

**Marek Łagosz**

## Sensualizm i tak zwana *brzytwa Ockhama*

### *Wstęp*

W artykule tym chciałbym rozpatrzeć dwie szczególne wersje sensualizmu – Carnapowską i Russellofską – w świetle słynnego postulatu Wilhelma Ockhama, zabraniającego „mnożyć byty ponad konieczność” (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*<sup>1</sup>).

W podanej tutaj wersji reguła metodologiczna Ockhama, zwana „brzytwą”, jest oczywiście niedookreślona i jako taka może podlegać rozmaitym interpretacjom. W pracy tej interesuje mnie jeden z możliwych sposobów rozumienia tego postulatu, który nazywam epistemologiczną wykładnią *brzytwy Ockhama*. Uważam, że z tą właśnie wykładnią „brzytwy” (szczególnie zaś z jej – jak to nazywam – wersją „ekonomiczną”) wiąże się bezpośrednio sensualistyczny redukcjonizm. *Brzytwa Ockhama* w teoriopoznawczej interpretacji może być – jak sądzę – postrzegana (i *de facto* była, np. przez Russella<sup>2</sup>) jako postulat sugerujący przeprowadzenie mniej bądź bardziej radykalnych redukcji ontologicznych (m.in. – jak w przypadku Russella – typu sensualistycznego).

Poza próbą określenia genezy sensualizmu (wskazanie na jego związek ze wspomnianym postulatem Ockhama) w prezentowa-

---

<sup>1</sup> Przytoczone tu „tradycyjne” sformułowanie tzw. *brzytwy Ockhama* nie pochodzi od samego Wilhelma Ockhama; Ockhamowskie odpowiedniki tej formuły podaje np. T. Włodarczyk: *Pluralitas non est ponenda sine necessitate, Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora* (T. Włodarczyk, „Wstęp”, w: W. Ockham, *Suma logiczna*, Warszawa 1971, s. XLVII).

<sup>2</sup> B. Russell, *World of Physics and the World of Sense*, w: B. Russell, *Our Knowledge of the External World*, London 1922, s. 107.

nym artykule omawiam niektóre trudności związane z myśleniem sensualistycznym Carnapa i Russella.

### 1. Epistemologiczna wykładnia brzytwy Ockhama a zasada ekonomii

Jak już wyżej powiedziałem, możliwe są rozmaite interpretacje formuły *Entia non sunt...* Ich przegląd (w aspekcie historycznym lub systematycznym) nie jest jednak celem tego artykułu (nawet niezupełny i szkicowy wymagałby bowiem o wiele szerszych ram). Chciałbym tu natomiast nawiązać do występującego często w literaturze filozoficznej („standardowego”) rozumienia interesującej mnie formuły, które określam mianem epistemologicznej interpretacji *brzytwy Ockhama*, a także – do pewnej swoistej wykładni tej interpretacji, zwanej przeze mnie „ekonomiczną”.

Epistemologiczna wersja *brzytwy Ockhama* – jak można by ją sformułować w jednym z ogólnych wariantów – głosi: *ponad potrzebę jest wszystko to, co zbędne jest dla wyjaśnienia rzeczywistości, będącej przedmiotem naszego poznania.*

Zaproponowana tu wykładnia postulatu Ockhama wydaje się być zgodna z intencjami samego Ockhama. Potwierdza to jedno z oryginalnych Ockhamowych sformułowań „brzytwy”: *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*<sup>3</sup>. W dosłownym (trochę może niezręcznym) przekładzie sens powyższej formuły można by spróbować oddać np. tak: błędne jest zakładać, że powstaje (zdarza się) przez wiele, co możliwe jest przez niewiele. Nieco swobodniej zaś: do wyjaśnienia czegoś nie należy przyjmować większej liczby przyczyn (racji), jeśli można to wyjaśnić na podstawie ich mniejszej liczby. Innymi słowy: w formule powyższej chodzi Ockhamowi prawdopodobnie o to, by w celu wytłumaczenia (wyjaśnienia) rzeczywistości (poszczególnych fragmentów czy aspektów bytu) uciekać się do zakładania jak najmniejszej liczby (tak ilościowo, jak i gatunkowo) przyczyn (racji).

By podać teraz jakiś przykład epistemologicznego rozumienia „brzytwy” we współczesnej literaturze filozoficznej, odwołam się do

---

<sup>3</sup> W. Ockham, *Suma logiczna*, op. cit., s. XLVII.

słów Z. Kuksewicza, powiadającego, że „brzytwa Ockhama” jest zasadą, „zgodnie z którą do wytłumaczenia danego zjawiska należy przyjmować tylko to, co jest do tego wytłumaczenia niezbędne”<sup>4</sup>.

Efektom zastosowania tak rozumianej zasady Ockhama jest także takie np. rozumowanie: „[...] skoro wszystkie zjawiska dadzą się wyjaśnić zarówno przy pomocy jednej materii, jak i przy pomocy dwóch rodzajów materii, powinniśmy uznawać tylko jedną materię”<sup>5</sup>. Jeśli chodzi zaś o samego Ockhama, to egzemplifikacji rozumienia epistemologicznego dostarcza np. rozumowanie, w którym wywodzi on zbędność zakładania tzw. *species* („form poznawczych”) w celu wyjaśnienia możliwości przyswojenia sobie przez intelekt przedmiotu poznania.<sup>6</sup> Innym momentem w myśleniu Ockhama, będącym zastosowaniem „brzytwy” w jej epistemologicznej interpretacji jest następująca argumentacja: Po to, aby wytłumaczyć, że Sokrates i Platon są bardziej podobni do siebie niż Sokrates i osioł, nie trzeba zakładać, że istnieje jakiś element, dzięki któremu są oni podobni. „Wystarczy bowiem stwierdzić, że są do siebie bardziej podobni ze względu na siebie samych.”<sup>7</sup>

Nie wnikając teraz w różne fundamentalne trudności związane z teoriopoznawczym rozumieniem „brzytwy” (np. problem ontologicznego statusu *rzeczywistości* mającej każdorazowo podlegać wyjaśnieniu), chciałbym zwrócić uwagę, że od epistemologicznej wykładni *brzytwy Ockhama* (w podanej wyżej, ogólnej wersji) bardzo łatwo jest przejść do takiej oto dyrektywy: *w wyjaśnianiu rozmaitych aspektów rzeczywistości powinniśmy postępować jak „najoszczędniej”, jeśli chodzi o czynione w naszych eksplikacjach założenia ontologiczne (przyjmowane sposoby istnienia bytu)*. Tak właśnie może dokonać się „ekonomizacja” postulatów Ockhama w jego interpretacji epistemologicznej. *Notabene* jest to dość częsty sposób rozumienia *brzytwy Ockhama*; spotykamy go np. u L. Kołakowskiego, który *expres-*

---

<sup>4</sup> Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1986, s. 382.

<sup>5</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 457.

<sup>6</sup> Por. Ph. Boehner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Warszawa 1962, s. 588.

<sup>7</sup> W. Ockham, *Suma logiczna*, op. cit., s. 77.

*sis verbis* traktuje „brzytwę” jako swoistą (metodologiczną, normatywną) wersję *zasady ekonomii*<sup>8</sup>.

Jeśli teraz „oszczędność” supozycji egzystencjalnych ma być celem samym w sobie<sup>9</sup>, to najlepiej – można by sądzić – nie wychodzić wcale poza to, co prezentuje nam się w bezpośrednim, „czystym” doświadczeniu. Wtedy, zamiast wyjść od tego, co teoriopoznawczo (w sensie genetycznym) pierwotniejsze, tj. od bezpośrednich danych zmysłowych, impresji, przedstawień itp., by dojść do jakichś (wyjaśniających te dane) teorii świata obiektywnego, wychodzi się zwykle od tych ostatnich, próbując zredukować postulowane w nich typy ontyczne do nie mających żadnego zakorzenienia w świecie pozapodmiotowym konstrukcji (z danych bezpośrednich) naszej świadomości (elementy-wrażenia empiriokrytyków, *ideal appearance* czy *sensibilia* Russella, to, co „psychicznie własne” [*Eigenpsychischen*] u Carnapa<sup>10</sup> itp.). W takim właśnie kierunku poszedł sensualizm.

