, co jest we właściwym sensie doskonale i samo w sobie równe, o tym, co jest doskonale i samo w sobie dobre, o tym, co jest doskonale i samo w sobie istniejące itd., to nie moglibyśmy widzieć tego, co dane w doświadczeniu jako czegoś, co jest tylko w osłabionym sensie równe, dobre, istniejące itd. Wiedza o

tym, co jest doskonałe, nie może pochodzić z doświadczenia, ponieważ przedmioty dane w doświadczeniu nie są w doskonały sposób tym, czym są. **Wiedza na temat tego, co rzeczywiście istnieje, znajduje się zawsze w duszy.** Ponieważ z konieczności każda wiedza musi posiadać pewien przedmiot, każda myśl musi być myślą o czymś i każde pojęcie musi być pojęciem czegoś, to wykazanie istnienia ‘przed-wiedzy’, równa się wykazaniu istnienia idei jako prawzorów tego, co istnieje w sposób niedoskonały. Według Platona idee nie są jednak tylko racją poznania, lecz także racją istnienia niedoskonałych rzeczy (por. Oeing-Hanhoff 1971, s.263).

Najważniejszą rzeczą jest to, że według Platona relacja pomiędzy umysłem, anamnezą i ideami może być tylko opisana za pomocą mitu. Tym mitem jest wizja duszy, która przed narodzinami ogląda idee, a potem je sobie przypomina. Losy duszy przed narodzinami, losy duszy po śmierci, powstanie kosmosu mogą być opisane tylko mitycznie-obrazowo, tzn. same nie mogą być pojęte za pomocą wiedzy dotyczącej idei, nie mogą zostać wyartykułowane pojęciowo. Ujmując rzecz wprost, nasze zdolności do pojmowania są zbyt małe, aby wiedzieć, jak wygląda świat tego, co doskonałe i absolutne, dlatego musimy posłużyć się obrazem wędrującej w czasie duszy, która przypomina sobie swój pobyt w świecie przed narodzinami. Musimy mówić o pleromie, o niebie itp. jako o pewnych miejscach zlokalizowanych w przestrzeni i w czasie, gdyż umysł nasz nie dysponuje kategoriami pozwalającymi ująć to, co doskonałe i absolutne. Ani jednak przypomnienie (anamneza), ani pobyt w pleromie i widzenie idei nie oznaczają w rzeczywistości, jak sądzę, relacji czasowych ‘przed’ i ‘po’, ani też platońska teoria anamnezy nie jest naiwnością w porównaniu ze współczesnymi dyskusjami filozoficznymi. Żeby pokazać, że nie są to naiwności, weźmy pod uwagę natywistyczne koncepcje głoszone współcześnie m.in. przez N. Chomsky’ego i wspomnianego już wyżej Fodora.³

³ Historyczne początki koncepcji idei wrodzonych sięgają Platona, który uzasadniał ich istnienie przez odwołanie się do teorii anamnezy. Później zostaje ukute wyrażenie ‘*notiones innatae*’. Te ‘pojęcia wrodzone’ są przez różnych filozofów bądź odrzucane bądź akceptowane. Zazwyczaj jest tak, że empirystycznie nastawieni filozofowie są nieufni wobec koncepcji wrodzoności pewnych pojęć, natomiast filozofowie określani mianem racjonalistów skłaniają się do przyjęcia jakiejś odmiany teorii wrodzoności. Nie jest przy tym często jasne, czy chodzi tu o pojęcia w sensie ścisłym, tzn. o struktury o budowie analogicznej do takich struktur umysłowych jak np. pojęcie drzewa, kamienia czy kota, czy raczej o pewne funkcje umysłu, pewne posiadane przezeń zasady, albo o pewne podstawowe prawdy, którymi umysł dysponuje od samego początku. Za nowożytnego odnowiciela teorii idei wrodzonych podaje się zazwyczaj Kartezjusza, za wielkiego kontynuatora tego stanowiska Leibniza, natomiast za najostrzejszego krytyka tej koncepcji Locke’a. Właśnie przeciw radykalnemu empiryzmowi tego ostatniego miało być skierowane sławne powiedzenie Leibniza „*Nihil est in intellectu nisi ipse intellectus*”. Kant, przynajmniej programowo, odrzucał natywistyczną interpretację tego, co aprioryczne. Warto w tym kontekście przypomnieć argumenty przeciwko teorii wrodzoności pewnych składników umysłu, które sformułował Locke. Teoria natywistyczna wspierana była argumentem, że pewne pojęcia, pewne podstawowe prawdy lub zasady myślenia trzeba uznać za wrodzone, gdyż są przyjmowane powszechnie wśród ludzkości. Locke wskazywał jednak, że samo istnienie powszechnej zgody ludzkości (o ile taka istnieje) nie wystarcza do uzasadnienia wrodzoności, gdyż mogą pojawić się inne wyjaśnienia tego faktu. Po drugie, Locke twierdził, że jest w stanie podać przypadki, w których ludzie albo nie zgadzają się z tego rodzaju zdaniem, np. dzieci i ludzie niedorozwinięci umysłowo, albo w ogóle nie rozumieją takich rzekomo wrodzonych prawd jak np.: „Cokolwiek jest, jest” lub „Nie jest możliwe dla tej samej rzeczy być i nie być”. Podobnie też istnieje wielu ludzi, którzy nie zgadzają się na uznanie tych podstawowych zasad moralnych, które my uznajemy (już od czasów starożytnych ideę dobra zaliczano także do kategorii ‘*notiones innatae*’). Po trzecie, według Locke’a nie można twierdzić, że zasady te uzyskałyby powszechną zgodę, gdyby ludzie nabrali rozumu, ponieważ duża część niewykształconych ludzi i ‘dzikusów’ przeżywa swój racjonalny okres życia nie poświęcając tego rodzaju zasadom żadnych myśli. Po czwarte, nie można twierdzić, że zasady te uzyskają powszechne uznanie, gdy zostaną przedstawione i zrozumiane przez wszystkich, gdyż wtedy musielibyśmy również potraktować jako wrodzone zdania typu

