

Stanisław Judycki

‘Twardy’ problem realizmu metafizycznego i współczesny antyrealizm

1. REALIZM METAFIZYCZNY I ZASADA PRZYCZYNOWOŚCI

Zgodnie ze standardowym i dość powszechnie kursującym rozumieniem realizm metafizyczny jest tezą, że istnieje byt niezależny od świadomości ludzkiej, podczas gdy również rozpowszechniona interpretacja realizmu epistemologicznego każe nam go rozumieć jako stanowisko, według którego byt niezależny od ludzkiej świadomości jest - przynajmniej w pewnej mierze - poznawalny.¹ Dzieje filozofii wykazały, że można uznawać realizm metafizyczny w powyższym sensie nie będąc realistą epistemologicznym. Wzorcowym przykładem takiego rozwiązania są poglądy I. Kanta, który twierdził, iż istnieją rzeczy (przedmioty, byt), które są przyczynami wielorakich stanów naszego świadomego umysłu, lecz jednocześnie przeczył - na podstawie różnych argumentów - że natura tych rzeczy jest dla nas ludzi poznawczo dostępna. Z tego powodu nazywał je ‘rzeczami samymi w sobie’, a więc rzeczami, które są różne od ‘rzeczy dla nas’, a więc różne nie tylko od tego wszystkiego, co sobie na co dzień uświadamiamy, lecz są także całkowicie odmienne od nie dających się obserwować przedmiotów, których istnienie przyjmują nauki przyrodnicze. Z drugiej jednak strony, wydaje się, że nie można głosić realizmu epistemologicznego nie uznając realizmu metafizycznego: gdy ktoś twierdzi, że świat lub byt niezależny od świadomości jest - przynajmniej do pewnego stopnia - poznawalny, w oczywisty sposób musi przyjmować, że taki świat (byt) istnieje.

Na czym zatem polega zasygnalizowany w tytule tego artykułu ‘twardy’ problem realizmu metafizycznego. Gdy najpierw weźmiemy na celownik różne sugestie przedstawione przez samego Kanta, to ‘twardy’

¹ „Kierunek, według którego poznanie może dotrzeć do prawdziwej rzeczywistości, nazywa się epistemologicznym realizmem transcendentalem” (K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii* {1949}, Warszawa: Kęty 2004⁴, s. 54); „[realizm] głosi wręcz przeciwnie, iż żaden przedmiot zewnętrzny żadnego wyobrażenia spostrzegawczego nie jest układem elementów treści, lecz każdy jest czymś innym niż taki układ” (T. Kotarbiński, *Elementy logiki formalnej i metodologii nauk* {1926, 1929}, Warszawa: PWN 1986, s. 77); „Realizm metafizyczny głosi istnienie bytu niezależnego od świadomości poznającej [...] Realizm teoriopoznawczy głosi, że byt obiektywnie istniejący jest poznawalny (co do swego istnienia i co najmniej niektórych własności)” (A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin: TN KUL 2001⁴, s. 134); „Realizm ontologiczny uznaje, że przynajmniej niektóre przedmioty istnieją naprawdę, tj. niezależnie od innych (J. Woleński, *Epistemologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 446). Powyżej zacytowane określenia nie zawsze pasują do sugerowanych przeze mnie, chociażby dlatego, że niektórzy autorzy unikają terminu ‘metafizyczny’ zastępując go terminem ‘ontologiczny’, lecz zasadnicze intencje są zbieżne. W dalszym ciągu rozważań nie wprowadzam żadnej różnicy pomiędzy metafizyką a ontologią i wybieram określenie ‘realizm metafizyczny’.

problem realizmu metafizycznego polega na dość oczywistym pytaniu: skąd Kant wiedział, że istnieje byt niezależny od ludzkiej świadomości, który jest przyczyną jej różnorodnych stanów? Na to pytanie, jak się wydaje, można zareagować mówiąc: przecież coś w ogóle musi być przyczyną stanów naszej świadomości. Sytuacja nie jest jednak tak prosta, jak mogłaby sugerować tego rodzaju reakcja, bo przecież związki przyczynowe oraz zasada przyczynowości są wyłącznie tylko pewnymi danymi dla świadomości, a więc nasuwa się wniosek, że nie można się do nich odwoływać, gdy pytamy o realizm metafizyczny. Inaczej to naświetlając, gdy rozważamy pytanie, czy istnieje byt (świat) niezależny od danych świadomości, to nie wolno nam z góry posługiwać się następującym modelem relacji pomiędzy świadomością a zewnętrznym wobec niej światem lub bytem: z jednej strony świadomość (umysł) jako osobna sfera, z drugiej jakieś rzeczy lub przedmioty jako druga sfera, a pomiędzy nimi oddziaływania przyczynowe, interpretowane według wzorca kul bilardowych, to znaczy tak, że dynamiczny rodzaj warunkowania, jakim jest przyczynowość, stanowiłby właściwy *nexus* pomiędzy świadomością a bytem (światem).

Dlaczego jednak nie wolno posługiwać się takim modelem? Po prostu dlatego, że w ten sposób rozumiane powiązania przyczynowe są danymi z - jak trzeba powiedzieć - 'wewnętrznego obszaru' świadomości, a my nie wiemy, czy w ogóle takie właśnie przyczynowe powiązania pomiędzy danymi świadomości a czymś wobec niej zewnętrznym rzeczywiście zachodzą. W związku zaś z tym, iż nie mamy żadnego innego modelu mogącego nam przybliżyć, na czym polega relacja pomiędzy świadomością a bytem różnym od danych przez nią doświadczanych, to problem realizmu metafizycznego staje się rzeczywiście 'twardym' problemem: zaczyna się on pojawiać jako coś, do czego nie wiadomo nawet, jak podejść, aby do razu nie zakładać czegoś, co dopiero ma być rozważone.

Można powiedzieć, że problem ten jest tak stary jak filozofia, a w XX w. został na nowo podjęty jako istotny temat rozważań szczególnie przez neokantyzm i fenomenologię. E. Husserl, a w polskiej filozofii idący za nim R. Ingarden uważali, że aby z góry nie rozstrzygać całego zagadnienia, a więc aby nie popełnić pewnej odmiany błędu *petitio principii*, którym w interesującym nas teraz aspekcie byłoby zakładanie modelu przyczynowego w trakcie próby radykalnego rozważenia relacji pomiędzy danymi świadomości a przyczynami tych danych, należy wstrzymać się w trakcie badań filozoficznych od uznawania jakichkolwiek tez na temat tego, co jest transcendentne wobec świadomości i jej danych.²

² „Ważne względy, mające swe podstawy w problematyce epistemologicznej, uprawniają do tego, by 'czystą' świadomość, o której tyle będzie się mówić, określać również jako transcendentną świadomość, jak również operację, przez którą się ją uzyskuje - jako transcendentną *epochē*” (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975, s. 97); por też R. Ingarden, *O niebezpieczeństwie 'petitionis principii' w teorii poznania* {1921}, w: R.

Za taki *transcendens* należy uznać przecież istnienie ‘bilardowo’ pojętych związków przyczynowych pomiędzy świadomością a przedmiotami, do których świadomość tak miałaby się ewentualnie odnosić. Sławna *epochē* (redukcja) transcendentálna miała zapewniać tego właśnie rodzaju bezzalożeniowy punkt wyjścia dla analiz zmierzających do jakiegoś rozstrzygnięcia sporu o istnienie świata. W wyniku owej *epochē* lub redukcji wszystko staje się wyłącznie pewną daną dla świadomości i to dla świadomości - jak w duchu kartezjańskiego solipsyzmu metodycznego trzeba podkreślić - filozofa dokonującego takich rozważań. Daną taką staje się również sama idea związku przyczynowego jako czegoś, co miałoby kandydować do bycia ‘pomostem’ pomiędzy świadomością a światem.³

Problem polega jednak na tym, że potraktowanie wszystkiego, a w tym również i przyczynowości, jako tylko korelatu świadomości, a więc zastosowanie transcendentálnej *epochē* było bardziej zaawansowanym filozoficznie sformułowaniem tzw. zasady świadomości lub zasady immanencji, której jedna z formuł może brzmieć następująco: każdy byt - a w tym również przyczynowość - można potraktować jako tylko jedną z wielu danych dla świadomości. Co gorzej jednak, zasada immanencji pozwala na podnoszenie jej na wyższy poziom, a mianowicie w ten sposób, że każdy argument wysunięty na rzecz realizmu metafizycznego również podlega restrykcji świadomościowej immanencji, a więc każdy argument na rzecz istnienia świata zewnętrznego, czy to argument odwołujący się do obowiązywania zasady przyczynowości, czy inny, będzie tylko pewną daną dla świadomości.⁴

Wydaje się, że Kant nie zdawał sobie z tego sprawy, albo nie chciał sobie z tego zadawać sprawy, gdyż - być może - przyświecały mu inne cele, gdy formułował swój agnostycyzm co do istnienia takich ‘rzeczy samych w sobie’ jak Bóg. Husserl szybko zdał sobie sprawę z całej tej sytuacji teoretycznej, lecz nie wycofał się ze swojego podstawowego projektu, to

Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN 1971, s. 357-381.

