

Bertrand Russell Problemy filozofii

(*The Problems of Philosophy*, 1912)
wyd. pol. 1995 r.; tłum. Wojciech Sady

Rozdział 2

Istnienie materii

W tym rozdziale musimy zadać sobie pytanie, czy coś takiego jak materia istnieje w jakimkolwiek sensie. Czy istnieje stół, posiadający pewną właściwą mu naturę i istniejący nadal, gdy na niego nie patrzę, czy też jest on po prostu wytworem mojej wyobraźni, przedmiotem bardzo długiego snu? Jest to niesłychanie ważne pytanie. Jeśli bowiem nie możemy być pewni niezależnego istnienia przedmiotów, to nie możemy być pewni niezależnego istnienia ciał innych ludzi, a tym bardziej ich umysłów, ponieważ nie mamy żadnych podstaw, by wierzyć w ich umysły, oprócz tych, jakie wywodzimy z obserwacji ich ciał. A zatem, jeśli nie będziemy pewni niezależnego istnienia przedmiotów, to pozostaniemy sami na pustyni: być może cały zewnętrzny świat jest jedynie snem, a istniejemy tylko my sami. Możliwość ta napawa nas niepokojem; ale choć nie można w ścisły sposób *dowieść*, że tak nie jest, to nie ma najmniejszych powodów, by przypuszczać, że tak jest. W tym rozdziale zobaczymy, dlaczego.

Zanim przystąpimy do rozważania tych niepewnych kwestii, spróbujmy znaleźć jakiś mniej lub bardziej stały punkt wyjścia. Chociaż wątpimy w fizyczne istnienie tego stołu, to nie wątpimy w istnienie danych zmysłowych, które sprawiają, że sądzimy, iż tam stoi stół; patrząc nie wątpimy w to, że jawią nam się pewien kolor i kształt, a naciskając, iż doznajemy pewnego wrażenia twardości. Tego wszystkiego - co ma charakter psychologiczny - nie kwestionujemy. Faktycznie, niezależnie od tego, co jeszcze może budzić wątpliwości, przynajmniej niektóre z naszych bezpośrednich doznań wydają się absolutnie pewne.

Kartezjusz (1596-1650), ojciec filozofii nowożytnej, wynalazł metodę, którą nadal można z pożytkiem stosować metodę systematycznego wątpienia. Postanowił, że nie uwierzy w nic, czego prawdziwości nie pojmie całkowicie jasno i wyraźnie. Wątpił we wszystko, w co tylko wątpić był w stanie, póki nie dostrzegł racji, by w to nie wątpić. Stosując tę metodę doszedł stopniowo do przekonania, że *całkowitą* pewność może osiąść jedynie co do własnego istnienia. Wyobraził sobie podstępnego demona, który jego zmysłom wiecznie przedstawiał rzeczy nierealne; istnienie takiego demona było wielce nieprawdopodobne, a jednak możliwe, a zatem można też było wątpić w istnienie rzeczy postrzeganych przez zmysły.

Jego własne istnienie nie mogło jednak budzić wątpliwości; gdyby on bowiem nie istniał, to żaden demon nie mógłby go zwodzić. Jeśli wątpi, to musi istnieć; jeśli cokolwiek doświadcza, to musi istnieć. A zatem jego własne istnienie było dlań absolutnie pewne. "Myślę, więc jestem", powiedział (*cogito, ergo sum*), a zdobywszy tę pewność, począł na nowo tworzyć świat wiedzy, który wcześniej swym wątpieniem zburzył. Poprzez odkrycie metody wątpienia i pokazanie, że najpewniejsze są rzeczy subiektywne, Kartezjusz w ogromnym stopniu przyczynił się do rozwoju filozofii i nadal wszyscy studiujący ten przedmiot czerpią z jego prac wiele pożytku.

