



Jan Hartman

WIEDZA
BYT
CZŁOWIEK

z głównych zagadnień
filozofii

universitas

WIEDZA

BYT

CZŁOWIEK

Jan Hartman

WIEDZA BYT CZŁOWIEK

z głównych zagadnień
filozofii

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński

© Copyright by Jan Hartman and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011

ISBN 97883-242-1523-2
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Edyta Podolska-Frej

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

Spis treści

Wstęp	7
-------------	---

CZĘŚĆ I

WIEDZA REWIZJA ZAGADNIENIA SCEPTYCYZMU

1. Znaczenie kwestii sceptycyzmu i dogmatyzmu w dziejach filozofii	13
2. Właściwy i niewłaściwy sposób stawiania zagadnienia sceptycyzmu; różnica między zignorowaniem a rozwiązaniem tego zagadnienia	17
3. Paradoksy pojęcia wiedzy i pojęć z nim związanych, takich jak „prawda” i „filozofia”	23
4. Psychologiczna subiektywność poznania	33
5. „Pragnienie wiedzy” i mądrość	41
6. Eliminacja pojęcia wiedzy	49
7. Poznanie jako stawianie pytań i dawanie odpowiedzi	55
8. Spór „realizm – idealizm” i pozorne przewyciężenie sceptycyzmu metodą transcendentalną	63
9. Zagadnienie cogito (subiektywności) a sceptycyzm	75
10. Sceptycyzm optymistyczny	81

CZĘŚĆ II

BYT, NIEMOŻLIWOŚĆ I MOŻLIWOŚĆ METAFIZYKI

1. Jałowość transcendentalizmu	89
2. Przeszkody w uprawianiu metafizyki	95
3. Paradoksy realistycznej teorii substancji	107
4. Metafizyka wolna od redundancji	127
5. Poza materializmem i idealizmem	133
6. Przeżywanie a myślenie: Idea	141
7. Pojęcie jako rezonans doświadczenia	151
8. Psychologia abstrakcji a metafizyka	159
9. Między życiem a Ideą	167

CZĘŚĆ III

CZŁOWIEK. KU METAFIZYCE MORALNEJ

1. Lekcja Kanta i Schopenhauera	173
2. Klęska dyskursu moralnego	189
3. Czego pragnie człowiek?	209
4. Wola dobra	219
Indeks	257

Wstęp

Zadaniem, jakie stawiam sobie w tym zwięzłym traktacie, jest odnalezienie obszaru, na którym może mieć jeszcze zastosowanie myślenie metafizyczne, czyli wykraczające poza domenę możliwego doświadczenia empirycznego. Wprawdzie to kantowskie określenie metafizyki nie może być, jak sądzę, utrzymane bez zastrzeżeń, lecz przyjmijmy je przynajmniej w punkcie wyjścia tych rozważań. W pierwszej i drugiej części przedkładanej tu pracy podążam tropem nowożytnej filozofii, podejmując najpierw problematykę epistemologiczną, a następnie, uzbrojony we wnioski odnoszące się do natury i zakresu możliwego poznania, dokonuję przeglądu pojęć metafizyki oraz jej poznawczych aspiracji. Nie ma powodu ukrywać przed Czytelnikami rezultatów pomieszczonych tu analiz. Jeśli chodzi o kwestię wiedzy, dochodzę do sceptycyzmu. W sprawie metafizyki wynik jest zgodny z oczekiwaniami sceptyka – cała tradycja metafizyczna opiera się na błędach i sofizmatach. Nie przeczę, że powiedziano to już w filozofii nie raz. Wydaje mi się wszelako, iż zaprezentowana na kartach tej książki wersja sceptycyzmu jest nowa i w szczególnie radykalna, podobnie jak krytyka metafizyki i jej poznawczych aspiracji. Część trzecia, następująca po dwóch wywodach radykalnie krytycznych i negatywnych, ma mimo wszystko wydźwięk pozytywny. Rozważania o metafizyce doprowadziły mnie bowiem do przekonania, iż jest możliwe uprawianie jej,

wszelako nie w znaczeniu ściśle poznawczym, w odniesieniu do szeroko pojętej sfery moralnej. We wniosku tym wyraża się odpowiedź na pytanie o możliwy obszar refleksji metafizycznej. Znów – odpowiedź ta nie jest filozofii nieznana. Nie jestem pierwszym, który twierdzi, że metafizyka możliwa jest wyłącznie w postaci metafizyki moralności. Jednakże jej rozumienie oraz postawione na jej gruncie tezy są już, jak miemam, oryginalne. Krótko mówiąc – traktat ten, poruszający wiele spośród fundamentalnych problemów filozofii, nie daje nowych odpowiedzi o wielkiej ogólności, wszelako dostarcza wielu nowych argumentów oraz zarysowuje kilka nowych koncepcji w zakresie takich kwestii, jak sceptycyzm, istota metafizyki, znaczenie sądów etycznych, celowość ludzkiego życia i paru innych. Dlatego też uznałem, że warto było spisać owe rozważania, którym oddawałem się przez ostatnie lata. Tym samym mam również nadzieję, że inni będą mieli pożytek z lektury powstałej w ten sposób książki.

