

GOTTFRIED GABRIEL

TEORIA POZNANIA
OD KARTEZJUSZA
DO WITTGENSTEINA

Tłumaczenie
TOMASZ KUBALICA

Wydawnictwo WAM
Kraków 2007

Originally published in German
by Verlag Ferdinand Schöningh GmbH under the title
Gottfried Gabriel: *Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, UTB 1743
© 2., durchgesehene Auflage 1998 by Ferdinand Schöningh, Paderborn
Wydanie polskie zostało zaktualizowane przez Autora

© Wydawnictwo WAM, 2007

Koordinacja serii
dr Tomasz Homa SJ

Redakcja naukowa
prof. dr hab. Jan Woleński

Redakcja
Małgorzata Płazowska

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7318-740-5

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. 012 62 93 200 • fax 012 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 012 62 93 254, 012 62 93 255, 012 62 93 256
fax 012 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej
KSIĘGARNI INTERNETOWEJ
<http://WydawnictwoWam.pl>
tel. 012 62 93 260

Drukarnia Wydawnictwa WAM • ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

Od tłumacza	7
Przedmowa do wydania polskiego	8
Przedmowa do wydania niemieckiego	9
1. Zagadnienie teorii poznania	11
1.1. Uwagi wstępne na temat pojęcia „teoria poznania”	11
1.2. Rozwinięcie kwestii teorii poznania przez KARTEZJUSZA	13
1.3. Wątpienie metodyczne	17
1.4. Zestawienie zagadnień teorii poznania	20
2. Zagadnienie źródeł poznania	27
2.1. Racjonalizm KARTEZJUSZA	27
2.2. „Idee wrodzone” jako dziedzictwo platońskie	35
2.3. Krytyka nauki o ideach wrodzonych LOCKE’A	37
2.4. Rozróżnienie genezy i ważności przez LEIBNIZA	40
2.5. Pojęcie aprioryczności	42
2.6. Empirystyczne kryterium sensu HUME’A	46
2.7. Prawdy rozumowe i prawdy o faktach (HUME i LEIBNIZ)	50
2.8. HUME i podstawy doświadczenia	54
2.9. Krytycyzm KANTA jako synteza racjonalizmu i empiryzmu	59
2.10. Przyczynowość, wolność woli oraz moralność	62
2.11. KANTOWSKIE antynomie wolności	66
2.12. Próba <i>reductio ad absurdum</i> determinizmu	70
3. Zagadnienie rzeczywistości świata zewnętrznego	74
3.1. Uwagi wstępne	74
3.2. Jakości pierwotne i wtórne	76
3.3. LOCKE’A pojęcie substancji	79
3.4. LOCKE’A teoria poznania jako odbicia i jej trudności	80
3.5. Krytyka BERKELEYA LOCKE’owskiego pojęcia poznania	85
3.6. „ <i>Esse est percipi</i> ”	89
3.7. „Byt”, „pozór” i „zjawisko”	94
4. Transformacja teorii poznania	98
4.1. „Świat jako wola i przedstawienie” (SCHOPENHAUER)	98
4.2. Transformacja teorii poznania w filozofię języka	107
4.3. Transformacja teorii poznania w teorię wiedzy	113
4.4. Czy istnieją problemy pozorne w teorii poznania? (CARNAP)	120

5. „Właściwe przedstawianie świata” (WITTGENSTEIN)	123
5.1. WITTGENSTEIN i CARNAP	123
5.2. Ogólna forma zdania sensownego	124
5.3. Twierdzenia filozoficzne jako wyjaśnienia kategorialne	131
5.4. Solipsyzm kontemplacyjny	135
5.5. Filozofia jako terapia	141
5.6. Wiedza i wiara (WITTGENSTEIN i MOORE)	144
5.7. Wyjaśnienia kategorialne i argumenty transcendentálne	147
5.8. O dopełnianiu się solipsyzmu i racjonalizmu	152
 Zakończenie	 158
 Wykaz wykorzystanej literatury	 159
Biogramy	164
Indeks osób	172
Indeks rzeczowy	174

OD TŁUMACZA

Podstawą przekładu podręcznika GOTTFRIEDA GABRIELA *Grundprobleme der Erkenntnistheorie* jest jego drugie wydanie z 1998 roku (I wyd. 1993).

Biorąc pod uwagę podręcznikowy charakter książki, prawie nie przytaczam w tekście oryginalnej terminologii. Wyjątki od tej reguły dotyczą niektórych podstawowych pojęć teorii poznania, które przywołuję ze względów dydaktycznych. Z tego samego powodu oparłem się na dotychczasowym dorobku polskiej myśli filozoficznej i staram się unikać niespotykanych w literaturze polskiej tłumaczeń pojęć kluczowych dla poszczególnych poglądów filozoficznych.

Obficie przytaczane przez autora cytaty z klasycznej literatury teorii poznania w tłumaczeniu zostały zaczerpnięte z polskich przekładów tej literatury. Cytaty z literatury nietłumaczonej na język polski zostały przełożone na podstawie wydań w językach oryginalnych.

Centralne pojęcie *Erkenntnistheorie* tłumaczę jako teoria poznania. Natomiast przymiotnik *erkenntnistheoretisch* przekładam głównie za pomocą wyrażenia „epistemologiczny” używanego zamiennie z wyrażeniem „teoriopoznawczy”.

W przekładzie starałem się oddać styl oryginału, który jest raczej zbliżony do języka mówionego, o czym GABRIEL wspomina w *Przedmowie*. Na przykład autor nawiązuje do dyskutowanego w kręgu krytycznego racjonalizmu paradoksu MÜNCHHAUSENA i pisze nieco kolokwialnie o „wyciąganiu się z bagna za własne włosy”. Z tej przyczyny wiele wyrażen użytych w tłumaczeniu – tak jak w oryginale – ma charakter potoczny. W nawiasach kwadratowych zostały umieszczone wtrącenia i uzupełnienia tłumacza.

Na zakończenie niech mi będzie wolno podziękować autorowi – prof. dr. GOTTFRIEDOWI GABRIELOWI za pomoc udzieloną w trakcie tłumaczenia w formie dodatkowych uwag i komentarzy do tekstu oryginalnego. Serdecznie dziękuję również za przejrzenie przekładu oraz wszystkie uwagi i opinie prof. dr. hab. JANOWI WOLEŃSKIEMU oraz prof. dr. hab. ANDRZEJOWI NORASOWI. Pragnę podziękować również dr. JANOWI WAWRZYŃIAKOWI oraz mgr. JACKOWI CACHRZE za wnikliwą lekturę wybranych fragmentów tłumaczenia książki. Szczególne wyrazy wdzięczności za bardzo skrupulatną lekturę i wszystkie spostrzeżenia należą się także dr. SYLWESTROWI DZIEMIEMU, który zechciał spojrzeć na przedłożony tekst okiem niespecjalisty.

Tomasz Kubalica

PRZEDMOWA DO WYDANIA POLSKIEGO

We wstępie skierowanym do polskich Czytelników, mając na względzie tradycję szkoły lwowsko-warszawskiej i polskiej fenomenologii oraz ich wkład w podstawowe teoriopoznawcze zagadnienia, jakimi są pojęcie prawdy (ALFRED TARSKI) oraz problem realności (ROMAN INGARDEN), chciałbym przedstawić kilka uwag. Niniejsza książka prezentuje historyczno-problemowe omówienie nowożytnej teorii poznania z perspektywy systematycznej. Uzasadnienie przyjęcia właśnie tej perspektywy zostało dokładniej omówione w pracach, które wymieniam w *Przedmowie do wydania niemieckiego*. Tu chciałbym jedynie zaznaczyć, że motywem przewodnim było uzupełnianie się różnorodnych form poznania. Ze względu na nie, poznanie nie jest tożsame z wiedzą propozycjonalną (rozumianą jako *justified true belief*), lecz zawiera dopełniające się formy niepropozycjonalne. Poza poznaniem estetycznym dotyczy to również poznania filozoficznego, które – według mnie – dokonuje się nie tyle poprzez uzasadnianie prawdziwych wypowiedzi, co raczej poprzez usprawiedliwianie adekwatnych kategoryalnych rozróżnień oraz uprzytamnianie głównych epistemicznych nastawień. Tym samym pojęcie prawdy w żadnym wypadku nie traci swojej mocy (choć zakwestionowana zostaje jego pozycja monopolistyczna), lecz jako teoretycznie doniosłe, stawia czoło naturalistycznym oraz relatywistycznym tendencjom. Szczególnie wyraźne staje się to w przypadku problemu realności, który – za LUDWIGIEM WITTGENSTEINEM, RUDOLFEM CARNAPEM oraz MARTINEM HEIDEGGEREM – w sensie propozycjonalnym zostaje uznany za problem pozorny. Oznacza to, że ani tezy idealizmu, ani tezy realizmu nie mogą być prawdziwe. A przecież nastawienie idealizmu (w formie „kontemplatywnego solipsyzmu”) oraz nastawienie realizmu (w formie epistemologicznego, a nie ontologicznego realizmu) można widzieć jako wzajemnie dopełniające się aspekty *conditio humana*.

