

**Philosophia, nr 2 (27) 2006**

wydanie elektroniczne – czerwiec 2009

ISSN 1895-9431

# Philosophia

rok założenia 1954

Redaktor: Karolina Paczoska

Zastępca redaktora: Ks. Przemysław Ćwiek

Sekretarz: Magdalena Fara

Korekta: Karolina Struż

## Spis treści:

*Refleksje po XLVIII Tygodniu Filozoficznym ...*

dr Jarosław Kupczak OP, dr Jarosław Merecki, ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek,  
mgr Monika Korzeniowska, Sebastian Wawer ..... 2

Ks. Tomasz Huzarek

*Człowiek a maszyna* ..... 4

ks. Przemysław Ćwiek

*Rola przykładu w dyskusji na rzecz eliminacyjnej teorii identyczności* .....10

Agnieszka Zemła

*Gödel a postmodernizm.*

*Dlaczego twierdzenia Gödla nie mają zastosowania w filozofii postmodernistycznej?*  
..... 15

## Refleksje po XLVIII Tygodniu Filozoficznym ...

### **Od Redakcji:**

Jest 9 marca 2006 roku, godzina 18.00 organizatorzy XLVIII Tygodnia Filozoficznego leżą na sofach na pierwszym piętrze i przysypiają. Trzeba jeszcze posprzątać. Jest już jednak po wszystkim. Czują niewysłowione zmęczenie, ale przede wszystkim satysfakcję ze zrealizowanego zadania. Pojawiają się pytania: czy zaproszeni prelegenci oraz uczestnicy byli zadowoleni?

„Tydzień Filozoficzny ukazał zarówno intelektualny potencjał zawarty w filozoficznej myśli Karola Wojtyły, jak też duże zainteresowanie tą myślą. Warto zauważyć, że wśród słuchaczy byli przedstawiciele różnych pokoleń: uczniowie, studenci, ale również pracownicy naukowci, absolwenci, osoby starsze, etc. Pokazuje to, że nazwa Pokolenie Jana Pawła II nie jest związana z ograniczeniem wiekowym”.

**dr Jarosław Kupczak OP**

„Miałem wrażenie, że było to ważne wydarzenie, które warto by było udokumentować w jakiejś publikacji. Jak to zwykle bywa, nie wszystkie wystąpienia prezentowały wysoki poziom, ale miałem okazję wysłuchać przynajmniej kilku, które uważam za bardzo interesujące. Liczba uczestników Tygodnia była chyba dość znaczna, pamiętam tylko, że dawniej bardziej aktywni byli pracownicy Wydziału Filozofii. No cóż, zapewne liczba różnych zajęć nie pozwala im teraz na taki luksus.”

**dr Jarosław Merecki**

„Pomysł poświęcenia Tygodnia refleksji nad myślą filozoficzną Kard. Karola Wojtyły/Jana Pawła II narzucał się sam. Pierwszy to przecież Tydzień, który odbywa się po Jego nieodżałowanej śmierci. Wiele instytucji - nie tylko kościelnych i nie tylko akademickich - stara się uczcić pamięć tego niezwykłego Papieża i Myśliciela; jakże mogłoby w tym gronie zabraknąć Wydziału, na którym przez niemal ćwierć wieku prowadził On zajęcia z etyki i w Uniwersytecie, który od niedawna szczyt się Jego imieniem! Zadanie to było jednak niełatwe - właśnie z powodu trudnego do ogarnięcia ogromu i znaczenia dzieła "naszego" Profesora i Papieża. Z pewnością można było po zakończeniu Tygodnia wyjść z poczuciem, że wiele jeszcze ważnych rzeczy byłoby do przemyślenia i powiedzenia. Ale to dobrze: doroczna filozoficzna debata miała na celu nade wszystko pobudzenie do wspólnego namysłu nad tym, co nam Kard. Karol Wojtyła/Jan Paweł II pozostawił w "filozoficznym spadku" - i chyba z tego zadania Organizatorzy i Uczestnicy Tygodnia wywiązali się nie najgorzej. Panorama tematyczna była dość szeroka, do wygłoszenia wykładów udało się zaprosić z naszego środowiska i z zewnątrz wiele ważnych "nazwisk", referaty były na ogół dobrze przygotowane, w dyskusji uczestniczyli także studenci i także spoza KUL. Pozostaje życzyć środowisku filozoficznemu (nie tylko filozoficznemu zresztą) naszej Almae Matris, by tę refleksję nad myślą jej Patrona nadal prowadził; by nie skończyło się na oficjalnym "odnotowaniu" Jego postaci i imponującego dziedzictwa duchowego.”

**ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek**

„Impreza była bardzo udana. I to zarówno pod względem naukowym, jak i towarzyskim. A także duchowym, w najszerszym możliwym sensie. Mówiąc całkiem serio: na przekór wszystkim paradoksom i absurdom tzw. Oficjalnej Nauki odżyło we mnie przekonanie, że takie dziwne rzeczy jak nadzieja i miłość (a także radość nasza powszednia) tylko dzięki wierze naprawdę istnieją.” **mgr Monika Korzeniowska**

„Nieźmiernie trudno jest w sposób rzetelny podsumować Tydzień Filozoficzny, będąc jednocześnie jego współorganizatorem. Dlatego nie czuję się uprawniony do dokonania takiej oceny. Mogę jedynie zarysować kilka problemów, jakie stoją przed Kołem Filozoficznym Studentów KUL (KFS KUL) jako organizatorem Tygodni Filozoficznych .

Zacznę najpierw od problemu środków finansowych jakimi dysponuje KFS KUL. Z roku na rok koszta Tygodnia rosną. Niestety pieniędzy nie przybywa z wielu powodów. Jednym z głównych jest brak sponsorów. Tydzień Filozoficzny nie jest imprezą o charakterze rozrywkowym, co oczywiście rodzi trudności w pozyskaniu sponsorów. Tydzień jest adresowany do wąskiego grona zainteresowanych, co jeszcze bardziej ogranicza listę potencjalnych sponsorów. Przykładem jest chociażby firma Lubella S.A, która w odpowiedzi na ofertę sponsorską Koła Filozoficznego udzieliła następującej odpowiedzi: „Przykro nam, ale nie jesteśmy zainteresowani Państwa ofertą. Powód jest prosty. Nie widzimy żadnego związku pomiędzy filozofią a makaronem” [Lubella S. A jest jednym z największych polskich producentów makaronu.]

Kolejnym problemem, jaki pojawia się przed Kołem Filozoficznym jest zaangażowanie studentów w pracę w Kole. Zauważyłem, że z roku na rok, coraz mniejsza grupa studentów angażuje się w jakąkolwiek działalność studencką, także w działalność samego Koła. Taka sytuacja ma miejsce od kilku lat. Kiedy rozpoczynałem działalność w Kole Filozoficznym Studentów KUL byłem na pierwszym roku studiów. W tamtym czasie w Kole pracowało wielu studentów, którzy swoją działalność również rozpoczęli już na pierwszym roku. Nowicjusz rozpoczynał pracę w Kole od zajęć mniej odpowiedzialnych i każdego roku, zdobywając doświadczenie, podejmował nowe, bardziej odpowiedzialne funkcje. Etapem końcowym był czwarty rok studiów, kiedy to spośród najstarszych członków Koła był wybierany Prezes KFS KUL. Natomiast piąty rok, ze względu na czas, który trzeba poświęcić na pisanie pracy magisterskiej, był już tylko czasem dorywczego angażowania się w pracę w Kole i przy organizacji Tygodnia Filozoficznego. Obecnie, ze względu na brak osób z pierwszego i drugiego roku studiów, w Kole pracują przede wszystkim osoby od trzeciego roku wzwyż. Problem jest poważny, ponieważ studenci ostatnich lat studiów kończą swoją edukację, a tym samym pracę w Kole. Najczęściej nie mają komu przekazać swoich doświadczeń pracy w Kole. I ostatnie spostrzeżenie, równie niepokojące. Dla wielu studentów Tydzień Filozoficzny jest dodatkowym tygodniem ferii. Nasuwa się pytanie: dla kogo organizujemy Tydzień Filozoficzny? Dla wykładowców? Nie, oni znają zagadnienia poruszane na poszczególnych tygodniach lepiej od nas. Tydzień Filozoficzny jest organizowany przede wszystkim dla studentów. Dlatego smuci fakt, że często większą liczbę słuchaczy stanowią goście niż studenci Wydziału Filozofii KUL.”

**Sebastian Wawer**

## Człowiek a maszyna

Matthew Nagle, dwudziestopięcioletni Amerykanin, stał się pierwszym człowiekiem na świecie, któremu wszczepiono do mózgu układ elektrod odczytujący polecenia. Cztery lata wcześniej Matthew został zraniony nożem, wskutek czego naruszony został centralny układ nerwowy. Ostatecznie nastąpił paraliż ciała od szyi w dół. Zabieg, przeprowadzony przez specjalistów z New England Sinai Hospital, polegał na wprowadzeniu do mózgu Nagle'a około stu elektrod o grubości dziesiątych części milimetra w ten obszar kory mózgowej, który jest odpowiedzialny za ruchy ciała. Teraz Nagle może za pomocą myśli, to jest, zdaniem owych specjalistów, za pomocą odpowiednich serii wyładowań w neuronach, sterować urządzeniami technicznymi. Sygnały z mózgu są przekazywane do komputera, który tłumaczy je na rozkazy dla obsługiwanego sprzętu. Wystarczy myślni przeciągać kursor po ekranie. W ten sposób można na przykład włączyć i wyłączyć telewizor, zmieniać kanały i regulować głośność. W zasadzie można sterować dowolnym urządzeniem, jeśli ma odpowiedni interfejs. Zajmujący się przypadkiem Nagle'a specjaliści są przekonani, że to rewolucyjne dokonanie wskazuje, iż w przyszłości będzie można przeprowadzić zabiegi pozwalające odzyskać całkowitą władzę w sparaliżowanych kończynach. Aparat wielkości telefonu komórkowego w odpowiedzi na sygnały z mózgu sterowałby skurczami mięśni za pomocą impulsów elektrycznych. Trudność leży w tym, że nawet za mało skomplikowany ruch odpowiedzialnych jest wiele partii mięśni. Droga jest więc jeszcze daleka.

