

S t a n i s ł a w K r a j e w s k i

Na marginesie filozoficznej ewolucji Elzenberga: czy da się przewyciężyć przepaść między filozofią analityczną a kontynentalną?

Słowa kluczowe: *H. Elzenberg, filozofia analityczna, filozofia kontynentalna, H. Putnam, A. Badiou, Test Turinga, symulacja komputerowa*

1. Ewolucja Elzenberga ku irracjonalizmowi

Henryk Elzenberg najpierw był racjonalistą, opowiadał się po stronie Russella przeciw Bergsonowi. Jest to widoczne w jego pracy o Leibnizu, w której idzie za Couturatem i Russellem, interpretując system Leibniza jako gmach oparty na zasadzie racji dostatecznej, a więc przedsięwzięcie w pełni logiczne i dlatego imponujące. Dokładnie 100 lat temu pisał o „estetycznym niemal zadowoleniu, jakie każdy umysł łaknący racjonalności doznawać musi na widok wielkiego systemu tak prosto i naturalnie rozwijającego się z jednego założenia” (Elzenberg 1995, s. 93).

Elzenberg stopniowo zmieniał podejście do filozofii i – jak stwierdza w zapiskach z dnia 14.06.1944, w których szkicuje dzieje swojego stosunku do racjonalizmu – do roku 1931 porzucił racjonalizm. Powodem były „fale religijności czy quasi-religijności” (2002, s. 361), ogólny sceptycyzm, „niewydolność racjonalizmu” przy opisywaniu indywidualności czy sztuki, ale szczególnie rolę odegrała skrajność podejścia reprezentowanego przez szkołę lwowsko-warszawską, którą Elzenberg nazywa „szkołą warszawską”.

Czemu tak mocno zareagował? Sam tłumaczy to następująco: „bo racjonalizm Kartezjusza czy Spinozy zawiera pierwiastki intuicyjne, a racjonalizm

Łukasiewiczza czy Kotarbińskiego ich nie zawiera”. Elzenberg jest świadom, że zwracając się przeciw racjonalizmowi, przyjął wąską jego definicję, a mianowicie „rozum czysto algebraiczny”. A „dyskurs czysty, dyskurs bez intuicji, to już nie dla mnie” (2002, s. 361). Dlaczego? Bo to „zabijanie, w akcie poznania, właściwego przedmiotu poznania”, czyli zło „wprost moralne” (2002, s. 362). Kilka lat później dodaje, że podczas gdy u Kartezjusza fundamentem była idea jasna i wyraźna, to w szkole lwowsko-warszawskiej u podstaw był „jednoznaczny znak”, z którego „jeszcze mniej się wyciśnie” (2002, s. 401). I zamieszcza niemieckojęzyczny wiersz, w którym stwierdza, że „lepiej za mało logiki niż za wiele”, a zamiast „noży krojących powietrze [*luftdurchschneidende Messer*]” woli Heideggera *nichtendes Nichts* (2002, s. 401–402, tłum. 508–509).

Jego pretensje do filozofii uprawianej w stylu nauk ścisłych stawały się coraz bardziej radykalne. „Nienawidzę scjentyzmu” (2002, s. 484) – pisze pod koniec życia. Wspomina też z niechęcią, iż logika może traktować „równie sumiennie byt i niebyt” (2002, s. 500). Umyka jej bogactwo rzeczywistości. Bo „oni” – czyli, jak można się domyślać, logicy, scjentyści, racjoniści „algebraiczni”, owi „Twardowszczycy”, „biurokraci ścisłości” (sformułowanie z roku 1951, zob. 2002, s. 368) – tego bogactwa nie znają, „albo go nie chcą i czasem wprost nienawidzą” (2002, s. 500).

Należy pamiętać, iż choć Elzenberg zwalczał naukę i logikę, jego kompetencje naukowe, umiejętność analizy logicznej pozostawały oczywiście nienaruszone. Aby się o tym przekonać, wystarczy zajrzeć do zanotowanej w 1956 r. analizy negacji negacji u Engelsa i Hegla (1995, s. 447 i n.) czy dyskusji z Ayerem (1995, s. 464 i n.). W 1961 r. odczuwa nadal zaskakujący – jak przyznaje – dla siebie samego szacunek wobec Russella: z satysfakcją pisze recenzję z jego autobiografii intelektualnej i odczuwa jego „krzepki” racjonalizm jako coś „odświeżającego” (2002, s. 488). Można więc wnioskować, że nigdy do końca nie porzucił związków z racjonalizmem. Oponując przeciw racjonalizmowi, Elzenberg przyznaje zarazem, że jego praktyka filozoficzna łączy „pierwiastki intuicyjne i dyskursywne” (2002, s. 362). Ostrość jego krytyki nie powinna nas zwodzić: Elzenberg wie, jak ważne jest myślenie ścisłe, uważa natomiast, że refleksja racjonalna musi wychodzić od czegoś, co nazywa zwykle intuicją, czegoś, co ma charakter pozarozumowy.