Dziękuję tłumaczowi dr. TOMASZOWI KUBALICY nie tylko za podjętą pracę, lecz również za wskazanie błędów, które tym samym mogły zostać usunięte.

Jena, marzec 2007

Prof. dr Gottfried Gabriel

PRZEDMOWA DO WYDANIA NIEMIECKIEGO

Książka ta powstała na podstawie wykładów wygłoszonych głównie na uniwersytecie w Konstancji. Ma służyć za podręcznik przybliżający klasyczne epistemologiczne poglądy oraz argumenty. Stopień trudności odpowiada wstępnemu charakterowi tego podręcznika. Wykład konsekwentnie uwzględnia historyczne przeobrażanie się poglądów, czyli to, jak późniejsze przekonania rozwijały się na bazie wcześniejszych. Mam nadzieję, że w porównaniu z historią teorii poznania zaofერuje mniej i więcej jednocześnie. Wszelkie opuszczenia nie są niedopatrzaniem. Brak niektórych doktryn ma być zrekompensowany przez zwarty opis. Zamiast prezentować obszerny przegląd problemów teorii poznania od KARTEZJUSZA do WITTGENSTEINA, próbowałem rozwinąć tok myślenia od *Medytacji o pierwszej filozofii* KARTEZJUSZA do rozprawy *O pewności* WITTGENSTEINA. Przy czym wcale nie sugeruję, że ów proces odbywał się zawsze prostoliniźnie lub w sposób historycznie zdeterminowany. Ze względu na wymogi wykładu starałem się historyczną kolejność wesprzeć odpowiednią argumentacją. Wybór autorów i ich tekstów został dokonany z określonej systematycznej perspektywy, która polega na oddzieleniu pojęcia poznania od teorii wiedzy (*Wissenschaftstheorie*), a tym samym także od jednostronnego kontekstu pojęcia prawdy. Argumenty na rzecz takiego szerokiego rozumienia pojęcia poznania zaprezentowałem w *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft* (Stuttgart 1991) oraz w *Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung* (Paderborn 1997).

Chociaż najczęściej oczekuje się, że można będzie przeczytać to, co się wcześniej usłyszało, oddaję ten tekst do druku z mieszanymi uczuciami. Dotyczą one w szczególności tej części, która zajmuje się problemem realności. Zrozumienie istoty zagadnień epistemologicznych – a w każdym razie sposobu, w jaki zostały one tutaj ujęte – wymaga nierzadko uświadomienia sobie związanych z daną sytuacją nastawień i przeżyć elementarnych. Już same pytania nie są łatwe do zakomunikowania i jeśli się ich właściwie nie ukierunkuje, to tekst pisany będzie trudniejszy niż ustny przekaz.

Prof. dr Gottfried Gabriel

1. ZAGADNIENIE TEORII POZNANIA

1.1. UWAGI WSTĘPNE NA TEMAT POJĘCIA „TEORIA POZNANIA”

Teoria poznania stanowi przedmiot stosunkowo starej dziedziny wiedzy – filozofii, która już w starożytności stawiała pytanie o możliwość poznania. Natomiast termin „teoria poznania” – a wraz z nim kształt tej dyscypliny filozoficznej – jest względnie nowy. Teorię poznania jako samodzielną dziedzinę filozofii, występującą pod tą właśnie nazwą, można odnaleźć dopiero w XIX wieku, około 1830 roku. Do jej dalszego rozwoju przyczynili się tak zwani neokantyści, którzy w odpowiedzi na filozoficzne spekulacje filozofii pokantowskiej – w szczególności GEORGA W.F. HEGLA (1770-1831) i FRIEDRICH A. W. SCHELLINGA (1775-1854) – pod hasłem „z powrotem do KANTA!” doprowadzili do uznania wyników KANTOWSKIEJ *Krytyki czystego rozumu* wraz z wykazanymi w niej granicami ludzkiego poznania.

Sytuację, w jakiej znajdowała się ówczesna filozofia, można opisać w sposób następujący: spekulacja zbankrutowała, a rozwijające się nauki szczegółowe – zwłaszcza przyrodnicze – zmierzały do konfrontacji z filozofią poheglowską. Nowe osiągnięcia nauk przyrodniczych wymagały nowych metod interpretacji, których poszukiwano w materializmie. Łatwo można zauważyć, że nowożytni filozofowie w większości wywodzili się z kręgu nauk przyrodniczych. Jak to często bywa, człowiek zaangażowany w pogląd w pewnych granicach słuszny nie powstrzymuje się we właściwym momencie. Zdarzyło się zatem właśnie tak, że owi przyrodnicy poszli zbyt daleko w swych filozoficznych wnioskach. Jako typowy można przytoczyć przykład JAKUBA MOLESCHOTTA (1822-1893). MOLESCHOTT był twórcą chemii fizjologicznej i zajmował się w szczególności zagadnieniem przemiany materii i nauką o artykułach spożywczych. Z wyników swoich badań wyciągnął wnioski filozoficzne, w których próbował wszystkie dziedziny życia i ducha wytłumaczyć materialnie. Jest on pod tym względem obok KARLA VOGTA (1817-1895) i LUDWIGA BÜCHNERA (1824-1899) typowym przedstawicielem naukowo-przyrodniczego materializmu XIX wieku. MOLESCHOTT zaszokował swoich współczesnych takimi stwierdzeniami, jak „bez fosforu nie ma myśli”¹ albo „osią, wokół której obraca się współczesna mądrość” powinna być „nauka o przemianie materii”².

Po okresie prowadzenia nauk szczegółowych za rączkę przez filozofię spekulatywną, nastąpił okres niedopuszczalnych filozoficznych uogólnień wyników nauk szczegółowych. Wobec tego konfliktu filozofowie przypomnieli sobie, że już IMMANUEL KANT (1724-1804) uznał naukę za centralne

¹ Nie chcemy temu przeczyć, ale czy prawda myśli zależy od zawartości fosforu w mózgu?

² J. MOLESCHOTT, *Der Kreislauf des Lebens*, Mainz 1855, s. 378.

miejsce poznania oraz określił również jej granice, na przykład ograniczał nauki przyrodnicze do dziedziny możliwego doświadczenia, uznając, że z tego powodu nie mogą one dawać żadnego czysto naukowego światopoglądu.

Spekulacje filozoficzne i polemiki naukowe pokazały raz jeszcze, że na obie strony konfliktu należy, w duchu kantowskim, konieczne spojrzeć krytycznym okiem. Dla tej działalności wyznaczono samodzielną dyscyplinę, mianowicie teorię poznania, której zadania można określić – według tego, co dotychczas powiedziano – jako badanie warunków, możliwości i granic ludzkiego poznania.

Tak rozumiana teoria poznania nie może być nauką empiryczną. Ma przecież sama krytycznie badać także warunki, możliwości i granice nauk empirycznych. Gdyby teoria poznania chciała prowadzić swoje krytyczne badania za pomocą badanych właśnie metod, to wtedy sytuacja ta przypominałaby próbę wyciągania się z bagna za własne włosy. Z tego powodu na przykład tak zwana współczesna ewolucyjna teoria poznania nie jest teorią poznania we właściwym tego słowa znaczeniu³.