To niebywałe osiągnięcie medycyny może być rozumiane jako potwierdzenie niektórych konsekwencji wyprowadzanych z powszechnie przyjmowanych redukcjonistycznych koncepcji filozoficznych. Stanowią one alternatywę wobec substancjalnych teorii w filozofii umysłu. Jedno z takich alternatywnych stanowisk zaprezentował Hilary Putnam w artykule „Umysł a ciało”(1). Przedstawione przez Putnana stanowisko funkcjonalizmu, podkreślające analogię pomiędzy działaniem ludzkiego mózgu a komputera, ma ogromne znaczenie dla zwolenników silnej wersji sztucznej inteligencji (określanej mianem SI czy w wersji anglojęzycznej AD).

Chciałbym wskazać na pewne argumenty przeciwne tendencji redukcjonistycznej stanów mentalnych do fizycznych zmian mózgu oraz redukcji operacji poznawczych podmiotu ludzkiego (myślenia, postrzegania, wnioskowania itp.) tylko do funkcji obliczeniowych o charakterze algorytmicznym. Wynikiem bowiem takich redukcji jest zakwestionowanie wyróżnionej pozycji człowieka we wszechświecie, które zmierza w dwóch kierunkach. Z jednej strony tendencja naturalistyczna redukuje specyficzność stanów mentalnych do identycznych z nimi zmian fizycznych mózgu, a z drugiej strony pojawia się myśl o stworzeniu samouczącej się sztucznej inteligencji, która na pewnym etapie swego rozwoju dorówna człowiekowi.

### Putnana funkcjonalistyczna teoria umysłu

Funkcjonalistyczna teoria umysłu nawiązuje do idei behawiorystycznych. Jest jednak między tymi stanowiskami zasadnicza różnica, którą przedstawia poniższy schemat:

wejście → dyspozycje → wyjście - w behawioryzmie same dyspozycje do działania nie są przyczynowo czynne, o tym co pojawi się na wyjściu decydują cechy całego układu zgodnie ze schematem: bodziec-reakcja

wejście → funkcje/role przyczynowe → wyjście- w przypadku funkcjonalizmu, stan na wyjściu determinowany jest stanami wewnętrznymi układu określanymi przy pomocy funkcji przyczynowych.

Funkcjonalistyczna teoria umysłu Putnana ma swoje źródło w teorii identyczności. Teoria ta, której najbardziej skrajną wersję przedstawił J.J.C. Smart, głosi, iż zdarzenia mentalne są

identyczne ze zdarzeniami mózgowymi, np. moje doświadczenie bólu jest tym samym zdarzeniem, co zdarzenie bycia mego mózgu w pewnym stanie neurofizjologicznym M.

W swoim stanowisku Putnam odrzuca jednak identyczność typiczną, przyjmowaną wcześniej przez teorię identyczności. Głosiła ona, że te same rodzajowo procesy neurofizjologiczne odpowiadają za pojawienie się mentalnego zdarzenia bólu zarówno u ludzi jak i u innych ssaków. Nie jest to niemożliwe, ale mało prawdopodobne. Również wtedy, gdy weźmiemy pod uwagę osobniki tego samego gatunku, np. ludzi. Indywidualny i niepowtarzalny proces rozwoju i wychowania jednostki oraz odmienność organizacji mózgu każdej jednostki sprawia, że doznanie typu Q u jednostki A nie musi występować z tym samym stanem neurofizjologicznym mózgu co doznanie tego samego typu Q u jednostki B. Idąc tym tropem myślenia Putnam zauważył, że stany mentalne mają charakter stanów abstrakcyjnych. Przyjął więc teorię identyczności egzemplarycznej (to samo zdarzenie mentalne, na przykład ból, może być realizowane przez różne zdarzenia neurofizjologiczne u różnych osób w różnym czasie). Mózg ma pewne właściwości нефizyczne, to znaczy niedefiniowalne za pomocą terminów z zakresu fizyki czy chemii mózgu. Putnam posługuje się analogią komputera. Komputer jako całość posiada dwa składowe elementy. Posiada bowiem masę, objętość, wewnętrzną strukturę składową pewnych obwodów, posiada cenę itp., ale posiada również pewną własność funkcjonalną, to znaczy program. Program jest własnością нефizyczną, cały bowiem system może tę własność urzeczywistnić niezależnie od swej fizycznej struktury. Odnosząc tę analogię do człowieka, Putnam stwierdza, że własności mentalne, czyli formy myślowe, przedstawienia, doznania, są identyczne z własnościami funkcjonalnymi, są zdarzeniami fizycznymi o charakterze funkcjonalnym. Tak rozumiane stany mentalne mogą być własnością różnych egzemplarzy różniących się budową fizyczną czy chemiczną. Innymi słowy mówiąc, stany mentalne rozumiane jako abstrakcyjna funkcja, mogą być spełniane niezależnie od swego substratu, niezależnie od swej ontologicznej budowy. Może być nim jakaś istota pozaziemska jak również stworzony przez człowieka robot. Zdaniem funkcjonalistów jest to najbardziej wiarygodna monistyczna teoria unikająca traktowania umysłu i materii jako dwóch odrębnych rodzajów substancji czy też dwóch odrębnych jakościowo obszarów własności.

Stanowisko funkcjonalistyczne jest powszechnie przyjmowane przez zwolenników tak zwanej silnej wersji sztucznej inteligencji. Wychodzą oni z założenia, że skoro stany mentalne dają się zredukować do stanów funkcjonalnych i mogą być spełniane niezależnie od budowy fizycznej swego podłoża, to każdy system fizyczny odpowiednio zaprogramowany, będzie obdarzony umysłem spełniającym dokładnie takie same funkcje jak umysł człowieka. Jak nieco ironicznie pisze o tym Searle: „Zatem, jeśli zrobilibyśmy komputer ze starych puszek po piwie, napędzanych wiatrakami, jeśli zaprogramowalibyśmy go odpowiednio, byłby on obdarzony umysłem”(2). Problem, zdaniem Searle'a, nie leży tym, że taki system *mógłby* myśleć i odczuwać, ale w tym, że *musiałby* on myśleć i czuć, bowiem jedynym warunkiem myślenia i odczuwania jest zainstalowanie odpowiedniego programu. Umysł jest tożsamy z programem cyfrowego komputera, zatem odpowiednio rozwinięty i skomplikowany program wstawiony do maszyny musi wytworzyć świadomość. Przyjmujący teorię sztucznej inteligencji twierdzą bowiem, iż proces myślenia może być w pełni opisany przez algorytmy: „Myślenie polega na obliczeniach, a w szczególności świadome doznania powstają wskutek odpowiedniego procesu obliczeniowego”(3). Czy jednak czynności obliczeniowe dokonywane przez zaprogramowaną maszynę wystarczą do wytworzenia w niej czegoś na kształt świadomości, którą posiada człowiek?

### **Kontrargument J. Searle'a i N. Blocka**

John Searle, przeprowadzając eksperyment myślowy zwany Chińskim Pokojem, wykazuje, iż samo algorytmiczno-syntaktyczne manipulowanie danymi dostarczonymi z zewnątrz nie

wystarcza do wytworzenia stanów mentalnych, czy szerzej, do wytworzenia świadomości. Eksperyment przebiega tak: wyobraźmy sobie, że jestem zamknięty w pokoju, w którym znajduje się mnóstwo koszy wypełnionych znakami w języku chińskim. Nie znam chińskiego, ale mam ze sobą książkę napisaną w moim ojczystym języku, która zawiera reguły manipulowania w sposób syntaktyczny, formalny znakami języka chińskiego. Reguły te mają taką na przykład treść: „Wybierz ten znak z podwójnym zakrętasem z kosza numer jeden i połóż go za znakiem z dwoma zawijasami z kosza numer dwa.” W pokoju pojawiają się podawane przez kogoś z zewnątrz nowe znaki chińskie, ja zaś otrzymuję instrukcje, jakimi kombinacjami znaków budowanych za pomocą reguł z mojej książki mam odpowiadać na te znaki pojawiające się z zewnątrz. Załóżmy, że ja, siedząc w pokoju, nie wiem, że przysyłane z zewnątrz kombinacje znaków są pytaniami, a moje wysyłane kombinacje są z kolei odpowiedziami. Załóżmy również, że nabrałem takiej biegłości w tworzeniu kombinacji znaków, że nie są one odróżnialne od kombinacji znaków tworzonych przez kogoś, kto rzeczywiście zna język chiński.

Na podstawie tego eksperymentu Searle wykazuje, że błędne są poglądy zwolenników sztucznej inteligencji. Przedstawiając wnioski Searle'a będę nadal posługiwał się formą pierwszoosobową: przebywając w pokoju i nie znając języka chińskiego, nie rozumiem ani słowa z przekazywanych mi z zewnątrz pytań, nie rozumiem też ani słowa z dawanych przede mną odpowiedzi. Posługuję się tylko symbolami na poziomie syntaktycznym, a więc pozbawionym dla mnie jakiegokolwiek sensu. Interpretacji tego, co robię, dokonuje dopiero osoba na zewnątrz, która wprowadza znaki do pokoju i odbiera te, które ja oddaję (osoba ta, jeśli nie ma pełnej wiedzy na temat mojej znajomości języka chińskiego, może być przekonana na podstawie wysyłanych przede mną znaków, że doskonale znam chiński. Osąd tej osoby będzie oczywiście błędny). Analogicznie pracuje procesor cyfrowego komputera. Przyjmuje przesyłane mu z zewnątrz dane, przetwarza je i podaje na zewnątrz. Sama manipulacja symbolami nie wystarcza do uzyskania świadomości. Przebywając w pokoju i nie znając języka chińskiego, działając analogicznie jak procesor komputera, nie mogę przejść z poziomu syntaktyki do semantyki, nie jestem świadomy treści ani pytań ani dawanych przede mną odpowiedzi. Podobnie program komputerowy nie jest świadomy przekazywanych mu z zewnątrz informacji, czyli „danych”, nie odróżnia ich od siebie i nie odnosi do niczego. Nie jest w stanie przejść z poziomu syntaktyki do semantyki.

Podobny do searlowskiego jest eksperyment myślowy Neda Blocka, znany pod nazwą „Wielki Mózg Chin”. W eksperymencie tym Chiny zamienione są w symulację ogromnych rozmiarów mózgu, zaś każdy mieszkaniec Chin jest jednym neuronem tego mózgu. Neurony otrzymują z satelity instrukcje i wykonując je, przesyłają między sobą sygnały za pomocą latarek. Zgodnie ze stanowiskiem funkcjonalizmu ogromny mózg jest modelem mózgu człowieka. Czy przez sam fakt manipulacji sygnałami bez znajomości ich znaczenia Mózg Chin będzie miał stany umysłowe? Czy wytworzy świadomość?