Uważam, że – jeśli pominać jadowitość jego sformułowań – to jest właściwe podejście. Ja też jestem przekonany, że aby filozofować, trzeba od czegoś wychodzić. Nawet wtedy, gdy się próbuje zaczynać od zera, pozostaje się w określonych ramach – intuicji, kultury, oczywistości przyjętych w dzieciństwie, pytań zadawanych w gronie, do którego się przynależy.

Nie mogę zatem nie sympatyzować z Elzenbergiem, który chce, aby filozofia nie traciła kontaktu z żywym istnieniem. Żałuję zarazem, iż jego pole-

mika prowadzi go na pozycje, które mnie wydają się zbyt skrajne. Skąd ta skrajność? Z osobowości Elzenberga? Z jakichś okoliczności jego biografii? Z ciągotek religijnych? Może z poczucia bezsilności wobec siły szkoły lwowsko-warszawskiej, która wówczas dominowała?

2. Podział w filozofii

W roku 1944 Elzenberg notuje, że „przedstawiciele nauk ścisłych chlubią się tym, że tylko oni są zdolni dać porządne i ostateczne rozwiązania stawianych problemów” (2002, s. 356). Wspomina artykuł Łukasiewicza z 1936 r., w którym ów logik mówi o „szczególnej radości, jaką daje poprawne rozwiązanie jednoznacznie sformułowanego zagadnienia naukowego”. Muszę tu dodać, że owa radość bardzo przypomina to, co sam Elzenberg pisał z taką satysfakcją o Leibnizu. Tymczasem teraz reprezentuje on „humanistów, filozofów”, dla których taka sytuacja to „śmierć myśli”. Łukasiewicz staje się „apostołem śmierci, zastoju” (2002, s. 357). Nazajutrz Elzenberg notuje, że jest to ujęcie „przejaskrawione”, jednak je pozostawia, czyli w zasadzie aprobejuje, i dodaje, że jeśli „zdobyliśmy rozwiązanie ostateczne, to z chwilą jego zdobycia została zdeprecjonowana cała praca myślowa, która do niego doprowadziła” (2002, s. 358). Jeśli zaś w rozwiązaniu jest błąd lub nieścisłość, to wynik należy odrzucić. To dlatego Łukasiewicz przekreśla Kanta czy Kartezjusza. Tymczasem jeśli ktoś jest wielki, to można nadal żyć jego myślą – twierdzi Elzenberg. Albowiem – dodaje później – „człowiek realizuje się w myśleniu, nie w wynikach swego myślenia” (2002, s. 359). Przeciwstawia też materializm Lukrecjusza materializmowi Kotarbińskiego. Pierwszego „uwielbia”, drugiego nie znosi. Albowiem polski kolega jest z siebie zadowolony, natomiast Lukrecjusz czuje, że coś jest nie tak z jego koncepcją. A ponadto materializm Kotarbińskiego jest statyczny (2002, s. 360). Kotarbiński jest krytykowany przez Elzenberga niejednokrotnie. On „i towarzysze” są winni „zbrodni zamykania dróg przed człowiekiem” (zapis z 1942 r.; zob. 2002, s. 292).

Chodzi więc o coś przeciwnego, o otwieranie dróg. Elzenberg wie jednak, że eksploracja nowych terenów może być wątpliwa. Cytuje np. z aprobatą Heideggera, pisząc, że odpowiedź musi być zakorzeniona w pytaniu, czyli wręcz przeciwnie, niż twierdził kiedyś Ajdukiewicz (2002, s. 464), ale zarazem pisze: „Czytając Heideggera po Russellu: Sytuacja w filozofii jest dzisiaj taka: można albo kiepsko myśleć o sprawach ważkich, albo czysto i porządnie o obojętnych”. Albowiem „najgorsze jest jednak stanowisko tych, którzy twierdzą, że p o n i e w a ż o nich nie można pomyśleć porządnie, to tamtych ważkich po prostu nie ma. Wygodnie; ale może trochę nieskromnie?” (zapisane w 1959 r.; 2002, s. 441).

Jednak Elzenberg wydaje mi się trochę niesprawiedliwy. Tak postponowany przezeń Kotarbiński dobrze rozumiał problem i zajmował podobne stanowisko. Mój ojciec nauczył mnie kiedyś uroczej fraszki Kotarbińskiego (zob. Kotarbiński 1966), która o tym świadczy:

Do jasnych dążąc głębin – nie mógł trafić w sedno
Śledź pewien, obdarzony naturą wybredną.
Dokądkolwiek wędrował, zawsze nadaremno:
Tu jasno, ale płytko – tam głębia, lecz ciemno.

Jakże jasno jest to wyrażone! Zestawienie tego czterowiersza z niemieckim wierszem Elzenberga w moim poczuciu nie wypada bynajmniej na niekorzyść Kotarbińskiego.

Tak czy inaczej, nie ma wątpliwości, że w obecnej filozofii akademickiej istnieje poważny problem: podział na filozofię analityczną i tzw. kontynentalną. Ta druga nazwa jest dziwna i irytująca, choć wiemy, skąd się wzięła. By tego dziwactwa uniknąć, mówi się u nas nieraz o filozofii „nieanalitycznej”. Terminologia używana do opisu tego podziału staje się wówczas rażąco niespójna: „nieanalityczna” to określenie negatywne, a nie opisowe. Dlaczego tak jest? Czy dlatego, że określenie „nieanalityczna” obejmuje tyle różnych stylów filozofowania, że nie da się wskazać ich wspólnego rdzenia? Ale może warto spróbować? Jak dałoby się określić tę filozofię, czy raczej te filozofie, w sposób pozytywny?