Ale argumentem Kartezjusza posługiwać się należy ostrożnie. "Myślę, więc jestem" mówi nieco więcej niż to, co jest ściśle pewne. Mogłoby się wydawać, że mamy całkowitą pewność, iż dziś jesteśmy tą samą osobą, którą byliśmy wczoraj - i to, bez wątpienia, jest w pewnym sensie prawdą. Ale do rzeczywistego "ja" dotrzeć jest równie trudno jak do rzeczywistego stołu i nie wydaje się, aby przysługiwała mu ta absolutna, przemożna pewność, jaka przynależy poszczególnym doznaniom. Gdy patrzę na swój stół i widzę brązowy kolor, to tym, co jest z miejsca pewne, nie jest "*ja* widzę brązowy kolor", ale raczej "brązowy kolor jest widziany". To oczywiście wymaga czegoś (lub kogoś), co (lub kto) ten kolor widzi; ale samo przez się nie wymaga tej mniej czy bardziej trwałej osoby, którą określamy mianem "ja". Jest możliwe jeśli o bezpośrednią pewność chodzi - że owo coś widzącego brązowy kolor

jest czymś zupełnie chwilowym i bynajmniej nie tym samym, co to coś, co ma jakieś inne doznanie w chwili następnej.

A zatem, to naszym poszczególnym myślom i uczuciom przysługuje pierwotna pewność. Odnosi się to w równym stopniu do marzeń sennych i halucynacji, jak do normalnych postrzeżeń: kiedy śnimy lub widzimy ducha, to z pewnością doznajemy tych wrażeń, których, jak sądzimy, doznajemy, a jednak z różnych powodów twierdzi się, że żaden przedmiot fizyczny wrażeniom tym nie odpowiada. Pewności naszej wiedzy o naszych własnych doznaniach w żaden sposób nie trzeba więc ograniczać, tak by uwzględniać przypadki wyjątkowe. Znajdujemy tu zatem, mimo pewnych niejasności, solidną podstawę, od której rozpoczniemy nasze poszukiwania wiedzy.

Rozważyć musimy problem następujący: Czy - przyjmąwszy, że nasze dane zmysłowe są pewne - mamy jakieś racje, aby uważać je za oznaki istnienia czegoś innego, co nazwać by można przedmiotem fizycznym? Czy - wyliczywszy wszystkie dane zmysłowe, które zwykle wiążemy ze stołem - powiedzieliśmy wszystko, co jest na temat stołu do powiedzenia, czy też nadal istnieje coś jeszcze – coś nie będącego daną zmysłową, coś, co trwa, gdy wychodzimy z pokoju? Zdrowy rozsądek bez wahania odpowiada, że tak. To, co można kupić i sprzedać, przesunąć i nakryć obrusem i tak dalej, nie może być *jedynie* zbiorem danych zmysłowych. Jeśli obrus całkowicie zakryje stół, to nie będzie on już dostarczał żadnych danych zmysłowych; a zatem, gdyby był jedynie danymi zmysłowymi, to musiałby przestać istnieć, zaś obrus wisiałby w powietrzu, spoczywając jakimś cudem w miejscu, w którym poprzednio znajdował się stół. To oczywiście brzmi absurdalnie; a jednak ten, kto chce zostać filozofem, musi odczytać się lęku przed absurdem.

Czujemy, że oprócz danych zmysłowych musimy zachować przedmiot fizyczny, z tej między innymi racji, iż potrzebujemy *tego samego* przedmiotu dla różnych ludzi. Gdy dziesięć osób siedzi wokół stołu jadalnego, to wydaje się niedorzecznością twierdzić, że nie widzą one tego samego obrusa, tych samych noży i widelców, łyżeczek i szklanek. Ale dane zmysłowe każdego z tych ludzi z osobna mają charakter prywatny; to, co bezpośrednio jawi się wzrokowi jednego, nie jawi się bezpośrednio wzrokowi drugiego: wszyscy oni widzą rzeczy z nieco innych punktów widzenia, widzą je zatem nieco inaczej. Tak więc, jeśli mają istnieć publiczne, neutralne przedmioty, które w jakimś sensie poznać może wielu różnych ludzi, to musi istnieć coś poza i ponad prywatnymi i poszczególnymi danymi zmysłowymi, które jawią się różnym osobom. Jakie zatem racje przemawiają za tym, aby wierzyć, że takie publiczne, neutralne przedmioty istnieją?