Kontrargument Searle'a i Blocka przeciwko silnej wersji sztucznej inteligencji stawiającej znak równości między ludzkim umysłem a komputerem zwraca uwagę na zasadniczą, nieprzekraczalną różnicę, jaka istnieje między nimi. Program komputerowy i przeprowadzane przez niego operacje można scharakteryzować czysto formalnie i opisać za pomocą abstrakcyjnych symboli, na przykład sekwencji zer i jedynek. Symbole te jednak nie mają żadnego znaczenia semantycznego, nie odnoszą się do niczego konkretnego. I w tym tkwi zasadnicza różnica nie pozwalająca na utożsamienie myśli czy procesu umysłowego z procesem wykonywanym przez program komputerowy. Proces umysłowy bowiem jest zawsze wyposażony w jakąś treść, przy czym nie przeczy się oczywiście temu, że jest również jakimś przetwarzaniem informacji. Myśl nie jest jednak tylko ciągiem abstrakcyjnych symboli, jest zawsze czymś więcej, jest zawsze myślą o czymś, ma intencjonalne odniesienie. Searle nie zaprzecza, że w ludzkim umyśle następuje przetwarzanie informacji, postuluje jednak, aby w

tym kontekście „informacje” rozumieć w sensie semantycznym. Umysł ludzki odnosi się do znaczenia, a przetwarzanie informacji w takim rozumieniu wymaga stanów intencjonalnych. Zbiór symboli programu komputerowego nie odnosi się do niczego, pozostaje na poziomie syntaktycznym, gdy tymczasem myśl wyposażona w treść posiada semantykę, ma jakieś znaczenie. Zaprogramowana maszyna nie może wykroczyć poza formalny system, czyli nie może działać intuicyjnie, jest ona bowiem zdeterminowana przez zbiór reguł, w oparciu o które została zaprogramowana, a którego sama z siebie nie jest w stanie przekroczyć.

Zredukowanie myślenia tylko do procesu obliczeniowego o charakterze algorytmicznym, jak to czynią zwolennicy silnej wersji sztucznej inteligencji, generuje wiele problemów. Algorytm bowiem to „dokładny opis postępowania gwarantujący osiągnięcie określonego rezultatu w skończonej ilości elementarnych kroków”(4). Najistotniejsze cechy algorytmu to niezmienna sekwencyjność kolejno podejmowanych kroków oraz jednoznaczność determinująca to, iż każdorazowe wykonanie poszczególnej czynności elementarnej odbywa się zawsze w taki sam sposób. Nasze codzienne doświadczenie wskazuje jednak, że myślenie nie jest tak mechaniczne, często nie możemy wskazać kolejnych jego kroków, a czasami po prostu ich nie ma, myśl bowiem pojawia się nagle. Można przyjąć, że myśl zawiera cechy algorytmiczne, gdy myślimy np. o skoku z dachu obliczając jego wysokość i ewentualne szkody, jakie możemy ponieść. Odwołanie jednak do algorytmu nie jest wystarczającym wyjaśnieniem tego, jak przebiega proces myślowy przy tworzeniu na przykład skomplikowanego utworu muzycznego. Tym bardziej, że utwór muzyczny nie jest tylko jakąś kombinacją następujących po sobie dźwięków. Mówiąc językiem nieco poetyckim, w układzie dźwięków i budowanych z nich taktów kryje się jakiś zamysł, jakaś myśl autora, który w ten sposób wyraża swoje emocje. Tworzone przez niego dzieło jest wyrazem buntu lub akceptacji wobec określonej wizji świata.

Myśl jest zawsze myślą o czymś, ma treść i intencjonalne odniesienie, czego nie można powiedzieć o komputerowym programie. Kryje się w tym jednak jeszcze jedno bardzo istotne założenie: myśl jest też zawsze myślą kogoś. Nawet, jeśli przyjmujemy założenie, że myślenie jest tylko przetwarzaniem informacji, bodźców pochodzących z zewnątrz (z powyższych rozważań wynika, że w przypadku ludzkiego umysłu te informacje są przeniknięte semantyczną treścią), to te informacje są odniesione do jakiegoś świadomego podmiotu, są świadomie prezentowane sobie przez jakieś „ja”. Świadomość owych wrażeń, informacji, a więc świadomość intencjonalna zakłada przedrefleksyjną, bezpośrednią świadomość siebie(5). Jest ona bezpośrednia w tym sensie, że znajomości własnego życia psychicznego nie uzyskuje się przez akty sądenia lub postrzegania. Pojęcia takie jak „ból zęba” czy „bycie zakochanym” są nazwami tego, co jest przez podmiot doznawane. Świadomość intencjonalną, świadomość czegoś trzeba odróżnić od przedrefleksyjnej świadomości siebie. Różnica ta jednak nie świadczy o tym, że świadomość czegoś jest obiektem prezentowanym świadomości przedrefleksyjnej, obie one bowiem tworzą funkcjonalną jedność. Istotą tej tezy, bronionej z różnych pozycji przez J. G. Fichtego oraz F. Brentano, dzisiaj przez H. Castaneda czy M. Franka, jest absolutna nieredukowalność bezpośredniej świadomości siebie. Żadnemu systemowi komputerowemu, choćby najbardziej zaawansowanemu na miarę możliwości naszego wyobrażenia, nie przypiszemy tego specyficznego stanu epistemicznego wyprzedzającego wszelką refleksję i umożliwiającego jej wyjaśnienie bez popadania w błędne koło.

Zagrożeniem dla wyróżnionej pozycji człowieka we wszechświecie, oprócz wyżej wymienionej redukcji stanów mentalnych, myśli i poznawania, do algorytmicznych funkcji spełnianych przez programy komputerowe, jest również, przyjmowana przez funkcjonalizm ortodoksyjny (to pierwotne stanowisko Putnama ogłoszone w *Minds and Machines* zostało przez niego złagodzone w 1988 w artykule *Representation and Reality*, Cambridge Mass, 1988). Teoria identyczności, najogólniej rzecz biorąc, głosi, że każdy stan mentalny jest identyczny za stanem fizycznym mózgu. W osłabionej wersji teorii identyczności, zwanej identycznością

egzemplaryczną, przyjmowaną przez Putnama, identyczność dotyczy partykularnych zdarzeń mentalnych i partykularnych zdarzeń neurofizjologicznych. Ten sam typ zdarzeń mentalnych może być różnie realizowany przez całkiem inny typ zdarzeń neurofizjologicznych u różnych osób w różnym czasie. Ale też jednemu typowi zdarzeń mentalnych u osobnika A nie musi odpowiadać dokładnie jeden typ zdarzeń neurofizjologicznych. Teoria ta jednak ostatecznie zdaje się zmierzać do tego, że w pełni rozwinięta neuronauka zastąpi pojęcia mówiące o stanach mentalnych pojęciami i prawami fizycznymi(6). Zamiast wtedy mówić: jestem przekonany, że kardynał Ratzinger będzie dobrym Papieżem, będę mówił: mój mózg jest w stanie pobudzenia włókien nerwowych typu C o natężeniu K w czasie t.

Tak optymistyczna wizja rozwoju neuronauki jest, jak miemam, pewnym dalekim echem XIX w. scjentyzmu z jego absolutną wiarą w eksplanacyjną moc nauk szczegółowych. Wydaje się, że próba znalezienia zmian fizycznych mózgu identycznych (czy odpowiadających) ze stanami mentalnymi typu ból, zakochanie, przekonania itp. jest analogiczna do próby znalezienia najmniejszego punktu czy najmniejszej wartości w przedziale od 0 do 1. Przecież na indywidualny sposób przeżywania świata, doznawania stanów mentalnych, ich natężenia, sposobu reagowania na nie itd. ma wpływ przeogromna i jak się wydaje, nieprzeliczalna ilość czynników. Wiele z nich jest też w ogóle nieuświadomionych. Wszystko to wpływa na odmienność i niepowtarzalność organizacji mózgu każdej jednostki ludzkiej. Doświadczenie pokazuje również, że te same czynniki zewnętrzne, okoliczności

i doznania, doświadczane w różnym czasie, wywołują różne stany mentalne. Czy są one identyczne ze zmianami fizycznymi mózgu? O jaką identyczność chodzi? Opierając się na definicji identyczności zaproponowanej przez Leibniza mówiącej, że dwa obiekty, przedmioty itp. są identyczne, gdy przysługują im te same własności i będąc konsekwentny w przyjmowaniu teorii identyczności, trzeba by powiedzieć, że mojemu stanowi neuronalnemu identycznemu z przekonaniem o Ratzingerze należy przypisać własność radości. A to przecież jest absurdalne. Co prawda Putnam wyróżnia dwa rozumienia pojęcia własności: własność jako predykat oraz pojęcie własności rozumiane jako syntetyczna identyczność własności: opis tego samego ciała za pomocą własności temperatury „*x ma taką a taką temperaturę*” jest tą samą syntetycznie własnością co posiadanie przez to ciało pewnej energii „*x ma „s” energię kinetyczną*”. To rozróżnienie jednak nie wyjaśnia, czy własności przypisywane przez nas przekonaniu są identyczne z własnościami fizycznymi mózgu. Jeśli moje przekonania są identyczne ze stanami neuronalnymi w moim mózgu, to czy zmiany neuronalne, zmiany fizyczne spowodowane na przykład wylewem krwi do mózgu spowodują wytworzenie identycznego z nimi przekonania? Jak się wydaje, te dwie kategorie jakości są do siebie niesprowadzalne.

M. Minsky pisze, iż jeśli zrozumiemy dla człowieka, tak jak dla maszyny, strukturę i program, to zniknie uczucie tajemniczości i samouwielbienia(7). Myślę, że w świetle powyższych rozważań właściwie rozumiana antropocentryczna teza o wyróżnionej pozycji człowieka we wszechświecie, wbrew przekonaniom Mińskiego i innych różnego rodzaju redukcjonistów, jest możliwa do obronienia. Teoria funkcjonalizmu Putnama nie wyjaśnia w sposób zadowalający, czym jest umysł. Często odwołujemy się do definiowania czegoś przez wskazanie na spełniane funkcje. Tak definiujemy gaźnik czy pułapkę na myszy. Ale czy wyjaśnia nam to ostatecznie, czym jest gaźnik? Podobnie Putnam, utożsamiając stany mentalne z własnościami funkcjonalnymi, nie daje satysfakcjonującego wyjaśnienia, czym w swej istocie jest umysł, czym są stany mentalne, w jaki sposób powstają. Myślenie człowieka nie jest tylko syntaktycznym przetwarzaniem informacji, nie wyjaśnia go odwołanie do funkcji algorytmicznych. Myśl zawsze wyposażone jest w treść i intencjonalne, semantyczne odniesienie, czego nie da się powiedzieć o najbardziej nawet wyrafinowanych technicznie programach komputerowych. Absolutnie nieredukowalna jest przedrefleksyjna, bezpośrednia



świadomość samego siebie. W końcu przekonania, jakie żywimy, nasze stany mentalne nie dadzą się sprowadzić do identycznych z nimi stanów neurofizycznych mózgu.