Sformułowana przez Chomsky’ego teoria wyjaśniająca uczenie się języka jest dzisiaj zazwyczaj podawana jako przykład powrotu do dawnych koncepcji natywistycznych. Chomsky twierdzi, że proces przyswajania języka przez dzieci trzeba byłoby uznać za całkowicie niezrozumiały, gdybyśmy go próbowali wyjaśnić w ramach empirystycznej teorii umysłu. Stąd zaś należy wnioskować, że prawdziwe są racjonalistyczne teorie umysłu, to znaczy te, które przyjmują istnienie w nim elementów wrodzonych. Według Chomsky’ego do założeń empirystycznej teorii umysłu należą: (a) teza, że wrodzonych mechanizmów uczenia się jest mało i że są one proste (np. kojarzenie); (b) złożoność powstaje w wyniku iteracji prostych procedur; (c) mechanizmy uczenia się nie są specyficzne ani dziedzinowo (te same mechanizmy leżą u podstaw uczenia się języka jak i uczenia się np. zachowań społecznych) ani gatunkowo (te same mechanizmy pojawiają się zarówno u ludzi jak też u zwierząt); (d) jeżeli mechanizmów uczenia się jest mało i są one proste, to otoczenie jest tym, co determinuje, czego i jak się uczymy, a sam umysł bardzo mało do tego dodaje ze swojej struktury; (e) ponieważ według empirystów to doświadczenie decyduje o tym, czego i jak się uczymy, to różne treści ‘na wejściu’ będą dawały różne treści ‘na wyjściu’. Empirystycznej teorii umysłu przeczy zdaniem Chomsky’ego sposób przyswajania języka przez dzieci. Bardzo szybko nabywają one nie tylko umiejętności rozumienia, komunikowania się, nazywania rzeczy, ale też odróżniania, czy jakiś dźwięk lub ich sekwencja jest poprawnym zdaniem ich języka rodzimego, czy nie są one wieloznaczne, czy są aktywne czy pasywne, czy są to parafrazy innych wyrażenń itd. Tak szybkie dysponowanie ‘intuicjami lingwistycznymi’ wydaje się jednak niemożliwe, gdy weźmiemy pod uwagę dane lingwistyczne, z jakimi dziecko faktycznie ma do czynienia. Dane te, po pierwsze, są bardzo fragmentaryczne, natomiast powstałe w oparciu o nie intuicje lingwistyczne są niepomiarne bogatsze, to znaczy bogatsze niż idiosynkratyczny zbiór zdań, na które dzieci są wystawione. Po drugie, dane te są ‘hałaśliwe’: to, co dzieci słyszą, składa się często ze zdań niekompletnych, a jednak na ich podstawie potrafią one odróżnić zdania od nie-zdań. Po trzecie, uczącym się w ten sposób brakuje bardzo wielu rodzajów danych, gdyż np. nie uczy się dzieci, co to jest parafraza, nie uczy się ich także, że pewne skomplikowane zdania są dziwne itp. Zrekonstruowanie na podstawie tego rodzaju danych i w oparciu o empirystyczne mechanizmy uczenia się poprawnej gramatyki, którą już kilkuletnie dzieci biegle się posługują, byłoby cudem równoznacznym z opanowaniem przez kilkuletnie dziecko np. mechaniki kwantowej. Na tej podstawie Chomsky przyjmuje, że muszą istnieć wrodzone reguły uczenia się języka, a mówiąc dokładniej, muszą istnieć wrodzone uniwersalia lingwistyczne, pozwalające na generowanie poprawnej gramatyki danego języka. Te uniwersalia są wspólne wszystkim językom naturalnym. Chomsky uważa dodatkowo, że reguły te muszą mieć ‘psychologiczną realność’, to znaczy, że uczący się języka muszą dysponować gramatyką