Cechą charakterystyczną stylu rozważań i analiz, jakie znajdzie Czytelnik w tej pracy, jest nieustanne nawiązywanie do relacji, jakie zachodzą pomiędzy kształtem wypowiedzi filozoficznych a ich uwarunkowaniami heurystycznymi, a zwłaszcza aspiracjami, aby były to wypowiedzi „filozoficzne” bądź „metafizyczne”. Oznacza to, że stosuję tu – zwłaszcza w prowadzonych przez siebie polemikach – niektóre z metod metafizologicznego opracowywania zagadnień, zaprezentowanych w dwóch moich najważniejszych w dotychczasowym dorobku książkach: w *Heurystyce filozoficznej* (Wrocław: Monografie FNP 1997) oraz *Technikach metafizologii* (Kraków: Aureus 2001). W pewnej mierze ta książka jest kontynuacją projektu zapoczątkowanego przez obie rozprawy.

Traktaty filozoficzne powstają w naszych czasach rzadko. Zdążyliśmy się już odzwyczaić od ich szczególnego stylu, tak odmiennego od stylu prac monograficznych, które piszemy i czytamy znacznie częściej. Szeroki zakres poruszanej problematyki, daleko idące aspiracje teoretyczne i domniemywane przez autora nowatorstwo, a wreszcie charakterystyczna lapidarność wykładu oraz wplecionych w główny wywód żywych polemik z innymi filozofami – to cechy traktatów filozoficznych, jakie pisano w czasach nowożytnych, począwszy od Erasma, Kuzańczyka, Kartezjusza. Ufam, że Czytelnicy nie wezmą mi za złe, iż ośmielałem się naśladować niedościgłe wzory. Jeśli to czynię, to nie dlatego, abym nie zdawał sobie sprawy, iż moje pióro nie z tej sa-

mej jest gęsi, co Kartezjuszowe, lecz z sentymentu dla naszej filozoficznej tradycji.

Dziękuję serdecznie doktorom Janowi Piaseckiemu i Marcie Rakoczy za wnikliwą lekturę fragmentów, które poddałem ich ocenie, zanim nadałem pracy kształt ostateczny. Dziękuję również profesorom Darii Nałęcz, Janowi Woleńskiemu, Israelowi Bartalowi oraz pozostałym osobom, które zadecydowały o tym, że mogłem spędzić semestr letni roku akademickiego 2008/2009 na Katedrze Historii i Kultury Polskiej Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, gdzie udało mi się napisać dwie pierwsze części tej rozprawy. Gdyby nie ten wyjazd, powstałaby ona kilka lat później, a może wcale.

Kraków, 30 września 2009 r.

Część I

WIEDZA. REWIZJA ZAGADNIENIA SCEPTYCYZMU

1. Znaczenie kwestii sceptycyzmu i dogmatyzmu w dziejach filozofii

Kwestia sceptycyzmu towarzyszy filozofii niemal od jej zarania. Zdarzało się, że stawiano ją na ostrzu noża, jak w sporze Platona z sofistami, a w pewien osobliwy sposób także w słynnym średniowiecznym sporze „dialektyków” (czyli filozofów) z „antydyalektykami” (czyli wrogami filozofii). Jednak dopiero w filozofii nowożytnej, poszukującej prawdy metafizycznej w samowiedzy rozumu, problem stał się dla filozofii fundamentalny, co nie znaczy jeszcze, że potraktowano go w sposób bezstronny, czyli zgodnie z wymaganiami, jakie stawiamy racjonalności filozofa. Nazbyt często tyrady zastępowały tu analizy. Zaiste, cała niemal filozofia nowożytna, aż do połowy XX wieku, ogarnięta była lękiem przed sceptycyzmem i dogmatyzmem. Jak przepłynąć między Scyllą sceptycyzmu a Charybdą dogmatyzmu? To pytanie dręczyło Descartes’a, Kanta, Husserla i wielu innych. Odpowiedź zazwyczaj wypadła tak: zaufać temu, co w rozumie jest jego konieczną i własną formą organizacji, jego *a priori*, i w zaufaniu tym dać się prowadzić przez czyste, nieuprzedzone doświadczanie *rzeczy samej*, czyli tego, co się jasno przedstawia i nie może być inne, niż takie, jakie jest. Oczarowanie koniecznością wyłaniającą się z pozornie przygodnego doświadczenia miało uczynić nas głuchymi lub obojętnymi na syreni śpiew dobiegający ze skał. Dogmatyzm i sceptycyzm potraktowano