**Ks. Tomasz Huzarek**

**Przypisy:**

- (1) H. Putnam, *Umysł a ciało*, w: *Filozofia umysłu*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1995.
- (2) J. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, Warszawa 1995, s. 76.
- (3) R. Penrose, *Cienie umysłu. Poszukiwanie naukowej teorii świadomości*, Poznań 2000, s. 31.
- (4) Powszechna Encyklopedia Filozoficzna, t. I, Lublin 2000, s. 188.
- (5) Por. M. Frank, *Świadomość...*, s. 119.
- (6) Teoria identyczności przyjmuje tezę redukcji interdyscyplinarnej – zredukowanie teorii posługującej się językiem mentalistycznym do teorii posługującej się językiem fizykalistycznym. Może ona przyjąć dwie formy: redukcję miękką, eksplanacyjną – rozwój nauki prowadzi do tego, że procesy mentalne będą wyjaśniane za pomocą języka fizykalistycznego (stanowisko to nazywane jest przez W. Quine'a materializmem nieredukującym, odwołuje się również do teorii zwanej monizmem anomalnym, głoszącej, że nigdy się nie da sformułować wszystkich praw mentalnych za pomocą praw fizycznych) oraz redukcja twarda, eliminacyjna - zastępuje byty mentalne bytami fizycznymi. Patrz również: Stanisław Judycki, *Świadomość i pamięć*, Lublin 2004. s. 168
- (7) M. Minsky, *Na drodze do stworzenia sztucznej inteligencji*, W: *Maszyny matematyczne i myślenie*, red. E. Feigenbaum, J. Feldman, Warszawa 1972, s. 420

## **Rola przykładu w dyskusji na rzecz eliminacyjnej teorii identyczności**

### **Obraz malowany ręką Rorty'ego**

Richard Rorty w swym artykule *Identyczność ciała i umysłu, prywatność a kategorie transcendentalne* (1) próbuje bronić tzw. eliminacyjnej teorii identyczności. W tym celu odwołuje się do zdroworozsądkowych przekonań dotyczących ewolucji wiedzy. Pisze, że w naszej rzeczywistości wiele było takich sytuacji, które początkowo nazywaliśmy inaczej, by po latach zauważyć, że procesy przez nas opisywane mają się zgoła inaczej. W takich sytuacjach przyznawaliśmy, że początkowo nasza wiedza była zbyt ograniczona, lecz teraz, posiadając dużo więcej informacji skłonni jesteśmy przyznać się do pomyłki.

W dyskusji dotyczącej relacji umysł – ciało trwa nieustanna próba aplikacji tego sposobu myślenia, by na zasadzie redukcji sprowadzać język mentalny do języka fizykalnego. Może trudno jest nam sobie wyobrazić, że to, co do tej pory nazywaliśmy doznaniem, jest tak naprawdę wynikiem procesów neuronalnych, ale czy jest to trudność obiektywna, czy raczej wynikająca z naszych kulturowo-historycznych przyzwyczajęń językowych – pyta Rorty i proponuje odwołać się do przykładu.

Rorty posiłkuje się przykładem plemienia, które wierzy w istnienie demonów i wiele chorób łączy z ich obecnością. Możemy argumentować, że dużo korzystniejsze jest przyjęcie nauki o wirusach i bakteriach, jako przyczynie chorób, ale trudno nam wykazać całkowicie, że demony nie istnieją. Co więcej, dla tego plemienia dyskurs dotyczący demonów jest jakimś sposobem opisu i przewidywania zjawisk (niekiedy bardzo skutecznym). Naszym zdaniem są oczywiście lepsze sposoby ale nie wynika z niego fałszywość krytykowanej teorii. Zwolennik teorii identyczności proponuje by uznać, że dotychczasowy stan wiedzy na temat doznań przypomina plemienną wiarę w demony. Przyszła psychofizjologia zweryfikuje nasz dzisiejszy stan wiedzy, tak jak medycyna zweryfikowała demoniczność wirusów i bakterii, choć zawsze pozostaną pewnie osobnicy, dla których demoniczne wyjaśnienie będzie najbardziej przekonujące.

### **Rama czy płótno, czyli jaką funkcję pełni przykład**

Jaką rolę w argumentacji Rorty'ego pełni przytoczony przykład? Można przypuszczać, że posiłkowanie się przykładami jest spowodowane koniecznością dydaktyczną. Aby odbiorca mógł lepiej przyswoić sobie prezentowane treści, używa się obrazu, który powinien być prezentacją dotychczasowych treści w sposób bardziej przystępny, może poprzez wskazanie konkretnego wydarzenia odnoszącego się do omawianej teorii, a nie przedmiotem sporów i kolejnych debat. W przykładach, które pełnią rolę takiego obrazu, nie chodzi o budowanie skomplikowanej fabuły, ale o uchwycenie istoty omawianego problemu. Przykład nie byłby wtedy argumentem, ale czymś, co pozwala lepiej argumenty zrozumieć. Nawet jeżeli prezentowany przykład wzbudza nasze negatywne emocje, nie ma to większego wpływu na prezentowane wcześniej treści. Możemy spierać się, czy przykład jest właściwy, użyty w tym co trzeba kontekście, ale w dalszym ciągu istota problemu/sporu pozostaje nietknięta, Taki przykład nie burzy teorii, ale co najwyżej jej dobrze nie obrazuje. Należy wtedy szukać lepszego przykładu.

Sprawa jest o wiele trudniejsza, gdy mamy do czynienia z innym rodzaju przykładem. Czymś, co nie tylko jest zobrazowaniem teorii, ale jej elementem, pełni bowiem funkcję argumentu. Jeżeli tak jest, można domagać się, by przykład był dla każdego oczywisty i jednoznaczny, w innym bowiem przypadku generować będzie różne możliwości interpretacyjne, a tym samym w praktyce będziemy mieli do czynienia z czymś w rodzaju „rozstaju dróg”. Trafiając na taki

argument trudno będzie uczynić następny krok, ponieważ rozpocznie się dyskusja na temat kierunku, w którym należałoby iść.

Istnieje oczywiście możliwość, że przykład będzie na tyle oczywisty (choć to pewnie ideał), że z jednej strony pozbawiony bagażu wieloznaczności, z drugiej nie wymagający uzasadniania samego siebie. Zawsze jednak będzie w jakimś stopniu uwikłany w kontekst psychologiczny, i im większą rolę będzie pełnił w dowodzeniu, tym bardziej kontekst ten będzie widoczny.

R. Rorty w swoim artykule nie precyzuje jaką funkcję pełni przywołany przez niego przykład. Niemniej na podstawie struktury pracy można wnioskować, że przykład ten nie jest obrazem prezentowanej teorii, choćby z tej prostej przyczyny, że pojawia się na początku wspomnianego tekstu, zaraz po zarysowaniu problemu/sporu, a przed jakąkolwiek argumentacją, nie ma więc czego jeszcze obrazować. Przykład pełni rolę punktu wyjścia – Rorty dokonuje interpretacji tego przykładu, która to interpretacja jest już dalej traktowana jako fundament dalszej argumentacji. Problem polega jednak na tym, że dalszego ciągu dowodu brak. Rorty:

(1) proponuje przykład – obraz

(2) dokonuje interpretacji prezentowanego przykładu

(3) wynik interpretacji traktuje jako hipotezę, której na obecnym stanie wiedzy/nauki nie można ani zweryfikować, ani sfalsyfikować

(4) podaje kryteria, które muszą być spełnione, by hipoteza była wewnętrznie spójna

(5) ale nie są to argumenty na rzecz hipotezy, tylko warunki jej niesprzeczności.

Przykład pełni u Rorty'ego bardzo ważną rolę argumentacyjną. Każdy zaś przykład odwołuje się do dwóch płaszczyzn. Jedna to rozumowanie, druga to psychiczna percepcja. Pierwsza dotyczy jasności i oczywistości interpretacyjnej. Nasze rozumowanie domaga się, by w imię kultury logicznej, odrzucać pojęcia niejasne, wieloznaczne, wszystko to, co przeszkadzałoby w intersubiektywnym poznaniu i weryfikacji. W takim kontekście przykład powinien odznaczać się jasnością i jednoznacznością interpretacyjną. Czy w przypadku przykładu użytego przez Rorty'ego można mówić, że jest to swego rodzaju „krok na przód” w dalszym dowodzeniu, czy też może nieoczekiwany postój „na rozstaju” możliwości interpretacyjnych dróg?

Drugi kontekst dotyczy odniesienia psychologicznego. Jest to o tyle ważne, że posługując się jakimkolwiek przykładem nie zdajemy sobie najczęściej sprawy z tego, że oddziałując na naszą siatkę skojarzeń, ma silną moc przekonującą. Może nie ma to większego znaczenia, gdy skupieni jesteśmy na prezentowanych argumentach. Ale gdy przykład jest zarazem argumentem (pełni realnie taką funkcję), pojawia się problem subiektywnej percepcji przykładu, a to prowadzić może do subiektywizacji całego proponowanego wywodu.

### **Siła ukrytych założeń (problemy wewnątrz przykładu)**

Pozornie przykład proponowany przez Rorty'ego nie budzi naszego sprzeciwu. Zgodzimy się przecież, że w historii istniały problemy, które błędnie nazywaliśmy i teraz jesteśmy tego świadomi. Używając podanego przykładu można zgodzić się, że jest wielce prawdopodobne, że błędnie przypisywaliśmy niektóre wydarzenia do zbioru pt.: „działanie demona”, gdy w rzeczywistości należały do zbioru pt.: „działanie wirusa”.