„Wszyscy kawalerowie są nieżonatymi mężczyznami”. Po piąte, nie można też twierdzić, że zasady te znane są *implicite*, bo co to mogłoby oznaczać innego niż przypuszczenie, że umysł ludzki jest zdolny do uznania tego typu prawd, gdy zostaną mu przedstawione i one je zrozumie. Jak coś takiego może być dowodem wrodzoności jakiegoś pojęcia czy zdania? (por. Locke, 1955, I, ii, 1).

generatywną tego języka, która w jakiś sposób jest osadzona w ich mózgu. Jeżeli coś takiego nie istnieje, to trzeba uznać za całkowitą tajemnicę, jak mówiący mogą dysponować intuicjami lingwistycznymi. Zmagazynowana mentalnie gramatyka nie jest dostępna dla świadomości (por. Chomsky 1986; Stich 1996).

Fodor argumentuje, że nie tylko wrodzona jest zdolność do uczenia się i zdolność do przetwarzania języka, lecz także, iż ludzki system reprezentacji mentalnych wykorzystuje wrodzony język myśli (*language of thought*), posiadający całą siłę wyrażania każdego z języków, którymi istoty ludzkie zdolne są się posługiwać. Stąd, jak stwierdza, **wszystkie pojęcia są wrodzone**. Ta zadziwiająca doktryna przypomina bardziej stanowisko Platona niż teorię pojęć wrodzonych, którą reprezentował Kartezjusz. Chomsky bliższy jest Kartezjuszowi, gdyż twierdzi, że tylko najbardziej ogólne pojęcia są wrodzone, tzn. pojęcia (wzgl. reguły) konieczne do nauczenia się jakiegoś z języków empirycznych, pozwalając tym samym, że pojęcia bardziej partykularne zdobywane są na drodze doświadczenia, podczas gdy Fodor uznaje, że jakiekolwiek pojęcie, którego się uczymy, jest wrodzone. Fodor broni swojego stanowiska argumentując, że proces uczenia się języka polega na tworzeniu hipotez i testowaniu ich. Wśród hipotez, które uczący się jakiegoś języka musi przetestować, są postulaty znaczeniowe odnoszące się do każdego nowo nabywanego terminu. Trzeba więc najpierw sformułować i potem przetestować hipotezy w postaci 'X' znaczy Y, gdzie 'X' oznacza termin w języku, do którego zmierza uczący się. Zanim jednak uczący się języka nauczy się znaczenia terminu 'X', musi już dysponować środkami niezbędnymi do wyrażenia 'Y', a do tego potrzebne jest posiadanie jakiegoś języka. Inaczej mówiąc, uczenie się jakiegokolwiek pojęcia z osobna jest niewykonalne i musiałoby prowadzić do nieskończonego regresu, ponieważ, aby uchwycić to pojęcie, trzeba już dysponować innymi pojęciami. **Przedsięwzięcie uczenia się języka jest zadaniem holistycznym, a przy takim zadaniu trudno jest znaleźć jakikolwiek początek**. Stąd Fodor wnosi, że istnieje ukryty i wrodzony wszystkim ludziom język myśli, koekstensywny z każdym predykatem, którego istota ludzka jest w stanie się nauczyć. Fodor dodatkowo twierdzi, że język, za pomocą którego ludzki system przetwarzania informacji reprezentuje informacje, nie może być żadnym z ludzkich języków mówionych, ponieważ to uprzywilejowywałoby jeden z języków mówionych jako taki, którego najłatwiej byłoby się nauczyć – co jednak przeczy faktom. Nie może też być prawdą, że każdy z nas myśli w swoim własnym języku, gdyż wynikałoby z tego, że nie możemy myśleć zanim nie nauczymy się języka - co przeczy hipotezie wyjściowej. Gdyby każdy myślał w swoim własnym języku, to trzeba byłoby suponować, że psychologia grup ludzkich mówiących poszczególnymi językami byłaby każdorazowo różna – co przecież nie jest prawdą. Stąd Fodor wyciąga wniosek, że musi istnieć nie-konwencjonalny język myśli, wspólny wszystkim ludziom. Umysł nasz jest mocno związany z tym językiem w przetwarzaniu jego predykatów, a to pociąga za sobą, że wszystkie pojęcia są wrodzone (por. Fodor 1975, 1987, Garfield 1994, s. 370-371).

