

Mateusz Oleksy

Od realizmu do arealizmu (I) **Epistemologiczny problem realizmu** **— zagadnienie z podwójnym dnem**

„Świat jest moim przedstawieniem” [...] —
Uświadomienie sobie tego twierdzenia i powiąza-
nie go z zagadnieniem stosunku między myślą
i rzeczywistością, czyli między światem w umyśle
i światem poza nim — oto co obok problemu
wolności moralnej cechuje filozofię nowożytną.

A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*

1. WSTĘP

Pragnę od razu zaznaczyć, że poniżej będę rozważał problematykę realizmu w kontekście transcendentalnej teorii poznania oraz koncepcji, które wyrastają z konfrontacji z tradycją transcendentalizmu kantowskiego. Powód tego wyboru jest prosty. Otóż, moim zdaniem, problem realizmu w ogóle nie może powstać przy konsekwentnie naturalistycznym podejściu do poznania. Problematyka realizmu, z której wywodzi się współczesny semantyczno-kognitywny wariant problemu realizmu, jest wytworem właściwym filozofii transcendentalnej, przeznaczeniem której — *notabene* — jest demaskowanie tzw. „realizmu naiwnego”, milcząco założonego w postawie naturalistycznej. Postaram się wykazać, że na gruncie epistemologii¹ problem reali-

¹ Odtąd zawsze w tym esejie będę posługiwał się terminem ‘epistemologia’ w znaczeniu „transcendentalna teoria poznania”. Takie zawężenie znaczenia tego terminu nie jest pozbawione podstaw historycznych, skoro termin ten wprowadzili neokantyści tacy jak Zeller. W polszczyźnie filozoficznej zabieg ten nie jest zresztą żadnym novum. Np. Marek Siemek odróżniając pokantow-

zmu nie może zostać ani rozwiązany, ani unieważniony. Na przykładzie tzw. „realizmu scholastycznego” Peirce’a zamierzam również pokazać, atoli w sposób jedynie prowizoryczny, że przezwyciężenie problemu realizmu wymaga odrzucenia założeń filozofii transcendentnej (co nie oznacza rzecz jasna powrotu do przedkrytycznej teorii poznania w stylu Locke’a). Problem realizmu, ujęty z perspektywy transcendentnej teorii poznania, da się wyrazić za pomocą następującego ogólnego pytania: czy można założyć, że wiedza opiera się na określonym stosunku podmiotu poznania i przedmiotu poznania, nie zakładając, że przedmiot poznania jest zrelatywizowany do podmiotu poznania (do umysłu)? W zależności od tego, czy udzielamy twierdzącej, czy przeczącej odpowiedzi na to pytanie, przyjmujemy albo stanowisko realizmu, albo stanowisko idealizmu. Innymi słowy, albo twierdzimy, że można i trzeba założyć, że wiedza jest ufundowana na niezrelatywizowanym do umysłu stosunku podmiotu i przedmiotu poznania (realizm), albo twierdzimy, że można tylko założyć, że wiedza jest ufundowana na zrelatywizowanym do umysłu stosunku podmiotu i przedmiotu, a co za tym idzie, że sam przedmiot poznania jest zrelatywizowany do umysłu (idealizm). Arealizmem nazywam stanowisko, które odrzuca zarówno realizm jak i idealizm, albowiem odrzuca wspólne dla nich założenie, że możliwość wiedzy o świecie opiera się na jakimś fundamentalnym stosunku umysłu i świata, tj. na takim stosunku, który da się scharakteryzować w sposób niekolisty, bez odwoływania się do samej wiedzy, która ma być ugruntowana.

Zdaję sobie sprawę z tego, że **metafizyczny** problem realizmu, związany z ogólnym pytaniem „Czy coś istnieje naprawdę?” lub z jego bardziej szczegółową wersją „Czy X istnieje naprawdę?”, ma dłuższą historię niż spór realizmu i idealizmu, albowiem pytanie to pojawia się w oświeceniowym sporze o jakości pierwsze, a wcześniej w scholastycznym sporze o uniwersalia, ba, można doszukiwać się go w każdej metafizyce (nie tylko zachodniej), dla której rozróżnienie pozoru i rzeczywistości jest rozróżnieniem fundamentalnym (por. „Ruch, zmiana, modyfikacja nie istnieją naprawdę”, „Nic nie istnieje naprawdę, wszystko się staje”, „Tylko Idee istnieją naprawdę”, „Tylko Pustka istnieje naprawdę” itp.). Przyjąłem epistemologiczną charakterystykę problematyki realizmu, ponieważ nie jest przypadkiem to, że problem realizmu badany jest dzisiaj jako problem semantyczny (problem stosunku języka i świata), który stanowi pewne przekształcenie problemu epistemologicznego zarysowanego w poprzednim akapicie. Rzecz w tym, że pytanie o to, co „naprawdę istnieje”, nie jest nam dostępne w swoim pierwotnym metafizycznym sensie. Już w scholastycznym sporze nominalistów i realistów owo „naprawdę” nabiera znaczenia „niezależnie od umysłu”. Jednakże nominalizm średniowieczny poprzestaje na wygnaniu tego, co ogólne, ze sfery tego, co realne. Dopiero w idealizmie Berkeley’ego podważona zostaje możliwość przeciwstawienia tego, co realne (tego, co naprawdę

ską refleksję nad podstawami poznania od przedkantowskiej teorii poznania nazywa pierwszą *epistemologią*, drugą zaś teorią poznania lub *epistemiką* (por. „Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne”, [w:] *Dziedzictwo Kanta*, J. Garewicz (red.), Warszawa 1976, s. 25–6).