## 2. Sensualizm

W związku z epistemologiczną wersją „brzytwy” (zinterpretowaną „ekonomicznie”) można teraz postawić pytanie następujące: dlaczego w naszych „wyjaśniających” redukcjach ontologicznych mielibyśmy zatrzymać się na świecie konkretów fizycznych (tak, jak robi to materializm, uznając obiektywne istnienie obiektów lub zdarzeń lub procesów itp. fizycznych), a nie iść dalej – w stronę dekonstrukcji „przedmiotu” materialnego? Czy nie jest tak, że raz uruchomiona „machina redukcjonizmu”, jeśli tylko posłużyć się nią konsekwentnie i do końca, zatrzyma się dopiero na danych świadomości, czyli *de facto* na jakiejś formie subiektywizmu?<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 124.

<sup>9</sup> Taka autonomizacja postulatu ekonomii jest jednak mocno problematyczna. Można bowiem uważać, iż zawsze trzeba ustalić, czy „oszczędność” teorii odpowiada „ekonomiczności” samego bytu, gdyż nie jest to wcale oczywiste. Logika nie wyklucza bynajmniej, by prosta teoria fałszywie (aczkolwiek na pewnym etapie rozwoju danej nauki – przekonywująco) tłumaczyła „skomplikowany” byt.

<sup>10</sup> Por. niżej, s. 129.

Formuła „jawi mi się jako takie a takie” „wyjaśnia” – paradoksalnie – rzeczywistość skuteczniej i prościej niż realizm, „jest takie a takie”. Paradoksalność zaś polega tu na tym, że przy zmianie perspektywy z „jest” na „jawi mi się” niewiele już do wyjaśnienia pozostaje – w każdym razie w sensie potrzeby czynienia jakichś zasadniczych założeń ontologicznych (niemniej wciąż pozostają pytania o rozmaite zależności między treściami świadomości).

Wydaje się zatem, że przy radykalnym zastosowaniu postulatu Ockhama w jego (zapropozowanej wyżej) „epistemologiczno-ekonomicznej” interpretacji bardzo łatwo przejść od realizmu materialistycznego do jakiejś wersji idealizmu subiektywnego. Droga do tego ostatniego wiedzy – jak sądzę – poprzez sensualizm. Sensualizm – w moim rozumieniu – to pewien szczególny wariant empiryzmu genetycznego. Ponieważ jednak sensualizm nie jest stanowiskiem teoriopoznawczym *sensu stricto* (w wielu jego wersjach historycznych formułowane są supozycje dotyczące istnienia, bytu), lepiej byłoby go określić jako stanowisko ontologiczne, które wyewoluowało z empiryzmu w jego wersji genetycznej. Klasyczną formułą tego ostatniego: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, można rozumieć na różne sposoby. Najbardziej „literalnym” wydaje mi się następujący: poznawana przez nas rzeczywistość nigdy nie jest nam dana (przynajmniej ujmując rzecz od strony genezy, źródeł poznania) w jakiś bezpośredni, intuicyjny („intuicja intelektualna”) czy też czysto pojęciowy, dyskursywny sposób. Między rzeczą samą a umysłem znajduje się mediator – są nim zmysły. Podchodząc do sprawy nie od strony władz, ale od strony treści poznawczych, można by powiedzieć, że „obraz intelektualny” rzeczy konstytuujemy zawsze za pośrednictwem wyglądów zmysłowych.

---

<sup>11</sup> Oczywiście nie każda dekonstrukcja przedmiotu (fizycznego) musi prowadzić do idealizmu subiektywnego. Może ona oznaczać po prostu jedynie rezygnację z substancjalizmu (reizmu) np. na rzecz atrybutywnizmu w ontologii (nie istnieją przedmioty, a jedynie realizacje pewnych zespołów atrybutów). Atrybutywnizm jednakowoż łatwo prowadzi do idealizmu (niekoniecznie subiektywnego). Wynika to z tego, iż właściwie każdy dobór atrybutów jest uprawniony. Dlaczego bowiem wyróżnione miałyby być ich zestawy zwane rzeczami fizycznymi, skoro te ostatnie – to tylko nasze konstrukcje, hipostazy itp.?: por. L. Nowak, *Byt i myśl*, Poznań 1998, ss. 121–148.

Uradykalnienie zarysowanego wyżej rozumienia sensualizmu może teraz iść – jak się zdaje – w dwóch co najmniej kierunkach: w kierunku umniejszania (wykazywania pochodności, wtórności) roli pozaempirycznego (intelektualnego, rozumowego) czynnika w poznaniu (antyracjonalizm) lub w stronę podważania istnienia czegokolwiek poza danymi zmysłowymi (wrażeniami, jakościami zmysłowymi itp.). Ostatecznie możliwe jest zatem takie oto skrajne stanowisko: ponieważ wszystko da się wytłumaczyć przez jakości zmysłowe, nie trzeba (lub mocniej: nie wolno) przyjmować istnienia czegokolwiek poza wrażeniami (danymi zmysłowymi). W kierunku takiego rozwiązania poszli na przykład (nie zależnie od dzielących ich różnic) Berkeley i Hume. Do zajętego przez nich stanowiska prowadzi zaś m.in. następujący problem zadany sensualizmowi w jego wersji umiarkowanej: jeśli umysł ma do czynienia tylko z jakościami zmysłowymi, to skąd można w ogóle wiedzieć, że reprezentują one jakies przedmioty materialne (*resp.* są skutkiem pewnych interakcji zachodzących między tymi ostatnimi). Dylemat ten łatwo może doprowadzić empiryzm (sensualizm teoriopoznawczy) do sensualizmu jako stanowiska ontologicznego, który jest *de facto* immaterializmem. Ten ostatni z kolei może – jak się zdaje – wystąpić w dwóch co najmniej wersjach: w postaci spirytualizmu bądź neutralizmu. Spirytualizm – znany chociażby z filozofii Berkeleygo – wychodzi zwykle z założenia, że jeśli istnieją percepcje (idee), to muszą istnieć także aktywne umysły, które ich dokonują. Z punktu widzenia konsekwentnego i radykalnego zastosowania postulatu Ockhama stanowisko takie nie wydaje się oczywiście zadowalające. Neutralizm z kolei zajmuje stanowisko, zgodnie z którym treści wrażeń nie są ani psychiczne, ani fizyczne (neutralne rozumienie treści doświadczenia). Pewne ich układy poddają się interpretacji przedmiotowej, inne – podmiotowej (empiriokrytycyzm Macha i Avenariusza, Carnap, Russell). Tak więc sensualizm w swej neutralistycznej postaci głosi, że istnieją tylko wrażenia (zespoły wrażeń, dane zmysłowe itp.), które nie są ani podmiotowe (psychiczne, umysłowe, duchowe), ani przedmiotowe (fizyczne, materialne). Takie ujęcie natury danych zmysłowych (sensibiliów, perceptorów, qualiów) prowadzi do poważnych trudności interpretacyjnych, co zwykle przejawia się w postaci wywodów będących mieszaniną skrajnego subiektywizmu i niekonsekwencji.

## A. Wersja Carnapa

Przyjrzyjmy się pod wskazanym wyżej kątem stanowisku Carnapa przedstawionemu w *Logische Aufbau der Welt*<sup>12</sup>. Pogląd leżący u podstaw tej pracy autor określa mianem „solipsyzmu metodologicznego”<sup>13</sup>.