więc niczym zwodzicielki, którym nie wolno ulec, lecz pójść za wezwaniem bóstwa prawdy koniecznej i nieodpartej, nazywanego „transcendentalną podstawą”, „idea absolutną” albo po prostu „oczywistością”. Jednak stawianie sprawy sceptycyzmu i dogmatyzmu w taki sposób, a więc przyrównywanie ich do pokus, którym dzielny mąż umie się oprzeć, nie jest postawą teoretyczną, a co najwyżej pewnym aktem moralnym, natomiast zwalczanie dogmatyzmu nieodpartą koniecznością zda się filozoficzną przewrotnością. Sceptycyzm zasługuje na potraktowanie poważniejsze niż byle paradoks lub łamigłówka, o których wiemy, że rozwiązanie *na pewno* istnieje. Co więcej, sceptycyzm może iść znacznie dalej niż twierdzenie, że *wszelki* sąd jest dogmatyczny, czyli pozbawiony uzasadnienia gruntownego i ostatecznego. Chociaż *petitio principii*, „proszę o rację”, jest mantrą, którą przy odrobinie złej woli zawsze można powtórzyć (tak jak dziecko, które wciąż pyta „dlaczego?”), jakkolwiek skazując się na godną pożałowania jałowość, to w postaci bardziej radykalnej wątpliwość sceptyczna może być wyrażona raz a dobrze: Czy posiadamy jakieś jasne pojęcie wiedzy i czy możliwe jest wykonanie tego, co przez pojęcie to jest postulowane? I czy w ogóle warto się o to starać? A jeśli mylimy się w naszych elementarnych intuicjach epistemologicznych, to czy możemy je czymś zastąpić? Tak trzeba, jak sędzę, kwestię stawiać bezstronnie, a więc teoretycznie, i poniekąd tak się też we współczesnej filozofii dzieje. Jeśli chodzi zaś o urzeczenie koniecznością racjonalną, którą można apodyktycznie poznać, to jakkolwiek trudno zaprzeczyć, że dzieje się tak w matematyce, logice i w niektórych analizach formalnych podstaw języka (pretensji „dedukcji transcendentalnej” kantystów i „badań konstytutywnych” husserlianistów nie będę w tej chwili osądzać), to nadal otwarta pozostaje kwestia znaczenia i wartości *werbalizacji* tego, co rozumowo konieczne, a więc w jakiś sposób już przez rozum posiadane: jaką wartość ma dyskursywna samowiedza?

*

Sceptycyzm, w utrwalonym rozumieniu tego stanowiska, jest odpowiedzią na trudności w określeniu zakresu wiarygodnego poznania, a nawet uwiarygodnienia jakiegokolwiek poznania. W pewnej mierze

podważa dokonywanie się poznania w ogóle, gdyż notorycznie niewiarygodne poznanie przestaje w ogóle uchodzić za *dowiadwanie się prawdy*. Podważając niejako samo istnienie poznania, sceptycyzm (w każdym razie radykalny sceptycyzm) przestaje być tezą w normalnym znaczeniu tego słowa, tj. składnikiem domniemanego poznania. Właśnie ta zupełnie szczególna i paradoksalna pozycja heurystyczna tezy sceptycznej i podmiotu ją wygłaszającego stanowi o nieustającej ekscytacji, jaką budzi w przyjaciółach prawdy. Nic dziwnego, że to właśnie kwestia sceptycyzmu stała się historycznym początkiem teorii wiedzy. Wykazanie, że ograniczona wiarygodność poznania nie przekreśla naszych szans ani nie odbiera chleba filozofom, już w głębokiej starożytności stało się dla myślicieli sprawą honoru. Kwestię stawiano jednak, i wówczas, i w czasach nowożytnych, aż do Kanta, wbrew pozorom, jedynie na polu krytyki poznania, to znaczy jako zagadnienie krytycznej samowiedzy umysłu pretendującego do formułowania uzasadnionych sądów ogólnych. Rezultat krytyki poznania jako czynności przygotowawczej do dalszych kroków w budowie systemu wiedzy dawał bądź nie dawał podstaw do takich przedsięwzięć, a w konsekwencji podsuwał pewne wnioski natury moralnej. Jeśli bowiem również rozeznania w zakresie dobra i zła miałyby być chwiejne i niepewne albo wręcz nieosiągalne, nasze życie okazałoby się drogą w nieznanne, po której stąpa się z ciekawości, nawyku, a może i tragicznej konieczności, jednak bez żadnego celu, któremu można by zawierzyć nie tylko sercem, lecz i rozumem.