³ Formuła tego problemu podana przez Jadackiego brzmi następująco: „Jeśli mianowicie tak rozumiane dane zmysłowe uzna się za jedyny bezpośredni przedmiot poznania - a w szczególności doświadczenia - i tylko doświadczeniu przyzna się prawomocność (jak to czyni aposterioryzm), to istnienie jestestw zewnętrznych (samodzielnych) i zarazem samoistnych (w rozumieniu określonym wyżej) względem jaźni stawia się pod znakiem zapytania” (J.J. Jadacki, *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*, Warszawa: PWN 1985, s. 63).

⁴ „Das Satz dass das Bewusstsein nichts als seine Inhalte erfassen kann und somit unrettbar in sich gefangen ist, hat nicht erst auf den neuzeitlichen Subjektivismus zu warten gebraucht; er ist schon der antiken Skepsis geläufig“ (N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin: Walter de Gruyter & CO. 1949⁴, s. 93) Hartmann podkreśla, że zasada świadomości (immanencji) nie jest zasadą psychologiczną, że nie jest związana z radykalnym subiektywizmem, gdyż można ją przetransformować do postaci logicznej i sformułować jako „koleistość myślenia” (*Zirkel des Denkens*) lub jako „koleistość uznawania” (*Zirkel der Setzung*) w ten sposób, że zamiast mówić o stanach świadomości lub o jej przedstawieniach, będziemy odnosili się do asercji obecnej w sądach jako do dziedziny poznania (tamże, s. 94).

znaczy z próby radykalnego rozważenia charakteru relacji pomiędzy świadomością światem przedmiotów, które tej świadomości pojawiają się jako różnego rodzaju *transcendensy*. Jego ostateczny werdykt był taki, że świadomość jest swoistego rodzaju substancją duchową, a świat rzeczy wobec niej zewnętrznych jest tylko niekoniecznym fenomenem w stosunku do świadomości. Gdyby ten fenomen był inny, to 'przebiegi' świadomości zostałyby tylko zmodyfikowane, lecz ona nadal by istniała.⁵ Zasadniczo rzecz biorąc, Husserl milczał na temat przyczyny (lub przyczyn), która powoduje powstanie bogactwa fenomenów oraz na temat przyczyn istnienia samej świadomości ludzkiej. Mimo pokrewieństw jego ostatecznego stanowiska ze stanowiskiem G. Berkeley'a z wielu powodów powstrzymał się od szeroko zakrojonej spekulacji na temat przyczyn danych, z którymi świadome ludzkie istoty mają do czynienia.⁶

Przedstawiona powyżej interpretacja realizmu metafizycznego i realizmu epistemologicznego funkcjonuje w filozofii polskiej na pewno od czasu pojawienia się wielkiego *Sporu o istnienie świata*, napisanego częściowo w czasie drugiej wojny światowej przez Ingardena, napisanego i - jak trzeba dodać - nie dokończonego, a więc również nie rozstrzygniętego. Większość dzisiejszych polskich filozofów rozumie to zagadnienie właśnie w świetle Kantowsko-Husserlowskim. Powoli jednak przenikają do następnych pokoleń dyskusje na temat antyrealizmu powstałego w kręgu tzw. filozofii analitycznej, a który wydaje się dość wyraźnie zmieniać główny kierunek interpretacji problemu istnienia świata. Powrócę do tego poniżej, teraz natomiast chciałbym zwrócić uwagę na następujący fragment tekstu Ingardena. Na końcu drugiego tomu *Sporu* Ingarden pisze o podmiocie, wzgl. osobie (duszy), że

Liczyć się musimy bowiem z możliwością, że dusze są związane w istotny sposób z ciałami, które, jak się wydaje, wchodzą w skład świata, o którego istnienie toczy się spór, że są - być może - od nich bytowo zależne, a nawet - bytowo pochodne. Gdyby tak istotnie było [...] to wówczas żadne z dotychczas rozważanych rozwiązań sporu nie byłoby ontologicznie możliwe, wszystkie bowiem okazałyby się z jakichś powodów wewnętrznie sprzeczne. Przypominam przy tym, że byłoby tak tylko wówczas, gdyby należało w dalszym ciągu podtrzymać zasadniczy punkt wyjścia całej problematyki, mianowicie ten, że „czysta świadomość”, która ma stanowić bezwzględnie pewny punkt wyjścia całego zagadnienia istnienia świata, jest właśnie świadomością, do której docieramy przeprowadzając różne redukcje

⁵ „przez unicestwienie świata rzeczy istnienie świadomości, każdego strumienia przeżyć w ogóle, zostałyby wprawdzie z koniecznością zmodyfikowane, ale nie naruszone w swej własnej egzystencji” (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 147-148) i „Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo *nulla 're' idiget ad existendum*. Z drugiej strony świat transcendentnych '*res*' jest całkowicie zdany na świadomość, i to mianowicie nie na logicznie wymyśloną świadomość, lecz na świadomość aktualną” (tamże, s. 92).

⁶ Por. H. Philipse, *Transcendental Idealism*, w: B. Smith / D.W. Smith, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press 1995, s. 239-322.

fenomenologiczne i dokonując aktu immanentnego spostrzeżenia, czyli gdyby utrzymać transcendentalistyczne sformułowanie całego zagadnienia⁷

Upraszczając nieco tę wypowiedź Ingardena: gdy podmioty, dusze lub osoby pojmemy jako byty całkowicie materialne, to spór o istnienie świata nie ma sensu. Wydaje się to zaskakujące, że Ingardenowi potrzeba było aż dwóch tomów szczegółowych analiz różnych problemów, aby dojść do takiej właśnie konstatacji. Wydaje się ona przecież niemalże oczywista: gdy świadomości, podmioty, dusze lub osoby pojmemy jako struktury czysto materialne w świecie, to problem realizmu metafizycznego jest już od razu rozstrzygnięty, gdyż to niepojęta i być może nieskończona całość kosmicznej materii jest przyczyną zarówno samej świadomości jak i jej wszystkich różnorodnych danych. To gigantyczna totalność świata materialnego jest w pewnym sensie transcendentna wobec ludzkiej świadomości, natomiast sama ta świadomość jest tylko epifenomenem materii (jak powiedzieliby dzisiejsi filozofowie umysłu: świadomość jest superwenientnie zależna od materii).

Ten ruch argumentacyjny wydaje się prosty, lecz ma jedną wadę: jest całkowicie nieuprawomocniony, a mówiąc bez ogródek: dogmatyczny. Jest on dogmatyczny, gdyż właśnie tego nie wiemy, czy to, co nam się pojawia jako świat materialnych przedmiotów, jest rzeczywistą przyczyną naszych stanów świadomych, a w tym również naszych ciał, które przecież są tylko pewnymi danymi dla świadomości. Materializm metafizyczny jest prostą grą w sporze o istnienie świata, lecz grą dogmatyczną. Można go uznać, lecz skąd wiemy, że tak właśnie jest: w końcu przecież nawet ‘najtwardsza materia’, nawet ‘najtwardsze regularności przyczynowe’ i osiągnięte przez naszą naukę na ich podstawie prawa przyczynowe są tylko danymi dla świadomości. Wydaje się więc, że trzeba powrócić do punktu wyjścia, to znaczy do pytania o uzasadnienie realizmu metafizycznego, a więc do pytania, co czyni ewentualnie prawomocnym nasze przekonanie, że istnieją przedmioty (byt, rzeczy), które są przyczynami stanów świadomych i to tak uzasadnia, aby nie trzeba się było wstydzić dogmatyzmu i mieć poczucie winy, że popełniło się błąd *petitio principii*. Być może tą przyczyną jest materia, a być może nie, być może takich przyczyn jest wiele, a więc istnieje wiele, mówiąc żargonem Kantowskim, ‘rzeczy samych w sobie’, a być może jest to tylko jedna jedyna ‘rzecz’.