Mówiąc w dużym skrócie, we wspomnianym dziele Carnap zarysowuje (w niektórych momentach z dużą pedanterią) „teorię konstrukcji”, której celem jest ustanowienie uporządkowanego hierarchicznie (w stopnie) systemu przedmiotów (pojęć), tak by przedmioty każdego stopnia były „konstytuowane” na podstawie przedmiotów stopnia niższego.<sup>14</sup> Jest to oczywiście pewna odmiana redukcjonizmu ontologicznego, gdyż konstrukcja przedmiotów wyższego stopnia z obiektów stopnia niższego oznacza, że te pierwsze dają się do tych drugich sprowadzić, zredukować.<sup>15</sup> Tak postawionemu celowi towarzyszyło u Carnapa przeświadczenie, że przedmioty wszystkich nauk da się wyprowadzić – m.in. za pomocą pojęć ekstensjonalnej logiki Russella (klasa, relacja i in.) – z jednego rodzaju przedmiotów podstawowych (*Grundgegenständen*).<sup>16</sup>

Z naszego punktu widzenia najistotniejsze w pracy Carnapa jest to, że jako elementy podstawowe (jako bazę ontologiczną dla swojego systemu) przyjmuje on to, co „psychicznie własne” (*Eigenpsychischen*), czyli sekwencje całości aktualnych przeżyć pewnej osoby w jakiejś chwili.<sup>17</sup> Na takiej właśnie bazie próbuje Carnap ukonstytuować wszystkie inne typy przedmiotów, zakładanych w nauce. Do tych ostatnich zalicza (w kolejności ich konstytucji): przedmioty fizyczne (konstytuowane na bazie jakości zmysłowych), inne psychiki (*alter ego*), przedmioty duchowe czy wreszcie wartości (konstytuowane na bazie przeżyć aksjologicznych – *Werterlebnisse*).<sup>18</sup> Wybór ta-

---

<sup>12</sup> R. Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, Berlin-Schlachtensee: Weltkreis-Verlag, 1928.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 86.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 34.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 73.

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 57.

<sup>17</sup> *Ibid.*, ss. 83–104, oraz A. J. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, Warszawa 1997, s. 160 n.

<sup>18</sup> *Ibid.*, np. s. 270.

kiego właśnie fundamentu systemu przez Carnapa tłumaczy nam wystąpienie słowa „solipsyzm” w określeniu jego stanowiska z *Logische Aufbau...* Wyjaśnienia domaga się teraz drugi człon wspomnianego określenia. Otóż przymiotnik „metadologiczny” znaczy u Carnapa tyle, że wybór tego, co „psychicznie własne” (całości przeszłych, teraźniejszych i przyszłych przeżyć danego podmiotu), na bazę konstruowanego przez niego „systemu konstytucji” (*Konstitutionssystem*) nie oznacza wcale zajęcia jakiegoś stanowiska metafizycznego, a w szczególności – uznania tezy solipsyzmu, mówiącej, że tylko jeden podmiot i jego przeżycia są rzeczywiste, wszystko inne zaś – nierzeczywiste. Carnap zastrzega, że jego system – przynajmniej w punkcie wyjścia – jest neutralny, jeśli chodzi o rozróżnienie rzeczywiste – nierzeczywiste. Chodzi mu o uchwycenie przeżyć tak, jak się one jawią, bez żadnych supozycji metafizycznych. Jeśli chodzi o ten „neutralny, („czysty”, „naturalny”, „bezzałożeniowy” *etc.*) punkt wyjścia, to stanowisko Carnapa przypomina fundamentalne postulaty empiriokrytyków czy Husserlowskiej fenomenologii (na którą zresztą powołuje się on *expressis verbis*).<sup>19</sup> Na czym zatem – biorąc rzecz dokładniej – polega solipsyzm Carnapa? Otóż Carnap informuje nas, że wybór tego, co psychicznie własne, jako bazy oznacza tylko użycie formy, metody solipsyzmu, nie zaś – uznanie jego merytorycznej tezy.<sup>20</sup> Jaką to jednak szczególnie wartościową formę czy metodę odnaleźć można w solipsyzmie jako stanowisku metafizycznym, Carnap bynajmniej dokładnie nie wyjaśnia. Można domyślać się tylko, że chodzi tu o sugestię (bez żadnej supozycji egzystencjalnej), by punktem wyjścia były „moje przeżycia” lub – lepiej – wypowiedzi o „moich” przeżyciach. Solipsyzm Carnapa (w przeciwieństwie do metafizycznego) ma zatem – jak można by rzecz ująć – charakter formalno-językowy: pokazuje, jak za pomocą logiki (system Whiteheada-Russella) jeden typ wypowiedzi przekształcić na inny.<sup>21</sup>

Wszystko to bardzo przypomina wyjaśnienia składane przez Carnapa w jego późniejszej pracy, a dotyczące neopozytywistyczne postulatów fizykalizmu i jedności nauki. Najogólniej mówiąc: fizy-

<sup>19</sup> Por. R. Carnap, *Der Logische ...*, op. cit., s. 82, 86, 88 n.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 86.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 264.



kalizm głosił, że każde zdanie (naukowe) daje się przełożyć na język fizyki, co wcale bynajmniej nie oznacza – zdaniem Carnapa – jednorodności ontycznej świata.<sup>22</sup> Jestem w tym punkcie zupełnie odmiennego zdania. Jeśli posługiwanie się językiem w nauce rozumieć nie tylko czysto syntaktycznie, ale za istotną uważać również semantyczną funkcję odnoszenia się terminów języka do rzeczywistości (Frege np. uważał, że warunkiem *sine qua non* naukowości wypowiedzi jest, by posiadały one wartość logiczną, tj. aby wszystkie składające się nań wyrażenia, należące do głównych typów logicznych, wyróżnionych przez Fregego, posiadały odniesienia), to tezy fizykalizmu w takiej interpretacji, jaką proponuje Carnap (podobnie jak i solipsyzmu w jego wersji metodologicznej, logiczno-lingwistycznej), nie da się utrzymać. Skoro całą prawdę o świecie (przynajmniej hipotetycznie) można wypowiedzieć w języku fizyki, to – na gruncie klasycznej idei prawdy – trzeba, jak sądzę, przyjąć, że wszystko, co istnieje, ma naturę fizykalną (materialną). Można oczywiście odrzucić realizm epistemologiczny, który zakłada klasyczne rozumienie prawdy, tyle tylko, że – jak się zdaje – nie to było intencją neopozytywistów. I tak dochodzimy tu do problemu obiektywizmu, który Carnap podnosi w omawianej pracy *explicite*.<sup>23</sup>

Sądzę, że koncepcja „metodologiczności” Carnapowskiego solipsyzmu stanowi rodzaj asekuracji, swoistego zabezpieczenia przed (tak przecież zgubną dla teorii poznania) pułapką skrajnego subiektywizmu. Carnap podkreśla z całą mocą, że – mimo iż bazą dla jego konstrukcji jest to, co „psychicznie własne” – droga do obiektywizmu nie może być zamknięta. Musi być zagwarantowana możliwość przejścia od „moich przeżyć” do *alter ego* i, dalej, do obiektywnego, pozapodmiotowego świata.<sup>24</sup> *Notabene* taka deklaracja z miejsca budzi podejrzenie o jakąś systemową niekonsekwencję – przebadajmy zatem rzecz dokładniej.

Carnap rozumie obiektywność jako intersubiektywność (powszechne obowiązywanie wypowiedzi naukowych), ta zaś zakłada istnienie jakichś *alter ego*. Czy jednak istnieje spójne przejście od moich prze-

<sup>22</sup> R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa 1969, s. 65 n.