Jeżeli przeszedłby się dalszy rozwój filozoficznej teorii poznania aż po dziś dzień, to można dojść do wniosku, że w znacznym stopniu przeobraziła się ona (w szczególności w Niemczech) w teorię wiedzy, to znaczy w badania nad warunkami i możliwościami poznania naukowego. Należy sprzeciwić się zawężeniu, które teorię poznania rozumie jedynie jako historyczny, wstępny etap teorii wiedzy. Oznaczałoby to ograniczenie poznania do poznania naukowego. Przeciw temu przemawia nie tylko możliwość poznania za pośrednictwem poezji i sztuki, lecz również fakt, że poznają nie tylko naukowcy, lecz także „całkiem normalni” ludzie. Naukowiec, który do potocznego poznawania chciałby przyłożyć miarę poznawania naukowego, zaraz pogubiłby się w codzienności. To jest oczywiście nierealne!

Teoria poznania – jak można teraz stwierdzić – jest pojemniejsza niż teoria wiedzy, ponieważ uwzględnia wszystkie możliwe formy poznania. Dzięki swej otwartości okazuje się właściwie ujmować całość dostępu człowieka do świata (i siebie samego). Jej wymagania idą także odpowiednio dalej. Szuka odpowiedzi na pytanie o właściwy stosunek człowieka do świata, o ile w ogóle może on zostać osiągnięty na drodze poznania. Teoria poznania troszczy się poniekąd również o prawidłowy ogląd świata i w tym sensie w końcu także o pogląd na świat. Szczególnie wyraźne staje się to na przykład przy takiej kwestii jak wolność woli, która jest klasycznym problemem towarzyszącym teorii poznania.

³ Naturalnie pozostaje również kwestią sporną, czy ewolucyjna teoria poznania jest teorią empiryczną.

1.2. ROZWINIĘCIE KWESTII TEORII POZNANIA PRZEZ KARTEZJUSZA

Aby przybliżyć charakter kwestii teoriopoznawczych, warto zaprezentować przykład stosowanej przez nie argumentacji. *Medytacje o pierwszej filozofii* KARTEZJUSZA (1596-1650) nadają się do tego podwójnie: po pierwsze, ich zrozumienie nie nastęcza zbyt wielkich trudności, po drugie, pytania teoriopoznawcze zostały tam sformułowane tak, jak są formułowane przez filozofów aż do dnia dzisiejszego, lub – co należy wyraźnie podkreślić – tak, jak były formułowane przez innych filozofów, którzy próbowali na nie odpowiedzieć. U KARTEZJUSZA, który wpłynął na nowożytne (zachodnie) myślenie, wyodrębniają się więc pewne wyobrażenia. Przy ocenie jego wpływu istotną rolę odgrywa okoliczność, że należy on do twórców mechanistycznego obrazu świata, według którego wszystkie zdarzenia (*Geschehen*) są interpretowane jako wieczny ruch cząsteczek.

KARTEZJUSZ był młodszy od współczesnego mu GALILEUSZA (1564-1642), którego kłopoty z Kościołem katolickim istotnie wpłynęły na jego własne postępowanie. Gdy dowiedział się o wyroku inkwizycji na GALILEUSZA (1633), zostawił swoje dzieło z fizyki nieopublikowane, chociaż – niezależnie od tego – pisał o naturze dość ostrożnie, zważając na to, by nie utrudniać sobie prowadzenia badań. Z oporami ujawniał swoje odkrycia i starał się teologicznie zabezpieczyć, czemu dał wyraźne świadectwo, opatrując *Medytacje* dedykacją dla „Najuczeńszych i Przesławnych Mężów: Dziekana i Doktorów Świętego Fakultetu Paryskiej Teologii”⁴.

KARTEZJUSZ podejmuje w *Medytacjach* próbę uzasadnienia wiedzy pewnej. Istnieją różne motywy poszukiwań filozoficznych. Motywem KARTEZJUSZA jest znalezienie pewnego gruntu, czyli potrzeba pewności. Poszukiwanie pewnego poznania, czyli tego, w co nie można zwątpić, rozpoczyna on od analizy tego, „w co można zwątpić”. Taki jest tytuł pierwszej medytacji, w której KARTEZJUSZ metodycznie postępuje w ten sposób, że rozkłada wiedzę rzekomą. Co to jednak znaczy w szczególności?

Po pierwsze: KARTEZJUSZ bada nie całą wiedzę rzekomą, czyli wszystkie poszczególne sądy (twierdzenia), które mogą być wyrażane z roszczeniem do prawdziwości – ponieważ wtedy nie doszedłby nigdy do końca, lecz ogranicza się do badania rodzajów pewności. Rozróżnia sądy według tego, jak są uzasadnione, na jakich podstawach opiera się ich (rzekoma) prawdziwość oraz ich pewność. Następnie kwestionuje jedynie pewność tych przesłanek.

Po drugie: KARTEZJUSZ nie próbuje tych podstaw obalać, czyli dowieść ich fałszu, lecz wychodzi od pewnego trójpodziału na: poglądy

⁴ R. DESCARTES, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. AJDUKIEWICZOWIE, Kęty 2001, s. 31 [1]. Po numerze strony w nawiasie kwadratowym podaje paginację, która odpowiada wydaniu ADAMA-TENNERY’ego. Por. R. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, red. CH. ADAM i P. TENNERY, Paris 1897-1913 (przyp. tłum.).

z pewnością prawdziwe, poglądy z pewnością fałszywe oraz poglądy niepewne, które mogą być prawdziwe albo fałszywe. Wystarczyło mu wykazać, że przesłanki są niepewne, to znaczy, że istnieją powody, by wątpić w ich prawdziwość (niepotrzebne są więc żadne argumenty, żeby zaklasyfikować je jako fałszywe). O ile posiadamy takie powody, to nie stoimy na pewnym gruncie. Właściwym postępowaniem wtedy jest odmowa zgody, czyli wstrzymanie się od sądu.

Po trzecie: KARTEZJUSZ nie kwestionuje zasad w dowolnej kolejności, lecz bazuje na pewnym metodycznym porządku. Dlatego jego postępowanie nazywa się wątpleniem „metodycznym”.

Jakie są poszczególne kroki tego metodycznego rozbioru wiedzy? Jeżeli KARTEZJUSZ mówi, że jego wątpliwości kierują się przeciwko zasadom, to ma na myśli także typologię rodzajów poznania według jego źródeł. Z tego powodu można także powiedzieć, że wątplenie w zasady jest wątpleniem w odpowiednią władzę poznawczą.

W pierwszej kolejności KARTEZJUSZ wątpi w zmysłową władzę spostrzegania, i tym samym poznania, za pośrednictwem pięciu zmysłów. Przedstawia poniższe argumenty, które częściowo czerpie z antycznych wzorów:

- I. Spostrzeganie odległych przedmiotów (przez zmysł wzroku). Wątpliwość jest możliwa, ponieważ często nie dochodzi do skutku nawet spostrzeżenie ich z bliska.
- II. Spostrzeganie bliższych przedmiotów (przez zmysł dotyku), a w szczególności własnego ciała, w którym przez dotyk upewniam się, na przykład o istnieniu moich rąk. Wątpliwość jest możliwa, ponieważ przypominam sobie, że śniłem tego rodzaju sytuacje spostrzeżeniowe już nie raz, bez rzeczywistego spostrzegania.
- III. Spostrzeganie bliższych przedmiotów i własnego ciała teraz. Różnica względem argumentu II jest następująca: Jeżeli stwierdzono, że często się mylę co do rozróżnienia czuwania (bycia na jawie) i marzenia sennego, to – kiedy uczynię to rozróżnienie tematem i jestem tego rozróżnienia jawy i snu tutaj i teraz świadomy – mogę sobie wyjaśnić, że ja teraz (w tym momencie) nie marzę we śnie. Wątpliwość jest możliwa, bo przypominam sobie, że podobne rozważania wiodłem także we śnie. Wniosek KARTEZJUSZA jest następujący: nie istnieje żadna pewna oznaka, która pozwala odróżnić czwanie od marzenia sennego⁵.

⁵ Czasami można się we śnie samemu przekonać o tym, że właśnie się śni. Takie rozważania kończą się wtedy najczęściej przebudzeniem. Por. obserwacja NOVALISA: „Jesteśmy bliscy przebudzenia, gdy śnimy, że śnimy” (NOVALIS, *Vermischte Bemerkungen*, nr 16, w: idem, *Werke in einem Band*, red. H.-J. MÄHL i R. SAMUEL, München/Wien 1981, s. 430). O tym, że się rzeczywiście śniło, wie się dopiero po przebudzeniu.