Jak można zrozumieć stanowiska głoszące jednocześnie skrajny natywizm i naturalizm?

Jeżeli według Platona, według Chomsky'ego i według Fodora wyjaśnienie funkcjonowania umysłu

oraz wyjaśnienie jego racjonalności muszą się odwołać do elementów nie pochodzących z doświadczenia, do składników wrodzonych, przed-doświadczeniowych, to jakie jest ostateczne źródło ludzkiej racjonalności, bo przecież pojawienie się takich nie pochodzących z doświadczenia elementów musi mieć jakąś przyczynę (jeżeli oczywiście przyjmujemy metafizyczną zasadę, że każde zjawisko musi mieć swoją przyczynę). Wydaje się, że tu rozchodzą się drogi Platona z jednej strony oraz Chomsky'iego i Fodora z drugiej. Wyjaśnieniem racjonalności umysłu ludzkiego dla Platona jest partycypacja tego umysłu rozumnej naturze świata, jego udział w logosie świata ponad-zmysłowego, w stosunku do którego świat zjawiskowy i empiryczny jest tylko pewnego rodzaju zasłoną, jest tylko jego ruchomym obrazem. Nawet jednak to powiedzenie trzeba obwarować znowu zastrzeżeniem, że to tylko obraz, tzn. obrazem jest mówienie o dwóch światach, o ideach i o partycypacji, gdyż **relacja pomiędzy umysłem a logosem świata nie da się uchwycić czysto pojęciowo, a tylko właśnie przez zanurzone w przestrzeni obrazy**. Jedynym natomiast wyjaśnieniem dostępnym dla stanowisk naturalistycznych, jest wyjaśnienie ewolucyjne w mocnym sensie. Nie chodzi więc o wyjaśnianie odwołujące się do kategorii ewolucji biologicznej, lecz o wyjaśnianie w kategoriach ewolucji kosmicznej. Przy podejściu naturalistycznym wrodzoność pojęć lub wrodzoność podstawowych struktur lingwistycznych może ostatecznie pochodzić z przemian, którym podlega świat materialny w trakcie ewolucji kosmicznej. Powstaje wtedy pytanie, czy świat materialny mógł sam wygenerować z siebie istoty wyposażone w racjonalne umysły w naszym ludzkim sensie. Ostatecznością teoretyczną, którą tu możemy osiągnąć, polega na odwołaniu się do dyskusji dotyczącej tzw. argumentów teleologicznych, nazywanych też argumentami z projektu (*design arguments*). Nie jest to, jak sądzę, strzelenie do zagadnienia racjonalności ze zbyt dużych armat: albo świat i jego regularna, intelligibilna struktura i wraz z nią też racjonalność umysłu ludzkiego są czymś przypadkowym, czymś wytworzonym przez jakiś niesamowity zbieg okoliczności i przez trwającą przez nieskończony czas ewolucję, albo świat, jego racjonalność, a w tym też racjonalność naszego umysłu pochodzą z istniejącego wiecznie świata intelligibilnego. Parafrazując poprzednio cytowaną wypowiedź Fodora można powiedzieć tak: jeżeli chcecie to Państwo mieć pompatycznie z trąbami i werblami, to **źródłem ludzkiej racjonalności jest albo wieczny logos, albo źródłem tej racjonalności jest wieczny chaos** (chaos, który niekiedy wytwarza 'wysepki racjonalności').

Nie mogę się tutaj oczywiście angażować w bardzo bogatą dyskusję na temat poprawności argumentacji teleologicznej, argumentacji powołującej się na celowość i intelligibilność świata, która zmierza do wniosku, że przyczyną tych rysów świata jest wielki projektant. Jeden, jak sądzę, z najbardziej zdolnych metafizyków współczesnych, Peter van Inwagen, w swojej *Metafizyce* (por. Van Inwagen 1993, s. 132-148) uznaje, że decydujący kontrargument przeciwko konkluzywności argumentacji teleologicznej polega na wzięciu pod uwagę możliwości, iż nasz kosmos powstał przypadkowo w toku ewolucji. Powstał jednak w taki sposób, że jednocześnie zostały jakby zasłonięte te jego cechy, które świadczyłyby, iż jest on właśnie dziełem wyłącznie ewolucji i przypadku. Van Inwagen sugeruje, że **nasz kosmos mógł powstać w wyniku fluktuacji pierwotnego chaosu**, który