Pierwsza odpowiedź, jaka odruchowo nam się nasuwa, brzmi, że choć różni ludzie mogą widzieć stół nieco inaczej, to jednak wszyscy oni, patrząc nań, widzą rzeczy mniej lub bardziej podobne, zaś zmiany tego, co widzą, następują zgodnie z prawami perspektywy i odbicia światła, tak że łatwo jest dotrzeć do trwałego przedmiotu, stanowiącego podstawę wrażeń różnych osób. Nabyłem mój stół od człowieka, który wcześniej ten pokój zamieszkiwał; nie mogłbym kupić *jego* danych zmysłowych, które znikły, gdy wyszedł, ale mogłem nabyć i nabyłem ufne oczekiwanie na mniej lub bardziej podobne dane zmysłowe. Tak więc, to fakt, że różni ludzie mają podobne dane zmysłowe i że ta sama osoba, znajdująca się w tym samym miejscu, doznaje w różnym czasie podobnych danych, skłania nas do przeświadczenia, że poza i ponad danymi zmysłowymi istnieje trwały, publiczny przedmiot, stanowiący podstawę lub przyczynę danych zmysłowych różnych ludzi w różnych chwilach.

Skoro powyższe rozważania opierają się na założeniu, że oprócz nas istnieją inni ludzie, to zakładają właśnie to, czego mają dowieść. Inni ludzie jawią mi się we wrażeniach zmysłowych, takich jak ich wygląd, lub brzmienie ich głosów, a gdybym nie miał powodu wierzyć, że istnieją przedmioty fizyczne niezależne od moich danych zmysłowych, to nie miałbym też powodu wierzyć, iż istnieją inni ludzie, chyba że jako część mojego snu. A zatem, gdy próbujemy wykazać, że muszą istnieć przedmioty niezależne od naszych danych zmysłowych, to nie wolno nam odwoływać się do świadectwa innych ludzi, gdyż samo to świadectwo składa się z danych zmysłowych i nie ujawnia nam doznań innych ludzi, jeśli nasze własne dane zmysłowe nie stanowią oznak rzeczy istniejących niezależnie od nas. Właśnie dlatego musimy, na tyle, na ile to możliwe, wyszukać w naszych własnych, czysto prywatnych doznaniach, cechy, które wskazują, lub przyczyniają się do wskazania, że istnieją na tym świecie rzeczy inne niż my sami i nasze prywatne doznania.

W pewnym sensie trzeba przyznać, że nigdy nie zdołamy *dowieść* istnienia innych rzeczy niż my sami i nasze doznania. Hipoteza, że świat składa się ze mnie, z moich myśli, uczuć i wrażeń, zaś wszystko inne jest zwykłym wymysłem, nie prowadzi do żadnego logicznego absurdu. W marzeniach sennych pojawia się bardzo złożony świat, a jednak po przebudzeniu się stwierdzamy, że była to ułudą. Innymi słowy, okazuje się, że danym zmysłowym ze snu nie odpowiadają takie przedmioty fizyczne, o jakich normalnie na podstawie naszych danych zmysłowych wnioskujemy. (Prawdą jest, że gdy przyjmiemy istnienie świata fizycznego, to można znaleźć fizyczne przyczyny danych zmysłowych ze snu: dzwonek u drzwi, na przykład, może wywołać sen o bitwie morskiej. Ale choć w tym przypadku istnieje fizyczna przyczyna tych danych zmysłowych, to nie istnieje fizyczny przedmiot *odpowiadający* owym danym w taki sposób, w jaki odpowiadałaby im faktyczna bitwa.) Założenie, że całe życie jest snem, w trakcie którego stwarzamy wszystkie napotykanne przedmioty, nie jest logicznie niemożliwe. Ale choć nie jest logicznie niemożliwe, to nie ma najmniejszego powodu, aby przypuszczać, że jest prawdziwe. Faktycznie, jako sposób wyjaśniania zdarzeń z naszego własnego życia, ta hipoteza jest mniej prosta od hipotezy zdroworozsądkowej, zgodnie z którą naprawdę istnieją przedmioty od nas niezależne, a ich oddziaływanie jest przyczyną naszych wrażeń.