IV. Rozkład spostrzeganych bliższych przedmiotów na najprostsze części składowe. Gdy śnimy, to w szczególności treść naszych snów może nie być prawdziwa (albo lepiej: rzeczywista), ale twór, który „śnimy” składa się z części składowych, które odpowiadały czemuś w rzeczywistości. Samo najśmielsze marzenie senne jest złożone z zaczerpniętych z rzeczywistości fragmentów. (Jeżeli rzeczywiście nie istnieją jednorożce, to wyobrażenia jednorożców tworzymy z przedstawień białych koni oraz przedstawień ostrych i długich rogów).

Dotąd obiekcja rozwinęła się tak dalece, że można wątpić, czy zawsze udaje się rozróżnić czuwanie i marzenie senne, a tym samym rzeczywistość i urojenie. Sądziliśmy (za KARTEZJUSZEM), że nie można w poszczególnym przypadku z całą pewnością odróżnić jawy od snu. Obstawiamy jednak przy tym, że istnieje jakaś różnica między czuwaniem a marzeniem sennym. Tylko wtedy ma to sens, gdy rozumiemy sny jako kompozycje złożone z elementów rzeczywistości. Kolejnego kroku dokonamy, odchodząc od KARTEZJUSZA, ponieważ jego rozważania wymagałyby zbyt wielu wyjaśnień. Intencja i wnioski odpowiadają jednak dociekaniom KARTEZJUSZA.

V. Życie – sen. Czy nie mogłoby być tak, że nie tylko czasami mylimy czuwanie i marzenie senne, lecz że całkowicie śnimy i nie mamy w ogóle żadnego dostępu do rzeczywistej rzeczywistości, czyli że „życie jest snem” (CALDERÓN) i zgodnie z tym tak zwane sny są w tym życiu snami drugiego stopnia?⁶ W dzisiejszych czasach odnajdujemy takie myśli szczególnie w literaturze *science fiction*. Jakaś istota roi sobie długo, że to jej świat jest rzeczywisty, tymczasem okazuje się on symulowanym „światem na drucie”⁷. Teraz potrzebujemy tylko zapytać, czy sami – mówiąc obrazowo – nie jesteśmy przywiązani do takich drutów i czy jakiś dowcipniś z tyłu nie bawi się z nami w „grę w rzeczywistość”.

Mniej technicznie – i dlatego może nieco wdzięczniej – wyraża tę myśl chiński filozof ZHUANGZI (CHUANG CHOU) z IV w. przed Chr. w swym *Śnie o motyłu*:



Pewnego razu CHUANG CHOU śnił, że jest motylem. Był szczęśliwy niczym motyl i świetnie się bawił, latając wszędzie, gdzie tylko przyszła mu ochota. Nie wiedział, że jest CHOUNEM. Nagle obudził się i – wielce zaskoczony spo-

⁶ Por. słowa Alicji na zakończenie utworu: „A jak sądzicie wy, które z nich śniło?” L. CARROLL, *O tym co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*, tłum. M. SŁOMCZYŃSKI, Warszawa 1972, s. 151.

⁷ Tak brzmi tytuł filmu REINERA W. FASSBINDERA *Welt am Draht* [*Świat na drucie* – 1973] nakręcony na podstawie powieści DANIELA F. GALOUYE’a pod tym samym tytułem.

strzegł, że jest CHOUNEM. I nie wiedział, czy to CHOU śnił, że był motylem, czy też motyl śni właśnie, iż jest CHUONEM⁸.

Jeżeli całe życie jest w tym sensie pomyślane jedynie jako sen, to nie mamy możliwości mówić o fragmentach rzeczywistości, które w wyżej opisany sposób składamy w marzeniach sennych. Same takie fragmenty są wtedy jedynie śnione, czyli immanentne marzeniu sennemu. Przy rozkładzie naszych treści sennych powracamy jedynie do najprostszycy elementóy, ani nie wychodząc spoza płaszczyzny snu, ani nie wracając do rzeczywistej podwaliny elementóy rzeczywistości.

- VI. Matematyka i Bóg-Zwodziciel (*deus malignus*). Po rozważaniu takich najogólniejszych nauk o rzeczywistości jak fizyka, wobec której pojawia się wątpliwość, czy rzeczywistość opisuje rzeczywistość, KARTEZJUSZ kieruje się w stronę matematyki (arytmetyki i geometrii). Podkreśla, że jej obowiązywanie nie zależy od tego, czy odpowiednio przedmioty egzystują w rzeczywistości. Także wtedy, gdy w ogóle nie istnieje żadna rzeczywistość w podanym sensie, matematyka stosowana nie wypowiada się o rzeczywistości, lecz o śnie, i zarzut dotyczy jedynie zastosowania, a nie ważności twierdzeń samej matematyki. Również wtedy, gdy nie istnieją żadna przestrzeń, którą możemy zmierzyć, albo żadne rzeczywiste rzeczy, które moglibyśmy policzyć, to kwadrat posiada nie więcej niż cztery boki, a $2+3=5$ (przykład KARTEZJUSZA). Oznacza to, że możemy nie tylko stosować matematykę, lecz że jej twierdzenia obowiązują także „we śnie”. Żeby zwątpić w matematykę, która stanowi od dawna wzór pewności, KARTEZJUSZ konstruuje możliwość przebiegłego Boga-Zwodziciela (*deus malignus*), który nieprzerwanie nas zwodzi, nawet gdy uprawiamy matematykę. Sam KARTEZJUSZ podaje tę konstrukcję jako hipotetyczną fikcję⁹. Najprościej można ująć ją w pytaniu, czy nie

⁸ T. CLEARY, *Istota Tao. Wprowadzenie w podstawy taoizmu na podstawie oryginału Tao Te Ching oraz nauk wewnętrznych Chuang-tzu*, tłum. S. MUSIELAK, R. BĄK i K. FORDOŃSKI, Poznań 2000, s. 88. Zob. także MISTRZ ZHUANG (ZHUANGZI), *Przypowieści zwane prawdziwą księgą południowego kwiatu*, adaptacja i rysunki CAI ZHIZHONG, tłum. M. RELIGA, Warszawa 1992, s. 11. O wzajemnej relatywności snóy zob. także F. NIETZSCHE, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: F. NIETZSCHE, *Pisma pozostałe 1862-1875* (I), tłum. B. BARAN, Kraków 1993, s. 196. W sensie wzajemnej zależności istnienia prezentuje to rozmowa Alicji z Tweedledum i Tweedledee o śpiącym czarnym królu (L. CARROLL, op. cit., rozdz. IV, s. 51 nn.). Pointa polega na kategorialnej niedorzeczności (*Unsinn*), kiedy śniąca Alicja spotyka w swym śnie tego, który ją rzekomo śni. Wyśnionym byłby wtedy ten, któremu ona sama się przyśniła. Kto śni więc kogo i kto udziela komu egzystencji we śnie?

⁹ Poszczególne kroki tej konstrukcji są następujące: (1) Wiara we wszechmocnego Boga. (2) Na podstawie Jego wszechmocy od Niego zależy to, czy istnieją w ogóle rzeczy, wielkości, a także przestrzeń. (3) Ten Bóg jest nie tylko wszechmocny, lecz także miłosierny, to znaczy, że może nie chcieć, żebym zawsze się mylił także wtedy, gdy, jak w matematyce,

byłoby możliwe, że popełniamy błąd zawsze w tym samym miejscu. (Porównaj odpowiednie doświadczenia przy dodawaniu kolumn liczb). Ta możliwość prowadzi do konkluzji:



Na takie argumenty nic już doprawdy nie mogę odpowiedzieć, lecz w końcu muszę wyznać, że o wszystkim, co dawniej uważałem za prawdziwe, można wątpić [...] (*Medytacje...*, I, s. 46 [21]).