Na tym jednak kończy się wspólna płaszczyzna z Rorty'm. Diagnoza, którą przeprowadza, ma na pewno jakiś stopień prawdopodobieństwa, ale nie wyczerpuje wszystkich możliwości, a co więcej, jest możliwa tylko w przypadku przyjęcia kilku założeń, o których Rorty nie wspomina. Wcale oczywistą nie jest relacja pomiędzy zbiorami A i B, czyli pomiędzy „działaniem demona” i „działaniem wirusa”. Możemy domyślać się, że Rorty zakłada, że są to zbiory wykluczające się. Kiedyś wyjaśnialiśmy rzeczywistość za pomocą pierwszego, dziś czynimy to przy użyciu drugiego, bo jest to sposób bardziej efektywny. Ten przykład wedle zamierzenia Rorty'ego pokazuje nam ogólny kierunek, w którym powinno zdążać nasze myślenie – od rzeczywistości mentalnej, do materialnej. Redukcja jest tu aż nazbyt oczywista. Na jakiej jednak

podstawie uznajemy, że jest to kierunek ostateczny? Przecież nie jest wykluczone, że zaproponowana redukcja jest wieloelementowa, a my operujemy dziś tylko tymi dwoma – mentalnym i materialnym. Jeżeli nawet zatrzymamy się tylko na tych dwóch elementach, kolejnym ukrytym założeniem jest liniowy kierunek redukcji. Dlaczego nie przyjąć cyklicznego, w którym po etapie redukcji materialnej następowalby etap redukcji mentalnej, itd. Trudno również wytłumaczyć, dlaczego przez fakt, że w przeszłości myliliśmy się, co do rzeczywistej przyczyny choroby, mamy zakładać, że skoro teraz nasze wyjaśnianie jest inne, jest tym samym prawdziwe. Oczywiście Rorty odpowiedziałby, że prawdopodobieństwo pomyłki jest dużo mniejsze, ponieważ obecne wyjaśnianie jest skuteczniejsze. Intuicyjnie byłibyśmy w stanie przyznać mu rację, ale reflektując dłużej ten problem, prawdopodobnie wycofalibyśmy swoją akceptację. Nie bardzo przecież wiadomo jaka byłaby skuteczność terapeutyczna, gdybyśmy powrócili do demonicznej diagnostyki chorób. Nie chodzi przy tym o powrót do swego rodzaju folkloru, jaki prawdopodobnie kojarzy nam się w związku z tego typu medycyną. Sprawa nie jest taka oczywista, jeśli przyjmiemy rozróżnienie na medycynę naukową i naturalną, albo jak można przeczytać w różnych ogłoszeniach – niekonwencjonalną. Wokół takich problemów jak choćby homeopatia toczy się poważna dyskusja o jej medyczny status. Obok próby zaliczenia jej jako jednej z form terapii nie brak głosów o oszukańczym, czy wręcz demonicznym jej charakterze. (2)

Przeciwnik eliminacyjnej teorii mógłby również spytać, na jakiej podstawie redukcja języka mentalnego na fizyczny dotyczyć ma całej rzeczywistości. Może jest tak, że niektóre wydarzenia są dobrze opisywane językiem fizycznym, inne z kolei najlepiej ujmowane są w kategoriach mentalnych? Byłoby to próbą łagodzenia sporów kategoryalnych, może w kierunku monizmu neutralnego Russella. (3) Jeżeli pojawia się opozycja – mentalny czy fizyczny, zastanówmy się, czy koniecznie musi być to alternatywą. Może udałaby się koniunkcja, która łącząc to, co pozornie odrębne, odnosiłaby nas na jakąś inną, wyższą wspólną płaszczyznę, lub binogacja – ani mentalne, ani fizyczne? Oczywiście tu rodzi się pytanie – w takim razie jaką? Tego nie wiem, ale nie chodzi mi o dowód na realne istnienie trzeciej, wspólnej płaszczyzny, ile o logiczną możliwość jej istnienia. Jest to możliwość bardzo hipotetyczna, ale obecna w historii filozofii.

### **Siła przekonywania (struktura zewnętrzna przykładu)**

Każdy z nas ma sobie właściwą siatkę pojęć i skojarzeń. Przykład, który pozornie dotyczy rzeczywistości dla nas obcej – bo któż doświadczał szamańskiej wersji medycyny? – nie pozostaje zawieszony w próżni, bez żadnego odniesienia do naszych procesów skojarzeniowych. Temat podświadomości ma bardzo bogatą bibliografię. W literaturze spotkać można zarówno stanowiska marginalizujące wpływ tychże procesów na podejmowane decyzje, jak i poglądy o bardzo silnym uzależnieniu decyzji od podświadomych procesów skojarzeniowych. Teoria *priming* (torowania) jest jedną z propozycji opisujących nasze podświadome procesy skojarzeniowe. Nie mamy tu do czynienia z wyjaśnieniem tychże procesów, ile z praktycznym pokazaniem ich wpływu na świadome myślenie. Teoria *primingu* pokazuje, dlaczego niektóre obrazy, choć może widziane po raz pierwszy, oddziałują na nas mocniej, inne słabiej. (4) Tajemnica, jeżeli można użyć takiego terminu, tkwi w sieci skojarzeń, które w stosunku do jednych obrazów działają mocniej, inne słabiej. Obserwuje się tu prostą zależność, w której obraz percypowany jest podświadomie kojarzony z innym podobnym obrazem, który z jakiś powodów głęboko utkwiał w naszej podświadomości. Uogólniając można powiedzieć, że raczej na pewno są to te obrazy, które wywołały w nas długą oddźwiękowość. Spróbujmy przetransponować przykład Rorty'ego na dwa sposoby, by pokazać, jak zależna jest nasza percepcja od osobistej, wewnętrznej sieci przekonań.

Możemy poszerzyć omawiany przykład o dobrze znaną nam literaturę polską. Podejrzewam, że nikt przy zdrowych zmysłach nie polecałby kuracji, jaką zastosowano wobec siostry Antka – Rozalii. Bolesław Prus kolejno wylicza lecznicze zdolności matki: „Matka dała jej więc parę szturchańców. Ale gdy to nie pomogło, wytarła ją gorącym octem, a na drugi dzień napoiła wódką z piołunem. Wszystko na nic, a nawet gorzej, bo po wódce wystąpiły na dziewczuchę sine plamy. (...) Wezwała na ratunek Grzegorzową, wielką znachorkę. Mądra baba obejrzała chorą uważnie, opluła koło niej podłogę jak należy, posmarowała ją nawet sadłem, ale - i to nie pomogło.” (5) Ostatecznie włożono dziewczynę na czas trzech zdrowasiek do pieca i jak wszyscy pamiętamy, w ten sposób uśmiercono.

Chorobę Rozalii, jak również trudności z jej leczeniem, oraz samą śmierć przypisano ostatecznie wyrokowi boskiemu. Buntujemy się przeciwko takiemu rozumowaniu, już nie tylko dlatego, że w sposób jawny uderza w nasze rozumienie boskości, ale przede wszystkim dlatego, że dostrzegamy fałszywość tych sądów. Choć nie byliśmy obecni przy egzekucji Rozalii, jesteśmy niemalże pewni, że nie doszłoby do niej, gdyby w tym wypadku (ogólnie mówiąc) język mentalny zastąpił językiem fizykalnym.

Nawet, jeśli nie dokładnie pamiętaliśmy historię, szczegóły kuracji, to został nam gdzieś w pamięci komunikat, że wobec dziecka nieświadomie zastosowano błędną metodę leczenia, wynikającą z takiego a nie innego stanu ówczesnej wiedzy. Gdyby takim przykładem posłużył się Rorty, nie mielibyśmy powodów, by się z nim nie zgodzić. Jeżeli nawet Rorty nie posłużył się znaną nam historią, możemy przypuszczać, że skoro sieć skojarzeń jest wystarczająco mocna, nasze nastawienie wobec dalszej argumentacji będzie jak najbardziej pozytywne.

Wyobraźmy sobie jednak inny przykład, bardzo dla nas nośny.

Proces umierania Jana Pawła II był bardzo wyraźnie relacjonowany i nawet osoba nie interesująca się Kościołem, była świadkiem tych wydarzeń. Choć przedmiotem zainteresowania mediów był człowiek chory, umierający, unikano języka medycznego, biologicznego. Nikt nawet nie pomyślał, by powiedzieć, że 2 kwietnia w ciele Jana Pawła II dokonała się reakcja XY poprzedzona stanem YZ, co zakończyło biologiczne funkcjonowanie organizmu. Język, który dominował w relacjach medialnych był jakąś autorską próbą syntezy języka teologii, psychologii, poezji. Usłyszeć można było, że nasz Papież „przeszedł z życia do życia”, „jest już w gościńcu, my wciąż w drodze”, „Jego nowa Droga”, „nie ma Go już, ale jest z nami”, itp. Intuicyjnie wyczuwaliśmy, że byłoby co najmniej niestosowne ograniczenie się do suchych komunikatów projektowanych w języku medycznym. Gdybyśmy w tym kontekście czytali rozważania Rorty’ego, prawdopodobnie nasza sieć skojarzeń byłaby tak silna, że jego hipotezy uznalibyśmy za fałszywe, bo... nie ludzkie, emocjonalnie nie do zniesienia. Obudziłyby się w nas mechanizmy obronne, które odwołując się do zdrowego rozsądku uznałyby postulat przeniesienia języka mentalnego na opis fizykalny za intelektualny wybryk kapryśnego rozumu i nic poza tym.

### **Dzieło oglądane, czyli co widzimy i o co w tym wszystkim chodzi?**

Dlaczego jest to ważne? Przede wszystkim dlatego, że współczesne dyskusje dotyczące teorii eliminacji przypominają swego rodzaju naukowy „casting”, w którym nie tylko proponuje się konkretne hipotezy, ale ze względu na trudność ich obiektywnej weryfikacji, odwołuje się do przekonań, podświadomych skojarzeń, tzw. zdrowego rozsądku, itp. Stąd ważne jest, czy słuchacz utożsamia się emocjonalnie z proponowanym przykładem, ponieważ choć sam przykład nie jest centrum rozumowania, może skłonić, lub zniechęcić do dalej prezentowanego wyводу.

W całym problemie nie chodzi o to, by zdezwuować rolę przykładu. Oczywistym jest że, przynajmniej ze względów dydaktycznych (a nie są to blahe względy) przykład ilustrujący pewien tok myślenia jest bardzo ważnym elementem prezentowanego rozumowania. Chodzi

jednak o to, by uświadomić sobie, że przykład jako element dyskursu, może być wykorzystany w różny sposób, a tym samym pełnić różne funkcje. W zasadzie wydaje się, że różnorodność użycia można ograniczyć do dwóch typów.

Pierwszy to ilustracja, czyli podsumowanie toku wywodu poprzez zastosowanie figury literackiej, o której wszyscy słuchacze wiedzą, że jest czymś odrębnym wobec przeprowadzonej wcześniej argumentacji. W takiej sytuacji, można dyskutować, czy użycie przykładu jest słuszne, czy dobrze obrazuje daną teorię, czy nie i ewentualnie szukać lepszego przykładu, bez merytorycznego ingerowania w prezentowaną teorię.