istnieje), treściom umysłu, pojawia się radykalny sceptycyzm co do tego, czy można mówić o przedstawieniu spostrzeżeniowym jako adekwatnym ujęciu czegoś pozaumysłowego. Metafizyczny realizm całkowicie traci grunt pod nogami, gdy Hume nie chce się zgodzić nawet na to, że umysł „istnieje naprawdę”, tj. niezależnie od przepływu percepcji, jako jego substrat (dla Hume’a umysł nie jest niczym więcej jak tylko kolekcją percepcji lub ich przepływem), a co za tym idzie odrzuca dualizm kartezjański oraz metaforykę „poza umysłem/w umyśle”, od której nie był wolny ani scholastyczny nominalizm, ani Berkeleyowski idealizm. Wszelako linia nominalizm-idealizm-fenomenalizm ujawnia historię sceptycyzmu, który wprawdzie podważył autorytet metafizyki, a co ważniejsze metafizyczne założenia nowej nauki i samego „zdrowego rozsądku”, ale nie mógł uwolnić się od zależności względem realizmu metafizycznego, właśnie dlatego że był sceptycyzmem (*notabene*, z tego właśnie powodu próby uzgodnienia sceptycznych wniosków z oczywistościami „zdrowego rozsądku”, charakterystyczne dla empiryzmu przed Humem i po Humie, nie są przekonujące). Dopiero w krytyce transcendentalnej pojawia się idea, by przeciwstawić realizmowi metafizycznemu idealizm (transcendentalny) jako konkurencyjne stanowisko fundamentalistyczne, tj. jako zamysł niemetafizycznego ugruntowania wiedzy. Jeśli więc chcemy historię sporu o realizm rozciągnąć tak, aby objęła jako swe bieguny skrajne metafizykę wiedzy (z jej ideą ścisłego związku między wiedzą i bytem) oraz arealizm (deflacyjny argument mający na celu unieważnienie problemu realizmu), powinniśmy potraktować epistemologię transcendentalną jako punkt zwrotny tej historii. Za chwilę spróbuję wyjaśnić, dlaczego optuję za takim „rozciągniętym” modelem historii dyskusji wokół realizmu.

2. EPISTEMOLOGICZNY PROBLEM REALIZMU W KRYTYCZNEJ FILOZOFII KANTA

Trzymam się więc epistemologicznej charakterystyki problemu realizmu, w pełni świadom tego, że charakterystyka epistemologiczna nieuchronnie *przesłania* właściwy problem. Problem realizmu *dotyczy* zaś w *istocie* związku między metafizyką wiedzy i logiką poznania. Gdy tylko nałóżymy na problematykę realizmu filtr epistemologiczny i przekształcimy pytanie, czy coś istnieje naprawdę, w pytanie, czy przedmiot poznania istnieje niezależnie od umysłu, staje się jasne, że odpowiedź na to ostatnie pytanie może być tylko przecząca. Odpowiedź ta jest w dodatku całkiem banalna, albowiem stwierdzenie „nie ma przedmiotu bez podmiotu (i vice versa)” jest równie pouczające jak stwierdzenie, że nie ma doliny bez góry, albo reakcji bez akcji. Co więcej, jest jasne, że stwierdzenie „przedmiot istnieje tylko jako korelat podmiotu” jest prawideł logicznym, nie zaś ontologicznym, ponieważ nie mówi więcej niż stwierdzenie „przedmiot jest logicznym korelatem podmiotu”. Pokazuje to jedynie, że realizm metafizyczny (ontologiczny) nie da się w ogóle wysłowić w terminach formalnej teorii przedstawienia (podmiotowego przedstawienia przedmiotu). W ter-