Tak czy inaczej, sceptycyzm jako zasadnicza możliwość – intelektualna i moralna – nie może pozostawić żadnego filozofa obojętnym, jakkolwiek nieraz już zdarzało się, że zamiast poważniejszego zastanowienia, poprzestawano na łatwym zignorowaniu sceptycyzmu, pod pozorem braku konsekwencji lub całkowitej dowolności i nonszalanckiej tezy sceptycznej. A jednak lekceważenie sceptycyzmu samo jest nonszalancką intelektualną. Jest to postawa lekkomyślna i bynajmniej nie wolna od ważkich następstw. Odpowiedź na sceptycyzm wywiera bowiem niezatarte piętno na każdym systemie filozoficznym, który ją formułuje, nawet jeśli jest to odpowiedź pozorna i zdawkowa. Bywa wręcz i tak, w bezpośrednim związku z kwestią sceptyczną, że (jak w przypadku Fichtego) cała filozofia staje się „teorią wiedzy”, z której wyprowadza się odpowiednie pojęcia metafizyczne (jako jedyne uwie-

rzytelnione przez krytykę poznania), ogłaszając, że teoria wiedzy jest *tym samym*, co metafizyka. Pouczeni tymi historycznymi przykładami, z najwyższą starannością musimy rozważyć kwestię sceptyczną, spodziewając się, że wszystko, co w przyszłości będziemy mieli do powiedzenia w kwestiach ontologicznych, zawisnie od tychże rozważań.

2. Właściwy i niewłaściwy sposób stawiania zagadnienia sceptycyzmu; różnica między zignorowaniem a rozwiązaniem tego zagadnienia

Jeśli sceptycyzmu zignorować niepodobna, na propozycje, by tak uczynić, należy odpowiedzieć następująco (nie pretenduję w tym punkcie do oryginalności, przypominając jedynie to, o czym należy pamiętać, podejmując kwestię sceptycyzmu na poziomie właściwym obecnemu stadium rozwoju naszej profesji).

Pierwsza możliwość ominięcia kwestii sceptycyzmu daje się sformułować tak: „sceptyk, podważając możliwość wiarygodnego twierdzenia czegokolwiek, sprzeniewierza się samemu sobie, gdyż wygłasza pewną tezę, deklarując tym samym, że posiadał pewne poznanie; dlatego konsekwentny sceptycyzm jest milczeniem”. Odpowiedź: Jeśli sceptyk podcina gałąź, na której siedzi (jak to się ustawicznie z sarkazmem podkreśla), to przecież nie jest to gałąź, na której pragnie on siedzieć – jest to gałąź, na której pragną siedzieć inni, i to raczej oni powinni martwić się, że z niej spadają, nie zaś sceptyk. Konsekwencja ani niesprzeczność między głoszonymi tezami bądź tezami i czynami nie są aspiracją sceptyka. Jeśli sceptyk twierdzi, że wiedza pewna jest niedostępna, to faktycznie wynika z tego, że również jego własna teza nie jest pewna. Niepewność pewności, pewności czegokolwiek,

a więc uniwersalność niepewności, jest dokładnie tym, co sceptyk pragnie *wyrazić* (a niekoniecznie *zakomunikować* jako tezę pretendującą do jakkolwiek pojętej naukowej ważności). Ponadto z tego, że „teza” sceptyczna jest niepewna (nie wiadomo, czy jest prawdziwa, czy fałszywa) wynika niepewność każdego poznania. Tym samym z tego, że teza sceptyczna nie jest pewna (ani niczym nie „uprawdopodobniona”), nie wolno nam wyciągać praktycznego wniosku, iż moglibyśmy zupełnie ją zignorować. Zresztą w sceptycyzmie nie chodzi zwykle o brak pewności wiedzy, w takim sensie, że wiedza jest tylko prawdopodobna. Raczej już samo stawianie kwestii dostępności wiedzy w kategoriach pewności i prawdopodobieństwa (uprawdopodobnienia) jest (zdaniem sceptyka) niefortunne, gdyż poznanie *jako takie* nie może być pewne, przez co deklarowanie jego „uprawdopodobnienia” jest gołosłowne (jeśli nie pozbawione *określonego* sensu w ogólności). W gruncie rzeczy nie wiemy nawet, o czym mówimy, mówiąc o poznaniu pewnym, gdyż nie posiadamy żadnych budujących przykładów w tym względzie (jeśli wyłączymy z tego przypadki trywialne bądź osobliwe, jak tautologie logiki, definicje projektujące i sądy komunikujące własne przeżycia, które nigdy nie są czymś, o czym się *dowiedzieliśmy* i co moglibyśmy wnieść do skarbca nauki jako nową a trwałą jej zdobycz¹). Jeśli natomiast teza sceptyczna