Główny nurt nowożytnej dyskusji na temat realizmu i idealizmu w odniesieniu do świata zasilany jest także przez dopływ, jaki stanowi problem sceptycyzmu. Chodzi przy tym o sceptycyzm w postaci tzw. hipotez sceptycznych. W tym ostatnim wypadku kwestią do rozważenia jest

⁷R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa: PWN 1987³ t. 2, s. 259-260. Ingarden skończył pisać drugi tom *Sporu* w 1945 r., pierwsze wydanie miało miejsce w 1947 r. t.1. i w 1948 r. t.2. Tom trzeci, z podtytułem *O strukturze przyczynowej świata realnego*, ukazał się po polsku w 1981 r.; tekst ten, napisany przez Ingardena po niemiecku, został wydany przez Max Niemeyer Verlag (Tübingen 1974).

supozycja, że - być może - przyczynami danych świadomości nie są przedmioty, które nas otaczają, lecz jakiś całkowicie nam nieznany czynnik. Prekursorem, jak wiadomo, był w tym względzie R. Descartes, który rozważał hipotezę złego i potężnego demona będącego - być może - przyczyną wszystkich danych naszej świadomości, natomiast całkiem współcześnie oswojono nieco demona Kartezjusza przekształcając go w wyobrażenie złośliwych naukowców, którzy nam wszystkim, istniejącym wyłącznie jako mózgi w jakimś laboratorium, symulują takie dane świadomości, jakie faktycznie napotykamy, a więc symulują nam świat. Jeżeli chcemy więc twierdzić, że wiemy coś o świecie, to musimy być zdolni jakoś wykluczyć możliwość projektowaną w tego rodzaju hipotezach.⁸

Gdy pominiemy fakt, że z punktu widzenia życia codziennego tego rodzaju hipotezy są całkowicie egzotyczne, to niemalże od razu widać, że hipotezy sceptyczne są hipotezami kauzalnymi. Sugerują one, że - być może - pomiędzy nami a czymś zewnętrznym wobec naszej świadomości realizują się związki przyczynowe, lecz to nie przedmioty codziennego doświadczenia są przyczynami stanów świadomych, lecz tą przyczyną jest całkowicie nam nieznany czynnik, który dla ubarwienia całego eksperymentu myślowego przedstawiany jest jako demon lub złośliwi naukowcy. To ten nieznany nam czynnik jest tu przedmiotem dyskusji i gdybyśmy nie mogli wykluczyć sugestii płynących ze strony hipotez sceptycznych, to teza realizmu metafizycznego powinna zostać zmodyfikowana, a mianowicie nie powinna brzmieć, że istnieją byt, przedmioty, czy rzeczy niezależne od świadomości, lecz że istnieje nieznany nam czynnik, który jest niezależny od świadomości.

Po pierwsze, jeśli nawet przypuścimy, że istnieje jakiś nieznany czynnik, który jest przyczyną danych świadomości - może to być demon lub złośliwi naukowcy, jako barwne rekwizyty naszej wyobraźni - to w nieunikniony sposób nasunie się pytanie, jaka jest przyczyna owego czynnika i czy również i dla niego - o ile jest on czynnikiem świadomym - nie powstaje problem istnienia świata zewnętrznego. Twierdzę, że narzuca się z oczywistością wgląd, iż problem ten - szczególnie w kontekście zasady immanencji - musi powstać dla każdej skończonej istoty świadomej. Realizm metafizyczny musi być problemem dla

⁸ Perler wskazuje na to, że Kartezjusz przed sformułowaniem hipotezy demona rozważał także możliwość, że to wszechmocny Bóg może nas łudzić co do wszystkiego, jednak tę hipotezę odrzucił zauważając, że prowadziłaby ona do niespójnego pojęcia Boga. Trzeba byłoby w takim wypadku przyjąć, że Bóg, który jest dobry, i który nie żywi żadnych złych zamiarów, a w tym także zamiaru zwodzenia, mimo to może nas zwodzić. Aby uniknąć tego rodzaju niespójności, Descartes zastąpił wszechmocnego Boga podstępny demonem, który - być może - łudzi nas co do wszystkiego. Perler podkreśla, że hipotezę, iż w niektórych wypadkach wszechmocny Bóg może nas łudzić co do istnienia pewnych stanów rzeczy, rozważali już filozofowie przed Kartezjuszem w XIII i w XIV w., choć żaden z nich nie rozszerzył tego przypuszczenia w ten sposób, aby poddać w wątpliwość istnienie całości tzw. świata zewnętrznego; por. D. Perler, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann 2006, s. 118.

wszystkich skończonych podmiotów świadomych. Gdybyśmy mogli zapytać demona lub owych naukowców, którzy symulują takie doświadczenie świata, jakim faktycznie dysponujemy, czy sądzą, że istnieje świat zewnętrzny w stosunku do świadomych danych, którymi oni sami dysponują, to musieliby odpowiedzieć - w mocnym modalnym sensie słowa 'musieć' - że musi istnieć coś, co powołało ich do istnienia i dało im te dane, które sobie uświadamiają. Jeśli można tak się wyrazić, to 'demonicznie patrząc' problem realizmu metafizycznego zostałby więc tylko przesunięty, lecz nie rozwiązany. Gdy więc pytamy o realizm metafizyczny i o jego uzasadnienie, to chodzi nam - musi nam o to chodzić - nie o jakąkolwiek przyczynę stanów świadomych wszystkich skończonych istot wyposażonych w świadomość, lecz o przyczynę ostateczną, to znaczy taką, w stosunku do której nie powstawałby znowu problem realizmu metafizycznego.

Po drugie, jeżeli w ten właśnie sposób pytanie o realizm metafizyczny musi być zawsze pytaniem o ostateczną przyczynę stanów świadomych, to jak je rozwiązać, skoro przecież nawet hipoteza demona lub hipoteza o istnieniu złośliwych naukowców, jako nieznanymi nam czynnikami, które mogą być przyczynami naszych świadomych doświadczeń, są wyłącznie pewnymi danymi dla świadomości i jako takie dane nie mogą nas przeprowadzić nad 'czeluścią', która oddziela wszystkie skończone świadomości od 'rzeczy samych w sobie' - czymkolwiek te 'rzeczy same w sobie' miałyby być.

Wbrew pozorom nie jest to tylko jakieś dziwaczne zagadnienie z zakresu klasycznego repertuaru filozofii akademickiej, gdyż w rzeczywistości jest tu ukryty głęboko egzystencjalny problem dotyczący osób ludzkich. Gdy przyjmiemy - bez dowodu, bez prób poprawnego argumentacyjnie wykraczania poza immanencję świadomości - że przyczyną naszych stanów świadomych jest całkowicie nam nieznaną czynnik, to - być może - po tym, co nazywamy śmiercią, nasza świadomość będzie niejako 'wleczona' przez różne płaszczyzny istnienia, co przecież sugerują dawniejsze i nowsze różnorakie teorie okultystyczne, 'wleczona' wraz ze swoją ścisłą tożsamością oraz z całą pamięcią. Nie mamy jednak żadnej gwarancji, że istnienie w owych nieznanymi płaszczyznach bytu, będzie związane z - mówiąc delikatnie - przyjemnymi doświadczeniami.

Posłuchajmy w tym miejscu przez chwilę zwykle ironicznego i zdystansowanego D. Hume'a, gdy na końcu pierwszej księgi swojego *Traktatu* wydaje się popadać w kryzys egzystencjalny wywołany sceptycyzmem, który sam głosi:

Gdzie jestem, albo czym jestem? Z jakich przyczyn wprowadzam swoją egzystencję i do jakich warunków powrócę? Czyich względów mam szukać, a czyjego gniewu mam się obawiać? Jakie byty otaczają mnie? Jestem skonfundowany tymi wszystkimi pytaniami i zaczynam widzieć siebie w najbardziej godnej pożałowania sytuacji, jaką można sobie wyobrazić,

otoczonego najgłębszą ciemnością i pozbawionego możliwości użycia jakiegokolwiek części mego ciała i jakiegokolwiek władzy.⁹

Co zrobilibyśmy, gdybyśmy stanęli przed obliczem złego i potężnego demona, a przecież gdy jako filozofowie nauczamy tego rodzaju problematyki studentów, to nie traktujemy takiej możliwości jako tylko żartu, lecz traktujemy to poważnie. Jakie zresztą mamy inne wyjście, gdy nie wiemy, czy demon istnieje, gdy nie wiemy, czy ‘monstrualnie’ ewoluujący świat nie wytwarza w różnych fazach swoich wiecznych powrotów bardzo nieprzyjemnych okoliczności i bardzo nieprzyjemnych przeżyć.

2. ANTIREALIZM I SPÓR O ISTNIENIE ŚWIATA

Nie jest moją intencją całościowe krytykowanie współczesnych dyskusji na temat realizmu i antyrealizmu, lecz wydaje mi się, że w kontekście tego, co już zostało powiedziane, dzisiejsi antyrealiści i ich przeciwnicy nie podejmują pytania o ostateczne źródła danych świadomości, a więc nie chcą się skonfrontować twarzą w twarz ani z możliwością demona, ani z kwestią ewoluującej w wiecznych powrotach całkowicie materialnej totalności.