<sup>23</sup> *Ibid.*, ss. 91–93.

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 87, 266.

żyć do innych podmiotów? Wydaje mi się, że nie. Carnapowska konstytucja *alter ego* zakłada bowiem istnienie ciał, które mają zdolność manifestowania (również językowego – język jako pewna intersubiektywna struktura) swoich stanów psychicznych (o istnieniu innych wnioskujemy przez analogię do siebie samych).<sup>25</sup> Myślę, że w całej tej konstrukcji mamy do czynienia z pewną wersją *petitio principii*, gdyż to, co zakładamy w punkcie wyjścia (istnienie ciał, zdolność komunikacji językowej), daleko wykracza poza „moje przeżycia” jako deklarowany punkt wyjścia i jest *de facto* tym, co dopiero powinno być dowiedzione. W miejscu tym widać także wyraźnie, że nie do utrzymania jest deklarowany przez Carnapa neutralizm metafizyczny (ontyczna baza systemu nie jest ani fizyczna, ani psychiczna). Carnap stwierdza, że chociaż strumienie przeżyć dwóch indywiduów są całkowicie różne i (pod względem treści) nieporównywalne, to pewne „strukturalne właściwości” zgadzają się dla wszystkich strumieni przeżyć.<sup>26</sup> Ponieważ zaś nauka zgodnie ze swoją istotą dotyczy zawsze struktury (pewne strukturalne właściwości są jej przedmiotem)<sup>27</sup>, możliwość uzyskiwania przez nią obiektywnych rezultatów (mimo tego, że w punkcie wyjścia przyjmuje ona jedynie „moje przeżycia”, „to, co psychicznie własne”) jest zagwarantowana właśnie przez istnienie „strukturalnych cech” strumienia przeżyć.

Odwołanie się do tych ostatnich sugeruje z kolei, że – obok moich przeżyć – istnieje także *ja* jako pewna podmiotowa (psychologiczna albo transcendentna – to już kwestia ewentualnych dalszych interpretacji) struktura, która – z jednej strony – organizuje strumień „moich przeżyć”, a z drugiej – jest w stanie uchwycić ich strukturalne właściwości. W rzeczy samej, Carnapowska „odbudowa świata” (konstytucja kolejnych typów przedmiotów) z całokształtu przeżyć prywatnych zakłada – poza ekstensjonalną logiką Russella – także pewne władze podmiotowe. Fundamentalną znacznie dla omawianego systemu konstytucji ma tzw. „przypomnienie podobieństwa” (*Ahnlichkeits-erinnerung*)<sup>28</sup>, które ustanawia między wrażeniami „relację zapamię-

<sup>25</sup> Ibid., s. 87, 266.

<sup>26</sup> Ibid., s. 90 n.

<sup>27</sup> Ibid., s. 91, 263.

<sup>28</sup> Inna – to np. zdolność odbierania komunikatów (językowych) od *alter ego*, umiejętność posługiwania się językiem (por. Ibid., s. 75, 270).

tanego podobieństwa”<sup>29</sup>. Fakty te wskazują na to, że Carnap nie zdołał osiągnąć postulowanej neutralności. To, co „psychicznie własne”, jest – jak sugeruje już zresztą sama nazwa – czymś psychicznym własnie, a nie – neutralnym. Wydaje mi się przeto, że jakaś postać psychologizmu względnie idealizmu typu kantowskiego (transcendentizmu) jest nie do uniknięcia w omawianym systemie Carnapa. Co więcej, sędzę, że pełna konsekwencja oznacza w tym przypadku solipsyzm. Z pierwotnie mi danego strumienia przeżyć mógłbym bowiem ukonstytuować co najwyżej coś, co *jawi mi się* jako *alter ego*, nie zaś – *alter ego* jako takie *etc.*

### B. Wariant Russella

Wydaje się, że wcale nie lepiej od Carnapowskiego ma się wariant sensualizmu zaproponowany przez Russella. Mam tu konkretnie na uwadze procedurę redukcyjną, jaką rozwinął Russell w pracy pt. *Our Knowledge of the External World*<sup>30</sup>.

Celem Russella jest tam znalezienie pomostu między światem fizyki a światem danych zmysłowych. Co się tyczy szczegółów, Russell wychodzi od przypisania człowiekowi instynktownej wiary, że poza zmiennym światem zmysłów musi być coś trwałego i niezmiennego (m.i. starożytny atomizm był skutkiem takiej spontanicznej skłonności). Sam Russell chciałby zrekonstruować pojęcie materii bez tej apriorycznej wiary, tj. – przeformułować zdroworozsądkowe tezy tak, by nie zakładać istnienia żadnej trwałej substancji.<sup>31</sup> W związku z tym proponuje on uważać „twarde” przedmioty fizyczne za serie ich wyglądków, przejawów (*series of appearances*), które wiążemy ze sobą na podstawie kombinacji „zmysłowej ciągłości i przyczynowego powiązania”.<sup>32</sup> I tak np. zamiast mówić o tapecie, zmieniającej swój kolor z biegiem lat, powinniśmy mówić jedynie o serii kolorów (ściślej: sposterzeń kolorów). Jeśli czynimy inaczej, to tylko dla wygody. Taki sposób redukcji „trwałych rzeczy” zgodny jest – zdaniem Russella –

---

<sup>29</sup> A. J. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, op. cit., s. 160.

<sup>30</sup> B. Russell, *Our Knowledge of the External World*, London 1922.

<sup>31</sup> Ibid., s. 105 n.

<sup>32</sup> Ibid., s. 106.

z duchem interesującego mnie w tej pracy postulatu Ockhama. Ten ostatni Russell interpretuje epistemologicznie, w taki mniej więcej sposób: Jeśli zajmiemy się jakąś kwestią (jakimś przedmiotem, aspektem świata itp.), to powinniśmy dążyć do odkrycia takich bytów, które są wymagane koniecznie do wyjaśnienia danej kwestii, danego aspektu świata, i wyrazić wszystko w pojęciach do nich się odnoszących.<sup>33</sup> Oczywiście dla Russella takim podstawowym materiałem są dane zmysłowe (sensibilia, perceptory itp.).

W sposób naturalny pojawia się teraz pytanie: na jakiej zasadzie selekcjonujemy pewne dane zmysłowe z chaosu „informacji empirycznej”, rozpatrując je jako przejawy jednej i tej samej rzeczy? Russell przyjmuje na wstępie kryterium podobieństwa i ciągłości zmian. Żadnego jednak z tych warunków nie uznaje on za dostateczny.<sup>34</sup> W poszukiwaniu tego ostatniego filozof odwołuje się do praw fizyki, mówiąc, że jeśli konstrukcja rzeczy ma być jednoznaczna, to musi istnieć tylko jedna droga grupowania przejawów zmysłowych tak, aby „powstałe” rzeczy spełniały prawa fizyki. W rezultacie Russell proponuje następującą definicję: rzeczy – to te serie aspektów (wyglądów zmysłowych), które spełniają prawa fizyki.<sup>35</sup> Pojawia się tu – o czym Russell mówi *explicite* – następujący konflikt: dane zmysłowe jako realności psychiczne są w pewnym przynajmniej sensie subiektywne; prawa fizyki zaś zdają się mieć do czynienia z czymś obiektywnym (prawda w sensie klasycznym). Fizyka nie zakłada raczej, że przedmiot istnieje wtedy, gdy jest percypowany.<sup>36</sup> Obiektem tę Russell próbuje uchylić na dwa, uzupełniające się, sposoby:

1. W fizyce (w metodologii fizyki) ważne jest nie tyle pojęcie prawdy, co weryfikacji (kontekst wypowiedzi Russella wskazuje, że przez weryfikację rozumie on procedurę empiryczną). To ostatnie zaś zawiera w sobie wyraźne pierwiastki subiektywne i psychologiczne. Aby twierdzenie było zweryfikowane, nie wystarcza, by było ono prawdziwe; musi być także odkryte jako prawdziwe. Weryfikowalność zakłada zatem naszą zdolność zdobywania wiedzy, a nie tylko

---

<sup>33</sup> Ibid., s. 107.