Najprostszy pomysł: filozofia syntetyczna. To nie tylko odwołanie do dobrze znanego dziedzictwa Kanta – wedle którego w zdaniu analitycznym, w przeciwieństwie do syntetycznego, predykat jest zawarty w pojęciu podmiotu – ale także do tradycji antycznej: w greckiej geometrii rozróżniano analizę i syntezę. Mianowicie zakładając, że mamy już dane rozwiązanie, możemy je analizować, aby dojść do tego, jaką konstrukcję należy przeprowadzić, wychodząc od tego, co jest dane. Ta konstrukcja to synteza kolejnych kroków: widać lub należy dowieść, iż prowadzą one do założonego rozwiązania. Tak czyni się do dzisiaj w zadaniach konstrukcyjnych z geometrii klasycznej, zwanej obecnie syntetyczną – aby odróżnić ją od geometrii analitycznej, zapoczątkowanej przez Kartezjusza. Podobnie można postępować dowodząc twierdzeń niekoniecznie z zakresu geometrii: czasem analiza to cofanie się w kierunku wiedzy bardziej znanej, ale umożliwiającej dowód tego, co chcemy udowodnić. Zygmunt Jordan twierdził, że jest to źródło metody aksjomatycznej, którą być może zawdzięczamy Platonowi, bo można sobie wyobrazić, że cofamy się aż do oczywistych lub przyjętych z jakichś względów aksjomatów (1937, s. 163).

W każdym razie analiza to cofanie się do prostszych, bardziej podstawowych stwierdzeń, a synteza to ruch naprzód, ku większej komplikacji. Dlatego

filozofia „nieanalityczna” mogłaby może być nazwana „filozofią konstrukcyjną” lub „filozofią tworzącą”.

Jest możliwy jeszcze inny sposób opisu podziału filozofii. Wydaje się on zbliżony do Pascalowskiego rozróżnienia na *esprit de géométrie* i *esprit de finesse* (1921, B.1). Mianowicie gdy opisujemy rzeczywiste sytuacje, to ze strony „analitycznej” chodzi o opis uproszczony, schematyczny, strukturalny, o modelowanie, które może mieć charakter formalny, a z drugiej strony podziału – o opis pełny, gęsty, utrzymujący więź z realnością w całej jej komplikacji, i z tego powodu wymagający wskazywania pośredniego, metafor, aluzji, czyli środków literackich. Można by na tej podstawie rzec, iż filozofia „nieanalityczna” jest filozofią opisową czy wręcz literacką.

Mówiąc o opisie gęstym w sensie Clifforda Geertza, czyli wskazywaniu na motywacje zachowań i ich wpisanie w struktury sensu, wskazujemy na wymiar bliski Elzenbergowi: nie tylko badał on świat wartości, ale już w roku 1930, w artykule *Nauka i barbarzyństwo*, myślenie naukowe przeciwstawiał myśleniu oceniającemu (1995, s. 225). To daje jeszcze jedną wskazówkę nazewniczą: filozofia „nieanalityczna” to filozofia oceniająca.

Niezależnie od kwestii nazewnictwa, opisywany podział jest – wiemy to aż za dobrze! – głęboki i bardzo niefortunny: rzadko kiedy pojawia się prawdziwa komunikacja między przedstawicielami obydwu odłamów. Króluje wzajemne niezrozumienie. Wydaje mi się, że większość filozofów powie, że przeciętne podziału jest niemożliwe: analitycy stwierdzą, że egzystencjalizm jest tylko poezją, a postmodernizm bełkotem, natomiast ci drudzy podpiszą się pod uwagami Elzenberga: filozofia analityczna, odwołująca się do logiki i nauk ścisłych, pomija to, co najważniejsze, bo rozważa wykreowane schematy, a nie żywą rzeczywistość; myśl, która nie odkleja się od rzeczywistości, jest żywa, ale zawsze nieostateczna; wyniki myślenia, w domniemaniu ostateczne, są w pewien sposób martwe.

To ważne rozróżnienie między zamkniętym opisem a żywym słowem jest w głęboki sposób uwzględnione w filozofii dialogu. Franz Rosenzweig łączy naukowy opis z matematyką oraz z czasem przeszłym, natomiast żywe słowo z formami gramatycznymi takimi jak wołacz czy imię własne oraz z czasem teraźniejszym (zob. 1996). Warto dodać, że choć matematyka jest na jednym biegunie, a dialog czy poezja na drugim, to nawet w matematyce występują, u jej podstaw, elementy żywe, umykające bezpośrednim definitywnym rozstrzygnięciom, np. paradoksy (por. Byers 2007), natomiast w poezji mogą pojawiać się jakieś ustalenia, np. zależność rzeczywistości od języka.