Tradycyjne odróżnienie pomiędzy realizmem z jednej strony, a stanowiskami opozycyjnymi, idealizmem i fenomenalizmem z drugiej, doznało istotnych przemian w latach 70-tych i 80-tych ubiegłego stulecia za sprawą wydarzeń w filozofii angielskojęzycznej. Główny wpływ wywarł tu M. Dummett, który nie tylko wprowadził sam termin ‘antyrealizm’, lecz również zasugerował, że dotychczasowa dyskusja na temat realizmu i rozwiązań jemu przeciwnych będzie bardziej owocna, gdy zostanie przeformułowana do postaci problemu dwóch przeciwstawnych sobie teorii znaczenia (*meaning*)¹⁰ W toku dalszego rozwoju różnych dyskusji pomysł terminologiczny Dummetta został wprawdzie przejęty, lecz doszło do rozszerzenia zasięgu ‘antyrealizmu’ poza wyłącznie teorię znaczenia i w ten sposób w latach 1980-tych ‘antyrealizm’ był już określany na wiele różnych sposobów.¹¹ Na początku lat 1990-tych M. Devitt, jeden z uczestników tych dyskusji, pisał w następujący sposób:

Dziesiątki różnych tez metafizycznych, semantycznych i epistemologicznych walczą ze sobą o nazwę ‘antyrealizmu’ [...] Przedstawiciele Szkoły Brytyjskiej piszą w ten sposób, jakby problem realizmu był wyłącznie kwestią tego, co mówiący danym językiem jest lub nie jest w stanie ‘ujawnić’

⁹ D. Hume, *Treatise of Human Nature* (1739), ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press 1951, s. 239.

¹⁰ Por. M. Dummett, *Realism* (1963), w: M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth 1978, s. 145-165 (*Realism*, w: “Principia” 6(1992), s. 5-31); W. P. Alston (red.), *Realism & Antirealism*, Ithaca/London: Cornell University Press 2002.

¹¹ Por. E. Craig, *Realism and Antirealism*, w: E. Craig (red.), *Encyclopedia of Philosophy*, t. 8, London / New York: Routledge 1998, s. 115-119.

(*manifest*). [...] Hilary Putnam pomysłowo wyprowadza antyrealizm prawie ze wszystkiego.”¹²

Dzisiaj opozycja realizm - antyrealizm jest już naturalną częścią składową technicznego języka filozoficznego, a sam termin ‘antyrealizm’ wyparł częściowo zarówno ‘idealizm’ jak i ‘fenomenalizm’. Słowa ‘idealizm’ i ‘fenomenalizm’ są nadal jednak używane, szczególnie gdy chodzi o idealizm metafizyczny (Platon, Hegel) lub w kontekście analiz historycznych, dotyczących na przykład idealizmu epistemologicznego Kanta lub fenomenalizmu Berkeleya. Wydaje się, że można zaproponować następującą, bardzo ogólną charakterystykę antyrealizmu: nic nie może być dla nas realne bez odniesienia do jakiegoś teoretycznego schematu pojęciowego, a każdą próbę stwierdzenia, że coś jest realne po prostu, należy uznać za bezsensowną. Tę formułę antyrealizmu, która z pewnością wyraża jedną z najogólniejszych jego postaci, określa się mianem tezy o pojęciowej względności (*conceptual relativity*).

Antyrealizm, jako relatywizm pojęciowy w powyższym sensie, różni od poprzedzających go idealizmów, a w szczególności od idealizmu Kanta, chociaż, z drugiej strony, można go zinterpretować jako uogólnienie tego idealizmu. Współcześni zwolennicy antyrealizmu, antyrealizmu w sensie pojęciowego relatywizmu, maksymalnie uogólnili stanowisko Kanta twierdząc, iż wszystko, co uznajemy za poznanie, jest zależne od strukturalizacji pojęciowych, których dokonujemy. Antyrealiści nic już jednak nie mówią o żadnych Kantowskich ‘rzeczach ‘samych w sobie’.

Po drugie, dla Kanta strukturalizacja, której dokonuje umysł ludzki w stosunku do danych doświadczenia, była czymś jedynym, to znaczy istniał jedyny, niezależny ludzkich decyzji schemat pojęciowy (schemat składający się z form naoczności i kategorii), za pomocą którego strukturalizujemy wrażenia (*Empfindung*), podczas gdy współczesny antyrealizm przyjmuje, że strukturalizacja może się realizować za pomocą wielości schematów pojęciowych, które są dostępne podmiotom poznającym.

Po trzecie, antyrealizm, rozumiany jako relatywizm pojęciowy, powtarza w pewien sposób odróżnienie Kanta pomiędzy tym, co jest empirycznie realne a tym, co jest transcendentalnie idealne. Gdy pozostajemy w obrębie spontanicznych aplikacji jakiegoś schematu conceptualnego, to obraz świata, który w ten sposób uzyskujemy, jest dla nas czymś realnym, dopiero wtedy gdy dojrzymy, że dany schemat jest jednym z wielu możliwych schematów, wtedy widzimy jego konstytuującą rolę dla naszego poznania, a więc widzimy, że spontanicznie wytwarzany obraz świata jest czymś tylko ‘idealnym’. Tę Kantowską dystynkcję pomiędzy tym, co jest empirycznie realne a tym, co jest

¹² M. Devitt, *Realism and Truth*, Oxford: Oxford University Press 1991, s. VII.

transcendentalnie idealne, H. Putnam zamienił na odróżnienie pomiędzy realizmem internalnym z jednej strony, a realizmem metafizycznym z drugiej twierdząc, że możemy być wyłącznie realistami internalnymi, a dzieje się to wtedy, gdy pozostajemy w obrębie określonego schematu pojęciowego, natomiast nigdy nie możemy wiedzieć, jaki jest świat niezależnie od jakiegokolwiek schematu pojęciowego, a więc nigdy nie możemy być realistami metafizycznymi.¹³

Po czwarte, istnieje obustronna niezależność pomiędzy antyrealizmem rozumianym jako konceptualny relatywizm a idealizmem, wzgl. fenomenalizmem metafizycznym w duchu Berkeleya. Można być konceptualnym relatywistą, można więc twierdzić, że wszystko, co uznajemy za realne, jest zależne od jednego z wielu równie możliwych sposobów konceptualizacji, ale jednocześnie nie uznawać, że wszystko, co istnieje, ma wyłącznie mentalny (duchowy) charakter, a więc będąc antyrealistą nie trzeba twierdzić, że realnie, to znaczy autonomicznie, istnieją wyłącznie Bóg i stworzone przez Niego duchy. Zachodzi również niezależność w drugim kierunku: można być zwolennikiem systemu Berkeleya, to znaczy twierdzić, że istnieją tylko umysły (duchy) i to, co jest od nich zależne, lecz nie uznawać, że wszystko, co poznajemy (lub wszystko, co wydaje się nam, że poznajemy), jest zależne od naszych, ludzkich sposobów konceptualizacji, a więc będąc - zgodnie z powyższą terminologią - fenomenalistą metafizycznym można twierdzić, że na przykład drzewo na dziedzińcu istnieje wprawdzie zależnie od umysłu Boga, lecz w swoim istnieniu i uposażeniu jest ono niezależne od naszych ludzkich sposobów konceptualizacji pobudzeń zmysłowych.¹⁴

Współczesny antyrealizm należy najogólniej podzielić na antyrealizm globalny oraz antyrealizmy dziedzinowe. Jeśli chodzi o antyrealizm globalny, to wydaje się, że w dzisiejszych dyskusjach funkcjonują trzy zasadnicze jego odmiany, a mianowicie wspomniany wyżej fakt względności pojęciowej jest używany jako uniwersalny (ponaddziedzinowy) argument na rzecz antyrealizmu. Po drugie, globalnie antyrealistyczny charakter ma stanowisko, że prawdę należy interpretować

¹³ Można w tym miejscu przypomnieć koncepcję Carnapa (R. Carnap, *R. Carnap, Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit*, Berlin 1928, s. 36-39), który odróżniał pytania zewnętrzne i wewnętrzne dotyczące istnienia lub realności czegoś. Pytania wewnętrzne to takie, które są zadawane z punktu widzenia pewnego już przyjętego języka, natomiast pytania zewnętrzne zadają tylko filozofowie, którzy chcą na przykład wiedzieć, czy niezależnie od języka fizyki naprawdę istnieją obiekty fizyczne. Tego rodzaju pytania zewnętrzne są jednak według Carnapa albo nonsensowne, albo w ukryty sposób chodzi w nich o to, czy pewien język dobrze służy naszym praktycznym celom. Wydaje się jednak, że w ten sposób nie da się wyeliminować sensowności sporu realizmu z idealizmem: jeżeli za pomocą pewnego języka chce się formułować wypowiedzi w obrębie czysto idealnego systemu, to znaczy systemowi nic nie stwierdzającego na temat świata, to rzeczywiście problem realizmu i idealizmu nie powstaje, gdy jednak za pomocą jakiegoś języka chcemy formułować wypowiedzi na temat świata, to trzeba podać kryteria, kiedy coś istnieje rzeczywiście, a kiedy nie.

