INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

15 (2011)
WWW.FILOZOF.UNI.LODZ.PL/HYBRIS
ISSN 1689-4286

KONRAD BANICKI

MAGDALENA MARCINIAK

BARBARA CICHY

ROBERT BOROCH

HENRY PIERCE STAPP:

«INTERPRETACJA KOPENHASKA»

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”
Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego
Ul. Kopcińskiego 16/18
90-232 Łódź
tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)
e-mail: magazyn.internetowy.hyris@gmail.com
ISSN: 1689-4286

REDAKCJA
Redaktorzy naczelni:
Paweł Grabarczyk
Tomasz Sieczkowski
Sekretarz:
Bartosz Zalepiński
Kolegium redakcyjne:
Bogdan Banasiak
Dawid Misztal
Marcin Bogusławski
Michał Zawidzki
Krzysztof Kędziora
Tomasz Załuski

REDAKTORZY JĘZYKOWI
Helen Lynch (University of Aberdeen)
Elżbieta Jakubowska

RADA NAUKOWA
Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)
Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)
Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)
Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)
Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)
Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)
Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

WWW
Projekt graficzny: Krzysztof Jóźwiak
Webmaster: Paweł Grabarczyk

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2011

W NUMERZE:

ARTYKUŁY

KONRAD BANICKI
Eutyfron i Sokrates – studium dwóch typów religijności [ss.001-027]

MAGDALENA MARCINIAK
Performans językowy: Austin odczytany przez Derridę [ss. 028-041]

BARBARA CICHY
Problematyka wartości w estetyce Romana Ingardena [ss. 042-061]

ROBERT BOROCH
Przeciw memetyce [ss.062-099]

PRZEKŁAD

HENRY PIERCE STAPP
Interpretacja Kopenhaska (przełożył Adam Śliwiński) [ss.100-139]

HYBRIS 15
(ZIMA 2011)

HYBRIS nr 15 (2011)
ISSN: 1689-4286

Konrad Banicki

Uniwersytet Jagielloński

Euthyphro and Socrates. A comparative study of cases. Abstract

The question of Socrates' piety as well as all the issues that it entails (including the problem of the sources' reliability) have been mainly addressed in the theological or philosophical context. In order to broaden such an approach it may be useful to refer to another, psychological perspective. Socrates, namely, together with one of his memorable interlocutors, Euthyphro can be very interestingly analysed and differentiated in the terms of the two modes of existence distinguished by Erich Fromm. The very self-confident piety of Euthyphro, in particular, turns out to be the one of the having mode: it focuses on the possession of literally understood gods' favours and ethical purity. The analysis of the Socrates' mode of existence is slightly more difficult but still possible. As soon as some forms of Socrates' rationality (including Socratic elenchus, irony, and ignorance as well as the references to daimonion) are investigated it is argued that the Socrates' piety can be classified as specific to the being mode. It is constituted by the constant process of rational inquiry, during which the philosopher neither resigns from the application of his rational faculties nor elevates his reason to the status of the sole and absolute principle.

Eutyfron i Sokrates – studium dwóch typów religijności

W obrębie trwającego – z mniejszą lub większą intensywnością – od wieków procesu odczytywania i interpretowania filozofii Sokratesa istotne miejsce zajmuje pytanie o jego religijność. Zarówno koncepcja pobożności, której doszukiwać się można u ateńskiego myśliciela, jak i sam sposób, w jaki praktykował on tę cnotę, stawały się i wciąż stają przedmiotem wielu dyskusji [por. np. Jaeger 1964, Jaspers 2000, Legutko 1998, Reale 1999, Vlastos 1997a i Witwicki 1982].

Fakt ten można – jak się zdaje – tłumaczyć na wiele sposobów. Po pierwsze, sama filozofia sokratejska – i to bardziej jako żywa praktyka filozofowania niż syntetyczna teoria – nie pozostawia wątpliwości, że jedną z jej najistotniejszych cech stanowi właśnie charakterystycznie rozumiana pobożność. Taką istotność Sokrates

potwierdził nie tylko swoim życiem, ale także sposobem, w jaki je zakończył [Platon 1982a, por. Platon 1998].

Drugą przyczyną, jakiej w połączeniu z poprzednią doszukiwać się można w częstym podejmowaniu tematyki pobożności Sokratesa, jest to, iż była ona cechą człowieka, który kładł bardzo silny nacisk na racjonalność uprawianej przez siebie filozofii. Właśnie to, że twórca skrajnie adogmatycznej metody elenktycznej i często zarzucanego mu intelektualizmu etycznego jednocześnie traktował całą swoją filozofię jako misję zleconą mu przez boga i niejednokrotnie powoływał się na swój nadnaturalny *daimonion*, staje się paradoksem, od którego analizę sokratejskiej pobożności rozpoczyna w eseju „Socratic piety" Gregory Vlastos [1997b]. Taka dwoistość filozofii Sokratesa staje się przedmiotem uwagi także innych komentatorów [Jaspers 2000, Reale 1999].

Trzecim – aczkolwiek nie najmniej ważnym ani też ostatnim – źródłem dającego się obiektywnie stwierdzić bogactwa rozważań nad odniesieniem nauczyciela Platona do kwestii związanych z bogami jest wpływ, jaki charakter owego odniesienia wywarł na chrześcijaństwo i, co za tym idzie, na całość kultury zachodniej. Podniesiona przez Sokratesa kwestia, „czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?" [EUT, 10a][1], mogła w ówczesnych Atenach nie znaleźć należnego jej zrozumienia i uwagi, nie przeszkadzało jej to jednak stać się – zdaje się, że nieusuwalnym – problemem chrześcijaństwa, które wszechmoc swojego Boga pogodzić chciało z jego absolutną dobrocią.

Jeżeli chodzi o będącą skutkiem wymienionych powyżej – i zapewne innych – przyczyn obfitość dyskursu nad sokratejską pobożnością, to stwierdzić należy, iż miała ona do tej pory charakter głównie teologiczny lub też – szerzej – filozoficzny. Taki, a nie inny jej kształt ze względu na samą naturę przedmiotu nie powinien budzić zdziwienia. Przedmiotem czego mianowicie, jeśli nie teologii, powinna stać się w pierwszym rzędzie koncepcja pobożności? Obiektem zainteresowania czego, jak nie filozofii, powinna stać się pobożność takiego racjonalisty i filozofa *par excellence*, jak Sokrates?

[1] EUT – Platon [1982b].

Taka oczywistość teologiczno-filozoficznej orientacji w analizach pobożności Ateńczyka nie implikuje jednak bynajmniej niemożności przyjęcia tutaj jakichś innych perspektyw.

Jedną z możliwości – tyleż ciekawą, co stosunkowo rzadko wykorzystywaną – jest odwołanie się do psychologii, a ściślej do psychologii religii. Mimo że niektórym z komentatorów Platona, takim jak na przykład Władysław Witwicki i Karl Jaspers trudno jest odmówić zarówno merytorycznego przygotowania, jak i psychologicznej intuicji, to jednak rozważania psychologiczne stanowią u nich albo jedynie wątek poboczny, albo też zarysowane są skrótowo.

Próbując ów brak w refleksji nad sokratejską pobożnością choćby częściowo uzupełnić i jednocześnie chcąc samemu przedsięwzięciu nadać pewne skończone ramy, w pierwszym rzędzie dookreślić należy dwie kwestie. Po pierwsze, przyjmując punkt widzenia psychologii religii uściślić należy, do której z możliwych tu orientacji teoretycznych – lub nawet do której konkretnej teorii – będzie się odwoływać. Próba uniknięcia takiej *explicite* wyrażonej decyzji owocowałaby być może efektownym eklektyzmem, ale jednocześnie niosłaby ze sobą niebanalne problemy metateoretyczne tyczące się zarówno sensu uzyskanych rezultatów, jak i sposobu oraz możliwości ich weryfikacji. O pomieszaniu będącym udziałem świadomego odbiorcy takiej analizy nie trzeba już chyba wspominać.

Druga kwestia, którą warto jest rozstrzygnąć rozpoczynając psychologiczne rozważania nad pobożnością Sokratesa, wiąże się z ograniczeniami nie tyle (meta)teoretycznymi, co technicznymi. Sam zakres oraz stopień komplikacji problematyki pobożności w filozofii Ateńczyka, a także głębia nieuchronnie z nią związanej kwestii pobożności „w ogóle", zdają się być tak duże, iż niemożliwa jest nawet próba odniesienia się do nich tutaj w całości. W miejsce takiego totalnego programu konieczne będzie zakreślenie pewnego podzbioru tego, co o pobożności Sokratesa wiadomo, który to podzbiór uczyni się następnie przedmiotem dokładniejszej analizy.

Koncepcja psychologii religii, która stanie się tutaj punktem wyjścia, pochodzi z książki *Mieć czy być* Ericha Fromma [1995], autora wiązanego z tak zwaną „humanistyczną psychoanalizą". Próba dowodzenia, że teoria frankfurckiego

psychoanalityka jest najdoskonalszą teorią psychologii religii, zdaje się być tyleż karkołomna, co skazana na niepowodzenie. Warto jest jednak ukazać zalety, jakie wiązać się mogą z tą koncepcją w kontekście analizy sokratejskiej pobożności. Otóż spora – nawet jak na humanistykę – swoboda używanej metodologii, której towarzyszy brak jakiejkolwiek *explicite* wyrażonej refleksji nad nią, mimo iż dla większości zastosowań teoretycznych będzie ewidentną wadą, tutaj wiązać się może z pewnymi heurystycznymi korzyściami. Ujęcie Fromma wraz z jego charakterystyczną niedookreślonością może okazać się narzędziem o delikatności, której brak poczyniłby wiele szkód samemu – subtelnemu przecież i ulotnemu – przedmiotowi analizy.

Inną przydatną tutaj cechą podejścia pochodzącego z *Mieć czy być* jest jego egzystencjalny i, co za tym idzie, wielowymiarowy charakter. Każda z istotnych tez wypowiedzianych przez Fromma jest niejako wielopoziomowa i może być tym samym interpretowana z wielu różnych punktów widzenia – teologicznego, filozoficznego, psychologicznego, socjologicznego i innych. Taka wieloaspektowość jest wręcz idealną cechą narzędzia, które ma być użyte do badania pobożności, która jaka zjawisko o charakterze egzystencjalnym zdaje się nie być sprowadzalna do wymiaru którejkolwiek z dziedzin ludzkiego namysłu.

Drugie z potrzebnych tutaj dookreśleń, czyli zawężenie przedmiotowe, wymaga dokonania w dużym stopniu arbitralnego wyboru. Ową arbitralność warto jest jednak ograniczyć poprzez wzgląd na wartość heurystyczną rozważań, które taka decyzja zainicjuje. Pewną możliwością, która dla analiz o charakterze psychologicznym okazać się może wartościowa i która zostanie tutaj wykorzystana, jest próba ukazania przejawów pobożności Sokratesa w jakiejś jednej sytuacji życiowej. Takich konkretnych i pełnych dramaturgii zdarzeń w obrębie tego, co na temat Sokratesa wiemy, nie brakuje – z relacji na ich właśnie temat składają się najstarsze (tzw. sokratyczne) dialogi. To o nich właśnie mówi często Ksenofont [1967].

Jedną z sytuacji, w których miał się kiedyś znaleźć Sokrates, jest zdarzenie o szczególnym potencjale dla psychologicznej analizy jego pobożności. Chodzi tu mianowicie o spotkanie z wieszczkiem, którego imię stanowi tytuł dialogu „Eutyfron”

[Platon 1982b][2]. To, że ów dialog nadaje się do bezpośredniej wręcz aplikacji, spowodowane jest tym, iż zasadniczą jego treść stanowi dyskusja pojęcia pobożności. Sama ta dyskusja ze względów oczywistych nadaje się doskonale do analiz o charakterze filozoficzno-teologicznym, jednak z uwagi na specyficzny kształt pisarstwa platońskiego jest ona cenna także dla rozważań o charakterze psychologicznym.

Otóż Eutyfron, mimo iż zasadniczo poświęcony pobożności, której istoty na drodze kolejnych roboczych definicji poszukuje jego bohater tytułowy (a właściwie Sokrates), nie daje się w całości zredukować do swojej warstwy teologicznej lub też filozoficznej. Jak to zwykle u Platona bywa, filozofia sprzęga się tutaj z całością spraw, które ważne były dla obywatela ówczesnej *polis* – z wychowaniem, życiem politycznym, sprawami codziennymi oraz stosunkami rodzinnymi. W obliczu zbliżającego się procesu Sokratesa (i procesu, w którym Eutyfron skarży swego własnego ojca) na plan pierwszy wysuwają się także sprawy prawa i moralności. Takie właśnie zagęszczenie – lub też uniwersalność – podejmowanej problematyki daje szansę na analizę psychologiczną pobożności Sokratesa.

Owa analiza – ze względu na formę stanowiącego punkt wyjścia dialogu a także ze względu na heurystyczną wartość podjęcia takiego kroku – przyjąć może charakter niejako różnicowy. Przedmiotem zainteresowania stałaby się tym samym nie tyle pobożność Sokratesa rozważana *in abstractum*, co pobożność ta w zwierciadle pobożności Eutyfrona. Celem w efekcie stałaby się pewna „diagnoza różnicowa" obu bohaterów.

* * *

Dla zarysowania takiej diagnozy cenne okazać się może ujęcie pobożności Sokratesa zawarte w tekście Gregory Vlastosa [1997b] „Socratic piety". Otóż

[2] Co do historycznej realności owego spotkania – a właściwie nawet do rzeczywistego istnienia wieszczka [por. R. Legutko 1998] – wypowiedzieć można wiele wątpliwości. Dla celów niniejszej analizy jednak najistotniejsza jest nie tyle prawda samego zdarzenia, co – dająca się potwierdzić w wielu innych miejscach – prawda psychologiczna za tym – rzeczywistym, bądź nie – zdarzeniem stojąca.

komentator ten umieszcza pobożność ateńskiego filozofa w kontekście tradycyjnej religijności greckiej oraz dokonywanej na niej, poprzez jońską i późniejszą filozofię przyrody, racjonalizacji. Filozofowie od Anaksymandra do Demokryta dostosowywać mieli mitologiczne ujęcia do wymogów swojej podporządkowanej rozumowi nauki o physis. Sokrates dokonać miał kroku o innym, aczkolwiek analogicznym charakterze – według Vlastosa miał on zracjonalizować grecką religię poprzez umieszczenie jej w obrębie racjonalistycznej etyki. Jońscy filozofowie podporządkowywali bogów prawom przyrody, Sokrates cywilizował ich, narzucając im normy swojej – opartej na rozumie – nauki o cnocie.

Powracając do „Eutyfrona" stwierdzić trzeba, że tytułowy wieszczek nosi wszelkie znamiona, które pozwalają przypisać mu tradycyjną grecką pobożność – tę właśnie, którą racjonalizować miał jego rozmówca[3]. Dla celów analizy różnicowej zaletą tej postaci jest to, iż nawet w ówczesnych wykształconych kręgach wydawała się ona już w swej archaiczności śmieszna – sam wieszczek stwierdza: „kiedy coś mówię na zgromadzeniu o rzeczach boskich i przepowiadam, co będzie, toż ze mnie się śmieją jak z wariata" [EUT, 3c]. Tym samym powiedzieć można, że wielka i doniosła przemiana religijności, którą Sokratesowi przypisuje Vlastos, w dialogu „Eutyfron" widoczna jest – wraz z całą związaną z tym dramaturgią – niejako w miniaturze.

Co do bardziej dojrzałego i teoretycznego ujęcia pobożności, to Eutyfronowi trudno jest tak naprawdę zbyt wiele przypisać. Wszelkie jego wypowiedzi na ten temat sprowokowane są raczej przez dominującego nad nim całkowicie Sokratesa i tym samym – nie odwołując się nawet do ich permanentnego i ewidentnego braku koherencji – nie mogą być traktowane jako wyraz stanowiska wieszczka. Stanowiska takowego Eutyfron po prostu nie posiada.

---

[3] Mimo iż samo pozwanie własnego ojca do sądu jest – jak zauważa w swoim komentarzu Legutko [1998, 43] – „przeciwne panującym obyczajom", a sam Eutyfron „przy pewnej przychylnej mu interpretacji" może być rozumiany jako intuicyjnie dysponujący niesłychanie postępową jak na owe czasy koncepcją państwa, to taka jego nieortodoksyjność powinna być traktowana nie tyle jako owoc jakiegoś ogólniejszego namysłu, co raczej jako taktyczny zabieg służący osiągnięciu tymczasowych i jak najbardziej własnych interesów. Właśnie ów egocentryzm teoretyczny pozwala mu na pytanie o definicję pobożności odpowiedzieć: „Więc mówię, że zbożność to jest to, co ja teraz robię..." [EUT, 5d].

Dla rozumianej w psychologiczny sposób pobożności, spójny i rozbudowany element teoretyczny nie stanowi jednak komponenty najistotniejszej. Przynajmniej równie ważne są pojedyncze przekonania, które – nawet jeżeli wzajemnie ze sobą sprzecznie – mogą silnie wpływać na całość psychicznego aspektu pobożności, a także na wypływające z niego zachowania. I tak właśnie – zdaje się – jest u Eutyfrona. Kiedy ku oburzeniu współobywateli skarży on swojego ojca do sądu, to jego odwołania do zadośćuczynienia wymogom pobożności są mało przekonujące i sprawiają wrażenie raczej racjonalizacji niż szczerej ekspresji własnej motywacji. Dużo bardziej autentyczna wydaje się racja, którą przywołał Eutyfron już na samym początku rozmowy o swoim procesie mówiąc: „Przecież się taką samą zbrodnią plamisz, jeżelibyś świadomie z takim przestawał, a nie oczyścił siebie i jego przez wniesienie skargi do sądu" [EUT, 4c; podkreślenie K.B.]. Wieszczek odwołuje się tu do pojęcia zmazy [*miasma*], która wraz ze swoim pozostającym na pograniczu psychopatologii aspektem obsesyjno-kompulsywnym cechuje religijność w jej bardzo pierwotnym charakterze.

Niewiele dojrzalszy i bardziej postępowy w swojej pobożności okazuje się Eutyfron, kiedy próbuje uzasadnić swój szokujący nie tylko Sokratesa zamiar. Otóż, jak mówi, nie tylko on postępuje w ten sposób – „Przecież ludzie sami wierzą, że Zeus [...] własnego ojca wtrącił do więzienia za to, że swoje dzieci zjadał, a nie miał prawa, a tamten znowu swojego ojca wykastrował za inne takie sprawki" [EUT, 5e-6a]. Kiedy usłyszawszy to jak najbardziej poważne odwołanie się do dosłownie rozumianego mitu o Zeusie, Kronosie i Uranosie, Sokrates pyta: „…ty naprawdę wierzysz, że to tak było?", słyszy tylko: „I jeszcze osobliwsze rzeczy od tych, Sokratesie, których szerokie koła nie znają" [EUT, 6b].

Jeżeli chodzi o rozmówcę Eutyfrona, to swoje stanowisko wyraża on tyleż lakonicznie, co dobitnie. Stwierdza: „…takie rzeczy, ile razy ktoś o bogach mówi, ja to jakoś bardzo ciężko znoszę" [EUT, 6a]. Co ważne, sokratejskie odrzucenie dosłownie rozumianej mitologii nie zasadza się tu na właściwym filozofii przyrody zredukowaniu tego co nadnaturalne do *physis*. Jak pisze Vlastos, Sokrates narzucił bogom „nie metafizyczne lecz etyczne standardy". Jego bóstwa mogą być „nadnaturalne i racjonalne o tyle, o ile są one racjonalnie moralne" [Vlastos 1997b, 162].

Ateński filozof stworzył etykę, która obowiązywać miała dokładnie w tym samym stopniu i ludzi, i bogów. Tylko, co do stopnia zadośćuczynienia jej wymogom mogły mieć miejsce jakieś – na korzyść bogów – różnice. Kiedy Sokrates zgodnie z metodą elenktyczną argumentuje wychodząc od punktu widzenia Eutyfrona i mówi o kłótniach bogów, to nie omieszka zastrzec: „jeżeli tylko się kłócą bogowie" [EUT, 8e]. Podobnie dzieje się, kiedy filozof próbuje dociec sensu słów delfickiej Pytii, iż „Ze wszystkich ludzi Sokrates najmędrszy" [DL, rdz. 5, 37][4] – rozpatrując różne możliwości stwierdza: „Przecież chyba [bóg] nie kłamie. To mu się nie godzi" [OS, 21b][5]. Rewolucyjność takiego podejścia bardzo dobrze oddają słowa Gregorego Vlastosa [1997b, 173] – „Bogowie, w których wierzy miasto, nie mają takich skrupułów. Kłamią oni już od czasów Homera".

Najistotniejszym obecnym w Eutyfronie elementem moralnej racjonalizacji bogów jest – jak się zdaje – próba odpowiedzi na dyskutowane potem przez teologów wielu wieków pytanie: „...czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?" [EUT, 10a]. Sokrates bez żadnych skrupułów dla późniejszych chrześcijańskich woluntarystów twierdzi oczywiście, iż pobożność – tak jak i każda inna cnota – swoją wartość nosi w sobie i nie tylko nie zależy ona od – przygodnego z tego punktu widzenia – faktu jej umiłowania przez bogów, ale także samych tych bogów wiąże.

Zarysowana powyżej różnica pomiędzy pobożnością Sokratesa i Eutyfrona ma w pierwszym rzędzie charakter metateologiczny – tyczy się nie tyle tego, co konkretnie o bogach się mówi, ale samego punktu widzenia, z którego na nich się patrzy. Eutyfron mimo ewidentnego u niego stanu „intelektualnego i duchowego pomieszania" [Legutko 1998, 48] rozpoczyna od naiwnej – pełnej literalnego rozumienia – świadomości mitycznej. Sokrates natomiast – ze względu na swój racjonalizm i koncentrację na etyce – formułuje coś w rodzaju „moralnej teologii" [Vlastos 1997b, 162], czyli namysł zainteresowany bogami o tyle i tylko o tyle, o ile ich natura stanowi kwestię o charakterze etycznym.

---

4 DL – Diogenes Laertios [1968].

5 OS – Platon [1982c].

Stwierdzając powyższe, należy od razu dodać, że różnica pomiędzy Eutyfronem a Sokratesem nie powinna być jednak – jak to się zazwyczaj czyni – redukowana do faktu o charakterze teologiczno-filozoficznym. Zdaje się raczej, że rację ma Witwicki [1982, 222] stwierdzając, iż Eutyfron „jest znacznie silniejszy pod względem psychologicznym, obyczajowym, krytycznym, niż jako pozytywna teoria zbożności". Pamiętając o tym – komentowanym już wcześniej – fakcie, podjąć można próbę ujęcia bohaterów dialogu z punktu widzenia psychologii modi egzystencji Ericha Fromma.

* * *

Psychoanalityk Fromm opisuje dwa podstawowe sposoby (modi) ludzkiego istnienia, którymi są według niego posiadanie i bycie. Powołując się na „antropologiczne i psychoanalityczne dane empiryczne" oraz na „wielkich mistrzów życia" [Buddę, Jezusa, Mistrza Eckharta i Marksa], stwierdza on, iż „posiadanie i bycie są dwoma fundamentalnymi modi doświadczenia, których odpowiednia kompozycja wyznacza różnice między charakterami jednostek oraz rozmaitymi typami charakteru społecznego" [Fromm 1995, 53-54]. Te „dwa odmienne rodzaje odniesienia do siebie i świata" określać mają „całość ludzkiego myślenia, odczuwania i działania" [Fromm 1995, 66] i jako takie przejawiać się zarówno we wszystkich aspektach ludzkiego funkcjonowania, jak i w całości jego egzystencji.

Jeżeli wierzyć Frommowi, to znaczenie posiadania jako modus egzystencji ma być – szczególnie dla człowieka współczesnej kultury zachodniej – względnie proste, wręcz intuicyjne. Niesłychanie ważną formą owego posiadania ma być wszechobecna w zamożnych społeczeństwach konsumpcja i wynikające z niej szczególne poczucie tożsamości: „Jestem tym, co posiadam, i tym, co konsumuję" [Fromm 1995, 70].

Dużo trudniejszy do zrozumienia może być – zapomniany współcześnie – sens egzystencji ukierunkowanej na bycie. Jego charakterystyka negatywna sprowadzałaby się do powiedzenia, iż bycie jako modus egzystencji nie polega ani na posiadaniu, ani na chęci owego posiadania. Próbując opisać taki sposób istnienia nieco bardziej

pozytywnie, odwołać się można do obecnych także w innych dziełach Fromma [por. np. Fromm 1994] pojęć kreatywności i ludzkiego potencjału. Nieco analogicznie do Paula Tillicha [1994], autor „Mieć czy być" stwierdza, iż jednostka, która zdobędzie się na odwagę bycia nie zamkniętego w pozornej twierdzy jakiegoś konkretnego „posiadam", zaczerpnie siły z samego bycia, „z faktu, że jest, że żyje i że zrodzić może coś zupełnie nowego" [Fromm 1995, 79]. Siła ta pozwoli jej na „pełne radości, twórcze wykorzystanie własnych zdolności w ujednieniu [...] ze światem" [Fromm 1995, 58].

Erich Fromm wypowiada także kilka uwag na temat tego, jak dwa wyróżnione przez niego podstawowe sposoby ludzkiego istnienia przejawiają się na płaszczyźnie religijnej. Człowiek pozostający w modus egzystencji zorientowanym na posiadanie poszukiwałby w wierze odpowiedzi na pytania, które z samej swojej istoty nie mogą stać się przedmiotem dociekania naukowego i tym samym nie mogą uzyskać ostatecznie zamkniętej odpowiedzi. Jak twierdzi Fromm, taka wiara „jest protezą dla tych, którzy poszukują pewności, którzy szukają odpowiedzi na pytanie jak żyć, a nie mają dosyć odwagi, aby odnaleźć ją samodzielnie". Religijność bycia z kolei konstytuowana jest nie tyle poprzez złudne „przekonania o prawdziwości pewnych idei", co przez „wewnętrzną orientację, nastawienie" [Fromm 1995, 90-91]. W obrębie takiej religijności wiary się nie posiada, raczej jest się w niej pogrążonym.

* * *

Po zakreśleniu kryteriów, które pozwolić mają na odróżnienie modus posiadania od modus bycia zarówno w obrębie całości ludzkiej egzystencji jak i w jej aspekcie religijnym, wrócić znów można do bohaterów platońskiego Eutyfrona. Już na samym początku jednak wypowiedzieć tu trzeba pewną uwagę. Otóż frommowski opis oraz kryteria odróżnienia zasadniczych sposobów ludzkiej egzystencji mają zasadniczo charakter formalny i tylko o tyle, o ile znana jest forma czyjegoś istnienia, pozwalają na jego zaklasyfikowanie do modus posiadania lub też modus bycia. To, co wiemy o religijności Eutyfrona i Sokratesa, tyczy się z kolei głównie treści ich przekonań

dotyczących bogów oraz pobożności. Na temat samego kształtu tychże przekonań w samym Eutyfronie znajdujemy relatywnie mniej. Fakt ten już na samym początku – choć, jak się okaże, niecałkowicie – ogranicza możliwości dokonania diagnozy różnicowej pomiędzy Sokratesem a Eutyfronem.

Nie jest jednak bynajmniej tak, aby na temat sposobu istnienia obu bohaterów nic w ogóle nie dało się powiedzieć. Rozpoczynając od samego tytułowego wieszczka, stwierdzić trzeba, iż kilka z jego wypowiedzi pozwala domyślać się, w jaki sposób traktował on swoje przekonania religijne. Kiedy Sokrates z właściwą sobie ironią zwraca się do niego jako do kogoś, kto „daleko już zaszedł na drodze mądrości", to Eutyfron szczerze – i naiwnie – potwierdza: „Daleko, żebyś wiedział Sokratesie; na Zeusa" [EUT, 4b]. Nieco dalej dodaje: „Toż inaczej niczym by się Eutyfron nie różnił od innych ludzi, gdyby się na wszystkich tego rodzaju rzeczach nie rozumiał" [EUT, 4e-5a, por. EUT, 13e]. Taka jego otwartość pozwala z dużą dozą prawdopodobieństwa sądzić, iż sądy na temat tajemniczej przecież dziedziny wraz z całkowicie dla nich nieodpowiednią dozą pewności Eutyfron przyjmował na sposób właściwy modus posiadania.

Kolejną wskazówką, która pozwala na dookreślenie sposobu egzystencji wieszczka jest – omawiane już – odwołanie się przez niego do pojęcia zmazy (*miasma*). Samo to pojęcie, a także związane z nim zachowanie, wskazują jasno na modus posiadania. Zmazę lub też religijnie rozumiane splamienie się ma albo nie. Logika jest tutaj klasycznie dwuwartościowa z prawem niesprzeczności i wyłączonego środka. Takie pełne wyalienowania podejście do pobożności prowadzi do wyobcowania także w innych dziedzinach życia – w stosunku do skarżonego przez siebie ojca nie budzą się w Eutyfronie żadne naturalne odruchy rodzinne. „Ojciec własny jest mu zupełnie obojętny, jest dla niego tylko przedmiotem prawa" [Witwicki 1982, 211].

Odniesienie Eutyfrona do bogów okazuje się być także pełne właściwej dla modus posiadania obsesyjno-kompulsywnej alienacji dziedziny emocjonalnej. Podejmując pierwszą poprawną formalnie próbę zdefiniowania pobożności, wieszczek stwierdza: „cokolwiek jest miłe bogom, to jest zbożne, a co niemiłe, to bezbożne" [EUT, 6e-7a]. Takie autorytarne – jakby powiedział Fromm [por. Fromm 1995, 189-197] –

rozumienie pochodzącego od bogów prawa jest u tytułowego bohatera dialogu zakorzenione na tyle, iż mimo krytyki, jaką stanowisko to podda Sokrates, wieszczek do niego powróci [EUT 15b, por. Witwicki 1982, 214]. To właśnie chęć posiadania zasługi wobec bogów, przypodobania się im, a także pragnienie pozbycia się (nie-posiadania) rzekomej zmazy, prowadzą Eutyfrona do tego, iż sądzi on swego ojca nie bacząc kompletnie na to, czy swoim postępkiem przyniesie komukolwiek jakieś dobro lub też pożytek [por. Witwicki 1982, 220].

Wyalienowanie i autorytaryzm właściwe dla religijności rozmówcy Sokratesa widać także w dalszej części dyskusji. Kiedy bohaterowie dialogu rozpatrują jedną z kolejnych definicji pobożności – definicję odwołującą się do pojęcia służby wobec bogów i próbują dookreślić, o jakiego rodzaju służbę mogłoby chodzić, Eutyfron stwierdza, iż pobożność to takie obsługiwanie bogów, „jakie niewolnicy panom swoim świadczą" [EUT, 13d]. Zaraz potem dodaje: „...jeśli ktoś umie mówić i robić to, co bogom przyjemne, modlić się i składać ofiary, to to są rzeczy zbożne" [EUT, 14b]. Błyskotliwy i pełen egzystencjalnego wglądu Sokrates zauważa, że w takim razie byłby to „«rodzaj handlu», sztuka pośrednictwa handlowego między bogami i ludźmi". Eutyfron odpowiada bez namysłu: „«Rodzaj handlu», jeżeli ci się taka nazwa więcej podoba" [EUT, 14e] i bynajmniej nie wydaje się, aby tę wypowiedź dało się w całości położyć na karb jego ograniczonej bystrości intelektualnej. Tu chodzi o coś więcej. Dla Eutyfrona pobożność rzeczywiście zdaje się być pewną transakcją – transakcją, w której obie strony – a więc także bogowie – zaangażowane są w modus posiadania.

Próbując podsumować, stwierdzić można, iż zdaje się, że pobożność wieszczka ma charakter wiary posiadania – posiadania pewnych przekonań, sumienia bez zmazy, przychylności bogów oraz wszelkich mogących wynikać z tego korzyści. Sposób egzystencji Eutyfrona owocuje wielkim jego wyalienowaniem. Jak pisze Witwicki [1982, 223], jego osobę „cechuje nie tylko brak głowy – ten by można wybaczyć – ale znacznie gorszy: brak serca". Aby nie nadawać takiemu sądowi charakteru ostatecznego przypomnieć warto jedynie będący udziałem Eutyfrona „stan intelektualnego i duchowego pomieszania" [Legutko 1998, 48]. Niniejsza diagnoza tym samym może być

traktowana jedynie na tyle rozstrzygająco, na ile w owym pomieszaniu można było założyć jakikolwiek stopień spójności i stałości.

* * *

Jeżeli chodzi o próbę umieszczenia w obrębie kategorii Fromma drugiego z bohaterów Eutyfrona, Sokratesa, to sprawa zdaje się być i trudniejsza, i łatwiejsza zarazem. W związku z samą formą zastosowanej przez ateńskiego filozofa elenktycznej metody rozmowy, dialog dostarcza nam dużo więcej informacji na temat stanowiska (stanowisk) Eutyfrona i jego (ich) ostatecznych konsekwencji niż na temat tego, co o pobożności pozytywnie myśli sam Sokrates. Problem ten jednak – jak się zdaje – może być stosunkowo łatwo rozwiązany poprzez wykonanie prostego kroku wyjścia poza ten jeden konkretny dialog. Dysponujemy przecież jeszcze kilkoma innymi dialogami sokratycznymi Platona [Platon 1982c, 1982d], „Chmurami" Arystofanesa [1977], nie wspominając o tym, co obszernie – aczkolwiek nie wiadomo, czy rzetelnie [por. Jaeger 1964, Reale 1999, Vlastos 1997] – na temat sokratejskiej pobożności napisał Ksenofont [1967].

Takie bogactwo możliwego źródłowego punktu odniesienia wiąże się jednakże z pewnym problemem. Otóż pobożność Sokratesa nie jest jakimś sterylnie oddzielonym od innych aspektem jego filozofii i przedstawiana bywa w bardzo wielu kontekstach i w połączeniu z bardzo różną problematyką. W „Obronie Sokratesa" chodzi o ukazanie pracy filozofa jako służby bogom, w „Fedonie" z kolei dominuje kwestia 'dowodu' na nieśmiertelność duszy. Ksenofont pragnie bronić swego nauczyciela ukazując go jako rzetelnie spełniającego religijne obowiązki, Arystofanes z kolei oskarża go o dociekania spraw nie przeznaczonych dla śmiertelnych. Który z punktów widzenia wybrać, aby odpowiedzieć sobie na pytanie o to, czy religijność filozofa miała charakter zgodny z modus posiadania czy też z modus bycia?

Kontekstem, jaki – jak się wydaje – niesie tutaj nadzieje uzyskania pewnych rezultatów, jest kontekst sokratejskiej metody i po sokratejsku pojmowanej

rozumności. Ujęcie pobożności filozofa z takiego właśnie punktu widzenia ma tą zaletę, iż w odróżnieniu od innych możliwych perspektyw – na przykład wychodzącej od eudaimonistycznej etyki lub też od rozumienia przez Sokratesa prawa – ma ono charakter globalny. Cnoty inne niż pobożność pozostawały z nią niejako na tym samym poziomie – poziomie arete właśnie. Rozum sokratejskiego intelektualizmu jest za to niemal wszechobejmujący – pobożność, męstwo, mądrość i umiarkowanie to wszystko ni mniej, ni więcej jak pewna wiedza, a więc owoc prawidłowego użytku czynionego z rozumu. Taki ogólny charakter racjonalności Ateńczyka pozwala – jeśliby udało się jej przypisać któryś z głównych modi egzystencji – wnioskować na jej podstawie nie tylko o charakterze pobożności jako jednej z jej szczegółowych dziedzin ale także o sposobie istnienia właściwym Sokratesowi „w ogóle". To, jak bardzo myślenie Sokratesa była dla niego specyficzne i jemu tylko właściwe widać w słowach, w których Karl Jaspers [2000, 26] komentuje mające miejsce po śmierci filozofa podziały w obrębie tak zwanych szkół sokratycznych. „Czyżby wszyscy sądzili, że myślenie sokratejskie jest w ich władaniu, a nikt go nie posiadł? [...] Żadna z tych filozofii nie jest filozofią sokratejską. Wszystkie są możliwościami zawartymi w jego sposobie myślenia, które odzwierciedla wielość obrazów". Rozumność Sokratesa tak jak i sam filozof posiada niejako wiele twarzy. Mimo pozornych różnic i dziwności[6], jaką cechuje się całość obrazu, w każdej z tych twarzy a także we wszystkich nich razem ukazuje się egzystencjalna prawda Ateńczyka.

Pierwszą rzeczą, na którą warto jest zwrócić uwagę, jest sposób, w jaki Sokrates prowadził rozmowę. Ten aspekt jego filozofii jedynie pozornie może wydawać się nieznaczący lub też mający znaczenie jedynie lokalne. Jak pisze doskonale ujmujący ten wymiar sokratyzmu Jaspers [2000, 7], dialog „był dla Sokratesa fundamentalną rzeczywistością jego życia". Jego dyskusje, przywoływane w nich argumenty a także przemyślenia (dialog wewnętrzny) wypływały z całości jego doświadczenia [por. DL, rdz. 5,9] i współkształtowały je poprzez to, jak determinowały późniejsze zachowania filozofa.

[6] *Atopia*, por. Jaeger 1964, Vlastos 1997a.

Jeżeli chodzi o właściwy Sokratesowi sposób rozmowy, o jego dialektykę, to przedmiotem analizy stanie się tutaj tak zwana metoda elenktyczna. Przywoływana często w kontekście jego filozofii metoda majeutyczna [położnicza] pozostawiona zostanie na boku. Stanie się tak z dwóch względów. Otóż, po pierwsze, bynajmniej nie jest pewne, czy metoda majeutyczna była właściwa historycznemu Sokratesowi, czy też została mu tylko przypisana wraz z doktryną anamnezy przez Platona [por. Reale 1999, por. Vlastos 1997a]. Po drugie, nawet jeżeli technika położnicza była rzeczywiście przez Sokratesa stosowana, to jej praktyka oraz stojącą za nią teoria byłyby – jak się zdaje – mniej konkluzywne dla przypisania pobożności filozofa jednego z dwóch głównych modi egzystencji.

Od strony technicznej metoda elenktyczna polegała na tym, aby wychodząc od poglądów rozmówcy na dyskutowaną kwestię – i tylko od nich – poddać je krytycznemu rozważeniu. W przypadku dyskutantów, z którymi Sokrates spotyka się we wczesnych dialogach platońskich, kończyło się to zawsze doprowadzeniem pierwotnego stanowiska do sprzeczności i przejściem do rozważenia kolejnych, udoskonalonych propozycji. Jeśli chodzi o dialogi sokratyczne, to taka dyskusja – przynajmniej pozornie [por. Vlastos 1997a] – nie prowadziła nigdy do sformułowania stanowiska pozytywnego.

Przechodząc do analizy od strony kategorii Ericha Fromma, zauważyć trzeba, iż metoda elenktyczna – w odróżnieniu od technik retorycznych, których to subtelności uważał Sokrates „za całkowicie bezużyteczne” [DL, rdz. 5, 30] – miała na celu nie zmuszenie przeciwnika do zmiany poglądu, lecz wspólne z nim odkrycie prawdy [DL, rdz. 5, 22]. Co ważne, nie chodziło tutaj koniecznie o natychmiastowe osiągnięcie prawdy zamkniętej i dookreślonej. Ważny był raczej sam – nawet jeżeli nieskończony – proces dochodzenia do niej. Jak pisze Jaspers [2000, 6-7], „Nakazem Sokratesa było wspólne poszukiwanie z drugim człowiekiem – nieustępliwe zapytywanie, przetrząsanie każdej kryjówki; nie żądał on przy tym wiary w cokolwiek lub w niego samego, ale wymagał myślenia, zadawania pytań i podejmowania prób, które pozostawiały jednostkę zdaną na siebie”.

Podkreślić warto, iż w technice Sokratesa nie było miejsca na właściwe przyjętej później przez Platona metodzie matematycznej aksjomaty, a więc twierdzenia, które mają być same przez się oczywiste [por. Vlastos 1997a]. Wraz z powyższym jasno pokazuje to, iż technikę elenktyczną przypisać można modus bycia, a nie posiadania. Sokrates i ci z jego rozmówców, którzy przejęli egzystencjalną istotę jego metody, nie tyle dążyli do posiadania prawdy, co istnieli w obrębie prawdy tej poszukiwania.

Cechą niezbywalną dla formy prowadzonego przez ateńskiego filozofa dyskursu, a właściwie nie dającym się pominąć rysem jego egzystencji była sławna sokratejska ironia [eironeia]. Sprawę tę trafniej od wielu innych rozpoznał jeden z mniej udanych uczniów Sokratesa, Alkibiades, który stwierdził: „eirôneuomenos de kai paizôn panta ton bion pros tous anthrôpous diatelei" [UCZ, 216e][7]. Witwicki oddaje powyższe jako: „on całe życie z ludzi podrwiwa i żartuje z nich sobie", tłumaczenie to jednak – mimo iż odwołuje się do najpowszechniejszego w V wieku p.n.e. znaczenia czasownika *eirôneuomai* – zdaje się nie oddawać istoty ironii właściwej Sokratesowi. Zanim charakter owej ironii zostanie tutaj dookreślony, przywołać warto mniej rozstrzygające tłumaczenie pochodzące z tekstu „Socratic irony" Vlastosa [1997c, 33] – „He spends his entire life *eironeuomenos* and jesting with people".

W czasach Sokratesa i mu wcześniejszych słowo *eironeia* – w odróżnieniu od naszej ironii – oznaczało przede wszystkim celowy zabieg wprowadzenia kogoś w błąd poprzez maskowanie i ukrywanie jakiejś informacji. Dopiero drugi i rzadziej używany sens słowa wskazywał na ironię w dzisiejszym, zgodnym z definicją Kwintyliana znaczeniu, gdzie odnosi się ona do środka stylistycznego, „w którym zrozumiane ma być coś przeciwnego do tego, co zostało powiedziane" [Vlastos 1997c, 33; por. Reale 1999]. Jeżeli wierzyć Gregoremu Vlastosowi, to właśnie Sokrates doprowadził do tego, iż sens poboczny słowa stał się najpierw jego znaczeniem dominującym a potem właściwie jedynym. Co ważne, Ateńczyk „zmienił słowo nie poprzez teoretyzowanie na jego temat, ale poprzez stworzenie czegoś nowego, co mogłoby ono oznaczać – nowej formy życia realizowanej przez jego samego jako doskonałego wcielenia *eironeia* w drugim z jej ówczesnych znaczeń [...] Obraz Sokratesa jako paradygmatycznego *eiron*

[7] UCZ – Platon [1982e].