minach opozycji podmiotu i przedmiotu da się jedynie wysłowić realizm noumenalny lub negatywny, który w istocie jest tym samym, co idealizm transcendentálny. Nawiązuję tu rzecz jasna do potrójnego rozróżnienia — wprowadzonego w *Krytyce czystego rozumu* — fenomenu, noumenonu i rzeczy samej w sobie, które odzwierciedla dwa podstawowe wglądy logiczne Kanta: (1) Jeśli nasze poznania mają być obiektywnie ważne, przedmiot przedstawienia naocznego nie może być przedstawieniem naocznym (zjawiskiem); (2) Jeśli nasze poznania mają być subiektywnie ważne, przedmiot przedstawienia naocznego musi być logicznie skorelowany z podmiotem poznania (nie może być rzeczą samą w sobie).² Dlatego potrzebne jest Kantowi pojęcie noumenonu jako przedmiotu transcendentálnego, do którego intelekt odnosi wszystkie zjawiska, ale który sam w sobie nie jest odrębnym od zjawisk przedmiotem poznania, lecz „tylko przedstawieniem zjawisk ujętych poprzez pojęcie przedmiotu w ogóle, który można określić przez ich różnorodność”.³ Tak jak podmiot transcendentálny jest czysto logicznym warunkiem syntezy danych naocznych i pojęć w sądach, nie zaś substancją duchową, tak przedmiot transcendentálny jest czysto logicznym warunkiem syntezy samych danych naocznych, nie zaś materialną przyczyną zjawisk. Realizm noumenalny sprowadza się do logicznej tezy o transcendencji przedmiotu w ogóle w stosunku do wszystkich naszych zjawisk, i jako taki wyraża po prostu jedną stronę idealizmu transcendentálnego, czyli tezy, że wszystkie nasze przedstawienia są uwarunkowane przez logiczne funkcje umysłu (która ostatecznie da się sprowadzić do tezy, że stosunek przedmiotu i podmiotu stanowi ogólną formę wszelkiego prawomocnego poznania).⁴ Jeśli jednak zapytamy teraz, czy realizm noumenalny oraz idealizm transcendentálny dostarczają ostatecznego rozwiązania problemu podstaw wiedzy, to odpowiedź — z punktu widzenia Kanta — jest przecząca! Kant bez wątpienia chciał odsonić logiczną podstawę poznania. Pytanie brzmi: czy czysto logiczny stosunek podmiotu i przedmiotu jako pustych (beprzedmiotowych) abstrakcji może być podstawą roszczeń do wiedzy o świecie? Kant, mając skłonność do fenomenalizmu (zjawiska są przedstawieniami), doskonale zdawał sobie sprawę, że konsekwentny fenomenalista (np. Hume) zarzuciłby mu, iż nie jest w stanie scharakteryzować ani podmiotu ani przedmiotu poznania w sposób niekolisty (inaczej niż w terminach zjawisk), a co za tym idzie, że jego idea „podstawy wiedzy” jest chimerą. Kant wiedział, iż nie posiada niebanalnej riposty na taki zarzut, albowiem przedmiot transcendentálny da się scharakteryzować w sposób niekolisty tylko w tym sen-

² Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. I, ks. II, podział III, s. 420—451.

³ *Ibid.*, s. 436—437.

⁴ Nazwałem go powyżej również „realizmem negatywnym”, mając na uwadze fakt, że w wydaniu B *Krytyki czystego rozumu* Kant zastąpił rozróżnienie noumenonu i rzeczy samej w sobie rozróżnieniem „noumenonu w sensie negatywnym” i „noumenonu w sensie pozytywnym” (*ibid.*, s. 439—450). Nazwa ta jeszcze silniej podkreśla fakt, że realizm noumenalny nie jest realizmem metafizycznym.

sie, że wytwarzamy jego pojęcie w refleksji, abstrahując od wszelkiej zmysłowości.⁵ Innymi słowy, jest to przedmiot pusty, pozbawiony jakiegokolwiek „opisu wbudowanego”. Kant nie mógł rozstać się z myślą, że autentycznej podstawy wiedzy mogłaby dostarczyć tylko teoria przedmiotu, którego wyposażenie jakościowe mogliśmyby scharakteryzować w sposób niekolisty (tj. nie odwołując się do *naszych* zjawisk), *gdybyśmy* posiadali intuicję nadzmysłową, „która jednak nie jest naszą i której nawet możliwości nie możemy zrozumieć”.⁶ Dlatego trudno się nie zgodzić, że wydzwięk idealizmu transcendentального Kanta jest zdecydowanie sceptyczny, pomimo fundamentalistycznych aspiracji tego stanowiska.

Spróbujmy określić warunki, które musiałaby spełnić epistemologia transcendentálna, aby mogła ugruntować nasze roszczenia do wiedzy, nie odwołując się jawnie lub skrycie do realizmu metafizycznego. Jedna kwestia ma tu decydujące znaczenie. Otóż punktem wyjścia epistemologicznego sporu realizmu i idealizmu nie może być po prostu pytanie o podstawy obiektywności (przedmiotowej ważności) poznania, albowiem to ostatnie może zostać zinterpretowane jako pytanie o warunki możliwości adekwatnego przedstawienia zjawisk, które z góry przesądza wynik dysputy. Pytaniem wyjściowym epistemologii jest raczej pytanie „Jak to jest możliwe, by coś w umyśle było *przedstawieniem* czegoś poza umysłem?”, postawione przez Kanta jako najbardziej fundamentalny problem filozofii w liście do Marcusa Hertza w 1772 r. Pytanie to bynajmniej nie było wówczas anachroniczne. Kant nie pytał bowiem o bytowy stosunek dwóch substancji o odmiennych naturach, lecz o możliwość uprzedmiotowienia bytu jako takiego (tj. rzeczy o transcendentnym wyposażeniu jakościowym), czyli uczynienia go przedmiotem subiektywnie uwarunkowanego przedstawienia. Innymi słowy, treścią tego pytania jest epistemologiczny problem realizmu sformułowany powyżej. W *Krytyce* (opublikowanej dziewięć lat po liście do Hertza) staje się jasne, że albo coś jest rzeczą samą w sobie (czymś, co istnieje niezależnie od umysłu, i jest takie, jakie jest, niezależnie od tego, jakim poznaje je podmiot), albo jest przedmiotem naszego poznania zrelatywizowanym do logicznych funkcji umysłu. Z tej alternatywy rozłącznej wynika zaś, że epistemologiczny problem realizmu jest nierozwiązywalny. Podobnie, argumenty na rzecz epistemologicznego realizmu i epistemologicznego idealizmu pokazują, że pytanie Kanta jest pułapką. W największym uproszczeniu, argument na rzecz realizmu pokazuje, że jeśli poznanie (przedstawienie podmiotowe) nie dosięga rzeczy samej w sobie, to nie osiąga wiedzy. Argument na rzecz idealizmu pokazuje, że jeśli poznanie dosięga jakiegoś przedmiotu, to przedmiot ten da się pomyśleć tylko jako przedmiot naoczności zrelatywizowany do logicznych funkcji poznającego umysłu. Można więc uznać, że odstawianą z odmiennych punktów widzenia ten sam paradoks, paradoks zawarty w idei przedstawienia rzeczy samej w sobie (podmiotowego poznania Bytu). Dokonane na gruncie transcendentálnej teorii przedstawienia pojęciowe przesunięcie w stronę idei wiedzy jako

⁵ Por. *ibid.*, s. 437.