¹ Oczywiście, „trywialność” tych przypadków nie oznacza, że nie zasługują one na dokładniejszą analizę. Poza wymienionymi, istnieje kilka kategorii stwierdzeń paradygmatycznych, gdy chodzi o apodyktyczność i niezawodność. Na ogół są to te same zdania, które skądinąd są banalne i niezasługujące na to, by je wypowiadać (choć nie zawsze tak jest). Zdarza się nawet, że są to zdania dające się przypisać nauce i z niej się wywodzące (np. „Ziemia krąży wokół Słońca”). Zapewne można próbować rozciągać walory epistemiczne zdań trywialnych nieco poza ich zwykły zakres stosowania (jak to próbowała robić filozofia zdrowego rozsądku), ale siłą rzeczy pozostaniemy wtenczas i tak w zasadzie *poza* filozofią, w kręgu banału. W zagadnieniu sceptycyzmu w ogóle nie chodzi o to, że różnym rzeczom z różnych powodów *niepodobna* zaprzeczyć, nie popadając w ekstrawagancję. W określonej kulturze takie czy inne zdania dostarczają wzorców pewności, a ich wypowiadanie ma wartość nieomal enuncjacji frazeologizmu (np. „Jezus zmartwychwstał” albo „woda wrze w temperaturze 100 stopni”). Wolny filozofujący podmiot nie ma jednak żadnych trudności z rozstaniem się z owymi „prawdami dnia codziennego”, a cena konfliktu z uzusem językowym nie jest dla niego zbyt wysoka. W zagadnieniu sceptycyzmu nie posuniemy się daleko, planując uczynienie z nauki lub filozofii zbioru tautologii, zbioru opisów przeżyć, zbioru definicji albo

miałaby zostać sformułowana tak: „nie możemy wiedzieć, czy poznanie pewne jest osiągalne, a więc i tego, czy niniejsze zdanie jest prawdziwe” bądź „niczego nie wiem na pewno, prócz tego, że niczego nie wiem na pewno, prócz tego, że niczego nie wiem na pewno... etc.”, to zawarta w tych zdaniach paradoksalna znosząca samozwrotność bądź iteracja bynajmniej nie kompromituje sceptycyzmu, lecz doskonale wyraża *rzeczywisty* brak zaufania do możliwości uzyskania wiedzy. A o to właśnie chodzi w sceptycyzmie, niekoniecznie zaś o to, by czegokolwiek (mianowicie jakiegoś wariantu tezy sceptycznej) dowodzić.

Wprawdzie zwykle, gdy ktoś wypowiada jakiś sąd, *onus probandi* spoczywa na nim jako tezy tej obrońcy (i tak postępował na przykład Sextus Empiryk w swych uderzająco nowoczesnych pismach, traktowanych dziś nazbyt protekcyjnie), to jednak, gdy z jakichś powodów się od tego uchyla (na przykład uważając, że nie ma to sensu bądź jest zgola niemożliwe, gdyż na przeszkodzie staje sama istota *prawdy sceptycyzmu*), obowiązek dowodzenia przechodzi na nie-sceptyków (nazwijmy ich optymistami epistemologicznymi), a to na podstawie postulatu intelektualnej uczciwości i wnikliwości, do których zobowiązany jest filozof. Skoro ktoś, może niefrasobliwie, podważył zaufanie do wiedzy, rzucił oskarżenie, to obrońcy wiedzy muszą wystąpić w jej obronie, jeśli nie są nimi tylko z nazwy. Muszą bronić „honoru nauki” (*resp.* filozofii), a tym samym nie wolno im uczynić tego, co najłatwiejsze:

zbioru truizmów. O żaden z tych zbiorów nie toczy się tu gra i nikt nie oczekuje, że wiedza (nauka bądź filozofia) powinna być właśnie czymś takim. Żadna *Mathesis universalis* nie byłaby lekturą, którą zaliczylibyśmy do dzieł filozoficznych (pomijając już wątpliwość, czy ktokolwiek by to przeczytał), a jej możliwością bądź brakiem takowej nie musimy się zajmować, skoro nawet w razie gdyby to pierwsze było prawdziwe, nie wydaje się, aby ewentualność spełnienia się tej katastroficznej groźby spędzała nam sen z powiek. W kwestii sceptycznej chodzi o reputację filozofii (bo nauce ani codzienności nic nie grozi) i o to, co się faktycznie robi i można robić, nie zaś o sofizmaty i gry konstrukcyjne. Kwestia sceptycyzmu jest kwestią samowiedzy filozofii, a nie zagadnieniem z kręgu drażliwych spraw wzajemnych relacji między filozofią i resztą świata. Kto by chciał sięść okrakiem i jedną nogę spuścić na stronę seminarium filozoficznego, a drugą pozostać na imieninach u cici, temu wszystko, co trudne, będzie się wydawało śmieszne i niedorzeczne. Być może jednak filozofia jest w ogóle urojeniem. Ale to właśnie może się okazać jedynie w następstwie poważnego jej potraktowania. *Katharsis* przed spektaklem jest udziałem błaznów.