[ironisty, przyp. K.B.] zaowocował zmianą poprzedniej konotacji słowa" [Vlastos 1997c, 27].

Aby dookreślić egzystencjalny sens sokratejskiej ironii, sprawę trzeba niestety jeszcze nieco bardziej skomplikować i zaznaczyć, iż *eironeia* najbardziej specyficzna dla filozofa była nie tyle (nie tylko) prostą ironią w znaczeniu zdefiniowanym przez Kwintyliana, co ironią, którą Vlastos nazywa złożoną. Taka *eironeia* jednocześnie była i nie była ironią prostą. „W ironii złożonej to, co jest powiedziane, zarówno powinno jak i nie powinno zostać zrozumiane – jej powierzchowna zawartość w jednym [swoim, przyp. K.B.] sensie ma być prawdziwa, a w innym fałszywa" [Vlastos 1997c, 31].

Dla niniejszej analizy najważniejsze jest to, iż tak zastosowana ironia uniemożliwia właściwie rozmówcy uczestniczenie w dialogu na sposób cechujący modus posiadania. Niezależnie od tego, co Sokrates – *eiron par excellence* – powie, adresat jego słów nie otrzyma gotowej i dookreślonej treści, którą mógłby przyjąć (mieć) lub też odrzucić (mieć jej przeciwieństwo). Rozmówca otrzymuje tu zagadkę – to on sam musi ją rozwikłać i bądź zadecydować o tym, co słowa filozofa naprawdę znaczą, bądź też samemu ukonstytuować ich sens. Jak słusznie zauważa Vlastos, taka wolność jest immanentną cechą każdej znaczącej komunikacji. Specyfika ironii sokratejskiej polega tu na tym, iż filozof zgadza się ją zaakceptować „w grze o większe stawki niż ktokolwiek wcześniej w filozofii zachodniej" [Vlastos 1997c, 44].

Jedną z największych zagadek stojących wobec wolności rozmówców Sokratesa, a także jego dzisiejszych interpretatorów jest to, iż filozof „utrzymywał [...] że on sam nie wie nic poza tym, że wie, iż nic nie wie" [DL, rdz. 5, 33]. To, jak wypowiedź tę powinno się rozumieć, nie jest bynajmniej kwestią jasną. Formalnie rzecz biorąc otwierają się tutaj trzy możliwości – albo zdanie to jest po prostu prawdziwe, albo jego dosłowny sens jest fałszywy, a samo zdanie jest przykładem prostej ironii, albo jest i tak, i tak jednocześnie i mamy do czynienia z ironią złożoną.

Jak się zdaje, najłatwiej jest wykluczyć interpretację, która by dosłowną treść zdania traktowała jako po prostu fałszywą. Otóż dysponujemy wystarczającą liczbą świadectw, które pozwalają stwierdzić, iż Sokrates rzeczywiście odmawiał sobie posiadania pewnego typu wiedzy. Sam filozof przyznał, iż nie posiada mądrości i

dlatego także nie może nauczyć jej innych – „Bo ja jestem całkiem jak te akuszerki: rodzić nie umiem mądrości [...] ode mnie nikt z nich niczego się nigdy nie nauczył, tylko w sobie sam każdy nosił swój skarb i tam źródło znajdował natchnienia" [TEA, 150c-d][8].

Wiedzą, od której posiadania Sokrates odżegnywał się w sposób szczególny, była wiedza na temat praw rządzących *physis* – wiedza filozofii przyrody. Stoją za tym, jak się zdaje, dwie przyczyny. Po pierwsze, dla filozofa wychodzącego od całkowicie etycznego punktu widzenia sprawy te były po prostu nieistotne. „Doszedłszy do przekonania, że badanie przyrody nie ma żadnego praktycznego znaczenia dla nas ludzi, Sokrates zajął się roztrząsaniem zagadnień etycznych, filozofując w warsztatach i na rynku. Mówił, że szuka wiedzy o tym, Co jest dobre, a co złe w domostwach" [DL, rdz. 5, 21]. Jeżeli chodzi o zagadnienia interesujące wywodzącą się z Jonii tradycję filozoficzną, to szczerze przyznawał: „mnie te kwestie, obywatele, nic a nic nie obchodzą" [OS, 19 c].

Drugą i równoległą przyczyną, która zniechęcała Sokratesa do zajmowania się tego rodzaju dociekaniami było – jak się zdaje – przekonanie o ich ostatecznej jałowości. Na potwierdzenie tej tezy warto przywołać stosunkowo dosadną wypowiedź Ksenofonta: „[Sokrates, przyp. K.B.] jasno dowodził, że kto zaprząta sobie głowę takimi sprawami, jest głupcem [...] Często dziwił się, że nie rozumieją dość jasno, że zbadanie takich tajemnic nie leży w mocy człowieka" [WOS, I, 1, 11][9].

Próbując umieścić powyższe w ramach dystynkcji Ericha Fromma i pamiętając o tym, co powiedziane zostało o sokratejskiej dialektyce, stwierdzić można, iż filozof odmawia tu sobie wiedzy charakterystycznej dla modus posiadania. Jak dobitnie stwierdza Karl Jaspers [2000, 8], „Jeśli filozofia jest 'nauką', Sokrates nie jest filozofem. W kontekście dziejów filozofii greckiej, rozumianych jako historia spekulatywnych stanowisk, nie ma dla niego miejsca. Filozofia sokratejska to podążanie-w-myśleniu [*das Auf-dem-Wege-Sein im Denken*] z towarzyszącą mu wiedzą niewiedzy".

W takim właśnie sensie prawdziwe jest stwierdzenie, iż Sokrates „nie wie nic poza tym, że wie, iż nic nie wie" [DL, rdz. 5, 33]. Co jednak ze sławnymi słowami

---

8 TEA – Platon 2002.

9 WOS – Ksenofont 1967b.

delfickiej Pytii, która przyznała, że „Ze wszystkich ludzi Sokrates najmędrszy" [DL, rdz. 5, 37]? Czyżby wszyscy inni ludzie nawet tego, że nic nie wiedzą, nie wiedzieli? Abstrahując od tego, iż taka hipoteza interpretacyjna zdaje się kryć w sobie sporo prawdy, przyznać trzeba, iż wypowiedź wyroczni ma chyba także inny sens. Otóż sokratejskie odcięcie się od wszelkiej wiedzy zdaje się być – niezależnie od obecnej w nim prawdy – w pewnym sensie fałszywe. Mielibyśmy tym samym do czynienia z niczym więcej jak doskonałym przykładem złożonej ironii!

Na to, że słowa, w których Sokrates odmawia sobie posiadania jakiejkolwiek wiedzy, muszą być w pewnym sensie nieprawdziwe, spory nacisk kładzie Vlastos [1997a, 4-5]. Jak stwierdza, „żaden filozof moralny nie był nigdy bardziej przekonany o prawdziwości swoich ryzykownych tez, niż Sokrates, kiedy argumentuje iż – na przykład – szkodząc innym bardziej unieszczęśliwia się siebie samego niż ich". Przywołana w „Socratic irony" argumentacja próbuje ten paradoks rozwiązać poprzez odwołanie się do dwóch znaczeń, w jakich można mówić o wiedzy. W pierwszym, mocnym sensie wiedza charakteryzuje się pewnością. Do takiej wiedzy Sokrates nie przyznaje się nie tylko w przypadku nieinteresujących go rozważań o niebie, ale także w obliczu stanowiących dlań sprawę życia i śmierci kwestii moralnych. Jeżeli chodzi jednak o drugie znaczenie słowa „wiedza" – o wiedzę jako usprawiedliwione i prawdziwe przekonanie, to filozof uważa, iż taką wiedzę – przynajmniej w niektórych sprawach etycznych – posiada.

Źródłem takiego rodzaju wiedzy wraz z immanentnym dla niej brakiem pewności miała być omówiona powyżej metoda elenktyczna. Jej brak pewności wynikał z implicite w niej obecnego i bynajmniej nie intuicyjnie pewnego założenia, iż w każdym fałszywym przekonaniu etycznym da się ostatecznie odnaleźć sprzeczność[10]. Według Vlastosa [1997d, 114] to właśnie „ten właściwy metodzie elenktycznej brak epistemicznej pewności, który tylko łudzący sam siebie myśliciel mógł przeoczyć i który

[10] Takie założenie można przypisać metodzie elenktycznej tylko o tyle, o ile uznaje się ją – jak Vlastos [1997d] – za sposób na osiągnięcie – nawet jeżeli na drodze negatywnej – pewnych pozytywnych rezultatów. Bynajmniej nie wszyscy tak tą metodę rozumieją [por. Reale 1999].

tylko myśliciel nieuczciwy mógł chcieć zataić, jest naszą najlepszą wskazówką do zrozumienia tego, co miał na myśli Sokrates mówiąc, iż nie posiada on wiedzy".

Egzystencjalnym sensem tego – mającego formę złożonej ironii – stwierdzenia jest, jak się zdaje, opowiedzenie się za wiedzą charakterystyczną dla modus bycia. O ile wiedza posiadania cechuje się ciągłym zdobywaniem i zachowywaniem informacji, które ostatecznie mają stanowić część – także posiadanej – tożsamości wiedzącego, o tyle wiedza bycia jest „czymś funkcjonalnym, elementem procesu twórczego myślenia" [Fromm 1995, 87]. Do przypadku Sokratesa znakomicie zdają się pasować słowa, iż dla „tego, który poznaje, ignorancja jest równie dobra jak wiedza, gdyż obie są elementami procesu poznania" [Fromm 1995, 89], a „w modus bycia wiedza jest wyłącznie aktywnością myśli przebijającej zasłony, myśli, która nigdy nie odczuwa nawet pokusy, aby skrzepnąć w poszukiwaniu pewności" [Fromm 1995, 116]. Taka aktywność to nic więcej jak tylko ukazana w „Uczcie" filozofia – nieustanne poszukiwanie mądrości, które rodzi się jednak z mądrości tej braku.

Wracając raz jeszcze do sokratejskiego twierdzenia o nieposiadaniu wiedzy stwierdzić trzeba, iż można mu przypisać jeszcze jeden istotny egzystencjalnie sens. Na sens ten wskazuje sam Sokrates, kiedy mówi: „A to naprawdę podobno bóg jest mądry i w tej wyroczni to chyba mówi, że ludzka mądrość mało co jest warta albo nic" [OS, 23a-b]. Pojawia się tutaj niesłychanie ważny wątek granic sokratejskiej racjonalności i punktów, w których zdaje się ona na wyrok boski. Jak zauważa Karl Jaspers [2000, 13]: „Według Sokratesa nie zawsze możliwe jest uzasadnienie na drodze prawidłowego myślenia tego, co należy czynić w konkretnej sytuacji. Tu przychodzą z pomocą bogowie".

Dostępne źródła pozwalają sądzić, iż owa pomoc przyjąć mogła dwojaką formę. Po pierwsze, bogowie mogli wspierać filozofa przy pomocy jego sławnego „boskiego głosu", daimonionu, który, aczkolwiek nigdy nie doradzał mu niczego pozytywnego, nierzadko zabraniał mu czynienia rzeczy, które miałyby okazać się zgubne [OS, 31c-d]. Drugim – bardziej pozytywnym w charakterze – sposobem, w jaki bogowie wspierali Sokratesa, były sny i wszelkiego rodzaju wróżby, które to doprowadziły go na przykład do przekonania, iż jego filozofowanie jest służbą bożą [OS, 33c].

Wydawać się może, iż otwartość Sokratesa na takie narzędzia boskiej interwencji, jak *daimonion* lub też wróżby, wiąże się z pewnym problemem dla przypisania jemu jednego z dwóch modi egzystencji. Z jednej strony mianowicie to, iż filozof odwoływał się niekiedy do pozarozumowych instancji, jeszcze silniej wspiera tezę, iż jego rozumność nie miała charakteru rozumności posiadania, która rości sobie absolutny zasięg i pewność swoich wyników. Z drugiej strony jednak rodzi się pytanie o będący tu głównym problemem egzystencjalny charakter pobożności Sokratesa. Czy przypadkiem nie jest mianowicie tak, iż oparłszy się pokusie modus posiadania na gruncie racjonalnej strony swej religijności, Ateńczyk tym silniej ulega jej na gruncie pozarozumowego wymiaru pobożności? Czy posiadania pewności, której nie dała mu metoda elenktyczna, nie poszukuje on teraz nadnaturalnymi środkami?

Jeżeli chodzi o *daimonion*, to odpowiedź na takie podejrzenie wydaje się stosunkowo łatwa. Już sam jego negatywny charakter – to, iż „ilekroć się zjawia, zawsze [...] coś odradza [...] a nie doradza [...] nigdy" [OS, 31c-d] – ogranicza znacznie jego rolę jako potencjalne źródło pewności tyczącej się podejmowanych działań. Jedyna pewność, jaką ów boży głos mógł Sokratesowi zapewnić to to, iż ostrzeże go, jeżeliby filozof szykował się do jakiegoś czynu, który by miał okazać się w swych skutkach tragiczny.

Co do snów i wróżb, to pewną podpowiedzią co do tego, jak należałoby je rozumieć, mogą być słowa, w których filozof mówi o swojej reakcji na stwierdzenie delfickiej Pytii – „Bo ja, kiedym to usłyszał, zacząłem sobie w duchu myśleć tak: Co też to bóg mówi? Cóż ma znaczyć ta zagadka? [...] I długi czas nie wiedziałem, co to miało znaczyć" [OS, 21b]. Dość ewidentny jest tutaj otwarty charakter słów wyroczni i to, że to na barkach Sokratesa spoczywa ciężar ich interpretacji (domknięcia). Filozof zdaje się być świadomy swojego własnego udziału w dookreśleniu treści wyroczni nawet wtedy, gdy dochodzi już do pewnego stałego przekonania na temat tego, co miałaby ona oznaczać. Kiedy stwierdza: „kiedy mi rozkazywał bóg [...] żem powinien życie poświęcić ukochaniu mądrości i badaniu siebie samego i drugich", to co do takiej interpretacji nie omieszka dodać „jak ja sądziłem i byłem przekonany" [OS, 28e].

Uogólniając powiedzieć można, iż zarówno *daimonion*, jak i sny i wróżby miały charakter znaku (*semeion*) a nie gotowej informacji. Sokrates – przynajmniej na tyle, na ile wierzyć bardziej Platonowi niż Ksenofontowi – nie przypisywał sobie bezpośredniego kontaktu z bóstwem. Nawet sam *daimonion* – często niewłaściwie tłumaczony jako demon – oznaczał nie tyle jakiś byt osobowy, co raczej fakt, zjawisko lub też zdarzenie o boskim (demonicznym) charakterze[11]. Taki pośredni charakter kontaktu z bogiem pokazuje, iż filozof otrzymywał w nim nie tyle gotową wiedzę (informację), co właśnie otwarte na interpretację znaki – takie same zagadki jak te, które Sokrates dawał swoim rozmówcom. Tym samym także samemu filozofowi uniemożliwione zostało odebranie słów boga na sposób właściwy dla modus posiadania.

Podsumowując, powiedzieć można, iż sokratejskie odwołanie się do ponadnaturalnych źródeł poznania, mimo że chroni go przed absolutyzmem rzekomo wszechogarniającej i wszechmocnej racjonalności, nie wpędza go jednocześnie w pułapkę autorytarnie i dogmatycznie rozumianej religijności typu tej Eutyfrona. To, że Sokrates świadomy jest granic swojej dialektyki i metody oraz ograniczonej pewności ufundowanych na nich przekonań, doskonale pokazuje, iż jego rozumność była rozumnością bycia, a nie rozumnością posiadania. Tam, gdzie racjonalność filozofa okazywała się niewystarczająca, odwoływał się on do swojego daimoniona, snów i wróżb. Jednak nawet one nie dawały mu gotowej wiedzy i pewności (posiadania). Miast boskiego wyroku, przed którym rozum może tylko zamilknąć, otrzymywał on znaki (zagadki), które nic innego jak właśnie tylko ten rozum mógł rozwikłać. Sokrates nie posiadał (i nie chciał posiadać) ani rzekomej pewności ludzkiego dyskursu, ani też wyalienowanej wobec człowieka wiedzy pochodzącej z kategorycznego osądu boga.

Osiągnięta tutaj konkluzja – a więc ostateczne uznanie racjonalności Sokratesa za racjonalność bycia – jest o tyle silniejsza, o ile poparta przez wyniki wcześniejszych analiz i do nich analogiczna. Ateńczyk oparł się złudnej pokusie posiadania absolutnej prawdy i „fundamentalną rzeczywistością" swojego życia uczynił bycie w wiecznym dialogu. W dialogu z sobą samym i z innymi. Formą owego dialogu była metoda

[11] Samo słowo „*daimonion*" było rzeczownikiem rodzaju nijakiego, por. Reale 1999.

elenktyczna wraz z właściwą jej sokratejską *eironeia*. Owa forma nie tylko odzwierciedlała egzystencjalne bycie Sokratesa, ale także wtórnie bycie to wspierała i u niego samego, i u tych, którzy mieli szczęście go spotkać. Tam, gdzie Sokrates odkrywał granice swej rozumności, odwoływał się nierzadko do pomocy bogów. Pomoc jednak, na którą liczył, była niczym innym niż to, co sam dawał swoim uczniom – zagadką i zachętą do samodzielnego wysiłku rozumu. Przecież „bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto" [OS, 38a].

Poczyniona tutaj ogólna diagnoza racjonalności sokratejskiej posłużyć teraz może do przynajmniej hipotetycznego dookreślenia egzystencjalnej natury jego pobożności. Otóż skoro wedle filozofii Ateńczyka pobożność stanowi jedną z cnót, to – tak jak one wszystkie – jest pewną formą wiedzy. Wiedzą tyczącą się „służby około bogów" [EUT, 12e]. Jako taka podlega ona formie sokratejskiej metody elenktycznej. To właśnie przy użyciu tej metody Sokrates dociekał, czym jest pobożność, rozmawiając z wieszczkiem Eutyfronem. Skoro tak, to pobożność owa staje się nie tyle posiadaną pewnością na temat bogów, co byciem w ciągłym procesie poszukiwania prawdy na ich temat. Dopiero wtórne wobec tego procesu i jego – zawsze nieostatecznych i otwartych na krytykę – rezultatów będą wszelkie zachowania o charakterze religijnym.

Intelektualizm Sokratesa jest tu nie mniej uderzający jak w przypadku jego etyki, ale – jak się zdaje – taki właśnie był ów dziwny (*atopos*) Ateńczyk i jego dziwna pobożność. Właściwy Sokratesowi sposób egzystencji to było ciągłe i nieustępliwe bycie w procesie poszukiwania wiedzy – bycie odporne na zawsze obecną pokusę wiedzy tej rzekomego posiadania. Podobnie przedstawiała się sprawa i z jego pobożnością – filozof był pobożny i był w swoją boską misję zaangażowany całym życiem. Nie posiadał jednak i nie chciał posiadać jakiś dookreślonych przekonań na temat bogów i właściwego dla tych przekonań złudnego poczucia bezpieczeństwa.

* * *

Podsumowując całość powyższych dociekań stwierdzić można, iż diagnoza różnicowa typu pobożności właściwego Eutyfronowi i Sokratesowi przy akceptacji pewnego – właściwego każdej analizie psychologii historycznej – stopnia hipotetyczności zakończyła się powodzeniem. Mimo relatywnej skromności jedynego źródła tyczącego się religijności Eutyfrona oraz problemów interpretacyjnych związanych z dookreśleniem charakteru religijności u Sokratesa okazało się, iż przywołane tutaj kategorie dwóch modi egzystencji są na tyle pojemne i heurystycznie płodne, że udaje się w ich ramach – przynajmniej zarysowo – umieścić obu bohaterów platońskiego dialogu.

Jeżeli chodzi o Eutyfrona, to diagnoza jego typu pobożności jest już w samym swoim założeniu ograniczona poprzez cechujący go egzystencjalny brak ustrukturyzowania. Biorąc jednak za punkt wyjścia jego – bardzo silnie podzielane – pojedyncze przekonania a także charakter podejmowanych przez niego działań i przywoływanych na ich obronę uzasadnień, sądzić można, iż religijność wieszczka to wyalienowana wiara posiadania. Religijne zabiegi Eutyfrona koncentrują się wokół zdobycia i utrzymania boskiej przychylności. Takie nastawienie nie pozostaje oczywiście bez wpływu na jego rozumienia prawa i moralności. Sugestie Sokratesa, iż to co zbożne może mieć jakąś wartość niezależną od tego, że jest ono upragnione przez bogów, nie znajdują u niego wiele zrozumienia. Dla Eutyfrona boskie prawa to dziedzina obsesyjnie rozumianej czystości i zmazy. Aby zmazać takiej uniknąć, nie waha się on pozwać do sądu własnego ojca. Zorientowanie na egzystencjalny modus posiadania widoczne jest także w metaprzekonaniach religijnych wieszczka. Wypowiadając tezy nawet ówcześnie traktowane już z przymrużeniem oka, jest pewny na tyle, aby uznać się za tego „co daleko już zaszedł na drodze mądrości” [EUT, 4b]. No bo przecież, kto jak kto, ale Eutyfron posiada wiedzę tyczącą się spraw boskich!

Patrząc z perspektywy kategorii Fromma – i nie tylko nich – Sokrates okazuje się całkowitym przeciwieństwem wieszczka. Mitologiczne bądź też filozoficzne prawdy o bogach nie tylko go – jako w głównej mierze etyka – nie interesują, ale także nie uważa, aby mógł w ich obrębie posiąść jakąkolwiek pewność. Pobożność jest dla niego jak każda inna cnota wiedzą i jako taka podlega prawom jego dialektyki i racjonalności.

Racjonalność ta, co trzeba podkreślić, jest racjonalnością bycia. Takie zorientowanie egzystencjalne widoczne jest we wszystkich istotnych aspektach właściwej Sokratesowi rozumności. Metoda, zgodnie z którą filozof prowadzi dialog – metoda elenktyczna – to żywa technika, która nie przyjmuje żadnych aksjomatów jako niepodważalnych twierdzeń i nie stawia sobie za cel uzyskania absolutnie pewnych i ostatecznych rezultatów. Jej aplikacja pełna jest sokratejskiej ironii, która raz za razem oferuje rozmówcom filozofa zagadki – wypowiedzi, którym tylko ich własny wysiłek intelektualny (i egzystencjalny) nadać może znaczenie. Taką arcyzagadką jest sokratejskie twierdzenie, iż „on sam nie wie nic poza tym, że wie, iż nic nie wie" [DL, rdz. 5, 33], wraz z wieloma dającymi się z nim połączyć sensami. W jednym z nich zdanie to orzeka o ograniczoności sokratejskiej dialektyki, która musi czasami wesprzeć się na pomocy boskiej – snach, wróżbach i sławnym *daimonion*. Nawet taka pomoc jednak nie zwalnia Sokratesa od obowiązku ciągłego i jak najbardziej własnego wysiłku interpretacyjnego. Rozumność tego filozofa i immanentnie z nią związana pobożność charakteryzują się modus bycia – są procesem i poszukiwaniem, w którym Sokrates – nieczuły na pokusy posiadania – pozostaje wytrwały przez całe życie.

Taka diagnoza różnicowa podobnie jak każdy wynik sokratejskiej metody elenktycznej stanowić powinna raczej punkt wyjścia do dalszych rozważań niż ostateczne rozstrzygnięcie. Jest tak zwłaszcza wtedy, kiedy pamięta się o metodologicznym niedookreśleniu stojącej za nią koncepcji Fromma i hipotetyczności części dokonanych tutaj kroków argumentacyjnych. Psychologiczny aspekt pobożności bohaterów „Eutyfrona" jest kwestią tyleż ważną, co niezbyt często podejmowaną. Zasługuje on z pewnością na dalszą – głębszą i bardziej obszerną analizę.

BIBLIOGRAFIA

Arystofanes (1977), *Chmury*, [w:] tenże, *Komedie wybrane*, przeł. A. Sandauer, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Diogenes Laertios (1968), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa: PWN.

Fromm, E. (1994), *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przeł. R. Saciuk, Warszawa-Wrocław: PWN.

Fromm, E. (1995), *Mieć czy być*, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

Jaeger, W. (1964), *Paideia*, przeł. M. Plezia, Warszawa: PAX.

Jaspers, K. (2000), *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, przeł. P. Bentkowski i R. Flaszak, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Ksenofont (1967a), *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN.

Ksenofont (1967b), *Wspomnienie o Sokratesie*, [w:] tenże, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN.

Legutko, R. (1998), *Wstęp i komentarz*, [w:] Platon, *Eutyfron*, przeł. R. Legutko, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Platon (1982a), *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.

Platon (1982b), *Eutyfron*, [w:] tenże, *Platon, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.

Platon (1982c), *Obrona Sokratesa*, [w:] tenże, *Platon, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.

Platon (1982d), *Fedon*, [w:] tenże, *Platon, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.

Platon (1982e), *Uczta*, [w:] tenże, *Platon, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.

Platon (1998), *Eutyfron*, przeł. R. Legutko, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Platon (2002), *Teajtet*, [w:] tenże, *Parmenides. Teajtet*, Kęty: Antyk.

Reale, G. (1999), *Historia filozofii starożytnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Tillich, P. (1994), *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

Vlastos, G. (1997a), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.

Vlastos, G. (1997b), *Socratic piety*, [w:] tenże, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.

Vlastos, G. (1997c), *Socratic irony*, [w:] tenże, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.

Vlastos, G. (1997d), *Elenchus and mathematics*, [w:] tenże, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.

Witwicki, W. (1982), *Komentarze*, [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa: PWN.

HYBRIS nr 15 (2012)
ISSN: 1689-4286

Magdalena Marciniak

Uniwersytet Jagielloński

Language Performativity. Abstract

Austin, proposing the theory of speech acts in 1955, wanted to restrict his analyses to everyday use of language, to how it actually operates in a heterogeneous space of communication. Derrida attacked those elements of the theory of speech acts, which guided Austin's argumentation. Among these elements were the issue of a fixed source of expression associated with the subject's intentionality, closure of the message by the context that can be precisely defined, exclusion by Austin citations as an example of parasitic use of language. Arguments proposed by Derrida forced the defenders of speech acts theory to rethink its basic assumptions. Exchange of arguments between deconstruction and theory of speech acts dominated the sphere of research on linguistic performances. To better understand the nature of this dispute, I will present and comment two key texts: "How to do things with words?" (Austin) and "Signature Event Context" (Derrida).

Performans językowy: Austin odczytany przez Derridę

Performans językowy, zagadnienie zaproponowane w tytule niniejszego tekstu, z konieczności wymaga wstępnego usytuowania na tle szerszego horyzontu semantycznego zakreślanego przez niejednoznaczny termin 'performans'. Będąc pochodnym czasownika 'to perform' (czyli działać, spełniać, dokonywać), termin ten znalazł zastosowanie w licznych dziedzinach refleksji teoretycznej. Porównując ze sobą prace należące do filozofii, wiedzy o literaturze, socjologii, antropologii, lingwistyki (na tym oczywiście lista się nie kończy) z ostatnich dwudziestu, trzydziestu lat, możemy zaobserwować znaczącą zmianę nastawienia badaczy wobec wybranej dziedziny szeroko pojętej kultury ludzkiej. Zmianę, która opisywana jest w kategoriach istotnej przemiany paradygmatu: od badania kultury jako

depozytu zamkniętego systemu znaczeń objaśnianych przez badaczy na drodze ustrukturyzowanej deszyfracji do badania kultury właśnie jako performansu. W ramach nowego paradygmatu performans artystyczny staje się tylko jednym z wielu zjawisk, które mogą być analizowane pod kątem działania, konstruowania, spełniania, wykonywania pewnych czynności. Oczywiście, próba wskazania na zbiór jednoznacznych wyznaczników nowej metodologii skazana jest na częściowe niepowodzenie związane z ową różnorodnością dziedzin, w których termin 'performans' ma teoretyczne zastosowanie. Niemniej jednak, można pokusić się o zarysowanie na czym, na bardzo ogólnym poziomie, polega specyfika dominującej tendencji widocznej w różnorodności badań nad performansem.

Marvin Carlson autor pracy *Performans* wskazuje na podstawowe wyznaczniki charakteryzujące badanie kultury w jej aspekcie performatywnym polegające między innymi na metodologicznym zwrocie od 'co' do 'jak'. Od zbierania konkretnych danych statycznie umiejscowionych w zreifikowanym systemie kultury do namysłu nad samym procesem tworzenia katalogu znaczeń oraz nad jego wewnętrzną dynamiką. Dynamiką, która destabilizuje wiele tradycyjnych kategorii poznawczych. Wiąże się to ze świadomością specyficznego 'skonstruowania' większości ludzkich działań za pomocą których tworzona jest rzeczywistość społeczna. Właśnie na słowie 'tworzona' w przeciwieństwie do 'zastana' położony jest największy nacisk. Performatywne ujęcie procesów tworzenia pozwala dostrzec nierównowagę pomiędzy utrwalaniem a demontażem ustalonych systemów znaczeń i przedstawień. [Carlson 2007, 129] Prowadzi to do swoistej gry ze znaczeniem w obrębie szerokiego pola kulturowych oddziaływań. Szczególnie podkreślane przez badaczy 'odgrywanie' zachowań związane jest z poczuciem odtwarzania, podwojenia, które wpisane jest w samą strukturę tego, co stanowi specyficznie ludzki świat kultury. Oczywiście, coraz większa teoretyczna świadomość powszechnego cytowania związana jest między innymi z twórczą inspiracją badaczy performansu metodą, czy raczej aktywnością dekonstrukcji J.Derridy. Dekonstrukcji, która znacząco wpłynęła na ten obszar badań, który dotyczy performansu językowego.

Badając zjawisko performansu językowego można z jednej strony skupić się na kwestii wpływów performatywnych zainteresowań w innych dziedzinach na analizy lingwistyczne (np. sposób badania języka). Z drugiej strony, można próbować pokazać proces odwrotny, czyli oddziaływanie szczegółowych teorii lingwistycznych na szerszy kontekst kulturowej refleksji. Oczywiście, powyższe rozróżnienie jest umowne o tyle, o ile często nie sposób ściśle określić komu przysługuje pierwszeństwo w kontrowersyjnej i nieścisłej chronologii historycznych wpływów. Poza tym, dana teoria wypracowana na gruncie analiz lingwistycznych może czerpać ze zmian zachodzących w innych dziedzinach, a jednocześnie sama na nie pośrednio lub bezpośrednio wpływać. Wydaje się, iż to właśnie stało się udziałem między innymi teorii aktów mowy Austina. Jest to istotne o tyle, o ile właśnie ta teoria dała początek intensywnym badaniom nad językiem jako performansem.

Oczywiście, wnikliwa analiza (na którą nie ma tu miejsca) winna pokazać uwikłanie owej teorii w określony kontekst historyczny, wskazując nie tylko na jej bezpośrednie źródła, ale przede wszystkim charakteryzując pewną tradycję badań lingwistycznych wobec której się dystansuje. Tradycja ta (którą możemy określić jako strukturalistyczną) pozytywnie wartościuje abstrakcyjną sferę *langue* (system reguł), drugorzędne znaczenie przypisując sferze *parole*, czyli konkretnemu użyciu języka w określonym kontekście. Do tego rozróżnienia nawiązuje między innymi N.Chomsky, który w *Zagadnieniach teorii składni* oddziela ‘kompetencję’ czyli idealną, ogólną znajomość reguł gramatyki języka, którym się mówi od ‘performacji’ (ang. performance) będącej konkretnym stosowaniem tej wiedzy w mowie. Nie trzeba dodawać, iż dla Chomsky’ego znaczenie badania performacji jest mniej istotne od strukturalnej analizy kompetencji. Oczywiście ujęcie to spotkało się z krytyką tych badaczy dla których to właśnie performacja, czyli rzeczywiste ‘używanie’ języka w określonym kontekście, w pewnych okolicznościach winna stanowić podstawową dziedzinę badań.

Austin, proponując w 1955 roku teorię aktów mowy, wychodzi z podobnego założenia. Chce ograniczyć się do potocznego użycia języka, do tego jak on

rzeczywiście funkcjonuje w niejednorodnej przestrzeni komunikacyjnej, która wcale nie rządzi się (jak chcieliby strukturaliści) idealnym zestawem abstrakcyjnych reguł. Znaczenie teorii Austina polega więc między innymi na próbie swoistego zbliżenia się do świata, do rzeczywistości społecznej poprzez szczególnego pośrednika jakim jest język. Szczególnego, bowiem w teorii Austina pośrednik może być jednocześnie kreatorem - tym, który powołuje do istnienia. Performatywność tkwiąca w języku to jego zdolność do czynnego tworzenia rzeczywistości, do robienia czegoś w odróżnieniu od tylko nazywania. Widzimy zatem, iż specyfika potencji kategorii performansu na gruncie językowym polega na tym, iż mówiąc coś – jednocześnie coś robimy, performujemy. Bardziej dokładną analizę teorii Austina, która zamieszczona jest w pracy *Jak działać słowami* przeprowadzę w dalszej części niniejszego tekstu. W tym miejscu warto jednak podkreślić jej ogromny wpływ nie tylko na szeroko pojętą filozofię analityczą, ale także na różnorodne dziedziny badające ludzkie działania, szczególnie działania dokonywane za pomocą języka. Warto dodać, iż teoria aktów mowy spotkała się z niemal natychmiastowym oddźwiękiem na gruncie badań literackich, teatralnych, dramatologicznych. Jest to o tyle istotne, o ile sam Austin wykluczył ze swoich rozważań fikcyjne użycie języka, określając je epitetami 'nienormalne', 'pasożytnicze'. Stąd też badacze którzy zaadaptowali teorię performatywności do analiz literackich zrobili to niejako 'wbrew' Austinowi. Niemniej pomimo krytyki i modyfikacji szczegółowych rozstrzygnięć w teorii Austina (między innymi przez jego ucznia Searla w pracy *Czynności mowy*) jej fundamenty wciąż były stabilne. Do wstrząsu samych fundamentów teorii doszło za sprawą Derridy, który w tekście *Sygnatura zdarzenie kontekst* zaatakował te elementy teorii aktów mowy, które kierowały całą argumentacją. Wśród tych elementów znalazła się między innymi kwestia ustalonego źródła wypowiedzi powiązana z problematyką intencjonalności, warunki fortunności wypowiedzi performatywnych, wykluczenie przez Austina cytatowości jako przykładu pasożytniczego użycia języka. Wystąpienie Derridy zmusiło zwolenników teorii aktów mowy do ponownego przemyślenia jej podstawowych założeń, a także sprowokowało konieczność wznawianych prób obrony teorii na

pogłębionym poziomie. To właśnie starcie dekonstrukcji z teorią aktów mowy zdominowało sferę badań nad performansem językowym. Przedstawiciele obu nurtów z jednej strony szukali kolejnych argumentów o celach krytycznych lub obronnych, z drugiej strony pojawiały się mniej lub bardziej udane próby częściowego ich pogodzenia. Konieczność krytycznego namysłu nad założeniami teorii aktów mowy zaowocowała szeregiem istotnych, szczegółowych analiz, które (nie przesadzając) zmieniły oblicze współczesnej humanistyki (np. prace o performatywności płci J. Butler).

Aby lepiej zrozumieć charakter owego sporu, warto zatrzymać się nad dwoma kluczowymi dla niego tekstami: *Jak działać słowami* Johna L. Austina (1955r. wydane w 1963r.) oraz *Sygnatura zdarzenie kontekst* J. Derridy (1971r.). W pierwszej kolejności przytoczę najważniejsze momenty wywodu Austina, kładąc szczególny nacisk na te wątki, do których krytycznie nawiąże Derrida. Następnie, zaprezentuję polemiczną argumentację Derridy, której ostatecznym celem jest radykalne przesunięcie w różnicującej sferze już powszechnego (jako efekt dekonstrukcji) horyzontu pisma.

Austin w pierwszym wykładzie tomu *Jak działać słowami* (a także w popularnej wersji swojej teorii – odczycie radiowym *Wypowiedzi performatywne* także zamieszczonym w tomie *Mówienie i poznawanie*) formułuje konkretny problem dotyczący istnienia w potocznym użyciu języka wypowiedzi, które nie podpadając pod kategorię prawda/fałsz, nie należą jednak do sfery nonsensu (już w tym stwierdzeniu, Austin ujawnia swoje krytyczne nastawienie w stosunku do tradycji ignorującej znaczną część wypowiedzi rzeczywiście funkcjonujących w języku). Wyodrębniając szczególny typ wypowiedzi – wypowiedzi performatywne (performatywy) - badacz podkreśla, iż „Nazwa ta pochodzi oczywiście od angielskiego *„perform”*, czasownika, który występuje zazwyczaj z rzeczownikiem oznaczającym czynność – wskazuje ona, że *wygłoszenie jakiejś czynności, jest czymś, o czym nie myśli się normalnie jako tylko o powiedzeniu czegoś*”. [Austin 1993, 555] Wypowiedź staje się wykonaniem czynności (zrobieniem czegoś), którego

skuteczność oceniana jest ze względu na powodzenie. Jako wyjściowe przeciwieństwo wypowiedzi performatywnych, Austin uznaje wypowiedzi konstatujące - twierdzenia, do których przykłada się tradycyjne miary prawdy/fałszu oceniając ich (nie)zgodność z faktami. Podając przykłady performatywów, Austin wskazuje między innymi na ceremonię zaślubin („biorę sobie ciebie za żonę"), kiedy akt wypowiedzenia czegoś jest aktem dokonania tego czegoś. Oczywiście, oprócz samej wypowiedzi niezwykle istotne są odpowiednie okoliczności, właściwie osoby, niewerbalne czynności towarzyszące. Innymi słowy musi istnieć odpowiednia, uznana konwencja, w ramach której wypowiedź performatywna może być skuteczna, udana (w terminologii Austina – fortunna). Jest to szczególnie istotne w momencie, w którym Austin podejmuje próbę stworzenia sześciu kryteriów fortunności wypowiedzi obejmujących istnienie właściwej, konwencjonalnej procedury dokonanej w odpowiednich okolicznościach przez przeznaczone do tego osoby; w zupełności poprawne jej przeprowadzenie; szczególnego rodzaju szczerość intencji osób dokonujących spełniania procedury oraz konsekwencja ujawniająca się w zachowaniu zgodnym z wymogami jej następstw. [Austin 1993, 563-564] Powyższe kryteria pełnią kluczową rolę w procesie odróżniania performatywów fortunnych od niefortunnych. To właśnie niefortunność traktowana przez Austina jako zagrożenie, jako choroba „na którą narażone są wszystkie czynności mające ogólną cechę czynności rytualnych lub ceremonialnych, wszystkie czynności konwencjonalne" [tamże, 567] stanie się w interpretacji Derridy podstawową cechą przynależną do wewnętrznej struktury horyzontu komunikacji określanego przez figurę pisma.

Obok kwestii niefortunności, dla Derridy niezwykle istotny stanie się teoretyczny gest Austina, który w znanym, wielokrotnie cytowanym fragmencie optuje za koniecznością wykluczenia z rozważań posługiwanie się językiem nie na serio, pasożytniczo względem normalnego użycia. Dla Austina jest to naruszenie samego języka, coś względem niego przygodnego, akcydentalnego, nieistotnego. Jednocześnie podaje konkretne przykłady wykluczanego użycia: „Wypowiedź będzie w szczególny sposób pusta czy daremna, jeśli wygłosi ją aktor na scenie, jeśli

zostanie wprowadzona w poemacie lub wypowiedziana w wewnętrznym monologu". [tamże, 570-571] Wydaje się, iż dla Austina niezwykle istotna jest możność wskazania na podmiotowe i intencjonalne źródło wypowiedzi. „„Ja" wykonujące działanie wkracza więc w sposób istotny do obrazu". [tamże, 607] Stąd bierze się uprzywilejowanie tych wypowiedzi (lub dających się sprowadzić do pożądanej formy), które zawierają czasownik w 1 osobie, strony czynnej, czasu teraźniejszego, w trybie oznajmującym. W przypadku wypowiedzi pisemnej, gwarantem źródłowości intencji staje się jednostkowa sygnatura. Pomimo rzekomej prostoty kryteriów pozwalających odróżnić performatyw fortunny od niefortunnego, co rusz pojawiają się komplikacje związane z niejasnościami dotyczącymi granic konkretnej procedury, ze swoistą 'otwartością' interpretacyjną wielu performatywów, które Austin określa mianem utajonych. Ponadto, wyjściowe odróżnienie wypowiedzi performatywnych (fortunność/niefortunność) od konstatujących-stwierdzeń (prawda/fałsz) okazuje się nie do utrzymania za sprawą analizy przypadków granicznych obu typów wypowiedzi, na której podstawie ujawnione zostaje z jednej strony uwikłanie konstatacji w kategorie fortunności/niefortunności. Z drugiej strony, same wypowiedzi performatywne ukazują się w toku szczegółowych analiz w pewnej relacji do prawdziwości/fałszywości. To spostrzeżenie pozwala Austinowi (na pewnym etapie pracy) na sformułowanie ważnego wniosku dotyczącego rezygnacji z założonego kryterium wyjściowego odróżniającego performatywy od wypowiedzi konstatujących. W miejsce owego kryterium pojawia się konieczność uwzględniania całej czynności mowy (całej sytuacji, w której wygłasza się wypowiedź) przy analizie każdego typu wypowiedzi. Jednak odrzucenie wspomnianego kryterium prowokuje dalsze poszukiwania możliwości odróżnienia dwóch typów wypowiedzi. Austin zastanawia się nad istnieniem kryterium gramatycznego, które jednak w toku szczegółowych analiz zdecydowanie odrzuca. Ponadto, pojawiają się liczne problemy związane z kluczowym zagadnieniem interpretacji. Badacz podkreśla, iż w różnych sytuacjach mówienia można używać tej samej wypowiedzi na dwa sposoby: jako konstatację lub jako performatyw. Wydaje się, iż tym samym próba zakreślenia

obiektywnego kryterium z konieczności skazana jest na niepowodzenie, ponieważ oprócz samej wypowiedzi musimy brać pod uwagę jak najwięcej czynników tworzących kontekst, który dopiero umożliwi właściwą interpretację samego aktu mowy. Wśród czynników wzmacniających lub osłabiających wypowiedź znajdują się między innymi okoliczności wypowiedzenia, towarzyszące słowom gesty i działania niewerbalne, znaczący ton głosu. Ważna podkreślenia wydaje się refleksja Austina dotycząca ewolucji performatywów wyraźnych, które są historycznie późniejsze, niż performatywy utajone. Forma performatywów wyraźnych skłania się ku ścisłości, jasności, radykalnym zawężeniu i ograniczeniu wieloznaczności interpretacyjnej. O ile więc, według autora *Jak działać słowami*, języki pierwotne operowały głównie stwierdzeniami pozbawionymi szczególnych mocy wskazujących na sugerowany kierunek interpretacji, o tyle ewolucja lingwistyczna dąży do zawężenia pola nieuporządkowanej anarchii sensu. Jest to niezwykle ciekawa uwaga szczególnie w kontekście późniejszej myśli poststrukturalistycznej, która wydaje się dążyć do rozpleniania i zwielokrotniania możliwych sensów, odżegnując się przy tym od jednoznacznej deszyfracji obiektywnego znaczenia. Dla Austina jednak tym co umożliwia z jednej strony ograniczenie pola interpretacji, a z drugiej strony stanowi pewną konsekwencję refleksji nad językiem jako działaniem jest analiza różnych wymiarów wypowiedzi zróżnicowanych pod względem mocy.