¹⁴ Por. W. P. Alston, *Introduction*, w: W.P. Alston (red.), *Realism & Antirealism*, s. 1-9.

wyłącznie w terminach epistemicznych oraz, po trzecie, również do powszechnego antyrealizmu wydaje się prowadzić teza, że znaczenie zdań powinno definiować się w kategoriach tego, co może być racjonalnie uznane. Antyrealista globalny będzie więc twierdził, że nic nie może być dla nas realne poza użyciem jakiegoś określonego schematu pojęciowego, natomiast realista będzie negował tę tezę. Podobnie antyrealista będzie twierdził, że jedynie epistemiczne pojęcie prawdy jest pojęciem operatywnym, to znaczy takie na przykład, według którego prawda równa się zgodzie kompetentnych w danej dziedzinie. Realista będzie natomiast uznawał, że prawda nie wyczerpuje się w zgodzie osiągananej przez kompetentnych w danej dziedzinie badaczy, lecz że przede wszystkim polega ona na zgodności naszych myśli (sądów) z niezależnymi od nas faktami. Antyrealista w teorii znaczenia będzie twierdził, że znaczenie (znaczenie kognitywne lub faktualne) należy zdefiniować w kategoriach warunków uznawania zdań (sądów), natomiast jego przeciwnik, realista będzie temu przeczył przyjmując, że znaczenie wyrażeń powinno być definiowanie za pomocą tzw. warunków prawdziwości (*truth conditions*).

Jeśli chodzi o antyrealizmy dziedzinowe (lokalne), to oczywiście istnieje bardzo wiele znaczących obszarów wiedzy ludzkiej, w odniesieniu do których można stać na stanowisku zarówno antyrealistycznym, jak i realistycznym, faktycznie jednak realizm i antyrealizm głosi się w stosunku do ważnych od wieków obszarów dyskusji filozoficznej. Zagadnienie realizmu i antyrealizmu dyskutuje się więc dzisiaj w odniesieniu do obszaru percepcji zmysłowej, w odniesieniu do nie dających się obserwować przedmiotów, których istnienie przyjmują nauki przyrodnicze, w dziedzinie problematyki przedmiotów abstrakcyjnych, gdzie stanowiska nominalistyczne uchodzą za antyrealizm, natomiast stanowiska realistyczne pokrywają się albo z realizmem Platońskim, albo z realizmem Arystotelesowskim, dyskutuje się realizm i antyrealizm w dziedzinie filozofii umysłu oraz oczywiście w dziedzinie aksjologii, a szczególnie w odniesieniu do sfery wartości moralnych.

Kwestia realizmu i antyrealizmu w poszczególnych dziedzinach powoduje to, że można być realistą w jednej lub w kilku dziedzinach, przyjmując w innych obszarach stanowisko antyrealistyczne. Tak więc, na przykład, można być realistą (Platońskim) w kwestii istnienia przedmiotów abstrakcyjnych (mogą to być przedmioty, o których mówi matematyka), będąc jednocześnie antyrealistą w odniesieniu do przedmiotów nie dających się bezpośrednio obserwować, a więc przedmiotów, których istnienie zdają się akceptować nauki przyrodnicze.

Argumenty na rzecz antyrealizmu lub realizmu w jakiejś określonej dziedzinie przedmiotowej mogą być specyficzne dla tej dziedziny, a więc na przykład dyskusja na temat realizmu i antyrealizmu odnosząca się do przedmiotów nie dających się bezpośrednio obserwować będzie się posługiwała argumentem niedookreślenia (*underdetermination*) teorii przez dane, ale też do określonej dziedziny problematyki mogą być stosowane

argumenty ponaddziedzinowe, na przykład wspomniana wyżej relatywność conceptualna lub epistemiczna koncepcja prawdy. Z drugiej strony, zarówno względność pojęciowa, teoria znaczenia formułowana w kategoriach warunków uznawania, jak też epistemiczna koncepcja prawdy będą miały antyrealistyczne konsekwencje dla wszystkich dziedzin. Jeżeli ktoś antyrealistycznie twierdzi, że prawda nie jest niczym więcej niż produktem zgody kompetentnych w danej dziedzinie badaczy, to oczywiście nie może być realistą w dziedzinie aksjologicznej, bo to, co jest pozytywnie lub negatywnie wartościowe (antywartościowe), nie będzie wtedy polegało na zgodności sądów wartościujących z obiektywnymi stanami rzeczy, lecz stanie się wynikiem decyzji jakiegoś grona osób uznanych za kompetentne. Realista aksjologiczny przyzna wprawdzie, że suponowana przez niego zgodność sądów z obiektywnie istniejącymi stanami rzeczy, na przykład zgodność z obiektywnie istniejącymi wartościami, musi być jakoś zapośredniczona przez zgodę kompetentnych, lecz jednocześnie będzie podkreślał nie może się do niej sprowadzać, gdyż tylko wtedy można przyjąć, że nawet decyzja aksjologiczna kompetentnych osób może być błędna.

Modelowo patrząc, antyrealizm (lub antyrealizmy) trzeba traktować jako stanowisko (stanowiska) teoretyczne (filozoficzne), a stanowiska, jeśli mają być uznane za warte dyskusji, muszą mieć jakieś uzasadnienie, stąd zaś należałoby oddzielać tezę (tezy) antyrealizmu od jej (ich) uzasadnienia. W przypadku antyrealizmu globalnego tym uzasadnieniem ma być względność pojęciowa, epistemiczna koncepcja prawdy oraz swoista teoria znaczenia wyrażeń i zdań, natomiast w przypadku antyrealizmów dziedzinowych albo będą miały zastosowanie argumenty globalne, albo argumenty specyficzne dla danej dziedziny.

Można sądzić, gdy przyjrzymy się różnym wątkom współczesnych dyskusji, że do miana argumentów na rzecz antyrealizmu globalnego mogą kandydować następujące kwestie: (1) brak konwergencji poglądów w określonej dziedzinie dyskursu (a być może we wszystkich dziedzinach); (2) fakt istnienia wielości alternatywnych schematów pojęciowych, używanych do interpretacji różnego rodzaju danych; (3) odrzucenie korespondencyjnej koncepcji prawdy na rzecz tzw. koncepcji epistemicznej; (4) werfikacjonistyczna teoria znaczenia wyrażeń i zdań oraz związane z nią odrzucenie zasady dwuwartościowości (*principle of bivalence*) i zasady wyłączonego środka (*principle of excluded middle*). Do tego repertuaru argumentów na rzecz globalnego antyrealizmu należy również zaliczyć (5) odwołanie się do możliwości przeprowadzenia analizy redukcyjnej jednych poziomów danych i pojęć do poziomów danych i pojęć uznanych za bardziej podstawowe. Kierunek tej antyrealistycznej redukcji jest współcześnie prawie wyłącznie materialistyczny (fizykalistyczny), kłopot jednak z tego rodzaju materialistycznym antyrealizmem polega na tym, że musi on realistycznie uznać, że pojęcia, które opisują materię nie są jednym

z wielu możliwych schematów pojęciowych, lecz że dotyczą ‘rzeczywistości samej w sobie’.

Jako ponaddziedzinowy argument na rzecz antyrealizmu można jeszcze próbować wymienić na przykład kwestię nieostrości (*vagueness*). Można mianowicie zastanawiać się, czy istnienie przypadków granicznych świadczy tylko o tym, że nasze pojęcia nie są wystarczająco precyzyjnie określone, czy też raczej o tym, że granice pomiędzy samymi przedmiotami nie są ostre. Trzech leżących obok siebie ziarenek piasku nie uznalibyśmy z pewnością za wydmnę, lecz od jakiej ilości ziarenek zaczynałaby się wydma? Czy jest to problem nieostrości naszych pojęć, czy raczej problem ‘rozmażanych’ granic pomiędzy przedmiotami, które łącznie składają się na to, co nazywamy rzeczywistością? Na ten temat T. Williamson pisze w następujący sposób:

można się zastanawiać, czy jakaś teoria nieostrości jest w stanie doprowadzić do sformułowania opartego na określonych zasadach odróżnienia pomiędzy tymi przypadkami granicznymi, które sprawiają, że rzeczywistość jest nieostra, a takimi, które nie prowadzą do tego rodzaju wniosku. W każdym razie jest jasne, że pytanie „Czy rzeczywistość jest nieostra?” musi ostatecznie uzyskać odpowiedź w wyniku całościowego porównania różnych teorii na temat nieostrości.¹⁵

Problem z nieostrością, jako argumentem na rzecz antyrealizmu, wydaje się więc polegać m.in. na tym, że nie wiadomo, czy istnieją takie przypadki graniczne, które uprawomocniałyby wniosek o nieostrości samej rzeczywistości. Nie wiadomo też z góry, czy słowo ‘rzeczywistość’ w obrębie dyskusji na temat nieostrości odnosi się wyłącznie do świata przestrzenno-czasowych przedmiotów, czy też dotyczy wszystkich możliwych regionów rzeczywistości, a więc też przedmiotów abstrakcyjnych, sfery psychicznej, prezentującej się w doświadczeniu wewnętrznym itd. W związku z tymi wątpliwościami nie traktuję problemu nieostrości jako możliwej sfery dyskusji na temat antyrealizmu globalnego.