Znalezienie odpowiedniego terminu zastępującego określenie „nieanalityczna” nie jest łatwe. (Gdyby było, zapewne dawno byłby on już używany.) Wszystkie powyżej zaproponowane są niedostateczne: atrakcyjna dla filozofa przydawka „syntetyczna” kojarzy się z tworzeniem syntezy, tak jak w filozofii

Herberta Spencera, który swoją syntezę nauk nazwał właśnie *A System of Synthetic Philosophy* (1862–1893); „konstrukcyjna” kojarzy się dość inżyniersko, „tworząca” jest niejasna, bo nie mówi, co jest tworzone, „opisowa” za ogólna, bo każdy jakoś opisuje, „oceniająca” sugeruje ocenianie innych, a „literacka” wydaje się dotyczyć tylko stylu wypowiedzi. Niemniej jednak te terminy, wzięte razem, tworzą wyraźnie wyczuwalną przestrzeń, przestrzeń, w której żyje humanistyka.

3. Przewycięzanie podziału?

Niezależnie od podejścia do problemu nazwy obu stylów filozofowania, jest według mnie jasne, że wszelka filozofia sytuuje się pomiędzy tymi dwoma biegunami – logiki i literatury. Moja teza: tak jest i tak musi pozostać. Co więcej, oba sposoby myślenia są potrzebne. Podział, a w każdym razie jego charakter – czyli w gruncie rzeczy przepaść między obiema stronami – jest skandalem. Czy da się to przewyciężyć? Czy Elzenberg mógł w tym pomóc, czy jego spuścizna może wspomóc tych, którym na konstruktywnej współpracy zależy? Jak widzieliśmy, Elzenberg postawił się niestety na jednym biegunie. Szkoda, bo miał potencjał, aby budować porozumienie.

Czy ktokolwiek w poważny sposób łączy te dwa światy? Poważny – czyli nie wyłącznie werbalnie, lecz tworząc znaczący projekt filozoficzny. Leszek Kołakowski w odpowiedzi na to pytanie oznajmił mi kiedyś, iż nikt nie łączy obu nurtów. No, może Rorty – dodał. I przyznał, że to źle. Jednak nie należy zapominać, iż bywają filozofowie, którzy próbują funkcjonować w obu obrządkach. Podam dwa przykłady. Jako pierwszy niech posłuży Hilary Putnam: logik, który zrobił wiele dla filozofii analitycznej (nie mówiąc o logice), ale w ostatnich dziesięcioleciach krytykował jej ograniczenia. Odszedł od funkcjonalizmu w filozofii umysłu, uznając komplikację natury ludzkiej; napisał *Jewish philosophy as a guide to life*, przedstawiając pod tym nagłówkiem myśl Bubera, Rosenzweiga i Levinasa; studiował Torę, czyli tradycyjne żydowskie komentarze biblijne. To podejście Putnama (z którym odczuwam związek) zakłada pełny racjonalizm, ale ze świadomością niezbywalności innych założeń i potrzebą szerokiego ujęcia rzeczywistości, w poczuciu niezbywalnego ograniczenia charakteryzującego wszelkie redukcje. Co więc dochodzi jako uzupełnienie do analitycznego, naukowego ujęcia? Intuicje? Wartości? Motywy religijne? Czyżby był to racjonalizm z mistycznym podglebieniem? Jeśli tak, to byłoby to podobne do postawy Elzenberga – mimo wszelkich różnic między nimi. Aż przychodzi do głowy myśl, że kto wie, czy postawa Elzenberga nie była odbiciem odległych i niebezpośrednich wpływów dziedzictwa dziadka, nauczyciela w Szkole Rabinów.

Choć Putnam potrafił w późniejszym kresie swojej twórczości funkcjonować w obu światach i najwyraźniej próbował odrzucać wymóg wyboru jednej ze stron, nie wydaje mi się, aby miał ambicję zlikwidowania podziału, połączenia świata filozofii analitycznej i „kontynentalnej”, stworzenia filozofii w równie poważny sposób uwzględniającej obie tradycje. Wśród nielicznych osób, które mają takie ambicje, a zarazem podstawowe kompetencje, znajduje się Alain Badiou. To drugi przykład – też problematyczny, ale w inny sposób.

W osobie Badiou mamy przykład filozofa współczesnego, który łączy logikę, w tym bardzo zaawansowaną logikę matematyczną, z głęboko przeżywaną tradycją filozoficzną i poezją (a także rozważaniami na temat historii i dziejów religii). Alain Badiou łączy strukturalizm, czyli teorię statycznych struktur, z egzystencjalizmem, czyli dotykaniem żywego istnienia, umożliwiającego wydarzenie się nowości. Ilustruje to przykładami ze sztuki, nauki i polityki, a nawet ze sfery miłości. W książce *Byt i wydarzenie* utożsamia matematyczną teorię zbiorów z teorią bytu, czyli – twierdzi – wszystko to, co istnieje, to zbiory. Natomiast to, co się staje, powstaje, wydarza jako coś nowego, nie jest zbiorem, a więc w ścisłym sensie nie istnieje. Rewolucja w życiu społecznym czy w jakiejś dziedzinie sztuki wprowadza nowość, której nie da się ująć z perspektywy przedrewolucyjnej. Natomiast w zakresie bytu można wykorzystywać subtelności teorii zbiorów, np. to, że w standardowej teorii każdy zbiór jest strukturą zbudowaną w ostatecznej instancji ze zbioru pustego. Badiou przypisuje wielkie ontologiczne znaczenie tej okoliczności (jak również innym faktom podobnego rodzaju), powtarzając wielokrotnie, że byt jest przyszyty do pustki czy znajduje się na granicy pustki.