⁶ *Ibid.*, s. 441.

obiektywnego poznania zjawisk tylko pozornie rozstrzyga spór między realizmem i idealizmem na korzyść idealizmu. Jeśli bowiem zgodzimy się, że pytanie Kanta z 1772 r. wyznacza właściwe zadanie epistemologii, to zmuszeni będziemy przyznać, że owo przesunięcie pojęciowe rozmija się z zadaniem epistemologii. Dokładnie to bowiem, co gwarantuje możliwość uprzedmiotowienia Bytu w przedstawieniu, mianowicie jego relatywizacja do logicznych funkcji podmiotu, wskazuje na to, że nic nie gwarantuje, że tak uprzedmiotowiony Byt odzwierciedla Byt taki, jakim on jest w sobie. W szczególności stanowisko, które nazwałem tu realizmem noumenalnym (uznanie transcendencji noumenów w stosunku do fenomenów) jest — jak przekonuje sam Kant — sposobem pokazania, że poznając zjawiska nie poznajemy rzeczy samych w sobie. Stanowisko to jest całkowicie bezradne wobec *przypuszczenia*, że cały świat zjawiskowy jest tylko ułudą (fantomem mózgu, jakby powiedział Schopenhauer). Wspomniane przesunięcie pojęciowe jedynie odsuwa ideę *episteme* jako przedstawienia Bytu w cień (przy czym jest to raczej cień absurdu, niż agnostycyzmu), dlatego nie toruje ono drogi dla niemetafizycznej teorii podstaw wiedzy, lecz epistemologii krytycznej.

Tak zarysowana perspektywa pozwala zrozumieć, dlaczego na gruncie epistemologii nigdy nie może dojść do frontalnej konfrontacji realizmu i idealizmu, pozwala zrozumieć tę nieustanną oscylację między platonizmem i fenomenalizmem, która cechuje *stanowisko* realizmu epistemologicznego! Widzimy bowiem wyraźnie, iż realista — kiedy już dokona zwrotu transcendentalnego — ma wybór między epistemologicznie niezrozumiałym stanowiskiem, które postuluje możliwość adekwatnego przedstawienia rzeczy samej w sobie (np. powołując się na ogląd rozumowy), oraz nie budzącym epistemologicznych zastrzeżeń stanowiskiem realizmu noumenalnego, które wszelako nie różni się niczym od idealizmu transcendentalnego, albowiem potwierdza z całą siłą podstawowy wgląd tego ostatniego, iż pozytywna przedmiotowa zawartość naszego poznania wyczerpuje się w zjawiskach.

3. PRÓBY PRZEZWYCIĘŻENIA EPISTEMOLOGICZNEGO PROBLEMU REALIZMU W FILOZOFII POKANTOWSKIEJ

Problem, który usiłuje rozwiązać filozofia Kanta, można wyrazić tak: jak przezwyciężyć agnostyczne wnioski Hume'a dotyczące istnienia i możliwości poznania bytu jako takiego, nie wracając na drogę metafizyki dogmatycznej. Zwrot transcendentalny miał utorować drogę nowej teorii podstaw ludzkiego poznania, która byłaby jednocześnie antyseptyczna i antydogmatyczna. Wszelako — jak starałem się pokazać — wyprowadzony z krytyki transcendentalnej projekt epistemologii (niemetafizycznej teorii podstaw poznania) skazany był od samego początku na oscylację między dogmatyzmem i sceptycyzmem. Wprawdzie krytyka transcendentalna wykazała niedorzeczność idei poznania Bytu, lecz pozostawiła epistemologię ze sceptycznym wnioskiem, że *nie możemy* poznać rzeczy samej w sobie, a co za tym idzie, że

z braku lepszego fundamentu, musimy zadowolić się wynikiem (w istocie sceptycznym), że *jedyną zrozumiałą dla nas* podstawą obiektywnego poznania zjawisk jest *li tylko* formalny stosunek podmiotu i przedmiotu. Historia filozofii pokantowskiej pokazuje, że wyjścia z tego impasu szukano na dwa wykluczające się wzajemnie sposoby. Albo odrzucano założenie, że podstaw ludzkiego poznania należy szukać w formalnej teorii przedstawienia, albo odrzucano założenie, że ludzkie poznanie wymaga w ogóle *podstaw* (w sensie ontologicznym lub epistemologicznym).