Badając zagadnienie różnych mocy danej wypowiedzi, Austin wyróżnia wymiar lokucji, illokucji i perlokucji. Jednocześnie przypisuje wymiar illokucyjny i perlokucyjny wypowiedziom performatywnym, a lokucję – wypowiedziom konstatującym. Lokucję stanowi podstawowe odniesienie wypowiedzi, jej sens, znaczenie. Moc illokucyjna to intencja w podmiocie mówiącym, który za pomocą wypowiadanych słów chce coś zrobić. Austin podkreśla powszechne w tradycji badań nad językiem lekceważenie wymiaru illokucji kosztem lokucji. Jego zdaniem doprowadziło to do błędu pomijania dokonawczych/sprawczych mocy języka, które w istocie towarzyszą każdej czynności mowy. Aby illokucja mogła być zrozumiała dla odbiorcy konieczne jest istnienie odpowiedniej konwencji, szczególnych okoliczności. Oczywiście Austin zdaje sobie sprawę z trudności pojawiających się

wraz z próbą określenia jej granic - warunków koniecznych i wystarczających. W przeciwieństwie do illokucji, perlokucja będąca wywołaniem pewnego skutku, następstwem, efektem wypowiedzi jest niekonwencjonalna. Oprócz zróżnicowanych wymiarów analizy samej wypowiedzi, Austin wyraźnie podkreśla, iż „sytuacja, w jakiej pada wypowiedź ma poważne znaczenie, oraz że użyte słowa trzeba w pewnej mierze „wyjaśniać" poprzez „kontekst", w jakim miały być wypowiedziane". [tamże, 645-646] Waga analizy kontekstu ujawnia się przede wszystkim w sytuacji rozpoznania wspomnianych wcześniej „pasożytniczych" użyć języka, które dla Austina nie mają nic wspólnego z illokucją i tym samym nie podlegają 'normalnej' analizie. Oczywiście sama analiza narażona jest na szereg trudności związanych z niewłaściwym użyciem języka, ze zróżnicowanym posługiwaniem się danym słowem w rzeczywistych sytuacjach mowy (np. na sposób illokucyjny i perlokucyjny) oraz z licznymi problemami dotyczącymi istotnych rozróżnień na intencję prawdziwą i zafałszowaną, na dokonanie czegoś a tylko usiłowanie, na następstwa zamierzone i niezamierzone. Ponadto (co jest szczególnie istotne w toku analiz) okazuje się, że o ile wypowiedzi performatywne skłaniając się ku prawdziwości/fałszywości ujawniają wymiar lokucji, o tyle twierdzenia (które są też robieniem czegoś) narażone na wszelkie rodzaje niefortunności ujawniają wymiar illokucyjny i perlokucyjny. Wydaje się więc, iż kolejne możliwe kryterium oddzielające wypowiedzi performatywne od konstatujących opierające się na wyróżnieniu trzech wymiarów użycia języka upada. Mając tę świadomość, Austin sam pyta o jakąkolwiek możliwość utrzymania wyjściowego rozróżnienia. Pod koniec wyczerpujących analiz stwierdza, iż w przypadku wypowiedzi konstatującej (np. „Kot jest na macie") pomijamy (a to nie znaczy, że ich tam nie ma) illokucyjną i perlokucyjną stronę czynności mowy skupiając się na lokucjach, które oceniamy ze względu na ideał (uproszczony) (nie)zgodności z faktami. Badając natomiast wypowiedź performatywną (np. „Przepraszam"), zważamy na moc illokucyjną i perlokucyjną kosztem stwierdzania prawdziwości/fałszywości. Austin podkreśla jednak, że należy mieć świadomość, iż ów podział jest tylko teoretyczną schematyzacją, bowiem „czynność lokucyjna – tak samo jak illokucyjna - to, mówiąc

ogólnie, tylko abstrakcja - każda autentyczna czynność mowy jest jednym i drugim" [tamże, 691].

W kontekście powyższych rozpoznań pojawia się bardzo interesująca refleksja na temat zagadnienia rzekomej obiektywności prawdy i fałszu. Według Austina w przypadku stwierdzania prawdziwości/fałszywości ważne są konkretne okoliczności, intencje, cel, zasób wiedzy podmiotu wydającego osąd, a przede wszystkim określony kontekst. „Istotne jest, by uświadomić sobie, że „prawdziwy" i „fałszywy", tak jak „wolny" i „niewolny", w ogóle nie oznaczają niczego prostego, lecz oznaczają tylko ogólny wymiar, że powiedzenie czegoś jest rzeczą słuszną lub właściwą, w przeciwieństwie do rzeczy błędnej, w tych a tych okolicznościach, do tego a tego audytorium, ze względu na te a te cele i z tymi a tymi zamiarami" [tamże, 689]. Na podstawie powyższego cytatu można zauważyć, iż swoista relatywizacja kategorii prawdy/fałszu i uzależnienie jej od sposobu interpretacji wiąże się pośrednio z traktowaniem wypowiedzi (także opisujących) jako pewnych czynności, których skuteczność/nieskuteczność warunkowana jest istnieniem bądź nieistnieniem określonej konwencji. Jest to o tyle istotne, o ile w pewien sposób usprawiedliwia uporczywe a zarazem nieco ironiczne poszukiwanie przez Austina kryterium pozwalającego odróżnić wypowiedzi performatywne od konstatujących. Oczywiście ironia kryje się w świadomości, iż w rzeczywistości takie kryterium nie istnieje. Istnieje za to jedyne rzeczywiste zjawisko: całość czynności mowy w całościowej sytuacji mówienia.

Na tym między innymi polega właśnie znaczenie teorii aktów mowy w świetle badań nad performansem językowym. Każde mówienie można analizować jako działanie - jako wykonanie pewnej czynności; jako najbardziej powszechne ale też bardzo specyficzne performowanie wiążące się z intencjonalnym komunikowaniem pewnego sensu. Komunikowaniem, które Derrida w tekście *Sygnatura zdarzenie kontekst* podda radykalnej krytyce.

Już w pierwszym akapicie owego tekstu francuski filozof stawia pytanie o znaczenie słowa „komunikacja". Przy okazji zauważa, iż w polu semantycznym

owego słowa zawierają się mechanizmy z gruntu niesemantyczne. Trudności z dookreśleniem problematycznego słowa pojawiają się także przy próbie wskazania na określony kontekst użycia, którego wymogi nie dają się nigdy w pełni określić. Właśnie owo 'strukturalne nienasycenie' polegające na niemożności zadowalającej, pełnej charakterystyki kontekstu stanowi jedną z podstawowych kwestii, którą zajmuje się Derrida. Jego propozycja wymierzona jest przeciwko Austinowi, dla którego to właściwy kontekst w głównej mierze odpowiadał za fortunność/niefortunność performatywów. Pomimo jednak, iż tekst Derridy jest polemiką z teorią aktów mowy, nazwisko Austina pojawia się dopiero w jego drugiej części. Jest to o tyle uzasadnione, o ile początkowe analizy przynoszą pewne rozstrzygnięcia niezbędne dla zrozumienia istoty sporu właściwego. Zanim więc Derrida bezpośrednio odniesie się do rozważań zawartych w *Jak działać słowami*, wprowadza odbiorcę w obszar własnych refleksji – w problematykę pisma.

Odnosząc się krytycznie zarówno do potocznego ujęcia, jak i do analiz Condillaca zawartych w pracy *O pochodzeniu poznania ludzkiego* Derrida polemizuje z traktowaniem pisma jako szczególnego medium sensu, przekaźnika myśli osobom nieobecnym. W tym ujęciu komunikowanie się za pomocą pisma byłoby tylko czasowo-przestrzennym rozszerzeniem sfery bezpośredniej obecności, w której dominują słowo i gest. Owa empiryczna obecność (ideał komunikacji) to obecność świadomych podmiotów przekazujących sobie nawzajem intencjonalne treści wyposażone w sensy. Pismo, które jest przekroczeniem granicy owej empirycznej obecności staje się w tym ujęciu tylko jej modyfikacją polegającą na stopniowym wygaszaniu. Wygaszaniu, które nie prowadzi jednak do całkowitego zniknięcia ponieważ pismo jako znak nierozerwalnie powiązane jest z ideą, którą ma przedstawiać. Jak łatwo dostrzec, w powyższym ujęciu nie ma miejsca na postawienie pytania o miejsce radykalnej nieobecności w systemie. Nieobecności, która wydaje się być dla Derridy kluczowa. Stąd bliższa charakterystyka nieobecności w kontekście znaku pisanego uwypukla różne miejsca jej 'nieistnienia': nieobecność adresata komunikatu, nadawcy, źródłowego sensu, ogniskującego kontekstu.

Pozornie kontrowersyjna nieobecność nadawcy polega na zaniku świadomej intencji komunikującej określony sens. Derrida w radykalnym geście sytuuje tego, kto pisze na poziomie tego, kto czyta, odmawiając mu tym samym jakiejkolwiek „bezwzględnie określonej odpowiedzialności". [Derrida 2002, 386] Rezygnacja ze źródłowego sensu prowadzi do unieważnienia pierwotnego kontekstu za cenę możliwości wpisania znaku w każdorazowo zmienne otoczenie. Owa zmienność wynika bezpośrednio z radykalizacji tezy o nieobecności adresata pomimo której znak musi pozostać czytelny (aby być pismem). Czytelny, czyli możliwy nie tyle do odtworzenia w pierwotnym sensie, co tworzący nieustannie nowe sensy stające się nowymi kontekstami. Według Derridy w każdy kod wpisana jest możliwość różnicującego powtarzania wykraczająca poza autorytet pierwotnego kodu (zamkniętego systemu reguł). Teza o możliwości „śmierci" adresata wpisanej w strukturę znamienia [zob. tamże, 385] jednoznacznie wskazuje na strukturalną konieczność immanentnej nieobecności do której odsyła każdy znak. Nieobecności warunkującej jego iterowalność, możliwość przeszczepienia na nowe grunty, które jednak nigdy w całości go nie zawłaszczą.

W ujęciu Derridy pisanie staje się szczególnym rozsiewaniem znaczeń (dissemination) rozsadzającym ograniczony horyzont intersubiektywnej komunikacji intencji w polu obecności. Należy jednak podkreślić, iż rozpoczynając od charakterystyki pisma, polemicznej wobec ujęcia tradycyjnego (pismo jako modyfikacja pierwotnej obecności), Derrida w pewnym momencie stawia pytanie o możliwość rozszerzenia specyfiki znaku pisanego na wszelkie rodzaje znaków i pozostałe typy komunikacji. Innymi słowy, być może absolutna nieobecność immanentnie wpisana w strukturę znaku pisanego stanowi model dla całej filozoficznej sfery doświadczenia. Model, który umożliwiłby radykalną zmianę podejścia do problematyki kontekstu, sensu. Wyraźnie polemizując z Austinem (szczególnie z jego rozróżnieniem na normalne i 'pasożytnicze' użycie języka), Derrida zauważa, iż każdy znak ma możliwość funkcjonowania „niejako w oderwaniu od tego, co „pierwotnie" chciało się powiedzieć: od przynależności do zmierzającego do spełnienia i krępującego kontekstu. Każdy znak, językowy czy

niejęzykowy, mówiony czy pisany (…) może zostać zacytowany, umieszczony w cudzysłowie; tym samym może oderwać się od każdego kontekstu, który jest już dany, bez końca tworzyć nowe konteksty niemożliwe do wypełnienia". [tamże, 392] Ponadto znamię nieobecności tkwiące w każdym znaku (także poprzez nieobecność przedmiotu znaczonego) prowadzi do zmiany podejścia do kwestii tożsamości. Derrida zauważa, iż „jedność formy znaczącej konstytuuje się właśnie dzięki swej iterowalności, dzięki temu, że może zostać powtórzona nie tylko pod nieobecność swego „przedmiotu odniesienia", co oczywiste, ale też pod nieobecność określonego signifie bądź aktualnej intencji znaczeniowej, podobnie jak i wszelkiej bieżącej intencji komunikacyjnej" [tamże, 388].

Już na podstawie powyższych rozważań widać wyraźnie najistotniejsze elementy sporu pomiędzy teorią aktów mowy a dekonstrukcją. Na pierwszy plan wysuwa się problematyka kontekstu, który dla Austina wciąż winien dać się na pewnym poziomie określić (np. poprzez wskazanie warunków fortunności). Derrida podkreśla, iż w teorii aktów mowy konieczne jest założenie źródłowej świadomości podmiotu mówiącego, który mówiąc – działa na wyznaczonym, ograniczonym obszarze intencjonalnego sensu. Właśnie na owe podstawy Austinowskiej teorii, czyli źródłową intencję oraz właściwy (normalny, uznany) kontekst nie godzi się Derrida. Według francuskiego filozofa zasadnicza nieobecność samoświadomej intencji (jako ogniska determinującego kontekst) uniemożliwia wypełnienie kontekstu. Z tą niemożliwością związany jest nieuzasadniony błąd zlekceważenia/wykluczenia niefortunności. Oczywiście nie chodzi o wykluczenie z analiz, ale za ich pomocą o teoretyczny gest „wyleczenia" języka z jego „choroby", czyli z możliwości (która jest paradoksalnie konieczna) niepowodzenia. Pomimo bowiem słusznej intuicji (o niezbywalności niepowodzeń w języku) Austin ciągle traktuje ją jako swoistą anomalię. Owe traktowanie znajduje oczywiście odzwierciedlenie we wspomnianym podziale na normalne i „pasożytnicze" użycie języka. Krytykując ów podział Derrida zastanawia się, czy rzeczywiście możliwość cytowania koniecznie musi oznaczać niepowodzenie. Wydaje się bowiem, iż w tym co Austin traktuje jako „usytuowaną na zewnątrz (języka – przyp. mój) sferą zatraty"

[tamże, 398] tkwi właśnie jego siła i wewnętrzna moc stanowiąca jego regułę. Owa zmiana podejścia do języka przynosi w efekcie pozornie paradoksalne stwierdzenie Derridy, iż „performatyw udany to z konieczności performatyw „nieczysty"", a Austinowskie „pasożytnicze" użycia języka (cytat, na scenie, w wierszu, w solilokwium) stanowią tylko określoną modyfikację ogólnej iterowalności, cytatowości. Stąd „nie sposób ze „zwykłego" mówienia wykluczyć, jak chciałby Austin, wypowiedzi „nie na serio" [tamże, 400].

BIBLIOGRAFIA

Austin, J-L. (1993), *Jak działać słowami.* [w:] tenże, *Mówienie i poznawanie,* przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PWN.

Carslon, M. (2007), *Performans,* przeł. E. Kubikowska, Warszawa: PWN.

Chomsky, N. (1982), *Zagadnienia teorii składni,* przeł. I. Jakubczak, Wrocław: Ossolineum.

Derrida, J. (2002) *Sygnatura, zdarzenie, kontekst* [w:] *Marginesy filozofii,* przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa: KR.

HYBRIS nr 15 (2011)
ISSN: 1689-4286

Barbara Cichy

Uniwersytet Jagielloński

The Issue of Values in Aesthetics of Roman Ingarden. Abstract

The axiological reflection, deeply rooted in a wide philosophical issue, constitutes an extremely important point in Roman Ingarden's considerations. In hereby article, my aim is to concentrate mainly on presenting the question of aesthetic and artistic values. This division, with a distinction between a work of art and its realization, i.e. the aesthetic object, can be treated without doubt as one of the most important achievements of Ingarden's theory of values. One part of this thesis will refer to the conception of metaphysic qualities. The philosopher consecrates a relatively modest indifference to this problem however it does not diminish the significance and meaningful role, which these qualities play in the aesthetic system created by himself. The initial overview of basic questions of the overall theory of values concerning: typology, way of existence, form and matter of values and questions related to objectivity of values, seems to be essential.

Problematyka wartości w estetyce Romana Ingardena

Wstęp

Refleksja aksjologiczna zajmowała Ingardena już przed II wojną światową, jednak systematyczne rozważania nad wartościami pojawiły się dopiero w pracach pochodzących z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Fakt ten nie powinien dziwić biorąc pod uwagę, iż teoria wartości, którą stworzył, pozostaje głęboko zakorzeniona w szerszej problematyce filozoficznej. Wymaga odwołania się do jego wcześniejszych badań z dziedziny ontologii, dotykających kwestii takich jak możliwe sposoby istnienia, czy analiza możliwych odmian przedmiotów – ogólnych (idee), indywidualnych (np. ludzie) i intencjonalnych (przede wszystkim dzieła sztuki).

Dorobek z zakresu aksjologii zawarty jest przede wszystkim w książce *Przeżycie, dzieło, wartość* (Kraków, 1966), gdzie znalazły się tak znaczące rozprawy, jak *O względności wartości, Czego nie wiemy o wartościach*, *Wartość estetyczna i*

zagadnienie jej obiektywnego ugruntowania, *Zagadnienie systemu jakości estetycznie doniosłych* czy *Wartości artystyczne i wartości estetyczne*. Wymienione tytuły wskazują wyraźnie na fakt, iż problematyka wartości estetycznych, podejmowana zresztą dużo wcześniej, bo już w *Das literarische Kunstwerk* i *O poznawaniu dzieła literackiego* z lat trzydziestych (kolejno: 1931 r. i 1937 r.) zajmować będzie w rozważaniach Ingardena miejsce centralne. W niniejszym artykule pragnę skoncentrować się właśnie na przedstawieniu zagadnienia wartości estetycznych i artystycznych w połączeniu z koncepcją jakości metafizycznych. Konieczne wydaje się jednak również wstępne omówienie podstawowych kwestii ogólnej teorii wartości dotyczących typologii, sposobu istnienia, a także formy i materii wartości oraz kwestii związanych z obiektywnością wartości.

1. Ogólna teoria wartości

1.1. Sposób istnienia wartości

W *Książeczce o człowieku* znajdujemy bardzo istotne rozróżnienie, od którego zacząć należałoby namysł nad sposobem istnienia wartości. Mianowicie, według Ingardena konieczne jest rozgraniczenie „idealnych jakości wartości", wartości w sensie ogólnym, od „wartości konkretnych", przysługujących pewnym przedmiotom indywidualnym (realnym lub intencjonalnym), które to przedmioty stanowią ich fundament bytowy. „Wartości jakiegokolwiek rodzaju są zawsze wartościami czegoś (*von etwas*) lub wartościami na czymś (*an etwas*), bądź wartościami, które są ufundowane w czymś (*in etwas*)" [Ingarden 2003, 167]. Niesamodzielność wartości wobec jej nosiciela jest istotnym punktem w charakterystyce sposobu jej istnienia.

W zależności od rodzaju wartości, zmianie ulegał będzie sposób jej istnienia. Co istotne, nie da się go sprowadzić do żadnego znanego nam sposobu istnienia. Takie przypuszczenie ma swoje źródło w odmiennym statusie ontologicznym przedmiotów, które są nosicielami wartości. Inaczej istnieją wartości moralne przysługujące realnym osobom, bądź realnemu postępowaniu, inaczej zaś wartości estetyczne przysługujące, jak wiadomo, przedmiotom intencjonalnym. W błędzie byłby jednak ten, kto chciałby

przypisać wartościom ten sam sposób istnienia, co ich nosicielom. Nie są one przecież zwykłymi cechami rzeczy, lecz raczej czymś, co jest nadbudowane nad własnościami tychże przedmiotów. Niekoniecznie zatem wartość przedmiotu realnego sama musi być realna.

Ważnym momentem sposobu istnienia wartości jest ich „powinnościowość”[1], którą należy rozpatrywać jako pewien „postulat realizacji”. Postulat w przypadku wartości moralnych bezwzględny, ponieważ niezrealizowanie wartości moralnej, gdy są warunki ku temu by tego dokonać, oznacza realizację negatywnej wartości moralnej. Nieco inaczej rzecz ma się z wartościami estetycznymi, których niezrealizowanie nie pociąga zła moralnego, chociaż i im towarzyszy postulat realizacji, ale nieco słabszy niż w przypadku wartości moralnych. Kolejny specyficzny dla sposobu istnienia wartości moment to ich szczególna *dignitas*. Była już mowa o tym, że wartości niejako wyrastają z danego przedmiotu. A więc to jego własności determinują zarówno materię jak i wartościowość wartości. Jeśli wartość zostaje zdefiniowana jako dodatnia, nadaje przedmiotowi ową *dignitas* właśnie, wyróżniającą go spośród przedmiotów wartości nie posiadających.

Niektóre aspekty związane z istnieniem wartości pominięte w powyższych rozważaniach zostaną poruszone w dalszej części artykułu, zwłaszcza przy omawianiu struktury wartości: swoistej dla nich formy i materii. Trzeba jednak zaznaczyć, że ostatecznie Ingarden w żaden jednoznaczny sposób nie odpowiada na pytanie o sposób istnienia wartości, twierdząc, iż mamy do czynienia z czymś zupełnie nowym i dotąd nie znanym.

1.2. Materia wartości

Kluczową rolę w strukturze wartości pełni zdaniem Ingardena materia, czyli jakość[2]. Od niej zależy bowiem wysokość wartości, powinnościowy charakter wartości,

[1] Choć jak zaznacza Ingarden „powinnościowość” wartości (podobnie zresztą wartościowość wartości) nie należą *de facto* ani do formy, ani materii, ani do sposobu istnienia. Pociągają jednak ich znaczącą modyfikację.

[2] Ingarden w *Sporze o istnienie świata* po analizie z zakresu formalnej ontologii stwierdził, że materię, formę i sposób istnienia, da się wyróżnić we wszystkim, co (obojętnie w jaki sposób) istnieje. Również w

jej siła i w końcu sam sposób jej istnienia. Materia może być albo zdeterminowana prostą, pierwotną jakością i wtedy niemożliwe jest zakwalifikowanie jej do żadnego rodzaju (w jej uposażeniu jakościowym nie dałoby się wyróżnić żadnym momentów rodzajowych), albo mogą ją tworzyć prostsze momenty jakościowe, o których Ingarden pisze „(...) że jedne z nich odgrywają rolę momentów rodzajowych czy gatunkowych, a inne są momentami różnicującymi najniższe odmiany lub nawet pewne wartości ściśle indywidualne" [Ingarden, 1966, 91]. Te wyróżnione momenty jakościowe Ingarden nazywa „momentami abstrakcyjnymi", czyli „wzajemnie lub jednostronnie niesamodzielnymi". Moment jednostronnie niesamodzielny to moment uzupełniający materię wartości; współwystępuje on zawsze z jakimś innym określonym momentem. Odkrycie tego typu abstrakcyjnych jakościowych momentów rodzajowych w materii różnego rodzaju wartości, mogłoby się przyczynić do odkrycia zasady, która umożliwiłaby przeprowadzenie klasyfikacji wartości i wyodrębnieniu ich podstawowych rodzajów.

Każda wartość charakteryzuje się określoną wysokością, która determinowana jest przez jej materię. Mówimy wtedy o wysokości w sensie bezwzględnym. Natomiast, kiedy porównujemy przedmioty wartościowe, mamy do czynienia z wysokością w sensie względnym, ulegającą zmianie w zależności od pojawiania się nowych przedmiotów wartościowych. Warto wspomnieć jeszcze na zakończenie o wprowadzonym przez Ingardena odróżnieniu wysokości wartości, jak również samej wartości od ceny, jaką nadajemy pewnemu przedmiotowi wartościowemu w pewnych okolicznościach. Jest ona zależna m.in. od opinii społecznej czy zapotrzebowania na daną wartość w określonym czasie i ulega zmianie wraz z nimi. Wysokość wartości zaś pozostaje niezmienna nawet w przypadku, gdy cena się zmienia. Brak tegoż rozgraniczenia skutkuje relatywistycznymi teoriami uzależniającymi wysokość wartości od tychże okoliczności właśnie.

---

odniesieniu do wartości. Warto odnotować, że wypracował zupełnie nowe znaczenia tych terminów w opozycji do filozofii Arystotelesa przede wszystkim. Materia byłaby tu rozumiana jako to „co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu" [Ingarden 1960b, 320].

1.3. Forma wartości

Wartości nie są ani przedmiotami, ani cechami przedmiotów, choć często ujmuje się je w tych kategoriach. Kwestia niesamodzielności wartości pojawiła się już przy okazji omawiania ich sposobów istnienia. Powtórzmy jednak jeszcze raz za Ingardenem: „Wartości nie są nigdy czymś osobno dla siebie istniejącym, lecz zawsze są wartością czegoś (...). Tym samym wartość jest zawsze niesamodzielna w stosunku do przedmiotu, któremu przysługuje, o ile w ogóle mu 'przysługuje'. Nie jest tedy przedmiotem samodzielnie istniejącym i jako taka nie może, ściśle biorąc, być podmiotem cech, a więc w tym znaczeniu przedmiotowym" [Ingarden 1966, 92]. Natomiast cechą nie może być wartość, ponieważ musiałaby przysługiwać przedmiotom fizycznym, które posiadają jedynie własności fizyczne. Równie błędna jest koncepcja przyjmująca, iż wartość jest pewną „relacją" między rzeczą wartościową, a inną rzeczą (Ingarden ma tu na myśli przede wszystkim człowieka i społeczeństwo). Nawet jeśli możliwe są wartości mające charakter relacyjny, to z pewnością nie dotyczy to wszystkich wartości, a już bez cienia wątpliwości możemy stwierdzić, że nie dotyczy to wartości moralnych i interesujących nas wartości estetycznych

Szczególną rolę w formie wartości odgrywa swoisty sposób, w jaki wartość nadbudowywuje się nad tym, czemu przysługuje. Jest zatem wartość swego rodzaju nadbudową, ale – pisze Ingarden – „(...) nadbudową, która – jeżeli tylko wartość jest rzetelna – nie jest pasożytnicza w stosunku do przedmiotu wartościowego, nie jest mu z zewnątrz narzucona lub przydana, lecz wyrasta z samej istoty danego przedmiotu" [Tamże, 100].

1.4. Autonomia, niezależność i obiektywność wartości

Była już mowa o tym, że wszystkie wartości są bytowo niesamodzielne w stosunku do przedmiotu, któremu przysługują. Jest to tylko jeden z rodzajów niesamodzielności wartości, o którym wspomina Ingarden. Innego typu niesamodzielność występuje w momencie, kiedy pewna wartość pojawia się w przedmiocie pod warunkiem, że współwystępuje z nią jakaś inna wartość, niekoniecznie tego samego rodzaju. Taką wartość nazywa Ingarden „wartością

nieautonomiczną". W przeciwieństwie do „wartości autonomicznej", czyli takiej, która może występować w przedmiocie, niezależnie od współwystępowania w nim innych wartości. O autonomiczności bądź nieautonomiczności danej wartości przesądza jej materia. Inaczej rzecz wygląda w przypadku zależności lub niezależności materii, którą często myli się z problemem autonomiczności i nieautonomiczności. Jeżeli jakaś wartość ulegnie w swej materii modyfikacji za sprawą współwystępowania w przedmiocie innej wartości, to jest ona zależna od tej wartości, której wystąpienie „spowodowało" ową modyfikację właśnie. Modyfikacja może być jednostronna, jak również dwustronna, lecz nie powinna prowadzić do zniszczenia materii danej wartości. Wraz z modyfikacją materii prawdopodobnie następuje zmiana w wartościowości i wysokości wartości, choć Ingarden zastrzega, że mogą być to „przedwczesne oczekiwania", a obecny stan wiedzy nie pozwala stwierdzić tego z całą pewnością [Tamże, 118-123].

Kolejną ważną kwestią pozostaje problem obiektywności wartości, omawiany przez Ingardena szerzej przy okazji analizy systemu jakości występujących w dziele sztuki. Ponieważ jest to zagadnienie, którym będę się jeszcze tutaj zajmować, ograniczę się tylko do kilku ogólnych uwag, zgodnie zresztą z intencją samego Ingardena, który był zdania, iż sprawa ta przedstawia się różnie w zależności od rodzaju wartości i nie powinna być od razu rozwiązywana ogólnie w odniesieniu do wszystkich wartości.

Rozważania nad obiektywnością wartości zacząć należy od analizy stosunku pomiędzy wartością, a przedmiotem, któremu ona przysługuje. Ingarden mówi tu o „analizie stopnia ugruntowania wartości we własnościach przedmiotu". „Żeby się tedy upewnić – czytamy w ostatnim punkcie rozprawy *Czego nie wiemy o wartościach* – czy wartość pewnego rodzaju (np. określony wdzięk) posiada wystarczające, a zarazem niezbędne ugruntowanie w pewnym przedmiocie, trzeba wynaleźć w nim te własności, które występując w tym przedmiocie, pociągają za sobą pojawienie się *in concreto* danej jakości w danym przedmiocie" [Tamże, 125]. Dopiero, jeśli uda nam się odkryć własności przedmiotu, dzięki którym dana wartość pojawia się w owym przedmiocie, będziemy mogli wykazać, że w rzeczywistości przysługuje ona temu przedmiotowi. Aby tego dokonać trzeba przyjąć założenie, że między jakościami, jak również pomiędzy

przedmiotem, któremu przysługuje pewna wartość i ową wartością, a właściwie jej materią, istnieją konieczne związki. W celu ich wykrycia należy przeprowadzić szeroko zakrojone badania na wielu różnorodnych przykładach.

2. Zagadnienie wartości estetycznych

2.1. Wartości artystyczne i estetyczne

Nie ulega wątpliwości, iż jednym z większych osiągnięć Ingardenowskiej teorii wartości jest podział na wartości artystyczne i estetyczne. U podstaw tej koncepcji tkwi inne ważne odróżnienie, które najpierw trzeba przeanalizować, mianowicie odróżnienie dzieła sztuki od jego konkretyzacji, czyli przedmiotu estetycznego. Ponadto rozgraniczyć należy pojęcia jakości wartościowej i samej wartości wraz z jej bliższymi określeniami.

Dzieło sztuki w swoim sposobie istnienia różni się od przedmiotów realnych. Pojmowane jako przedmiot intencjonalny, powołany do życia za sprawą procesu twórczego artysty i czynności konkretyzacyjnych odbiorcy, odznacza się heteronomicznością, jest bytowo pochodne. Nie można utożsamiać go jednak – zauważa Ingarden – ani z przeżyciami psychicznymi artysty (aktem twórczym lub percepcyjnym), ani z przedmiotem, stanowiącym jego materialne podłoże, mimo iż to właśnie w nich dzieło sztuki znajduje oparcie. Stopień wykorzystania podstawy bytowej w dziele sztuki bywa zróżnicowany, w zależności od rodzaju dzieła. Od niezwykle subtelnego w dziele literackim, po tak dogłębny w architekturze, że odróżnienie dzieła od jego podstawy może budzić w tym wypadku wątpliwości[3]. Dzięki podstawie bytowej dzieło sztuki staje się przedmiotem intersubiektywnie dostępnym.

[3] „Stopień (...) urzeczywistnienia dzieła sztuki wypełnia w pewnym realnym przedmiocie, który służy (...) za podstawę bytową, jest w różnych sztukach rozmaity. W jednych taki, iż (...) zawsze to, co jest realną podstawą dzieła, zasadniczo różni się od dzieła i jest tylko drobnym ułamkiem całości dzieła – tak jest właśnie w literaturze – w innych natomiast udział przedmiotu podstawowego w ucieleśnianiu dzieła sztuki staje się coraz wydatniejszy np. w malarstwie, w rzeźbie, w dramacie wystawionym na scenie, aż wreszcie zbliża się do pewnego relatywnego *optimum* – mianowicie w architeturze" [Ingarden 1958, 124]

Jeśli chodzi natomiast o samą budowę dzieła sztuki to wyróżniamy dwa porządki – strukturę warstwową, gdzie każda niższa warstwa jest podstawą występowania warstwy wyższej (determinując przy tym jej własności) i strukturę jakościową, której szczegółowym omówieniem zajmę się już wkrótce, na razie wspominając tylko o neutralnym szkielecie dzieła i powiązanym z nim rozbudowanym systemem powiązanych ze sobą struktur jakościowych. Ponadto, w większości przypadków, dzieło sztuki odznacza się tym, że jest tworem schematycznym – to jedna z kluczowych tez Ingardena. Zawiera pewne luki oraz tzw. miejsca potencjalne, domagające się dookreślenia bądź realizacji. Następuje to w procesie „konkretyzacji dzieła", podczas spotkania „pewnego przeżywającego podmiotu z pewnym przedmiotem" [Ingarden 1970, 9]. W wyniku tego spotkania i przeżycia estetycznego, do którego owo spotkanie prowadzi, powstaje przedmiot estetyczny.

Przedmiot estetyczny podobnie jak dzieło sztuki jest przedmiotem intencjonalnym, ale nie mając ugruntowania w fundamencie bytowym, w przeciwieństwie do niego jest monosubiektywny, czyli dostępny w bezpośrednim poznaniu tylko jednemu przedmiotowi poznawczemu [Tamże, 52]. Znając to rozróżnienie możemy przedstawić kluczowe stwierdzenie Ingardena przypisujące występowanie wartości artystycznych dziełu sztuki, natomiast wartości estetycznych – przedmiotowi estetycznemu. „Wartość artystyczna – jeżeli mamy ją w ogóle uznać za coś istniejącego – jest czymś, co w samym dziele występuje i w nim samym ma swe ugruntowanie bytowe. Wartość estetyczna jest czymś, co pojawia się dopiero w przedmiocie estetycznym *in concreto*, i to jako szczególny moment naoczny determinujący całość tego przedmiotu. U swego podłoża ma pewien dobór jakości estetycznie wartościowych, które ze swej strony opierają się na pewnym doborze własności umożliwiających ich pojawienie się w przedmiocie" [Ingarden 1966, 147]. Wartość jest więc ukonstytuowana zawsze na podłożu pewnego doboru jakości wartościowych i jest przezeń determinowana w swej wartościowości. Analogicznie do wartości artystycznych i estetycznych rozróżnienie przeprowadza Ingarden pośród jakości wartościowych występujących w dziele sztuki.

Powróćmy zatem do budowy dzieła sztuki, gdyż tego wymagają rozważania. W rozprawie zatytułowanej *Wartość estetyczna i zagadnienie jej obiektywnego ugruntowania* wyróżnione zostają trzy typy jakości w dziele sztuki: jakości neutralne, jakości estetycznie wartościowe oraz jakości samych wartości [Tamże, 128-129]. Co ciekawe nie pojawia się tam termin „jakość artystyczna", choć samo pojęcie jest już obecne – w pierwszej grupie wymienionych przez Ingardena jakości. Ostatecznie, w trakcie dalszych studiów filozof przedstawia cztery kategorie składowych dzieła sztuki, które zostaną teraz omówione, a będą to:

I. aksjologicznie obojętne elementy podbudowujące
II. sprawności artystyczne
III. jakości estetycznie walentne
IV. wartości estetyczne [Ingarden 1981, 404]

Do pierwszej kategorii należą wszystkie te jakości, które decydują o rodzaju dzieła. Czyli, na przykład, w literaturze – quasiczasowość, a w malarstwie – rozciągłość przestrzenna itd. Tworzą one wraz z innymi determinacjami tzw. „aksjologicznie neutralny szkielet dzieła" niezbędny, aby dzieło sztuki w ogóle istniało. Właściwie uposażony szkielet wpływa na pojawienie się w dziele innego typu momentów: aksjologicznie walentnych, a więc wspomnianych już jakości artystycznie wartościowych, konstytuujących wartości artystyczne. Ingarden wyjaśniał to na przykładzie m.in. dzieła literackiego. Budowa zdania lub inne właściwości języka (takie jak przewaga występowania rzeczowników bądź czasowników określonych, przewaga nazw abstrakcyjnych lub jednostkowych) same w sobie pozostają aksjologicznie neutralne. Mogą natomiast przyczynić się do uzyskania konkretnego efektu artystycznego, gdy występują niesporadycznie bądź, gdy ich wystąpienie nie znajduje uzasadnienia w sposobie użycia zdania i jego roli w dziele. Na przykład użycie zawiłych zdań może spowodować niejasność tekstu, a więc moment artystycznie doniosły, choć w negatywnym sensie [Ingarden 1966, 150-151]. Wśród jakości artystycznie wartościowych wyróżnić możemy jakości będące przejawem doskonałości i mistrzostwa wykonania, oraz zdolne do oddziaływania na odbiorcę.

Co możemy powiedzieć o jakościach artystycznych? Na podstawie powyższych rozważań widać wyraźnie, że mają one swój fundament w owym neutralnym szkielecie dzieła. Poznajemy je pośrednio, poprzez poznanie i zrozumienie dzieła. A co najważniejsze, w trakcie procesu konkretyzacji dzieła, umożliwiają one ukonstytuowanie się naocznych jakości estetycznych, stanowiących trzecią kategorię elementów „budujących" dzieło sztuki. Podkreślmy zatem raz jeszcze – jakości estetycznie wartościowe ukazują się naocznie w ramach percepcji przedmiotu estetycznego.

Dobór jakości estetycznych, a właściwie wyznaczona przezeń jakość syntetyczna, determinuje ostatni ze składników dzieła, czyli wartość estetyczną. Charakteryzując wartości estetyczne Ingarden podkreśla przede wszystkim ich samowystarczalność i autoteliczność. „Cała rola ich istnienia i materialnego uposażenia – pisze – wyczerpuje się w tym, iż będąc szczególnymi fenomenami, są wyłącznie do oglądania i do delektowania się nimi, nie mają zaś żadnego znaczenia praktycznego, nie służą realizacji żadnych dóbr moralnych czy życiowych" [Ingarden 1966, 159]. Są więc wartości estetyczne absolutne, to znaczy takie, które do niczego się nie odwołują i których natura wyczerpuje się w samym ich istnieniu. Samowystarczalne i autoteliczne, nie służą żadnym celom praktycznym, a wyłącznie kontemplacji. Odkrywane przez odbiorcę w procesie przeżycia estetycznego stanowią ostateczny cel sztuki. Różnica między nimi a wartościami artystycznymi jest już chyba w pełni dostrzegalna. Te drugie są w istocie tylko niejako podstawą służącą ujawnieniu wartości estetycznych; mają charakter instrumentalny i służebny względem nich.

Dokonane przez Ingardena rozróżnienie jakości artystycznych i estetycznych opiera się, co starałam się pokazać w niniejszej pracy, na dosyć jasno sprecyzowanych kryteriach teoretycznych, uwzględniając przy tym wielość aspektów, których zagadnienie niewątpliwie wymaga. Mimo to w praktyce zdarza się często, że odróżnienie ich jest problematyczne i nastręcza nie mało trudności, czego zresztą Ingarden miał pełną świadomość. Wynika to z faktu, że niektóre z jakości artystycznie wartościowych również mogą wystąpić naocznie w obrębie odpowiedniego przedmiotu estetycznego.

2.2 Zagadnienie systemu jakości estetycznie doniosłych

Hipoteza systemu jakości estetycznie wartościowych zakłada istnienie w dziele sztuki określonego doboru rodzajów jakości. Nazywa go Ingarden „(...) systemem rodzajów jakości wartościowych stwarzającym pełny kościec każdego dzieła sztuki" [Ingarden 1981, 375]. W skład tego doboru wchodzą jakości z dziewięciu wyróżnionych grup, na które składają się:

I. *Materialne momenty estetycznie wartościowe*:

a) emocjonalne: wzruszający, ponury, radosny...

b) intelektualne: dowcipny, ciekawy, banalny...

c) materiałowe: barwy nasycone lub pastelowe, pełne dźwięki,

II. *Formalne momenty estetycznie wartościowe*:

a) czysto przedmiotowe: symetryczny, zwarty, ciężki, niezgrabny...

b) pochodne, dla perceptora: przejrzysty, ostry, dynamiczny, nieuporządkowany...

III. *Odmiany doborowości lub lichości*: szlachetny, subtelny, niewyszukany, ostry...

IV. *Sposoby występowania jakości*: łagodny, twardy, soczysty, dyskretny...

V. *Odmiany nowości*: nowy, świeży, staromodny, szablonowy...

VI. *Odmiany naturalności*: naturalny, sztuczny, wymuszony, wyidealizowany...

VII. *Odmiany prawdziwości*: prawdziwy, rzetelny, fałszywy, nieszczery...

VIII. *Odmiany rzeczywistości*: rzeczywisty, nierealny, pozorny...

IX. *Sposoby działania na perceptora*: pobudzający, niepokojący, wzmacniający, zatrważający...[Ingarden 1966, 165-167]

Jednocześnie, od wyżej wymienionych grup odróżnia Ingarden odmiany jakościowe samych wartości estetycznych, przyjmując tym samym, że nie istnieje wyłącznie jedna wartość estetyczna utożsamiana z pięknem. I one podzielone zostały na kilka grup:

a) miły, ładny piękny

b) brzydki, szpetny

c) pełen uroku, pełen wdzięku

d) wielki, potężny, „mały”...

e) dojrzały, „surowy”...

f) doskonały, świetny, wyborny...[Tamże, 168]

Pośród dziewięciu jakości estetycznie wartościowych szczególną rolę pełnią zwłaszcza jakości materialne i formalne. To one współtworzą estetycznie wartościowy zrąb dzieła, który stanowi konieczne uzupełnienie jego aksjologicznie neutralnego szkieletu. Wszystkie przedmioty estetyczne muszą posiadać jakieś elementy materialne i formalne, natomiast pozostałe jakości ewentualnie się pojawiające, są od nich pochodne – są ich bliższymi determinacjami. Ale również, jak się zdaje, determinacjami koniecznymi. Tak więc jakości materialne, aby istnieć muszą przybrać określoną formę, z kolei momenty formalne muszą odznaczać się pewną zawartością. A „(...) nieuchronnym następstwem tego, co znajduje się w zrębie wartościowym dzieła, jest pojawienie się jakichś jakości z każdej odróżnionej III-IX grupy jakości estetycznie wartościowej” [Tamże, 179].