Łatwo pojąć, w jaki sposób założenie, że naprawdę istnieją przedmioty fizyczne, powiększa prostotę. Jeśli kot pojawia się najpierw w jednej części pokoju, a po chwili w drugiej, to odruchowo zakładamy, że przemieścił się on stąd tam, przechodząc przez ciąg położeń pośrednich. Ale jeśli jest on jedynie zbiorem danych zmysłowych, to nie mógł być w żadnym z tych miejsc, w których go nie widziałem; a zatem musielibyśmy przyjąć, iż w czasie, gdy nie patrzyłem, w ogóle nie istniał, natomiast nagle zaczął istnieć w nowym miejscu. Jeśli kot istnieje niezależnie od tego, czy go widzę, to możemy na podstawie własnych doświadczeń zrozumieć, w jaki sposób głodnieje on między jednym posiłkiem a drugim, ale jeśli kot nie istnieje wtedy, gdy go nie widzę, to dziwne się wydaje, że apetyt w czasie nieistnienia rośnie równie szybko, jak w czasie istnienia. A jeśli kot składa się jedynie z danych zmysłowych, to nie może być *głodny*, albowiem jedynie mój głód może stanowić moją daną zmysłową. Tak więc, choć zachowanie danych zmysłowych, które w moim odczuciu odpowiadają kotu, wydaje się zupełnie naturalne, jeśli uważa się je za wyraz głodu, to nie sposób go wyjaśnić, jeśli sądzi się, że są to zwykłe ruchy i zmiany barwnych plam, które nie mogą odczuwać głodu, tak jak trójkąt nie może grać w piłkę nożną.

Ale trudność w przypadku kota jest niczym w porównaniu z tą, jaka powstaje w odniesieniu do istot ludzkich. Gdy ludzie mówią - a więc, gdy słyszymy pewne dźwięki, które kojarzymy z myślami, a jednocześnie widzimy pewne ruchy warg i wyrazy twarzy - to bardzo trudno byłoby nam przyjąć, że to, co słyszymy, nie jest wyrazem myśli, bo wiemy, że byłoby nim, gdybyśmy to my wydawali te właśnie dźwięki. Oczywiście podobne sytuacje zdarzają się w snach, kiedy to mylimy się, jeśli chodzi o istnienie innych ludzi. Ale sny w mniejszym lub większym stopniu inspirowane są przez to, co nazywamy życiem na jawie, można też lepiej lub gorzej wyjaśnić je zgodnie z zasadami nauki, jeśli założymy, że naprawdę istnieje świat fizyczny. Tak więc, każda z zasad prostoty skłania nas do przyjęcia naturalnego poglądu, zgodnie z którym naprawdę istnieją przedmioty inne niż my sami i nasze dane zmysłowe, przedmioty, których istnienie nie zależy od tego, czy my je postrzegamy.