zignorować sceptycyzmu, orzekając, że jest wyłącznie pewną prywatną deklaracją bądź insynuacją. Dlatego jest wszystko jedno, czy sceptyk powie: „wiem, że nic nie wiem” (jeśli Sokrates wypowiadał podobnie brzmiące zdanie, to zapewne z innego powodu, nie mając na myśli zagadnienia sceptycyzmu), czy może „nie wiem, że nic nie wiem, ani nie wiem, czy cokolwiek wiem” – raz zasiane zwątpienie domaga się odpowiedzi. Odpowiedź zaś należy starannie odróżnić od zdeprecjonowania pytania. Tylko *wykazanie możliwości wiedzy* jest poważną odpowiedzią, dającą odpór sceptycyzmowi. A wykazanie możliwości wiedzy oznacza określenie, czym jest wiedza, jakie są jej źródła, na czym polegają rozszczenia podmiotu poznającego do prawdy i pewności, czym jest i czym może być uprawomocnienie sądów – słowem, oznacza przemyślenie całokształtu zagadnień epistemologicznych. *Summa* epistemologii nie tyle zawierać więc musi rozdział na temat sceptycyzmu, ile raczej jest w całości odpowiedzią na brak zaufania do wiedzy. Dlatego i my, w niniejszej rozprawie, szczególnie poświęconej sceptycyzmowi, zajmować się będziemy po prostu kwestią wiedzy jako taką. Krótko mówiąc, być może sceptyk powinien milczeć, ale z tego, że ktoś milczy, nie wynika, że ktokolwiek inny ma rację – dlatego poważana filozofia musi wypowiedzieć się w kwestii sceptycyzmu, nawet przed milczącym sceptykiem, bez względu na to, czy słucha on, czy też nie.

Drugi argument na rzecz rozwiązania kwestii sceptycznej poprzez jej zdezwauowanie i zignorowanie można ująć tak: „Warunkiem możliwości sformułowania tezy sceptycznej jest istnienie wiedzy. Gdyby nasza wiedza nie była dla nas *realnie* wiarygodna, nie byłoby czego podważać – sama bowiem prędzej czy później zostałaby obalona, bez pomocy sceptycyzmu, a właściwie z pomocą rzeczowych i konkretnie odnoszących się do określonych tez naukowych argumentów krytycznych. Procedury falsyfikacji pomagają w rozwijaniu poznania, lecz zdeprecjonowanie go w całości niczemu nie pomaga i nie jest konstruktywne. Jako wezwanie do ostrożności i krytycyzmu, sceptycyzm był niegdyś potrzebny, dziś jednak nauka jest dostatecznie samokrytyczna, a ponadto tylko specjaliści w zakresie danej dyscypliny naukowej są zdolni kompetentnie wytyczyć granice jej możliwości poznawczych i określić status poznawczy (a w tym stopień i charakter wartości poznawczej) jej twierdzeń. Nauka jest faktem, tak jak faktem jest, że

w życiu codziennym nieustannie dowiadujemy się czegoś i działamy w oparciu o tę wiedzę, i to działamy skutecznie. Wątpliwości należy wysuwać tam, gdzie są one uzasadnione, tam zaś, gdzie służą wyłącznie sianiu zwątpienia i podważaniu osiągnięć innych, należy je po prostu zignorować. Nauka będzie robić swoje i nie powstrzyma jej żaden defetyzm”. Odpowiedź: krytyczna metodologia, którą mogą się pochwalić współczesne nauki, powstała z dużym udziałem filozofów o orientacji mniej czy bardziej sceptycznej. Być może wsparli oni naukę poniekąd wbrew sobie, mimo to jednak ich zasługi są niepodważalne. Brak zaufania do wiedzy może, oczywiście, być wyrazem defetyzmu, a nawet zawiści w stosunku do nauki, niemniej jednak nawet ewentualne wykazanie komuś tych wad nie może służyć za argument za *zignorowaniem* możliwości (sceptycznego) wypowiedzenia zaufania nauce w innym sensie niż tylko moralnym. Można mieć za złe sceptykowi, lecz osąd moralny nie może przesądzać o pominięciu teoretycznego problemu sceptycyzmu ani tym bardziej służyć jako argument przeciwko tezom sceptyków, czy to odnoszącym się do poznania w ogóle, czy to do rozmaitych jego odmian, procedur i roszczeń epistemicznych. Ponadto okoliczność, że sceptycyzm uderza w naukę (zresztą tylko pozornie, o czym już wspominaliśmy), jest poniekąd przypadkowa. Racje, dla których sceptycyzm jest ważną kwestią, są innego rodzaju. Nikt nie spodziewa się, że stawką jest tu zarażenie uczonych poczuciem bezsensu ich pracy i spowolnienie rozwoju nauki. Nie można powiedzieć tego nawet o filozofach – i oni w większości nie przejęli się i nie przejmą sceptycyzmem tak dalece, by odwrócić się od filozofii. Sceptycyzm jest po prostu ważnym zagadnieniem poznawczym – jego permanentna *możliwość* i *obecność* nakazuje nieustannie przemyślać istotę wiedzy, prawdy i racjonalności oraz korygować bądź wręcz budować dopiero właściwy stosunek do *heurezy*, czyli ogółu procesów wiedzytwórczych (jeśli takowe naprawdę istnieją) oraz ich rezultatów. Chodzi tu zarówno o wiedzę naukową, jak i nienaukową. Przede wszystkim chodzi jednak o samą filozofię i rozmaite znane z jej historii roszczenia poznawcze. Status przekonań filozoficznych, a nawet same pojęcia, z których są one zbudowane, ulegają bowiem modyfikacji w świetle refleksji epistemologicznej, której fundamentalnym czynnikiem jest refleksja nad sceptycyzmem.