przez niewyobrażalnie długie okresy czasu generował wiele ‘kosmosów’, z których jednak większość nie zasługiwała na miano kosmosu w jakimkolwiek sensie zbliżonym do naszego i że dopiero przypadkowo ta wytrwała ewolucja chaosu doprowadziła do pojawienia się ‘naszego kosmosu’ wraz z racjonalnymi istotami, które mogą rozważać jego celowość i intelligibilność. My ludzie możemy zastanawiać się nad celowością i intelligibilnością ‘naszego kosmosu’ i jej ewentualnym źródłem w osobie wielkiego projektanta, ponieważ wygenerowany przypadkowo ‘nasz kosmos’ powstał w ten sposób, że jego przypadkowy charakter jest zasłonięty dla naszego rozumu. Van Inwagen dodaje, że pytanie, skąd wziął się pierwotny chaos, przenosi nas z obszaru argumentów teleologicznych w dziedzinę argumentacji kosmologicznej.

Uważam, że Van Inwagen nie ma racji, jeśli chodzi o możliwość przedstawienia sobie idei wiecznego chaosu. Wydaje mi się, że fluktuujący przez niezmierzony czas chaos, wytwarzający gigantyczne ilości nieudanych z naszego punktu widzenia kosmosów, musi zostać jednak pomyślany jako już jakoś zorganizowana i racjonalna struktura. Chodzi mi o to, że **pełny, całkowity, można powiedzieć, ‘doskonały’ chaos, nie da się w ogóle pomyśleć**. Pomyślenie takiego chaosu równałoby się pomyśleniu czegoś, w czym wszystkie zdarzenia musiałyby mieć charakter całkowicie przypadkowy. To, co przypadkowe może być interpretowane albo epistemologicznie albo metafizycznie. W aspekcie poznawczym użycie słowa ‘przypadek’ w odniesieniu do jakiegoś zjawiska jest sygnałem naszej niewiedzy na temat przyczyn tego zjawiska. W aspekcie przedmiotowym (metafizycznym) zastosowanie słowa ‘przypadek’ musi oznaczać istnienie zjawiska bez przyczyn. Zjawisko bowiem, które miałoby choć jedną przyczynę, ale oczywiście pełną przyczynę swojego istnienia, byłoby tym samym konieczne ze względu na tę przyczynę. Pełny, ‘doskonały’ chaos musiałby, po pierwsze, zostać pomyślany jako nie mający żadnych przyczyn, jak też wszystkie zjawiska w nim występujące, wzięte osobno, nie mogłyby mieć żadnych przyczyn. Czy jednak rzeczywiście nie można pomyśleć zjawiska bez przyczyn, a więc doskonałego chaosu? Zjawisko bez przyczyn musiałoby powstawać z nicości, a więc nicość, nawet jako czystą negatywność myślenia, musielibyśmy pojąć jako przyczynę tego zjawiska. Jeżeli musimy myśleć nawet o nicości jako o przyczynie, która wywołuje wszystkie zjawiska w doskonałym chaosie, to jest to już myślenie pewnego logosu, chociaż tylko myślenie o czysto negatywnym charakterze. Jest to już myślenie pewnego logosu w tym sensie, że każda relacja przyczynowo-skutkowa dopuszcza możliwość jej powtórzenia, a tym samym możliwość jej regularności, a więc też pewnej intelligibilności. Ktoś może narzekać, że powyższe wywody poruszają się na granicy poezji pojęciowej, czy częściej spekulacji, lecz nie wiedzę tu lepszych dróg myślowych poza tym, że pominęlibyśmy milczeniem te ostateczności dotyczące źródeł naszej racjonalności.

Ta uwaga krytyczna wobec rozumowania Van Inwagena nie może być uznana za rozstrzygającą w dyskusji na temat wartości teoretycznej argumentacji teleologicznej. Mój cel jest skromniejszy. Wydaje mi się, że przynajmniej nie możemy sobie pomyśleć ‘doskonałego’ chaosu jako przyczyny kosmosów, a w tym przyczyny naszego kosmosu, nie suponując przy tym jakiegось, choćby

tylko minimalnego logosu. Tę konieczność myślową uważam jednak za negatywny dowód tego, że logos jest zawsze u początku. Jest zawsze na początku nawet w ten sposób, że uniemożliwia nam pomyślenie swojego przeciwieństwa, a więc ‘doskonałego’ chaosu. Ludzka racjonalność nie może być więc przynajmniej pomyślana jako coś, co pochodzi z ‘doskonałego’ chaosu, który, podlegając nieskończonej ewolucji, od czasu do czasu wytwarza racjonalność świata i istot w nim żyjących. **Każda myśl o chaosie musi zwierać myśl o jakichś racjach zarodkowych w nim zawartych, myśl o tzw. *rationes seminales* filozofii starożytnej i średniowiecznej.**