<sup>34</sup> Ibid., s. 108.

<sup>35</sup> Ibid., s. 110.

<sup>36</sup> Ibid.

obiektywną prawdę. Niemniej – co można by już zarzucić tej próbie uchylenia pomieszania subiektywnego z obiektywnym – zakłada właśnie także obiektywną prawdę (jako warunek konieczny). Zweryfikować bowiem hipotezę, to przy pewnym, jak sądzę, zasadniczym rozumieniu terminu „weryfikacja”, skonfrontować ją z obiektywnym stanem rzeczy. Jeśli chodzi o weryfikację, to pojawia się następująca wątpliwość: w fizyce (w naukach przyrodniczych) wiele hipotez pozostaje nieweryfikowanych; przede wszystkim chodzi tu o hipotezy, mówiące, jak rzeczy jawiłyby się jakiemuś obserwatorowi w miejscu i czasie, w którym nie ma (czy nawet – być nie może) żadnego obserwatora (kolaps grawitacyjny w astrofizyce, „era Plancka” w kosmologii *etc.*), lub o takie, które mówią o przedmiotach w ogóle nie „ukazujących się” (rozmaite cząstki elementarne i inne czysto teoretyczne konstrukty). Pytanie teraz, jak te hipotetyczne (postulowane jako realnie istniejące) byty przedstawić jako logiczną funkcję danych zmysłowych. W tym właśnie momencie pojawia się najbardziej bodaj kontrowersyjna część Russella teorii konstytucji przedmiotów fizycznych. Zarazem jest to drugi sposób, w jaki filozof próbuje uchylić wskazaną wyżej wątpliwość.

2. Otóż Russell proponuje rozpatrywać dwa światy: „aktualny” prywatny świat pewnego obserwatora oraz świat „idealny” – skonstruowany na podstawie zasady ciągłości. Chodzi mu o to, że fizyczna rzecz składa się w każdej chwili z całego zbioru swoich aspektów (aspekty Russell rozumie raczej nie jako bezsprzecznie obiektywne strony rzeczy, lecz jako dane zmysłowe) w tej chwili. Stan rzeczy w danej chwili – to zbiór jej wszystkich aspektów. Najważniejsze jest tutaj – jak sądzę – to, że Russell mówi o „idealnym przejawianiu się” („*idealnym* wyglądzie” – „*ideal appearance*”), które jest jakby założone, chociaż aktualnie nie ma nikogo, dla kogo by się ono uobecniało. Jako „*idealny* stan rzeczy” określa Russell stan w momencie, gdy wszystkie jego wyglądy (przejawy) są idealne.<sup>37</sup> „Rzecz idealna” zaś – to taka, której stany cały czas są idealne.

Dalej: Russell konstatuje, że idealne przejawy, stany i rzeczy są funkcją aktualnych przejawów stanów i rzeczy. Ostatecznie zatem „elementy idealne” są funkcją aktualnych wyglądów. Takie

---

<sup>37</sup> Ibid., s. 111.

postawienie sprawy pozwoliło Russellowi „rozwiązać” zadany wyżej problem, dotyczący przedmiotu fizyki. Przy czym stwierdza on, że dla wyrażenia praw fizyki nie jest konieczne przypisywanie realności elementom idealnym; wystarczy zaakceptować je jako logiczne konstrukcje, zakładając, że wiemy, jak rozstrzygnąć, kiedy staną się one aktualne<sup>38</sup>.

Zarysowana tu koncepcja prowadzi do niepokojącego, z materialistycznego punktu widzenia, pytania: czy istnienie danych zmysłowych (aktualnych wyglądów czy przejawów) nie pociąga za sobą założenia istnienia aktywnego umysłu (umysłów) jako substancji istniejącej niezależnie od reprezentujących ją zjawisk (danych zmysłowych, wyglądów, przedstawień, uczuć itd.) i będącej niejako podłożem, na którym te ostatnie zachodzą. Otóż właśnie po to, by – „uchyliwszy” materializm – nie popaść w idealizm (spirytualizm) Russell wypracował w swej innej, nieco późniejszej, pracy *The Analysis of Mind* stanowisko zwane „monizmem neutralnym”. Zgodnie z nim zarówno umysły, jak i rzeczy materialne dadzą się zredukować do (wyprowadzić z) materiału pierwotniejszego – ostatecznych składników świata, zwanych przez Russella *neutral particulars*. Filozofowi chodzi w tym przypadku o neutralny względem dualizmu psychiczny – fizyczny materiał empiryczny (zjawiska obserwacyjne); ten ostatni rozpada się na: a) aktualne dane zmysłowe, b) możliwe dane zmysłowe, czyli tzw. *sensibilia*<sup>39</sup>. Dane nam rzekomo w doświadczeniu zmysłowym przedmioty fizyczne są właśnie naszymi konstrukcjami z aktualnych oraz możliwych danych zmysłowych.<sup>40</sup>

Wszystko wskazuje na to, że sensualizm Russella ma charakter metafizyczny, a nie jedynie epistemologiczny (czy metodologiczny). Znaczący to, że „naturalną” jego konsekwencją jest zaprzeczenie istnienia przedmiotów fizycznych (choć sam Russell nie chce być chyba aż tak radykalny, skłaniając się raczej ku sceptycyzmowi), a nie samo tylko uznanie, iż te ostatnie poznajemy wyłącznie za

<sup>38</sup> Ibid., s. 112.

<sup>39</sup> Wydaje się, że to właśnie możliwe dane zmysłowe miał na myśli Russell, mówiąc w *Our Knowledge...* o „ideal appearance” (por. wyżej, s. 135).

<sup>40</sup> Por. np. *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1987, ss. 157–159, A. J. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, op. cit., ss. 48–50; *Filozofia współczesna*, t. II, Warszawa 1990, s. 39.

pośrednictwem ich zmysłowych wyglądnów, przejawów – co w wersji agnostycznej mogłoby oznaczać, że jako samych w sobie nie poznajemy ich wcale. Łatwo dostrzec, że takie stanowisko ontologiczne musi rodzić wiele zasadniczych problemów, których z całą pewnością nie sposób tu omówić szczegółowo. Wskażę zatem przynajmniej i krótko skomentuję te – jak sądzę – najważniejsze.

Zacznę od zasadniczych wątpliwości, jakie rodzi neutralizm. Jak można mówić o aktualnych danych zmysłowych, wyglądnach, przedstawieniach itp., nie zakładając istnienia podmiotu (umysłu, psychiki), który dokonuje percepcji, ma przedstawienia, ogląda *etc.* Myślę, że empiriomonizm<sup>41</sup>, uchylający m.in. (jako „niezgodne z naturalnym pojęciem świata”) rozróżnienie „mnie” (podmiotu, psychicznego wnętrza) i obrazów (przedstawień, wyglądnów itp.) we mnie, nie uzasadnia dostatecznie tego stanowiska. Ponieważ trudno byłoby mi tu polemizować z niejasnymi koncepcjami empiriokrytyków (introjekcja, koordynacja zasadnicza i in.), powiem tylko tyle, że za negowanym przez Macha i Avenariusza rozróżnieniem przemawiałoby to, iż strumień niby jednorodnego doświadczenia nie jest „bierną” aktualnością, ale jest – że się tak wyrażę – modyfikowany przez pewne faktyczne władze podmiotowe, jak pamięć, wyobraźnia, zdolność asocjacji itp. O tym, że *ja* i obraz we mnie – to dwie różne realności, świadczy np. ten prosty fakt, iż mam zdolność przywoływania pewnych obrazów w pamięci. Dlatego też jest sens mówić mówienie o podmiocie doświadczenia. Nie chcę przez to bynajmniej powiedzieć, że należy zaakceptować schemat subiektocentryczny. Wydaje się, że można (a niektórzy sądzą nawet, że – z materialistycznego punktu widzenia – należy) go odrzucić. Refutacja taka da się przeprowadzić w sposób teoretycznie całkiem przekonujący.<sup>42</sup> Chodzi tylko o to, że empiriokrytyczna (a sądzę, że także i Russellowska) jego refutacja nie jest ani dostatecznie uzasadniona, ani konsekwentna.