Entuzjazm i nowatorstwo wykazywane przez Badiou pociągają niektórych, ale związek matematycznej teorii mnogości i jej logicznej metateorii z bytem, życiem społecznym i przeżyciami jednostki jest wysoce wątpliwy. Utożsamianie zbioru pustego z pustką jest uzasadnione, ale łączenie go z pustką egzystencji, a w innym kontekście ze śmiercią, razi jako naciągane żonglowanie skojarzeniami, które mają sens metaforyczny, a są traktowane tak, jakby były ścisłymi odpowiednikami sytuacji, które ludzie przeżywają i rozważają. Podobna metoda aluzyjnego odczytywania ścisłych pojęć na zasadzie metaforycznej jest przezeń stosowana nagminnie: aksjomat wyboru w teorii zbiorów jest łączony z potrzebą wyborów życiowych, zbiór potęgowy (czyli zbiór wszystkich podzbiorów danego zbioru) jest łączony z pojęciem potęgi w sensie społecznym czy politycznym itp. Jest to nadużycie. Niemniej jednak wyjaśnienia podstawowych pojęć matematycznych – u Badiou obszerniejsze niż w tekstach matematycznych – są na ogół trafne.

Teoria mnogości swój matematyczny potencjał realizuje, gdy traktuje o zbiorach nieskończonych, więc Badiou każe nam się dopatrywać nieskończoności w bycie, czyli w rzeczywistym świecie. Tymczasem można zasadnie

wątpić, czy jakakolwiek aktualna nieskończoność jest obecna w świecie. Co więcej, Badiou absolutyzuje teorię ZF, czyli teorię zbiorów zaksjomatyzowaną przez Zermelę i Fraenkla, która co prawda dominuje i jest niezwykle użyteczna w unifikowaniu teorii matematycznych oraz studiowaniu hierarchii nieskończoności, ale nie jest jedyną taką teorią. Na przykład w teorii Petera Aczela ZFA (Aczel 1988) istnieją zbiory należące same do siebie, podczas gdy Badiou takie zbiory nazywa „wydarzeniami”, bo zwykle zbiory, w świetle teorii ZF, nie mogą mieć własności samoprzynależenia, a to one mają reprezentować „byt jako byt”. Pewien krytyk (Nirenberg i Nireneberg 2011, s. 601) widzi w książce Badiou przykład wpadnięcia w „pułapkę pitagorejską”, czyli przypisywanie obiektywnej i absolutnej wartości konstrukcjom i modelom, które są wprawdzie szeroko używane, ale jest w nich doza arbitralności, co jest całkowicie pomijane przez delikwenta, który wpadł w pułapkę. Badiou uważa, że nie było tak, iż Cantor dokonał możliwego, ale jednak arbitralnego wyboru drogi dla matematyki; on miał odkryć prawdziwą naturę bytu. Żaden matematyk tak nie uważa. I żaden filozof poza zwolennikami francuskiego autora.

Poza tym niektóre zaawansowane odniesienia do matematyki są u niego po prostu błędne. Maciej Malicki wskazuje (w pracach 2014 i 2015), że Badiou zdaje się utożsamiać konstruowalność (w sensie Gödla), definiowalność bez parametrów i definiowalność z parametrami, co jest elementarnym błędem; ponadto nie jest świadom wyspecjalizowanych twierdzeń o rozszerzeniach generycznych (tzn. modelach teorii mnogości otrzymanych metodą forsyngu Paula Cohena), w których każdy zbiór jest definiowalny z liczb porządkowych, a nawet jest po prostu definiowalny, co przeczy jego zasadniczej tezie, iż struktura prawdy odpowiadającej nieprzewidywalnemu w swojej nowości wydarzeniu – a reprezentuje ją właśnie rozszerzenie generyczne – jest nieopisywalna, a podmiot decyduje, „forsuje”, prawdziwość przekonań dotyczących postaci bytu po nadejściu wydarzenia. W rezultacie cała zaawansowana konstrukcja Badiou okazuje się metaforycznym stosowaniem ścisłych pojęć, tyleż efektywnym i sugestywnym, co nieporządnym i nieprzynoszącym zapowiadanych wyników.

Badiou niewątpliwie formułuje atrakcyjny program: świadomie i z dużą erudycją chce przekroczyć podział na dwa stronnictwa w filozofii. Jest to godne uwagi, co przyznają też wzmiankowani krytycy, którzy skądinąd bezlitośnie wysmiewają uroszczenia tego filozofa: Badiou „proponuje studiom z zakresu kultury metodę wyobrażania sobie, że pomniejsza się dystans między «dwoma kulturami», czyli z jednej strony dyscyplinami humanistycznymi, przez które odnosimy się do tej strasznej wolności wyboru, a z drugiej – naukowymi, w których używamy języka (co najmniej pozornej) konieczności” (Nirenberg i Nirenberg 2011, s. 612).