Czy teoria anamnezy jest naiwnością dawnej filozofii? Czy implikuje przyjęcie preegzystencji duszy, która przed narodzinami ogląda jakieś mityczne idee. Sądzę z pewnością, że nie. Platon był filozofem, a to znaczy także mędrce i rozumiał, jak już podkreślałem, że tego rodzaju kwestie ostateczne mogą być tylko opowiedziane za pomocą obrazów. Obrazy te sugerują nam istotę jakoś wyzwoloną z ciała, coś w rodzaju zwiewnej, ale jednak materii, istotę wędrującą przez jakieś miejsca w przestrzeni, czemuś się przypatrującą itd. W rzeczywistości chodzi jednak o to - co współcześnie traktuję jako zasługę filozofowania Chomsky’ego, Fodora i innych - że funkcjonowanie naszego umysłu nie da się zrozumieć bez odwołania się do elementów nie pochodzących z doświadczenia, bez struktur wrodzonych, bez, jak się dzisiaj mówi, odpowiedniej architektury komputacyjnej, podbudowującej introspekcyjnie dane procesy myślenia. Jak chyba powiedziałby Platon, funkcjonowanie naszego umysłu nie da się zrozumieć przez wyłączone odwołanie się do świata zjawisk. Jeżeli powyżej przedstawiony argument przeciwko pewnemu fragmentowi rozumowania Van Inwagena jest słuszny, to można wnioskować, że racjonalność naszego umysłu musi być wyjaśniana przez odwołanie się do logosu istniejącego poza umysłem ludzkim. Racjonalność ludzka polega na partycypacji umysłu w wiecznym logosie, a tę partycypację można nazwać anamnezą, czyli przypomnieniem lub też uobecnieniem. W stosunku do argumentu Platona, że gdybyśmy nie posiadali ‘przed-wiedzy’ o tym, co jest we właściwym sensie doskonale i samo w sobie równe, o tym, co jest doskonale i samo w sobie dobre, o tym, co jest doskonale i samo w sobie istniejące itd., to nie moglibyśmy widzieć tego, co dane w doświadczeniu jako czegoś, co jest tylko w osłabionym sensie równe, dobre, istniejące itd., ktoś mógłby podnieść prosty zarzut: przecież umysł nasz dysponuje zdolnością do pomyślenia potencjalnej nieskończoności, którą można wyartykułować w formule ‘mogę i tak dalej’. Nasz umysł dysponuje tzw. zdolnością do idealizacji tego, co w doświadczeniu dane jest jako niedoskonałe. Nie widać więc żadnego problemu, nie trzeba się odwoływać do mitycznego oglądania idei, aby wyjaśnić władzę idealizacyjnego myślenia. A jednak - w tym właśnie leży problem. Zdolność idealizacyjna nie może pochodzić z doświadczenia, bo tu mamy do czynienia wyłącznie z przedmiotami niedoskonałymi, musi więc być wrodzona, a jeżeli jest wrodzona, to natychmiast zmuszeni jesteśmy zapytać, skąd pochodzi. Chyba podobnie myślał Kartezjusz, gdy ideę nieskończoności uznał za ideę wrodzoną.

Aby przybliżyć sens anamnetycznej partycypacji można użyć obrazu wprowadzić bardziej abstrakcyjnego niż platoński, ale też tylko obrazu. A mianowicie, nasz umysł jest jakby komórką w

wielkim organizmie, a anamneza polega na ciągłym zasysaniu substancji odżywczych dostarczanych przez ten organizm. Jeżeli komuś obraz anamnezy jako obecności w wielkim organizmie nie wystarcza, to można posłużyć się obrazem preferowanym przez Leibniza, obrazem odzwierciedlania, w którym każdy umysł (każda dusza, każda monada) odzwierciedla cały świat i jego logos. A świat według Leibniza jest przecież inkarnowaną logiką – oczywiście nie w sensie logiki zdań czy predykatów. Świadomy umysł ludzki, posiadający własność racjonalności, funkcjonuje więc ciągle tylko dlatego, że odzwierciedla racjonalność wiecznego logosu, a empiria, zjawiska stanowią tylko punkt wyjścia dla tego rodzaju racjonalnego działania. Gdy komuś potrzebny jest bardziej współczesny obraz, może przywołać sobie zależność pomiędzy najmniejszymi składnikami procesora komputerowego a logosem całości, którym jest komputer (wraz z jego projektem).