Tą pierwszą drogą podążyli idealiści niemieccy. Zwolennicy tej opcji twierdzili, że Kant słusznie odrzucił metafizyczno-teologiczne próby ugruntowania ludzkich roszczeń do wiedzy, jednak niesłusznie założył, że sama krytyka transcendentalna nie może być ufundowana na niedogmatycznej ontologii. W teoriach spod znaku ontologii niedogmatycznej hipostazuje się tak lub inaczej pojętą podmiotowość jako absolutne źródło „rozszczenia na podmiot i przedmiot”. Ta pokrytyczna ontologia nie jest pomyślana jako ontologia Bytu jako obiektywnego korelatu umysłu (która padłaby łupem krytyki transcendentalnej), lecz jako teoria „ontologicznej konstytucji stosunku podmiot-przedmiot”.⁷ Tak jak Kant chciał przewyciężyć metafizyczny spór realizmu i idealizmu wykazując, że nie sposób pomyśleć umysłu i rzeczywistości jako ukonstytuowanych „w sobie”, tj. niezależnie od stosunku poznawczego, tak idealiści niemieccy (lecz nie tylko oni) chcieli przewyciężyć epistemologiczny spór realizmu i idealizmu wykazując, iż nie sposób pomyśleć stosunku podmiot-przedmiot jako ukonstytuowanego „w sobie”, tj. niezależnie od pewnego „dynamizmu transcendentalnego” (samokonstytucji jaźni, samouprzedmiotowania woli, samowiedzy ducha, samokonstytucji praktyki społecznej, samointerpretacji woli mocy itp.). Podstawowym motywem całej tej tradycji myślowej jest — jak miemam — chęć zachowania fundamentalistycznej pozycji filozofii. Wprawdzie dopiero w *Byciu i czasie* Heideggera stanie się jasne, że zachowanie tej fundamentalistycznej pozycji wymaga zdecydowanego odcięcia ontologii (zwanej fundamentalną) od metafizyki (zwanej ontyczną), czego nie był w stanie dokonać konsekwentnie żaden z idealistów pokantowskich. Jestem zdania, że projekt ontologii opozycji podmiotu i przedmiotu, z powodu swoich fundamentalistycznych roszczeń, ma równie absurdalne konsekwencje, co projekt epistemologii rzeczy samej w sobie. Projekt ten prowadzi do krytycznego impasu, w istocie do nowego (tzn. nieznanego filozofii przedkantowskiej) rodzaju sceptycyzmu, który chętnie nazwałbym „sceptycyzmem zasłony epistemologicznej”.

Przyjrzyjmy się teraz jednej z prób wyjścia z tego impasu. Był nią pragmatyzm amerykański. Putnam utrzymuje, że dewizą pragmatystów było przekonanie, że można być zarazem antysceptykiem i antyfundamentalistą. Dobrą ilustracją takich starań jest Peirce’owska teoria badania, która określa normatywne warunki poznania naukowego (nie wszelkiego poznania w ogóle!). Owe normatywne warunki sprowadzają się w istocie do czterech zasad: falsyfikacjonizmu, zgodnie z którym wszystkie

⁷ Sposób, w jaki krytyka transcendentalna została zreinterpretowana jako ontologia pokrytyczna lub *fundamentalna*, dobrze ukazuje np. M. Siemek, por. *op. cit.*

przekonania są wywrotne; holizmu, zgodnie z którym ostatecznym kontekstem uzasadnienia roszczeń poznawczych jest całość ludzkiego poznania; pragmatyzmu, zgodnie z którym całą treścią wiedzy jest wpływ, jaki ma ona na działanie; oraz do podstawowych założeń semiotyki, zgodnie z którymi wszystkie procesy kognitywne wymagają pośrednictwa znaków, możliwość przedstawienia faktów (w szczególności możliwość przedmiotowego odniesienia znaku) jest nierozzerwalnie związana z możliwością interpretacji przedstawień, możliwość zaś interpretacji przedstawień (czyli podstawienia jednego znaku za drugi) jest nierozzerwalnie związana z możliwością komunikacji językowej.⁸ Pierwsze dwie zasady przemawiają przeciwko fundamentalizmowi epistemologicznemu, czyli przekonaniu, że poznanie ludzkie wymaga niewzruszonej podstawy w postaci jakichś „uprzywilejowanych przedstawień” (idei wrodzonych, danych naocznych czy sądów syntetycznych *a priori*). W szczególności zasada holizmu przesądza, że nasze roszczenia do wiedzy zakładają jedynie możliwość przejścia od bardziej problematycznych przekonań do mniej problematycznych przekonań, nie zaś możliwość przejścia od czegoś „w umyśle” do czegoś „poza umysłem”. Dlatego też teoria Peirce’a nie prowadzi do sceptycyzmu epistemologicznego. Ta sama zasada holizmu wskazuje, że wątplenie (roszczenie do problematyczności) wymaga uzasadnienia w nie mniejszym stopniu niż roszczenia do wiedzy. Zgodnie z teorią Peirce’a, w samym procesie badania uczymy się ustalać, które z naszych teorii i procedur badawczych wymagają rewizji. Zasada pragmatyzmu stanowi dobry środek zaradczy na sceptycyzm. Wprawdzie na mocy pierwszych dwóch zasad Peirce odrzuca ideę, że coś nam jest w sposób absolutny dane, oraz Kantowską dychotomię receptywności i samorzutności, ale nie wynika z tego, że percepcja jest nieuleczalnie skażona idiosynkrazjami interpretacji, albowiem wszelką dezinterpretację (nawet jeśli jest utajona na poziomie bezpośrednich spostrzeżeń) możemy wykryć na dłuższą metę poprzez ingerencję w nasze otoczenie. Jeśli nasze percepcje angażują nasze zdolności pojęciowe, to ich treści są przekładalne na określone sposoby działania, albowiem zgodnie z zasadą pragmatyzmu każde pojęcie da się przełożyć na imperatyw hipotetyczny o postaci „Jeśli chcesz osiągnąć taki a taki obserwowalny efekt, to musisz wykonać taką a taką operację lub ciąg operacji”. Podobnie, uzbroiwszy teorię badania w semiotykę, Peirce był w stanie skutecznie zwalczać idealistyczne (lub wręcz solipsystyczne) konsekwencje indywidualizmu epistemologicznego. Przedmiotowe odniesienia naszych teorii nie są zawieszane w *noumenalnej* próżni, albowiem — choć odniesienie nie da się oddzielić od interpretacji — tym, co rozstrzyga o odniesieniu nie są abstrakcyjne znaczenia znaków, lecz intersubiektywny konsens w ich zastosowaniu. Poznanie nie jest sprawą samotnego podmiotu (nawet jeśli został on *formalnie* ujęty jako ponadjednostkowy).