Jednak rezultat dociekań Badiou rozczarowuje. Mimo eleganckich rozważań o klasycznych filozofach i pisarzach oraz na ogół kompetentnego wykładu matematycznego (jeśli pominąć wzmiankowane wyżej błędy w używaniu pojęć logicznych stosowanych do modeli dla teorii mnogości) powiązanie jednego z drugim nie przekonuje. Ostatecznie jego filozofia – zamierzenie o heglowskich ambicjach, a przy tym pomyślane jako nowoczesna wersja neomarksizmu i godna współczesności poprawiona wersja naukowego komunizmu – wydaje się mocno wątpliwa.

4. Wyzwanie rzucone przez komputery

Mam nadzieję, że gdy zajmujemy się czymś dostatecznie bliskim życia, uwzględnianie obu podejść powinno być możliwe, a w każdym razie, że rozumienie obu perspektyw może być udziałem jednego człowieka. Świadczy o tym choćby ewolucja Wittgensteina od *Traktatu* do *Dociekań*. Język jako rachunek to koncept czysto analityczny, natomiast gry językowe, uprawiane przez społeczność użytkowników języka, to pojęcie, które przemawia i do analityków, i do ich zaciekłych przeciwników. Warto dodać, iż Elzenberg wyraził godną uwagi pretensję, że Wittgenstein nie poszedł dostatecznie daleko, gdyż nawet w *Dociekaniach* nie jest uwzględniona rola metafory (2002, s. 495).

Choć trudno jest połączyć dwa języki, dwa światy filozofii, to na pewno nie należy rezygnować¹. Jeśli chodzi o problematykę, która nadawałaby się zarówno do podejścia naukowego, jak i humanistycznego, to przykładem wydaje się każdy sensowny projekt ujęcia specyfiki człowieka. W naszych czasach istotnie nowe elementy wprowadza do tej problematyki obecność komputerów i fenomenalny rozwój informatyki. Elzenberg wspomina w pewnym momencie, że ludzie tacy jak on chcą „płynnych” pojęć, gdyż „chcą w świecie żyć jak w świecie, nie jak w kreślarni ani na wystawie modeli” (2002, s. 360). Elzenberg trafił bardziej precyzyjnie, niż mógł przypuszczać. Nie było mu bowiem dane zobaczyć rewolucji, jaką wprowadziły w nasze życie komputery i informatyzacja. Mamy teraz nie tylko modele mechaniczne, ale i modele cyfrowe, rzeczywistość wirtualną.

Wydaje mi się, że z powodu istnienia komputerów i dostarczanych przez nie nowego rodzaju doświadczeń w nowej sytuacji znalazła się również filozofia. Logika, która powstała w wyniku analizy myślenia i jego schematów, następnie została użyta do budowy komputerów, a te mają – wedle entuzjastów sztucznej inteligencji – nabyć umiejętność sztucznego myślenia, a być

¹ Znaczne fragmenty z następujących poniżej rozważań są adaptacją z tekstów: Krajewski 2005, 2011, 2012.

może także rozumienia. Jaki jest wpływ takiej ewentualności na filozofię, w tym filozofię człowieka? Głęboko ukryte twierdże broniące naszej wyjątkowości zostały zagrożone: postrzeganie, język, nawet umysł. To, co zostało już skonstruowane, oraz to, co stało się dzięki temu do pomyślenia, sugeruje przesunięcie granic, poza którymi ukrywa się nasza ludzka specyfika. A gdy pytamy o specyfikę człowieka, oba podejścia do filozofii stają się niezbędne.

Oczywiście cały zamysł sztucznej inteligencji i udatnie udających ludzi robotów może być mrzonką. Pierwotne nadzieje okazały się naiwne. Nie powinno to jednak przesłaniać wpływu, jaki doświadczenia z informatyką mogą mieć na filozofię. Ci spośród nas, którym zależy na potwierdzeniu niezwykłości człowieka, nie powinni triumfować zbyt łatwo. Przede wszystkim nie należy tracić z oczu nowych doświadczeń, jakie zyskujemy dzięki faktycznym osiągnięciom w symulacji komputerowej.

Komputer symuluje dzięki cyfryzacji wszystkiego, np. układu warunków, w których ma lecieć czy lądować samolot. Sztuczny świat udatnie naśladuje świat prawdziwy. Ten sztuczny to czysta logika czy matematyka, względnie algebra. I ten martwy schematyczny wyciąg z rzeczywistości wystarczy, jak wiemy, w coraz większym zakresie zastosowań w rzeczywistym życiu. Proponuję więc KRYTERIUM XXI, czyli godne XXI wieku kryterium przynależności do żywej, nieredukowalnej rzeczywistości. Czy jakąś naszą cechę, umiejętność, zachowanie można zaprogramować, implementować w komputerach? Jeśli tak, to nie wykracza ono poza granice szeroko rozumianej logiki.