Konsekwencją tych obserwacji było przyjęcie założenia, że w wewnętrznej strukturze dzieła (przedmiotu estetycznego), między występującymi w nim zespołami jakości, zachodzą konieczne związki. A więc jakości estetycznie wartościowe tworzą pewien hierarchiczny system, co nasuwa pytanie o wielość różnych doborów grup rodzajów jakości dla dzieł sztuki rozmaitego typu. Czy mamy zatem do czynienia z taką wielością właśnie, czy też istnieje wyłącznie jeden system, przejawiający się niezależnie od typu dzieła, gdzie występuje jako konieczny dobór rodzajów jakości wartościowych? Ingarden przychyla się do tego drugiego rozwiązania gdyż umożliwia ono stworzenie ogólnej teorii sztuki[4].

Należy wspomnieć jeszcze o jednym znaczącym rozróżnieniu w obrębie podstawowych jakości estetycznie wartościowych i ich pochodnych. Uwzględnia ono jakości bezwarunkowo wartościowe estetycznie i jakości warunkowo wartościowe estetycznie. Jak wskazuje sama nazwa, pierwsze z wymienionych, są estetycznie wartościowe bez względu na to, czy w danym dziele sztuki pojawiają się wraz z innymi wartościami. Natomiast do drugiej kategorii należą jakości, które w innych kontekstach

[4] zob. [Ingarden 1981, s. 371-372]

są estetycznie neutralne, a estetycznie wartościowe stają się dopiero wtedy, kiedy współwystępują z innymi wartościami. Ingarden zalicza tu przede wszystkim jakości emocjonalne, m.in. smutek, o którym niezwykle trafnie pisze Beata Szymańska, że „(...) jeśli jest przeżyciem psychicznym wywołanym określonymi zdarzeniami życiowymi, jest estetycznie obojętny. Jednak smutek wywołany przez namalowany krajobraz czy melancholijny nastrój wiersza jest jakością estetycznie wartościową" [Szymańska 2002, s. 3].

Przechodząc do analizy samych wartości estetycznych, Ingarden skłaniał się do przypuszczenia, że u podstaw określonej jakości wartości estetycznej (takiej jak np. piękno, ładność, dojrzałość) będzie zawsze całkowicie określony zestaw jakości estetycznie wartościowych. Zatem wartość estetyczna może być uwarunkowana różnymi doborami jakości estetycznie walentnych. Wydaje się jednak, że i tu nie mamy do czynienia z pełną dowolnością. Ustalenie granic tej mnogości wymaga analizy ogromnej ilości poszczególnych dzieł, stając się tym samym wyzwaniem dla badaczy sztuki i estetyków.

2.3. Zagadnienie ugruntowania i obiektywności wartości estetycznych

Rozpatrując kwestię obiektywności wartości, Ingarden wyróżnił w rozprawie *Zagadnienie systemu jakości doniosłych*, sześć najistotniejszych możliwych znaczeń pojęć „obiektywność" i „subiektywność" [Ingarden, 1966, 184-186]. Wśród nich tylko niektóre łączą się z pojęciem wartości. Po pierwsze, wartości estetyczne są w tym sensie obiektywne, że nie występują w podmiocie, lecz w przedmiocie czy też „pojawiają się na przedmiocie". Ponadto ich istnienie, jak również uposażenie, nie jest uwarunkowane aktami poznawczymi, które prowadzą, bądź mogą prowadzić do jej wykrycia. Natomiast w sposób dostateczny uwarunkowana jest wartość poprzez podmiot i niektóre z jego własności.

Na tym nie koniec, bo równocześnie Ingarden przypisuje wartościom estetycznym subiektywność rozumianą dwojako. Wartość estetyczna, z uwagi na przedmiot, któremu przysługuje, nie jest bytowo autonomiczna, ponieważ, jak zostało powiedziane, dzieło sztuki istnieje heteronomicznie, jako byt intencjonalny. Jest

również zależna zarówno od autora i jego aktów twórczych, jak i od odbiorcy, który dokonuje konkretyzacji dzieła w trakcie przeżycia estetycznego. Co prawda, tłumaczy Bohdan Dziemidok, jest to tylko zależność pośrednia „(...) ponieważ ani autor, ani perceptor nie wytwarzają wprost (samych) wartości. Autor wytwarza jednak fizyczny fundament dzieła stanowiący artystycznie sprawne (wartościowe) podłoże wartościowego zrębu dzieła" [Dziemidok 1980, 228]. A jeśli wartości estetyczne zostaną uwarunkowane w sposób wystarczający przez ów zrąb dzieła, to są one właśnie tylko pośrednio i częściowo zależne od perceptora. Ostatecznie Ingarden nie rozstrzyga czy wartość estetyczna jest prawdziwe rozpoznawana, jako przysługująca samemu przedmiotowi poznawanemu (VI znaczenie pojęć obiektywny/subiektywny przytoczone przez filozofa).

Problem obiektywności wartości estetycznych Ingarden łączył z inną kluczową dla teorii wartości kwestią, mianowicie zagadnieniem ugruntowania wartości w jakościach przedmiotu estetycznego i dzieła sztuki. Właściwie nawet nie tyle łączył, co utożsamiał, o czym może świadczyć następujący cytat: „(...) zagadnienie sposobu ugruntowania wartości estetycznej w samym dziele *resp*. przedmiocie estetycznym, czy też ewentualnie braku tego ugruntowania, to inaczej mówiąc, jest to zagadnienie tzw. 'obiektywności' *resp*. 'subiektywności' wartości estetycznej w ogóle" [Ingarden 1966, 183].

Choć podejmowane kwestie niosły ze sobą wiele trudności i całe rozważanie Ingardena przeprowadzone były w trybie warunkowym, to jednak ostatecznie opowiedział się on za obiektywnością wartości estetycznych, stając na stanowisku umiarkowanego obiektywizmu estetycznego. O obiektywności wartości możemy zatem mówić jeśli: 1) wartości estetyczne są dostatecznie ugruntowane w odpowiednich doborach jakości estetycznie wartościowych; 2) jakości estetycznie wartościowe są wystarczająco ugruntowane w estetycznie neutralnych, ale artystycznie wartościowych jakościach dzieła. Analogicznie wygląda sytuacja w przypadku wartości artystycznych. Tylko wtedy sens ma teza mówiąca, że wartości estetyczne nie są ani iluzją ani wytworem czyichś stanów świadomościowych.

3. Koncepcja jakości metafizycznych

3.1. Jakości metafizyczne w życiu i sztuce

Stosunkowo skromna objętość, jaką poświęca Ingarden zagadnieniu jakości metafizycznych, nie powinna umniejszać doniosłości i znaczącej roli, którą odgrywają w systemie estetycznym przez niego stworzonym. Sięgają bowiem o wiele głębiej – do „praźródeł bytu" – jak powie filozof. Jednakże właśnie z tego powodu odpowiedź na pytanie, czym są i w jakim kontekście należałoby sytuować jakości metafizyczne, wymaga niezwykle wnikliwej i uważnej analizy. Rozważania zacząć należałoby od paragrafu 48 *O dziele literackim*, mimo iż charakterystyczna dlań rezygnacja z języka filozoficznego dyskursu na rzecz języka będącego właściwie domeną poezji, przysparza dodatkowych trudności interpretacyjnych.

Jakości metafizyczne (takie jak wzniosłość, podłość, tragiczność, straszliwość, tajemniczość, demoniczność, świętość, grzeszność, „piekielność", ekstatyczność, cisza itp.) umiejscowione są dwojako: występują bądź w realnym życiu, bądź (o wiele częściej) w sztuce. Nie są przedmiotami, realne zdarzenia stanowią niejako tylko ich fundament, nie są również tożsame ze sferą świadomości. „Jakości te – pisze Ingarden – nie są właściwościami pewnych przedmiotów w normalnym tego słowa znaczeniu ani też cechami tych lub owych stanów psychicznych, lecz objawiają się zazwyczaj w złożonych, a często różniących się między sobą sytuacjach życiowych lub międzyludzkich zdarzeniach, jakby jakaś szczególna ich atmosfera, unosząca się nad nimi, otaczająca rzeczy i ludzi uczestniczących w tych sytuacjach, atmosfera, która wszystko przenika i światłem swym wszystko rozświetla" [Ingarden 1960a, 368].

Codzienna rzeczywistość nie sprzyja pojawieniu się jakości metafizycznych, dlatego tego typu sytuacje należą do rzadkości. Czasami jednak, w najmniej spodziewanym momencie, niezależnie od naszej woli, objawiają się, powodując, że nasza dotychczasowa egzystencja nabiera głębszego sensu i wartości, jednocześnie budząc w nas dziwną i tajemniczą tęsknotę za nimi, bez względu na to czy tego chcemy, a która dotąd utajona i nieuświadomiona tkwiła w nas zawsze.

Szczególnie ważne w przeżyciu jakości metafizycznych będą dwa konstytuujące je elementy: naoczne ujrzenie oraz element realizacji i urzeczywistnienia się[5], wszak „można je jedynie zobaczyć wprost, chciałoby się powiedzieć, jakby w ekstazie, na podłożu określonych sytuacji, w których dochodzą do realizacji" [Tamże, 369]. Jakości metafizyczne wymykają się więc poza granice poznania racjonalnego i dyskursywnego, chociaż urzeczywistniają się w życiu ludzkim. Nie jesteśmy jednak w stanie wywołać jakości metafizycznych w sposób dowolny, by rzec „na zawołanie". Wręcz przeciwnie, im większe wysiłki podejmujemy, aby je zobaczyć, tym mniejsze mamy szanse na to, że się objawią. Gdy jednak chwila ta następuje, jakości metafizyczne odsłaniają nam sens życia i bytu, jednocześnie go konstytuując. Co więcej „W ich ujrzeniu i realizacji, w obcowaniu z nimi, sami zstępujemy w praźródła bytu. Albowiem pokazuje się nam w nich nie tylko to, co w innych warunkach jest dla nas zakryte i tajemnicze, a w nich dopiero staje się jawne i widome, lecz one same są tym, co leży u źródeł bytu i stanowi jedną z jego postaci (...). Pozostawiają ślad na wszystkim, co się w nie pogrąży, bez względu na to czy, wiodą one z sobą zgubę i przekleństwo, czy wybawienie i zachwyt" [Tamże, 370]. Znamiennym jest tu fakt, iż objawienie się jakości metafizycznych będzie zawsze miało wartość pozytywną niezależnie od pozytywności/negatywności zdarzenia stanowiącego ich podbudowę, fundament.

Jednak realizacja jakości metafizycznych w życiu, ze względu na intensywność przeżycia, uniemożliwia ich spokojną, bezinteresowną kontemplację. Tęsknota za nią staje się inspirującym motorem, źródłem zarówno poznania filozoficznego, jak i twórczości artystycznej, które w gruncie rzeczy dążą do tego samego. Zwłaszcza sztuka, twierdzi Ingarden, oferuje to, czego w realnym życiu nie moglibyśmy osiągnąć. Wprawdzie jakości metafizyczne ujawniają się w niej w nieco inny sposób, zmodyfikowane, jakby „w miniaturze" i „dalekim odblasku", ale tylko dzięki temu, nie wywołując w nas poczucia przytłoczenia rzeczywistością, owa kontemplacja jest w ogóle możliwa. Nie obezwładniają nas z taką mocą jak w realnie zachodzących przeżyciach, ale możemy ujrzeć je w ich czystej postaci.

[5] Te dwie łączące się ze sobą funkcje decydują bowiem o istocie przeżycia jakości metafizycznych.

Dane nie realnie, a estetycznie, jakości metafizyczne różnią się zatem brakiem owego elementu urzeczywistniania się, realizacji. Wydaje się to oczywiste mając na uwadze intencjonalny, bytowo heteronomiczny sposób istnienia dzieła sztuki. Objawiają się przede wszystkim w warstwie przedmiotów przedstawionych (choć przy swoistym współdziałaniu pozostałych warstw dzieła) – dzieląc z nimi sposób istnienia, stwarzają wrażenie, pozór swej realizacji. „To jednak – zaznacza Ingarden – nie narusza ich konkretności i pełni jakościowego określenia. Pod tym względem nie różnią się od postaci, jaką osiągają w realnych sytuacjach" [Tamże, 372]. Zaobserwować można jednak, o czym już wspominałam, pewną „nierównoważność" pomiędzy jakościami metafizycznymi występującymi w realnym świecie i w sztuce. Wiąże się ona ze zjawiskiem „nienależenia do tego samego świata", które obserwujemy w przypadku sztuki i ze swoistym dystansem estetycznym będącym jego następstwem. Warstwa przedmiotowa odsłaniająca jakości metafizyczne np. w dziele literackim, z uwagi na swą odrębność bytową od realnego świata, niesie ze sobą „niemożliwość naprawdę rzeczywistego uczestniczenia w przedstawionej sytuacji, autentycznego przerzucenia się z naszej życiowej sytuacji do przedstawionej w dziele sztuki literackiej (...). Jest ona tylko jak tchnienie przychodzące do mnie z innego świata, które strząsam z siebie natychmiast, gdy tylko moje rzeczywiste życie dochodzi do głosu (...)" [Tamże, 372]. Za owym tchnieniem, jak poetycko ujmie to Andrzej Tyszczyk, stoi bowiem „(...) rzeczywistość (...) o zbyt małym ciężarze egzystencjalnym" [Tyszczyk 2005, LXXVI-LXXVII]. Dzieje się tak właśnie dlatego że przedstawiona w dziele sztuki sytuacja należy do sfery przedmiotów czysto intencjonalnych, odbiorca zaś przynależy do dziedziny świata realnego. Światy te, choć nigdy nie utworzą jednej bytowej całości, mogą się wzajemnie przenikać. I dzięki temu „Możemy je [jakości metafizyczne – B. C.] oglądać, pozwolić im się porwać, poznać smak wszystkiego, co nam jakościowo ofiarowują, nie będąc przez nie w ścisłym sensie dotknięci, przytłoczeni czy wyniesieni. W związku z tym ujrzenie ich nie wywołuje tego rodzaju zmian, jakie zachodzą przy prawdziwej ich realizacji" [Ingarden 1960, 373].

3.2 Jakości metafizyczne a jakości estetyczne

Ciekawą kwestią pozostaje stosunek jakości metafizycznych do jakości estetycznie wartościowych, jak również do samych wartości estetycznych. W *O dziele literackim* tworzą one wyodrębnioną grupę, ale już w artykule *Zagadnienie systemu jakości estetycznie doniosłych* część z nich przyporządkowuje Ingarden do grupy momentów emocjonalnych (należących do kategorii materialnych momentów estetycznie wartościowych) [Ingarden 1966, 165]. Wśród nich wymienia takie jakości jak m.in. tragiczny, przerażający, rozpaczliwy czy pełen grozy. Nie jest do końca jasne, czy są one ze sobą tożsame, czy też mają po prostu wspólną nazwę, jednak odmienne charaktery, co powoduje, że nie każdą z wymienionych automatycznie zaliczyć można do jakości metafizycznych. W takim wypadku można byłoby zatem mówić o różnych rodzajach jakości tragiczności lub straszliwości. Natomiast nie ulega wątpliwości, iż jakości metafizyczne przejawiają się wyłącznie na podłożu harmonii jakości estetycznych. Co więcej owa harmonia domaga się wręcz jakości metafizycznej, jako elementu uzupełniającego. Powstaje w ten sposób nowa wartość estetyczna w dziele sztuki. Mamy więc do czynienia ze wzajemną determinacją: do objawienia się jakości metafizycznych niezbędny jest polifoniczny zestrój jakości estetycznie wartościowych z jednej strony, ale z drugiej to właśnie jakości metafizyczne nadają kształt końcowej wartości estetycznej dzieła. Jeśli natomiast chodzi o sposób istnienia jakości metafizycznych i jakości wartości estetycznych to ontologicznie rzecz biorąc jest on identyczny. Dzielą również z nimi budowę formalną, różnią się zaś materialnie.

3.3. Rola jakości metafizycznych

Jakości metafizyczne są integralną częścią dzieła sztuki. Nie tylko w nim się przejawiają, ale również nadają mu sens, dzięki czemu możemy mówić o „idei dzieła", która „polega na doprowadzeniu do naocznego ujawnienia związku z istoty płynącego między określoną przedstawioną sytuacją życiową, jako fazą kulminacyjną poprzedzającego ją rozwoju wypadków, a jakością metafizyczną, która na tle tej sytuacji się ukazuje i z jej zawartości czerpie swoiste zabarwienie. Na odsłonięciu takiego z istoty płynącego związku, którego niepodobna ściśle nazwać ani czysto

pojęciowo określić, polega czyn twórczy poety. Ów zaś związek, raz odkryty i ujrzany, pozwala zarazem ‘zrozumieć’ wewnętrzne powiązanie poszczególnych faz dzieła i uchwycić całe dzieło sztuki jako twór z jednej bryły” [Ingarden 1960a, 382-383]. Z powyższych rozważań Ingardena zdaje się wynikać, iż rola jakości metafizycznych ogranicza się tylko do dzieła sztuki. Jednak nie jest to chyba właściwa interpretacja biorąc pod uwagę wcześniejsze wypowiedzi filozofa, jak choćby tę z paragrafu 48, w którym pisze przecież, iż dążenie do kontemplacyjnego kontaktu z jakościami metafizycznymi: „(...) jest z jednej strony ostatecznym źródłem poznania filozoficznego i pędu do uzyskania poznania; z drugiej zaś strony źródłem twórczości artystycznej i rozkoszowania się sztuką – a więc dwu naszych aktów i czynności, różnych całkowicie między sobą, a jednak ostatecznie zdążających do tego samego celu” [Tamże, 369].

Z pomocą przychodzi tu Władysław Stróżewski, który postuluje niewątpliwie godną uwagi możliwość interpretacji Ingardenowskiej koncepcji jakości metafizycznych. Przypuszcza on mianowicie, iż doświadczenie jakości metafizycznych w dziele sztuki odsłania prawdę o rzeczywistości, świecie. Jedną z funkcji sztuki, być może nawet najważniejszą, byłaby więc funkcja poznawcza. Odmienność i specyfika owej funkcji poznawczej polegać będzie właśnie na ukazywaniu związków pomiędzy przedstawionymi sytuacjami, a jakościami metafizycznymi ukazującymi się zazwyczaj na tle przedstawianych zdarzeń czy jakiejś konkretnej sytuacji międzyludzkiej. Taka sytuacja staje się niejako drogą do ujawnienia prawdy, swoistym przejściem od jakości metafizycznych charakterystycznych dla dzieła sztuki do jakości analogicznych, ale już w realnym świecie [Stróżewski 2001, 131].

Konkluzja

Oznaczałoby to, że śmiało możemy zaliczyć Ingardena w poczet tych filozofów, którzy widzieli wartość sztuki przede wszystkim w „przejawianiu” sensu metafizycznego Mimo że głoszona przez niego autonomiczność i autoteliczność wartości estetycznych pozornie zdaje się temu przeczyć. Stąd też częste przypisywanie mu wąskiego, sprowadzonego wyłącznie do funkcji estetycznej, pojmowania roli sztuki,

w obliczu gruntownej znajomości jego poglądów wydaje się krzywdzące i nie znajduje potwierdzenia w pismach filozofa. Słusznie bowiem zauważa Anita Szczepańska, iż dla Ingardena „(...) kontakt ze sztuką, sięgającą metafizycznej sfery bytu, w szczególny sposób wzbogaca i poszerza zakres wewnętrznych doświadczeń człowieka, odciskając się na jego psychice i nadając jego postawie wobec świata nowy wymiar" [Szczepańska1989, 216].

BIBLIOGRAFIA

1. Dziemidok B. (1980), *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*, Warszawa: PWN.
2. Ingarden R. (2003), *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
3. Ingarden R. (1960a), *O dziele literackim*, przeł. M. Turowicz, Warszawa: PWN.
4. Ingarden R. (1966), *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
5. Ingarden R. (1960b), *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa: PWN.
6. Ingarden R. (1958), *Studia z estetyki*, t. II, Warszawa: PWN.
7. Ingarden R. (1970), *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa: PWN.
8. Ingarden R. (1981), *Wykłady i dyskusje z estetyki*, Warszawa: PWN.
9. Stróżewski W. (2001), *Jakości metafizyczne*, [hasło w:] *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. J. Nowak i L. Sosnowski, Kraków: Universitas.
10. Szczepańska A. (1989), *Estetyka Romana Ingardena*, Warszawa: PWN.
11. Szymańska B. (2002), *Haiku i literatura polska przełomu XIX i XX w. O estetycznej wartości nastroju*, [w:] *Estetyka i krytyka*, nr 1(2).
12. Tyszczyk A. (2005), *Sztuka i wartość. O estetyce Romana Ingardena*., [w:] *Roman Ingarden. Wybór pism estetycznych*, red. A. Tyszczyk, Kraków: Universitas.

HYBRIS nr 15 (2011)
ISSN: 1689-4286

Robert Boroch

Uniwersytet Warszawski

Against Memetics. Abstract

Przeciw Memetyce (Against Memetics) Article is a critical analysis of theoretical foundations of memetics from the perspective of 2010. In my study, I mainly discuss assumptions adopted by Polish memeticians (papers published mostly in the magazine „Teksty z Ulicy. Zeszyty memetyczne").

The article concerns "biological foundations" of memetics adopted by the researchers, which causes a transfer of the biology's conceptual paradigm exactly to the field of memetics, since a) the research methodology of memetics has been based on achievements of virology (sic!); whereas, b) memetics itself has been called a scientific theory and; therefore, c) the subject of memetics has been determined and that is the evolution of culture.

What is more, the article discusses the issue of so-called qualia. Joining the theory of memes-replicators with qualia is risky; nevertheless, it is not completely unjustified; especially, as memeticians attribute features of qualia to memes.

Finally, the deliberations on memes and memetics are directed towards semiotics assuming the understanding of a group of memes as a code of a specific semantic deposit SD, which forms $\mathbb{R}$ relation in a specific knowledge representation RW.

Przeciw Memetyce

1. Wprowadzenie

Nie ma chyba współcześnie (2010) nikogo, kto by twierdził, iż kultura, jakiejkolwiek by nie przyjąć definicji, jest czymś, co nie ulega zmianie. Zatem pytanie o sam proces tych zmian oraz wynik tego procesu jest bardzo ciekawe i poznawczo uzasadnione. Procesy rządzące ową zmianą określa się groźnie brzmiącym dla kulturoznawców terminem — ewolucja.

Potocznie przyjmuje się, iż ewolucja to zmiana, a także proces przekształcania form prostych w formy złożone pod względem systemowym, co jest oczywiście niepoprawnym założeniem, które może prowadzić do przekonania, iż ewolucja jest procesem celowym, zaś tym celem jest doskonalenie form. Nic podobnego, w ewolucji biologicznej nie ma nic z celowości; wręcz przeciwnie, jest to proces przypadkowy, zaś

owa przypadkowość uzależniona jest od wielu, także przypadkowych, elementów. Przypadkowością tą rządzą jednak pewne reguły, jak na przykład dobór naturalny, który ma wpływ na rozwój fizyczny organizmów. Jednakże, co niejednokrotnie podkreślał Stephen Gould, siły te odnoszą się tylko do biologicznego rozwoju wszelkich organizmów, także człowieka; i tu kończą się mechanizmy ewolucji biologicznej, ponieważ mechanizmy te nie mają żadnego wpływu na zmiany mentalne[1]. Nie oznacza to jednak, iż nie można mówić w tym wypadku o ewolucji w innych obszarach niż tylko biologiczny; wręcz przeciwnie, można, na przykład w dziedzinie szeroko rozumianej kultury (zob.: „ewolucja kultury" *vel.* „ewolucja kulturowa"). Mówiąc jednak w tym kontekście o ewolucji, ma się raczej na myśli pewną zmianę jakościową, a nawet, w mniejszym; lub większym stopniu atawizm. Zmiana, czy istotowość zmiany staje się tu dość istotnym i ciekawym problemem dla wielu nauk, między innymi dla memetyki. Dobrosława Wężowicz−Ziółkowska w artykule *Przemoc symboliczna albo o społecznych warunkach ewolucji memetycznej*[2] w następujący sposób odnosi się do problemu zmienności:

> Naszym zdaniem nowa nauka o drugim replikatorze — podlegającej prawom ewolucji, analogicznej do genu jednostce dziedziczności kulturowej — memie, ma nie tylko wszelkie szanse, ale nawet metodologiczny obowiązek zapoznania się ze współczesnymi teoriami społecznymi, ponieważ, czy chce tego, czy nie, bada społeczne bardziej niż biologiczne warunki «thought contagions», jako że niespołeczne szerzenie się memów po prostu nie istnieje […][3].

Wężowicz−Ziółkowska dostrzega, co prawda, niemożność zastosowania praw ewolucji darwinowskiej do badania zachowań społecznych, czy kultur w ogóle, jednakże badaczka ta sądzi, iż mem (jeżeli w ogóle istnieje) podlega prawom ewolucji darwinowskiej jak gen. Wężowicz−Ziółkowska, dokonując takiego porównania, zakłada

[1] Gould, J. S.: *Niewczesny pogrzeb Darwina*. Przeł. N. Kancewicz−Hoffman. Wstęp A. Hoffman. Warszawa 1991.

[2] Wężowicz−Ziółkowska, D.: *Przemoc symboliczna albo o społecznych warunkach ewolucji memetycznej*. W: „Teksty z Ulicy" nr 11. Zeszyt memetyczny 2007, s. 49−50.

[3] Tamże, s. 49.

siłą rzeczy fakt istnienia takiego bytu jak mem, co jest oczywiście wątpliwe, ponieważ nie ma żadnych empirycznych dowodów oraz innych logicznych przesłanek, które mogłyby to potwierdzić. Można jednak bronić się przed tym zarzutem, twierdząc iż mem to jednostka funkcjonująca w rzeczywistości inteligibilnej, jednakże czy jest to przekonujące?

2. Rys historyczny

W roku 1976 Richard Dawkins w książce zatytułowanej *Samolubny gen* (*The Selfish Gene*[4]) w bardzo popularyzatorski sposób omówił rolę kwasu deoksyrybonukleinowego (DNA) w procesie ewolucji biologicznej. Badacz ten zasugerował, iż geny to nie tylko jednostki dziedziczenia, ale także, że to one warunkują naturalną selekcję.

Należy zauważyć, iż Dawkins w swojej propozycji nie ograniczył się jedynie do ewolucji biologicznej. Stosując ewolucjonistyczną terminologię, badacz ten podjął próbę wyjaśnienia ewolucji kulturowej oraz istotowości zmiany w samej kulturze.

Dawkins twierdzi, iż w procesie zmiany kultur ważną rolę odgrywa tzw. nowy replikator, czyli samopowielająca się struktura — mem.

Mem jest kulturowym odpowiednikiem genu o konkretnych właściwościach, czyli mem jest: a) jednostką przekazu kulturowego; b) jednostką naśladownictwa[5]; oraz, co zostało dodane przez Susan Blackmore, mem to c) jednostka informacji[6].

Memy (replikatory), zdaniem memetyków, rezydują w ludzkim mózgu. Jednostki te mogą, analogicznie do genów, kopiować się oraz przenosić z jednego mózgu do innego, zachowując się przy tym jak wirus, który zawiera niepoprawną informację[7]. Takie właściwości memów wymagają głębszej teoretycznej refleksji, ponieważ sugeruje

[4] Dawkins, R.: *Samolubny gen*. Przeł. M. Skoneczny. Warszawa 1996.

[5] Tamże, s. 266.

[6] Borkowski W., Nowak A.: *Wpływ społeczny jako model rozprzestrzeniania się memów*. W: „Teksty z Ulicy" nr 9. Zeszyt memetyczny 2005, s. 44−68.

[7] Zob.: Borkowski W., Nowak A.: *Wpływ społeczny jako model rozprzestrzeniania się memów*. W: „Teksty z Ulicy" nr 9. Zeszyt memetyczny 2005, s. 44−68.

to, iż istnieją jakieś „samo-świadomościowe" jednostki informacji, co wydawać się może zaskakujące.

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż propozycja Dawkinsa została na nowo „odkryta" w roku 2000 z chwilą ogłoszenia wyników badań projektu HGO (*Human Genome Project*[8]). Projekt HGO niewątpliwie przyczynił się do odnowienia zainteresowania samymi genami, jak i do dyskusji nad tzw. ewolucją kulturową[9].

Efekty tych dyskusji były następujący: a) wprowadzono konkretną metodologię badawczą opartą na zdobyczach wirusologii (sic!); b) nadano samej memetyce walor teorii naukowej; przez co c) określono przedmiot badań memetyki – ewolucja kultury. Memetyka bada więc ewolucję kultury, koncentrując się głównie na jej walorach komunikacyjnych: a) komunikacji interkulturowej; czy b) komunikacji kulturowej.

Główne prace memetyczne to: Susan Blackmore *The Meme Machine*[10], Daniel Dennett *Darwin's Dangerous Idea*[11], Dawkins *Samolubny gen*, *Ślepy zegarmistrz*[12], *Bóg urojony*[13] czy *Viruses of the Mind*[14].

Należy w tym miejscu koniecznie wspomnieć, iż większość memetycznych projektów badawczych została zakończona w roku 2005, wtedy bowiem ukazał się ostatni numer *Journal of Memetics–Evolutionary Models of Information Transmission*. Ostatni numer tego pisma był krytycznym podsumowaniem działalności naukowej badaczy związanych z tym pismem. Bruce Edmonds w artykule *The Revealed Poverty of*

---

[8] Źródło: [http://www.ornl.gov/sci/techresources/Human_Genome/home.shtml dostęp22 lipca 2010].

[9] Jedną z takich dyskusji była konferencja pt.: *Debata o biolingwistyce* (*A Debate on Bio–Linguistics*), która miała miejsce 20–21 maja 1974 roku w MIT, USA; także prace Erica Lenneberga (1921–1975), który stworzył kognitywne podstawy języka.

[10] Blackmore, S.: *The Meme Machine*. Oxford–New York 1999; polski przekład tej pracy: Blackmore, S.: *Maszyna memowa*. Przeł. N. Radomski. Poznań 2002; także: Blackmore, S.: *Memes, minds, and consciousness*. W: *The Future of Psychology*. Stichting VSPA Ledenservice. Amsterdam 1999, s. 39–41.

[11] Dennett, D.: *Darwin's Dangerous Idea*. „The Sciences" 35. 1996, s. 34–40.

[12] Dawkins, R.: *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*. Przeł. A. Hoffman. Warszawa 1994.

[13] Dawkins, R: *Bóg urojony*. Przeł. P. Szwajcer. Warszawa 2007.

[14] Dawkins, R.: *Viruses of the Mind*. W: *Dennett and his Critics*. Red. Bo Dahlbom. Blackwell Publishers. 1993, s. 13–27.

The Gene–Meme Analogy — Why Memetics per se Has Failed to Produce Substantive Results[15] wskazał główne przyczyny niepowodzenia memetyki: a) brak wartościowych publikacji naukowych; b) błędne założenia teoretyczne dotyczące zmiany i stałości w kulturze, zwłaszcza nawiązania do ewolucji darwinowskiej; c) porównanie memu z genem, co nie ma logicznego uzasadnienia; d) brak zainteresowania memetyką wśród innych badaczy.

W Polsce prace poświęcone memetyce publikowane są głównie w piśmie *Teksty z Ulicy. Zeszyty memetyczne*[16]. W 2009 roku została także opublikowana pierwsza polska antologia memetyczna *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji*[17]. Ukazanie się tej publikacja stwarza okazją do krytycznego zaatakowania memetyki i weryfikacji jej metod badawczych oraz założeń teoretycznych w polskim obszarze językowym.

3. Memetyka — metodologia naukowa

Memetyka jako nauka posługuje się poważnym aparatem pojęciowym, złożoną metodologią badawczą oraz najnowocześniejszymi wynikami badań genetycznych lub wirusologicznych, które zostały zdobyte w oparciu o zaawansowane technologicznie instrumenty badawcze. Zatem kwestionowanie ustaleń memetyki może prowadzić do posądzenia o brak nowoczesności w badaniach nad kulturą. Nowoczesność jest tu jednak rozumiana jako „nadążanie" za naukowymi modami, które polega na przenoszeniu paradygmatu pojęciowego jakiejś dziedziny nauki w inną. Na przykład, skutkiem zastosowania paradygmatu pojęciowego fizyki kwantowej do badań literaturoznawczych jest „kwantowe literaturoznawstwo", co samo w sobie jest

[15] Edmonds, B.: *The Revealed Poverty of the Gene−Meme Analogy — Why Memetics per se Has Failed to Produce Substantive Results*. W: „Journal of Memetics–Evolutionary Models of Information Transmission" 9. 2005 [http://cfpm.org/jom-emit/2005/vol9/edmonds_b.html dostęp 16.08.2010].

[16] Zob.: www.memetyka.pl.

[17] *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji*. Red. D. Wężowicz–Ziółkowska. Katowice 2009.

niedorzeczne. Podobnie rzecz się ma i z memetyką, która od początku była atakowana za naukowy eklektyzm[18].

3.1. Zmiana i stałość w kulturze a metodologia memetyki

Francis Crick oraz James Watson w latach 50. XX wieku odkryli kod genetyczny, co nie tylko rzuciło więcej światła na prawa dziedziczenia, lecz wprowadziło w obszar naukowych refleksji o kulturze biologiczny determinizm. Dziedziczenie stało się dla kulturoznawców, i nie tylko, bardzo interesujące, ponieważ wyjaśniało międzypokoleniową transmisję informacji, a także objaśniało mechanizmy utrwalania informacji, na przykład w postaci różnego rodzaju pamięci.

Późniejsze badania genetyczne pokazały jednak, iż kod genetyczny nie jest w stanie przyswajać w krótkim czasie informacji zewnętrznych (jeżeli w ogóle jest to możliwe), co znaczy, iż to, co w wyniku doświadczania zostało nabyte nie może być biologicznie dziedziczone, a zatem wniosek jest prosty informacja nous-sferyczna[19] musi być: a) transmitowana i b) utrwalona w inny sposób niż informacja biologiczna zapisana w kodzie genetycznym. Różnice w transmisji oraz utrwalaniu informacji biologicznej i informacji nous-sferycznej dotyczą zarówno ilości informacji, jaki i jakości, która być może jest związana z a) poprawnością informacji oraz b) trwałością zapisu informacji.

Informacja nous-sferyczna formowana w temporalnym procesie doświadczania staje się komunikowalna, tworząc spójny pod względem: a) strukturalnym, b) systemowym c) modelowym obiekt, który nazwiemy tu doświadczeniem. To właśnie doświadczenie jest przedmiotem transmisji i utrwalania informacji międzypokoleniowej, co nazywa się w potocznym języku dziedzictwem. Jednakże takie dziedzictwo nie ma nic wspólnego z dziedziczeniem biologicznym. Dlatego, w kontekście rozważań nad memetyką należy zadać istotne pytania:

---

[18] Zob.: Jahoda, G.: *The ghosts in the meme machine.* „History of the Human Sciences" 15. 2002, s. 55–68.

[19] Informacja — depozyt semantyczny SD tego pojęcia to: gr.: *εἶδος* oraz gr.: *μορφή*; gr.: *vouς* – dotyczący *vel*. należący do umysłu. Zobacz przypis 29.

a) czym dla memetyki jest wspomniana już stałość i zmienność;
b) przesłanki której teorii ewolucji memetyka przyjmuje za punkt wyjścia — przesłanki ewolucji darwinowskiej czy przesłanki ewolucji lamarckowskiej.

Oczywistym jest, iż w tym wypadku musi to być taka teoria ewolucji, która tłumaczy dziedziczność cech nabytych w wyniku doświadczania, co pozwala na: a) specjalizację modelową poszczególnych obiektów w procesie tzw. ukierunkowanej zmienności; oraz b) międzypokoleniową transmisję informacji. Takie ujęcie problemu jest bliskie koncepcji Jean−Baptiste de Lamarcka, która to propozycja została przez biologów uznana za fałszywą[20], czyli: nie ma ona zastosowania do ewolucji organizmów żywych. Nie oznacza to jednak, iż propozycja Lamarcka jest nieadekwatna do opisu zmiany w kulturze, o czym będzie jeszcze mowa.

Warto zaznaczyć, iż memetycy, głównie Dawkins, od początku upierali się, iż ewolucją kultury sterują te same prawa, co ewolucją biologiczną w rozumieniu darwinowskim, w myśl której najistotniejsze są działania:

a) sił odpowiadających za zmienność;
b) sił odpowiadających za kierunek zmienności.

Zdaniem Goulda, zmienność genetyczna pojawia się bez wyraźnie określonej preferencji co do przystosowania organizmu; to dobór naturalny działa na nieukierunkowaną zmienność hamując rozwój mniej korzystnych wariantów, co w efekcie skutkuje powstaniem konkretnych przystosowań[21]. Jednakże czy dobór

[20] Warto w tym miejscu przypomnieć, co Dawkins mówi o dziedziczności Lamarcka:
„Na pierwszy rzut oka kolejne pokolenia ciał patyczaków wydają się tworzyć rodowód replik. Lecz jeśli na drodze eksperymentalnej dokona się modyfikacji jednego z członków rodu (na przykład urywając mu nogę), zmiana ta nie zostanie przekazana dalej. Natomiast, jeśli na drodze eksperymentalnej zmieni się jeden z elementów rodowodu genomów (na przykład za pomocą promieni X), zmiana ta będzie przekazana. I to właśnie, a nie tasujące działanie mejozy, jest zasadniczą przesłanką do powiedzenia, że pojedynczy organizm nie jest „jednostką doboru", że nie jest prawdziwym replikatorem. To jedna z najważniejszych konsekwencji wynikających z powszechnie akceptowanego faktu, że teoria dziedziczności Lamarcka jest fałszywa." Dawkins, R.: *Samolubny gen*. Przeł. M. Skoneczny. Warszawa 1996, s. 371–372.

[21] Gould J. S.: *Niewczesny pogrzeb Darwina*. Przeł. N. Kancewicz−Hoffman. Wstęp A. Hoffman. Warszawa 1991, rozdz. 13, cz. II.

naturalny może wpływać na zmianę w kulturze w ten sam sposób? Memetyka założenie takie przyjmuje za fakt.

Przyczyna zmiany biologicznej jest na tyle istotna, iż sformułowano kilka teorii, które mają ambicje wyjaśnić to zjawisko (zob. tabela 1).

Tabela 1: Zmienność i powstawanie przystosowań — przegląd teorii[22].

Teoria	Powstawanie zmienności	Powstawanie przystosowań
Darwinizm — Karol Darwin	Nie ma przyczyny tłumaczącej zmiany osobnicze.	Dobór naturalny, który pozwala na rozwój wariantu najkorzystniejszego.
Neodarwinizm — August Weismann	Zmiany powstają przez kombinację związków dziedzicznych w plazmie zarodkowej, inne zmiany nie mają żadnego ewolucyjnego znaczenia.	Dobór naturalny odbywający się w plazmie zarodkowej.
Mutacja — Hugo de Vries	Zmiany powstają na drodze mutacji.	Dobór naturalny, który ułatwia mutację, będącą korzyścią dla organizmu.
Zasada doskonalenia — Karl Nägeli	Zmiany powstają z przyczyn wewnętrznych, które są niezależne od warunków zewnętrznych.	W świecie organizmów istnieje wewnętrzna potrzeba doskonalenia się.
Lamarkizm — Jean−Baptiste de Lamarck	Zmienność powstaje przez używanie narzędzi; zmiany są dziedziczone.	Zmieniające się warunki otoczenia, oddziaływujące na organizm, zmuszają do przystosowania.

Zdaniem memetyki, w odniesieniu do kultury można mówić o analogicznych procesach i źródłach zmian, dlatego memetyka poszukuje w kulturze tych elementów, które stanowią o istocie jej zmian, nie koncentrując się na elementach stałych, byłoby to bowiem zaprzeczeniem mechanizmów ewolucji, dla której zmiana jest czynnikiem dystynktywnym, i zmiana właśnie jest czymś, co jest na pewno. Zmienność sama w sobie jest więc procesem pewnym, a więc stałym, bo zawsze obecnym, pozwalającym na transmisję stałych elementów informacji, które posiadają właściwość łączliwości, zaś to z kolei umożliwia wchodzenie w konkretne relacje $\mathbb{R}$ z innymi podobnymi obiektami.

[22] Źródło: *Teoria ewolucji w wypisach*. Red. K. Petrusewicz. Warszawa 1959.

4. Mem *vs*. gen — porównanie właściwości

Wojciech Borkowski i Andrzej Nowak w pracy *Wpływ społeczny jako model rozprzestrzeniania się memów* dokonali porównania memu i genu, co przedstawia tabela 2.

Tabela 2: „Zestawienie głównych właściwości genów i memów" wg Borkowskiego i Nowaka[23].

Gen — abstrakcyjna, z definicji niematerialna informacja genetyczna.	**Mem** — abstrakcyjna informacja kulturowa.
Nośnik — sekwencja DNA lub RNA o dobrze poznanym, cyfrowym kodzie. Głównie w komórkach organizmów żywych.	Nośnik — połączenia synaptyczne w mózgach ludzi i ich (bliskich) krewnych. Kodowanie wciąż słabo poznane, w znacznym stopniu analogowe, ale można je interpretować na poziomie sieci semantycznej.
Równoważna sekwencja wykonawcza RNA i/lub białka, ale dzięki inżynierii genetycznej można też odtworzyć gen z sekwencji zapisanej na papierze lub w komputerze.	Równoważne nośniki zastępcze np. pismo, nagranie, nośniki cyfrowe.
Efekty fenotypowe.	Efekty „femotypowe" lub „socjotypowe".
Cała informacja dotycząca danego organizmu mieści się w jednej komórce i jest co najwyżej selektywnie wyłączana.	Złożona informacja memetyczna — mempleks nie musi w całości zmieścić się w jednym mózgu i w rzeczywistości takie sytuacje są bardzo powszechne — wszelka rozbudowana wiedza i technologia wymaga takiego „rozczłonkowania".
Transmisja pionowa przekazująca w jednym kroku kompletny zestaw funkcjonalny pomiędzy starymi i nowymi „maszynami genowymi".	Wyłącznie transmisja horyzontalnie. Nowa „maszyna memowa" — mózg noworodka jest memetycznie (niemal) pusty.