3. Paradoksy pojęcia wiedzy i pojęć z nim związanych, takich jak „prawda” i „filozofia”

Jeśli możemy uznać za udowodnione (*sic!*), że sceptycyzm nie zasługuje na zignorowanie i że ominięcie kwestii sceptycyzmu nie jest tym samym, co realne i poważne odniesienie się do niej, przejdziemy do rozważań nad zagadnieniem istoty i możliwości wiedzy. Sceptycyzm bowiem nie jest żadnym tematem samym dla siebie, dającym się wyizolować, lecz inicjacją, wprowadzającą w ruch całą konstelację pojęć odnoszących się do poznania. Rzecz jasna, nie zamierzam omawiać w jednej rozprawie wszystkich wchodzących w grę zagadnień. Moim celem jest rozpoznanie rzeczywistego miejsca, jakie zajmuje w filozofii kwestia sceptycyzmu i postawienie jej w najbardziej radykalnej i, by tak rzec, *czystej* postaci, ufając, podobnie jak przede mną wierzyło w to wielu filozofów, że postawienie fundamentalnych zagadnień epistemologicznych w ostrym świetle pozwoli właściwie, tj. krytycznie i nieprzypadkowo, określić i rozważyć problematykę ontologiczną oraz moralną. Nie chodzi mi wszelako o zwykłą „rozprawę ze sceptycyzmem”, mającą być wstępem do triumfalnego szturmu na twierdzą metafizyki, lecz o wyzyskanie maksimum tych możliwości w zakresie sądzenia o poznaniu, o bycie i człowieku, jakie pozostawia nam wiążący nam ręce poznawczy samokrytycyzm. Pytać więc będziemy raczej „co można powiedzieć o...?” niż „co?”, „jak?”, „dlaczego?”. Oczywiście

ście pozostaje jeszcze pytanie „po co mamy cokolwiek mówić o...?”. I właśnie odpowiedzi na to wstępne pytanie służy rozprawa o sceptycyzmie, a w istocie rozprawa o wiedzy i prawdzie.

*

Zwykle wiedzę nazywa się albo tematyczną świadomość czegoś (zwłaszcza gdy towarzyszy jej asercja), albo jakąś treść, którą hipotetycznie posiada się „w pamięci”, albo wreszcie nieokreśloną (choć *in spe* całkiem konkretną i spoiłą) zawartość publicznie dostępnych nośników treści przekonaniowych (nauka zawarta w pracach naukowych, podręcznikach i encyklopediach). Ponadto, w samym pojęciu wiedzy zawiera się roszczenie normatywne i selekcyjne. Ściśle mówiąc, wiedza to pojęcie niepełne, bez dookreślenia: „prawdziwa i uzasadniona przez prawdziwe dowody”, co znaczy tyle, że wiedza jest zaprzeczeniem niewiedzy, wiedzy pozornej, a także przewyżczeniem błędu, ignorancji lub po prostu nieświadomości. Gdy jednak pojęcie wiedzy zostanie już należycie dopełnione, tj. zespolone z pojęciem prawdy i prawdomocności, ubędzie mu tym samym realności, gdyż stanie się bardziej postulatem niż czymś rzeczywistym¹. „Prawdziwa wiedza” – to, co jest „wiedzą naprawdę”, co nie może być podważone i unieważnione nigdy