Jako argumenty na rzecz antyrealizmu globalnego mogłyby też wchodzić w rachubę uniwersalny konstruktywizm lub konwencjonalizm. Oba te ewentualne uzasadnienia antyrealizmu mieszczą się jednak w pewien sposób w obrębie antyrealizmu jako conceptualnego relatywizmu. Pojawia się też argument, że istnienie pewnych przedmiotów należy odrzucić z względu na ich ‘dziwność’ (*queerness*). Odwołanie się do argumentu ‘dziwności’ miałyby być na przykład podstawą do antyrealizmu w dziedzinie wartości moralnych: realista w tej dziedzinie przyjmowałby istnienie ‘dziwnych’ przedmiotów, a więc obiektywne istniejących wartości moralnych, które według niego miałyby stanowić uzasadnienie dla norm postępowania oraz wywierać quasi-przyczynowy wpływ na naszą świadomość. Przeciwno temu antyrealista - argumentujący w duchu

¹⁵ T. Williamson, *Vagueness in Reality*, w: S. Shapiro (red.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford: Oxford University Press 2005, s. 705.

naturalistycznego redukcjonizmu - twierdziłby, że tego rodzaju przedmioty nie istnieją, gdyż 'nie-dziwne' zależności przyczynowe możliwe są wyłącznie pomiędzy rzeczami fizycznymi.¹⁶

W książce 1981 r., *Reason, Truth and History* H. Putnam, główny eksponent współczesnego antyrealizmu, wyraźnie sformułował stanowisko tzw. realizmu internalnego, kontrastując je z 'perspektywą' realizmu metafizycznego:

Jedną z tych perspektyw jest perspektywa realizmu metafizycznego. Zgodnie z nią świat składa się z pewnej określonej totalności przedmiotów niezależnych od umysłu. Istnieje dokładnie jeden prawdziwy i kompletny opis 'sposobu, w jaki świat istnieje'. Prawda polega na pewnego rodzaju relacji korespondencji pomiędzy słowami lub znakami myślowymi (*thought-signs*) a rzeczami zewnętrznymi i zbiorami takich rzeczy. Tego rodzaju perspektywę będę nazywał perspektywą *eksternalistyczną*, ponieważ faworyzowanym przez nią spojrzeniem jest spojrzenie z punktu widzenia Boga (*God's Eye point of view*).

Perspektywa, której będę bronił, nie ma jednoznacznej nazwy [...] Będę ją określał mianem perspektywy *internalistycznej*, ponieważ charakterystyczne jest dla niej twierdzenie, że pytanie, *z jakich obiektów składa się świat*, jest pytaniem, które ma sens tylko w *ramach* pewnej teorii lub w *ramach* pewnego opisu. Wielu 'internalistycznych' filozofów, choć nie wszyscy, utrzymuje dodatkowo, że istnieje więcej niż jedna 'prawdziwa' teoria świata lub więcej niż jeden 'prawdziwy' opis świata. Z punktu widzenia 'internalisty' 'prawda' jest pewnym rodzajem (wyidealizowanej) racjonalnej akceptowalności - pewnym rodzajem idealnej koherencji pomiędzy naszymi przekonaniami i pomiędzy naszymi doświadczeniami *tak, jak te doświadczenia są reprezentowane w naszym systemie przekonań* - a nie korespondencją ze 'stanami rzeczy' niezależnymi od umysłu lub ze 'stanami rzeczy' niezależnymi od jakiegokolwiek dyskursu. Nie istnieje żadne spojrzenie z punktu widzenia Boga, które moglibyśmy poznać, czy użytecznie sobie wyobrazić; istnieją wyłącznie różne punkty widzenia rzeczywistych osób, odzwierciedlające różne interesy i cele, którym służą ich opisy i teorie.¹⁷

W innym miejscu Putnam odwołuje się do metafory noża do ciasta w ten sposób, że rzeczy całkowicie niezależne od naszych wyborów konceptualnych są ciastem, natomiast nasz wkład pojęciowy równa się kształtowi noża, którym to ciasto kroimy:

Tym, co metafora noża do ciasta stara się zachować, jest naiwna idea, że przynajmniej jedna Kategoria - starożytna kategoria Przedmiotu lub Substancji - posiada absolutną interpretację. Rozwiązanie alternatywne nie głosi, że wszystko jest wyłącznie językiem. Możemy i powinniśmy twierdzić, że pewne fakty oczekują na to, aby zostały odkryte, a nie wyłącznie na to, aby zostały przez nas ustanowione. To jednak należy powiedzieć dopiero wtedy, gdy już przyjęliśmy pewien sposób mówienia, pewien język, pewien

¹⁶ Tak argumentował J. Mackie w *Ethics - Inventing Right and Wrong*, London: Penguin 1977.

¹⁷ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 49-50.

‘schemat pojęciowy’. Mówienie o ‘faktach’ bez określenia języka, którego mamy używać, jest mówieniem o niczym; użycie słowa ‘fakt’ nie jest w większym stopniu zdeterminowane przez świat sam w sobie niż użycie słowa ‘istnieć’ lub słowa ‘przedmiot’.¹⁸

Jednocześnie Putnam zapewnia, że jego stanowisko nie pociąga za sobą takiej konsekwencji, iż my, ludzie kreujemy rzeczywistość, lub że jesteśmy w stanie sprawić, że coś ma miejsce tylko przez to, że tak właśnie zdecydujemy. Inaczej mówiąc, uznaje on, że podlegamy ograniczeniom z zewnątrz co do tego, jak ‘urządzić’ świat. Z jednej więc strony, umysł nie wytwarza świata, z drugiej jednak nie istnieje świat niezależny od umysłu. Stąd - paradoksalnie - Putnam stwierdza, że „*The mind and the world jointly make up the mind and the world*”.¹⁹ Mimo to utrzymuje odróżnienie pomiędzy realizmem wewnętrznym a realizmem metafizycznym.

Weźmy pod uwagę następujące przykłady. Dla metafizycznego realisty w duchu Arystotelesowskim króliki, jako małe futrzane ssaki, są ‘tam na zewnątrz’ i jest tak niezależnie od tego, jakie my, ludzie (lub inne istoty myślące) podejmujemy operacje kognitywne. Chociaż według internalnego realisty nie możemy wytworzyć takiego świata, jaki nam się podoba, to jednak to, czy nasze terminy odnoszą się do królików jako do substancji, czy raczej do królików jako ‘faz króliczych’, zależy od zasadniczych cech schematu pojęciowego, który wybierzemy. Jeżeli na przykład wybierzemy metafizykę substancji, to za pomocą terminu ‘królik’ będziemy odnosili się do królików (jako substancji trwających w czasie), jeżeli natomiast zdecydujemy się na metafizykę ewentystyczną, to za pomocą terminu ‘królik’ będziemy odnosili się do czegoś w rodzaju faz króliczych. Identyczność obiektów, do których się odnosimy, jak twierdzi Putnam, dana jest w wyniku zastosowania określonego schematu pojęciowego, a nie w wyniku relacji pomiędzy składnikami tego schematu a elementami poza tym schematem. Według Arystotelesa przedmioty w świecie posiadają stałe istoty, które odzwierciedlamy w naszych aktach poznawczych. Putnam twierdzi jednak, że to, co uznajemy za istotę czegoś, powiedzmy, za istotę psa, zależy od wyboru języka opisu, od każdorazowej conceptualizacji. Dla biologa istotą psa będzie jego pochodzenie i sposób zachowania się, natomiast dla opisu fizyko-chemicznego istota psa nie będzie miała nic wspólnego z jego pochodzeniem i zachowaniem się.²⁰

3. RELACJA EPISTEMICZNA I PARTYCYPACJA

Przypominam te od wielu lat dyskutowane zagadnienia po to, aby uzyskać wyraźny kontrast pomiędzy kwestią uzasadnienia metafizycznego

¹⁸ H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1989, s. 114.

¹⁹ Por. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, s. XI.

²⁰ Por. H. Putnam, *Aristotle After Wittgenstein*, w: R.W. Sharples (red.), *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, London: UCL Press 1993, s. 132-133.

realizmu, to znaczy uzasadnienia tezy, że istnieje byt niezależny od danych świadomości, a współczesnym antyrealizmem w sensie tezy o względności pojęciowej. Z jednej strony można twierdzić, że antyrealizm w stylu Putnama w ogóle nawet nie zamierza podjąć wytoczonej powyżej trudności realizmu metafizycznego, gdyż po prostu przyjmuje, że treść empiryczna, którą możemy poddawać różnorodnym interpretacjom, przychodzi z zewnątrz podmiotu i dopiero gdy dysponujemy jakimiś danymi, to możemy różnie je interpretować. Nie ma więc w tego typu antyrealizmie żadnych prób dyskursu na temat, czym jest owo 'zewnątrz', dzięki któremu otrzymujemy dane do interpretacji.