Do stanowiska arealistycznego Peirce zbliża się najbardziej, gdy utożsamia rzeczywistość z „ostatecznym wynikiem badań”, aczkolwiek deflacyjny charakter tego

⁸ W przypadku pierwszych dwóch zasad nie stosuje tu nazw Peirce’a (falibilizm i synechizm), lecz bardziej znane określenia współczesne.

stanowiska nie został przez Peirce'a dobrze wyeksponowany, przez co narażone było na niepotrzebne dezinterpretacje. Peirce zwraca uwagę na to, że już Duns Szkot dostrzegł, iż problem uniwersaliów można rozwiązać, jeśli przyjmie się, że rzeczywistość nie jest czymś, co przeciwstawia się całości naszego poznania, tudzież umysłowi w ogóle, lecz czymś, co przeciwstawia się naszym prowizorycznym opiniom. Jeśli więc „rzeczywistość” oznacza „to, co jest niezależne od naszych opinii”, to rozróżnienie rzeczywistości i *naszej ostatecznej opinii* byłoby sofistyczne. „Ta ostateczna opinia jest zatem niezależna, zaiste nie od myśli w ogóle, lecz od wszystkiego co arbitralne i indywidualne w myśli; jest całkiem niezależna od tego co ty, ja, lub dowolna liczba ludzi myśli”.⁹ Z tego powodu Peirce nazwał swoje własne stanowisko realizmem scholastycznym, aczkolwiek jest ono w istocie realizmem noumenalnym, przeformułowanym na gruncie teorii badania naukowego. Peirce zastępuje Kantowską triadę (fenomen, noumenon, rzecz sama w sobie) rozróżnieniem bezpośredniego i ostatecznego przedmiotu danej teorii, gdzie „bezpośredni” oznacza „taki, jakim teoria ta go przedstawia”, zaś „ostateczny” oznacza „taki, jaki jest on w rzeczywistości”, „w rzeczywistości” oznacza zaś „z punktu widzenia naszej ostatecznej opinii, czyli takiej, do której doszlibyśmy, gdybyśmy prowadzili nasze badania wystarczająco długo”. Przy tym Peirce nie twierdzi, że aby nadać sens pojęciu rzeczywistości, musimy założyć, że kiedyś osiągniemy ostateczny kres badań, lub że jest to w ogóle w konstruktywnym sensie możliwe („wystarczająco długo” w powyższym nierzeczywistym okresie warunkowym oznacza „w nieskończenie długiej serii”). Nie chodzi więc o to, że musimy zakładać istnienie ostatecznej opinii, lecz o to, że możemy z sensem pytać o to, czy przedmiot (bezpośredni przedmiot) naszej teorii świata istnieje niezależnie od umysłu tylko przy założeniu idealnego horyzontu badań, a więc przy założeniu, że formalnie możliwa jest inna teoria świata, z punktu widzenia której można dostrzec niedostatki naszej teorii. Z tego zaś wynika, że pytanie, czy coś istnieje niezależnie od „umysłu w ogóle”, od „całości poznania” lub od „ostatecznej opinii”, podobnie jak pytanie, czy „ostateczny przedmiot” naszej teorii istnieje niezależnie od umysłu, nie ma sensu. Dlatego Peirce pisze:

Ta teoria rzeczywistości z miejsca obala ideę rzeczy samej w sobie — rzeczy, która istnieje niezależnie od jakiegokolwiek stosunku do jej ujęcia w umyśle. Jednakże, w żadnym razie nie zabrania nam — a nawet skłania nas do tego, by — uznać wyglądy zmysłowe jedynie za znaki rzeczywistych przedmiotów. Z tym, że reprezentowane przez nie rzeczywiste przedmioty nie są niepoznawalnymi przyczynami doznań zmysłowych, lecz *noumenami*, lub inteligibilnymi ujęciami, które stanowią ostateczne wyniki działania umysłu, który został wprawiony w ruch przez doznania.¹⁰

Jest to prototyp argumentu arealistycznego. Peirce po prostu dostrzegł, że idea rzeczywistości, która prześladowała nominalistów, idealistów w stylu Berkeley'a, fe-

⁹ Ch. S. Peirce, „Critical Review of Berkely's Idealism”, [w:] *Values in a Universe of Chance. Selected Writings of Charles S. Peirce*, P. P. Wiener (red.), Stanford CA 1958, s. 82.

