

jakim dla Sokratesa i jego następców była sztuka dialogu czy retoryki. W tym sensie globalność świata ujętego w sieci komputerowej łączności jest wyzwaniem dla filozofii.

Stanisław Butryn

Arbitralność filozofii a jej główna funkcja

Spośród wielu ważnych wątków książki Józefa Niżnika, inspirującej naszą dyskusję, szczególnie interesujący i istotny wydaje mi się problem możliwości realizacji przez filozofię, właśnie dzięki jej arbitralności, głównej funkcji w obszarze obrazu świata fizyki współczesnej. Skoro arbitralność umożliwia filozofii realizację jej głównej funkcji, to musi być siłą filozofii. Ale czy jest tak w istocie? Czy arbitralność jest siłą filozofii? Moim zdaniem, charakter odpowiedzi na to pytanie uzależniony jest od tego, jak będziemy pojmować filozofię. Czy będziemy ją rozumieć synchronicznie, tzn. jako konkretną koncepcję lub system filozoficzny, czy też diachronicznie jako pewien typ dyskursu, czyli sposobu postrzegania i konceptualizacji świata, którego główną funkcją jest zapewnienie spójności ludzkiemu obrazowi owego świata. Przy ujęciu synchronicznym arbitralność nie będzie siłą, lecz słabością filozofii. Wiadomo bowiem, że skoro racje fundujące spójność tego obrazu nie mają waloru konieczności nie tylko absolutnej, lecz nawet takiej, jaką stanowią prawa przyrody, są natomiast rezultatem arbitralnych decyzji — taki charakter mają przecież koncepcje czterech żywiołów, *apeironu*, liczby jako zasady bytu, idei jako jego rodzaju, czystej jedni czy monady — to fundamenty owej spójności są niepewne i mogą być trudności z uzyskaniem dla nich szerszej akceptacji, nie mówiąc już o akceptacji powszechnej. Owa słabość filozofii jest słabością całego ludzkiego procesu poznania czy zdobywania wiedzy. Jest to słabość nieunikniona. Powoduje ona, że filozofia jest areną nierozstrzygalnych sporów, że cierpi na brak postępu w rozwiązywaniu swoich problemów, że jest często wręcz przedmiotem totalnej negacji.

Arbitralność jest pośrednim źródłem niepewności wiedzy. A nie ulega wątpliwości, że wiedza niepewna jest gorsza od wiedzy pewnej. Wiedza pewna, albo przynajmniej wiedza o wysokim stopniu wiarygodności, taka jak np. wiedza o ruchach planet Układu Słonecznego, pozwala na dokładne przewidywanie zjawisk zachodzących w tym Układzie (np. zaćmień Słońca) i nie jest źródłem przykrych niespodzianek i frustracji, jakich nie szczędzi nam np. niepewna wiedza o własnościach atmosfery ziemskiej, na której oparte są prognozy pogody.

Człowiek ma potrzebę pewności swojej wiedzy. Potrzeba ta jest zapewne uwarunkowana biologicznie. Człowiek chce mieć pewność, że pokarm, który spożywa nie jest trujący, że lekarstwo, które przepisał mu lekarz, pozwoli mu powró-

cić do zdrowia, że spadochron, z którym wyskakuje z samolotu, otworzy się itd. Pragnie mieć pewność w tego rodzaju kwestiach, gdyż wie, że jej brak może mieć fatalne skutki dla jego zdrowia, a nawet życia. Potrzeba pewności dotyczy nie tylko wiedzy przyrodniczej, technicznej czy medycznej — choć w tych dziedzinach jest ona szczególnie ważna i eksponowana — ale także filozoficznej, o czym dobitnie świadczy podjęta przez Husserla próba stworzenia takiej filozofii, która miałaby charakter nauki ścisłej.

Czy zatem arbitralność, w której jak w pryzmacie przelamuje się niepewność wiedzy, może być siłą filozofii? Autor książki daje na to pytanie odpowiedź pozytywną i uważam, że ma rację, ale pod warunkiem, iż chodzi o filozofię rozumianą diachronicznie. Albowiem to właśnie tak rozumianej filozofii arbitralność, którą autor ściśle wiąże z kreatywnością, umożliwia tworzenie odpowiednich dyskursów, których zasadniczym zadaniem jest zapewnienie spójności ludzkiemu obrazowi świata czy też ludzkiemu symbolicznemu uniwersum — jeśli chce się to wyrazić za pomocą terminologii, którą na ogół posługuje się autor. Zadanie to autor książki uważa za główną funkcję filozofii.