¹ Nie możemy siłować się w tym miejscu na znalezienie odpowiednich słów na opisanie różnicy między „postulatywnym” czy „możliwym” a „realnym”. Ciąg intuicji związanych z *modi* egzystencji bądź modalnościami orzekania (możliwy, realny, konieczny) oraz odpowiadające im słownictwo, jakie zaproponowali filozofowie, wydają mi się wysoce niezadowolające. W gruncie rzeczy kręcimy się tu wokół kilku trywialnych odczuć, wśród których dominuje odczucie, że coś jest *naprawdę*, *teraz*, *namacalnie* bądź *faktycznie*, a coś innego nie ma tych walorów (jest możliwe, pożądane, wyobrażone, idealne). Wszelkie próby posunięcia ontologii tak daleko, aby doświadczenie *autentyczności* (bycia, istnienia) przestało dominować w rozważaniach metafizycznych, spełży na niczym. Pokazuje to najlepiej porównanie popularności heglowskiej koncepcji istoty (nieznanej szerzej nawet w zbanalizowanej postaci) z heideggerowskim rzekomym odkryciem „pytania o bycie”, o którym to już bodaj wróble ćwierkają. Na razie nie będę tu walczył z wiatrakami, odkładając rozprawę z magią *bycia*, *bezpośredniej samoobecności*, *faktyczności* itp. na później. Jak wszędzie, tak i w filozofii: wszystko w swoim czasie.

i pod żadnym pozorem – to sformułowanie mające ładunek perswazyjny analogiczny do zwrotu „prawdziwa filozofia”, zwrotu, którego nie można usunąć z języka filozofii (pragnącej uchodzić za część bądź rodzaj wiedzy), a co najwyżej, jako krępującego, nie używać².

Moment postulatyzacji, zawarty w słowie „wiedza”, a dający się wykryć dzięki wskazaniu na hipotetyczną poprawność zwrotu „prawdziwa wiedza”, nie jest wszelako spójny z normalnym użyciem słowa

² To skrepowanie odczuwa się w filozofii bardzo silnie od blisko stu lat, a z czasem udzieliło się ono również nauce. Przekonanie, że tezy nauki są w jakimś sensie tymczasowe, odwoływalne, że ich treść jest współwyznaczana przez warunki ich uzyskiwania i sprawdzania, powiązana ze specyficznym ludzkim punktem widzenia i potrzebami człowieka, stało się powszechne. Jednocześnie powszechnie przyjmuje się, że mimo pewnej względności czy fallibilności wyników nauki, nauka zdobywa poznanie i jak najbardziej realnie rozwija się. Niestety, nad tym społecznym kompromisem w kwestii wartości poznania naukowego niczym miecz Damoklesa wisi zasada wyłączonego środka. O aktualnym stanie nauki wiemy jedno – przestanie wkrótce być aktualny i bynajmniej nie wszystkie tezy nauki współczesnej „uratuja się”, okazując się „szczególnymi przypadkami” z punktu widzenia przyszłej, ogólniejszej teorii. Rozwój nauki nie jest kombinacją przyrostu wiedzy oraz procesów translacji (adaptacji) starych teorii na gruncie nowych, bardziej ogólnych. Pocieszeniem po utracie „absolutnej prawdy” i wiary w definitywny i bezwzględny status twierdzeń naukowych nie jest żadna nowa metodologia nauk, odkrywająca w hipotetycznym i fallibilnym charakterze twierdzeń nauki uroki równie ponętne, jak czyste piękno prawdy wiecznej, lecz po prostu liczne i fascynujące odkrycia współczesnej nauki, a także wspaniałe ich zastosowania technologiczne. Jest to pocieszenie skuteczne, jakkolwiek epistemologia nauki nie może się nim zadowolić. Jak na razie związana jest ona alternatywą: albo nauka jest pewną praktyką, samodzielnie wyznaczającą sobie reguły postępowania oraz kryteria oceny własnych dokonań (nazywając czasami te wartościowe dokonania „prawdą”), albo jest poznaniem, czyli dowiadrywaniem się prawdy. Pierwsze rozwiązanie ma posmak skandalu i nie jest akceptowane przez świat nauki. W tym drugim wypadku zdani jesteśmy, mimo wszystko, na ideę prawdy bezwzględnej, na której opiera się klasyczna logika dwuwartościowa, wykluczająca, aby zdanie było prawdziwe tylko trochę, tylko na gruncie pewnej teorii, tylko chwilowo itp. Możemy co najwyżej tę niewygodną, skandaliczną wręcz (bo tak metafizyczną i tak wymagającą!) ideę przesłaniać i mistyfikować w różnych teoriach na temat zasad uznawania twierdzeń w nauce i procesów zmiany teorii. A jednak, mimo tych mistyfikacji, pozostaje faktem, że gdy uczony coś twierdzi, to twierdzi, że *tak a tak jest*, gdy głosi hipotezę, to hipoteza ta stanowi, że *jest tak a tak*, a teza wyrażona w tej hipotezie *jest prawdziwa*. Gdy zaś metodolog stwierdza, że w rozwoju nauki jedne teorie zastępują inne, to nie może zaprzeczyć, że te aktualne uważamy, jak to się (nieco dziwnie) powiada, za „bliższe prawdy” niż jej poprzedniczki.