¹⁰ *Ibid.*, s. 83.

nomenalistów w stylu Hume'a, a nawet Kanta, idea rzeczywistości jako istności niezależnej od umysłu jest mylącym obrazem, błędnie zabsolutyzowaną analogią wprowadzoną z pojęcia rzeczywistości jako czegoś niezależnego od naszych dowolnych, indywidualnych opinii, oraz ze związanych z nią metafor: „rzeczywistość jest *celem*, do którego *zmierza* nasze poznanie”, „rzeczywistość *udziela* rozstrzygającej *odpowiedzi* na nasze pytania” itp. Peirce — podobnie jak Kant — uznał, że pojęcie rzeczywistości będzie puste lub bezużyteczne, jeśli pozbawimy je *wszelkiego* związku z pojęciem prawdy i pojęciem poznania, uniknął jednak zgubnych konsekwencji „fenomenalizmu” Kanta, albowiem mógł twierdzić, że rzeczywistość jest poznawalna (w swej „pozytywnej” treści), *na dłuższą metę*.¹¹ Wszelako nawet jeśli odrzuca się pojęcie rzeczy samej w sobie jako puste (nie mówię „fałszywe”), stwierdzenia takie jak „rzeczywistość jest ostatecznym wynikiem działania umysłu” mogą okazać się zgubne, jeśli nie zaznaczy się, że nie są one ani zasadami ontologicznymi, ani sądami syntetycznym *a priori*, lecz ideą regulatywną, albo eksplikacją normatywnej zawartości ideału racjonalności naukowej.

Co ciekawe, Putnam, po niedługiej przygodzie z realizmem metafizycznym, przyznał, że realizm metafizyczny szwankuje z tych samych powodów, dla których Peirce twierdził, że szwankuje doktryna rzeczy samej w sobie. Przyjął wtedy punkt widzenia, dla którego ukuł niefortunną nazwę „realizm wewnętrzny”, który bardzo przypomina realizm Peirce'a. Nazwa ta jest niefortunna (podobnie jak takie alternatywne propozycje, które mógłbym podsunąć, jak np. „realizm noumenalny” lub „realizm negatywny”), ponieważ nie usuwa nieprzyjemnego poczucia, że zmuszeni jesteśmy zrezygnować z czegoś wzniosłego (realizmu pozytywnego, zewnętrznego, czyli metafizycznego) na rzecz czegoś skromniejszego. Tymczasem Putnam, podobnie jak wcześniej Peirce, chciał pokazać, iż wniosek, że możemy mówić o rzeczywistości jedynie jako zależnej od umysłu, jest błędny. Wniosek raczej jest taki, że jeśli mówienie o rzeczywistości jako niezależnej od umysłu nie ma sensu, to mówienie o rzeczywistości jako zależnej od umysłu też nie ma sensu. Jeśli pusty jest pogląd, że możemy wyjść poza umysł i uchwycić jego związek z rzeczywistością, to pusty jest pogląd, że nie możemy tego zrobić. Intencją „realizmu wewnętrznego” (podobnie jak jego scholastyczno-kantowskiego poprzednika) było „odrzucenie «realizmu» w imię realistycznego ducha”,¹² czyli uwolnienie (realistycznego) dyskursu na temat odnie-

¹¹ Można rzec, że Peirce nie bał się konsekwentnie fenomenalistycznej interpretacji zwrotu transcendentnego, albowiem wiedział, jak uniknąć jego idealistycznych konsekwencji. W cytowanym powyżej „Critical Review of Berkely's Idealism” z 1871 r. (jednej z pierwszych prac, w których wyklada swój *realizm*, antycypując swoje późniejsze pragmatystyczne teorie prawdy i rzeczywistości) podkreśla związek swojego *realizmu* z fenomenalizmem, zaznaczając, że „jest to fenomenalizm Kanta, nie zaś Hume'a. W istocie, krok, który Kant nazwał przewrotem kopernikańskim, polegał dokładnie na przejściu od nominalistycznego do realistycznego poglądu na rzeczywistość. [...] Krótko mówiąc, polegał on na uznaniu, że rzeczywistość jest normalnym wytworem działania umysłowego, nie zaś jego niepoznawalną przyczyną” (*ibid.*, s. 84).

¹² H. Putnam, „W obronie realizmu wewnętrznego”, [w:] *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*,

sień wyrażań, przedmiotów teorii, wyboru opisu rzeczywistości itp. od pustego sporu między realizmem i idealizmem o rzeczywistość pozaumysłową lub pozajęzykową. Uświadomiwszy sobie, jak mylące może być w tej debacie określenie „wewnętrzny”, Putnam zaczął mówić o „realizmie bezpośrednim”, „realizmie pragmatycznym”, by w końcu pozostać przy „realizmie przez małe ‘r’”. Te perypetie arealisty zasługują na uwagę. Śledząc karierę Putnama (którego uważam za wirtuoza argumentacji deflacyjnej), można uświadomić sobie, że arealista rozmija się ze swoim powołaniem, jeśli zamiast odslaniać semantyczne wykorzenienie języka, w którym rozgrywa się spór realisty i idealisty, atakuje samą możliwość mówienia w jakimkolwiek kontekście o „przedstawieniu faktu” lub o „odniesieniu do przedmiotu” (tego instynktu zawiedzionego realisty metafizycznego dopatruje się Putnam u Rorty’ego¹³). Pierwszorzędnym osiągnięciem Peirce’a było to, że udało mu się wydestylować z pustostowia sporu o świat zewnętrzny ten ułamek sensu, który ma kluczowe znaczenie dla dyskursu naukowego.