Jeżeli podstawą metodologiczną memetyki są założenia ewolucji darwinowskiej, to można przypuszczać, iż memetyka przyjmuje identyczne założenia, co do sił rządzących zmianą w kulturze (zob. tabela 1). Można także na podstawie powyższego

[23] Borkowski W., Nowak A.: *Wpływ społeczny jako model rozprzestrzeniania się memów*. W: „Teksty z Ulicy" nr 9. Zeszyt memetyczny 2005, s. 51.

porównania wnioskować, iż mem jest nośnikiem jakiegoś cargo[24], tj. „informacji memicznej". Cargo, jako nośnik informacji, musi posiadać właściwości statyczne (stałe) i właściwości dynamiczne (zmienne) oraz zdolność replikacji. Właściwości dynamiczne służą podtrzymaniu transmisji, zaś właściwości statyczne muszą gwarantować minimalną poprawność informacji, co jest tu rozumiane, jako czynnik konstytuujący komunikowalność informacji. Entropiczność informacji skutkuje brakiem jakiegokolwiek wyniku semantycznego, co powoduje iż staje się ona jedynie szumem; wiadomo tylko, że: a) coś jest; b) jest dla kogoś; nie wiadomo tylko: c) czymś jest; d) czymś jest dla kogoś; powstają zatem możliwości następującego wnioskowania progresywnego:

1. coś jest;
2. coś jest dla kogoś;
3. coś jest czymś;
4. coś jest czymś dla kogoś.

Jednakże takie założenia są niepoprawne, ponieważ nie można wykazać zmiany ani w strukturze cargo memu, ani w samym cargo, ponieważ są to byty z założenia abstrakcyjne. Nie wiadomo przy tym, jak należy rozumieć samo sformułowanie „abstrakcyjny": „Gen — abstrakcyjna, z definicji niematerialna informacja genetyczna[25]".

Przytoczona definicja odnosi się zapewne do teorii Wernera Gitta, którą badacz ten przedstawił w pracy *In the Beginning was Information*. Gitt sugeruje, iż informacja, którą zawiera gen, jest niematerialna i nie może powstawać sama z siebie, lecz musi być stworzona przez inteligentnego nadawcę oraz odtworzona przez inteligentnego odbiorcę[26]. Zastanawia zatem stanowisko Borkowskiego i Nowaka, ponieważ wydaje

[24] Cargo — rozumiem jako nośnik ulegający transmisji o nieznanej zawartości semantycznej. Użycie w tym miejscu słowa *informacja* sugeruje potencjał komunikowalności cargo, zaś słowa *treść* nadaje cargo konkretne znaczenie. W artykule tym używam słowa *cargo* żartobliwie. Infra!

[25] Tamże, s. 51.

[26] Skąd jednak wiadomo, iż informacja jest nastawiona na komunikowanie. Może być komunikowalna, ale bez intencji komunikowania: „Coś. Komuś. O czymś". Informacja biologiczna komunikuje: „Coś",

się, iż definicja (biologicznego) genu w ich rozumieniu nie ma nic wspólnego ze strukturami białkowymi oraz ewolucją darwinowską.

Z powyższej definicji wynika, iż w odcinku DNA, RNA są zawarte abstrakcyjne informacje; co więcej, jeżeli DNA jest cząstką materialną, co nie ulega wątpliwości, to ta materialna cząstka jest nośnikiem niematerialnej informacji, tworząc szczególne cargo. Założenie to jest oczywiście niepoprawne i można Borkowskiemu i Nowakowi zarzucić błąd *petitio principii* zarówno w definicji genu, jak i przyjmowanej przez tych badaczy definicji memu.

Oczywiste jest, iż zmiana w kulturze jest obserwowalna, jednakże to, czy ta zmiana może być opisana w kategoriach ewolucji darwinowskiej, czy lamarckowskiej, jest kwestią dyskusyjną, dlatego Borkowski i Nowak pomijają kilka istotnych problemów:

a) jeżeli możemy, a niewątpliwie możemy, mówić o ewolucji kultury, to ewolucja odnosząca się do kultury musi mieć charakter lamarckowski, a nie darwinowski; w przeciwnym wypadku trudno byłoby wytłumaczyć jej rozwój w oparciu tylko o genetyczne dziedziczenie;
b) założenie, iż gen jest materialnym nośnikiem niematerialnej informacji, innej niż informacja genetyczna, nie jest naukowym faktem, lecz jedynie interpretacją inspirowaną być może pracami Gitta; to oczywiście niczego nie dowodzi, lecz przenosi dyskusję z poziomu biologii molekularnej na poziom epistemologii, wykluczając tym samym ewolucję darwinowską z badań nad kulturą;
c) nie da się obronić teoretycznego założenia, iż w kulturze odpowiednikiem genu jest mem, ponieważ takie założenie jest semantycznie puste, a to dlatego, iż memetyka nie definiuje, czym jest informacja memiczna oraz czym jest sama kultura albo jak należy ją rozumieć. Skoro memetyka nie dostarcza satysfakcjonującej definicji ani informacji, ani kultury, to co jest przedmiotem jej badań?

Niespójność teorii jest tu widoczna już na poziomie metodologicznym, ponieważ o czym świadczą próby przeniesienia do memetyki: teorii ewolucji darwinowskiej pod

---

jednakże nie jest to komunikowanie skierowane do „Kogoś", indywidualnego podmiotu, jakim jest Człowiek nastawiony na odbieranie informacji nous-sferycznych.

postacią ewolucji lamarckowskiej, ewolucji molekularnej, dziedziczności Lamarcka oraz wirusologii, dowodzi to braku metodologicznego uporządkowania i desperacji w poszukiwaniu naukowej koherencji.

4.1. Zmiana w kulturze

Nie ma wątpliwości, o czym już była mowa, iż zmiana w kulturze jest obserwowalna, podobnie jak stałość. Jednakże to, czy zmienność kultury można opisać językiem ewolucji darwinowskiej, jest wątpliwe, podobnie jak wymykająca się naukowym opisom stałość w kulturze; zaznaczmy, iż jeżeli można coś powiedzieć o zmianie w kulturze, to stałość pozostaje nadal mało atrakcyjnym przedmiotem naukowych refleksji. Dlatego wydaje się, iż warto zmienić nieco optykę badawczą i dokładniej zastanowić się nad kwestiami związanymi z elementami stałymi w kulturze, gdzie stałość rozumiana jest jako nieredukowalność, ponieważ przez pryzmat stałości można dotrzeć do zmiany; dopiero wtedy można poszukiwać sensownej odpowiedzi na pytanie, czy owa zmiana ma charakter ewolucyjny. Jeżeli okaże się, iż zmiana w kulturze, obserwowana przez pryzmat stałości rządzi się prawami jakiejkolwiek ewolucji (co oznacza zmianę w zmianie), to jaka jest istota owej ewolucyjności, i czy jest ona tożsama, czy różna od ewolucji biologicznej?

Zdaniem memetyki, można obserwować to, co zmienne i to, co stałe, właśnie w jednostce mem, który jest nośnikiem jakiegoś cargo, ponieważ to właśnie cargo, w swojej strukturze, musi posiadać takie elementy, które umożliwiają i stałość i zmienność jednocześnie. Na przykład, jeżeli struktury memowe tworzące samochód są rozproszone w rozmaitych podsystemach, które to podsystemy można nazwać: blacharstwo, prąd stały, aerodynamika, przemysł rafineryjny, systemy transportu, itd., to musi istnieć jakaś wewnętrzna siła lub wola, która struktury te łączy w taki, a nie inny sposób; siłą taką bezsprzecznie jest kreatywność *nous*, który, wbrew opinii memetyków, nie jest przez memy atakowany; mem czeka na to, by być dostrzeżonym. Arystoteles nazywał to *epagoge*[27] (gr.: *επαγωγή* łac.: *inductio*, Arystoteles *Metafizyka*: 992b33).

[27] Engberg–Pedersen, T.: *More on Aristotelian Epagoge*, „Phronesis". Vol. 24. No. 3 (1979), s. 301–319.

> […] wszelka nauka bierze się z jakiegoś poznania uprzedniego, które będzie całościowe albo częściowe. Dotyczy zarówno wiedzy apodyktycznej, jak i definicyjnej, gdyż trzeba poznać uprzednio i dobrze rozumieć elementy definicji. To samo jest z wiedzą indukcyjną[28]".

Epagoge Arystotelesa odnosiło się do poznania bezpośredniego, jednakże nie ma powodów, by nie przenieść *epagoge* na grunt memetyki — tu zaś indukcjonizm Arystotelesa należy rozumieć znacznie szerzej, niż to się przyjmuje współcześnie (2010).

Depozyt semantyczny (Semantic Deposit — SD[29]) memu musi zawierać wiedzę umożliwiającą przejście od faktu do przyczyny, co oznacza, że mem powinien zawierać sam w sobie wynik bezpośredniego wnioskowania; innymi słowy, depozyt semantyczny SD memu w wyniku określonych operacji relacyjnych $\mathbb{R}$ umożliwia poznanie istoty przedmiotu[30]. To właśnie jest niczym innym jak *epagoge* Arystotelesa; w materii doświadczenia intelektualnego może być przecież widziana przez *nous* zasada bytu *arche*, ponieważ niematerialny, abstrakcyjny mem posiada w swojej strukturze niematerialne, abstrakcyjne cargo, które pozwala stworzyć ideę samochodu w rzeczywistości inteligibilnej; i to w tej właśnie rzeczywistości następuje łączenie się memów w złożone struktury memiczne, które czekają na dostrzeżenie przez *nous*, które narzucają się *nous* przez swoją prostotę albo złożoność, logiczność albo brak logiczności; w każdym razie są czymś, co przyciąga z jakiegoś powodu *nous*.

Przyciąganie musi zatem odbywać się nie na poziomie zmysłowo postrzegalnych atrybutów, lecz na poziomie intelektualnego impulsu, co stanowi pierwszą fazę poznania; faza druga to myślenie oraz stawianie pytań, czyli kreacja spekulatywna *nous*; faza trzecia to olśnienie, które objawia sekret umożliwiający połączenie kilku struktur memowych w jedną w postaci trwałych, lecz modyfikowalnych

---

[28] Arystoteles: *Metafizyka*.. Przeł. T. Żelaźnik. Oprac. M. A. Krąpiec. A. Maryniarczyk. Lublin 1996, s. 80.

[29] Depozyt semantyczny, termin RB. Zob. Boroch, R.: *Formalna Analiza Konceptualna (FCA) w badaniach kulturoznawczych — model analizy obiektu N: prowincjonalizm*. W: *Prowincjonalizm w kulturze europejskiej*. Red. B. Płonka–Syroka. K. Marchel. Oficyna Wydawnicza Arboretum. Wrocław 2010, s. 21–46.

[30] Dębowski, J.: *Bezpośredniość poznania*. Lublin 2000.

relacji $\mathbb{R}$[31]. Muszą też w jakiś sposób powstawać memy, których depozyt semantyczny SD zawiera gotowy wynik wnioskowania. Mem istnieje w bycie i przez samo istnienie w nim nęci *nous*, albo w sposób indukcyjny, albo w sposób spekulatywny, co przypomina przecież algorytm poznania[32]. Nie bardzo jednak taki stan rzeczy można sobie wyobrazić, chyba że pod postacią teorii anamnezy. Jak zatem połączyć anamnezę z teorią memów i czy w ogóle jest to możliwe oraz w jaki sposób konkretna kombinacja memów tworzy na przykład, ideę samochodu? Oznacza to, iż depozyt semantyczny SD memu może przybierać wartości:

a) indukcyjne, czyli obserwowalne zmysłowo, co jest zaprzeczeniem definicji memu, jaką przyjmują Borkowski i Nowak;
b) spekulatywne, czyli możliwe do postrzegania intelektualnego; zaś te ostatnie, memy spekulatywne, jeżeli nie wynikają z obserwacji zmysłowej, to muszą być obecne w istocie bytu w wyniku działania umysłu przedustawnego, czekając na dostrzeżenie (?!).

Można więc przypuszczać, iż mówimy tu o ewolucyjnym idealizmie. Działanie umysłu przedustawnego wynika *implicite* z założeń teoretycznych memetyki, bowiem memy istnieją niezależnie od możliwości ich postrzegania.

Memetyka w poznaniu stosuje narzędzia empiryczne, co ma gwarantować niezawodność wnioskowania. W rzeczywistości jest to zasłanianie się metodami badawczymi biologii molekularnej oraz wirusologii. Dlaczego tak się dzieje? Powodem takiego stanu rzeczy jest błędne założenie, iż tylko postrzeganie za pomocą zmysłów powoduje atak struktur memowych. Jeżeli tak jest faktycznie, to potwierdza to, iż proces myślenia czy wnioskowania jest także zmysłem, który rozpakowuje w mózgu semantyczne depozyty SD struktur memowych. Czy cargo memu posiada właśnie takie właściwości i czy właściwości te są wynikiem ewolucji i przypadkowości, czy raczej wynikiem działania *nous*? Na te pytania memetyka nie odpowiada.

---

[31] Lenartowicz, P.: *Wiarygodność twierdzeń przyrodniczych*. W: „Nauka–Religia–Dzieje". Red. J. A. Janik. P. Lenartowicza SJ. Kraków 1986, s. 73–100.

[32] Zob. Mulawka, J. J.: *Systemy ekspert*owe. Warszawa 1996.

I tu ponownie wracamy do punktu wyjścia, ponieważ memetyka nie potrafi przezwyciężyć materializmu, mimo iż dotyka rzeczywistości inteligibilnej, w której „zmaterializowała ideę", na przykład ideę samochodu.

Zdaniem Goulda, ewolucja biologiczna ma wpływ tylko na fizyczny rozwój człowieka, wątpliwe jest zaś, by miała wpływ na jego stany mentalne lub na to, co jest myślane, na przykład: uprzedzenia nie są wynikiem dziedziczenia biologicznego. Dlatego przenoszenie rozmaitych teorii ewolucji, a zwłaszcza ewolucji darwinowskiej, na grunt kultury wydaje się nieuzasadnione:

> Fenomen człowieka to wręcz całkowita transformacja Ziemi wskutek umieszczenia na jej powierzchni nowej warstwy, warstwy myślącej, bardziej […] wibrującej i przewodzącej niż jakikolwiek metal, bardziej ruchliwej niż jakikolwiek płyn, bardziej prężnej niż jakikolwiek gaz […]. Tym zaś, co nadaje tej metamorfozie jej właściwą wielkość, jest fakt, że nie powstała ona jako skutek uboczny czy też szczęśliwy przypadek, ale jako punkt zwrotny zdeterminowany w istocie, od samego początku, charakterem ogólnej ewolucji[33].

I to właśnie z tego powodu do propozycji biosfery Eduarda Suessa, inny badacz, Teilhard de Chardin, dodaje nosferę — „refleksyjną psychiczną powierzchnię ludzką", która jego zdaniem jest punktem zwrotnym w ewolucji człowieka, który, zdaniem Goulda, wyznacza początek panowania *nous* nad materią[34].

Można przytoczyć tu wiele dyskusji na temat rozumienia istoty nosfery, począwszy od mało znanej pracy Alfreda Wallace *Man's Place In the Universe: A Study of the Unity or Plurality of Worlds* z 1903 roku, zaś na pracy Freemana Dysona *Disturbing the Universe* z 1990 roku skończywszy; nie zmienia to jednak faktu, iż powstanie inteligentnego życia na Ziemi jest fenomenem, którego, jak twierdzi Motoo Kimura, nie można w innym miejscu powtórzyć; dlatego słowa Dysona: „Wszechświat musiał

[33] Zob.: Gould J. S.: *Niewczesny pogrzeb Darwina*. Przeł. N. Kancewicz−Hoffman. Wstęp A. Hoffman. Warszawa 1991.

[34] Tamże, s. 245–250.

wiedzieć, że nadchodzimy" są trafnym podsumowaniem tej dyskusji. Tylko jaka jest w niej rola memetyki?

5. Memy — spór o definicję

Blackmore w artykule *Imitation and the Definition of a Meme*[35] dokonuje przeglądu różnych definicji memów, uznając za najistotniejsze tylko dwie:

a) definicja Dawkinsa z 1976 roku zamieszczona w książce *Samolubny gen*;

b) definicja słownikowa: *Oxford English Dictionary* (OED)[36].

Najogólniej mówiąc, mem jest tu rozumiany jako informacja kulturowa, która jest powielana.

Inne definicje omówione przez Blackmore to definicje: a) Johna Wilkinsa *What is a Meme?*[37], który definiuje mem analogicznie do genu George'a Williamsa *Adaptation and Natural Selection*[38]; a także b) Richarda Brodie *Viruses of The Mind*[39]; d) Liane Gabora *The Origin and Evolution of Culture and Creativity*[40]; e) Aarona Lyncha *Though Contagion: How Belief Spreads Through Society*[41].

W prezentowanych przez Blackmore definicjach memu nie następuje żaden przełom; wręcz przeciwnie, mem jest definiowany przez inne jednostki o bardzo rozmytej semantyce.

---

[35] Blackmore, S.: *Imitation and the Definition of a Meme*. W: „Journal of Memetics–Evolutionary Models of Information Transmission" 2. 1998. [http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/blackmore_s.html dostęp 16.08.2010].

[36] OED – jest pierwszym słownikiem, na świecie, który w 1998 roku rejestrował już jednostkę mem, podając też jej właściwości definicyjne.

[37] Wilkins, J. S.: *What is the mem? Reflection from the Perspective of the History and Philosophy of Evolutionary Biology*. W: „Journal of Memetics–Evolutionary Models of Information Transmission" 2. 1998. [http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/wilkins_js.html dostęp 16.08.2010].

[38] Williams, G. C.: *Adaptation and Natural Selection.* Princeton University Press. 1966.

[39] Brodie, R.: *Viruses of the Mind*: *The New Series of The Meme*. Seattle 1996.

[40] Gabora, L.: *The Origin and Evolution of Culture and Creativity*. W: „Journal of Memetics–Evolutionary Models of Information Transmission" 1. 1997. [http://cfpm.org/jom-emit/1997/vol1/gabora_l.html dostęp 16.08.2010].

[41] Lynch A.: *Though Contagion: How Belief Spreads Through Society*. Basic Books. New York 1996.

Na gruncie polskim zostaje podjęta próba zredefiniowania memu przez Borkowskiego i Nowaka. Badacze ci w artykule *Wpływ społeczny jako model rozprzestrzeniania się memów* podają następujące rozumienie memu:

> Być może był to znaczący przypadek — efekt zaistnienia w publikacji popularnonaukowej, która zdobyła ogólnoświatową popularność, liczoną w dziesiątkach, jeśli nie w setkach tysięcy sprzedanych egzemplarzy. Być może znaczenie miało też to, że w odróżnieniu od «kulturgenu» Wilsona, jest mniej dosłowny i dopuszcza nie tylko proste skojarzenia z genem, ale i z mimesis (gr. « naśladownictwo»), même (fr. «taki sam»), albo z memory (ang. «pamięć»)[42].

Warto zauważyć, iż samo pojęcie w lekcji [mnem] pojawia się już w pracy Richarda Semona *Die Mnemischen Empfindungen in ihren Beziehungen zu den Originalempfindungen*, która została wydana w 1904 roku (wydanie drugie 1909)[43]; [mnem] Semona oraz [mem] Dawkinsa wykazują pewne podobieństwa definicyjne, ale to, czy można uznać te dwie jednostki za tożsame, jest sprawą wymagającą analizy porównawczej, by wykluczyć ewentualne nieporozumienia.

Borkowski i Nowak mimo deklaracji metodologicznej, w dalszej części swojego artykułu przyjmują inną, nieco węższą definicję memu zaproponowaną właśnie przez Blackmore w pracy *Maszyna memowa*[44]:

„[…] zachowania i idee powielane między ludźmi na drodze naśladownictwa”[45].

Po takich ustaleniach badacze ci proponują własną definicję, która jest — w ich przekonaniu — trafniejsza:

---

[42] Borkowski, W. Nowak, A.: *Wpływ społeczny jako model rozprzestrzeniania się memów*. W: „Teksty z Ulicy” nr 9. Zeszyt memetyczny 2005, s. 44.

[43] Zob.: Semon, R.: *Die Mnemischen Empfindungen in ihren Beziehungen zu den Originalempfindungen*. Leipzig 1909; Semon, R.: *Die Mneme als erhaltendes Prinsip im Wechsel des organischen Gescehehens*. Leipzig 1904.

[44] Blackmore, S.: *Maszyna memowa*. Przeł. N. Radomski. Poznań 2002.

[45] Borkowski W., Nowak A.: *Wpływ społeczny jako model rozprzestrzeniania się memów*. W: „Teksty z Ulicy” nr 9. Zeszyt memetyczny 2005, s 45.

> Mem to najmniejsza, wyróżnialna i użyteczna w danym kontekście jednostka informacji dające się wyrazić semantycznie i w dowolny, nie genetyczny sposób przekazać pomiędzy gospodarzami — mózgami dowolnych zwierząt, a nawet sztucznymi tworami na nich wzorowanymi[46].

Takie definiowanie memu jest wprawdzie zasadniczym odejściem od propozycji Dawkinsa, ale czy nie jest to odejście w kierunku teorii mnemów, z tą różnicą, iż teoria mnemów nie zajmuje się badaniem relacji typu: maszyna ↔ maszyna?

Jednakże w dalszej części swojego artykułu Borkowski i Nowak, chcąc nie chcąc, wracają ponownie do propozycji Dawkinsa:
„Podobnie (do genu — RB) mem jest abstrakcyjną informacją kulturową. Normalnie rezyduje w «umyśle», a właściwie w mózgu pod postacią kontaktów (czyli jednak relacji $\mathbb{R}$ — RB) między neuronami, czyli synaps[47]".

Wnioski są następujące:

a) jakakolwiek by nie była etymologia słowa mem, faktem jest, zdaniem Borkowskiego i Nowaka, iż słowo to zostało ogólnie przyjęte, jako termin naukowy, przez wielu badaczy reprezentujących różne dziedziny;
b) Borkowski i Nowak nie komentują mnemu Semona;
c) odwołują się, nie wprost, do definicji memu Dawkinsa:
„Memes are units of cultural transmission eg. tunes, ideas, catch phrases, clothes fashions, ways of making pots or of building arches"[48].

W tym kontekście, mimo początkowej deklaracji, przyjęta przez autorów formalna definicja memu nie różni się niczym od definicji zaproponowanej przez Dawkinsa; dlatego naturalne wydaje się pytanie, czym jest informacja memiczna — czy jest to: „[…] najmniejsza, wyróżnialna i użyteczna w danym kontekście jednostka

[46] Tamże, s. 45−46.

[47] Borkowski W., Nowak A.: *Wpływ społeczny jako model rozprzestrzeniania się memów*. W: „Teksty z Ulicy" nr 9. Zeszyt memetyczny 2005, s. 47.

[48] Tamże, s. 44.

informacji dająca się wyrazić semantycznie i w dowolny […] sposób przekazać pomiędzy gospodarzami […][49]"?

Jeżeli definicja Borkowskiego i Nowaka nie ma być ładnie brzmiącą formułą, należy domagać się od autorów tej definicji wyraźnego ustosunkowania się do innych jednostek informacji jak bit i shannon[50], ponieważ to, co zostało żartobliwie określone wcześniej, jako cargo memu, może właściwie być albo bitem, albo shannonem[51].

W świetle badań nad kulturą problem informacji, i to informacji kulturowej, dodatkowo się komplikuje, ponieważ nie wiadomo, czym jest: jednostka transmisji + kulturowej (kultura**)**; wiadomo jedynie, iż połączenie to jest abstrakcyjne, ponieważ nie została tu zdefiniowana, o czym już była wcześniej mowa, kultura, i to, co w kulturze autorzy chcą badać — czy tylko samą transmisję informacji, czy też może kulturę, o której nic nie wiadomo. Trudno jest przy tej okazji pozbyć się przekonania, iż memetyka jest niczym innym jak wyartykułowaną biologicznym językiem wersją semiotyki kultury.

6. Memy — rozważania semiotyczne

Załóżmy, iż „zespół memów" jest kodem o konkretnym depozycie semantycznym SD, który tworzy relacje $\mathbb{R}$ w reprezentacji wiedzy RW[52]. Jednakże, gdy spojrzymy na problem memów w innym świetle, w świetle antropologii kulturowej, to musimy uznać każdy element tej rzeczywistości za mem, który jest zarówno i jednocześnie: a) artefaktem materialnym; oraz b) artefaktem niematerialnym, co jest niedorzeczne.

Artefakty same z siebie informują, iż posiadają potencjał semantycznej łączliwości, sugerując, iż: język (cargo) rządzi kodem (memem), zaś kod (mem) nie rządzi językiem (cargo), podczas gdy te dwa składniki są komplementarne; w

[49] Tamże, s. 45−46.

[50] Shannon — jednostka ilości informacji.

[51] Shannon C.: *A Mathematical Theory of Communication*. W: „The Bell System Technical Journal". T. 27. 1948, s. 379–423, 623–656.

[52] Zob.: Boroch, R.: *Formalna Analiza Konceptualna (FCA) w badaniach kulturoznawczych — model analizy obiektu N: prowincjonalizm.* W: *Prowincjonalizm w kulturze europejskiej*. Red. B. Płonka–Syroka. K. Marchel. Wrocław 2010, s. 21–46.

przeciwnym wypadku nie można by mówić o procesie transmisji informacji, zaś ta jest przecież faktem.

W tym wypadku należy zadać zupełnie inne pytania, a mianowicie: a) czy cargo (język) memu jest dziedziczone, czy może nabyte w wyniku doświadczania, którego implementacją jest doświadczenie przekazywane z pokolenia na pokolenie w postaci, na przykład: mądrości życiowych. Idąc dalej tym tropem, należy zapytać, czy: b) człowiek, jako istota wyjątkowa, nie jest ciekawa owego doświadczenia i czy nie pragnie odwzorowania procesu doświadczania.

Sprawą drugorzędną jest: c) czym jest cargo (język) w procesie transmisji informacji, oraz: d) co będzie za cargo (język) uznane. Ważne jest to, iż owe cargo jest obecne w rzeczywistości inteligibilnej i że jest w każdej chwili dostępne.

Wypada też przypomnieć memetykom o dawno już dyskutowanym przez semiotyków problemie: e) czy cargo (język) może funkcjonować bez kodu (memu); tu bez względu na odpowiedź konieczne jest dalsze stawianie pytań: f) do czego cargo (język) owego kodu (memu) potrzebuje (lub nie potrzebuje); g) czy potrzeba ta wynika z konieczności utrwalenia i powielenia samej siebie; i h) czy owa konieczność jest jakościową cechą systemową; wreszcie na końcu należy zapytać czy: i) kod (mem) jest nośnikiem cargo (języka); oraz czy j) informacja, jako semantyczny depozyt SD cargo (języka) jest tym samym, co język?

Niedostępność kodu (memu) nie powoduje, iż informacja nie istnieje; oczywiście nie istnieje ona w rzeczywistości konkretnego odbiorcy, lecz jako taka jest i czeka na to, by być dostrzeżoną.

Kto jednak jest nadawcą takiej informacji i czy w ogóle nadawca jest tu konieczny? Jeżeli jest konieczny, to czy jest celowy, a jeżeli tak to czy owa celowość jest tym samym, co intencja komunikacyjna?

John Maynard Smith, Eörs Szathmáry książce *The Origins of Life*, odnosząc się do propozycji memu Dawkinsa, stwierdzili, iż istota memów jest całkowicie inna niż istota genów i nie ma podstaw, by dokonywać tu jakiegokolwiek ich porównania, ponieważ:

> If I tell you a Limerick and you think of an improvement, you can incorporate it before you pass it on. In this sense, cultural inheritance is Lamarckian. For these

> reasons, one cannot readily apply population genetic theory to cultural inheritance. But the analogy between memes and genes can be suggestive in a qualitative if not in a quantitative sense[53].

Nie ulega wątpliwości, i tu zgodzimy się ze Smithem i Szathmáry, iż generacyjna transmisja informacji wśród organizmów żywych jest faktem; organizm ludzki posiada zaś do tego celu, jak twierdzi Smith i Szathmáry, dwa języki: a) język DNA i RNA; oraz b) wysoko wyspecjalizowany język komunikacji społecznej, który umożliwia transmisję informacji między poszczególnymi indywiduami oraz większymi grupami społecznymi[54].

O ile język DNA i RNA jest utrwalany w stabilnym systemie molekuł, o tyle drugi język, język naturalny, ma ograniczone możliwości utrwalania, począwszy od przekazów ustnych, ikonograficznych, a na przekazach interaktywnych czy multimedialnych kończąc[55]; dlatego kategoria utrwalania informacji oraz jej transmisji powinna być brana pod uwagę w pierwszej kolejności. Możliwość utrwalania i transmisji informacji związana jest tu nie tylko z konkretnym rodzajem pamięci, lecz także, a być może i przede wszystkim, z możliwościami wnioskowania na podstawie jakościowych i ilościowych właściwości informacji. Nietrwałość nośnika czy wyjątkowa niska jakość transmisji, czyli memów, na którą zwracają uwagę Borkowski i Nowak, a także stwierdzenie, iż naturalnym środowiskiem memu jest mózg[56], wydają się niedorzecznością; definicyjna deklaracja, że nośnikami memów mogą być jednocześnie byty biologiczne oraz byty nie−biologiczne, uniemożliwia bowiem falsyfikowanie tej teorii, powodując tym samym, iż staje się ona dogmatem. Na ten właśnie problem

---

[53] Smith Maynard J., Szathmáry E.: *The Origins of Life. From the Birth of Life to the Origins of Language*. Oxford University Press. New York 1999, s. 140.

[54] Smith Maynard J., Szathmáry E.: *Language and Life*. W: *What is Life? The Next Fifty Years: Speculations on the Future of Biology*. Red. M. P. Murphy. L. A. J. O'Neill. Cambridge 1995, s. 67−77.

[55] Tamże, s. 67–78.

[56] Borkowski W., Nowak A.: *Wpływ społeczny jako model rozprzestrzeniania się memów*. W: „Teksty z Ulicy" nr 9. Zeszyt memetyczny 2005, s. 50.

zwraca uwagę Luis Benítez−Bribiesca w artykule *Memetics: A Dangerous Idea*[57]; istnieje coś, co jest memem, ale istnieje także, coś, co memem nie jest, zaś to coś, co istnieje, istnieje tak jak mem i ma takie same właściwości jak mem. W takim razie jak można wyróżnić mem?

Brak klasyfikacji potencjalnych możliwości transmisji informacji (nawet informacji kulturowych) jest tu poważnym zarzutem. Jeżeli taka klasyfikacja jest zatem możliwa, to powinna ona opierać się na takich elementach, które odgrywają w niej rolę kluczową:

1. człowiek → człowiek
2. człowiek → maszyna
3. człowiek → świat zwierząt
4. świat zwierząt → człowiek
5. maszyna → człowiek
6. maszyna → maszyna

Powyższy podział pozwala na jasne określenie podmiotów transmisji oraz prześledzenie jej ewentualnych rodzajów. Widać bezsprzecznie, iż człowiek jest tu podmiotem najważniejszym, zaś wszystkie inne rodzaje komunikacji czy transmisji są człowiekowi podporządkowane; to człowiek jest tu jedyną wartością odniesienia. Wyjątek stanowi transmisja typu maszyna → maszyna, co stanowi już inny problem badawczy, który dotyka tzw. humanistyki cyfrowej (ang.: Digital Humanistic). Jeżeli postrzeganie jakiegoś bytu warunkuje jego memetyczność, to w transmisji typu maszyna → maszyna postrzegana jest nie transmisja, lecz wynik, tj.: implementacja konkretnej realizacji zadania nawet w postaci cyfrowej; jest to niedorzeczne, bowiem sugeruje, iż wynik takiej transmisji jest już wcześniej obecny w mózgu ludzkim i czeka jedynie na aktywację w postaci konkretnego bodźca. Mem jako najmniejsza jednostka informacji kulturowej musi być w tym wypadku przekładalny z języka naturalnego L1 na język maszynowy L2; nie można bowiem inaczej wytłumaczyć tego zjawiska, jak możliwość przekodowywania wartości depozytu semantycznego SD memu, która

[57] Benítez−Bribiesca, L.: *Memetics: A Dangerous Idea*. W: „Interciencia". Vol. 26. Asociación Interciencia. Caracaz. Venezuela 2001, s. 29−31.

wygląda następująco: wartość depozytu semantycznego SD memu kodowana w języku naturalnym L1 jest przekładana na analogiczną jednostkę w języku maszynowym L2; wartość depozytu semantycznego SD memu zawarta w języku maszynowym L2 jest implementowana w postaci konkretnego działania w interfejsie[58], w taki sposób by możliwe było odczytanie wartości depozytu semantycznego SD memu w języku naturalnym L1. Taki stan rzeczy jest jednak kuriozalny, ponieważ powoduje, iż wszystko to, co mogę postrzegać, i wszystko to, o czym mogę pomyśleć, jest memem; zaś to, czego nie mogę postrzegać, i to, czego nie mogę pomyśleć, memem się stanie w chwili postrzegania, czyli w wyniku uświadomienia sobie, że coś jest; zatem czy człowiek może decydować, co stanie się memem? Jeżeli coś staje się memem, to czym jest, zanim się nim stało?

Jeżeli memetycy chcą obronić swoje stanowisko, to koniecznie muszą odejść od postulatów darwinowskiej ewolucji; należy także nieco inaczej spojrzeć na mózg ludzki i nie traktować go jako maszyny obliczeniowej służącej do replikacji i implementacji; czym bowiem może być taka maszyna bez świadomości, iż ona sama istnieje, czyli bez człowieczeństwa[59]? Dlatego należy oczekiwać od memetyki czegoś więcej; przede wszystkim: a) wyjaśnienia potencjalnej możliwości wnioskowania dedukcyjnego, jakie człowiekowi umożliwia kultura, w szerokim rozumieniu tego słowa; b) zbadania ewentualnych czynników wpływających na to, że wnioskowanie dedukcyjne może być zastąpione; c) jeżeli tak jest faktycznie, to co może takie wnioskowanie zastąpić. Memy nie mogą być także traktowane jak wirusy, które zawierają niepoprawną informację, ponieważ niepoprawność nie jest tu istotna; istotny jest tylko i wyłącznie sam proces transmisji oraz cargo, bez względu na jego wartość logiczną.

Jeżeli w XII wieku ludzkość była przekonana, iż: „Ziemia jest centrum wszechświata", to mówienie w tym wypadku o błędzie jest niepoprawne, ponieważ, co znaczy: a) centrum; b) przekonana; oraz c) ludzkość? W wieku XII nie posługiwano się konceptem ludzkości w takim znaczeniu, w jakim posługuje się nim wiek XX. Czy

[58] Zob.: Chomsky, N.: *Trzy elementy projektujące język*. W: *Prace językoznawcze*. T. 10. Przeł. R. Boroch. Olsztyn 2008, s. 241–273.

[59] Poruszony tu zostaje bardzo ważny problem: mózg — umysł, który jednak nie będzie tu dyskutowany.

narzucanie z perspektywy czasu konkretnych i innych w tym wypadku wartości semantycznych jest uzasadnione i czy prowadzi to do faktycznego poznania kultury XII wieku? Czy kulturologia może zadowolić się taką perspektywą, jeżeli tak, to koniecznie trzeba zaznaczyć, iż badany jest wiek XII, ale z sygnaturą: wiek XX.

Depozyt semantyczny SD jakiejkolwiek jednostki transmisji kulturowej, memu, mnemu, mitologemu, ideologemu czy po prostu znaku, musi zawierać dwa komplementarne czynniki: a) statyczny, który gwarantuje ciągłość; oraz b) dynamiczny, który umożliwia zmianę i łączliwość w postaci konkretnej relacji $\mathbb{R}$. Na poziomie już konkretnego systemu właściwości dynamiczne mogą okazać się właściwościami stabilizującymi system, zaś statyczne mogą gwarantować minimalną poprawność transmisji informacji, o czym już była mowa. Memetyka w tym miejscu wykazuje jednak poważną sprzeczność, ponieważ historyczna ciągłość informacji jest zaprzeczeniem ewolucyjnej przypadkowości[60].

W cargo memu nie ma nic przypadkowego; skoro memy mają tworzyć znaczenia, to musi być zagwarantowana trwałość czynnika stałego cargo, by mógł być on dostrzeżony, oraz musi być zagwarantowana trwałość czynnika zmiennego (dynamicznego), który umożliwia tworzenie konkretnych relacji $\mathbb{R}$, czyli zintegrowanych systemów znakowych, które memetyka nazywa kompleksami memów.

Jeżeli rzeczywiście memetycy mają rację, to formułując swoje postulaty badawcze, rekapitulują naukowe ustalenia semiotyki kultury, przekodowując je na język biologii; dlatego memetyka może być uznana za ślepy zaułek; jednak tym, co z tego ślepego zaułka można zabrać do semiotyki, są zintegrowane systemy znakowe o możliwościach łączenia się. Czy nie jest to kusząca propozycja, kierująca badania nad kulturą w kierunku zintegrowanych podsystemów kulturowych? Znaki są przecież doskonałymi jednostkami transmisji informacji kulturowej; to znaki potrzebują stabilnego systemu kulturowego; zachwianie stabilności systemu powoduje bowiem zniszczenie lub zdeformowanie jego elementów składowych, doprowadzając do tzw. „upadku kultury” czy „upadku cywilizacji”.

[60] Może, co prawda, ów depozyt semantyczny posiadać nielogiczność, jednakże nielogiczność nie potwierdza w tym wypadku przypadkowości.

Czyżby memy były bytami idealnymi? Jeżeli tak jest, to skąd w nich możliwość zmiany? Jest to poważny problem, ponieważ nie można mówić o memie jako o czymś materialnym i niematerialnym jednocześnie, co jest chyba niedorzeczne. Można natomiast mówić o znaku posiadającym możliwości transmisji informacji oraz potencjał łączliwości, która pozwala na konstruowanie większych struktur o własnościach systemu i modelu. Jakie więc mogą być istotowe właściwości takiego nowego znaku? Czy będzie to to, co za Clarence I. Lewisem nazywa się *qualiami*[61]?

7. *Qualia vs*. mem

Zakładając, iż memetyka rzeczywiście jest nauką i posługuje się nie ezoteryczną metodologią, lecz prawami wnioskowania, to przyjęcie założeń Lewisa dotyczące *qualiów* jest nieuniknione; rozwiązuje to bowiem jeden ważny problem, który dotyczy możliwości dokonywania wyboru na podstawie bodźców sensorycznych docierających do podmiotu, który coś postrzega i na podstawie owego postrzegania coś wnioskuje. Na ten sam problem zwraca uwagę także Dawkins:

> Zostaliśmy zbudowani jako maszyny genowe i wychowani jako maszyny memowe, ale dana jest nam siła przeciwstawienia się naszym kreatorom. My, jako jedyni na Ziemi, możemy zbuntować się przeciw tyranii samolubnych replikatorów[62].

Różnice między memem a *qualiami* będą polegały głównie na tym, iż mem jest przede wszystkim replikatorem, co musi, wbrew temu, co twierdzą memetycy, oznaczać przede wszystkim trwałość.

Jednakże czy przypadkiem nie jest tak, iż mem albo *qualia* są niczym innym jak właściwością, istotą, immamentną cechą bytu określoną jako *intrinsic*[63]? Nie można

[61] Na ten problem zwracał uwagę m.in. Daniel C. Dennett.

[62] Dawkins, R.: *Samolubny gen*. Przeł. M. Skoneczny. Warszawa 1996, s. 152. Porównajmy jeszcze wersję oryginalną: „We have the power to defy the selfish genes of our birth and, if necessary, the selfish memes of our indoctrination.... We are built as gene machines and cultured as meme machines, but we have the power to turn against our creators. We, alone on earth, can rebel against the tyranny of the selfish replicators" Dawkins, R.: *The Selfish Gene*. Oxford 1976, s. 215.

takiego postulatu wykluczyć, ponieważ może się okazać, iż nie mówimy już o jakimś bycie, o jakiejś abstrakcyjnej jednostce znaczącej, lecz o właściwości bytu.

Biorąc pod uwagę niejasność polskich tłumaczeń definicji *qualia* oraz deklaracje memetyków odnośnie do właściwości memu, można dojść do przekonania, iż mem i *qualia* są różnymi bytami. Właściwości definicyjne memu zostały już przedstawione, jakie są więc właściwości definicyjne *qualia*?

7.1. *Qualia* — definicje

Qualia
Qualia — „The intrinsic phenomenal features of subjective consciousness, or sense data" [źródło: http://www.philosophypages.com/dy/q.htm 22 lipca 2010]; wrodzone(?)/immamentne/istotowe(!) cechy zjawiskowe subiektywnej świadomości lub danych zmysłowych (przeł. RB).

W tłumaczeniu definicji *qualia* na język polski pojawia się problem ze słowem *intrinsic* (zobacz przypis 63) które znaczy w tym kontekście tyle, co istota (znaczenie rzeczownikowe); w języku angielskim zaś ma ono znaczenie przymiotnikowe, oznaczające to, co jest dla danego obiektu naturalne, immanentne lub istotowe właśnie:

- „Belonging to the essential nature or constitution of something"[64];

[63] Powstaje w tym miejscu spór dotyczący przekładu angielskiego słowa *intrinsic*. W polskiej literaturze słowo to tłumaczy się jako *wewnętrzny*, jednakże jest to błędne rozumienie tego słowa. Na przykład Odrowąż–Sypniewska J.: *Zagadnienie nieostrości*. Warszawa 2000. W niniejszym artykule słowo *intrinsic* jest rozumiane, jako *istotowy*. Artykuł dyskutujący problem *intrinsic* w przygotowaniu. Zobacz: Lewis, D.: Redefining 'Intrinsic'. W: „*Philosophy and Phenomenological Research*". T. 63. Nr 2. 2001, s.381–398; Denby, A. D.: *The Distinction between Intrinsic and Extrinsic Properties*. W: „*Mind*". New Series. T. 115. Nr. 457. 2006 s.1–17; Francescotti, R.: *How to Define Intrinsic Properties*. W: „*Noûs*". T. 33. Nr 4.1999 s. 590–609; Langton, R. Lewis, D.: Defining 'Intrinsic'. W: „*Philosophy and Phenomenological Research"*. T 58. Nr 2. 1998, s. 333–345; Witmer, D. G. Butchard, W. Trogdon, K.: *Intrinsicality without Naturalness*. W: „*Philosophy and Phenomenological Research*". T. 70. Nr 2. 2005, s. 326–350.