Partycypacja naszego umysłu w wiecznym logosie, nazwana przez Platona przypomnieniem, sugeruje istnienie relacji czasowych: ‘teraz’, ‘przed’ i ‘po’. Wydaje się jakbyśmy więc ponownie zostali zmuszeni do przyjęcia poza-cielesnej czy quasi-cielesnej preegzystencji duszy w jakimś miejscu w przestrzeni, innym niż przestrzeń naszego świata. Jednak według Platona czas jest ruchomym obrazem wieczności, a więc anamneza musi być interpretowana jako przypomnienie wieczności. Przypomnienie w zwykłym sensie jest pewnego rodzaju uobecnieniem, jest przywołaniem dawnej obecności czegoś. Anamneza jest natomiast uobecnieniem stałej, ciągle obecnej terażniejszości, która nie przemija, która była, jest i będzie, terażniejszości, którą musimy wizualizować za pomocą obrazów i kategorii czasowych. **Anamneza oznacza więc uobecnienie wieczności, w której żyjemy** i poruszamy się, wyczuwając ją w sposób przesłonięty za pomocą kategorii czasowych.

Van Inwagen, przywołując początkowe słowa Ewangelii św. Jana „Na początku (Arche) było Słowo (Logos), a Słowo było Bogiem” (Van Inwagen 1993, s. 146), zadaje pytanie, czy arche świata jest chaos czy logos. I dalej pisze w następujący sposób:

To pytanie jest najbardziej doniosłym pytaniem, jakie może być zadane w stosunku do Arche, ponieważ pytanie, czy istnieje jakiś sens naszego życia, jakiś jego cel, zależy od rozstrzygnięcia: jeżeli Arche jest Chaosem, to nasze życie nie ma sensu, jeżeli Arche jest Logosem, to nasze życie ma sens. Jeżeli Arche jest Chaosem, to jesteśmy jedną z tych rzeczy, które zdarzają się od czasu do czasu. Jeżeli Arche jest Logosem, wtedy istniejemy w pewnym celu, a to jest jedyne rozumienie, przy którym istnienie czegokolwiek może mieć pewne ‘znaczenie’. [...] Być może nie istnieje nic więcej, co metafizyk może powiedzieć na temat tego pytania poza wskazaniem, że każde z tych rozwiązań jest emocjonalnie atrakcyjne dla pewnych ludzi. Zakładam, że nikt nie będzie negował, iż istnieją ludzie, którzy traktują jako pociągającą emocjonalnie ideę, że nasze istnienie ma pewne znaczenie czy też pewien cel. Lecz równie warty zauważenia, a rzadziej odnotowywany jest fakt, iż teza, że nasze życie nie ma sensu lub celu, jest także emocjonalnie atrakcyjna dla pewnego rodzaju ludzi. Jeżeli moje życie nie ma celu, jeżeli ja i każdy inny człowiek jesteśmy efektami serii przypadków, które nie są częścią celowej działalności

kogokolwiek czy czegokolwiek, wtedy jestem wolny, aby przeżywać własne życie zgodnie z moimi własnymi pragnieniami – albo przynajmniej jedynymi przeszkodami w życiu w ten sposób będą niedogodności życia codziennego, które każdy zna (a więc ludzie, których palny są niezgodne z moimi, prawa fizyki, śmierć – ten rodzaj rzeczy). Jeżeli jednak istnieje racjonalny byt, który zaprojektował uniwersum w pewnym celu, kto może powiedzieć, czy plany tego bytu i moje plany pozostają w zgodzie ze sobą, albo jakie konsekwencje mogą pojawić się, jeżeli te plany nie będą zgodne ze sobą. Jest nieprawdopodobne, aby Chaos, gdyby to on wytworzył nasze istnienie, stawiał jakiegokolwiek wymagania w stosunku do naszego życia czy naszej uwagi; kto jednak może powiedzieć, co Logos zamierza w stosunku do nas (Van Inwagen 1993, s. 146).