Istotny staje się tutaj jeszcze raz charakter KARTEZJAŃSKIEGO wątpienia jako pytania o to, czy mam argumenty, które umożliwiają podanie w wątpliwość. Nie chodzi o to, żeby podać argumenty na rzecz fałszywości, ponieważ wtedy nie mógłbym argumentować hipotetycznie w stylu „co byłoby, gdyby...?”. KARTEZJAŃSKIE argumenty za tym, by wątpić we wszystko, brzmią: w żadnym przypadku nie znajdują powodów, żeby nie wątpić. Metoda tego sceptycyzmu polega na tym, że możliwe argumenty za tym, żeby nie wątpić, uznaje on stopniowo za niewystarczająco pewne motywy. Podsumowując: Mam argumenty, by wątpić, gdy nie posiadam wystarczająco pewnych podstaw, żeby nie wątpić.

- VII. Wynika z tego w konkluzji odmowa zgody nie tylko na oczywiście fałszywe przekonania, lecz na wszystkie przekonania. Wówczas („jeżeli chcę odkryć coś pewnego”) pojawia się dodatkowy wniosek, który nakazuje jeszcze raz przemyśleć cel wątpienia.

1.3. WĄTPIENIE METODYCZNE

Rozważmy jeszcze charakter KARTEZJAŃSKIEGO wątpienia, ponieważ wraz z tym stanie się zrozumiała także właściwość mojego oraz epistemologicznego poglądu, a nawet filozoficznego myślenia. Mogę sobie wyobrazić, że wielu odniosło wrażenie, iż – ostrożnie mówiąc – przeceniono KARTEZJAŃSKIE wątpienie i sceptycyzm. Gdyby taka wątpliwość ogarnęła nas w życiu codziennym, to mogłaby ona łatwo doprowadzić do uznania nas za niezdolnych do czynności prawnych oraz mogłaby być uważana za groźną i paranoiczną skłonność. Nie o to jednak chodzi KARTEZJUSZOWI. On sam opisuje na początku pierwszej medytacji okoliczność, w której

jestem całkowicie pewny. (4) Ale jeżeli jest miłosierny, to wtedy właściwie nie może w ogóle chcieć, żebym czasami się mylił. Ale tak właśnie jest. Mam więc argumenty, żeby wątpić w liściwego Boga i tym samym także w pewność matematyki. (5) Uzupełnienie dla ateistów: Czy nie byłoby lepiej wątpić w istnienie takiego wszechmocnego Boga, który może dopuścić, że mylę się w matematyce, niż wierzyć w niepewność wszelkich innych rzeczy? Teraz, jeśli Bóg jest czystą fikcją, to oznaczałoby to ostatecznie, że zostaliśmy stworzeni przez mniej doskonałego autora, i dlatego w ludzką kondycję wpisana jest zawsze możliwość popełnienia pomyłki.

podejmuje się zbadania wiedzy, jako „zupełny spokój” oswobodzony „od wszelkich trosk” dnia codziennego. Także pod względem tematu wyłącznie zostały wszystkie praktyczno-życiowe kwestie; wątplenie dotyczy jedynie poznania teoretycznego i jako stadium przygotowawcze służy ugruntowaniu wiedzy na drodze do pewności. Nie mamy więc do czynienia ani z chorobliwym (patologicznym) wątpleniem, ani ze strachem, na przykład przed tym, że w każdym momencie może nam się usunąć grunt pod nogami. A zatem, mówiąc krótko, KARTEZJAŃSKIEMU wątpleniu brak jest momentu zwątpienia. Takie uspokojenie nie może wprawdzie usunąć wrażenia (a może nawet wzmacnia je), że metodyczne wątplenie przedstawia się jako przedsięwzięcie odseparowane od samego życia, co wydaje się przyznawać rację tym krytykom, którzy tutaj upatrują przyczynek do „wyobcowania” w stosunkach ze światem.

Należy dodać: KARTEZJUSZ przyznawał, że „o wiele rozsądniej” jest wierzyć w przyjęte poglądy niż je odrzucać (*Medytacje...*, I, s. 46 [22]). Dlatego ktoś mógłby teraz zapytać: o co wobec tego chodzi temu człowiekowi? Zadając takie pytanie, zapomina się jednak o tym, że pytający filozofowie w pewnym sensie nie są „normalnymi” ludźmi. Filozoficzność KARTEZJUSZA polega na tym, że właśnie nie zadawała się on zrozumiałością, że chce mieć pewność. W związku z tym nie należy zapominać, że źródłem filozofii jest zdziwienie. Także KARTEZJUSZ przypomina nam o tym, gdy wraz z pojawieniem się wątpliwości popada w zdziwienie (*Medytacje...*, I, s. 43 [18]).

Myśl, żeby określić źródło filozofii mianem zdziwienia, jest bardzo stara, a także nieco ośmieszona. Ale filozofa „nie dziwią drewniane kłody”, jak również nie dziwią go rzeczy. Jego zdziwienie jest raczej przezornym namysłem, zadziwieniem się, które polega na (przemijającym) wyobcowaniu względem świata, wyrażonym w formie: „Nie mogę się rozeznąć” (WITTGENSTEIN). Jeżeli ktoś w ten sposób zwraca się do siebie, to mimo woli traci głowę, podczas gdy należałoby raczej zachować dystans wobec rozważanej sprawy. Takie wahanie sugeruje w pewnej mierze filozoficzne nastawienie.

Filozoficzne zdziwienie nie wynika przeto z żądzy wiedzy, o ile rozumie się ją dosłownie. Ta bowiem charakteryzuje raczej nauki. Docieklive naukowe pytanie w odróżnieniu od pytania filozoficznego nie jest ruchem wstecz, lecz towarzyszy ruchowi do przodu. LUDWIG WITTGENSTEIN (1889-1951) wyraził to bardzo trafnie:



Do zdziwienia człowiek [...] musi się przebudzić. Nauka jest środkiem do tego, by go ponownie usnąć¹⁰.

¹⁰ L. WITTGENSTEIN, *Uwagi różne*, tłum. M. KOWALEWSKA, Warszawa 2000, s. 21.

To oznacza mianowicie tyle, że nauka ma tendencję do zadowalania się zdziwieniem jako żądzą wiedzy zaspokajaną przez informację. Filozof nie poszukuje nowych faktów, lecz próbuje lepiej zrozumieć znane już fakty i upewnić się w nich. Ów motyw przyświeca również KARTEZJUSZOWI, którego filozofia ponadto – jak mało która – ma służyć przygotowaniu nauki.

Podstawą metodycznego wątpienia jest dla KARTEZJUSZA „nie do końca normalna” potrzeba pewności¹¹. Żeby ostatecznie być całkiem pewnym, stara się on nienaturalnie osiągnąć stan nierozstrzygalności.



Dlatego – jak sądzę – niezłe uczynię, jeśli, zwróciwszy się umyślnie w kierunku wprost przeciwnym, sam siebie będę ludził i uważał przez jakiś czas owe mniemania za zupełnie fałszywe i urojone, aż wreszcie po zrównoważeniu niejako obustronnym przedwczesnych sądów więcej już żadne złe przyzwyczajenie nie sprowadzi mego sądu z drogi właściwego ujmowania (*perceptio*) rzeczy (*Medytacje...*, I, s. 46 [22]).

Ów stan równowagi znajduje swój odpowiednik w antycznym pirronejskim sceptycyzmie, nazwanym tak od greckiego filozofa PIRRONA z ELIDY (ok. 375 – ok. 285 r. p.n.e.). Według pirronizmu celem człowieka jest niezmiennie powstrzymanie się od sądu, po to, by uzyskać – niewzruszony i nieporuszony – spokój duszy. Dla pirrońskiego sceptyka wszystko jest równoważne. On sam jest zrównoważony, ponieważ wszystkie sądy są tak samo ważne, to znaczy, że są dokładnie tak samo uprawnione, jak nieuprawnione. Teoretycznej równowartości sądów odpowiada zrównoważenie (opanowanie) jako nastawienie praktyczne. Pirronejskie wątpienie w sensie owego nastawienia jest rozumiane terapeutycznie. Owego antycznego nastawienia, polegającego na niewzruszonej równowadze, nie można brać za znudzoną równowagę. KARTEZJUSZ interpretuje stan umysłu, do którego dążyli pirronejscy sceptycy, jako środek metodyczny. Jego powstrzymanie się od sądu jest jedynie tymczasowe. Tak jak samo wątpienie, tak też stan równowagi jest stadium przejściowym do pewności. Wątpienie nie ma dla KARTEZJUSZA funkcji terapeutycznej, lecz funkcję uzasadniającą.