Drugi typ to przykład, pełniący rolę argumentu. Występuje najczęściej w trakcie, lub na samym początku dowodzenia i w zamyśle autora ma być paradygmatem, do którego są w stanie odwołać się i zgodzić wszyscy.

Czy tak jest? Przykład z natury rzeczy jest obrazem, a każdy obraz działa na naszą psychikę. Jeżeli pełni funkcję argumentacyjną w hipotezach, które w aktualnym stanie wiedzy są na pewno nie weryfikowalne, cały bagaż naszego osobistego, a tym samym subiektywnego stosunku do prezentowanego przykładu, nie jest bez znaczenia. Nie wiem, jak silny i decydujący jest ten wpływ. Chciałem tylko zaznaczyć, że jest.

### **Ks. Przemysław Ćwiek**

#### **Przypisy:**

(1) Richard Rorty, *Identyczność ciała i umysłu, prywatność a kategorie ontologiczne*, w: *Filozofia umysłu. Fragmenty filozofii analitycznej*, pod red. B. Chwedeńczuk, ALETHEIA, Warszawa 1995, s. 215-244

(2) Najbardziej znanym orędownikiem szatańskiej genyzy homeopatii jest w Polsce Robert Tekieli. W Wydawanej przez niego serii książek dotyczącej demaskacji New Age jest też jedna poświęcona temu zagadnieniu. Ostatnio ukazał się też numer miesięcznika „W drodze” poświęcony homeopatii. Robert Tekieli, *Homeopatia*, Warszawa 2004; „W drodze”, 4 (380) 2005

(3) Michał Hempoliński, *Bertrand Russell – analiza formalna przeciwko paradoksom filozofii*, w: *Filozofia XX wieku*, pod red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 232-250

(4) Zob. więcej: Ole Vedfelt, *Nieświadoma percepcja*, w: „Albo albo. Problemy psychologii i kultury”, 2/2002, wyd. Eneteia, Warszawa 2002, s. 34-44; Tomasz Matuszewski, *Psychologia poznawcza*, Warszawa 1996, s. 45; Tomasz Matuszewski, *Psychologia poznania. Sposoby rozumienia siebie i świata*, Gdańsk 2002, s. 168-170; Alina Kolańczyk, *Intuicyjność procesów przetwarzania informacji*, Gdańsk 1991; *Psychologia i poznanie*, pod red. Marii Materskiej i Tadeusza Tyszki, PWN, Warszawa 1997, s.79; Andrzej Falkowski, Tadeusz Tyszka, *Psychologia zachowań konsumenckich*, Gdańsk 2003, s. 16-19

(5) Bolesław Prus, *Antek*, Warszawa 1956, s. 15

## **Gödel a postmodernizm**

### **Dlaczego twierdzenia Gödla nie mają zastosowania w filozofii postmodernistycznej?**

W tekstach filozoficznych można spotykać stwierdzenia, że jakieś odkrycie naukowe istotnie zmieniło naukowy obraz świata, ma głębokie konsekwencje filozoficzne i epistemologiczne. Najczęściej wymieniane jako przykłady to mechanika kwantowa, teoria chaosu, teoria względności, czy twierdzenia Gödla, na które chcę zwrócić szczególną uwagę w tej pracy.

Słynne dwa twierdzenia Gödla są bardzo ogólne i często wnioski z tych twierdzeń są jeszcze uogólniane daleko poza obszar ich zastosowań. Założenie tytułowego pytania jest następujące: twierdzenia Gödla nie mają zastosowania w filozofii postmodernistycznej. Postaram się pokazać, na czym polega nadużywanie twierdzeń Gödla w postmodernizmie, mającym silny wpływ na nauki humanistyczne i społeczne.

Części pracy wyznaczają pytania: I. Czym są twierdzenia Gödla? II. Jak wygląda ekstrapolowanie tych twierdzeń przez postmodernistycznych filozofów na teren ich teorii? III. Na czym polegają trudności i błędy w stosowaniu do nich twierdzeń Gödla?

#### **I. Czym są twierdzenia Gödla?**

Twierdzenia Gödla należą do najważniejszych twierdzeń dotyczących własności metamatematycznych teorii dedukcyjnych. Kurt Gödel udowadniając te twierdzenia wskazał na wewnętrzne ograniczenia metod formalnych. Choć oryginalne wywody Gödla są długie i trudne do zrozumienia (stąd większość przyjmuje je „na wiarę”), to ogólne sformułowania są zrozumiałe i można wykazać co należy, a co nie należy do ich zastosowań.

Pierwsze twierdzenie Gödla (twierdzenie o niezupełności - 1931) można zwięźle wysłowić następująco: Istnieją prawdziwe zdania systemu, które nie są twierdzeniami tego systemu (tj. nie dadzą się wywieść z aksjomatów tego systemu); a szczegółowiej: arytmetyka liczb naturalnych i wszystkie bogatsze systemy (takie, które zawierają arytmetykę liczb naturalnych z dwoma działaniami: dodawaniem i mnożeniem) są istotnie niezupełne. Oznacza to, że istnieją zdania nierozstrzygalne w nich, czyli zdanie  $\Phi$  takie, że ani  $\Phi$ , ani  $\neg\Phi$  nie mogą być udowodnione w rozważanej teorii (pod warunkiem, że jest ona niesprzeczna i oparta na obliczalnym układzie aksjomatów). Co więcej, własności tej nie można usunąć poprzez dołączenie zdań nierozstrzygalnych jako nowych aksjomatów, ponieważ pojawią się wtedy nowe zdania nierozstrzygalne, w bogatszej już teorii i tak bez końca trzeba by wprowadzać dodatkowe aksjomaty. Z każdej teorii wymyka się coś intuicyjnie prawdziwego [zob. Murawski 2000 s. 416, Marciszewski 1987 s. 138-139, Batóg 1977 s. 6-8].

Mianem drugiego twierdzenia Gödla (zw. twierdzeniem o niedowiedliwości niesprzeczności arytmetyki) określa się udowodnione w tej samej pracy twierdzenie o niemożliwości podania takiego dowodu niesprzeczności systemów zawierających arytmetykę, który korzystałby wyłącznie ze środków tych systemów. Pierwszy poprawny dowód drugiego twierdzenia Gödla został opublikowany w monografii D. Hilberta i P. Bernaysa w 1934 r. Udowodnienie niesprzeczności takich systemów wymaga posłużenia się konstrukcjami, które nie mają reprezentacji w ramach rachunku arytmetycznego [Marciszewski 1988 s. 210-211, Murawski 2000 s. 422].

Po zapoznaniu się ze sformułowaniami twierdzeń Gödla zasadnym jest pytanie: Jak jest właściwie możliwe, aby wnioski z twierdzeń metamatematycznych miały zastosowania w pomysłach postmodernistycznych?

#### **II. Jak wygląda ekstrapolowanie twierdzeń Gödla przez współczesnych postmodernistycznych filozofów na teren ich teorii?**

Alan Sokal – twórca parodii tekstów postmodernistycznych, w swej książce *Modne bzdury* [1998] dokonuje krytycznej analizy wykorzystywania przez znanych filozofów terminów oraz teorii naukowych i matematycznych [Sokal, Bricmont 1998, s.205-242]. Opisywani przez niego autorzy to nie byle kto! [Sokal, Bricmont 1998, s. 17-18]. Fragmenty ich prac zamieszczone są w zbiorach tekstów klasycznych, ich teorie są przedmiotem seminariów i prac doktorskich, mają oni duży wpływ na szkolnictwo wyższe (zwłaszcza we Francji). Należało by więc wymagać od nich kultury logicznej. Poglądy tych autorów można zbiorowo opatrzyć „etykietką” – poglądy postmodernistyczne.

Nie ma jednego określenia trafnie oddającego wielość i złożoność zjawiska zwanego postmodernizmem [Bronk 1998 s. 31-34]. Nie istnieje wyodrębniona filozofia postmodernistyczna jako spójna doktryna filozoficzna, są natomiast zaliczani do postmodernistów autorzy, uważane za postmodernistyczne poglądy oraz obfita literatura. Typowe poglądy i tezy postmodernistyczne można wymienić hasłowo jako: antykartezjanizm, dekonstrukcjonizm (hasła „końca” i „śmierci”, nurt negacji, podejrzania, demaskowania, podważania, kwestionowania i destrukcji), antyrepresentacjonizm, krytyka obiektywizmu i klasycznej koncepcji prawdy, postawa historyzująca, antyfundamentalizm (negacja właściwego filozofii zachodniej rozumienia wiedzy, prawdy, racjonalności, uzasadniania), antydemarkacjonizm, ambiwalentna postawa wobec filozofii, antyscjentyzm [Bronk 1998 s. 53-69].

Podam przykładowe cytaty pochodzące z pism postmodernistów, w których występują próby zastosowań twierdzeń Gödla.

Jedna z autorek – Julia Kristeva – pisze na przykład: „Zgodność pewnika wyboru i uogólnionej hipotezy kontinuum z aksjomatami teorii zbiorów sprawia, że przechodzimy na poziom rozważań o teorii, a zatem metateorii (i taki jest właśnie status rozważań semiotycznych), której metatwierdzenia doprowadził do doskonałości Gödel.” [Kristeva – cyt. za: Sokal, Bricmont 1998 s.54], „Pojęcie konstruowalności, jakie implikuje aksjomat wyboru, w powiązaniu z tym, co właśnie powiedzieliśmy o języku poetyckim, wyjaśnia niemożliwość ustanowienia sprzeczności w przestrzeni języka poetyckiego. Ta obserwacja jest bliska twierdzeniu Gödla o niemożliwości udowodnienia sprzeczności (contradiction) systemu za pomocą środków tego systemu.” [Kristeva – cyt. za: Sokal, Bricmont 1998 s.56].

Kristeva w swych pracach raz mówi o „logice poetyckiej” jako formalnej teorii języka poetyckiego, innym razem jako o metaforze, ale nie podaje uzasadnień, ani nie ustala analogii. Wprowadza błędnie fachowe terminy matematyczne (pisze o sprzeczności, a w twierdzeniu Gödla chodzi o niesprzeczność), nie wyjaśnia ich znacznie i nie uzasadnia możliwości ich zastosowania w badanych dziedzinach – lingwistyce, krytyce literackiej, psychoanalizie. Dlaczego? Wydaje się, że po prostu nie mają one żadnego znaczenia dla tych dziedzin

Autorka co prawda wycofała się z tych poglądów, ale dzięki pracom teoretycznym, z których m. in. pochodzą wymienione cytaty, uzyskała katedrę lingwistyki Uniwersytetu Paryskiego VII, a także miała ważny udział w powstaniu takich kierunków myślowych jak poststrukturalizm i dekonstrukcjonizm

Kolejny autor – Paul Virilio – pisze, że twierdzenie Gödla to „dowód egzystencjalny, metoda, która pozwala dowieść matematycznie istnienia obiektu, bez jednoczesnego zademonstrowania takiego obiektu.” [Virilio – cyt. za: Sokal, Bricmont 1998 s.168]. W tym przypadku chodziło tylko o powołanie się na wielkie nazwisko. Dowód twierdzenia Gödla jest w pełni konstruktywny - przecież pozwala znaleźć zdanie, którego nie można ani dowieść, ani obalić w ramach rozważanego niesprzecznego systemu. Twierdzenie Gödla jest prawdziwe i dowodliwe, a także daje się sformalizować, więc nie mam mowy o niejasnościach.