I tu natychmiast pojawia się bardzo ważny problem, przybierający postać pytania, czy w warunkach współczesnych filozofia jest w stanie skutecznie realizować tę funkcję. Chciałbym zająć się tym problemem, ale zanim to uczynię, zastrzymam się krótko nad inną kwestią związaną ze wspomnianą wyżej funkcją filozofii. Otóż trzeba pamiętać, że nie każda filozofia pełni tak rozumianą funkcję, nie każda czyni swym przedmiotem owo całe ludzkie symboliczne uniwersum. Niektóre koncepcje filozoficzne świadomie ograniczają, zawężają swój przedmiot, np. filozofia Sokratesa — do człowieka jako istoty społecznej i moralnej. Znana jest też słynna deklaracja św. Augustyna: chcę poznać Boga oraz duszę i nic więcej. Neopozytywizm ograniczał przedmiot filozofii do logicznej analizy języka nauki. Można powiedzieć, że rozpatrywaną tu funkcję pełnią w istocie w całej rozciągłości tylko uniwersalne, wszechobejmujące systemy filozoficzne, takie jak np. platonizm, tomizm, kantyzm, heglizm czy marksizm. Okazuje się przeto, że funkcja filozofii nie jest zawsze taka sama, lecz zmienia się. W historii filozofii europejskiej najbardziej spektakularnym przykładem zmiany funkcji filozofii było chyba przejście od filozofii przyrody Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa do sokratejskiej filozofii człowieka. Moim zdaniem, zmiana funkcji filozofii jest również jednym z przejawów jej arbitralności.

A teraz już przechodzę do rozpatrzenia wymienionego wyżej problemu. Józef Niznik słusznie wskazuje, że wśród czynników naruszających spójność ludzkiego świata symbolicznego dominującą rolę odgrywa poznawcza aktywność człowieka i jako przykład rezultatów tej aktywności wymienia nowe teorie fizyczne. W istocie, teorie te często naruszają ową spójność, ale niekiedy same ją znowu przywracają. Szczególnie dobitnym przykładem takiej sytuacji jest stworzona przez A. Einsteina kwantowa teoria promieniowania i reakcja, z jaką spotkała się ona ze strony N. Bohra.

Fundamentem tej teorii było odkrycie dokonane przez M. Plancka — wzór opisujący rozkład energii w widmie promieniowania ciepłego ciała doskonale czarnego. Wzór ten — nazywany później prawem Plancka — był poprawny tylko przy założeniu, że ciała mogą wysyłać i pochłaniać promieniowanie jedynie w określonych „porcjach” energetycznych, zwanych kwantami. Planck był uczonym bardzo ostrożnym i jeszcze po dziesięciu latach od chwili odkrycia swego wzoru — mimo że pozostawał on w znakomitej zgodności z danymi doświadczalnymi — nie chciał zrezygnować z opisu promieniowania jako procesu ciągłego, zachodzącego w taki sposób, jak przedstawiała to klasyczna elektromagnetyczna teoria światła. Kroku takiego dokonał natomiast Einstein, dla którego eksperymentalne potwierdzenie prawa Plancka stanowiło podstawę do wyprowadzenia wniosku o istnieniu kwantu energii. Einstein uznał, że istnienie kwantów jest nieuchronną konsekwencją tego prawa. Dla Plancka kwanty związane były po prostu ze szczególną własnością określonego typu oscylatora. Natomiast w ujęciu Einsteina stały się podstawą nowego poglądu na naturę promieniowania, który głosił, że ma ono charakter „ziarnisty”, składa się z kwantów — samoistnych cząstek energii. W ten sposób powstała nowa teoria fizyczna — kwantowa teoria promieniowania.