[64] *The New Penguin English Dictionary*. Red. R. Allen. London 2001, s. 736.

- „(of a value or quality) belonging naturally to sb/sth; existing within sb/sth, rather than coming from outside, eg. personal qualities such as honour and courage, rather than wealth or social status”[65];
- „Belong naturally, inherent, essential, esp. value”[66].

7.2. Istota *qualiów* — przykład

Rozważmy sytuację, w której pewien człowiek obserwuje przedmiot P, który ma dwa kolory: czerwony i biały. Czerwoność jest istotą czerwonego białość zaś jest istotą koloru białego, jednakże w wypadku, gdy dany przedmiot P posiada nałożony na siebie więcej niż jeden kolor, to z jakiego rodzaju *qualiami* można mieć tu do czynienia — czy elementem porządkującym będzie tu kolejność nakładania kolorów? W tym wypadku postrzegający musi odszyfrować ową wewnętrzną logikę kolejności nałożenia kolorów albo natężenie kolorów, czyli ilość konkretnego koloru, który postrzegający uzna za przeważający; dlatego postrzegający może być przekonany, iż przedmiot P jest czerwono−biały, a nie biało−czerwony. Problem ten jest jeszcze bardziej złożony, ponieważ w przypadku flagi narodowej postrzegający zna kolejność kolorów z innego źródła, zaś to, co postrzega jest czymś innym, niż jest przekonany, iż postrzega; dlatego może uznać, iż przedmiot o barwie czerwono−białej jest faktycznie biało−czerwony; postrzegający odnosi się tu do przesłanki, iż, przykładowo, flaga narodowa ma właśnie taką, a nie inną kolejność kolorów; zatem patrząc na przedmiot, który nie przypomina w niczym flagi narodowej, postrzegający zakłada, iż ów przedmiot odwzorowuje kolejność nałożenia kolorów narodowej flagi. Informacja o tym, iż ów inny przedmiot odnosi się w swojej wewnętrznej logice kolejności kolorów do flagi narodowej powoduje, iż to w takiej właśnie kolejności kolory składowe są postrzegane. Problem ten nie dotyczy bezpośrednio *qualiów*, jednakże warto zwrócić uwagę na to, iż ważnym elementem jest tu „kognitywne” pochodzenie przesłanki[67].

---

[65] *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Red. J. Crowther. Oxford 1995, s. 627.

[66] *The Concise Oxford Dictionary of Current English*. Red. H. W. Fowler, F. G. Fowler. Oxford 1911, s. 627.

[67] Zob.: Hardian, L. C.: *Qualia and Materialism: Closing the Explanatory Gap*. W: „Philosophy and Phenomenological Research”. Vol. 48. No 2 December 1987, s. 281−98; Lewis, I. C.: *Mind and the world order*. New York 1929; Shoemaker, S.: *Qualities and Qualia: What's in the Mind*. W: „Philosophy and

7.3. *Qualia vs*. mem — różnice

Ontologiczną styczną tych dwóch pojęć jest to, iż memy i *qualia* są jednostkami transmisji konkretnego depozytu semantycznego SD będącego w sztywnych, lecz modyfikowalnych relacjach $\mathbb{R}$ w konkretnej reprezentacji wiedzy RW. Jak należy to rozumieć? Relacja sztywna to połączenie depozytów semantycznych SD, umożliwiająca potencjalnie konkretne działanie myślowe lub kinetyczne, co przejawia się w konkretnym procesie wnioskowania i konkretnym zachowaniu. Relacja taka może jednak być modyfikowalna, jeżeli depozyt semantyczny SD posiada właściwość łączenia, dlatego ani *qualia* ani mem nie są dziedziczone, ponieważ ich niematerialny charakter wyklucza dziedziczność mogą być natomiast nabyte w procesie doświadczania.

Wartość depozytu semantycznego SD *qualiów* oraz memu podlega generacyjnej transmisji, jako konkretne doświadczenie. W tym wypadku *qualia* oraz memy muszą być efektem świadomego postrzegania konkretnego przedmiotu oraz muszą być także wynikiem konkretnego procesu doświadczania. Z chwilą zakończenia procesu doświadczania pojawiają się w umyśle podmiotu, jako depozyt semantyczny SD doświadczenia o konkretnej wartości, co może być podstawą do dalszego wnioskowania. Zatem pytanie o istotowość *qualiów* i memów nie jest pozbawione racji.

Zastanówmy się, czy *qualia* albo memy mogą być: a) sugerowane, czyli podpowiadane przez konkretną strukturę o właściwościach systemowych; albo b) perswadowane, czyli podpowiadane przez konkretnego człowieka w konkretnym celu.

Jeżeli A stwierdza: „widzę złamaną łyżkę w szklance herbaty”, mówiąc to B, który uznaje to zdanie za prawdziwe, to B jest przekonany, iż łyżeczka w szklance herbaty rzeczywiście jest złamana, mimo iż tak faktycznie nie jest. Innymi słowy, B uznaje to zdanie za prawdziwe tylko dlatego, iż: albo został do tego zmuszony, albo przyjął

Phenomenological Research” Vol. 50 1990. Supplement, s. 109−131. Źródło: [http://plato.stanford.edu/entries/qualia/ dostęp 22. 07. 2010]. Na problem ten zwrócił uwagę Jerzy Faryno.

konkretną strategię (niekoniecznie) komunikacyjną, albo jego zdolność rozumienia została ograniczona przez kontekst interpretacyjny, który w tej konkretnej sytuacji staje się wartością odniesienia.

B „postrzegał" tylko te *qualia*, które zostały mu podpowiedziane, mimo iż miał możliwość postrzegania identycznej istotowości przedmiotu (teoretycznie identyczne *qualia*); jednakże nie mógł ich postrzegać, ponieważ dla B one nie istniały. Można zatem mówić tu o braku rozumienia tego, co się postrzega i semantycznej kategoryzacji tego, co się postrzega. To, że B dysponuje identycznymi wrażeniami zmysłowymi, nie jest przecież gwarantem powstania identycznej relacji $\mathbb{R}$ w konkretnej reprezentacji wiedzy RW o tożsamej wartości semantycznej; różne jest tu przecież rozumienie tego, co postrzegane, (czyli odmienny jest proces tworzenia się relacji $\mathbb{R}$ w RW), a tym samym inny jest sam proces tworzenie się znaczenia.

Może wydawać się, iż *qualia* oraz struktury memowe są jednostkami niezbędnymi w procesie poznania; ale czy są to na pewno jednostki, a nie właściwość? Jedno jest pewne: proces poznania jest związany z możliwością: a) postrzegania; b) minimalnego rozumienia tego, co się postrzega; oraz c) możliwością jakiegokolwiek wnioskowania.

Łączenie teorii memów z *qualiami* jest ryzykowne, jednakże nie jest pozbawione racji, zwłaszcza iż memetycy przypisują memom właściwości przynależne niejako *qualiom*. Stwierdzenie to siłą rzeczy wymaga, nawet pobieżnego, zastanowienia się nad tym, czy rzeczywiście tak jest.

Qualia jako jednostka muszą być elementem składowym systemów dynamicznych i systemów statycznych, jednakże nie mogą być przez te systemy zmieniana ze względu na właściwości *intrinsic* (zobacz przypis 63), ponieważ systemy te nie mają takich właściwości modelujących, by możliwa była zmiana w warstwie *intrinsic*; *qualia* stanowią przecież istotę bytu, zatem nie należą jako takie do jakichkolwiek systemów — dynamicznego czy statycznego — lecz tylko i wyłącznie są w bycie, dlatego właściwości modelujące konkretnego systemu (zakładając, iż takie właściwości może konkretny system posiadać) nie dokonują tu zmiany jakościowej.

Jesteśmy więc ponownie w martwym punkcie, ponieważ nie można jednoznacznie wykazać, czy *qualia* to jednostka, czy własność; podobnie rzecz ma się z memami.

Kultura jest jednak podsystemem modelującym, zaś *qualia* jako jednostka czy własność muszą w jakiś sposób tym procesom podlegać. Czyżby podsystem kultury nie miał żadnego wpływu na depozyt semantyczny SD *qualiów*, który jest określany, jako: a) *intrinsic phenomenal features*; oraz b) *intrinsic values*?

Jednakże, jeżeli tak jest faktycznie, to *qualia* rozumiane jako *qualia intrinsic phenomenal features* nie są ani elementem systemu, ani istotą obiektu należącego do systemu; są po prostu właściwością samego systemu modelującego, tworząc w ten sposób jego istotę. Zatem, przykładowo, to, czy uznamy coś za czyste lub brudne, nie jest wynikiem istoty obiektu, lecz istoty systemu modelującego, co pozwala postrzegać dany przedmiot jako brudny lub jako czysty; podobny problem dotyczy postrzegania natężenia kolorów w obiekcie, ponieważ coś, co jest bardzo czerwone, może innemu wydawać się albo mniej czerwone, albo bardziej czerwone. W tym wypadku jakościowa istota obiektu jest złudzeniem, ponieważ to właściwość systemu modelującego sprawia, iż postrzegamy istotę obiektu, jako wrażenie doświadczenia, choć tak naprawdę doświadczeniem to nie jest, ponieważ postrzegający podmiot jest częścią owego podsystemu. *Qualia* należą do porządku ontologicznego doznań, doświadczania, doświadczenia oraz pamięci, czego chyba nie można powiedzieć o memach. Jednakże memetycy upierają się, iż memy to: 1) jednostki dziedziczenia kulturowego; oraz 2) jednostki transmisji informacji kulturowej. Jeżeli memetycy mają rację, to dziedziczenie konkretnych informacji w procesie doświadczania kulturowego musi być niczym innym, jak transmisją depozytu semantycznego SD, zaś owe cargo musi być „kulturowo wrodzone", co jest przecież niedorzeczne; istota kulturowości to przede wszystkim nabywanie w procesie uczenia się oraz możliwość ulepszenia tego, co nabyte, bowiem to, co nabyte stało się siłą rzeczy wartością. Jak zatem uzasadnić potencjalną możliwość modyfikowalności cargo memu?

Doświadczanie świata, bezpośrednie lub poprzez różnorakie pośredniczące w tym doświadczaniu media, powoduje, iż sam proces doświadczania jest niemożliwy do postrzegania; dopiero z chwilą przekształcenia doświadczania w doświadczenie

podmiot postrzegający ma gotowy produkt w postaci modyfikowalnych relacji $\mathbb{R}$ w konkretnej reprezentacji wiedzy RW.

Jeżeli istnieje jakiś X, który jest postrzegany przez Y jako: posiadający doświadczenie, to nie można wykluczyć, iż: jeżeli X stwierdzi, że: „konie jedzą ludzi", to Y uzna to za prawdę; zatem Y, widząc coś, co uzna za konia, zostanie zaatakowany memami, które będą: a) wyobrażeniem doświadczenia X–a; a także b) przekonaniem o tym, iż postrzegany koń jest jednym z egzemplarzy konia, który X wcześniej postrzegał, oczywistym jest, iż Y postrzega: a) wyobrażenie doświadczenia X, które nazwane zostało przez X–a koń oraz b) coś co, sam Y nazywa koniem.

Jednakże sprawa może się w tym wypadku skomplikować, ponieważ Y posiada w konkretnej reprezentacji wiedzy RW relację $\mathbb{R}$ o konkretnym depozycie semantycznym SD w postaci: „Konie jedzą ludzi", zaś to będzie przecież tu regułą R:

R1: Jeżeli coś jest koniem, to je ludzi.

R1: Jeżeli A to B[68].

R1 jest regułą, która zostanie poddana weryfikacji. Jednakże skąd mogą pochodzić przesłanki, które stają się tu regułami? W przypadku R1 przesłanka została wprowadzona do systemu przez X−a, który orzekł, iż „konie jedzą ludzi", co może być przesłanką jedynie wtedy, gdy nie istnieje reprezentacja wiedzy RW Y−a; jest to możliwe jedynie w wypadku „rzeczywistości sztucznej", czyli takiej, która jest modelowa, całkowicie odizolowana i ograniczona ilością bodźców, które dostarczałyby jakiejkolwiek wiedzy na dowolny temat. Taka rzeczywistość jest jednak niemożliwa, ponieważ sam „fakt myślenia" zakłada *implicite* takie minimalne skomplikowanie owej rzeczywistości by myślenie było w ogóle możliwe. Orzekanie o czymkolwiek w takiej rzeczywistości, nawet w postaci elementarnej, jak na przykład: „Ja jestem" nie jest rzeczą prostą, a być może i niemożliwą; jak bowiem mogłaby powstać konceptualizacja „ja" oraz tego, że owo „ja" „jest", skoro w „rzeczywistości sztucznej" nie ma takich

[68] Stosujemy tu notację wypracowaną na gruncie wnioskowania progresywnego, które jest stosowane w SI. Zob.: Mackiewicz, R.: *Rozumowanie warunkowe w interpretacji teorii modeli umysłowych*. Lublin 2000.

[http://www.tcd.ie/Psychology/Ruth_Byrne/mental_models/ dostęp 4.03.2011].

konceptualizacji (a także i kategorii), zatem jak można zweryfikować w tym wypadku to, iż „ja jestem”?

Jednakże rzeczywistość, z której pochodzą memy czy *qualia*, nie jest sztuczna, jest przecież w warstwie *nous*. Dlatego w przypadku „konia jedzącego ludzi” może nastąpić dopasowanie przesłanki do hipotezy: „konie jedzą ludzi, ponieważ”:

R1: jeżeli A to B.

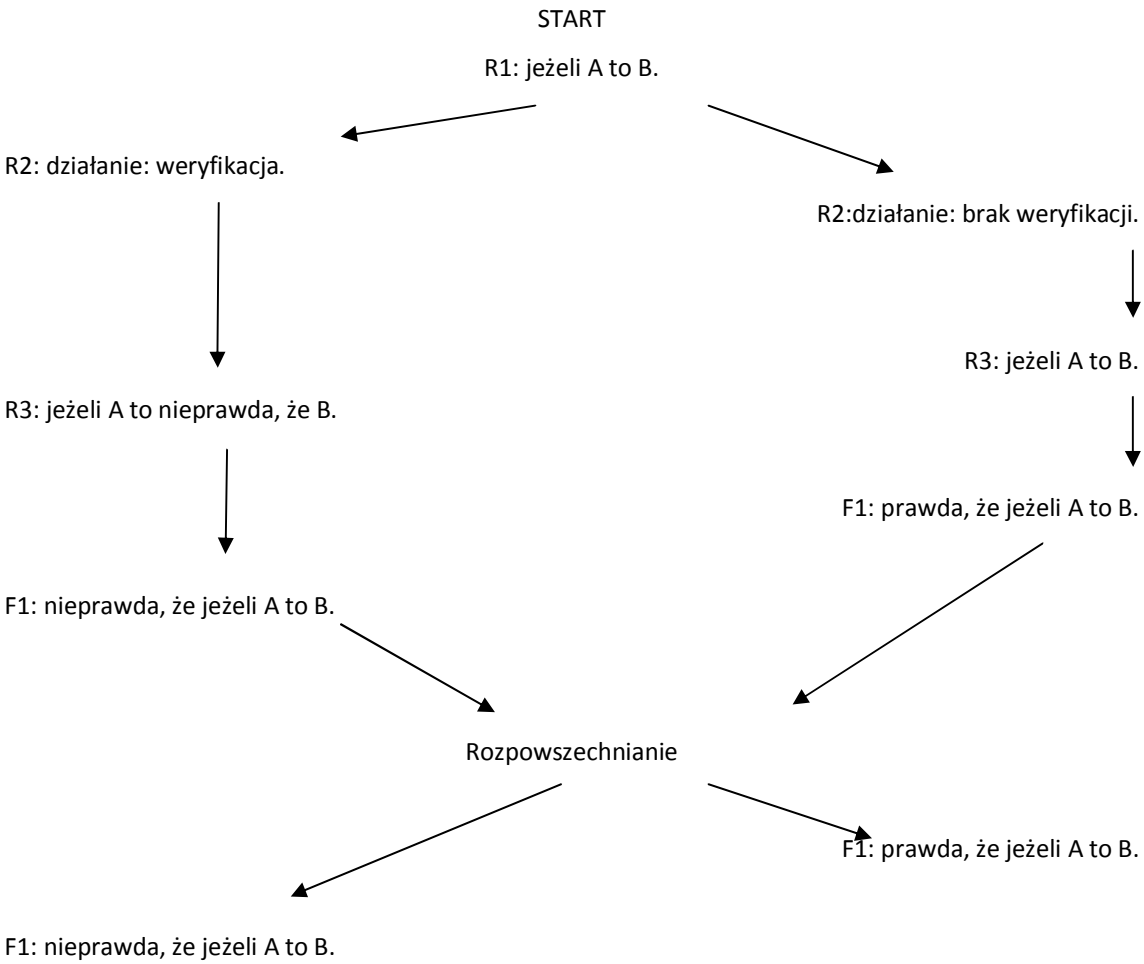
To:

R2: działanie

W przypadku R2 podejmowane jest konkretne działanie, które może prowadzić do zweryfikowania R1 lub do niezweryfikowania R1 i tym samym do utrwalenia informacji niepoprawnej, która stanie się faktem F; jeżeli zaś nastąpi weryfikacja R1, to faktem F staje się negacja w postaci:

R3: jeżeli A to nie prawda, że B.

Czyli replikacja memów w tym wypadku może wyglądać następująco:



Wydaje się wiec, iż mem w cargo musi posiadać jeszcze jakąś inną, na razie ukrytą, strukturę. Jeżeli tak jest faktycznie, to potwierdza to jedynie, iż mamy tu do czynienia z dwoma różnymi właściwościami istotowymi podsystemu kultury, bowiem to w tym podsystemie zachodzi konkretna transmisja informacji; powoduje to powstawanie siatek semantycznych pojęć i konceptów, które stanowią ogromną bazę danych o konkretnych depozytach semantycznych SD gotowych do wejścia w relacje $\mathbb{R}$; dlatego pojawienie się mutacji informacji nie może być tu zaskoczeniem. Wynikiem zakończonego procesu relacyjnego $\mathbb{R}$ może być, na przykład, jakieś x o nazwie: *Shadowfax*. Wydaje się, więc, iż tylko konkretna relacja $\mathbb{R}$ jest w tym wypadku elementem stałym.

Kim jednakże będzie w tej sytuacji X twierdzący, iż: „konie jedzą ludzi" oraz kim będzie Z, dodający do przesłanki X–a inną informację: „skrzydlaty koń — Shadowfax"?

7.4. *Qualia* (*intrinsic*) — Daniel C. Dennett

Daniel C. Dennett w pracy *Quining Qualia*[69] stwierdza, iż qualia są: a) nieopisywalne/niewyrażalne (ang. ineffable); b) istotowe (ang. intrinsic); c) osobiste (ang. private); d) bezpośrednio i natychmiast dostrzegalne w świadomości (ang. directly or immediately apprehensible in consciousness[70]. Jednakże takie wartości *qualiów* zdaniem Denneta powinny zostać poddane krytycznej ocenie[71], ponieważ nie ma pewności, czy ich jakościowe własności są właśnie takie, jak podaliśmy za Dennettem wyżej.

Pozostawmy jednak na marginesie uwagi Dennetta i zastanówmy się: a) czy *qualia* mogą być dziedziczone, co by potwierdzało, iż są wytworem ewolucji; b) czy proces dziedziczenia jest tu taki sam, jak w przypadku dziedziczenia genetycznego czy dziedziczenia memowego; oraz c) jakie są podstawowe różnice między memem a *qualiami*, jeżeli *qualia* oraz memy posiadają wspólne właściwości definicyjne?

---

[69] Dennett C. D.: *Quining Qualia*. W: „Consciousness in Contemporary Science". Red. A. Marcel. E. Bisiach. Oxford 1988, s. 381−414.

[70] Tamże, s. 385.

[71] Tamże, s. 385.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż Dennett w pracy *Memes and the Exploitation of Imagination*[72] nie poddaje krytyce teorii memów, jednakże nie porównuje też memów z *qualiami*, co niewątpliwie powinno być uczynione; okazuje się bowiem, iż memetycy przypisują memom właśnie właściwość *qualiów*.

Zdaniem Dennetta mem jest przede wszystkim, i niczym więcej, jak dobrym replikatorem; w tym wypadku dobry replikator musi posiadać jednak trwały nośnik.

> I think that what happened to the meme is quite obvious: «humanist» minds have set up a particularly aggressive set of filters against memes coming from «sociobiology». Once Dawkins was identified as a sociobiologist, this almost guaranteed rejection of whatever this interloper had to say about culture not for good reasons, but just in a sort of immunological rejection[73].

Fundamentalnym pytaniem jest tu kwestia, czy takim nośnikiem może być człowiek.

Trwałość replikatora nie ma jednak nic wspólnego z faktyczną trwałością nośnika; tu ilość wytwarzanych wersji informacji, czyli „bilbordowa walka o byt", jest wynikiem zaawansowania systemów społecznych oraz możliwości utrwalania i rozpowszechniania informacji, które Dawkins uznaje właśnie za informacje kulturowe, a które niewątpliwie mają wpływ na wiedzę lub przekonania. Zatem czy dobrym replikatorem nie jest w tym wypadku sam podsystem kultury wspomagany innymi podsystemami o właściwościach modelujących?

Ludzkość od niedawna dysponuje technicznymi możliwościami zapisu i rozpowszechniania informacji w niewyobrażalnej ilości, co poddaje w wątpliwość nie tyle ich prawdziwość, co jakość. Nie ma bowiem chyba nikogo, kto byłby w stanie postrzegać ten ogrom informacji bezpośrednio; dlatego transmisja informacji jest poddawana selekcji, która, tj. selekcja informacji, w ewolucji kulturowej jest być może tym, czym w ewolucji biologicznej jest dobór naturalny (naturalna selekcja).

---

[72] Dennett C. D.: *Memes and the Exploitation of Imagination*. W: „The Journal of Aesthetics and Art Criticism". T. 48. Nr 2. 1990, s. 127–135.

[73] Tamże, s. 134.

Właściwością selekcji transmisji jest jej ideologiczny charakter, co oznacza, że postrzegamy to, co chcemy postrzegać, a wynik owego postrzegania jest jedynie przekonaniem, które może być poddawane ideologicznej manipulacji.

Z drugiej zaś strony człowiek jako jednostka nie ma wpływu na to, co w zmasowanej informacji postrzega. Człowiek przyjmuje więc określone postawy, których wytworem są konkretne działania (materialne) oraz konkretne przekonania (niematerialne). Postawy te związane są niewątpliwie z określonymi korzyściami, które mogą być niejednokrotnie sprzeczne. Innymi słowy: korzyść A posiada określoną wartość, korzyść B także posiada określoną wartość. To, co porządkuje elementy podsystemu kulturowego, to możliwość określenia cechy wspólnej tych elementów. Zatem w zbiorze Z znajdują się elementy zbioru x, y, z, których cechą wspólną jest wartość korzyści A, zaś w zbiorze Z_1 znajdują się elementy zbioru x_1, y_1, z_1, których cechą wspólną jest wartość korzyści B.

Wszystkie elementy zbioru Z: x, y, z przyjmują wartość korzyści A; podobnie jak elementy zbioru Z_1: x_1, y_1, z_1 przyjmują wartość korzyści B.

Korzyści A i B porządkują wtedy zbiory Z i Z_1.

Może się jednak zdarzyć tak, iż zbiory Z i Z_1 będą posiadać elementy wspólne, determinowane wartościami korzyści A i B. Elementy w części wspólnej zbiorów Z i Z_1, czyli iloczyn zbiorów Z i Z_1, przyjmą więc wartość A i B.

Mówiąc inaczej:

1. Z: x, y, z

$\{x, y, z, \in Z\}$

2. Z_1: x_1, y_1, z_1

$\{x_1, y_1, z_1 \in Z_1\}$

Iloczyn zbioru Z i Z_1:

$x, x_1 \in Z \cap Z_1 \Leftrightarrow (x, x_1 \in Z \wedge x, x_1 \in Z_1)$

Element wspólny zbioru Z i Z1 $\{x, x_1\}$ przyjmuje wartości W; wartość W jest iloczynem zbiorów Z i Z_1, który to iloczyn posiada wartość korzyści A i B.

Transmisja informacji poddawana jest w tym wypadku selekcji, wynikającej z jednego wspólnego elementu, który porządkuje te zbiory; dlatego będą tu

kumulowane informacje o określonej sygnaturze, co pozwoli stworzyć konkretną relację $\mathbb{R}$ o wartości W.

Zatem każdy element zbioru Z i Z_1 jest determinowany i przyjmuje wartość iloczynu zbioru Z i Z_1, gdzie elementem determinującym i porządkującym iloczyn zbioru Z i Z_1 jest wartość korzyści A i B.

Opisana wyżej sytuacja jest oczywiście daleko idącym uproszczeniem, ponieważ elementy zbioru Z są pod względem strukturalnym bardziej złożone niż sam zbiór, który utworzony został według jakiejś zasady porządkującej.

Możliwość tworzenia nieskończonej ilości zbiorów wg zasady porządkującej, jaką jest korzyść, powoduje, iż jesteśmy w stanie uznać to za niedorzeczność z logicznego punktu widzenia; jednakże z punktu widzenia memetyki zasada ta niedorzecznością być nie może, ponieważ gwarantuje niezniszczalność i możliwość replikacji memów; minimalna korzyść, składająca się ze sprzeczności, antynomii i nielogiczności jest tym, czego memy potrzebują, by pozostawać w nieustannym ruchu, czyli powielać własne struktury oraz wprowadzać niepoprawne informacje.

8. Zakończenie

Większość memetycznych projektów została zamknięta ok. roku 2005, dlatego nadarza się wyśmienita okazja, po publikacji polskiej antologii tekstów memetycznych pt. *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji* (2009, zobacz przypis 17), do posumowania oraz metodologicznego zaatakowania memetyki.

Tłumaczenie przez Dennetta niechęci humanistów do teorii memów wynika jego zdaniem z „agresywnego nastawienia" do socjobiologii oraz wdzierania się nauk empirycznych na grunt nauk humanistycznych, przez co te ostatnie są zagrożone utratą naukowej suwerenności. Pójdźmy jednak o krok dalej; czy humaniści nie ulegli ezoterycznej magii narzędzi badawczych empirystów, które w przekonaniu humanistów gwarantują niezawodność poznania naukowego, dodając mu powagi i autorytetu? Czy poczucie natychmiastowej użyteczności nie jest tu dominujące? W przypadku humanistycznych odkryć owa natychmiastowa użyteczność rozciąga się na okres ludzkiego życia. Co w tej sytuacji należy zrobić i jaką postawę przyjąć? Czy w

przypadku niepowodzenia doświadczenia zachwyceni humaniści są gotowi udźwignąć odpowiedzialność nie za zniszczone urządzenia laboratoryjne, lecz za ludzkie życie?

Lipiec 2010

HYBRIS nr 15 (2011)
ISSN: 1689-4286

Henry Pierce Stapp

Interpretacja Kopenhaska[*]

Artykuł stanowi próbę przedstawienia spójnego opisu logicznej istoty kopenhaskiej interpretacji teorii kwantów. Jego głównym stwierdzeniem jest to, że teoria kwantów jest fundamentalnie pragmatyczna, niemniej jednak kompletna. Zasadnicza trudność w rozumieniu teorii kwantów związana jest z faktem, że jej kompletność jest niezgodna z zewnętrznym istnieniem kontinuum czasoprzestrzennego fizyki klasycznej.

I. WPROWADZENIE

W późnych latach dwudziestych, grupa naukowców z Bohrem i Heisenbergiem na czele, wysunęła koncepcję przyrody radykalnie różniącą się od tej, która rozwinięta została przez ich poprzedników. Nowa koncepcja, wyrosła z trudu podjętego w celu zrozumienia wyraźnie irracjonalnego zachowania przyrody w dziedzinie zjawisk kwantowych, nie była po prostu nowym katalogiem elementarnych bytów (*realities*) czasoprzestrzennych i ich sposobów działania. Samą jej istotą było właśnie odrzucenie przekonania, że przyroda może zostać zrozumiana w kategoriach elementarnych czasoprzestrzennych bytów. Zgodnie z nowym poglądem, kompletnego opisu przyrody na poziomie atomowym dostarczać miały funkcje prawdopodobieństwa, które odnosiły się do nie do podstawowych mikroskopowych bytów czasoprzestrzennych, lecz raczej do makroskopowych obiektów doświadczenia zmysłowego. Ta teoretyczna struktura nie schodziła w dół, w celu zakotwiczenia się w fundamentalnych

[*] Reprinted with permission from Henry Pierce Stapp, *The Copenhagen Interpretation*, "American Journal of Physics", 40, 1098 (1972). Copyright 1972, American Association of Physics Teachers.

mikroskopowych bytach czasoprzestrzennych. Wręcz przeciwnie, zawróciła i zakotwiczyła się w konkretnych zmysłowych realiach (*realities*) tworzących podstawę życia społecznego.

Ta radykalna koncepcja, zwana interpretacją kopenhaską, choć początkowo spotkała się z ostrą krytyką, to jednak w latach trzydziestych stała się ortodoksyjną interpretacją teorii kwantów, uznawaną przez prawie wszystkie podręczniki oraz badaczy na co dzień zajmujących się tym obszarem zjawisk.

W ostatnich latach krytyka interpretacji kopenhaskiej nasiliła się znacznie, co być może częściowo stanowi reakcję na poważne techniczne trudności dręczące obecnie teorię kwantów na poziomie fundamentalnym. Zakres stawianych zarzutów rozciąga się od stwierdzenia, że jest ona wielkim logicznym mętlikiem, do stwierdzenia, że przy całym swym radykalizmie nie jest ona bynajmniej koniecznie potrzebna, a więc należy ją odrzucić. Praca [Popper, Bunge 1967] zawiera nieprzebierającą w słowach krytykę interpretacji kopenhaskiej. Praca [Ballentine 1970] jest artykułem przeglądowym, który, choć jest bardziej umiarkowanie sformułowany, stanowczo odrzuca jednak interpretację kopenhaską. Praca [Bastin 1970] jest zestawieniem ostatnich artykułów, z zakresu literatury fizycznej, w którym przedstawiono rozmaite poglądy na tę kwestię.

W artykułach tych uderzająca jest rozbieżność w samej kwestii rozumienia interpretacji kopenhaskiej uwidoczniona podczas obalania jej koncepcji. Na przykład obraz interpretacji kopenhaskiej przedstawiony w pracy [Popper, Bunge 1967] różni się mocno od jej przedstawienia przez czynnych zawodowo fizyków w pracach [Ballentine 1970] i [Bastin 1970]. Zresztą także i te dwie ostatnie prace nie prezentują jakiegoś jednolitego obrazu.

Nietrudno znaleźć powód tych rozbieżności. Podręcznikowe omówienia interpretacji kopenhaskiej prześlizgują się z reguły nad jej subtelnościami. Czytelników odsyła się po bliższe wyjaśnienia do prac Bohra [Bohr 1934; 1958; 1963] i Heisenberga [Heisenberg 1930]. Ale także tam trudno je znaleźć. Prace Bohra są nadzwyczaj wymijające. Rzadko udaje się z nich dowiedzieć tego, czego by się chciało. Oplatają one interpretację kopenhaską siecią słów, nie mówiąc jednak wprost czym ona jest. Prace

Heisenberga są bardziej bezpośrednie. Ale jego sposób wysławiania się sugeruje raczej interpretację subiektywną, która zdaje się stać w sprzeczności z widocznymi intencjami Bohra. Być może dobrze podsumował tę sytuację von Weizsäcker, który uznając interpretację Kopenhaską za poprawną i niezbędną, mówi, że musi „dodać, że interpretacja ta, w mojej opinii, nigdy nie została w pełni wyjaśniona. Wymaga interpretacji i to będzie jej jedyną obroną. [von Weizsäcker 1970]".

Von Weizsäcker ma niewątpliwie rację. Jest historycznym faktem, że prace Bohra i Heisenberga nie dostarczyły klarownego i jednoznacznego obrazu podstawowej logicznej struktury ich stanowisk. Pozostawiły one wrażenia różniące się znacznie w zależności od czytelnika. Z tego powodu z pewnością potrzebne jest wyjaśnienie interpretacji kopenhaskiej. Moim celem jest jego przedstawienie. Dokładniej mówiąc, moim celem jest przedstawienie klarownego wytłumaczenia logicznej istoty interpretacji kopenhaskiej. Należy odróżnić ową logiczną istotę od niejednorodnego zbioru opinii i poglądów, które obecnie same stanowią interpretację kopenhaską. Ta logiczna istota jest, jak sądzę, stanowiskiem całkowicie racjonalnym i spójnym.

Plan niniejszego artykułu jest następujący. Na początku teorię kwantów opisano z punktu widzenia rzeczywistej praktyki. Potem, dla kontrastu, rozważono kilka interpretacji nie-kopenhaskich. Następnie, dla wprowadzenia tła, przedstawiono niektóre idee filozoficzne Williama Jamesa. Po czym, przedyskutowano pragmatyczny charakter interpretacji kopenhaskiej ze szczególnym zwróceniem uwagi na niezgodność (*incompatibility*) kompletności (*completeness*) teorii kwantów z zewnętrznym istnieniem kontinuum czasoprzestrzennego fizyki klasycznej. W końcu zbadano kwestię kompletności teorii kwantów.

II. PRAKTYCZNE WYTŁUMACZENIE TEORII KWANTÓW

Teoria kwantów jest procedurą, dzięki której naukowcy przewidują prawdopodobieństwa, że określonego rodzaju (*of specified kinds*) pomiary dostarczą określonego rodzaju wyników w określonego rodzaju sytuacjach. Stosowana jest w

okolicznościach, które można opisać stwierdzeniem, że pewien układ fizyczny jest najpierw przygotowywany w określony sposób (*specified manner*) a potem badany w określony sposób. O badaniu tym, zwanym pomiarem, można ponadto powiedzieć, że dostarczy ono albo nie dostarczy różnych możliwych określonych wyników.

Procedura ta wygląda następująco: specyfikacje (*specifications*) *A*, dotyczące sposobu przygotowania układu fizycznego, są najpierw przepisywane do postaci funkcji falowej $\Psi_A(x)$. Zestaw zmiennych *x* charakteryzuje przygotowywany układ fizyczny. Zestaw ten nazywa się stopniami swobody przygotowanego układu (*prepared system*). Opis specyfikacji *A* jest formułowany w języku zrozumiałym dla inżyniera lub technika laboratoryjnego. Sposób, w który te operacyjne specyfikacje *A* tłumaczy się na język odpowiadający funkcji falowej $\Psi_A(x)$, zostanie omówiony później.

Podobnie, specyfikacje *B* dotyczące późniejszych pomiarów i ich możliwego wyniku formułuje się w języku, który pozwala odpowiednio przeszkolonemu technikowi przygotować pomiar określonego rodzaju i ustalić, czy jego wynik będzie wynikiem określonego rodzaju. Te specyfikacje *B*, dotyczące pomiaru i jego wyniku, są przepisywane do postaci funkcji falowej $\Psi_B(y)$, gdzie *y* jest zestawem zmiennych zwanych stopniami swobody układu poddanego pomiarowi (*measured system*).

Następnie, zgodnie z pewnymi teoretycznymi zasadami, konstruuje się funkcję transformacji $U(x;y)$. Funkcja ta zależy od rodzaju przygotowanego układu oraz od rodzaju układu poddanego pomiarowi, ale nie zależy od poszczególnych funkcji falowych $\Psi_A(x)$ i $\Psi_B(y)$. Obliczona zostaje „amplituda przejścia” (*„transition amplitude”*):

$$\langle A \mid B \rangle \equiv \int \Psi_A(x) U(x;y) \Psi_B^*(y) dx dy \,.$$

Przewidywane prawdopodobieństwo, że pomiar wykonany w sposób określony przez *B* dostarczy wyniku określonego przez *B*, jeśli przygotowanie zostało wykonane w sposób określony przez *A*, wynosi:

$$P(A,B) = \left| \langle A \mid B \rangle \right|^2 .$$

Fizyk doświadczalny rozpozna, mam nadzieję, w tym wytłumaczeniu opis sposobu, w jaki używa teorii kwantów. Najpierw transformuje on swoją informację o przygotowaniu układu na początkową funkcję falową. Potem wykonuje na niej jakieś

przekształcenia liniowe, obliczone być może z równania Schrödingera, a być może z macierzy *S*, które konwertują początkową funkcję falową na końcową funkcję falową. Ta końcowa funkcja falowa, która określona jest na stopniach swobody układu poddanego pomiarowi, jest potem przekształcana w funkcję falową odpowiadającą możliwemu wynikowi. Daje to amplitudę przejścia, która mnożona jest przez swoje sprzężenie zespolone, w celu uzyskania przewidywanego prawdopodobieństwo przejścia.

W bardziej zaawansowanych obliczeniach zamiast $\Psi_A(x)$ i $\Psi_B(y)$ można użyć, do reprezentacji przygotowanego układu i możliwego wyniku, macierzy gęstości $\rho_A(x';x'')$ i $\rho_B(y';y'')$. Dzięki temu przygotowania i pomiary będą odpowiadać stanom mieszanym. Ale to uogólnienie można także uzyskać po prostu przez wykonanie klasycznego uśrednienia różnych $\Psi_A(x)$ i $\Psi_B(y)$.

Powyższe wytłumaczenie opisuje, jak teorii kwantów używa się w praktyce. Istotną sprawą jest to, że uwaga skupiona jest na jakimś układzie, który jest najpierw przygotowywany w określony sposób a później badany w określony sposób. Teoria kwantów jest procedurą służącą do liczenia przewidywanego prawdopodobieństwa, że określony typ badania dostarczy jakichś określonych wyników. To przewidywane prawdopodobieństwo jest przewidywaną granicą względnej częstotliwości występowania określonego wyniku, w miarę jak liczba przygotowywanych i badanych układów zmierza do nieskończoności.

Funkcje falowe użyte w tych obliczeniach są funkcjami zestawu zmiennych charakterystycznych dla przygotowanych i poddanych pomiarom układów. Układy te są często mikroskopowe i nie są bezpośrednio obserwowalne. Funkcje falowe urządzeń przygotowujących i dokonujących pomiaru nie są uwzględniane w obliczeniach. Urządzenia te opisywane są operacyjnie. Są opisywane w kategoriach rzeczy, które mogą być rozpoznane i/lub wykorzystane przez techników. Opisy te odnoszą się do makroskopowych własności przygotowujących i dokonujących pomiaru urządzeń.

Kluczowe pytanie brzmi: jak określa się transformacje $A \rightarrow \Psi_A$ i $B \rightarrow \Psi_B$. Transformacje te stanowią przepisanie proceduralnych opisów sposobu, w jaki technicy przygotowują obiekty makroskopowe i rozpoznają makroskopowe

odpowiedzi, do postaci matematycznych funkcji określonych na stopniach swobody (mikroskopowego) układu przygotowanego i poddanego pomiarowi. Problem konstrukcji tego odwzorowania jest słynnym „problemem pomiaru" w teorii kwantów.

Problem pomiaru był badany przez von Neumanna [von Neumann 1955]. Zaczął on od pomysłu, że powinno się opisać wspólny układ, złożony z początkowego układu oraz początkowych urządzeń pomiarowych, w kategoriach kwantowomechanicznej funkcji falowej i użyć samej teorii kwantów do obliczenia potrzebnych odwzorowań. Program ten nigdy nie został w praktyce zrealizowany. Jedną z trudności jest to, że obecne urządzenia makroskopowe są tak skomplikowane, że jakościowe obliczenia znajdują się poza zasięgiem obecnych możliwości. Drugim problemem jest to, że obliczenia takie mogą w każdym razie dostarczyć tylko połączeń między funkcjami falowymi ϕ urządzeń przygotowujących i dokonujących pomiarów a funkcjami falowymi Ψ początkowego układu. Pozostanie problem znalezienia odwzorowań $A \rightarrow \phi_A$ i $B \rightarrow \phi_B$.

Przybliżenie von Neumanna nie jest tym, które zostało przyjęte w rzeczywistej praktyce; nikt dotąd nie dał jakościowo precyzyjnego teoretycznego opisu urządzenia pomiarowego. Stąd tym, czym eksperymentaliści zajmują się w praktyce, jest *kalibrowanie* (*calibrate*) ich urządzeń.

W związku z tym, trzeba zauważyć, że jeśli dokona się N_A różnych wyborów A i N_B różnych wyborów B, to wtedy mamy tylko $N_A + N_B$ nieznanych funkcji Ψ_A i Ψ_B, ale $N_A \times N_B$ doświadczalnie możliwych do określenia wielkości $\left|\langle A \mid B \rangle\right|^2$. Przy użyciu tej przekładni, razem z wiarygodnymi założeniami o gładkości (*smoothness*), możliwe jest przygotowanie katalogu odpowiedniości między tym, co fizycy doświadczalni robią i widzą a funkcjami falowymi układów przygotowanych i poddanych pomiarowi. Jest on zbiorem zgromadzonej wiedzy empirycznej, która przerzuca most między operacyjnymi specyfikacjami A i B a ich matematycznymi obrazami Ψ_A i Ψ_B.

Powyższy opis tego, jak teoria kwantów jest używana w praktyce, zostanie wykorzystany do wytłumaczenia interpretacji kopenhaskiej. Przed opisem samej interpretacji podam, dla kontrastu, opis kilku innych przybliżeń.