Elzenberg miałby się czym niepokoić. Jak sprawdzić, czy istotnie mamy się czego obawiać? Pierwszą próbą operacyjnego sprawdzianu specyfiki ludzkiego funkcjonowania jest słynny Test Turinga z roku 1950. Chodziło w nim o wykrycie, czy za pośrednictwem klawiatury i monitora rozmawiamy z człowiekiem, czy z komputerem. Od tego czasu posunęliśmy się niepomiernie dalej. Ażeby wzmocnić Test Turinga w sposób pasujący do dokonanego w międzyczasie postępu, trzeba wyteńczyć wyobraźnię, jak twórcy literatury (począwszy od Lema) i filmów (począwszy od kultowego *Matrixa* i nie pomijając filmu *Ona* z 2013 r.), a zarazem natężyć krytycyzm. Czyli postępować tak, by i Elzenberg mógł być zadowolony.

Spór o możliwość udanej realizacji jakiejś wersji sztucznej inteligencji jest sporem o to, czy emocje, dziejowość, faktyczność, intencjonalność, socjalizację, ludzkie relacje itd. da się symulować komputerowo i to w taki sposób, aby problem, czy jest to już człowiek, czy ciągle jedynie modelowanie ludzkich cech, nadawał się do ujęcia w stylu Testu Turinga. Proponuję² – i to jest połączenie filozofii analitycznej z najbardziej humanistyczną – uwzględnić

² Ta propozycja została przedstawiona we wspomnianych publikacjach: 2005 (i 2011) oraz 2012.

w tym celu filozofię dialogu. Wedle niej nie ma „Ja” bez „Ty”, relacja „Ja – Ty” jest konstytutywna dla człowieczeństwa. U Bubera staje się podstawą, wskazywaną przez fundamentalne pierwotne słowo „Ja-Ty” (por. Buber 1992). Istota człowieka na pewno nie jest zawarta w „on” czy w „on jest”, ale może w „ty jesteś”. Mówiąc „ty”, już powiedziałem „ty jesteś”, a nadto również „ja jestem”. Co więcej, myślenie jest zawsze dla kogoś (nawet gdy ma miejsce w samotności), odbywa się więc w przestrzeni dialogicznej.

Wyobraźmy sobie w ramach eksperymentu myślowego, iż mamy robota, który jest tak sprytnie utworzony, że może nas zmylić, udając człowieka. Jak go zdemaskować? A może się nie da? Turing rozpatrywał tylko konwersację na odległość. My rozszerzmy próbę na inne zachowania. Oprócz badania cech, możemy rozważać różne możliwe formy kontaktu dostępne dla naszych hipotetycznych robotów. Możemy dopuścić nie tylko rozmowę, ale także współdziałanie, długotrwałą współpracę, aż po wspólne życie. Co jest najdalej idącą formą kontaktu? Odpowiedź nie jest jasna. Chodzi o jakieś długie, intensywne współdziałanie, którego wyniki można możliwie łatwo ocenić. Otóż niewątpliwie dobrą propozycją jest wychowywanie. Chodziłoby więc, po pierwsze, o wychowanie komputera, czyli proces uczenia się przez komputer. Jest jednakowoż możliwość zastosowania znacznie radykalniejszej idei niż wychowywanie robotów. Chodzi o wychowywanie *przez* roboty. Trudno sobie wyobrazić bardziej ludzkie zajęcie niż wychowywanie dzieci. Wydaje się, że można sformułować następujące ostateczne wzmocnienie Testu Turinga. Mianowicie roboty będą miały (w praktyce) ludzkie cechy, jeśli potrafią wychować człowieka od niemowlęcia (a nawet począwszy od sztucznej macicy) do dorosłości i w rezultacie otrzymamy człowieka, który jest w miarę normalny. (Oczywiście to brzmi przerażająco, ale to jest tylko eksperyment myślowy; nie proponuję jego praktycznej realizacji.) Normalny – czyli posiadający normalne poczucie „ja” i zdolny do współżycia w pełnym zakresie ze zwykłymi ludźmi. Jeśli filozofia dialogu jest trafna, to podstawową przeszkodą byłaby nieobecność poczucia „ja” u robotów, a zatem – jak się wydaje – trudność w nauczeniu tego poczucia wychowywanego przez nie dziecka.

Sukces idei sztucznej inteligencji w świetle tego ostatecznego wzmocnienia Testu Turinga oznaczałby, że powstałby w rezultacie w miarę normalny człowiek. Da się wskazać, w duchu Turinga, na możliwość ujęcia operacyjnego i ilościowego kryterium sukcesu. Można powiedzieć, że „w miarę normalny” człowiek to taki osobnik, że w ciągu godziny przypadkowy rozmówca nie jest w stanie zorientować się, iż spotkana przezeń osoba była wychowana całkowicie i wyłącznie przez roboty. A przy bardziej wymagającym podejściu – nie jest w stanie się zorientować w ciągu całego dnia. A wreszcie – rozszerzając wymagania do granic możliwości – że rozmówca nic nie wykryje w ciągu całego swojego życia, całego ich wspólnego życia.