Einstein uważał, że trzeba odrzucić klasyczną falową teorię promieniowania i stworzyć nową, falowo-korpuskularną, zspalającą w jedność fakt, iż promieniowanie ma charakter falowy oraz że składa się ono z istniejących obiektywnie niepodzielnych cząstek — kwantów energii. Teoria ta opierała się na założeniach, które — zdaniem Einsteina — powinny być naturalnymi założeniami każdej teorii fizycznej. Założenia te głosiły, że w procesach, które opisuje teoria, spełniane są prawa zachowania energii i pędu oraz zasada przyczynowości.

Reakcja Bohra na teorię Einsteina była zdecydowanie negatywna. Bohr był bardzo przywiązany do falowej teorii światła i zawsze podkreślał, że wyjaśnia ona proces rozchodzenia się światła w sposób niezwykle ścisły i pełny. Negował obiektywne istnienie kwantów światła, uważał, że ideę kwantów trzeba traktować jako hipotezę wyłącznie formalną. Ponieważ do poglądu o realnym istnieniu kwantów światła doprowadziły Einsteina rozważania oparte na wspomnianych wyżej założeniach, Bohr uznał, że założenia te w odniesieniu do procesów elementarnych, do przejść pomiędzy poziomami energetycznymi atomów, muszą być błędne. Wspólnie ze swoimi współpracownikami, H. Kramersem i J. Slaterem, stworzył taką kwantową teorię promieniowania, która głosiła, że w procesach tych nie obowiązuje zasada przyczynowości, są one więc zupełnie przypadkowe, nie są też spełnione prawa zachowania.

Łatwo zauważyć, jak poważną niespójność fizycznego obrazu świata spowodował taki pogląd. Przecież zasada przyczynowości i prawa zachowania zawsze były podstawą jedności i spójności tego obrazu świata. Usuwając ową zasadę i te prawa ze sfery procesów elementarnych, teoria Bohra wywoływała zasadnicze i niezrozumiałe pęknięcie między tą sferą a obszarem makroprocesów fizycznych. Na szczęście sytuacja taka nie trwała długo, okazało się bowiem, że zjawisko Comp-

tona, zwane też rozpraszaniem comptonowskim — polegające na tym, że przy rozpraszaniu krótkofalowego promieniowania elektromagnetycznego (np. rentgenowskiego) na swobodnych lub słabo związanych elektronach długość fali promieniowania wzrasta, tzn. maleje energia fotonów, a jednocześnie wzrasta energia elektronów odrzutu — stwarza możliwość eksperymentalnej weryfikacji teorii Bohra. Odpowiednie doświadczenie przeprowadzili W. Bothe i H. Geiger. Jego wyniki przemawiały w sposób jednoznaczny przeciwko teorii Bohra. Okazało się, że w procesach elementarnych prawa zachowania są spełnione w sposób bardzo ścisły, obowiązuje też zasada przyczynowości. W tej sytuacji Bohr odrzucił swoją teorię. Przyznał, że związek między elektronami odrzutu a emisją fotoelektronów w zjawisku Comptona, zgodnie z kwantową teorią światła Einsteina narzuca nam korpuskularny obraz rozchodzenia się światła.

Jak widać, akurat w tym przypadku sama fizyka, bez pomocy filozofii, przywróciła spójność swojemu symbolicznemu uniwersum. Ale nie do końca. Pozostała bowiem idea dualizmu falowo-korpuskularnego, która do dziś odczuwana jest jako dotkliwa niespójność tego uniwersum. Częstka i fala różnią się istotnie. Tymczasem te same mikroobiekty w jednych warunkach zachowują się jak fale, ulegają np. interferencji, dyfrakcji czy polaryzacji, w innych znowu jak cząstki, np. w zjawisku fotoelektrycznym czy w zjawisku Comptona. Fizycy nie wiedzą, jak pozbyć się tej niespójności. Próby jej usunięcia podejmuje filozofia za pomocą idei, sformułowanej zresztą przez fizyka — Nielsa Bohra, głoszącej, że cząstki elementarne mają dwa wzajemnie komplementarne aspekty: falowy i korpuskularny. Oczywiście, idea komplementarności niczego nie wyjaśnia, nie likwiduje niespójności w obrazie mikroświata, a tylko w jakimś stopniu tę niespójność maskuje. Filozofowie zdają sobie z tego sprawę i usiłują uporać się z ową niespójnością za pomocą innych koncepcji. Jedna z nich głosi np., że mikroobiekty nie są w rzeczywistości ani cząstkami, ani falami, lecz czymś innym, ale adekwatnego i zarazem poglądowego obrazu owego czegoś nie jesteśmy w stanie stworzyć. Trudno uznać taką koncepcję za zadowalającą.