Z drugiej jednak strony, pojęcie przyczynowości jest tylko jednym z pojęć, które wykorzystujemy w trakcie interpretacji różnorodnych danych, a stąd wydaje się, że również konceptualny relatywista (antyrealista) w pewien sposób dysponuje środkami, aby powiedzieć, że jego stanowisko można podnieść na dowolnie wysoki poziom refleksji: nie wiemy, czym jest 'rzeczywistość sama w sobie', bo ciągle pozostajemy uplątani w pojęcia i w ich interpretacje. Nie wiemy też jednak, czym jest przyczynowość, bo to pojęcie również podlega różnym interpretacjom; nie wiemy, czym jest świadomość, immanencja, transcendencja itd. - bo to są tylko pojęcia, które można rozumieć i interpretować na wiele sposobów. W ten sposób antyrealizm w sensie relatywizmu pojęciowego nabiera bardziej transcendentalnego wymiaru i staje się w rzeczywistości całkowitym nihilizmem konceptualnym, jakas nigdy nie mogącą się zakończyć ontyczną hermeneutyką. Tego rodzaju nigdy nie kończąca się hermeneutyka nie dotyczy wyłącznie istot ludzkich, lecz musi w równej mierze dotyczyć wszystkich istot świadomych, które dysponują pojęciami i danymi naocznymi, a jednak wydaje się, że poprzez ten pojęciowy i hermeneutyczny galimatias ciągle prześwieca przypuszczenie, że coś musi być przyczyną pojęć i danych, które posiadamy, coś musi być przyczyną naszej zdolności do formułowania różnych interpretacji. Owo coś musi być czymś zewnętrznym wobec tego całego wiru konceptualnego, w którym jako skończone podmioty tkwimy. Muszą istnieć jakieś 'rzeczy same w sobie' lub 'rzecz sama w sobie', które są przyczynami tego wszystkiego, czym dysponujemy. Nieubłagane wracamy więc do zasady przyczynowości i do pytania, co jest przyczyną pojęć i danych świadomości. Okazuje się przy tym ponownie, jak 'twardy' jest problem realizmu metafizycznego, nie może go bowiem rozmiękczyć nawet wyrafinowany współczesny antyrealizm.

Czy można jakoś przekroczyć immanencję świadomości i w ten sposób rozstrzygnąć kwestię realizmu metafizycznego? W innym miejscu starałem się wykazać, że jedynym środkiem umożliwiającym wyjście poza immanencję redukcji transcendentalnej, czy też jedynym środkiem dającym szansę przekroczenia zasady immanencji jest dowód ontologiczny i wynikająca z niego dobroć i prawdomówność Boga. To oczywiście zakłada, że pozostając w ramach immanencji danych świadomości jesteśmy w stanie

przeprowadzić aprioryczną i konkluzywną argumentację na rzecz istnienia Boga oraz Jego atrybutów (w tym Jego dobroci i prawdomówności), argumentację, do której odwoływał się Kartezjusz w kontekście hipotez sceptycznych, a którą przyjęło się nazywać dowodem ontologicznym. Tutaj zakładam, że jest to możliwe, chciałbym natomiast zwrócić uwagę na kwestię interpretacji samej relacji epistemicznej.²¹

Nie każda relacja pomiędzy podmiotem a przedmiotem będzie relacją epistemiczną. Wytwarzanie czegoś w fantazji przez świadomy siebie podmiot nie będzie relacją epistemiczną, chociaż wytwory naszej fantazji mogą być *ex post* przez nas samych poznawane. Aby relacja epistemiczna mogła dojść do skutku, muszą być spełnione pewne warunki. Dopiero gdy warunki te są zrealizowane, może dojść do skutku poznawanie czegoś, a jako rezultat czynnościowo pojętego poznawania podmiotowi można przypisać wiedzę. W tym sensie analiza warunków relacji epistemicznej musi być założeniem każdej analizy pojęcia wiedzy. Nie mogąc w tym miejscu próbować chociażby zarysu analizy relacji epistemicznej, chciałbym jednak zwrócić ponownie uwagę na warunek przyczynowy.

Wydaje się prawie oczywiste to, że aby relacja epistemiczna mogła dojść do skutku, podmiot musi być w jakiś sposób pobudzany przez przedmiot, a przekąźnikami tego pobudzenia muszą być - 'bilardowo' pojęte - łańcuchy przyczynowe. Czy jednak jest to jedyny sposób interpretacji relacji epistemicznej, jeśli chodzi o sposób, w jaki podmiot otrzymuje pobudzenia, dane, informacje itp. Chciałbym twierdzić, że istnieje inny, konkurencyjny w stosunku do przyczynowości model relacji epistemicznej i że jest nim partycypacja. W ten sposób wracamy do początków filozofii Zachodu, to znaczy do Platona z tym, że wracamy już mądrzejsi o te doświadczenia, które dały nam dotychczasowe dzieje filozofii.²² Bardzo ogólnie postaram się teraz skonstruować partycypację, jako swoisty sposób warunkowania, z tym rodzajem dynamicznego warunkowania, którym jest 'bilardowo' pojęta przyczynowość.

Po pierwsze, warunkowanie, jakim jest partycypacja, realizuje się pomiędzy podmiotem a przedmiotem i aby móc ująć jego istotne składniki, należy zwrócić najpierw uwagę na sam podmiot, a mówiąc bardziej konkretnie, na kwestię genezy podmiotu, którą chciałbym tu nazwać

²¹ Por. S. Judycki, *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, w: „Analiza i Egzystencja” 1(2005), s. 9-29.

²² Wydaje się, że w podobnym kierunku idzie sugestia Butchvarova, który twierdzi, że współczesna epistemologia potrzebuje istotnego odnowienia, jeśli chodzi o sposób rozważania zagadnienia sceptycyzmu i kwestii istnienia świata zewnętrznego. Takie możliwości nowych podejść Butchvarov widzi w argumentacji Descartesa, odwołującej się do dowodu ontologicznego, jak również w podejściu Platońskim, które na sceptycyzm dotyczący wiedzy zmysłowej reaguje wskazaniem, że sfera zmysłowa (zjawiskowa) nie jest czymś ważnym, lub nie jest czymś aż tak ważnym, aby rozdzierać nad nią sceptyczne szaty; por. P. Butchvarov, *Skepticism about the External World*, New York – Oxford: Oxford University Press 1998, s. 10.

zagadnieniem metafizycznych narodzin. Przez światowe narodziny podmiotu rozumiemy biologiczny proces powstawania i przyjścia na świat świadomych istot ludzkich. W obecnym kontekście jest to jednak całkowicie niewystarczające. Biologiczna geneza podmiotu zakłada bowiem możliwość narodzin metafizycznych, przez co należy rozumieć możliwość zaistnienia podmiotu zachowującego odrębność i tożsamość w stosunku do przynajmniej trzech sfer. Chodzi tu, po pierwsze, o zachowanie odrębności i tożsamości w stosunku do tej sfery zmienności, jaką stanowi materia na różnych poziomach jej organizacji. Po drugie, podmiot musi być w stanie zachować odrębność i tożsamość również w stosunku do sfery 'logosu', a więc w odniesieniu do praw logiki, matematyki, ale też w odniesieniu do wszystkich abstrakcyjnych treści, z którymi może się świadomie kontaktować, oraz, po trzecie, w stosunku do własnego, będącego czasowym płynięciem strumienia świadomości. Metafizyczne narodziny nie są ani procesem, ani zdarzeniem w świecie, lecz są pozaczasowym stworzeniem, dzięki któremu podmiot, a mówiąc dokładniej podmiot ludzki, jest w stanie - zachowując swoją tożsamość - ustosunkować się do ciągłej zmienności tego, co materialne i czasowe, ująć to, co niezmiennie i racjonalne oraz utrzymać swoją tożsamość w stosunku do danych własnego strumienia świadomości.

Wiemy dobrze, jak wielka przepaść, przepaść Platońska, rozwiera się pomiędzy sferą racjonalności, a więc dziedziną idei a dziedziną tego, co materialne. Przepaść ta będzie istnieć nawet wtedy, gdy świat materialny zinterpretujemy jako rządzone na wskroś prawidłowościami, które niekiedy jesteśmy w stanie sformułować do postaci praw przyrodniczych. Widzimy z oczywistością, przekraczającą wszelką racjonalną wątpliwość, że nigdy nie wprowadzimy sfery logosu ze sfery praw opisujących regularne działanie świata materialnego, że nigdy na przykład nie wyjaśnimy nomologicznie czegoś takiego chociażby jak *modus ponendo ponens* itd. Jednak podmiot ludzki jest w stanie, zachowując swoją odrębność i tożsamość, 'dotknąć' tych trzech sfer ontycznych, a stąd może kontaktować się zarówno z tym, co zmienne, jak i z tym, co niezmiennie. Metafizyczne narodziny podmiotu są więc jak światło, które wkrada się pomiędzy trzy sfery, to znaczy pomiędzy nieskończoną, lecz 'niemą' sferę wiecznego logosu, pomiędzy 'ciemną' sferą zmiennej materii oraz sferę płynących w czasie kierunku przeszłości danych własnej świadomości.