Oczywiście, to nie argumenty pierwotnie doprowadziły nas do wiary w niezależny świat zewnętrzny. Gdy tylko zaczynamy się zastanawiać, już to przekonanie w sobie znajdujemy: można by je nazwać przekonaniem *instynktownym*. Nigdy byśmy nie zaczęli go kwestionować, gdyby nie fakt, że - w każdym razie w przypadku wzroku - wydajemy się być instynktownie przekonani, iż sama dana zmysłowa jest niezależnym przedmiotem, podczas gdy argumenty wykazują, że ów przedmiot nie może być identyczny z ową daną. To odkrycie - które nie ma w sobie nic paradoksalnego w przypadku smaku, zapachu i dźwięku, a niewiele w przypadku dotyku - nie umniejsza jednak naszej instynktownej wiary w to, że *są* przedmioty *odpowiadające* naszym danym zmysłowym. Skoro to przekonanie nie prowadzi do żadnych trudności, a przeciwnie: upraszcza i systematyzuje nasze relacje z naszych doznań, to, jak się wydaje, nie istnieją dobre racje po temu, aby je odrzucać. Możemy zatem przyjąć - choć z odrobiną wątpliwości związaną ze snami - że świat zewnętrzny istnieje naprawdę, a jego istnienie nie całkowicie zależy od tego, czy go nieustannie postrzegamy.

Argument, który doprowadził nas do tego wniosku, nie jest niewątpliwie tak silny, jak byśmy sobie tego życzyli, ale stanowi to typową cechę wielu argumentów filozoficznych, dlatego też warto nieco zastanowić się nad jego charakterem i prawomocnością. Wszelka wiedza, jak widać, opierać się musi na naszych przekonaniach instynktownych, a jeśli je odrzucimy, to nic nie pozostanie. Ale niektóre spośród naszych instynktownych przekonań są silniejsze od pozostałych, a wiele z nich, wskutek nawyków i skojarzeń, splotło się z innymi, które naprawdę nie są instynktowne, błędnie jednak uważa się je za część tego, o czym jesteśmy instynktownie przekonani.

Filozofia powinna ukazać nam hierarchię naszych instynktownych przekonań, poczynając od tych, przy których obstawiamy najmocniej, i przedstawić nam każde z nich możliwie z osobna, wolne od nieistotnych dodatków. Powinna starannie wykazać, że nasze przekonania instynktowne w tej postaci, w jakiej się je ostatecznie przedstawia, nie kolidują ze sobą, ale tworzą harmonijny system. Nie istnieją inne racje za odrzuceniem pojedynczego przekonania instynktownego niż ta, że koliduje ono z innymi; a zatem, jeśli stwierdzi się, iż wszystkie one pozostają w harmonii, to cały system staje się wart akceptacji.

Jest oczywiście *możliwe*, że wszystkie lub niektóre z naszych przekonań są błędne; dlatego też do każdego z nich powinniśmy odnosić się z lekkim przynajmniej odcieniem wątpliwości. Nie mamy jednak innych *racji* za odrzuceniem określonego przekonania niż te oparte na jakimś innym przekonaniu. A zatem, systematyzując nasze instynktowne przekonania i ich konsekwencje, dociekając, które z nich w razie konieczności najprędzej powinno się zmodyfikować lub odrzucić, możemy otrzymać, wychodząc tylko z tego, w co instynktownie wierzymy, uporządkowany system naszej wiedzy. Choć w tym systemie błąd jest nadal *możliwy*, to jego prawdopodobieństwo maleje z powodu wzajemnego powiązania poszczególnych części i krytycznych badań, jakie poprzedziły jego uznanie.

Tę przynajmniej funkcję filozofia może pełnić. Większość filozofów żywi, słuszne czy niesłuszne, przekonanie, iż filozofia może dokonać znacznie więcej - że może dać nam wiedzę, w inny sposób nieosiągalną, o wszechświecie jako całości i o naturze rzeczywistości ostatecznej. Niezależnie od tego, czy tak jest, może ona z pewnością pełnić tę o wiele skromniejszą funkcję, o której mówiliśmy, a to z pewnością wystarczy tym, którzy raz zaczęli wątpić w adekwatność zdrowego rozsądku, aby usprawiedliwić trudy i mozoły nieodłączne od problemów filozoficznych.