Niektóre z tych koncepcji są wręcz kuriozalne. Za tego rodzaju koncepcję trzeba uznać pomysł przezwyciężenia dualizmu falowo-korpuskularnego za pomocą „namysłu gnozyjnego”, polegającego na „wstrząsaniu” intelektem. Tak jak z mieszaniny dwóch heterogennych składników cieczy można uzyskać jednorodny płyn, jeśli wstrząśnie się zawartością naczynia, tak też gdy będziemy „wstrząsać” intelektem, to z teorii falowej i kwantowej powstanie być może coś jednorodnego. Pomysł ten jest przykładem całkowitej bezsilności niektórych koncepcji filozoficznych wobec problemów, które usiłują rozwiązać.

Ale to nie dualizm falowo-korpuskularny jest główną niespójnością współczesnego fizycznego obrazu świata. Jest nią natomiast fakt istnienia dwóch podstawowych i zarazem odmiennych teorii fizycznych: teorii względności i teorii kwantów. Istnienie tej niespójności podkreślał Einstein i bardzo mocno ją odczuwał. Wskazywał, że z chwilą powstania teorii względności i teorii kwantów pod-

stawy fizyki uległy dezintegracji. Zamiast jednolitego fundamentu, jakim była mechanika Newtona, mamy teraz dwa systemy teoretyczne, które są zasadniczo od siebie niezależne. Nie są one wprawdzie ze sobą bezpośrednio sprzeczne, ale nie dają się połączyć w jeden spójny system. Istnieje bardzo poważna i pilna potrzeba znalezienia sposobu, pozwalającego przedstawić prawidłowości fizyczne w jednolitej postaci na nowym, wyższym poziomie. Ale na razie zadanie to nie zostało rozwiązane. W artykule zatytułowanym *Isaac Newton*, opublikowanym w „Manchester Guardian” z 19 marca 1927 roku Einstein pisał, że do chwili obecnej nie udało się zastąpić jednolitej koncepcji świata Newtona inną koncepcją równie uniwersalną i jednolitą.

Słowa te, pisane ponad siedemdziesiąt lat temu, są niestety aktualne również dzisiaj. Nie udało się znaleźć idei fizycznej, przywracającej spójność fizycznemu obrazowi świata, idei, o której marzył Einstein i której niezmordowanie poszukiwał do końca swego życia. Obraz świata fizyki współczesnej jest w dalszym ciągu niespójny i to pod bardzo zasadniczym względem. Z jednej strony, mamy deterministyczny, opisywany przy pomocy funkcji ciągłych, makro- i megaświat ogólnej teorii względności, z drugiej zaś, probabilistyczny i nieciągły mikroświat teorii kwantów. Opisy tych światów, czy tych sfer rzeczywistości, jakie uzyskujemy przy pomocy tych teorii, nie są do końca zadowalające. Zarówno ogólna teoria względności, jak i teoria kwantów prowadzą do różnego rodzaju poważnych trudności i paradoksów. Z ogólnej teorii względności wynika np. wniosek o istnieniu kosmologicznej osobliwości początkowej, a więc całkowicie нефizycznego stanu wszechświata. Natomiast teoria kwantów prowadzi do paradoksalnej, całkowicie niezrozumiałej idei nielokalności.