Jeśli rzeczy mają się w ten sposób, to sensualizm grozi redukcją wszelkiego bytu do bytu umysłowego, psychicznego. Gdyby z ko-

---

<sup>41</sup> Zarówno stanowisko Carnapa, jak i Russella wyraźnie nawiązuje do empiriokrytycyzmu. Właściwie można powiedzieć, że idea jest ta sama – uzupełniona jedynie o pomysł logicznej konstrukcji opartej na aparacie nowoczesnej logiki formalnej.

<sup>42</sup> Por. R. Łoziński, *Antysubiektocentryczna idea praktyki*, Wrocław 1985.

lei ten ostatni interpretować fizjologicznie, to sensualizm w żaden sposób nie uchylałby materializmu, gdyż „logiczna” rekonstrukcja przedmiotów fizycznych z danych zmysłowych zakładałaby istnienie szczególnego rodzaju przedmiotu fizycznego: układu nerwowego.

Najpoważniejsze – jak się wydaje – trudności Russellowskiego sensualizmu związane są z pojęciem sensibiliów („idealnych wyglądów”). Sensibilia – przypomnijmy – to dane zmysłowe aktualnie nie doznawane, aczkolwiek doznawalne, tj. mogące stać się obiektem aktualnych percepcji. W koncepcji niedoznanawanych danych zmysłowych zdrowy rozsądek od razu niejako wyczuwa *contradictio in adiecto*. W istocie: czyż nie naturalniej byłoby mówić – zamiast o możliwych danych zmysłowych – o przedmiotach fizycznych lub – ujmując rzecz ściślej – o aspektach przedmiotów fizycznych, które mogą stać się obiektem naszych percepcji? Przy czym aspekty należałoby tu rozumieć jako obiektywne stany rzeczy, wynikające z rozmaitych relacji, w jakich dany przedmiot pozostaje do innych obiektów we wszechświecie, a nie – jak czyni to Russell – jako wyglądy, przejawy, dane zmysłowe itp. Oczywiście poza takim realistyczno-materialistycznym rozwiązaniem zadośćuczynić zdrowemu rozsądkowi można by także w inny sposób: uznając na przykład (wzorem Berkeleyya) obecność stale i wszystko postrzegającego (mieszczącego niejako w sobie wszystkie możliwe dla nas percepcje) superumysłu. Tyle tylko, że nie byłoby to zgodne z preferowanym przez Russella neutralizmem. Zastąpienie materializmu spirytualizmem nie stanowiłoby też chyba żadnego „zysku” z punktu widzenia tradycyjnie rozumianej *brzytwy Ockhama*.

Dalej: trzeba powiedzieć, że z pozycji filozofii „czystego doświadczenia” konsekwentnego sensualizmu) zakładanie istnienia sensibiliów jest nie mniej nieuprawnione niż zakładanie przedmiotów fizycznych. Są to bowiem hipotezy nie mające podstaw w aktualnym doświadczeniu kogokolwiek. Skoro zaś Russell zdecydował się na taki „wyłom” w swej redukcjonistycznej teorii, to musiał mieć ku temu jakiś niebagatelny powód. W rzeczy samej, nietrudno odgadnąć, że w grę wchodziły tu przede wszystkim względy teoriopoznawcze: możliwość budowy spójnej i adekwatnej koncepcji wiedzy. Ta ostatnia zaś musi uwzględniać najprostszy i niekwestionowalny chyba fakt, że poznanie (szczególnie rozumiane jako wytwór, rezultat i wzięte w kontekście jego uzasadnienia) ma charakter intersubiektywny .



Ponieważ jednak bardzo łatwo przychylamy się zwykle do tezy o zasadniczej odmienności i niesprowadzalności do siebie wrażeń, przeżyć, doznań, percepcji *etc.* różnych podmiotów, podstaw intersubiektywności musimy szukać gdzie indziej, tzn. poza empirycznym podmiotem, rozumianym jako strumień aktualnych danych zmysłowych. Jedno z rozwiązań zaproponował – jak wiadomo – Kant: wiedza jako zespół intersubiektywnie komunikowalnych i uzasadnialnych przeświadczeń (sądów) jest możliwa, ponieważ struktura i pewne fundamentalne treści poznających (czy może raczej – konstruujących) podmiotów są uniwersalne – takie same dla wszystkich (podmiotowość transcendentálna). Rozwiązanie takie – nazwijmy je transcendentálnym – przyjął *de facto* Carnap w omawianej wyżej pracy. Stwierdził on tam – przypomnijmy – że chociaż strumień przeżyć jest inny dla każdego indywiduum, to istnieją pewne strukturalne własności, charakterystyczne dla wszystkich przeżyć. Ponieważ zaś poznanie naukowe – zdaniem tego filozofa – dotyczy zawsze tylko struktury, to zupełnie wystarczy to do jego epistemologicznego uzasadnienia. Tyle tylko, że – jak widzieliśmy – uznanie strukturalnych własności przeżyć było u Carnapa równoważne z założeniem istnienia podmiotu wyposażonego w pewne trwałe władze, dyspozycje. Stąd też zarzut, jaki wysunąłem pod jego adresem: niespójność Carnapowskiej epistemologii z założeniem „neutralizmu metafizycznego”. I chociażby z tego właśnie powodu Russell, który w pracy *The Analysis of Mind* zajął *explicite* stanowisko neutralistyczne, nie mógł się opowiedzieć za „transcendentálnym” wariantem uzasadnienia teorii poznania.

Innego sposobu uprawomocnienia epistemologii dostarcza założenie realistyczne. Chodzi tu po prostu o to, że istnienie tego, co obiektywne (w sensie: wspólne wszystkim postępującym w taki a taki sposób, stosującym określone procedury poznawcze), da się uzasadnić poprzez przyjęcie istnienia tego, co niezależne od kogokolwiek. Słowem: wspólnota naukowa potrafi się porozumieć, ponieważ przedmiotem jej zainteresowania jest – niezależna (w swym istnieniu i własnościach) od poszczególnych jej członków – transcendentálna.<sup>43</sup> Idzie

---

<sup>43</sup> Aby być tu ścisłym do końca, należałoby zwrócić uwagę, że intersubiektywności wiedzy nie zapewnia nam samo założenie realistyczne. Do tego trzeba jeszcze przyjąć, iż każdy poznający ujmuje to, co od nikogo niezależne, w ten sam sposób (w pew-

jednak o to, czym owa transcendencja ma być. U Russella – jak się zdaje – reprezentują ją właśnie sensibilia.

Niestety, nie wiadomo tylko, czym te ostatnie mają się różnić od przedmiotów fizycznych (ich własności, stanów, aspektów itp.). Trudność odkrycia tej różnicy polega – jak sądzę – na tym, że odróżnialność sensibiliów od aktualnych danych zmysłowych pociąga za sobą (przy pewnych dodatkowych, antyidealistycznych założeniach) właśnie nieodróżnialność tych pierwszych od przedmiotów fizycznych; utrzymywanie zaś, że sensibilia różnią się od przedmiotów fizycznych, upodobanie z kolei sensibilia do danych zmysłowych lub prowadzi do idealizmu. W związku z tym, czy – zamiast mówić o możliwych danych zmysłowych („przejawach idealnych”) – nie lepiej byłoby powiedzieć za Moorem, że rzeczy (przedmioty fizyczne) są „stałymi możliwościami wrażeń”<sup>44</sup>?