KARTEZJUSZ, po tym jak w opisany wyżej sposób, krok po kroku zburzył w pierwszej medytacji gmach naszej wiedzy, przechodzi w drugiej do szukania podstaw jego odbudowy. Po tym, jak odrzucił wszystko jako niepewne i jedynie zmyślane, zabiera się metodycznie do tego, by znaleźć przeciw tej prawdzie argumenty. Fundament, którego szuka KARTEZJUSZ, znajduje się w świadomości siebie samego (*Medytacje...*, II, s. 49

¹¹ Możliwe, że istnieje jeszcze „głębsza” podstawa, tak jak sądzi F. NIETZSCHE: „Uważam tedy, że ojcem filozofii nie jest «popęd poznawczy», lecz jakiś inny popęd, który również w tym wypadku, posłużył się poznaniem (i zapoznawaniem) jak narzędziem”. F. NIETZSCHE, *Poza dobrem i złem: preludeum do filozofii przyszłości*, tłum. G. SOWIŃSKI, Kraków 2001, s. 31.

[25]). „Ja jestem” to poznanie, którego nawet w najgorszym przypadku nie można odrzucić. Dlaczego? A dlatego, że argumenty, które mogą sobie zawsze wymyślić, by zwątpić w moje istnienie, są przede mną rozważanymi argumentami. Jeżeli zły Bóg mnie zwodzi, to zwodzi On właśnie mnie. Wszystkie argumenty, które wyrażam przeciw mojemu istnieniu, są pośrednio argumentami na rzecz mojego istnienia, ponieważ argumenty za moim wątpleniem są też argumentami za moim wątpleniem. Kiedy wątpię, jako wątpiacy upewniam się w swym istnieniu. To ostatnie uzupełnienie jest istotne, ponieważ nie mam wiedzy przede wszystkim o sobie. Na przykład nie wiem, czy mam ciało i tak dalej. Tym samym ze słynnym KARTEZJAŃSKIM twierdzeniem „myślę, więc jestem”¹² stykamy się właściwie już przy twierdzeniu „wątpię, więc jestem”. Wątpienie jest jednak czynnością myśli, dlatego KARTEZJUSZ rozciąga następnie swoje twierdzenie na pozostałą aktywność myśli. To jest również pierwszy krok metodycznie postępującej odbudowy gmachu wiedzy.

1.4. ZESTAWIENIE ZAGADNIENI TEORII POZNANIA

Na tle dotychczasowych wyjaśnień poglądów KARTEZJUSZA możemy teraz dokonać zestawienia zagadnień teorii poznania. Sytuacją podstawową, o której wyjaśnienie chodzi w teorii poznania, jest związek poznającego podmiotu z poznany przedmiotem. Ów związek jest pomyślany jako stosunek (relacja) między poznającym podmiotem a poznawanym przedmiotem. Wyjaśniona ma być natura poznającego podmiotu, natura poznanego (albo mającego być poznany) przedmiotu i szczególny stosunek, w którym znajdują się podmiot i przedmiot.

Tego rodzaju ujęcie problemu wydaje się całkiem oczywiste, a jednak musimy także i tutaj uważać. W filozofii sposób ujęcia przyjmuje się prawie zawsze na początku. Niektóre problemy wynikają właśnie stąd, że nie zauważa się, jak trudne i błędne jest wyglądające na oczywiste początkowe ujęcie.

Kilku filozofów krytykowało i odrzucało ten zasugerowany tu podział poznającego podmiotu i poznawanego przedmiotu jako rozbicie na podmiot i przedmiot. Obecnie najpopularniejsza krytyka pochodzi przede wszystkim ze strony „orientalnej” nauki mądrości, często uprawianej przez „zachodnich” krytyków, którzy wschodnią myśl interpretują tak, jakby tam nie było rozbicia na podmiot i przedmiot. A jednak ma ono tam miejsce! Jeżeli nie byłoby właśnie tak, to nie można by przecież pragnąć

¹² To jest także wynik pośredni, do którego w swym buncie przeciw złemu „operatorowi” dochodzi bohater i narrator wymienionej wcześniej powieści *Welt am Draht* (*Świat na drucie*): „[...] świadomość jest jedynym prawdziwym kryterium istnienia. Przypominam sobie *cogito ergo sum*. Myślę, więc jestem. A więc musi być” (München 1965, s. 172).

przewyciężenia owego rozbitcia. Przewyciężyć można jedynie coś, co najpierw było dane. Różnica między obiema tradycjami mogłaby więc raczej polegać na tym, że filozofia zachodnia w dużej mierze skłaniałaby się ku temu, by potwierdzić oraz utrwalić rozdział podmiotu od przedmiotu.

W każdym razie wspomniano tu o podstawowym problemie. Należałoby bowiem zdać sobie sprawę z tego, że nasz stosunek do świata jest określany zasadniczo przez to, że stawiamy się (jako podmiot) ponad światem (jako przedmiotem) po to, żeby świat najpierw uczynić przedmiotem naszego poznania, a potem – przedmiotem naszego panowania. Pytanie „światopoglądowe” brzmi, czy nasze bycie-w-świecie jest definiowane przez wolę panowania nad światem czy też obcujemy ze światem (przyjmujemy świat) w zupełnie inny sposób. Na zainteresowanie tymi zagadnieniami wskazuje istnienie różnicy między teorią poznania a teorią wiedzy. Zachodnia tradycja filozoficzna dysponuje również alternatywami dla myślenia w kategoriach podmiotu i przedmiotu. Zanim do tego przejdziemy, zajmijmy się najpierw grzechem pierworodnym epistemologii, czyli przyjrzyjmy się bliżej rozbitciu na podmiot i przedmiot, którym obdarował nas KARTEZJUSZ. Jak właściwie wygląda związek podmiotu i przedmiotu?

Przypominamy sobie o tym, jak KARTEZJUSZ w ramach swego metodycznego wątplenia rozpoczął stopniowe wycofywanie się do wnętrza. Jego wątpliwość dotyczyła złudzeń zmysłowych i przeszła od dalszych do bliższych przedmiotów, a więc do własnego ciała. W końcu pograżyła świat zewnętrzny jako świat wyśniony, aż ulokowała się całkowicie przy sobie samej jako wątpiącej istocie. W ramach stosunku podmiot – przedmiot można owo wycofywanie się opisać tak, że możliwe przedmioty poznania poznającego podmiotu zostały zniweczone. Wątpliwość pojawia się dopiero wtedy, gdy podmiot sam stanie się przedmiotem poznania. Przyznaje on tym samym pierwszeństwo samopoznaniu, które musi dopiero wykazać wobec siebie samego, że poznanie świata zewnętrznego jest uzasadnione. Po wycofaniu do wnętrza, zewnętrżność musi zostać ponownie odzyskana. Problem, który wraz z tym powstaje, nazywa się problemem realności świata zewnętrznego. A przecież nie istnieje w historii filozofii nikt, kto nie uznawałby świata zewnętrznego; sporna jest natomiast jego natura. Ponadto filozof chciałby wiedzieć, na czym opiera się uznanie: na wierze czy też na wiedzy. KANT uznawał za „skandal filozofii”, żebyśmy realność świata zewnętrznego „musieli przyjmować tylko na wiarę”¹³ i konsekwentnie poszukiwał dowodu. MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) wbrew KANTOWI i tradycji utrzymywał, że skandal nie polega na tym, że nie ma dowodu, lecz na tym, że w ogóle próbuje się go znaleźć¹⁴.

¹³ I. KANT, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. INGARDEN, Warszawa 1986, B XXXIX.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tłum. B. BARAN, Warszawa 1994, s. 289.

