

---

Kazimierz Ajdukiewicz

# Zagadnienie granic poznania

---

Źródło: tenże, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 76–96.

**D**wa rozumienia transcendencji. W zagadnieniu wymienionym w tytule tego rozdziału idzie o to, czy podmiot poznający może w akcie poznania wyjść poza siebie, czy może przekroczyć swe własne granice. W języku łacińskim odpowiednikiem polskiego wyrazu „przekroczyć” jest wyraz *transcendere*, stąd zagadnienie, które obecnie szkicujemy, nazwano też zagadnieniem transcendencji, a przedmioty leżące poza granicami poznającego podmiotu — przedmiotami transcendentnymi. Pytając o to, czy podmiot poznający może w akcie poznania wyjść poza swe własne granice, pytamy, czy poznanie rzeczywistości transcendentnej w stosunku do poznającego podmiotu jest możliwe. Lecz co się rozumie przez rzeczywistość dla danego podmiotu transcendentną? Otóż istnieją u autorów filozoficznych przynajmniej dwa różne rozumienia tego terminu, a w związku z tym problemat granic poznania bywa też przynajmniej dwojako rozumiany.

Przy pierwszym rozumieniu przedmiotem transcendentnym, czyli zewnętrznym dla poznającego podmiotu, jest każdy przedmiot, który nie jest jego własnym przeżyciem psychicznym. Pytając o to, czy podmiot poznający może przekroczyć swe własne granice, czyli czy może on dotrzeć w akcie poznawczym do rzeczywistości względem niego transcendentnej, pytamy — przy tym pierwszym rozumieniu — o to, czy *podmiot poznający zdolny jest poznać cokolwiek, co nie jest jego własnym przeżyciem psychicznym*. Oto pierwsza postać, jaką przyjmuje omawiane przez nas zagadnienie granic poznania. Własne przeżycia psychiczne danego podmiotu nazywa się też tworam dla tego podmiotu immanentnymi (od łac. *in* oraz *maneo* — „pozostaję wewnątrz”). Dlatego tę pierwszą postać naszego zagadnienia, w której idzie o to, czy podmiot poznający może w akcie poznawczym wykroczyć poza swą własną sferę immanentną, na-

zywamy *zagadnieniem immanentnych granic poznania*. Tego, kto na to zagadnienie odpowiada twierdząco, a więc przyznaje podmiotowi zdolność wykroczenia w jego aktach poznawczych poza jego własną sferę immanentną, nazywamy *epistemologicznym realistą immanentnym*. Tego zaś, kto odmawia podmiotowi zdolności wykroczenia w jego aktach poznawczych poza jego własną sferę immanentną, nazywamy *epistemologicznym idealistą immanentnym*.

Druga postać zagadnienia granic poznania wiąże się z drugim sposobem rozumienia terminu „przedmiot transcendentny”. Przy tym drugim rozumieniu przedmiotami transcendentnymi nazywa się przedmioty, które istnieją naprawdę, w przeciwieństwie do tzw. przedmiotów tylko pomyślanych, ale naprawdę nie istniejących. Dla człowieka, który nie filozofuje, do przedmiotów, które naprawdę istnieją, a nie są tylko konstrukcją myślową, a więc są — przy tym drugim rozumieniu tego terminu — przedmiotami transcendentnymi, należą np. ziemia wraz z wszystkim, co się na niej znajduje i rozgrywa, wszystkie gwiazdy, a dalej podmioty psychiczne wraz z ich przeżyciami. Do przedmiotów tylko pomyślanych, a nie istniejących naprawdę, zaliczy człowiek nie filozofujący np. postaci mityczne, fauny i nimfy, fikcyjne osoby, zdarzenia wymyślone przez poetów itp. Niektórzy filozofowie skłonni są natomiast granice tego, co naprawdę istnieje, a nie jest tylko konstrukcją umysłu, poprowadzić inaczej i zaliczają cały ten świat cielesny i psychiczny, który uważamy w życiu codziennym za najprawdziwszą rzeczywistość, do pewnego rodzaju konstrukcji myślowych. Rzeczywistość prawdziwą, świat bytów transcendentnych mają stanowić jakieś niepoznawalne „rzeczy same w sobie”, o których niczego nie wiemy i niczego nie potrafimy powiedzieć.