Regis Debray (krytyk społeczny) bardzo często odwołuje się do twierdzeń Gödla, m. in. w sposób następujący: 1). „Od kiedy Gödel wykazał, że nie istnieje dowód niesprzeczności



arytmetyki Peano, który można sformalizować w ramach tej teorii (1931), politolodzy mieli już sposoby, by zrozumieć, dlaczego było konieczne zmuśfikowanie Lenina i pokazywanie go <<przypadkowym>> towarzyszom w mauzoleum, w Centrum Narodowej Komuny”; 2). „Zbiorowe szaleństwo znajduje ostateczne podstawy w logicznym aksjomacie, który sam jest pozbawiony podstaw: niezupełności”, 3). „Sekret naszych zbiorowych nieszczęść, apriorycznego warunku wszelkiej politycznej historii, przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, można wyrazić w kilku prostych nawet dziecinnych słowach (...) Sekret ten ma postać logicznego prawa, stanowiącego rozwinięcie prawa Gödla: nie może istnieć zorganizowany system bez zamknięcia i żaden system nie może zostać zamknięty wyłącznie przez elementy należące do tego systemu”. [Debray - cyt. za: Sokal, Bricmont 1998 s. 170-173].

Swe rozważania nazywa on „rozwinięciem prawa Gödla” i wyciąga wniosek, że niemożliwe są ani rządy ludu przez lud, ani społeczeństwo pozbawione elementów mistycznych – wszystko oczywiście ściśle z powodów logicznych. Stwierdzenie prawdziwości w socjologii może mieć miejsce przez powołanie się na dane dotyczące społecznych zachowań ludzi. Metamatematyczne twierdzenie nie ma tu żadnego znaczenia. Wydaje się, że powołanie się na Gödla ma nadać pozór pewności i niepodważalności tejom Debraya.

Filozof – Michel Serres (wykładowca na paryskiej Sorbonie) – podszedł poważnie do rozważań Debraya, powołuje się na „zasadę Gödla-Debraya” i rozwija stwierdzenie, że „społeczeństwa mogą się zorganizować tylko pod warunkiem, że są ufundowane na czymś innym niż one same, czymś poza ich definicją lub granicą. Nie są samowystarczalne. Debray uważa, że ta podstawa jest religijna. Wraz z Gödlem uzupełnia poglądy Bergsona, który w dziele *Dwa źródła moralności i religii* rozróżnił społeczeństwo zamknięte i otwarte. Wewnętrzna spójność nie jest gwarantowana przez coś zewnętrznego: „grupa się domyka tylko wtedy, gdy się otwiera (...)” [Serres, - cyt. za: A. Sokal, J. Bricmont 1998 s. 171-174]. Tak samo jak w przypadku Debraya, odwoływanie się do twierdzeń Gödla wydaje się nieporozumieniem.

### III. Na czym polegają trudności i błędy w stosowaniu twierdzeń Gödla?

Jeśli mówimy o zastosowaniu twierdzeń Gödla, to zakładamy, że daną teorię naukową, system filozoficzny, czy teorię społeczną można wyrazić tak, jak teorie sformalizowane pierwszego rzędu i wtedy dopiero zastosować rozumowanie Gödla. Chcąc więc zastosować wnioski z twierdzeń Gödla do jakiejś dziedziny, trzeba ją wyrazić w postaci teorii pierwszego rzędu, albo sformalizować inaczej, ale w postaci równoważnej pewnej teorii sformalizowanej w logice pierwszego rzędu.

Jednak taka „powszechna formalizacja” nie jest możliwa (ze względu na trudne do sformalizowania sensory pojęć filozoficznych - nie dla wszystkich problemów filozoficznych można „podać równania”), a interpretacja filozoficzna twierdzeń matematycznych wydaje się także czymś wątpliwym (np. Wittgenstein wskazywał, że twierdzenie matematyczne nie może nic wnieść do czysto filozoficznego sporu) [zob. Krajewski 1997 s. 293-304].

Ajdukiewicz zauważa, że „współczesna logika jest logiką czystą, a nie stosowaną (...) na drodze podstawiania można z twierdzeń czystej logiki jedynie takie konsekwencje prawidłowo wysnuwać, które powstają z tych twierdzeń przez podstawienie wyrażen zbudowanych jedynie ze stałych logicznych i zmiennych.” [Ajdukiewicz 1934 s. 325-327]. Parafraza nie polega tylko na zastępowaniu słów należących do języka metamatematyki przez słowa pochodzące z filozofii, socjologii, czy krytyki literackiej. Twierdzenia Gödla stosują się do języków sformalizowanych i zakładają szereg warunków. [zob. Woleński 1987 s. 99-100]. Po prostu twierdzenia Gödla należą do metamatematyki i nie mają zastosowania w tak odległych dziedzinach jak np. socjologia, teoria literatury.

Należy jednak zastanowić się nad celem powoływania się – zresztą bardzo częstego – na skomplikowane teorie matematyczne. Warto przytoczyć słowa Woleńskiego, że filozoficznym

„postępem jest możliwość analizy problemów filozoficznych w języku sugerowanym przez aktualny stan nauki, gdyż jest on bardziej zrozumiały dla współczesnych, niż mowa filozoficzna poprzednich pokoleń.” [1987 s. 103]

Owszem, zastosowanie logiki formalnej w filozofii może się przyczynić do znacznego wyostrenienia, uproszczenia i rozjaśnienia problemów. Ale wydaje się, że postmodernistycznym autorom nie chodzi o ułatwienie zrozumienia prezentowanych teorii, gdyż byłby to błąd w definiowaniu: *ignotum per ignotum* (łac. nieznanne przez nieznanne), który polega na wyjaśnianiu czegoś za pomocą słów, które są dla adresata niezrozumiałe [Szymanek 2001 s.83].

Celem także nie są poetyckie sformułowania lub metafory, ponieważ „(...)metafora umożliwia niekonwencjonalne, zaskakujące i przyciągające uwagę przedstawienie myśli, daje możliwość odwołania się do doświadczeń odbiorcy i jego podstawowej wiedzy o świecie zewnętrznym i jest przez to doskonałym środkiem zwartego, a przy tym czytelnego i wyrazistego przedstawienia treści: idei, koncepcji, haseł itp.(...) Objasniająca funkcja metafory przejawia się jako zdolność wyrażenia metaforycznych do wyrażania skomplikowanych treści w pojęciach zrozumiałych dla odbiorcy.” [Szymanek 2001 s. 197-198]. Metafora ma taką właściwość, że to, co daje do zrozumienia, da się też wyrazić w sposób dosłowny.

W cytowanych przykładowo tekstach, autorzy próbują odwołać się do twierdzeń Gödla całkowicie w oderwaniu od ich właściwego kontekstu i bez jakiegokolwiek uzasadnienia, a tak na prawdę jedynie do występującej w nich terminologii. Następuje niewłaściwe używanie terminów, które mają swe ścisłe naukowe znaczenia. Nie chodzi o to, że autorzy nadają terminom nowe znaczenie, ale o to, że następuje pomieszanie własnego rozumienia terminów z rozumieniem matematycznym, co można lapidarnie nazwać *pomieszaniem teorii naukowych z ludową mądrością*.

Rozumienie terminów technicznych obecnych w twierdzeniu Gödla - zupełności i niesprzeczności systemów logicznych - w sensie potocznym jako ujmowania wszystkich możliwości i braku spójności w odniesieniu do teorii społecznych, teorii literackich i teorii filozoficznych, prowadzi do nieuzasadnionego zastosowania twierdzeń Gödla. A przecież niesprzeczność i zupełność systemu to terminy, których nie można dowolnie przenosić na inne dziedziny w celu uzyskania odpowiedników twierdzenia Gödla. W logice mówimy o zupełności systemu: „system jest zupełny w sensie klasycznym, jeśli w przypadku dowolnego zdania (poprawnego w języku danego systemu) bądź samo to zdanie, bądź jego negacja jest twierdzeniem systemu” oraz „system jest zupełny w sensie Emila Posta, gdy każda poprawnie zbudowana formuła bądź jest twierdzeniem systemu, bądź po dołączeniu do jego aksjomatów wprowadza doń sprzeczność” [Marciszewski 1988 s. 236]. Natomiast jeśli chodzi o niesprzeczność: „system jest niesprzeczny w sensie klasycznym, gdy nie zawiera pary wyrażenia sprzecznych” oraz „system jest niesprzeczny w sensie Emila Posta, gdy nie wszystkie jego wyrażenia sensowne są w nim tezami” [Marciszewski 1988 s. 133].

Postmodernizm wielorako przejawia się w sferze społecznej, a u postmodernistycznych autorów często wnioski z twierdzeń Gödla są ekstrapolowane na teorie społeczne. Jeśli byśmy chcieli metamatematyczne terminy właściwie zastosować do socjologii, to trzeba by założyć, że chodzi o społeczeństwo modelowe, w którym działa się ściśle według ustalonych reguł [zob. Krajewski 2003 s. 325]. Reguły te to aksjomaty, a działania są z nich dedukcyjnie wyprowadzone. Analizując taki przykład Krajewski [2003 s. 325-326] zauważa trudność - czy jakiegokolwiek realne społeczeństwo może się zbliżyć do tego modelu, żeby twierdzenie dało się zastosować? Obserwacje wielu socjologów często wydają się intuicyjnie trafne, ale wiązanie z nimi Gödla jest błędne, gdyż terminy „zupełny” i „spójny” są używane luźno w socjologicznym sensie.