Trzeba zwrócić uwagę, że Van Inawgen mówi jako teoretyk, w tym wypadku jako metafizyk, a więc że na gruncie czysto teoretycznej argumentacji metafizycznej musi przyjmować takie nastawienie, jakby nic nie wiedział o zamiarach logosu w stosunku do ludzi. **W religii chrześcijańskiej uznaje się, że zamiary logosu wobec ludzi zostały dobitnie ujawnione w dziejach zbawienia.** Brakiem technicznym całej struktury argumentacyjnej Van Inwagena w odniesieniu do argumentu teleologicznego wydaje mi się to, że jakby nie zauważa on dwoistości pojęcia logosu, która ujawniała się w tradycji filozofii zachodniej. Logos w greckiej filozofii przedchrześcijańskiej i logos cytowanego tu św. Jana, jak się podkreśla, nie są tymi samymi ‘rzeczami’. Podczas gdy pierwszy logos był tylko intelligibilną naturą wiecznego świta, to drugi jest osobą. Trzeba jednak dodać, że już we wczesnych fazach filozofii chrześcijańskiej istnieli filozofowie, którzy próbowali wykazać, że Logos w jednym i drugim znaczeniu nie są realnościami całkowicie od siebie odmiennymi, próbowali więc zharmonizować stoicką teorię logosu z teorią biblijną (por. Böhner 1980, s. 501).

Poprzednio argumentowałem, że ludzka racjonalność opiera się na samozwrotności umysłu ludzkiego oraz na jego zdolności do uchwycenia ogółu w aspekcie normatywnym, a także na zdolności do działania celowego w świetle celów (wartości) uznanych za najwyższe. Teraz można powiedzieć, że **ludzki rozum także dlatego jest racjonalny, ponieważ spekulatywnie potrafi szukać źródeł własnej racjonalności.** Tym źródłem, jak starałem się argumentować, jest wieczny logos, a relacja pomiędzy naszym umysłem a tą realnością polega na ciągłym odzwierciedlaniu, ciągłym uobecnianiu (anamnezie) racjonalnej struktury tego, co istnieje. O ile **stanowiska głoszące, że źródłem naszej racjonalności jest wieczny chaos mają tę dewastującą je słabość, że samo się znoszą,** ponieważ wieczny chaos jako podstawa naszej racjonalności czyni iluzorycznym każdy argument roszczący sobie pretensję do racjonalności, o ile stanowiska widzące podstawę racjonalności w wiecznym logosie mają cechę samo-kreatywności, tzn. każda myśl umieszczająca źródło racjonalności w logosie jest odbłaskiem jego wiecznego porządku.

I jeszcze jedna uwaga, słowo ‘logos’ czasami jest kojarzone negatywnie w ten sposób, że jest to coś zimnego, wyrachowanego, niemalże coś na kształt pruskiego drylu, natomiast słowo ‘chaos’

jest niekiedy kojarzone pozytywnie, tzn. z czymś, co jest spontaniczne, otwarte, ciepłe, w pozytywny sposób niezdeterminowane. Myślę jednak, że prawdziwy logos świata nie jest logosem zimnej konstrukcji i przysłowiowego pruskiego drylu, lecz jest kreatywnym, otwartym i, jeżeli można tak powiedzieć, 'przyjaznym logosem'. Dowód tej tezy jest dość prosty: samo poddanie po dyskusję tych przeciwnych skojarzeń ze słowami 'logos' i 'chaos' jest dowodem, że umysł nasz jest zdolny do uchwycenia takiej właśnie dystynkcji oraz do uchwycenia, wydaje się, prawie nieskończonej gamy innych subtelnych zróżnicowań w ramach opozycji przyjazny – zimny, co, moim zdaniem, potwierdza wrażliwość źródła naszej racjonalności na tego rodzaju jakości.

B I B L I O G R A F I A

- BRANDT R. 1979: *A Theory of the Good and the Right*, New York: Oxford University Press.
- BÜHNER J.A. 1980: *Logos*, [w:] J. Ritter (wyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & CO, s. 491-502.
- CHOMSKY N. 1986: *Knowledge of Language. Its Nature, Origin and Use*, New York: Praeger.
- FODOR J.A. 1975: *The Language of Thought*, New York: Thomas Y. Crowell, Co.
- FODOR J.A. 1987: *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
- GARFIELD, J.L. 1994: *Innateness*, [w:] S. Guttenplan (wyd.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Blackwell, s. 366-374.
- GOSEPATH S. 1992: *Rationalität, Rationalisierung*, [w:] J. Ritter/K. Gründer (wyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & CO AG, s. 52-66.
- LOCKE J. 1955: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa: PWN.
- OEING-HANHOFF L. 1971: *Anamnesis*, [w:] J. Ritter (wyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & CO, s. 263-266.
- RAWLS J. 1971: *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- STICH S. 1996: *The Dispute over Innate Ideas*, [w:] M. Dascal/D. Gerhardus/K. Lorenz/G. Meggle (wyd.), *Sprachphilosophie (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, 2. Halbband)*, Berlin/New York, s.1041-1050.
- VAN INWAGEN P. 1993: *Metaphysics*, San Francisco: Westview Press 1993.