Ktoś mógłby wyciągnąć z powyższych rozważań wnioski, że z pewnością przepaść między zarysowanymi drogami wyjścia poza epistemologiczny spór o realizm nie jest zbyt szeroka, skoro zarówno idealiści jak i pragmatyści kwestionują założenia epistemologii transcendentalnej, skoro obie partie podważają fundamentalny status opozycji podmiotu i przedmiotu (w istocie całej siatki opozycji, w tym opozycji teorii i praktyki, przyczynowości i wolności, natury i kultury, przyrody i człowieka itd.). Wszechstronny badacz filozofii pokantowskiej mógłby doszukać się znaczących analogii formalnych między różnymi postaciami idei „samokonstytucji” u idealistów, a Peirce’a ideą badania, w szczególności jego ideą semiozy. Wszelako kością niezgody pozostaje sama postawa fundamentalistyczna, a raczej sprzęgnięty z nią obraz, zgodnie z którym jesteśmy w czymś *bezwarunkowo* zamknięci, niejako rozbijamy się o ściany (rozumu, samoświadomości, języka). Olbrzymia żywotność sporu o realizm, odradzającego się co rusz w nowej postaci, świadczy o sile oddziaływania tego obrazu. Peirce’a „teoria rzeczywistości” jest próbą wyłożenia normatywnej treści naukowego pojęcia rzeczywistości, i jako taka stanowi część teorii badania naukowego. Tak jak punktem wyjścia semiotyki Peirce’a jest pytanie, jak musimy rozumieć ‘znak’, jeśli słowo to ma być użyteczne w dyskursie naukowym, tak punktem wyjścia jego teorii rzeczywistości jest analogiczne pytanie, jak musimy rozumieć ‘rzeczywistość’, jeśli słowo to ma być użyteczne z punktu widzenia nauki. Peirce nie musi zakładać, że idee nieskończonego horyzontu badań, idealnej wspólnoty badaczy i ostatecznego konsensusu wyrażają konstytutywne warunki wszelkiego możliwego poznania. Co więcej, zapytany skąd idee te czerpią swój sens i swoją prawomocność, nie musi, jak czynił Kant w odniesieniu do idei regulatywnych, powoływać się na „najgłębsze potrzeby rozumu”, lub na jakkolwiek inaczej pojętą samoświadomość transcendentalną.

przel. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 450.

¹³ Por. „The Question of Realism”, [w:] *Words and Life*, J. Conant (red.), Cambridge MA 1994, s. 295–315.

Peirce może poprzestać na stwierdzeniu, że idee te, o ile odzwierciedlają historyczny rozwój praktyki naukowej, wyrażają normatywne presupozycje dyskursu naukowego w jego aktualnym stanie. Ogólnie, zadaniem teorii badania naukowego jest rekonstrukcja normatywnych konsekwencji historycznego rozwoju praktyki naukowej. Dlatego wchodzące w jej skład teorie prawdy, rzeczywistości, znaku itd. podlegają rewizji na podstawie doświadczenia, którego rzecz jasna nie dostarcza „samoogląd rozumu” lub „samorefleksja rozumu”, lecz historyczne badania nad rozwojem praktyki naukowej.¹⁴ Zaryzykuję stwierdzenie, że Putnam zalecając realisme „odrzućcie «realizmu» w imię realistycznego ducha” hołduje tej samej zasadzie, która przyświecała Peirce’owi gdy mówił, że zadaniem fenomenalizmu (po Kancie!) jest „przejście od nominalistycznego do realistycznego poglądu na rzeczywistość”.¹⁵ Nazwy „fenomenalizm” i „realizm” nie są istotne, istotna jest intencja wyjścia poza dialektykę sporu o realizm, które może polegać tylko na tym, że ukaże się bezcelowość tego sporu wskazując właściwe użycie pojęć rzeczywistości, prawdy itd. Jakkolwiek by nazwać stanowisko Peirce’a, wyróżnia je świadomość, że kwestia właściwego użycia pojęcia rzeczywistości nie bardziej jest zagadkowa, niż kwestia właściwego użycia pojęcia pierwiastka litu.

SUMMARY

In this article I discuss the problem of epistemological realism in the context of Kantian transcendental critique and some of post-Kantian epistemological projects. I argue that epistemological problem of realism (1) constitutes a central problem of transcendental critique, (2) can be neither solved nor dissolved on the ground of transcendental epistemology, and (3) can be shown to be misconceived only when foundationist presuppositions of transcendental epistemology are abandoned. The third point is illustrated with the example of „scholastic realism” — the doctrine advanced by Charles S. Peirce in the second half of the XIXth century — which abandons the presuppositions of transcendental epistemology without falling back into naive, pre-critical realism. In addition, I suggest that the epistemological problem of realism is a „double bottom” issue in the following sense: epistemological problem of realism is motivated by the metaphysical problem of transcendence, yet the metaphysical concept of transcendence cannot be properly expressed, still less validated, in the language of transcendental epistemology.

¹⁴ Peirce prowadził tego rodzaju badania, por. „Lessons from the History of Scientific Thought” [w:] *op. cit.*

¹⁵ Por. przypis 11.