Jeżeli wgląd poznawczy podmiotu w przedmiot świata zewnętrznego jest określony jako wiara, wiedza lub jeszcze inaczej, to pojawia się kolejna teoriopoznawcza kwestia – pytanie o naturę (właściwość) podmiotu i przedmiotu. Z ujęcia KARTEZJUSZA wynika przeciwieństwo: dualizm ducha i materii. Po tym jak KARTEZJUSZ przekonuje się jako wątpiący, i tym samym jako myśliciel, do swojej egzystencji, dołącza on następny krok – dostrzeżenie istoty człowieka w myśleniu. Istota świata zewnętrznego, która ujawnia się przecież jako oddzielony od myśli świat zewnętrzny, zostaje zdefiniowana jako rozciągła. W ten sposób przeciwstawiają się sobie wtedy jako dwie substancje nierozciągliwe myślenie (albo duch) oraz rozciągła materia. Taka jest KARTEZJAŃSKA odpowiedź na pytanie o właściwość podmiotu i przedmiotu. Alternatywę dla dualizmu stanowi pogląd utrzymujący, że „wszystko jest jednym” – „wszystko jest duchem” albo „wszystko jest materią”. Mówi się wtedy o spirytualizmie czy materializmie jako dwóch formach monizmu.

W związku z tym rodzi się ważny dodatkowy problem. Wraz z rozdziałem ducha i materii powstaje pytanie o ich wzajemne oddziaływanie, a szczególnie w przypadku człowieka. Człowiek (tak jak stoi on przed nami) składa się nie tylko z duszy, ale także – jak to się mówi – z krwi i kości. Ta część człowieka przynależy do świata zewnętrznego i zostaje – według KARTEZJUSZA – jako kawał materii zamieszкана przez ducha¹⁵. Problem polega na tym, jak nierozciągliwy duch, którego nazywamy u człowieka „duszą”, jest w stanie przetworzyć swoje zamiary w ruch (czyn) rozciągliwej bryły materii, którą nazywamy u człowieka „ciałem”? Ów dodatkowy problem teorii poznania nazywa się dlatego problemem duszy i ciała. Prowadzi on do kolejnego problemu, a mianowicie do problemu wolności woli. Tutaj teoria poznania styka się z etyką.

Kolejny problem teorii poznania, który wynika z pozoru myślenia podmiotowo-przedmiotowego, to pytanie o udział podmiotu w poznaniu przedmiotu, a mianowicie kwestia, czy przedmiot zostaje rzeczywiście tak uzyskany, jak to się wydaje, albo czy – co najmniej niektóre – właściwości są dane tylko o tyle, o ile poznaje je podmiot. KARTEZJUSZ prezentuje takie stanowisko na przykład wobec niektórych właściwości, których dostarcza nam spostrzeżenie zmysłowe. Według niego ta kartka papieru nie jest rzeczywiście biała, lecz tylko wydaje się nam taka, dlatego że nasz aparat spostrzeżeniowy zostaje pobudzony w określony sposób przez światło. Dla KARTEZJUSZA wynika z tego zmniejszenie znaczenia poznania zmysłowego przez rozum, który poznaje obiekty takimi, jakie one są rzeczywiście. Można oczywiście także pozytywnie powiedzieć: dopiero spo-

¹⁵ GILBERT RYLE (1900-1976) z tego powodu skarykatyzował stanowisko KARTEZJUSZA jako „dogmat o duchu w maszynie”. G. RYLE, *Czym jest umysł?*, tłum. W. MARCISZEWSKI, Warszawa 1970, s. 48.

strzegający podmiot otrzymuje kolor tego świata. A kto chciałby się zadowolić bezbarwnym światem? Zagadnieniem, które tutaj się narzuca, jest pytanie o źródło (właściwego) poznania. Alternatywami, które oferuje, są w szczególności rozum i doświadczenie. Odpowiednio do tego rozróżnia się wtedy stanowiska racjonalizmu i empiryzmu. Sam KARTEZJUSZ należy do racjonalistów. Kontrowersja między empiryzmem a racjonalizmem przybrała dziś formę dyskusji o możliwość i zakres poznania apriorycznego, to znaczy niezależnego od doświadczenia. Dla oceny tej dyskusji istotne jest rozróżnienie, które w ogóle uzasadnia dopiero samodzielną filozoficzną teorię poznania, a mianowicie rozróżnienie genezy i ważności. Ogólnie możemy określić główne zadanie filozoficznej teorii poznania w następujący sposób: ma ona zbadać, jakie poznania o b o wi ą z u j ą niezależnie od doświadczenia (*a priori*), a jakie – zależnie od doświadczenia (*a posteriori*). Doprecyzowanie rozróżnienia genezy i ważności zawdzięczamy autorom późniejszym: LEIBNIZOWI, KANTOWI i neokantystom.

To, co tutaj zostało powiedziane o zagadnieniu źródła poznania, dotyczy także pozostałych wymienionych pytań. Przy tym nie jest tak, że od czasu KARTEZJUSZA nie miał miejsca żaden postęp. Same pytania pozostały wprawdzie zasadniczo stare, jednak dziś ich wyjaśnienia istotnie różnią się od KARTEZJAŃSKIEGO. Taki jest w ogóle rezultat rozwoju nowożytnej filozofii, rozwoju określanego współcześnie jako tak zwany przełom językowy (*linguistic turn*). Ten przełom oznacza, że filozofowie nauczyli się szanować narzędzie ich filozofowania, a mianowicie używany przez nich język.

Takim autorom jak GOTTLÖB FREGE (1848-1925) i LUDWIG WITTGENSTEIN zawdzięczamy pogląd, że w filozofii można popaść w błąd przez nieprzestrzeganie logicznej gramatyki języka i to nie dopiero przy odpowiedzi na filozoficzne pytania, lecz także już w trakcie ich formułowania. Na teorię poznania ten pogląd miał tak duży wpływ, że niektóre tradycyjne pytania usiłowano przezwyciężyć przez odpowiednią krytykę sposobu stawiania pytań. Na wcześniej stawiane pytania nie tylko istnieją wykluczające się odpowiedzi, lecz są i takie, które odrzucają pytanie już jako „pytanie pozorne”. Dlatego nowożytny sposób rozwiązania problemów epistemologicznych wygląda często tak, że próbuje się wyjaśnić, iż chodzi w tym przypadku o problemy pozorne. Takie rozwiązanie wynika stąd, że jeżeli rozpatruje się je w świetle tych problemów, to błędnie postrzega się świat. Właśnie na tym nowym poziomie rozpatrywania problemu jeszcze raz akcentuje się to, że pytania teoriopoznawcze dotyczą naszego związku ze światem.

Rozważania podążające w tym kierunku zostały zapoczątkowane przede wszystkim przez LUDWIGA WITTGENSTEINA i RUDOLFA CARNAPA (1891-1970). Przy tym stanowiska wobec problemów pozornych były jednak

bardzo różnorodne. Podczas gdy CARNAP naukowo przeszedł nad tą kwestią do porządku dziennego, to znaczy – do logiki nauki jako części teorii wiedzy, to WITTGENSTEIN w późniejszym okresie zajął się tym problemem w pewnej mierze terapeutycznie. Oba stanowiska pozostały decydujące aż do dziś. Epistemologiczne rozprawy typu carnapowskiego występują oczywiście coraz rzadziej, ponieważ „odhacza się” problem jako problem pozorny w carnapowskim sensie, a to „rozwiązuje” go w sensie dosłownym raz na zawsze, zaś liczba jeszcze zalegających pozornych problemów zbliża się powoli, lecz nieuchronnie, ku zeru. Metody tych teoretyków poznania, którzy razem dokonali przełomu językowego można (w znacznej większości) scharakteryzować jako *analityczno-językowe*. W porównaniu z nimi metody tradycyjnych teoretyków poznania można określić raczej jako *analityczno-świadomościowe*, przy czym są one podporządkowane pozajęzykowemu dostępowi do danych świadomości.

Filozofowie, których myśl najpierw omówimy, należą do tradycji *analityczno-świadomościowej*. Wprawdzie wielu z nich zajmowało się owocnie kwestiami filozofii języka, a także znaczeniem języka dla poznania (zwłaszcza na przykład empirysta JOHN LOCKE [1632-1704] i racjonalista GOTTFRIED W. LEIBNIZ [1646-1716]), lecz jednak nie w ten sposób, że wychodzili zasadniczo od języka. Ów *analityczno-językowy* krok dokonał się z całą mocą dopiero w XX wieku. Dlatego jego dokładne omówienie na razie odsuwamy. Również, jeżeli mamy być świadomi owej przemiany w sposobie podejścia, to nie powinniśmy wyciągać z tego zbyt szybko wniosku, że teoria poznania jest *anachroniczną*, już tylko historycznie uznawaną kwestią. Problemy epistemologiczne zostały wprawdzie przetransformowane, ale w żaden sposób nie wyeliminowane. Mówienie o podmiocie poznającym być może powraca na nowym poziomie refleksji, w analizie użycia słowa „Ja”. Wiedza o sugerowanej transformacji zagadnienia będzie nam towarzyszyć, ale nie możemy z góry przyjąć jedynie nowoczesnego ujęcia problemu, ponieważ wtedy nie będziemy sprawiedliwi wobec naszych autorów¹⁶.