Po drugie, metafizyczne narodziny, jako 'wejście' pomiędzy te trzy sfery ontyczne, są możliwe wyłącznie przez partycypację, a nie przez rozciągające się w czasie powiązania przyczynowe. Zasadniczo rzecz biorąc, relacja partycypacji jest relacją pasywną, a nie relacją dynamiczną. Nie jest tak, że podmiot dysponuje własną aktywnością, która dodaje się do warunkowania, jakie stanowi partycypacja, lecz poznający podmiot jest raczej swoistego rodzaju lustrem, które pasywnie bierze udział w różnych danych, a dane te egzemplifikują się w jego świadomości. P a r t y c y p a c j a jest aspektem relacji epistemicznej widzianym od strony samego podmiotu,

natomiast egzemplifikacja jest aspektem relacji epistemicznej od strony źródła danych, w których podmiot bierze udział.²³

Po trzecie, w relacji epistemicznej podmiot, który bierze udział w czymś od niego różnym, można porównać do samoodzwierciedlającego się lustra. Odzwierciedlając różnego rodzaju dane, podmiot zachowuje swoją pozaczasową tożsamość i jednocześnie jest świadomy siebie jako odzwierciedlającego. Zaskakujące jest jednak to, że partycypacja i egzemplifikacja nie dotyczą wyłącznie relacji podmiotu do sfery 'wiecznego logosu', a więc tak jak chciał Platon, nie dotyczą one wyłącznie relacji do tego, co ogólne, niezmiennie, a więc relacji do tzw. świata idei. Relacja epistemiczna polega na partycypacji również w tym, co zmienne, jednostkowe i konkretne. Również to, co jest zmienne i konkretne, jest przecież czymś, w czym uczestniczy świadomość podmiotu poznającego. Wydaje się, że Platon nie docenił wielkości tego, co jednostkowe, konkretne i - jak mówimy - zmienne. Pełnia każdego konkrētu, jego, jeśli można tak to opisać, artystyczne wręcz wykończenie, jest czymś tak samo metafizycznie wielkim, jak Platoński świat uniwersalnych idei. Dotyczy to nawet najmniejszych i najbardziej nieznaczających konkretnych rzeczy: konkret w jego pełni, w jego nieskończonej sieci relacji do innych konkretów, jest również metafizycznie doniosły. Nie tylko nie dająca się wyczerpać pełnia własności wewnętrznych i relacyjnych konkrētu może być argumentem na rzecz jego ważności bytowej, lecz takim argumentem może być również zwrócenie uwagi na kwestię epistemologiczną. Przecież nawet dla zagorzałego platonika musi być oczywiste, że tylko dzięki istnieniu zmiennego i konkretnego świata zmysłowego możemy uświadomić sobie wielkość świata niezmiennego i uniwersalnego logosu.

Co więcej jednak, partycypacja i egzemplifikacja dotyczą również takich 'rzeczy' jak czas i przestrzeń. Gdy weźmiemy pod uwagę filozofię Kanta, od której zacząłem te rozważania, to należy zwrócić uwagę na następujący paradoks. Jak wiemy, Kant twierdził, że przestrzeń i czas są wyłącznie subiektywnymi formami naoczności, danymi takim podmiotom, jakimi jesteśmy my, ludzie. Twierdzenie to nie będzie miało jednak żadnego dającego się zrozumieć sensu, gdy podmiot pojmiemy jako strukturę materialną, a więc gdy utożsamimy go z mózgiem. Przestrzeń

²³ Problem, który próbuję tu rozwiązać wprowadzając pojęcie warunkowania, jakim jest partycypacja (egzemplifikacja), dobrze oddają sformułowania BonJoura: "How then is it possible that a thought, simply by virtue of its intrinsic character, is about or has as an element of its content a particular property or universal, whether simple or complex, concrete or abstract, descriptive or evaluative? How might the intrinsic character pick out that particular property against all others, without appeal to external relations like conventions, associations, and causal relations, and also without appeal to any relation of representation or reference or apprehending or 'grasping' that would require further explanation?" (L. BonJour, *Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 182). Próbując dać odpowiedź na tak postawiony przez siebie problem BonJour również odwołuje się do pojęcia egzemplifikacji (*instantiation*) form poznawanych przedmiotów w podmiocie, z tą jednak różnicą, że egzemplifikację rozumie w duchu Arystotelesa, a nie Platona.

bowiem nie może subiektywną formą naoczności dla mózgu, gdyż przecież sam mózg - tak jak się on nam pojawia - jest tworem na wskroś przestrzennym. Podobnie jest z czasem. Żeby więc można było sensownie utrzymywać, że czas i przestrzeń są subiektywnymi formami naoczności, to podmiot w relacji epistemicznej musi być zinterpretowany jako prosta, radykalnie pozafizyczna jedność, która może przyjmować wszystkie dane, a w tym też przyjmować do siebie takie formy naoczności, jakimi są przestrzeń i czas. Jeżeli podmiot może je przyjąć, to może je również przekroczyć, a to albo w ten sposób, że może przyjąć inne formy naoczności niż przestrzeń i czas, albo chociażby w ten sposób, że może o nich pomyśleć jako o wyłącznie pewnych niekończących dla siebie formach naoczności. Sama ta możliwość chociażby już tylko pomyślenia o czasie i przestrzeni jako o czymś niekończącym dla podmiotu wystarczy, aby uznać go za niejako 'wyniesiony' ponad sferę wszelkich form naoczności, ponad wszelkie postacie materii i zmienności oraz nawet ponad sferę niezmiennych praw logicznych, czy matematycznych. Również bowiem w odniesieniu do tego, co konieczne i niezmiennie, podmiot może pomyśleć, choćby tylko 'pusto' pomyśleć, że mogą istnieć takie sfery bytu, w których to, co wydaje mu się teraz konieczne, nie obowiązuje.

Po czwarte, tak opisane 'wyniesienie' podmiotu ponad wszelkie dane, które otrzymuje, posiada swoją drugą stronę, którą jest *p a s y w n o ś ć*. Poznając podmiot bierze wyłącznie udział w czymś od niego różnym, wyłącznie przyjmuje, nawet tam, gdzie mu się zdaje, że tworzy coś nowego. Nie tylko dane zmysłowe przychodzą z zewnątrz, lecz także jego myśli są czymś, w czym on wyłączenie partycypuje.²⁴

Wracając na koniec do kwestii istnienia świata zewnętrznego: gdy chcemy poprawnie sformułować problem realizmu metafizycznego, to zasada przyczynowości, tak jak czas oraz przestrzeń, jak też wszystkie inne przedmioty, łącznie z gwiazdami, księżycem i cząstkami elementarnymi, muszą zostać potraktowane jako tylko dane dla świadomości, które podmiot otrzymuje z zewnątrz, a jak starałem się argumentować, są to dane, w których podmiot partycypuje i które się w nim egzemplifikują. W związku z tym zewnętrżność świata, o jaką chodzi, nie może być wywiedziona za pomocą odwołania się do dynamicznie pojętej relacji pomiędzy trwającymi w czasie i przestrzennymi elementami, a należy sądzić, iż jedynie w ten sposób jesteśmy w stanie pojąć warunkowanie przyczynowe. Jak

²⁴ „Nie potrzeba też ograniczać tego sposobu oglądania w przestrzeni i w czasie do zmysłowości człowieka. Być może każda skończona istota myśląca musi się w tym koniecznie zgadzać z człowiekiem (choć tego nie możemy rozstrzygnąć). Mimo to ten sposób oglądania nie przestaje z powodu swej powszechnej ważności być przecież zmysłowością i to właśnie dlatego, że jest oglądaniem pochodnym (*intuitus derivativus*), a nie pierwotnym (*intuitus originarius*), a więc nie jest oglądaniem intelektualnym, które jako takie - jak się wydaje - z podanych właśnie względów przysługuje jedynie praistocie, nigdy zaś istocie, która jest zależna zarówno w swym bycie, jak w swym oglądaniu” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1986, B 72).

sugerowałem wyżej, zewnętrzność, która jest tu przedmiotem rozważań, musi być tak pojęta, aby nie dało się w stosunku do niej pomyśleć żadnej innej zewnętrzności. Do takiej zewnętrzności prowadzi rozumowanie nazwane w tradycji filozoficznej dowodem ontologicznym. Dowód ten wskazuje na konieczność przyjęcia istnienia bytu, który jest *ens realissimum*, a więc takiego bytu, w porównaniu z którym nie da się pomyśleć żaden większy, jak również w porównaniu z którym nie da się pomyśleć żaden byt zewnętrzny. W ten sposób wychodzimy poza immanencję świadomości, a więc rozstrzygamy ‘twardy’ problem realizmu metafizycznego, lecz nie rozstrzygamy go na korzyść świata, lecz na korzyść Boga. To On jest zewnętrznym bytem realnym i to On jest ostatecznym miejscem, w którym zakotwiczone są stany naszej świadomości. On także zabezpiecza nas przed możliwością stanięcia ‘twarzą w twarz’ z jakimś demonem lub przed możliwością, że nasza świadomość po tym, co uznajemy za śmierć, w efekcie przekraczających nasze rozumienie prawidłowości ewolucji kosmicznej będzie dręczona przez wieczność, egzystując na jakichś niepojętych płaszczyznach istnienia.