III. KILKA INNYCH PRZYBLIŻEŃ

A. Przybliżenie absolutnej funkcji falowej (The *Absolute*-Ψ Approach)

Przejrzysta analiza procesu pomiaru, dokonana przez von Neumanna, jest obecnie źródłem wielu zmartwień w kwestii interpretacji teorii kwantów. Podstawową budzącą niepokój sprawę można zilustrować prostym przykładem.

Załóżmy, że cząstka właśnie przeszła przez jedną z dwu szczelin. I załóżmy, że za każdą ze szczelin umieszczony jest wydajny w 100% licznik; tak więc widząc, który licznik „się zapala”[1], ludzki obserwator może określić, przez którą szczelinę cząstka przeszła.

Załóżmy, że początkowo cząstka jest reprezentowana przez funkcję falową, która przypisuje równe prawdopodobieństwo częściom związanym z obiema szczelinami. Rozważmy teoretyczną kwantową analizę procesu pomiaru, w którym zarówno cząstka, jak oba liczniki są reprezentowane przez funkcje falowe.

Z zasady superpozycji (tj. liniowości) wynika bezpośrednio i natychmiast, że funkcja falowa całego układu będzie, siłą rzeczy, składać się po pomiarze z superpozycji dwóch wyrazów. Pierwszy wyraz reprezentować będzie sytuację, w której: (1) cząstka przeszła przez pierwszy licznik, (2) pierwszy licznik się zapalił i (3) drugi licznik się nie zapalił. Drugi wyraz reprezentować będzie sytuację, w której: (1) cząstka przeszła przez drugi licznik, (2) drugi licznik się zapalił i (3) pierwszy licznik się nie zapalił. Te dwa wyrazy ewoluują z dwóch wyrazów w funkcji falowej cząstki początkowej. Obecność obu wyrazów jest bezpośrednią i nieuchronną konsekwencją zasady superpozycji, która gwarantuje, że suma jakichkolwiek dwóch rozwiązań równania jest innym rozwiązaniem.

---

[4] W oryginale: „ (…) by seeing which counter fires a human observer can determine through which slit the particle passed.”. Przez “zapalanie się” licznika należy tu chyba rozumieć włączenie się jakiejś lampki kontrolnej, która informuje prowadzącego eksperyment o tym, że to urządzenie pomiarowe zarejestrowało badaną cząstkę (przyp. tłum.).

Należy teraz zauważyć, że liczniki są makroskopowymi obiektami i że funkcja falowa musi koniecznie zawierać sumę dwóch wyrazów, z których jeden odpowiada zapaleniu się pierwszego licznika oraz nie zapaleniu się drugiego, a drugi z nich odpowiada zapaleniu się drugiego licznika oraz nie zapaleniu się pierwszego. Stąd funkcja falowa, siłą rzeczy, odpowiada sumie dwóch logicznie wykluczających się *makroskopowych* możliwości.

Aby udramatycznić tę sytuację, załóżmy, że obserwator ludzki będzie teraz patrzeć na liczniki i biegać w górę lub w dół po schodach, w zależności od tego, który z widzianych przez niego liczników się zapali. Zatem funkcja falowa całego układu – cząstki plus liczników plus ludzkiego obserwatora – będzie składać się ostatecznie z sumy dwóch wyrazów. Jeden wyraz będzie odpowiadać wbieganiu ludzkiego obserwatora po schodach w górę, a drugi – zbieganiu tego samego ludzkiego obserwatora po schodach w dół. Oba wyrazy muszą koniecznie być obecne w funkcji falowej, po prostu ze względu na zasadę superpozycji.

Konieczne rozwijanie się funkcji falowej w sumę części odpowiadających wykluczającym się *makroskopowym* możliwościom, trzeba jednak jakoś uzgodnić z faktami empirycznymi. Ludzki obserwator nie biegnie i w górę i w dół po schodach. Biegnie on w jednym lub drugim kierunku, ale nie w obydwu. Dlatego funkcja falowa musi zredukować się (*collapse*) do formy, która odpowiada temu, co rzeczywiście się dzieje. Ale takie przekształcenie jest zdecydowanie niezgodne z zasadą superpozycji.

To pogwałcenie zasady superpozycji martwi niektórych myślicieli. Wigner [Wigner 1963] nazywa istnienie dwóch sposobów zmiany funkcji falowej – tj. gładkiej przyczynowej (*causal*) ewolucji i gwałtownych (*fitful*) statystycznych skoków związanych z pomiarami – dziwnym dualizmem i twierdzi, że probabilistyczne zachowanie jest niemalże diametralnie przeciwstawne temu, czego można by się spodziewać po zwykłym eksperymencie. On i Ludwig [Ludwig 1961] rozważają możliwość, że aby uzyskać spójną teorię pomiarów, należy być może zmodyfikować teorię kwantów dodając w jej opisie makroskopowym efekt nieliniowy. Wigner [Wigner 1962, 284] rozważa nawet możliwość, że nieliniowość ta może być związana z działaniem umysłu na materię.

Jeszcze bardziej radykalną propozycję wysunął Everett [Everett 1957], a poparli ją Wheeler [Wheeler 1957] i Bryce DeWitt [DeWitt 1970]. Zgodnie z tą propozycją, ludzki obserwator biegnie po schodach w obu kierunkach, w górę i w dół, w tym samym czasie. Kiedy ludzki obserwator widzi zapalający się licznik, rozpada się na (*breaks into*) dwie oddzielne wersje (*editions*) siebie samego, z których jedna biegnie w górę, podczas gdy druga zbiega w dół. Jednakże części funkcji falowej odpowiadające tym dwu różnym możliwościom poruszają się w kierunku różnych obszarów wielocząstkowej przestrzeni konfiguracyjnej i, co za tym idzie, nie interferują ze sobą. Dlatego jedna wersja nigdy nie będzie świadoma istnienia drugiej. W ten sposób można ocalić ich istnienie bez pogwałcenia zasady superpozycji.

Propozycja ta jest, jak uważam, nierozsądna. Iloczyn funkcji falowej i jej sprzężenia zespolonego ma matematyczne własności funkcji prawdopodobieństwa. Funkcje prawdopodobieństwa układów złożonych są naturalnie zdefiniowane na iloczynie przestrzeni indywidualnych układów składowych; to ta własność pozwala różnym logicznie alternatywnym możliwościom przypisać różne wagi statystyczne. Rozkład funkcji falowej na części odpowiadające różnym logicznie częściom alternatywy jest więc zupełnie naturalny. W opisanym przykładzie – z początkową specyfikacją, jaka została tam opisana – istnieje skończone prawdopodobieństwo, że obserwator będzie wbiegać w górę po schodach i skończone prawdopodobieństwo, że będzie on zbiegać w dół. Stąd funkcja falowa koniecznie musi mieć obie części. Jeśli zredukuje się do jednej lub do drugiej części, nie będzie już opisywać poprawnie prawdopodobieństw odpowiadających początkowym specyfikacjom.

Oczywiście, jeśli początkowe specyfikacje zostaną zamienione na nowe, która będą zawierać wymóg, że obserwator wbiega po schodach w górę a nie w dół, to wtedy początkowa funkcja falowa zostanie naturalnie zastąpiona nową, zupełnie tak, jak by było w klasycznej teorii statystycznej.

Krótko mówiąc, matematyczne własności funkcji falowych zupełnie pasują do opisu ewolucji *prawdopodobieństw* faktycznych (*actual*) rzeczy, a nie samych faktycznych rzeczy. Pomysł, że opisują one również ewolucję samych faktycznych rzeczy prowadzi do metafizycznych potworności (*metaphysical monstrosities*). Może

dałoby się je zaakceptować, gdyby były koniecznymi konsekwencjami niezbitej logiki. Ale trudno tak powiedzieć o tym przypadku. U samych podstaw propozycji Everetta leży przesłanka, że zasada superpozycji nie może nagle zawieść. Przesłanka jest rozsądna. Ale naturalna i rozsądna konkluzja, jaką należy z niej wyciągnąć jest taka, że funkcje falowe opisują ewolucję *prawdopodobieństw* faktycznych rzeczy – nie ewolucję samych faktycznych rzeczy. Dlatego, że matematyczna forma i własności funkcji falowej, włączając w to słusznie jej (zgodny z zasadą superpozycji) rozwój, są zupełnie zgodne z założeniem, że jest to funkcja prawdopodobieństwa. Dodanie metafizycznego założenia, że funkcja falowa reprezentuje ewolucję nie tylko prawdopodobieństw faktycznych rzeczy, ale także samych faktycznych rzeczy, jest nierozsądne, gdyż czyni się to w celu zachowania zasady superpozycji, chociaż wcale nie jest ona zagrożona nawet, gdy się go nie wprowadzi.

Propozycje Everetta, a także Wignera i Ludwiga, są następstwem pewnej tendencji do przypisywania funkcji falowej jakości absolutności, która wykracza poza to, co zwykle i naturalnie jest łączone z funkcją prawdopodobieństwa. Być może tendencję tę można odnaleźć w tym, co Rosenfeld [Rosenfeld 1968] nazywa „radykalną różnicą w koncepcji (nawiązując do von Neumanna) (...)" w porównaniu z pomysłami Bohra. Zastosowanie przez von Neumanna teorii kwantów do samego procesu pomiaru, w połączeniu z potraktowaniem jako paralelne dwóch bardzo różniących się sposobów rozwoju funkcji falowej – tj. gładkiej dynamicznej ewolucji i nagłych zmian związanych z pomiarem – skłania się do przywołania obrazu jakiejś absolutnej funkcji falowej rozwijającej się w czasie pod wpływem dwóch różnych dynamicznych mechanizmów. Naukowiec z krwi i kości, zmieniający funkcję falową, której używa, kiedy otrzymuje więcej informacji, zostaje zastąpiony nowym dynamicznym mechanizmem. Wynikający stąd obraz jest istotnie dziwny.

Interpretacja kopenhaska jednoznacznie odrzuca koncepcję absolutnej funkcji falowej reprezentującej świat sam w sobie (*the world itself*). Funkcje falowe, podobnie jak odpowiadające im w fizyce klasycznej funkcje prawdopodobieństwa, związane są z badaniem przez naukowców układów zamkniętych (*finite systems*). Urządzenia, za pomocą których przygotowywane a potem badane są takie układy, uważa się za części

zwykłego świata fizyki klasycznej. Ich czasoprzestrzenne rozmieszczenie jest interpretowane przez naukowców jako informacja o przygotowanych i zbadanych układach. Tylko te układy reprezentowane są przez funkcje falowe. Uwzględnione prawdopodobieństwa są prawdopodobieństwami określonych odpowiedzi urządzeń pomiarowych w określonych warunkach.

Nowej dostępnej naukowcowi informacji można użyć na dwa sposoby. Można ją uważać za informację o odpowiedzi urządzeń dokonujących pomiaru na badanie układu. W tym przypadku, obiektem zainteresowania jest prawdopodobieństwo tej odpowiedzi. Z drugiej strony, nowa informacja może także być uważana za część specyfikacji nowego przygotowania. Funkcja falowa, która reprezentuje tę nową specyfikację, będzie naturalnie różna od funkcji falowej, która reprezentuje początkową specyfikację. Nikt nie spodziewa się utrzymania zasady superpozycji przy zmianie funkcji falowej związanej ze zmianą specyfikacji.

Ten pragmatyczny opis zostanie przeciwstawiony opisom, które usiłują spoglądać na to, co znajduje się „za kulisami" (*„behind the scenes"*) i mówią nam, co się „dzieje naprawdę". Takie nałożone (*superimposed*) obrazy mogą być określone jako metafizyczne dodatki, jeśli tylko nie mają one weryfikowalnych (*testable*) konsekwencji. Pragmatyczna interpretacja ignoruje wszystkie takie metafizyczne dodatki.

Zarysowane w tym rozdziale ostre rozróżnienie między prawdopodobieństwami a faktycznymi rzeczami, do których się one odnoszą, nie powinno być odebrane jako akceptacja interpretacji realnych cząstek (*real-particle interpretation*), która zostanie opisana poniżej.

B. Interpretacja cząstek realnych

Według interpretacji realnych cząstek, istnieją realne cząstki, przez które rozumie się maleńkie zlokalizowane obiekty, zaburzenia, osobliwości lub inne rzeczy, które pozostają niezmienne, jak na cząstki przystało – nie rozchodzą się jak fale. Zgodnie z tą interpretacją, funkcje prawdopodobieństwa teorii kwantów opisują,

zgodnie z ich istotą, prawdopodobieństwo, że realna cząstka jest w takim-a-takim obszarze. Interpretacji realnych cząstek broni Popper w pracy [Rosenfeld 1968] oraz Ballentine'a w pracy [Ballentine 1970].

Przeświadczenie o istnieniu realnych cząstek zostało przywrócone po wykazaniu przez Bohma [Bohm 1952], że istnienie cząstek punktowych można uzgodnić z nierelatywistyczną teorią Schrödingera. Cena, jaką trzeba zapłacić za to osiągnięcie jest następująca: wszystkie cząstki w (modelowym) wszechświecie są natychmiastowo i mocno ze sobą połączone. To, co się dzieje z jakąkolwiek cząstką we wszechświecie, natychmiast i gwałtownie wpływa na każdą inną cząstkę.

W takim razie nie jest jasne, czy powinniśmy wciąż używać terminu „cząstka". Dlatego, że całkowity zbiór „cząstek" we wszechświecie Bohma działa jak jeden zespolony byt (*entity*). Nasze zwykłe pojęcie (*idea*) cząstki jest abstrakcją z doświadczania obiektów makroskopowych i zwykle niesie ze sobą, jako część pojęcia lokalizacji, myśl (*idea*), że zlokalizowany byt jest bytem niezależnym, w tym sensie, że zależy od innych rzeczy we wszechświecie tylko za pośrednictwem różnych „dynamicznych" efektów. Te dynamiczne efekty charakteryzuje się przez pewne podleganie (*certain respect*) rozdzieleniom czasoprzestrzennym. W szczególności, są one „przyczynowe" (*„causal"*). Jeśli połączenia między cząstkami radykalnie wykraczają poza nasze pojęcie przyczynowych dynamicznych relacji, to trafność słowa „cząstka" można zakwestionować.

Ostatnio Bell [Bell 1964] wykazał, że statystyczne przewidywania teorii kwantów są zdecydowanie niezgodne z istnieniem podstawowej (*underlying*) rzeczywistości, której przestrzennie rozdzielone cząstki są niezależnymi bytami (*realities*) połączonymi tylko przyczynowymi dynamicznymi relacjami. Przestrzennie rozdzielone cząstki podstawowej rzeczywistości muszą być połączone w sposób, który całkowicie wykracza poza obszar przyczynowych dynamicznych połączeń. Przestrzennie rozdzielone cząstki takiej podstawowej rzeczywistości nie są niezależnymi bytami, w zwykłym znaczeniu.

Twierdzenie Bella nie wyklucza kategorycznie interpretacji realnych cząstek, jeśli byłoby się skłonnym przyjąć te hiperdynamiczne połączenia (*hyperdynamical*

connections). Ale to umocniłoby opinię, że dynamiczna teoria, opierająca się na takim realnym bycie (*real entity*), nie miałaby weryfikowalnych dynamicznych konsekwencji. A to ze względu na to, że silna zależność indywidualnych zjawisk tu na Ziemi od subtelnych szczegółów wydarzeń, które mają miejsce w całym wszechświecie, faktycznie wyklucza jakikolwiek zwykły rodzaj testu takiej teorii.

IV. PRAGMATYCZNA KONCEPCJA PRAWDY

Aby przygotować umysł na interpretację kopenhaską, dobrze jest przywołać niektóre koncepcje (*ideas*) Williama Jamesa [James 1970][2]. James uzasadniał dość obszernie, jak na tak oczywistą koncepcję, co rozumie on przez to, że myśl (*idea*) jest prawdziwa. Koncepcję tę można wyrazić krótko: myśl jest prawdziwa, jeśli jest użyteczna (*if it works*).

Propozycja Jamesa została początkowo, jak można się spodziewać, wyszydzona i wyśmiana przez większość filozofów. A to dlatego, że większość ludzi łatwo zauważa dużą różnicę między tym, czy myśl jest prawdziwa a tym, czy jest użyteczna. Mimo to, James stanowczo bronił swej koncepcji, twierdząc, że został źle zrozumiany przez krytyków.

Warto spróbować spojrzeć na sprawę z punktu widzenia Jamesa.

James akceptuje oczywiście twierdzenie, że prawdziwość myśli oznacza jej zgodność z rzeczywistością. Nasuwają się tu jednak pytania: czym jest „rzeczywistość" (*reality*), z którą prawdziwa myśl jest zgodna, oraz czym jest relacja „zgodności z rzeczywistością" (*agreement with reality*), ze względu na którą myśl staje się prawdziwa?

Wszystkie ludzkie myśli (*ideas*) znajdują się z definicji w dziedzinie doświadczenia (*realm of experience*). Tymczasem, rzeczywistość ma, jak się zwykle uważa, części leżące poza tą dziedziną. Stąd powstaje pytanie: jak myśl, znajdująca się wewnątrz dziedziny doświadczenia, może być zgodna z czymś znajdującym się na

[2] To odwołanie się do Jamesa nie znaczy, że koncepcje przedstawione w tym rozdziale są dokładnie tymi Jamesa lub całkowicie tymi Jamesa. Niezliczeni filozofowie mówili podobne rzeczy.

zewnątrz? Jak pojmuje się relację między myślą z jednej strony a czymś tak fundamentalnie innego rodzaju? Jaka jest strukturalna forma połączenia między myślą a pozadoświadczeniową rzeczywistością, które nazywa się „zgodnością"? Jak można pojąć taką relację za pomocą myśli, które są zawsze zamknięte w dziedzinie doświadczenia?

Pogląd Jamesa, jak sądzę, opiera się w całej rozciągłości na tym, że relacja między myślą a czymś innym może być pojęta tylko wtedy, gdy to coś innego jest także myślą. Myśli są na zawsze zamknięte w dziedzinie myśli. Mogą one „poznać" (*„know"*) lub „zgadzać się" (*„agree"*) tylko z innymi myślami. Dla skończonego umysłu nie jest możliwe pojęcie czy wytłumaczenie zgodności między myślą a czymś, co leży poza dziedziną doświadczenia.

Jeśli więc chcielibyśmy wiedzieć, co to znaczy, że myśl, zgadza się z rzeczywistością, musielibyśmy najpierw zaakceptować fakt, że rzeczywistość ta znajduje się w dziedzinie doświadczenia.

Ten punkt widzenia nie jest jednak zgodny ze zwykłym pojęciem (*idea*) prawdy. Pewne z naszych myśli są myślami o tym, co znajduje się poza dziedziną doświadczenia. Na przykład, mogę mieć myśl, że świat składa się z maleńkich obiektów zwanych cząstkami. Według zwykłego poglądu na prawdę, myśl ta jest prawdziwa lub fałszywa zgodnie z tym, czy rzeczywiście (*really*) jest tak, że świat składa się z takich cząstek, czy też tak nie jest. Prawdziwość myśli zależy od tego, czy pozostaje ona w zgodności z czymś, co leży poza dziedziną doświadczenia.

Dalej, pojęcie (*notion*) „zgodności" zdaje się sugerować jakiś rodzaj podobieństwa czy przystawania (*congruence*) rzeczy, które pozostają w zgodności. Ale rzeczy, które są podobne lub przystające są na ogół rzeczami tego samego rodzaju. Dwa trójkąty mogą być podobne lub przystające, ponieważ są one rzeczami tego samego rodzaju – relacja, która tkwi w istocie (*inhere*) jednego może być odwzorowana (*mapped*) w bezpośredni i prosty sposób na relację, która tkwi w istocie drugiego.

Jednak myśli i zewnętrzne byty (*realities*) są przypuszczalnie bardzo różnymi rodzajami rzeczy. Nasze myśli są ściśle związane z pewnym kompleksem: makroskopowymi, biologicznymi bytami (*entities*) – naszymi mózgami; a strukturalne

formy, które mogą tkwić w istocie naszych myśli, jak można się naturalnie spodziewać, zależą od strukturalnych form naszych mózgów. Z kolei zewnętrzne byty mogą się strukturalnie bardzo różnić od ludzkich myśli. Tak więc nie ma *apriorycznego* powodu, by spodziewać się, że relacje, które stanowią lub charakteryzują istotę (*essence*) zewnętrznej rzeczywistości (*reality*), mogłyby zostać odwzorowane, w jakikolwiek prosty czy bezpośredni sposób, na świat ludzkich myśli. Zatem, jeśli nie istnieje takie odwzorowanie, to całe pojęcie (*idea*) „zgodności" między myślami a zewnętrznymi bytami staje się niejasne.

Jedynym świadectwem, przemawiającym za możliwością ustalenia dokładnej odpowiedniości ludzkich myśli i istot (*essences*) zewnętrznych bytów, jest powodzenie (*success*) we wprowadzaniu porządku do naszego fizycznego doświadczenia. Mimo to, powodzenie myśli (*ideas*) na tym polu nie zapewnia dokładnej odpowiedniości naszych pojęć (*ideas*) i zewnętrznych bytów.

Niemniej jednak, pytanie czy myśli „zgadzają się" („agree") z zewnętrznymi istotami (*essences*) nie ma praktycznego znaczenia. Ważne jest właśnie powodzenie pojęcia (*idea*) – jeśli pojęcia są skuteczne (*successful*) we wprowadzaniu porządku do naszego doświadczenia, to są użyteczne, nawet jeśli nie „zgadzają się", w jakiś absolutny sposób, z zewnętrznymi istotami. Co więcej, jeśli są skuteczne we wprowadzaniu porządku do naszego doświadczenia, to „zgadzają się" przynajmniej z tymi aspektami naszego doświadczenia, które z powodzeniem porządkują. Dalej, to tylko zgodność z aspektami naszego doświadczenia może rzeczywiście zostać pojęta przez człowieka. To, co nie jest myślą, jest ze swej natury niepojmowalne i takie też są relacje między tym czymś, a innymi rzeczami. Prowadzi to do pragmatycznego punktu widzenia: pojęcia muszą być oceniane raczej za ich skuteczność i użyteczność w świecie myśli i doświadczenia, niż na podstawie jakichś w swej istocie niepojmowalnych „zgodności" z nie-myślami (*nonideas*).

Znaczenie tego punktu widzenia dla nauki polega na tym, że neguje on pomysł, że celem nauki jest konstrukcja mentalnego i matematycznego obrazu świata samego w sobie (*the world itself*). Zgodnie z tym pragmatycznym punktem widzenia, właściwym celem jest zwiększanie obszaru naszego doświadczenia i jego

porządkowanie. Naukowa teoria powinna być oceniana ze względu na to, jak dobrze służy rozszerzeniu zakresu naszego doświadczenia i zaprowadzaniu w nim porządku (*reduce to order*). Nie wymaga to dostarczenia mentalnego czy matematycznego obrazu świata samego w sobie, ponieważ strukturalna forma świata samego w sobie może być taka, że nie da się umieścić jej w prostej odpowiedniości z rodzajami struktur, które mogą być formowane przez nasze procesy mentalne.

James został oskarżony o subiektywizm – o zaprzeczanie istnieniu obiektywnej prawdy. Broniąc się przed tym zarzutem, który odebrał jako oszczerstwo, wprowadził interesującą ontologię składającą się z trzech obiektów: (1) pojęć prywatnych (*private concepts*), (2) obiektów zmysłowych (*sense objects*), (3) bytów nadzmysłowych (*hypersensible realities*). Pojęcia prywatne są doświadczeniami subiektywnymi. Obiekty zmysłowe są publicznymi (*public*) bytami zmysłowymi, tj. zmysłowymi bytami, które są niezależne od jednostki. Byty nadzmysłowe są bytami, które istnieją niezależnie od wszystkich ludzkich istot myślących [tamże, 239] [3].

O bytach nadzmysłowych mówi James tylko nie wprost, jako że dostrzega, że nasza wiedza o takich rzeczach jest zawsze niepewna; a poza tym, że nie możemy nawet pomyśleć o takich rzeczach bez zastępowania ich mentalnymi substytutami, którym brakuje sprecyzowanych cech tego, co zastępują, mianowicie własności istnienia niezależnie od wszystkich ludzkich istot myślących.

Ciekawym pomysłem Jamesa są obiekty zmysłowe. Są one bytami zmysłowymi i dlatego należą do dziedziny doświadczenia. Mimo to, są publiczne: niezależne od jakiejkolwiek jednostki. Krótko mówiąc, są obiektywnymi doświadczeniami. Tymczasem potocznie uważa się, że doświadczenie jest osobiste i subiektywne, a nie publiczne i obiektywne.

---

[6] Odnośny cytat w polskim przekładzie (James, W. (2000), *Znaczenie prawdy*, przeł. Michał Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo KR, s.191) brzmi: „Naszym życiem poznawczym włada zatem swego rodzaju triumwirat: jak nasze pojęcia prywatne reprezentują realności zmysłowe, do których nas prowadzą i które są niezależnymi od jednostki realiami publicznymi, tak i owe realia zmysłowe mogą reprezentować realności pewnego porządku nadzmysłowego, elektrony, tworzywo umysłu, Boga i co tam jeszcze – coś, co istnieje niezależnie od ludzkich umysłów" (przyp. tłum.).

Pomysł doświadczanych obiektów zmysłowych, rozumianych jako publiczne czy obiektywne byty, przewija się w pracach Jamesa. Doświadczenie „tygrys" może pojawiać się w mentalnych historiach wielu różnych jednostek. „To biurko" jest czymś, co ja mogę chwycić i czym mogę potrząsnąć, ale także ty możesz je chwycić i nim potrząsnąć. O tym biurku pisze James: „Jedziemy więc na jednym wózku; możemy zamienić się miejscami; i tak jak wy ręczycie za moje biurko, ja mogę ręczyć za wasze. Owo zaczerpnięte z potocznego doświadczenia społecznego realności niezależnej ode mnie i od was legło u podstaw pragmatystycznej definicji prawdy. [tamże, 217][4]".

Słowa te należy, jak sądzę, zestawić ze słowami Bohra o klasycznych pojęciach jako o podstawach komunikacji między naukowcami. W obu przypadkach uwaga jest skupiona na konkretnie doświadczanych bytach zmysłowych – takich jak potrząsanie biurkiem – jako fundamencie społecznej rzeczywistości. Z tego punktu widzenia, obiektywny świat nie jest w zasadzie zbudowany z takich zwiewnych abstrakcji jak elektrony i protony czy „przestrzeń". Przeciwnie, oparty jest on na konkretnych realiach (*realities*) zmysłowych społecznego doświadczenia, takich jak bryła betonu trzymana w rękach, miecz wykuty przez kowala, licznik Geigera przygotowany zgodnie ze specyfikacjami przez techników laboratoryjnych i umieszczony w określonym miejscu przez fizyków doświadczalnych.

Ta krótka dygresja filozoficzna wprowadza tło dla interpretacji kopenhaskiej – w zasadzie przesuwa nas do filozoficznej perspektywy, podobnej do tej Williama Jamesa.

V. PRAGMATYCZNY CHARAKTER INTERPRETACJI KOPENHASKIEJ

Logiczną istotę (*essence*) interpretacji kopenhaskiej można streścić w dwóch następujących stwierdzeniach:

(1) teoretyczny formalizm kwantów powinien być interpretowany *pragmatycznie*;

(2) teoria kwantów dostarcza kompletnego (*complete*) naukowego wytłumaczenia zjawisk atomowych.

[7] tamże, s. 173 (przyp. tłum.)

W punkcie (1) stwierdza się, że teoria kwantów jest *fundamentalnie* (*fundamentally*) procedurą opisaną w praktycznym wytłumaczeniu teorii kwantów wyłożonym w Rozdziale II. Centralnym problemem interpretacji kopenhaskiej jest pogodzenie tego stwierdzenia ze stwierdzeniem, że jest ona zupełna, tj. pogodzenie stwierdzeń (1) i (2). Problem ten jest dyskutowany w Rozdziale VII.

Celem tego rozdziału jest udokumentowanie punktu (1) przy użyciu słów Bohra. Trzeba definitywnie ustalić tę sprawę, gdyż krytycy często mylą interpretację kopenhaską, która jest z zasady pragmatyczna, z diametralnie przeciwstawną jej interpretacją absolutnej funkcji falowej, opisaną w Rozdziale III. Następnie, szczególna uwaga poświęcona zostanie możliwemu konfliktowi pragmatycznego punktu widzenia: (i) z elementem realizmu w nastawieniu Bohra do makroskopowego świata oraz (ii) z jakimkolwiek zaangażowaniem w (*commitment to*) fundamentalne stochastyczne lub statystyczne elementy samej przyrody.

Poniższe cytaty z Bohra są zaczerpnięte z jego trzech głównych prac [Bohr 1934; 1958; 1963]: (I.) *Teoria atomowa i opis przyrody*; (II.) *Fizyka atomowa a wiedza ludzka*; (III.) *Eseje 1958-1962 o fizyce atomowej i ludzkiej wiedzy*[5].

Już początkowe słowa pierwszej książki Bobra wyznaczają pragmatyczną orientację interpretacji kopenhaskiej: „Zadaniem nauki jest zarówno rozszerzenie zakresu naszego doświadczenia jak i zaprowadzenie w nim porządku (*reduce it to order*) (...) (I.1).”; „W fizyce (...) nasz problem polega na koordynacji naszego doświadczenia zewnętrznego świata (...) (I.1)”; „W naszym opisie przyrody celem nie jest ukazanie prawdziwej istoty (*essence*) zjawiska, lecz tylko znalezienie, o ile to tylko możliwe, relacji między wielorakimi aspektami naszego doświadczenia (I.18).”.

[8] Spośród cytowanych przez autora dzieł Bohra jedynie drugie ukazało się w polskim przekładzie. Cytaty oznaczone symbolem „II” (zachowano oryginalne oznaczenia autora wraz z numeracją stron odnosząca się do oryginalnego wydania dzieła w języku angielskim [Bohr 1958]) przytoczono za polskim tłumaczeniem: Bohr, N. (1963), *Fizyka atomowa a wiedza ludzka*, przeł. W. Staszewski, S. Szpikowski, A. Teske, Warszawa: PWN. Fragmenty pozostałych wymienionych tu dzieł Bohra ([Bohr 1934] i [Bohr 1963] oznaczone odpowiednio: „I” i „III”) cytowane są w przekładzie zaproponowanym przez autora tłumaczenia niniejszego artykułu (przyp. tłum.).

To oddanie nauki pragmatycznemu punktowi widzenia przewija się we wszystkich pracach Bohra. Później łączy je on z kluczowym problemem komunikacji: „Celem nauki jest powiększanie i uporządkowanie danych doświadczenia, toteż każda analiza warunków ludzkiego poznania musi z konieczności opierać się na rozważeniu charakteru i zasięgu naszych środków porozumiewania się. (II.88)"; „W związku z tym należy sobie dobrze uprzytomnić, że w każdym sprawozdaniu z doświadczenia fizycznego musimy opisywać zarówno warunki eksperymentalne, jak i obserwacje przy pomocy takich samych sposobów porozumiewania się, jakie używane są w fizyce klasycznej. (II.88)"; „Decydującą sprawą jest dostrzeżenie, że opis eksperymentalnego przygotowania i zapis obserwacji muszą być wyłożone prostym językiem, odpowiednio dopracowanym dzięki użyciu zwyczajnego słownictwa. Jest to prosty logiczny wymóg, jako że słowem 'eksperyment' możemy opisywać tylko procedurę, dzięki której jesteśmy w stanie komunikować innym, co zrobiliśmy i czego się nauczyliśmy. (III.3)"; „(…) musimy przede wszystkim uznać, że również wówczas, gdy zjawiska wykraczają poza zakres klasycznej fizyki, opis urządzeń eksperymentalnych i wyniki obserwacji muszą być podane w prostym zrozumiałym języku, odpowiednio uzupełnionym techniczno-fizyczną terminologią. Jest to jasne i logiczne żądanie, ponieważ samo słowo „doświadczenie" odnosi się do sytuacji, w której możemy powiedzieć innym, czegośmy dokonali i czegośmy się nauczyli. (II.72)".

Oddanie Bohra pragmatycznej interpretacji formalizmu kwantowomechanicznego jest jednoznaczne: „(…) właściwa interpretacja symbolicznego formalizmu kwantowomechanicznego daje tylko przewidywania zdeterminowanego lub statystycznego charakteru, dotyczące indywidualnych zjawisk, które występują w warunkach określonych pojęciami fizyki klasycznej. (II.64)"; „(…) nowy formalizm nie pozwala na modelową interpretację zjawisk, jaką stosowano dawniej, ale zmierza wprost do ustanowienia zależności pomiędzy obserwacjami dokonywanymi w ściśle określonych warunkach. (II.71)"; „Formalizm mechaniki kwantowej, którego jedynym celem jest jednolite ujęcie obserwacji dokonywanych w warunkach opisanych przy pomocy prostych pojęć fizycznych, (…). (II.90)"; „Mówiąc ściśle, matematyczny formalizm kwantowej mechaniki i elektrodynamiki oferuje

jedynie zasady obliczeń w dedukcji oczekiwań dotyczących obserwacji uzyskanych w dobrze zdefiniowanych warunkach eksperymentalnych, określonych (*specified*) przez pojęcia fizyki klasycznej. (III.60)".

W pismach Bohra milcząco przyjęta jest myśl, że zewnętrzny świat istnieje i że nasze fizyczne doświadczenia są po części spowodowane przez przebieg zewnętrznych zdarzeń. Jest to całkiem zgodne z pragmatyzmem: James uznaje istnienie nadzmysłowych bytów. Jednak Bohr nie podziela myśli, że makroskopowy świat jest rzeczywiście tym, czym miałby być według naszych naiwnych wyobrażeń. Uwaga jest tu skupiona na *opisach* naszych fizycznych doświadczeń i wymogu, żeby zapewniały one jednoznaczną komunikację i obiektywność. Odnosząc się do doświadczalnych uzgodnień i obserwacji mówi on: „Opis zjawisk atomowych ma pod tym względem całkowicie obiektywny charakter, w tym znaczeniu, że nie czyni się jawnego odniesienia do jakiegokolwiek indywidualnego obserwatora więc, odpowiednio uwzględniając wymogi relatywistyczne, nie wprowadza się dwuznaczności w przekazywaniu informacji. Jeżeli chodzi o wszystkie te sprawy, problem obserwacji fizyki kwantowej w żaden sposób nie różni się od przybliżenia fizyki klasycznej. (III.3)". Bohr najbardziej, jak sądzę, zbliża się do uznania poglądu, że makroskopowy świat jest tak naprawdę tym, czym wydaje się być, w zdaniu: „Rezygnacja z obrazowego przedstawienia dotyczy wyłącznie stanu obiektów atomowych, natomiast podstawa opisu warunków doświadczalnych nie uległa zmianie i swobodny wybór tych warunków jest w pełni zachowany. (II.90)". Przyznaje się tu teorii kwantów, jak sądzę, raczej trafność klasycznego *opisu* warunków doświadczalnych niż *fundamentalną* trafność klasycznych pojęć na poziomie makroskopowym. Stanowisko to pozostaje w całkowitej zgodności z pragmatyzmem.

Jeżeli chodzi o nieredukowalny (*irreducible*) statystyczny element teorii kwantów, Bohr był na początku ambiwalentny. Początkowe przyjęcie pomysłu fundamentalnego elementu losowości czy indeterminizmu ze strony przyrody sugerowałoby zdanie: „(...) zostaliśmy zmuszeni (...), aby liczyć się z wolnym wyborem ze strony przyrody między różnymi możliwościami, do których mogą być zastosowane

tylko interpretacje probabilistyczne. (I.4)". Jednak szybko precyzuje on tę myśl (I.19) i mówi później na konferencji Solvaya:

> (…) wynikła interesująca dyskusja na temat, jak należy mówić o występowaniu zjawisk, które można tylko statystycznie przewidywać. Chodziło o to, czy do wydarzeń indywidualnych należy stosować terminologię proponowaną przez Diraca, według której „przyroda" dokonywa wyboru, czy też, jak sugerował Heisenberg, należy powiedzieć, że mamy tu do czynienia z wyborem ze strony „obserwatora" budującego instrumenty pomiarowe i odczytującego ich wskazania. Jednakże każda taka terminologia budzi wątpliwości. Trudno przecież przypisać przyrodzie wolę w zwykłym sensie tego słowa; jest też z pewnością niemożliwe, by obserwator wpływał na wydarzenia mogące nastąpić w warunkach, które był obrał. Według mego zdania jest tylko jedno wyjście z sytuacji: uznać, że w tej dziedzinie doświadczenia mamy do czynienia z indywidualnymi zjawiskami i że nasze możliwości posługiwania się przyrządami pomiarowymi pozwalają nam tylko na wybór między różnymi komplementarnymi rodzajami zjawisk, będących przedmiotem naszych badań. (II.51)

Później mówi on: „Fakt, że na ogół ten sam układ eksperymentalny może dostarczyć różniących się wyników, jest czasami obrazowo przedstawiany jako „wybór przyrody" między takimi możliwościami. Nie trzeba podkreślać, że takie wyrażenie nie ma sugerować jakiejś personifikacji przyrody; wskazuje po prostu na niemożliwość ustalenia w tradycyjny sposób reguł przebiegu niepodzielnego zjawiska. Tutaj logiczne ujęcie nie może wyjść poza podanie względnych prawdopodobieństw występowania indywidualnych zjawisk w danych warunkach doświadczalnych. (II.73)"; „Wobec tego, że w danych warunkach eksperymentalnych mogą zachodzić różne indywidualne procesy kwantowe, zależności te mają z konieczności charakter statystyczny. (II.71)"; „Sam fakt, że powtórzenie tego samego eksperymentu, zdefiniowanego w opisany sposób, dostarcza ogólnie rzecz biorąc różnych zapisów dotyczących obiektu, daje bezpośrednio do zrozumienia, że wyczerpujące wytłumaczenie doświadczenia w tym obszarze musi być wyrażone prawami statystyki (III.4)"; „Fakt, że w jednym i tym samym dobrze zdefiniowanym eksperymentalnym przygotowaniu otrzymujemy z reguły zapisy różnych indywidualnych procesów, czyni niezbędnym ucieknięcie się do statystycznego wytłumaczenia zjawisk kwantowych. (III.25)". Stwierdzenia te wskazują

na odwrócenie się Bohra od obrazowych poglądów o tkwiącym w samej przyrodzie elemencie losowym i przyjęcie pragmatycznego w istocie nastawienia do statystycznego charakteru przewidywań kwantowomechanicznych.

Warto zauważyć, że pogląd Bohra o komplementarności jest zupełnie pragmatyczny: pojęcia (*ideas*) powinny być osądzane ze względu na ich użyteczność; pojęcia fizyki powinny być osądzane ze względu na ich skuteczność w porządkowaniu fizycznych doświadczeń, a nie ze względu na zgodność (*accuracy*) z tym, co, jak można wierzyć, odzwierciedlają – istotą (*essence*) zewnętrznej rzeczywistości. Użycie komplementarnych pojęć w komplementarnych sytuacjach jest naturalną cechą towarzyszącą pragmatycznemu myśleniu.

VI. CZASOPRZESTRZEŃ I KOMPLETNOŚĆ TEORII KWANTÓW

Pomimo, że teoria względności rzuciła cień wątpliwości na nasze poglądy na temat przestrzeni i czasu, to nadal utrzymuje się pogląd, że fizyczne przedmioty zajmują obszary czasoprzestrzeni, które mogą być podzielone na drobniejsze części. Jako podstawowe założenie fizyki klasycznej przyjęto, że klasyczne pojęcie kontinuum czasoprzestrzennego jest odpowiednią podstawą dla fundamentalnych teorii fizycznych.

Ważne jest zdanie sobie sprawy z tego, że teoria kwantów nic by na tym nie zyskała, gdyby uważana była za opis jakości lub własności przyrody zlokalizowanych w punkcie czy też w nieskończenie małych obszarach kontinuum czasoprzestrzennego. Z jednej strony, opisy eksperymentalnych przygotowań i obserwacji są zasadniczo operacyjnymi opisami tego, co technicy mogą zobaczyć i zrobić. Nie są one, ściśle mówiąc, opisami zewnętrznych rzeczy samych w sobie (*things in themselves*). Co więcej, nie są one opisami *mikroskopowych* jakości lub własności. Z drugiej strony, funkcje falowe są jedynie abstrakcyjnymi symbolicznymi narzędziami. Nie opisują one jakości lub własności przyrody, zlokalizowanych w punktach czy nieskończenie małych obszarach kontinuum czasoprzestrzennego. Fakt nagłej (*abrupt*) zmiany funkcji falowej w jakimś obszarze czasoprzestrzeni podczas dokonywania pomiaru sprawia, że interpretowanie jej w powyższy sposób w tym samym czasie w innym oddalonym

obszarze byłoby nierozsądne. Funkcje falowe teorii kwantów należy interpretować jako symboliczne narzędzia, których naukowcy używają, aby dokonywać przewidywań o tym, co zaobserwują w określonych warunkach. Jak mówi Bohr: „W podejściu do problemów atomowych najkorzystniej jest przeprowadzać rzeczywiste obliczenia za pomocą funkcji stanu Schrödingera, z której można, przy użyciu sprecyzowanych operacji matematycznych, wydedukować statystyczne prawa rządzące obserwacjami osiągalnymi w określonych warunkach. Trzeba jednak zdać sobie sprawę, że dokonujemy tego za pomocą czysto symbolicznych procedur, których jednoznaczne fizyczne interpretacje wymagają ostatecznie odniesienia do całego przygotowania eksperymentalnego (III.5)"; „W rzeczywistości mechanika falowa, tak samo jak teoria macierzowa, stanowi symboliczną transkrypcję problemu ruchu klasycznej mechaniki, zaadaptowaną do wymagań teorii kwantów, i należy ją tylko zinterpretować przez jawne użycie postulatów kwantowych (I.75)".