Wychodząc od najogólniejszego epistemologicznego zagadnienia, ujętego w pytanie o stosunek między poznającym podmiotem a poznany przedmiotem, otrzymujemy następujący zarys poszczególnych pytań i różnorodnych nań odpowiedzi:

- I. Pytanie o źródło poznania. Czy źródłem ludzkiego poznania jest rozum, czy też doświadczenie? Który składnik wnosi jak i e źródło do poznania? Stanowiska: racjonalizm – empiryzm (sensualizm) – krytycyzm.

¹⁶ Jako specyfikę współczesnych badań teoriopoznawczych akcentuje się to, że są w dużej części prowadzone za pomocą narzędzi logicznych. Jedną z młodszych gałęzi teorii poznania jest właśnie logika pojęć takich jak „wiera” i „wiedza”. Owa należąca do logiki gałąź nazywa się „logiką epistemiczną” i charakteryzuje się powiązaniem teorii poznania i logiki.

- II. Pytanie o realność. Czy istnieje (po stronie przedmiotu poznania) egzystujący niezależnie od poznającego podmiotu świat zewnętrzny? Stanowiska: realizm – idealizm (solipsyzm) – pozytywizm.
- III. Pytanie o właściwości („sposoby bycia”) poznającego podmiotu i świata jako poznawanego przedmiotu¹⁷. Stanowiska: monizm (spirytualizm – materializm – monizm neutralny) – dualizm.

Pytania pierwsze i drugie należą do zagadnień epistemologicznych w ścisłym znaczeniu. Dlatego znajdują się w centrum opracowania i wyznaczają jego strukturę. Trzecie pytanie nazywamy kwestią „ontologiczną”. Drugie pytanie dotyczy tylko istnienia świata zewnętrznego (tego, że istnieje niezależnie), a nie jego stanu (tego, jak jest urządzone). Z niezależnej od podmiotu egzystencji nie wynika więc wprost, że tak egzystującemu istnieniu przysługują niezależnie od poznającego podmiotu również (wszystkie) jego właściwości. Również dla realisty świat zewnętrzny w swojej istocie może być przez podmiot (współ-)konstituowany. Pytanie drugie od pytania trzeciego nie zawsze da się dostatecznie odróżnić. Przede wszystkim marksistowsko-leninowska teoria poznania próbowała „zjednoczyć” teoriopoznawczy realizm z ontologicznym materializmem. Można natomiast powiedzieć, że także dualizm zawiera realizm i sam spirytualizm dopuszcza realizm, o ile świat zewnętrzny nie zostanie na wstępie określony jako materialny. Pytanie trzecie znajdzie w konsekwencji uznanie jedynie dzięki dużej ilości uwarunkowań, podobnie jak wydaje się to mieć miejsce w związku z pytaniem drugim.

Na zakończenie tego zestawienia poruszyliśmy jeszcze raz zasugerowany już aspekt światopoglądowy, żeby wyznaczyć tymczasowy kierunek oczekiwaniom czytelników. Podstawowe KARTEZJAŃSKIE twierdzenie odnośnie poznania, „myślę, więc jestem”, jest świadomym twierdzeniem w podwójnym sensie tego słowa: po pierwsze KARTEZJUSZ uważa, iż znalazł podstawę poznania (wiedzy) w świadomości siebie samego, i – po drugie – ten pogląd prowadzi go do nowej samoświadomości, a mianowicie świadomości, że sam z siebie (*solus ipse*) może uzyskać pewne podstawy bez odwołania się do obcych instancji i autorytetów.

Teraz Ja medytacji KARTEZJAŃSKICH jest Ja zastępczym, tak że każde poszczególne Ja może upewnić się (dla siebie) w świadomym wyobrażeniu: „ja myślę, więc ja jestem”. I właśnie w tym miejscu, w którym wyraża się samoświadomość podmiotów, rozumiana jako wiedząca, a nie wierząca, w ogóle znajduje wyraz istotny rys nowożytnego (zachodniego) myślenia, nie tylko filozoficznego. Krytycy dostrzegają jako następstwo tej samoświadomości odosobnienie (solipsyzm) i zarozumiałość (*hybris*).

¹⁷ To pytanie nie powinno być mylone z kwestią „sposobu bycia” uniwersaliów (pojęć, idei). Możliwe stanowiska: nominalizm – realizm (platonizm) – konceptualizm.

Roztropniejsi chcieliby raczej wątpić w to, że u KARTEZJUSZA znajdują się korzenie wszelkiego nowożytnego zła. Jakkolwiek by nie było, to KARTEZJUSZ przekazał nam wraz ze swymi rozważaniami bardzo wiele podstawowych pytań w ich obecnej postaci. Zgadają się z tym także ci, którzy widzą w KARTEZJUSZU i jego twierdzeniu „myślę, więc jestem” źródło nie-szczęsnego dualizmu (rozdziału podmiotu i przedmiotu, duszy i ciała, ducha i materii i tak dalej), ściślej: źródło rozszczępionego i wyobcowanego stosunku do świata.

Przy tym jednak nie „pozostawia się” zachodniej tradycji. Jako alternatywę postuluje się medytacyjne ominięcie trudu myślenia. Niektóre z tych alternatyw okazują się na wskroś powiązane z właściwie rozumianą mistyką i o tyle są pokrewne wschodniej tradycji. To dotyczy w szczególności LUDWIGA WITTGENSTEINA, który właśnie dlatego jako właściwa alternatywa wobec KARTEZJUSZA – i wobec Indii – ułatwił zakończenie naszego opracowania. Oznacza to, że mamy do czynienia nie tylko z analizą poznania pojęciowego, ale bierzemy pod uwagę także poznanie kontemplacyjne.

Nie może być przy tym celem to, ażeby przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu po prostu „znikło” bez śladu, aby odzyskać – że tak powiem – przedfilozoficzną niewinność. Ślady muszą pozostać chociażby po to, żeby ułatwić następcom znalezienie drogi, ponieważ problemy filozoficzne nie są problemami osobistymi, lecz problemami, które są podstawę, mówiąc za KANTEM, posiadają we „wrodzonej skłonności” człowieka. Równie „właściwym” stosunkiem do świata – niezależnie od tego, czy na nowo uzyskanym, czy odzyskanym – jest ten, który roztropnie odróżnia jakościowo świadomą relację ze światem od naiwnej.

m y ś l f i l o z o f i c z n a

● WPROWADZENIA ◆ PANORAMA ZAGADNIEŃ ■ HISTORIA MYŚLI FILOZOFICZNEJ

redakcja serii

ks. prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ

prof. dr hab. Adam Węgrzecki

- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii* (wyd. II)
- J.W. Bremer, *Wprowadzenie do logiki* (wyd. II)
- S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej* (wyd. IV)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1: *Etyka osobowa* (wyd. II)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2: *Etyka społeczna* (wyd. II)
- H.-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody*
- G. Haefner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*
- J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*
- J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*
- ◆ J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*
- ◆ G. Gabriel, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*

W przygotowaniu:

- P. Prechtel, *Wprowadzenie do filozofii języka*
- V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*
- ◇ G. Scherer, *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*

Seria *Myśl Filozoficzna* poświęcona jest kluczowym dylematom nurtującym od zawsze umysł i serce człowieka i stanowiącym punkty ogniskujące refleksję filozoficzną w dziejach myśli, szczególnie zachodnioeuropejskiej.

Jej zamiarem jest udostępnienie fachowych opracowań poszczególnych zagadnień filozoficznych oraz zachęcenie do podjęcia, samodzielnie, przygody filozofowania.

Publikacje Serii, przygotowane przez wybitnych specjalistów, adresowane są do osób zajmujących się filozofią oraz do tych, którzy nie będąc profesjonalistami w tej dziedzinie, pragną rzetelnej wiedzy oraz panoramicznego oglądu problematyki filozoficznej.