Twierdzenie Gödla nie pomaga w odkrywaniu nowych teorii, bo nie wnosi nic, czego by się nie dało spostrzec bez niego. Postmoderniści wyjątkowo często zadowolają się opisem rzeczywistości, którą widzi każdy, a oryginalność polega jedynie na atrakcyjnych, bo

naukowych terminach. A przecież nic nie jest twórcze tylko przez samą inność. Oryginalna myśl polega na dostrzeżeniu czegoś, co dotąd nie było widoczne, ale musi to być w ogóle warte zauważenia - interesujące, niebanalne i uprawnione do zastosowania. Stwierdzenia niezależnie wyodrębnione metodami właściwymi np. dla socjologii, czy literatury będą zapewne ciekawsze i bardziej wiarygodne, niż dziwaczny odpowiednik twierdzeń Gödla.

Warto zaznaczyć, że dopuszczalne są wszelkie paralele; ale inspiracje osiągnięciem matematycznym to nie to samo, co jego ścisłe zastosowanie (implikacja lub konsekwencja). Twierdzenia Gödla mogą zainspirować tezy dotyczące nauki, filozofii, czy sztuki, ale ich nie dowodzą i nie są gwarantem ich prawdziwości.

Okres postmodernizmu nie jest dobrym okresem dla logiki, ponieważ elokwencję i erudycję ceni się znacznie wyżej niż ścisłość. Woleński twierdzi, że filozofii „zagroza postmodernizm ze swoją niczym nie skrepowaną produktywnością językową, metaforyką zamiast dosłowności i perswazją zamiast argumentacji” [1996, s.95-103].

W wielu publikacjach podkreślane jest, że miejsce postmodernizmu jest w humanistyce. Wpływ na nauki humanistyczne mają takie aspekty postmodernizmu jak: fascynacja niejasnymi wypowiedziami, poznawczym relatywizmem, związanym z ogólnym sceptycyzmem w stosunku do nowoczesnej nauki; nadmierne zainteresowanie subiektywnymi wierzeniami, niezależnie od ich prawdy lub fałszu; nacisk na dyskurs i język, jako elementy przeciwstawne faktom, których ten dyskurs dotyczy lub odrzucenie możliwości odwoływania się do faktów, czy też w ogóle ich istnienia [zob. Sokal, Bricmont 1998 s. 175-176].

Wśród założeń tego nurtu wymieniana jest niechęć do nauki, jej krytykę za bezprawne przypisywanie sobie prerogatyw poznawczych i światopoglądowych, oskarżenie kultury i filozofii nowożytnej o logocentryzm (Derrida) i racjonalizację każdej dziedziny życia; głoszenie poznawczego i kulturowego relatywizmu, zgodnie z którym nauki ścisłe są tylko „narracją” i „mitem”, czy też jednym z wielu społecznych konstruktów; burzenie przesądów tradycyjnego racjonalizmu – nauki konsekwentnej i dbającej o logikę. Skąd więc się biorą tak częste próby zastosowania wyników nauk - jak np. wnioski z twierdzeń Gödla - do postmodernistycznych teorii? Nikt nie zmusza filozofów, socjologów i teoretyków literatury do używania w pracach terminów metamatematycznych, a jeśli już to robią, to powinni poddać się dyscyplinie logicznej charakterystycznej dla nauki, do której się odnoszą; nie ma to być powierzchowna erudycja, ale kompetentne zastosowanie. Człowieka o kulturze logicznej można poznać m.in. po tym, że zna granice swojej własnej kompetencji, zdając sobie sprawę z tego, w jakich granicach posiada wiedzę wystarczającą dla wygłaszania twierdzeń stanowczych i ich uzasadniania [Czeżowski 1954 s. 188-189].

Bocheński [1988, s. 8] podaje dwie zasady, których należy przestrzegać w „porządnym mówieniu i pisaniu”: 1). Używać tylko wyrażen, których znaczenie potrafi się wyjaśnić. Dla filozofów eksplikacje terminów są bardzo ważne, ponieważ dostarczają im materiału, na podstawie którego mogą argumentować. 2). Wysuwać tylko takie twierdzenia, które potrafi się uzasadnić.

Natomiast w postmodernistycznych tekstach nieprzygotowany czytelnik zostaje zasypany bez wyjaśnienia naukową terminologią, a przecież zazwyczaj można w prostych słowach, na elementarnym poziomie wyjaśnić, jakich zjawisk dotyczy dana teoria, jakie są główne wyniki i najsilniejsze argumenty na jej poparcie.

Autorzy ci w swych tekstach ograniczają się do stwierdzeń, że „oczywiście się analogia narzuca”, że „powszechnie uchodzi za poprawne...”, a nie podają racji uzasadniających rzekome zastosowanie twierdzeń Gödla. Odwoływanie się do oczywistości nie jest przekonujące, skoro wystąpiły wątpliwości i żarliwe dyskusje tyłu matematyków, logików, czy filozofów. W miejsce logicznej i rzeczowej argumentacji wchodzi perswazja, poetycka narracja, a dodatkowo poglądy często są wypowiedziane w sposób dogmatyczny [Bronk 1998 s. 26]. Często koncepcje ich intuicyjnie wydają się ciekawe, ale brak kultury logicznej powoduje, że są podejrzenie

zagnatwanymi. Autorzy nie potrafią argumentować w sposób adekwatny do swej dziedziny, dlatego powołują się na postmodernistyczne slogany: że w filozofowaniu ścierają się nie argumenty, ale różne języki; że język to kreator świata i należy operować zastanymi tekstami, znaczeniami oraz metaforami; że nauka nie jest odseparowana od innych dziedzin życia, twórczości i liczne są jej kontakty z literaturą oraz religią (wszystko się łączy i na siebie wpływa); że prawdziwa nauka jest otwarta, zmienna, pełna odchyłeń i przejść, łamie reguły, teoretyczne porządki, reguły metodologii, gdyż ma świadomość, że sama rzeczywistość, którą ma objąć jest nieuporządkowana. Wydaje się, że te postmodernistyczne hasła istotnie przeszkadzają w logice wypowiedzi, a przecież „wielka filozofia zawsze wyrastała z głębokiej potrzeby człowieka życia w świecie myślowo uporządkowanym” [Bronk 1998 s. 112]

Gdzie więc jest miejsce dla stosowania omawianych twierdzeń? Zastosowanie wniosków z twierdzeń Gödla ma miejsce w matematyce, logice, filozofii matematyki: „współczesna logika matematyczna i rozważania nad podstawami matematyki to w dużej mierze przypisy do prac Gödla” [Krajewski 2003 s.343]. Inne zastosowania odkryć Gödla są tym mniej przekonujące, im są bardziej odległe od matematyki. Paradoksalnie, wszyscy powołują się na twierdzenia Gödla, pomimo, iż dowodzą one, że logicznie niemożliwa jest wszystko obejmująca teoria matematyczna (tzn. nie ma jednej teorii, którą dałoby się sformalizować w logice pierwszego rzędu i która dowodziłaby wszystkich tez, które jesteśmy skłonni uznać za prawdy matematyczne); nie mówiąc już o tym, że nie ma teorii, którą można by zastosować do wszelkich dziedzin.

Może pojawić się pytanie: dlaczego podjęty przez mnie temat jest poważny, pomimo niepoważnych zastosowań twierdzeń Gödla u postmodernistów? Trafna wydaje mi uwaga Bronka dotycząca nie ignorowania postmodernizmu: „Wszyscy jesteśmy jakoś postmodernistami, nawet jeśli odcinamy się od postmodernistycznych poglądów. Jest tak chociażby dlatego, że za pomocą postmodernistycznych pojęć, które są fragmentem języka naszych czasów, interpretujemy świat (...) filozofuje się zawsze w konkretnej sytuacji kulturowej” [Bronk 1998 s. 25].

## Agnieszka Zemła

### **Bibliografia:**

- Ajdukiewicz S., [1934] *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych*, „Przegląd Filozoficzny” XXXVII, s. 323-327.
- Batóg T. [1977] *O potędze i słabościach matematyki*, [w:] Komunikaty i rozprawy. UAM w Poznaniu, Poznań.
- Bocheński J. M., [1988] *Co logika dała filozofii?*, „Studia Filozoficzne” nr 6-7 (271-272), s. 7-13.
- Borkowski L., [1981] *O twierdzeniu Gödla*, „Filozofia” 7/15 KUL, s. 5-10.
- Borkowski L., [1991] *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin.
- Bronk A., [1998] *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin, s. 23-113.
- Brynikowski Z., [1980] *Filozoficzne konsekwencje twierdzeń Gödla. Sprawdzanie twierdzeń i teorii w matematyce*, [w:] Such J., [1980] Poznań, s. 145-162.
- Casti L., DePauli W., [2003] *Gödel. Życie i logika*, Warszawa.
- Czeżowski T., [1954] *O kulturze logicznej*, [w:] „Odczyty filozoficzne”, [1969] Toruń, s. 185-190.
- Dawson J. W., [1999] *Gödel i granice logiki*, „Świat nauki” 8, s. 70-75.
- Hartman J., (red.) [2000] *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*, Kraków.
- Heller M., Życiński J., (red.) [1987] *Filozofować w kontekście nauki*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków.
- Herbut J., (red) [1997] *Leksykon Filozofii Klasycznej*, Lublin.
- Kamiński S., [1981] *Filozoficzne implikacje i konsekwencje twierdzenia Gödla*, „Summarium” 10 (30).
- Krajewski S., [1988] *Twierdzenie Gödla a filozofia*, „Studia Filozoficzne” 6-7, s. 157-177.
- Krajewski S., *Czy twierdzenie Gödla ma zastosowania filozoficzne?*, [w:] Perzanowski J., Pietruszczak A., [1997] Toruń, s. 387-400.
- Krajewski S., [2003] *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne. Od mechanicyzmu do postmodernizmu*, Warszawa.
- Marciszewski W., (red) [1987] *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniami do informatyki i lingwistyki*, Warszawa

- Marciszewski W., (red) [1988] *Mała Encyklopedia Logiki*, Wrocław.
- Murawski R., *Kontekst historyczny i recepcja twierdzeń Gödla*, [w:] Hartman J. [2000], Kraków, s.414-426.
- Nagel E., Newman J. R., [1966] *Twierdzenie Gödla*, Warszawa.
- Perzanowski J., (red) [1997] *Byt, logos, matematyka*, Toruń.
- Skarga B., (red) [1994] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. II-V, W-wa
- Sokal A., Bricmont J., [1998] *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, Warszawa.
- Such J., (red) [1980] *O swoistości uzasadniania wiedzy w różnych naukach*, Poznań.
- Szymanek K., [2001] *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa.
- Woleński J., *Matematyka i filozofia*, [w:] Heller M., Życiński J. [1987], Kraków, s. 96-104.
- Woleński J., *Przeciwko nihilizmowi logicznemu*, „Przegląd Filozoficzny” V (3) (1996), s.95-103.