Opisane wzmocnienie Testu Turinga zdaje się łączyć logikę i matematykę z humanistyką i sferą religijną (od której filozofia dialogu nigdy nie jest odległa), jednak ten eksperyment myślowy nie jest całkowicie zadowolający. Co prawda uwzględnia zarówno filozofię analityczną, jak i „kontynentalną”, ale jest w zasadzie w duchu analitycznym. Filozofia dialogu służy głównie jako źródło inspiracji. (Przy okazji byłoby to w pewnym sensie doświadczalne badanie trafności tej filozofii. Oczywiście nie twierdzę, że takie doświadczenie byłoby rozstrzygające.) Potrzeba czegoś więcej. Celem ostatecznym budowania mostu łączącego dwa obozy filozoficzne powinno być wskazanie takiego poziomu rozważań, na którym rozważania logiczne, naukowe, odwołujące się do modelowania zbiegają się z refleksją humanistyczną, literacką, z poezją. Dyskurs, w którym to, co jednoznaczne, jest nieoddzielalne i komplementarne wobec tego, co metaforyczne. Opis, w którym słaby, pominięty punkt jednego z tych podejść staje się mocnym, konstytutywnym elementem tego drugiego. I na odwrót. A wreszcie – uświadomienie sobie, że podstawowe pytania brzmią tak samo po obu stronach podzielonej filozofii.

Nie wiem, czy taka filozofia jest możliwa. Cieszyłbym się, gdyby była. Przypuszczam, że Elzenberg również.

Bibliografia

- Aczel, Peter (1988), *Non-Well-Founded Sets*, Stanford: CSLI Publications.
- Badiou, Alain (2010), *Byt i zdarzenie*, Kraków: Wydawnictwa UJ; oryg. franc. 1988.
- Buber, Martin (1992), *Ja i Ty*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX; oryg. niem 1921.
- Byers, William (2007), *How mathematicians think: using ambiguity, contradiction, and paradox to create mathematics*, Princeton University Press.
- Elzenberg, Henryk (1995), *Z historii filozofii*, Kraków: Znak.
- Elzenberg, Henryk (2002), *Kłopot z istnieniem: Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Pierwsze wyd. 1963.
- Jordan, Zygmunt (1937), *O matematycznych podstawach systemu Platona. Z historii racjonalizmu*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Kotarbiński, Tadeusz (1966), *Wesołe smutki*, Warszawa: PWN.
- Krajewski, Stanisław (2005), Jak wzmocnić test Turinga?, *Informacja a zrozumienie*, red. M. Heller i J. Mączka, Kraków: OBI, Biblos, 159–176. (Też Krajewski 2011, rozdz. 4.)
- Krajewski, Stanisław (2011), *Czy matematyka jest nauką humanistyczną?*, Kraków: Copernicus Center Press.

- Krajewski, Stanisław (2012), The ultimate strengthening of Turing's Test?, *Semiotica* 188–1/4, 203–218.
- Malicki, Maciej (2014), Matema a matematyka. Główne kategorie filozofii Alaina Badiou, <http://fuklalt.blog.pl/2014/11/04/alain-badiou-glowne-pojecia-i-definicje/>
- Malicki, Maciej (2015), Matheme and Mathematics. On the main concepts of the philosophy of Alain Badiou, *Logique et Analyse* 231, 417–432.
- Nirenberg, Ricardo L., i David Nirenberg (2011), Badiou's Number: A Critique of Mathematics as Ontology, *Critical Inquiry*, Vol. 37, No. 4 (Summer 2011), 583–614.
- Pascal, Blaise (1921), *Myśli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha; oryg. franc. 1670.
- Rosenzweig, Franz (1998), *Gwiazda Zbawienia*, Kraków: Wydawnictwo Znak; oryg. niem. 1921.

Streszczenie

Henryk Elzenberg ewoluował od racjonalizmu i zachwytu logiką do radykalnej opozycji wobec scjentyzmu i „biurokratów ścisłości” ze szkoły lwowsko-warszawskiej. W obecnej filozofii akademickiej istnieje nieszczęśliwy ostry podział na filozofię analityczną i tzw. kontynentalną. Czy tę filozofię nieanalityczną da się określić w sposób pozytywny? Zasugerowanych jest kilka pomysłów, ale żaden nie wydaje się dostatecznie dobry. Czy ten podział da się przezwyciężyć? Niektórzy usiłują, np. Hilary Putnam i Alain Badiou, chociaż Putnam nie próbuje syntezy, a Badiou próbuje, ale rezultat jego działań rozczarowuje i nie jest wolny od błędów, gdy filozof powołuje się na zaawansowaną logikę matematyczną. W każdym razie filozofia musi funkcjonować pomiędzy dwoma biegunami: naukowym, logicznym i humanistycznym, literackim. W naszych czasach nowym źródłem doświadczeń powinny być dla filozofii komputery. Możliwość cyfrowej symulacji każe na nowo rozważyć pytanie o specyfikę człowieka. W tej dziedzinie oba podejścia do filozofii stają się niezbędne. Przykładem uwzględnienia zarówno logiki, jak i filozofii dialogu jest zaproponowane wcześniej przez autora ostateczne wzmocnienie Testu Turinga, czyli eksperyment myślowy, w którym dziecko jest od urodzenia wychowywane przez roboty i ma się okazać, czy tak ukształtowany człowiek okaże się w miarę „normalny”.