Jest przy tym możliwe, że w koncepcji sensibiliów („idealnych przejawów”) chodzi Russellowi o zaakcentowanie „faktu”, iż nie ma (nie ma podstaw do zakładania) czegoś takiego, jak *samoistne* jednostkowe byty (materialne), substancje w sensie Arystotelesa. Być może rzeczywiście przedmioty fizyczne nie istnieją jako samoistne substancje – nie ma żadnych cech konstytutywnych, istoty czy natury przedmiotu indywidualnego. Mimo to jednak niezrozumiała jest dla mnie redukcja tego, co fizyczne, do sfery percepcji (możliwe dane zmysłowe – sensibilia). Rzecz można by przecież ująć zgodnie ze słynną zasadą kosmologiczną Macha. Jak wiadomo, w odniesieniu do takiej powszechnej własności świata materialnego, jak posiadanie przez obiekty materialne masy bezwładnej, głosi ona: nie istnieje bezwładność względem przestrzeni, a jedynie – względem innych ciał. Innymi słowy: masa grawitacyjna nie jest „wewnętrzzną cechą” danego ciała, a jedynie wypadkową relacji w jakiej dana masa pozostaje do wszystkich innych mas we wszechświecie.<sup>45</sup> Ekstrapolując tę zasadę na wszystkie inne własności obiektów materialnych, moż-

---

nych przynajmniej aspektach). Można by w związku z tym zapytać: czy realistyczna epistemologia nie zakłada jakiejś postaci transcendentalizmu?

<sup>44</sup>G.E. Moore, „O metodzie filozoficznej” (Wybór tekstów), oprac. W. Sady, *Colloquia Communia* 1990, s. 33 n.

<sup>45</sup>M. Heller, *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Warszawa 1983.

na by powiedzieć, że nic z tego, czym jest dany przedmiot fizyczny, nie jest jego cechą wewnętrzną (własnością konstytutywną), a wynika jedynie z całości relacji, w jakich pozostaje on do wszystkiego innego we wszechświecie. Można by oczywiście dalej pytać: między czym te relacje zachodzą? Między innymi relacjami? Być może w końcu musielibyśmy uznać istnienie jakichś „substancjalnych” członów tych relacji, jakiegoś typu przedmiotów, substancji prostych – analogicznych do przedmiotów założonych w ontologii faktów Wittgensteina?<sup>46</sup> Abstrahując jednak od tych trudności i godząc się na „scenariusz” Macha, widać, że nieistnienie przedmiotów fizycznych jako samoistnych substancji wcale nie musi oznaczać rezygnacji z realizmu i obiektywizmu (do czego prowadzi – jak sądzę – przyjęcie możliwych danych zmysłowych). Zgodnie bowiem z zasadą Macha, wszechświat mógłby być rozumiany jako system relacji, oddziaływań czy powiązań, nie odnoszących się (nawet potencjalnie) do żadnych władz czy aktów podmiotowych. Podsumowując ten wątek: być może rzeczywiście nie istnieją przedmioty fizyczne w sensie samoistnych, niezależnych bytów (nie ma własności konstytutywnych czy „form indywidualnych” itp.). Mimo to jednak alternatywa: substancje (konkrety, indywidua fizyczne) – dane zmysłowe (aktualne lub/i możliwe) nie jest ani jedyna, ani – bynajmniej – najszcześniejsza.

Chciałbym wskazać tu jeszcze na problem stosunku, w jakim pozostają do siebie w ujęciu Russella *sensibilia* („wyglądy idealne”) oraz aktualne dane zmysłowe. Otóż filozof stwierdza, że „wyglądy idealne” są funkcją „wyglądów aktualnych”. I tutaj oczywiście pojawia się problem z rozumieniem – notorycznie wieloznacznego w filozofii i nauce – wyrażenia „być funkcją”. Można by pytać teraz – odwołując się do dystynkcji poczynionej swego czasu przez Twardowskiego<sup>47</sup> – czy chodzi tu o funkcję w rozumieniu matematycznym (przyporządkowanie), czy też raczej o pewien rodzaj realnej zależności (sens, jaki nadajemy słowu „funkcja” np. w wyrażeniu „wydzielanie hormonów jest funkcją gruczołów dokrewnych”). Od razu widać, że w rozważanym wypadku nie może być mowy o drugim ze wskazanych sposobów rozu-

---

<sup>46</sup> Por. B. Wolniewicz, *Rzeczy i fakty*, Warszawa 1968, ss. 120–124.

<sup>47</sup> K. Twardowski, „Psychologia wobec fizjologii i filozofii”, w: idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 96.

mienia funkcji. Zakłada ono bowiem jakiś aktualny, rzeczywisty, przy czynowy związek między członami relacji funkcjonalnej. Ponieważ zaś między aktualnymi danymi zmysłowymi a sensibilibami (sfera możliwości) występuje zasadnicza różnica sposobów (porządków) istnienia, żadnej tego typu zależności nie można brać pod uwagę.

Czy zatem sensibilia mają się do percepcji aktualnych jak wielkości, będące wartościami funkcji matematycznej, do ich argumentów (lub zmienne zależne do zmiennych niezależnych w funkcjach matematycznych)? Myślę, że przy pewnym wysiłku interpretację matematyczną pojęcia funkcji można by zastosować do charakterystyki relacji między „wyglądami idealnymi” a aktualnymi danymi zmysłowymi. Jeśli bowiem przyjmiemy, że percypowane przez nas obiekty fizyczne prezentują się naszym zmysłom aktualnie zawsze tylko „jednostronnie”, to każdej aktualnej danej zmysłowej (lub lepiej – serii pewnych danych zmysłowych) odpowiada grupa możliwych (idealnych) wyglądnów (przejawów) tych stron percepcyjowanego przedmiotu, które są aktualnie „skryte” przed dokonującym percepcji. Grupa ta jest wyznaczona (jak wartość funkcji matematycznej) jednoznacznie, gdyż stanowi dopełnienie zbioru wyglądnów aktualnych danego obiektu do zbioru jego wszystkich możliwych przejawów zmysłowych (choćby zbiór ten jest bardzo liczny, zakładamy, że liczba jego elementów jest ograniczona naturą samego przedmiotu). Poza tym zmianom aktualnych danych zmysłowych towarzyszą (są z nimi skorelowane) oczywiście zmiany liczby elementów zbioru możliwych wyglądnów percypowanego przedmiotu.

W zaproponowanej interpretacji tkwi wszelako pewna trudność: założenie istnienia obiektów fizycznych, będących przedmiotami percepcji. Bez tej supozycji zasugerowana wykładnia nie wydaje się możliwa. Z drugiej jednak strony, założenie to kłóci się wyraźnie z deklarowanym przez Russella neutralizmem względem tego, co psychiczne, i tego, co fizyczne. Poza tym wydaje się, że „interpretacja matematyczna” związku funkcjonalnego między aktualnymi danymi zmysłowymi a sensibilibami nie do końca oddaje intencje samego Russella co do branego pod uwagę stosunku. Wiele wskazuje bowiem na to, że Russellowi nie chodzi o sam tylko fakt korelacji, zachodzącej (zgodnie z jakąś regułą) między aktualnymi i możliwymi percepcjami, ale o to głównie, by zaakcentować, że nie jest ko-

nieczne przypisywanie jakiegokolwiek rzeczywistości tym ostatnim. W tym też sensie mówi on, iż „elementy idealne” są „konstrukcjami logicznymi”. Kontekst wskazuje zaś, że chodzi mu o konstrukcje z aktualnych danych zmysłowych. Powstaje teraz pytanie, jak sprecyzować w tym przypadku pojęcie konstrukcji logicznej. Sam Russell mówi, że chodzi tu o wiedzę o tym, kiedy (w jakich warunkach) „idealne elementy” staną się aktualne, i dodaje, że np. niebo gwiazdziste stanie się aktualne, kiedy tylko postanowimy na nie spojrzeć.<sup>48</sup>Taka eksplikacja wydaje się być jednak wysoce niezadowolająca z punktu widzenia postulatów samego Russella. Bazuje ona bowiem na takiej konstrukcji: pewne „elementy idealne” staną się aktualne, jeżeli *ktos* „spojrzy” na *coś* – a w związku z tym zakłada istnienie zarówno podmiotów, jak i percypowalnych przedmiotów fizycznych.