Wszystko to pozwala wysuwać zasadne przypuszczenie, że na jakimś głębszym poziomie świat fizyczny w istocie stanowi jedność, a współczesne teorie fizyczne są niezadowalające dlatego, że tej jedności nie odzwierciedlają. Tylko jak można zlikwidować istniejące obecnie „pęknięcie”, jak przywrócić spójność i jedność symbolicznemu fizycznemu uniwersum? Czy może tu pomóc filozofia? Czy jest ona w stanie realizować efektywnie swoją główną funkcję, polegającą na zapewnieniu (a w tym przypadku na przywróceniu) spójności owemu uniwersum za pomocą arbitralnej kreacji odpowiedniego dyskursu? Myślę, że nawet gdyby udało się stworzyć jakiś nowy dyskurs, to nie mógłby on dać rzeczywistego i zadowalającego rozwiązania tego problemu. Filozofia dzięki swej arbitralności, dzięki nadanemu sobie przez siebie samą prawu do swobodnej twórczości, może wprawdzie stworzyć taki dyskurs, takie zręby pojęciowe, taką koncepcję, która będzie przywracała spójność fizycznemu uniwersum, ale nie będzie to spójność rzeczywista, lecz tylko jej namiastka, tak jak filozofia starożytnych greckich filozofów przyrody była namiastką naukowej wiedzy o przyrodzie. Rozwiązanie takie może zadowalać tylko wówczas, gdy zupełnie nie widać możliwości naukowego rozstrzygnięcia problemu drogą postępu w sferze teorii i eksperymentu. Pewne wydaje się tylko jedno, a mianowicie to, że wyjście z zaistniałej sytuacji będzie mu-

siała znaleźć sama fizyka. I obecnie majaczy ono gdzieś na horyzoncie, choć jest jeszcze bardzo niepewne. Być może wyjściem takim jest teoria superstrun.

Sądzę, że z uwag powyższych można wyprowadzić wniosek, iż kwestia możliwości realizacji przez filozofię jej głównej funkcji w sferze symbolicznego uniwersum fizyki współczesnej wymaga szczegółowych i wnikliwych badań, które ujawniłyby całą złożoność oraz specyfikę sytuacji i pokazały rzeczywiste możliwości filozofii w stymulowaniu postępu wiedzy fizycznej.

Można przypuszczać, że sytuacja filozofii, pod względem możliwości realizacji jej głównej funkcji, jest inna, zapewne lepsza, w sferze obrazu zjawisk społecznych. Ale to też wymaga dokładnych badań. Dopiero badania dostarczające informacji na temat tego, jak filozofia realizuje ową funkcję w różnych obszarach ludzkiego symbolicznego uniwersum mogą być podstawą uzasadnionego określenia roli i znaczenia filozofii w kulturze współczesnej.

Małgorzata Czarnocka

Kilka uwag w sprawie arbitralności filozofii

Trzy tezy tworzą koncepcję arbitralności filozofii Józefa Niznika, przedstawioną w jego książce *Arbitralność filozofii*. Teza pierwsza głosi, że filozofia jest arbitralna i arbitralność właśnie (lub, jak ostrożniej zdaje się twierdzić autor w pewnych sformułowaniach, arbitralność specyficzna) wyróżnia filozofię spośród innych dziedzin ludzkiej aktywności intelektualnej. Teza druga głosi, że filozofia tworzy światy za pomocą arbitralnych kreacji symbolicznych, arbitralnie wprowadzanych języków i sensów, wytyczanych również arbitralnie. I owo tworzenie wyróżnia ją spośród innych dziedzin ludzkiej twórczości. Trzecia teza głosi, że filozofia tworzy kategorie pojęciowe, które wyznaczają dopiero drogi ludzkiej myśli (s. 60).

Tezy te są ważne i inspirujące. Zarazem, jak wszystko, co kreatywne i istotne, o podstawowej wadze, rodzą wątpliwości. We wszystkich tezach tkwią elementy problematyczne albo wynikają z nich twierdzenia nasuwające pewne trudności. Nie do końca się z tymi trzema tezami zgadzam.

Oto jakie dostrzegam elementy wątpliwe wobec przedstawionej przez Józefa Niznika koncepcji arbitralności filozofii i jakie są moje poglądy w tej kwestii.

Co do tezy pierwszej. Zgadzam się, że arbitralność jest cechą przysługującą filozofii. Jednak sądzę zarazem, że nie znamionuje ona tylko filozofii, a wobec tego arbitralność nie odróżnia filozofii od innych rodzajów poznania. Arbitralność jest stałą, zawsze obecną i nieuniknioną cechą ludzkiego poznania. Jej źródło leży w podstawowej warstwie fenomenu poznawania i jest ona jedną z cech konstytuujących naturę wiedzy.