Fakt, że teoria kwantów nie zawiera niczego, co interpretuje się jako opis jakości zlokalizowanych w punkcie wiecznie istniejącego kontinuum czasoprzestrzennego, może być rozumiane jako dowód jej niekompletności. Jednak tak naprawdę, wszystko, co wiemy o kontinuum czasoprzestrzennym sprowadza się do tego, że jest ono pojęciem, które jest użytecznym w organizowaniu doświadczenia zmysłowego. Ludzki wysiłek mający na celu zrozumienie świata w kategoriach pojęć zewnętrznej rzeczywistości, tkwiącej w (*inhering in*) kontinuum czasoprzestrzennym, osiągnął kulminację w klasycznej teorii pola. Teoria ta, jakkolwiek zadowalająca w domenie zjawisk makroskopowych, zawiodła przy próbie dostarczenia zadowalającego wytłumaczenia mikroskopowych źródeł pola. Einstein spędził większość swojego naukowego życia na bezskutecznym wysiłku, próbując uczynić te pojęcia użytecznymi na poziomie mikroskopowym [Einstein 1951, 675]. Odrzucenie klasycznej teorii na korzyść teorii kwantowej stanowi w istocie odrzucenie idei, że zewnętrzna rzeczywistość zawiera się czy tkwi w kontinuum czasoprzestrzennym. Świadczy to o zdaniu sobie sprawy, że „przestrzeń", tak jak kolor, znajduje się w umyśle obserwatora.

Jeśli zaakceptuje się klasyczne pojęcie kontinuum czasoprzestrzennego, to teoria kwantów nie może być uważana za kompletną; tj. jeśli zaakceptuje się, że trwałe

(*persisting*) obiekty przyrody, z ich różnymi częściami definitywnie zlokalizowanymi w określonych miejscach, dosłownie znajdują się (*reside*) w kontinuum czasoprzestrzennym, to, ze względu na naturalne i normalne znaczenia tych słów w tej konstrukcji pojęciowej, należy wymagać, aby kompletne naukowe wytłumaczenie zjawisk atomowych opisywało wszystko, czymkolwiek by to było, jako zlokalizowane w punktach lub nieskończenie małych obszarach tego kontinuum. Teoria kwantów tego nie czyni, i stąd twierdzenie o kompletności byłoby nadużyciem językowym.

W pragmatycznej konstrukcji twierdzenie o kompletności ma inne naturalne znaczenie. Naturalnym znaczeniem stwierdzenia, że teoria kwantów jest wystarczająca jako kompletne naukowe wytłumaczenie zjawisk atomowych jest następujące: żadna teoretyczna konstrukcja nie może dostarczyć eksperymentalnie weryfikowalnych przewidywań dotyczących zjawisk atomowych, które nie mogłyby zostać zaczerpnięte z kwantowego teoretycznego opisu. Takie jest praktyczne czy też pragmatyczne znaczenie naukowej kompletności w tym kontekście.

VII. CAŁKOWITOŚĆ I KOMPLETNOŚĆ

Drugim istotnym składnikiem interpretacji kopenhaskiej jest stwierdzenie, że teoria kwantów dostarcza kompletnego naukowego wytłumaczenia zjawisk atomowych. W trwającym ponad trzydzieści lat okresie czasu, w którym publikowano książki Bohra [Bohr 1934; 1958; 1963], autor oszlifował i dopracował swoje poglądy na ten temat. Jego końcowe i, jak sądzę, najlepsze podsumowanie jest następujące:

> Element całkowitości, symbolizowany przez kwant działania i zupełnie obcy zasadom fizyki klasycznej, pociąga za sobą (...) konsekwencję taką, że w badaniu procesów kwantowych jakiekolwiek eksperymentalne zapytanie implikuje interakcję między obiektem atomowym a narzędziami pomiarowymi; która to [interakcja], chociaż istotna w charakteryzacji zjawiska, umyka oddzielnemu wytłumaczeniu, jeśli eksperyment ma służyć swojemu celowi dostarczania jednoznacznych odpowiedzi na nasze pytania. Jest to, w rzeczy samej, uznanie tej sytuacji, która czyni koniecznym uciekanie się do statystycznego sposobu opisu, jeśli chodzi o oczekiwania zdarzenia się

> indywidualnych zjawisk kwantowych w jednym i tym samym eksperymentalnym przygotowaniu (III.60).

Stwierdzenie to jest wzmocnione i może być wyjaśnione przez wcześniejsze stwierdzenie:

> Istotną nową cechą w analizie zjawisk kwantowych jest (...) wprowadzenie fundamentalnego rozróżnienia między aparaturą pomiarową a obiektami, które są poddane badaniu. Jest to bezpośrednią konsekwencją potrzeby wytłumaczenia funkcji instrumentów pomiarowych w czysto klasycznych kategoriach, wykluczając w zasadzie jakikolwiek wzgląd na kwant działania. Ze swej strony, kwantowe cechy zjawisk są ujawniane w informacji o obiektach atomowych otrzymanej z obserwacji. Podczas gdy w obrębie fizyki klasycznej interakcja między obiektem a aparaturą może być zaniedbana lub, gdy to konieczne, skompensowana, to w fizyce kwantowej interakcja ta tworzy w ten sposób nieodłączną część zjawiska. Zatem jednoznaczne wytłumaczenie odpowiedniego zjawiska kwantowego musi w zasadzie zawierać opis wszystkich mających znaczenie cech przygotowania eksperymentalnego (III.3).

Podstawową kwestią w tym zagadnieniu jest fakt, że dobrze zdefiniowane obiektywne specyfikacje dotyczące całego zjawiska nie są wystarczająco restrykcyjne, aby jednoznacznie określić przebieg indywidualnego procesu; mimo to nie jest możliwe dalsze jego rozbicie z powodu nieodłącznej całkowitości procesu symbolizowanej przez kwant działania.

Ten sposób wywodzenia potrzeby statystycznego wytłumaczenia zjawisk atomowych z elementu całkowitości, symbolizowanego przez kwant działania, wydaje się być wyjściem poza pragmatyczną konstrukcję, jako że odnosi się ona do urządzenia pomiarowego, obiektu atomowego i ich interakcji. Nie jest też od razu jasne, jak można uzgodnić oddzielną identyfikację tych trzech rzeczy i „niemożliwość nakreślenia ostrej linii granicznej między zachowaniem się przedmiotów atomowych, a ich wzajemnym oddziaływaniem z przyrządem pomiarowym, użytym do określenia warunków, w których wchodzące w grę zjawiska występują (II.39)".

W związku z tym, ważne jest zdanie sobie sprawy z tego, że „obiekt atomowy" i „instrumenty pomiarowe" są, w konstrukcji myślenia kwantowego, *idealizacjami*

użytymi przez naukowców w celu wprowadzenia porządku do doświadczenia człowieka w dziedzinie zjawisk atomowych. Sprawa ta jest rozwinięta przez autora w pracy [Stapp 1971]. Słowa Bohra podkreślają, że te oddzielne idealizacje zostają nierozerwalnie złączone przez myślenie kwantowe w sposób, który jest zupełnie obcy klasycznemu myśleniu. Idealizacja „instrumentu pomiarowego" jest pojęciowym bytem (*conceptual entity*) użytym w opisie eksperymentalnych specyfikacji; idealizacja „obiektu atomowego" jest pojęciowym bytem reprezentowanym przez funkcję falową. Są one nierozerwalnie złączone w teorii kwantów dlatego, że specyfikacje (opisane w kategoriach instrumentów pomiarowych) zostają odwzorowane na funkcje falowe związane z obiektami atomowymi: obiekt atomowy reprezentowany przez funkcję falową nie ma w teorii kwantów znaczenia innego niż jego połączenie z doświadczeniem, sformułowane w kategoriach specyfikacji, które odnoszą się do instrumentów pomiarowych.

Bohr był najwyraźniej przekonany, że jest w zjawiskach atomowych element *całkowitości* (*wholeness*) – związany z kwantem działania i zupełnie obcy zasadom fizyki klasycznej – który ogranicza użyteczność klasycznych idealizacji instrumentów pomiarowych i obiektów atomowych jako oddzielnych, oddziałujących bytów; i że wynikająca stąd nierozdzielność obiektów atomowych od całego zjawiska czyni statystyczny opis nieuniknionym.

Ten sposób pogodzenia pragmatycznego charakteru teorii kwantów z twierdzeniem o kompletności wydaje się racjonalny i spójny. Jest oczywiście oparty na samym myśleniu kwantowym; jest więc istotnie czynnikiem samouzgadniającym (*self-consistency consideration*). Zasadność myślenia kwantowomechanicznego jako całość musi oczywiście zostać osądzona na podstawie jej skuteczności; obejmuje to jej spójność i samouzgodnienie.

Kwestia kompletności teorii kwantów była przedmiotem dyskusji między Bohrem [Bohr 1935; Einstein 1951, 201] a Einsteinem [Einstein 1951, 665]. Kontrargumenty Einsteina sprowadzają się do następujących zastrzeżeń: (1) nie zostało udowodnione, że zwykłe (*usual*) pojęcie rzeczywistości jest niemożliwe (*unworkable*); (2) teoria kwantów nie czyni „zrozumiałym" (*„intelligible"*) tego, co jest czuciowo

(*sensorily*) dane; i (3) jeśli istnieje bardziej kompletny, możliwy do pomyślenia opis przyrody, to sformułowanie uniwersalnych praw powinno uwzględniać ich użycie.

Twierdzenie Bella [Bell 1964; 1970][6] zadaje druzgocący cios stanowisku Einsteina. Dlatego, że udowadnia, iż zwyczajne (*ordinary*) pojęcie rzeczywistości jest niezgodne ze statystycznymi przewidywaniami teorii kwantów. Przewidywania te był widocznie Einstein skłonny zaakceptować. Stanowisko Einsteina opiera się całkowicie na przesłance, że doświadczenie zmysłowe może być zrozumiane w kategoriach koncepcji jakiejś zewnętrznej rzeczywistości, której przestrzennie oddzielone części są niezależnymi bytami (*realities*) w tym znaczeniu, że zależą one od siebie nawzajem tylko poprzez połączenia, które podlegają (*respect*) oddzieleniu czasoprzestrzennemu w zwykły sposób: natychmiastowe połączenia są wykluczone. Ale istnienie takiej rzeczywistości, leżącej poza światem obserwowanych zdarzeń, jest dokładnie tym, czego niemożliwość udowadnia twierdzenie Bella.

Drugie zastrzeżenie Einsteina, dotyczące tego, czy teoria kwantów czyni zrozumiałym to, co jest dane czuciowo, zostanie omówione w następnym rozdziale.

Trzecie zastrzeżenie Einsteina podnosi dwie zasadnicze kwestie. Po pierwsze: czy kompletny opis przyrody jest do pomyślenia. Czy ludzkie myśli (*ideas*), które są prawdopodobnie ograniczone przez strukturalne formy ludzkich mózgów, i które są przypuszczalnie przystosowane do problemu przeżycia człowieka, mogą w pełni poznać czy pojąć ostateczną istotę (*ultimate essences*)? A nawet jeśli mogą, [to po drugie:] jaka jest rola w przyrodzie uniwersalnych praw? Czy cała przyroda jest rządzona przez jakiś skończony (*closed*) zestaw formuł matematycznych? Taka jest jedna z możliwości. Druga, całkiem zgodna z obecną wiedzą, jest taka, że pewne aspekty przyrody wpasowują się (*adhere*) w skończone matematyczne formy, ale pełnia (*fullness*) przyrody wykracza (*transcends*) poza jakąkolwiek z takich form.

[6] Zobacz też: [Stapp 1971]

VIII. TEORIA KWANTÓW I RZECZYWISTOŚĆ OBIEKTYWNA

Interpretacja kopenhaska jest często krytykowana z racji jej subiektywności, tj. zajmowania się raczej wiedzą obserwatora rzeczy, niż samymi rzeczami. Zarzut ten wynika głównie z częstego używania przez Heisenberga słowa „wiedza" i „obserwator". Jako że teoria kwantów jest zasadniczo procedurą, za pomocą której naukowcy czynią przewidywania, zupełnie stosowne jest to, że odnosi się ona do wiedzy obserwatora. Dlatego że ludzcy obserwatorzy grają decydującą rolę w przygotowywaniu eksperymentów i zapisywaniu ich wyników.

Sformułowanie Heisenberga, interpretowane w powierzchowny sposób, może być i było źródłem znaczącego zamieszania. Może więc lepiej jest mówić bezpośrednio w kategoriach konkretnych ludzkich realiów (*social realities*), takich jak ustawienie (*dispositions*) instrumentów pomiarowych, itd.; w kategoriach, w których opisywane są przygotowania, pomiary i wyniki. Ten rodzaj terminologii był preferowany przez Bohra, który użył wyrażenia „klasyczne pojęcia" („*classical concepts*") dla oznaczenia opisów w kategoriach konkretnej ludzkiej rzeczywistości (*social actualities*).

Jednak terminologia Bohra, choć ewidentnie obiektywna, nasuwa wątpliwość: jak teoria kwantów może być spójnie zbudowana na podłożu zawierającym pojęcia, które są fundamentalnie niezgodne z pojęciami kwantowymi.

Być może najbardziej satysfakcjonującym terminem są „specyfikacje" („*specifications*"). Specyfikacje są tym, czego zarówno architekci jak budowniczy i mechanicy czy operatorzy maszyn używają, aby komunikować sobie nawzajem warunki konkretnej ludzkiej rzeczywistości czy też realiów, które łączą ich życia. Trudno wymienić pojęcie teoretyczne o bardziej obiektywnym znaczeniu. Specyfikacje są opisane w technicznym żargonie, który jest rozszerzeniem codziennego języka. Język ten może wchłaniać pojęcia z fizyki klasycznej. Lecz fakt ten w żaden sposób nie implikuje słuszności tych pojęć poza dziedziną, w której są używane przez techników.

W celu zobiektywizowania, na ile to możliwe, naszych opisów specyfikacji dotyczących przygotowań i pomiarów możemy wyrazić je w kategoriach „obiektywnych" wielkości fizyki klasycznej. Znaczenie tych „obiektywnych" wielkości jest dla nas związane z faktem, że możemy je sobie wyobrazić jako cechy zewnętrznego świata, który istnieje niezależnie od naszych percepcji. Sformułowanie specyfikacji w kategoriach tych klasycznych wielkości pozwala, przynajmniej na pierwszy rzut oka, wyeliminować ludzkiego obserwatora z kwantowego teoretycznego opisu przyrody: obserwator nie musi być jawnie wprowadzony do opisu teorii kwantów, ponieważ połączenie między jego wiedzą a tymi klasycznymi wielkościami zostaje wtedy przesunięte do innych domen nauki, takich jak fizyka klasyczna, biologia, psychologia itd.

Jednak ta eliminacja obserwatora jest po prostu semantyczną sztuczką. Kiedy zdamy sobie sprawę, że pojęciowa struktura fizyki klasycznej jest zasadniczo wynalazkiem umysłu, użytecznym w organizowaniu i kodyfikowaniu doświadczenia, to wiedza obserwatora wyłoni się w końcu jako fundamentalna rzeczywistość, na której cała struktura spoczywa. Wyrażenia „wiedza obserwatora", „klasyczny opis", czy „specyfikacje" są tylko różnymi sposobami podsumowania w jednym wyrażeniu całego tego ciągu myśli, który następuje po rozpoznaniu ograniczonej domeny słuszności klasycznych pojęć.

Bohr przytacza niektóre pojęcia biologii czy psychologii jako inne przykłady pojęć, które są użyteczne w pewnych ograniczonych domenach. I zauważa, że czyniono powtarzające się próby unifikacji całej ludzkiej wiedzy na bazie tej czy innej spośród tych pojęciowych konstrukcji[7]. Takie próby są naturalną konsekwencją punktu widzenia „absolutystów" (*absolutists*), którzy utrzymują, że myśli człowieka mogą uchwycić lub poznać absolutną istotę (*absolute essences*). Pragmatysta (*pragmatist*), traktujący pojęcia (*concpets*) człowieka po prostu jako narzędzia do zrozumienia (*comprehension*) doświadczenia, i zapewniający, że ludzkie myśli (*ideas*), które są więźniami w dziedzinie ludzkiego doświadczenia, nie mogą „poznać" niczego poza

[7] Interesujące i bardzo przystępne wytłumaczenie czterech głównych struktur pojęciowych, które zostały wysunięte jako podstawa ogólnych koncepcji świata, znaleźć można w pracy: [Pepper 1966].

innymi ludzkimi myślami, nie byłby optymistą w kwestii perspektywy całkowitego sukcesu w tak śmiałych przedsięwzięciach. Dla niego postęp w ludzkim rozumieniu wyrażałby się raczej w rozroście sieci splecionych ze sobą komplementarnych spostrzeżeń (*understandings*) dotyczących różnych aspektów pełni przyrody.

Taki punkt widzenia, choć odrzucający obietnicę końcowego całkowitego oświecenia (*illumination*) związanego z ostateczną istotą przyrody, oferuje jednak perspektywę trwających bez końca ludzkich poszukiwań przynoszących wciąż nowe ważne prawdy. Te zaś można nazwać końcowymi w tym znaczeniu, że chwytają one lub rzucają światło na jakiś aspekt przyrody taki, jakim jest on wyjawiony ludzkiemu doświadczeniu. I może nie ustawać nadzieja, że człowiek będzie coraz wyraźniej postrzegać, poprzez swoją rosnącą mozaikę komplementarnych poglądów, ogólną formę przenikającej obecności (*pervading presence*). Jednak od tej przenikającej obecności nie można oczekiwać czy wymagać, aby była mieszkańcem trójwymiarowej przestrzeni naiwnej intuicji, czy też aby mogła być opisana całkowicie w kategoriach wielkości związanych z punktami czterowymiarowego kontinuum czasoprzestrzennego.

Dodatek A: uzupełnienie filozoficzne

Kilka spośród poruszonych przeze mnie kwestii natury filozoficznej zostało poddanych krytyce. W poniższym uzupełnieniu zawarte są moje odpowiedzi.

Pytanie 1: Jak można pogodzić przyznawanie przez Jamesa i Bohra obiektom zmysłowym charakteru publicznego z doktryną radykalnego empiryzmu – zgodnością myśli jedynie z innymi myślami? Russell pokazuje w swojej *Analizie materii* trudności związane z dokonaniem takiego uzgodnienia.

Odpowiedź: Argumenty Russella nie obalają koncepcji Jamesa i Bohra rozumianych tak, jak je opisałem. Sądzę, że obaj wymienieni autorzy chętnie przyznaliby, że doświadczenia człowieka nie stanowią prawdopodobnie całej rzeczywistości; są prawdopodobnie zaledwie jej częścią, połączoną z resztą tej całości przez jakąś relację typu przyczynowego (*causal-type connection*). Kwestią sporną nie

jest tu faktyczne istnienie świata „na zewnątrz", lecz raczej pytanie o to, czym jest owo połączenie między światem „na zewnątrz" a naszymi myślami o nim.

Russell w gruncie rzeczy przekonuje, że w oparciu o strukturę naszego doświadczenia możemy czynić wiarygodne wnioskowania i konstruować rozsądne pojęcie zewnętrznego świata. James twierdziłby uparcie, że cała ta struktura nie jest niczym innym niż strukturą abstrakcyjnych idei nadbudowanych nad naszymi wspólnymi (*common*) doświadczeniami; oraz że leżący poza doświadczeniem świat, który może w jakiś sposób „powodować" nasze wspólne doświadczenia, w najmniejszym stopniu nie wchodzi nigdy w skład tej struktury.

James najwyraźniej uważa, że jego pojęcie stołu jest podobne do twojego i mojego. Ogólnie, myśli poszczególnych osób związane z obiektami zmysłowymi nie są identyczne, jednak są wystarczająco podobne, aby utworzyć z nich podstawę efektywnej komunikacji społecznej. Zatem istnieje w tym znaczeniu dziedzina publicznych czy też podzielanych (*shared*) doświadczeń, które tworzą podstawę międzyludzkiej komunikacji. Dziedzina ta stanowi podstawowy zbiór danych dla nauki. Celem nauki jest stworzenie konstrukcji pojęciowej, która połączy owe wspólne, publiczne czy podzielane doświadczenia w sposób, który odzwierciedla rozmaite aspekty empirycznych połączeń istniejących między nimi. Stąd zupełnie oczywistym jest to, że cała struktura nauki jest całkowicie ograniczona do świata pojęć.

Russell prawdopodobnie by się z tym zgodził. Jednak przekonywałby, że mimo to możemy czynić wiarygodne wnioskowania na temat świata w oparciu o strukturę doświadczenia. Ale jego racjonalistyczne nastawienie wymaga od niego, jak sądzę, przyznania, że nasze myśli *mogłyby* nie być zdolne do pełnego pojęcia rzeczywistości, która jest przyczyną naszego doświadczenia. A jeśli świadectwo nauki wskazuje, że właśnie ta możliwość jest realizowana przez przyrodę, to sądzę, że jego racjonalistyczne podejście, w oparciu o wiarygodne wnioski wyciągnięte z dostępnych świadectw, wymagałoby od niego przyznania, że możliwość ta posiada duże „prawdopodobieństwo" bycia poprawną.

Chociaż argumenty Russella nie obalają stanowiska Jamesa rozumianego tak, jak je opisałem, występuje tu zdecydowana różnica orientacji. Russell wyrusza na

poszukiwania *pewności* w odniesieniu do zewnętrznego świata, ale zadowala się wytłumaczeniem, któremu przypisuje „prawdopodobieństwo". James uznaje poszukiwanie pewności w odniesieniu do zewnętrznego świata jako całkowicie błędnie ukierunkowane. Pewność w takiej kwestii jest najwyraźniej nieosiągalna. Naprawdę rozsądnym planem działania jest przyznanie w punkcie wyjścia, że naszym celem jest stworzenie konstrukcji pojęciowej, użytecznej w organizacji naszego doświadczenia i kierowaniu naszym życiem, i odłożenie całego tego mglistego pytania o połączenie myśli z nie-myślami oraz równie mglistego pytania o „prawdopodobieństwo", że pewien system pojęć daje nam prawdziwy czy właściwy obraz świata samego w sobie (*the world itself*).

W każdym razie, twierdzenie, że *potrafimy* czynić właściwe wnioskowania na temat świata samego w sobie, można uznać za wiarygodne jedynie w tym znaczeniu, że jesteśmy w stanie skonstruować obraz świata samego w sobie, który będzie prawdziwie adekwatny. Obecnie obraz taki nie istnieje. A trudności w konstruowaniu naukowego poglądu na świat sam w sobie są dokładnie tymi, które zauważał sam Russell; są nimi mianowicie: uwzględnienie zjawisk kwantowych i nieskończenie małych interwałów czasoprzestrzennych. To właśnie te trudności zmuszają nas do powrotu na stanowisko Jamesa.

Krótko mówiąc, stanowisko Bohra i Jamesa rozumiane tak, jak je opisałem, nie jest zaprzeczeniem przyczynowej teorii percepcji. Jest po prostu zaleceniem, żebyśmy postrzegali naukę nie jako poszukiwania metafizycznego zrozumienia tego, co znajduje się poza światem myśli, lecz raczej jako wynalazek ludzkiego umysłu, skonstruowany przez człowieka w celu włączenia do świata ludzkich pojęć abstrakcyjnych strukturalnych form, które chwytają pewne aspekty empirycznej struktury ludzkiego doświadczenia. W realizacji tego przedsięwzięcia ważną klasą danych są te doświadczenia, które są wspólne różnym ludzkim obserwatorom, takie jak nasze wspólne czy podzielane doświadczenia dotyczące stołów, przy których wszyscy zasiadamy. Poziomem doświadczenia, na którym te wspólne doświadczenia są do siebie najbardziej podobne, jest poziom, na którym okrągły stół jest doświadczany jako okrągły stół, a nie jako owalny dwuwymiarowy widzialny wzór, który zależy od tego, w

którym miejscu kto siedzi, czy zestaw dotykowych odczuć, które zależą od tego, gdzie czyja ręka spoczywa. W nauce potrzebujemy „obiektywnych" opisów doświadczanego świata. Potrzebujemy opisów, które nie zależą od tego, kim jest osoba, która ma dane doświadczenie. Operacyjne specyfikacje spełniają to wymaganie. Są one opisem możliwych ludzkich doświadczeń, który nie odnosi się jawnie do żadnej szczególnej osoby. Pozwalają nam one tworzyć naukę, która jest całkiem obiektywna, a przy tym dobrze zakorzeniona w dziedzinie myśli i doświadczeń.

Pytanie 2: W artykule autora [Stapp 1971] na temat opartej na teorii macierzy *S* interpretacji teorii kwantów przyznano, że pragmatyczna interpretacja teorii kwantów pozostawia bez odpowiedzi głębokie metafizyczne pytania o naturę samego świata. Zauważono też, że widoczna nieobecność bytów nie poddających się analizie w teorii kwantów sugeruje „sieciową" strukturę przyrody, która nieco przypomina strukturę przedstawioną przez Whiteheada. Czy nieobecność podobnych uwag w niniejszej pracy sygnalizuje odwołanie wcześniejszych poglądów?

Odpowiedź: Celem niniejszej pracy jest opisanie interpretacji kopenhaskiej. Dokładniej, celem jest opisanie, w jaki sposób autor rozumie istotę wspólnej płaszczyzny poglądów Bohra i Heisenberga w kwestii interpretacji teorii kwantów. Własne poglądy autora są dopracowaniem jego rozumienia interpretacji kopenhaskiej i zostały wyłożone w artykule na temat macierzy *S*.

Dodatek B: Korespondencja z Heisenbergiem i z Rosenfeldem

Wysuwane dotąd poglądy, które odpowiadać miały interpretacji kopenhaskiej, różnią się znacznie między sobą. Stąd powstaje pytanie, czy w moim opisie udało mi się uchwycić istotę interpretacji kopenhaskiej taką, jak ją rozumieli Bohr i Heisenberg. Aby rzucić światło na tę kwestię, zwróciłem się do Heisenberga z zapytaniem, czy opis przedstawiony w pierwszej wersji tego artykułu wydawał się mu zasadniczo zgodny z poglądami jego i Bohra, czy też wydawał mu się różnić pod jakimkolwiek ważnym względem.

Heisenberg odpowiedział:

> Dziękuję za Pański list oraz za Pański artykuł na temat interpretacji kopenhaskiej. Sądzę, że Pański tekst jest zasadniczo adekwatnym opisem interpretacji kopenhaskiej; oraz, że prawdopodobnie wie Pan, że Niels Bohr był bardzo zainteresowany koncepcjami Williama Jamesa. Chciałbym jednak odnieść się do jednego fragmentu, w którym zdaje się Pan opisywać interpretację kopenhaską zbyt rygorystycznie. Na stronie 35. pyta Pan: „Czy jakakolwiek teoretyczna konstrukcja może nam dostarczyć weryfikowalnych przewidywań dotyczących zjawisk fizycznych, które nie mogłyby zostać zaczerpnięte z kwantowego teoretycznego opisu przyrody?" oraz stwierdza Pan, że zgodnie z interpretacją kopenhaską taka konstrukcja nie jest możliwa. Wątpię, czy jest to poprawne np. w związku z kwestiami biologicznymi. Logicznie rzecz biorąc, wydaje się możliwe, że różnicy między dwoma następującymi zdaniami: „Komórka jest żywa." i „Komórka jest martwa." nie da się zastąpić kwantowomechanicznym stwierdzeniem o stanie (oczywiście, stanie mieszanym) układu. Interpretacja kopenhaska nie zależy od decyzji w tej kwestii. Stwierdza ona jedynie, że dodanie parametrów w sensie fizyki klasycznej byłoby bezużyteczne.
> Poza tym, kluczowe znaczenie może mieć fakt, że język interpretacji kopenhaskiej jest w pewnym stopniu ogólnikowy; i wątpię, czy próba uniknięcia tej ogólnikowości może go uczynić przejrzystszym.

Artykuł został przeredagowany tak, aby było absolutnie jasne, że twierdzenie o kompletności teorii kwantów odnosi się wyłącznie do zjawisk atomowych. Usunięto pewną część materiału, która była zbędna, i dodano obecne Podrozdziały V i VII wraz z obszernymi cytatami z prac Bohra. Komentarz Heisenberga do poprawionej wersji był następujący:

> Dziękuję za przesłanie mi nowej wersji Pańskiego artykułu na temat interpretacji kopenhaskiej. Zdecydowanie ulepszyły go obszerne cytaty z Bohra; cały Pański artykuł stał się po tych zmianach bardziej zwięzły i zrozumiały. Chciałbym nadmienić jedną kwestię, nie w celu krytykowania sformułowania Pańskiego artykułu, lecz w celu nakłonienia Pana do dokładniejszego zbadania pewnego szczególnego zagadnienia, które skądinąd jest bardzo głębokim i starym filozoficznym problemem. Kiedy pisze Pan o myślach (zwłaszcza w Rodziale IV), pisze Pan zawsze o ludzkich myślach (*human ideas*); powstaje pytanie: czy owe myśli „istnieją" poza ludzkim umysłem czy tylko w

ludzkim umyśle? Innymi słowy: czy myśli te istniały w czasach, gdy nie istniał jeszcze na świecie żaden ludzki umysł.

Załączam angielskie tłumaczenie jednego z moich wykładów, w którym próbowałem opisać filozofię Platona w związku z tym zagadnieniem. Angielskie tłumaczenie dokonane zostało przez amerykańskiego filozofa, który, jak sądzę, używa filozoficznej nomenklatury poprawnie. Być może dałoby się połączyć tę platońską koncepcję z pragmatyzmem poprzez stwierdzenie: „wygodnie" jest rozważać myśli (*ideas*) jako istniejące nawet poza ludzkim umysłem, gdyż w przeciwnym razie byłoby trudno mówić o świecie zanim istniały ludzkie umysły. Jednak widzi Pan, że w tym miejscu zawsze dochodzimy do kwestii ograniczeń języka: pojęć takich jak „istnienie", „bycie", „myśl" (*„idea"*) itd. Uważam, że wciąż ma Pan zbyt duże zaufanie do języka, ale do wniosków na ten temat dojdzie Pan zapewne sam.

Odpowiedziałem:

W związku z kwestią nie-ludzkich myśli, nie wydaje mi się prawdopodobne, żeby ludzkie myśli mogły pochodzić z wszechświata pozbawionego idealnych (*idealike*) jakości. Stąd skłonny jestem przychylać się do poglądu, że świadomość w jakiejś formie musi być fundamentalną jakością wszechświata. … [Jednakże] trudno jest dostrzec w pismach Bohra jakiekolwiek odniesienie do Platońskich idei. W rzeczy samej, Bohr dokłada starań, aby uniknąć jakiegokolwiek ontologicznego zaangażowania: skupia się raczej na pytaniu, jak naukowcy mają radzić sobie z ograniczoną zasadnością ich klasycznych intuicji.

Z uwagi na niechęć Bohra (przynajmniej w pismach) do spekulacji na temat ostatecznej istoty (*ultimate essences*), wydawało mi się, że rozważania w tej materii nie powinny być uważane za właściwą część interpretacji kopenhaskiej. Gdyby interpretacja kopenhaska miała być uważana za ogólny pogląd o świecie, który pokrywa się z pełnym poglądem na świat zarówno Pańskim jak i Bohra, to obawiam się, że interpretacja kopenhaska mogłaby nie istnieć; dlatego że nie jest jasne (przynajmniej uwzględniając Pańskie dotychczasowe pisma), czy Pan i Bohr całkowicie się zgadzacie we wszystkich ontologicznych i metafizycznych kwestiach. Co więcej, w Pańskiej książce *Fizyka a Filozofia* omawia Pan wiele spośród tych głębokich filozoficznych kwestii, a jednak znajduje się tam osobny rozdział zatytułowany „Interpretacja kopenhaska". Sugeruje to, że „Interpretację kopenhaską" należy traktować w oddzielny sposób. Zinterpretowałem ją nie jako kompletny, ogólny pogląd na świat, wspólny dla Bohra i

dla Pana, lecz raczej jako istotną *wspólną płaszczyznę* dla Pana i Bohra w tej konkretnej kwestii: jak należy interpretować teorię kwantów.

Moje praktyczne czy pragmatyczne wytłumaczenie teorii kwantów bazuje na Pańskim wytłumaczeniu przedstawionym w rozdziale „Interpretacja Kopenhaska". To konkretne wytłumaczenie jest zupełnie zgodne z wybranymi wypowiedziami Bohra, o czym świadczą cytaty z Bohra w moim Podrozdziale V. Zatem, sądzę, że rzeczą poprawną i odpowiednią jest uważać pragmatyczną interpretację formalizmu za integralną część interpretacji kopenhaskiej. Również nasza rozmowa w Monachium utwierdziła mnie w przekonaniu o skłanianiu się przez Pana do poglądu, że teoria kwantów dostarcza kompletnego opisu zjawisk atomowych; a pogląd ten zdaje się być zupełnie zgodnym z poglądem Bohra. Jest więc też, jak sądzę, rzeczą poprawną i odpowiednią uważać ten pogląd za istotną część interpretacji kopenhaskiej. Jednak z uwagi na milczenie Bohra w kwestii Platońskich idei, wstrzymywałbym się przed włączeniem rozważań na ten temat do mojego wytłumaczenia „logicznej istoty interpretacji kopenhaskiej". Nie oznacza to jednak sugestii, że interpretacja kopenhaska zabrania dalszych poszukiwań wyczerpującego poglądu na świat. Pokazuje to jedynie, że sama interpretacja kopenhaska nie jest moim zdaniem kompletnym ogólnym poglądem na świat: jest tylko częścią ogólnego poglądu na świat – częścią ustalającą odpowiednie podejście do teorii kwantów. W końcowym fragmencie mojego artykułu zaznaczyłem, że interpretacja kopenhaska nie kończy ludzkich poszukiwań wyczerpującego poglądu na świat. Raczej znacząco posuwa je naprzód.

Heisenberg odpowiedział:

Dziękuję za Pana list. Proszę mi pozwolić pokrótce odpowiedzieć na istotne kwestie. Zgadzam się w zupełności z Pańskim poglądem, że interpretacja kopenhaska nie jest sama kompletnym ogólnym poglądem na świat. Nigdy takim poglądem być nie miała. Zgadzam się także z Panem, że Bohr i ja prawdopodobnie nie patrzyliśmy na Platońskie idee z dokładnie tego samego punktu widzenia, a zatem nie ma powodu, dla którego miałby Pan bardziej wnikać w zagadnienie Platońskich idei w Pańskim artykule. Wciąż jednak mam jedno zastrzeżenie związane z Pańskim artykułem, o którym to wspomniałem w swoim ostatnim liście. Uważam, że ma Pan zbyt dużą pewność w kwestii możliwości języka. Sądzę, że postawa związana z interpretacją kopenhaską nie jest zgodna z filozofią Wittgensteina wyłożoną w *Traktacie*. Być może jest zgodna z filozofią zawartą w późniejszych pismach Wittgensteina. Jak Pan zapewne wie, Bertrand Russell lubił *Traktat* Wittgensteina, jednak nie zgadzał się z późniejszymi

pismami, dlatego też nigdy nie mogłem dojść do porozumienia z Russellem w tych filozoficznych kwestiach.

Odpowiedziałem:

Dziękuję za Pański niezwykle pouczający list. Wcześniej nie doceniałem w pełni Pańskiej uwagi, którą można, jak teraz rozumiem, wyrazić następująco: uważa Pan, że uznanie niedoskonałości języka jest ważnym elementem podejścia leżącego u źródeł interpretacji kopenhaskiej. Moje wytłumaczenie interpretacji kopenhaskiej nie zawiera opisu tego jej aspektu, który istotnie niejako kłóci się z jej zakładaną przejrzystością (…) [a przecież] naukowcy muszą dążyć do przejrzystości i wzajemnego zrozumienia, jako że bez tego dążenia nie uda się osiągnąć tego, co jest osiągalne. (…)
Pańskie słowa na temat podjętych w naszej korespondencji zagadnień byłyby z pewnością niezwykle cenne dla czytelników mojego artykułu. A jakiekolwiek parafrazowanie, jakiego mógłbym dokonać, zmniejszyłoby tę wartość. Zatem, za Pana zgodą, chciałbym zamieścić w dodatku do mojego artykułu pełną zawartość Pańskich listów (poza osobistymi wstępami i zakończeniami) wraz z pewnymi łączącymi fragmentami z moich własnych listów. Załączyłem kopię proponowanych dodatków, poza Pana odpowiedzią na obecny list.

Heisenberg odpowiedział: „Dziękuję za Pański list. Popieram Pański pomysł opublikowania moich listów w dodatku do Pańskiego artykułu.”.

Poprosiłem również Rosenfelda – bliskiego znajomego i współpracownika Bohra, a także pierwszego obrońcę jego poglądów – o wydanie opinii, w jakim stopniu udało mi się w moim opisie uchwycić istotę interpretacji kopenhaskiej takiej, jaką rozumiał ją Bohr.

Rosenfeld wyraził pełną zgodę z moim wytłumaczeniem oraz dał serdeczną aprobatę. Co więcej, wypowiedział się na temat stosunku Bohra do filozofii Jamesa. Załączam jego uwagi ze względu na ich znaczenie z historycznego punktu widzenia:

Być może zainteresuje Pana to, że kilka razy próbowałem nakłonić Bohra do otwartego przyznania, że jego podejście ma wiele wspólnego z podejściem Jamesa, jednak stanowczo tego odmawiał – nie dlatego, że się z nim nie zgadzał, lecz dlatego, że bardzo przejmował się możliwością przyklejenia mu etykietki. Rzeczywiście, jak mógł

Pan zauważyć, niektórzy filozofowie trudnią się odnajdywaniem śladów domniemanego wpływu różnych filozofów na Bohra. Jeśli chodzi o Williama Jamesa, jestem przekonany, że słyszał Bohr o nim jedynie od swojego przyjaciela, psychologa Rubina, oraz ode mnie w latach 30. Wyraził wtedy entuzjastyczne poparcie dla podejścia Jamesa, które w jego odczuciu było zbliżone do jego własnego; jednak faktem, jak sądzę bardzo istotnym, jest to, że James i Bohr rozwijali pragmatyczną epistemologię niezależnie od siebie.

Być może byłoby wskazane dodać gdzieś w Pańskim artykule jakąś tego rodzaju uwagę, aby uniknąć dalszych nieporozumień. Tak naprawdę, ja sam w artykułach, jakie pisałem o komplementarności, nigdy jawnie nie odnosiłem pragmatycznego aspektu myślenia Bohra do filozofii Jamesa, właśnie dlatego, żeby uniknąć takich nieporozumień.

Dalej pisał:

Zauważyłem z Pańskich dalszych listów z nowymi stronami tytułowymi, że waha się Pan z doborem najlepszego tytułu Pańskiego eseju. Nie mam zdecydowanie określonego poglądu na ten temat, ale przychylałbym się do wyboru tytułu z 31. marca („Teoria kwantowa, pragmatyzm i natura czasoprzestrzeni"), z tego powodu, że nie zawiera on zwrotu „interpretacja kopenhaska", którego to wcale w Kopenhadze nie lubimy. Rzeczywiście, zwrot ten został wymyślony i jest używany przez ludzi, którzy mają zamiar zasugerować, że mogą być inne interpretacje równania Schrödingera, mianowicie niejasne ich własne. Co więcej, jak sam Pan wskazuje, ci sami ludzie używają tego określenia w najdzikszych wypaczeniach sytuacji. Być może, mógłby Pan uniknąć tej semantycznej trudności gdyby, po uprzednim wskazaniu na czym ta trudność polega, napisał Pan, że wykorzystał zwrot „interpretacja kopenhaska" w precyzyjnie sformułowanym sensie, w którym jest ona rozumiana przez wszystkich fizyków poprawnie używających mechaniki kwantowej. Z pewnością jest to definicja pragmatyczna.

Przełożył Adam Śliwiński[8]

[3] Autor przekładu pragnie złożyć serdeczne podziękowania dr. Jerzemu Kierulowi za pomoc w redakcji tekstu. Odpowiedzialność za ewentualne uchybienia ponosi autor przekładu (przyp. tłum.).

BIBLIOGRAFIA

Ballentine, L.E. (1970), [w:] „Rev. Mod. Phys." **42**, 358 (1970).

Bastin, E. (red.) (1970), *Quantum Theory and Beyond*, Cambridge, Eng.: Cambridge U. P.

Bell, J. S. (1964), [w:] Physics (N. Y.) **1**, 195 i Varenna Lectures, Preprint Ref. TH.1220-CERN, Aug. 1970.

Bohm, D. (1952), [w:] „Phys. Rev." **85**, 166, 180 (1952).

Bohr, N. (1934), (I.) *Atomic Theory and the Description of Nature*, Cambridge, Eng: Cambridge U. P.

Bohr, N. (1935), [w:] „Phys. Rev." **48**, 696 (1935).

Bohr, N. (1958), (II.) *Atomic Physics and Human Knowledge*, New York: Wiley.

Bohr, N. (1963), (III.) *Essays 1958/1962 on Atomic Physics and Human Knowledge*, New York: Wiley.

DeWitt, B. (1970), [w:] „Phys. Today" **23**, 30 (Sept. 1970).

Einstein, A. (1951), [w:] Schlipp, P. A. (red.), *Albert Einstein, Philosopher-Physicist*, New York: Tudor.

Everett III, H. (1957), [w:] „Rev. Mod. Phys.", **29B**, 463 (1957).

Heisenberg, W. (1930), *The Physical Principles of the Quantum Theory*, New York: Dover i (1955), [w:] Pauli, W. (red.), *Niels Bohr and the Development of Physics*, New York: McGraw-Hill i (1958), *Physics and Philosophy*, New York: Harper and Row i (1958), [w:] „Daedalus" **87**, 95

James, W. (1970), *The Meaning of Truth*, Ann Arbor, Mich.: Univ. Michigan.

Ludwig, G. (1961), [w:] *Werner Heisenberg und der Physik unserer Zeit*, Braunschweig: Friedrich Vieweg.

Pepper, S. C. (1966), *World Hypothesis*, Berkeley, Calif.: U. of California Press.

Popper, K. R.; Bunge, M. (1967), [w:] Bunge, M. (red.) *Quantum Theory and Reality*, New York: Springer.

Rosenfeld, L. (1968), [w:] „Nucl. Phys." **A108**, 241 (1968).

Stapp, H. P. (1971), [w:] „Phys. Rev." **D3**, 1303 (1971).

von Neumann, J. (1955), *Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*, Princeton, N. J.: Princeton, U. P.

von Weizsäcker, C. F. (1970), [w:] Bastin, E. (red.) (1970), *Quantum Theory and Beyond*, Cambridge, Eng.: Cambridge U. P.

Wheeler, J. A. (1957), [w:] „Rev. Mod. Phys." **29**, 463 (1957).

Wigner, E. (1962), [w:] Good, I. J (red.), *The Scientist Speculates*, New York, Basic Books.

Wigner, E. (1963), [w:] „Amer. J. Phys." **31**, 6 (1963).