Dodatkowych trudności w rozumieniu konstatacji, iż „elementy idealne” są funkcją aktualnych danych zmysłowych, przysparza okoliczność, że spośród rozmaitych sensibiliów istnieją – jak się zdaje – i takie, co do których nie dysponujemy w chwili obecnej wiedzą, w jakich okolicznościach one się zaktualizują. Dopiero odpowiednio przygotowane, skomplikowane eksperymenty (o których nikt nie ma jeszcze pojęcia) doprowadzą do ich aktualizacji. Czy można zatem o nich mówić, że są logicznymi konstrukcjami z aktualnych danych zmysłowych?

I jeszcze jedno: samo pojęcie danej zmysłowej jest mocno problematyczne. Co to jest dana zmysłowa? Czy coś takiego w ogóle istnieje? Czy jest potrzebne zakładanie członu pośredniego (danej zmysłowej właśnie) między percypowanym przedmiotem a podmiotem percypującym?

Jeśli chodzi o ostatnie z postawionych pytań, to wielu filozofów jest zdania, że w doświadczeniu zmysłowym przedmioty fizyczne (ich strony, aspekty w sensie obiektywnym) prezentują się nam bezpośrednio. Ujęcie „mentalistyczne” bowiem, zakładające, że percepcja wymaga niefizycznego pośrednika, który to znajduje się wewnątrz poznających i jest tylko przyczynowo (rzeczy zewnętrzne powodują jedynie pobudzenia receptorów), a nie poznawczo (nie wiemy tak naprawdę, czym rzeczy zewnętrzne są), powiązany

---

<sup>48</sup> B. Russell, *Our Knowledge...*, *ibid.*, s. 112.

z przedmiotami na zewnątrz, prowadzi – jak zupełnie słusznie ujmuje to Putnam<sup>49</sup> – do katastrofalnych skutków, m.in. w epistemologii. W każdym razie przyjmowanie w teorii poznania istnienia „łącznika” w postaci danych zmysłowych może być uznawane – zupełnie analogicznie do tego, jak Ockham uznawał przyjęcie w epistemologii przez wielu filozofów scholastycznych tzw. „form poznawczych (*species*)” – za mnożenie bytów ponad potrzebę.<sup>50</sup>

Ponieważ jednak w sensualizmie za wychodzenie „ponad konieczność (potrzebę)” uznaje się właśnie przedmioty (fizyczne) percepcji, a deklaratywnie – także i psychiczne podmioty (neutralizm psychofizyczny), to nie pozostaje nic innego, jak uznać realność właśnie danych zmysłowych. Zresztą, skoro w sensualizmie odrzuca się przedmioty (fizyczne), tj. zewnętrzny, obiektywny świat, traktując go jako konstrukcję z danych zmysłowych, to o poznaniu w sensie ścisłym nie może tam być już chyba mowy. Zgodnie bowiem ze słowami N. Hartmanna: „sposprzeżenia, które wytwarzałyby dopiero swój przedmiot, nie nazwalibyśmy w ogóle sposprzeżeniem, lecz w najlepszym razie wyobrażeniem. Ogólnie mówiąc: poznanie, które nie chwyta bytu samoistnego, nie może się w ogóle nazywać poznaniem [...] Poznanie istnieje tylko w stosunku do czegoś, co już «jest» – i to «jest» niezależnie od tego, czy zostaje poznane czy też nie”<sup>51</sup>. Niemożliwość rozwinięcia teorii poznania w powyższym, „klasycznym”, realistycznym rozumieniu uważam za istotną słabość sensualizmu.

### 3. „Epistemologiczno-ekonomiczna” wykładnia brzytwy Ockhama a sensualizm

Zastanówmy się na koniec, czy sensualizm jest nieuchronną konsekwencją respektowania w ontologii postulatów Ockhama w jego „epistemologiczno-ekonomicznej” interpretacji. W pewnym sensie – nie,

<sup>49</sup> Por. np. H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 1998, ss. 445–458, 466.

<sup>50</sup> Oczywiście istnieją też sensowne racje za przyjęciem danych zmysłowych (w pewnym przynajmniej rozumieniu). Jedną z nich podaje np. Moore: zjawiska podwójnego widzenia, powidoku itp. świadczą – jego zdaniem – że dane zmysłowe to co innego niż „części” (fragmenty) percypowanych obiektów (G. E. Moore, „O metodzie filozoficznej”, op. cit., ss. 31–35).

gdź zawsze można arbitralnie założyć istnienie jakiegoś typu obiektów (innych niż sensibilia) i próbować wyjaśnić ich własności oraz relacje, w jakich pozostają one do siebie, a także – do rzeczywistości innego typu, za pomocą jak najmniejszej liczby innych supozycji egzystencjalnych. Tak *de facto* postępuje się w naukach fizykalnych, gdzie zwykle przyjmuje się cały szereg presupozycji ontologicznych, do których należą np. takie oto: istnieje obiektywny świat, składający się z rzeczy (substancji), które mają naturę fizyczną (czasoprzestrzenną). Można chyba powiedzieć, że w pewnych przypadkach (szczególnie w nauce) z góry ogranicza się zakres tego, co może być zredukowane (w sensie *najogólniejszych* typów rzeczywistości). Z drugiej jednak strony, taka arbitralność w wyborze tego, co ontologicznie „nienaruszalne”, może być – i czasem bywa – uznana za filozoficznie niezadowolającą. Ale z kolei nieograniczona „dekonstrukcja bytu” może prowadzić wprost do bezpośrednich danych świadomości i do przekonania o konstrukcji świata z tych ostatnich, czyli m.in. – do sensualizmu (w takich chociażby jak omawiane wyżej wersjach). Co się tyczy zaś tego ostatniego, to oczywiście jest już chyba dzisiaj, że program „sensualistycznego redukcjonizmu” załamał się.<sup>52</sup> Myślę, że powody tego kryzysu udało mi się po części pokazać w tym artykule.

Chociaż nie można mówić o jakimś ścisłym, logicznym związku (konsekwencja, wynikanie) między sensualizmem a postulatem Ockhama, to sensualistyczny redukcjonizm można – jak sądzę – traktować jako jedną ze skrajnych aplikacji „epistemologiczno-ekonomicznego” rozumienia *brzytwy Ockhama* w ontologii. Na ile takie radykalne „cięcie” jest problematyczne, to pokazują sygnalizowane wyżej trudności sensualizmu w wersji Carnapa oraz Russella. Ponieważ „epistemologiczno-ekonomiczna” wykładnia *brzytwy Ockhama* prowokuje rozwiązania sensualistyczne, warto by może zastanowić się nad innymi (bardziej zgodnymi z duchem realizmu epistemologicznego) interpretacjami postulatu Ockhama.

Marek Łagosz

<sup>51</sup> N. Hartmann, *O podstawach ontologii*, Toruń 1994, s. 23.

<sup>52</sup> *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, op. cit., ss. 158–160.