Z tym obecnie zarysowanym rozumieniem terminu „przedmiot transcendentny” wiąże się druga postać zagadnienia granic poznania. Chodzi w niej o to, czy przedmioty naprawdę istniejące są dostępne poznaniu, czy też poznanie dotyczyć może tylko jakichś konstrukcji myślowych naprawdę nie istniejących. Kierunek filozoficzny, który twierdzi, że przedmioty naprawdę istniejące nie są dostępne poznaniu, lecz że poznanie dotyczyć może tylko jakichś konstrukcji myślowych, nazywa się *epistemologicznym idealizmem transcendentalnym*<sup>1</sup>. Kierunek, wedle którego poznanie może dotrzeć do prawdziwej rzeczywistości, nazywa się

1 Nie należy mieszać terminów „transcendentny” i „transcendentalny”. Wyjaśnienie tego drugiego terminu, wprowadzonego do filozofii przez Kanta, podane będzie później.

*epistemologicznym realizmem transcendentálním.* Dokonawszy rozróżnienia naszkicowanych wyżej dwóch postaci zagadnienia granic poznania i związanych z nim kierunków epistemologicznego idealizmu i realizmu, przystąpmy obecnie do nieco dokładniejszej ich analizy.

**Epistemologiczny idealizm immanentny.** Za klasycznego przedstawiciela idealizmu immanentnego uchodzi angielski filozof XVIII wieku, George **Berkeley**. Powszechnie sądzi się, że w procesie spostrzeżenia zmysłowego poznajemy twory pozapsychiczne, a więc nieimmanentne; Berkeley poddaje ten pogląd krytycznemu rozpatrzeniu. Co spostrzegam wzrokiem — pyta Berkeley — gdy patrzę teraz przed siebie na kartkę papieru, na której piszę? Spostrzegam białą prostokątną powierzchnię, pokrytą częściowo niebieskimi liniami. Ta powierzchnia i tylko ona jest przedmiotem mego spostrzeżenia, przynajmniej bezpośrednim jego przedmiotem, tj. tym, co naprawdę widzę, a nie tym, czego się dopiero z tego, co naprawdę widzę, domyślam. Ale czymże jest ta biała powierzchnia, którą jedynie naprawdę spostrzegam? Czy jest ona czymś obiektywnym, od mego aparatu spostrzegawczego niezależnym? Gdyby czymś takim była, to nie mogłaby ulegać zmianie tylko na skutek zmian w aparacie spostrzegawczym. Tymczasem jest przeciwnie. Rozdwoi mi się ona, gdy jedno oko z boku przycisnę lekko palcem. Z białej zrobi się zielonawa, jeśli na chwilę przerwę jej oglądanie i na jakiś czas udam się do pokoju oświetlonego światłem czerwonym, a potem znów spojrzę na tę kartkę oświetloną światłem białym (kontrast następczy). Widziana powierzchnia stanie się inna, gdy będę ją oglądał przez lupę; będzie inna, gdy na nią będę patrzył z bliska, a inna, gdy spoglądać będę na nią z daleka; inna, gdy, jako krótkowidz, będę na nią patrzył przez szkła, a inna, gdy popatrzę na nią gołym okiem. Wszystko to świadczy, zdaniem Berkeleyya, o tym, że owa biała powierzchnia, którą widzę spoglądając na kartkę papieru, jest tylko moim wrażeniem subiektywnym i niczym więcej. Że zaś niczego innego prócz tej powierzchni białej naprawdę nie spostrzegam wzrokiem, przeto jedynym przedmiotem spostrzeżenia zmysłowego jest tylko własne moje wrażenie, a więc pewne moje przeżycie, pewien twór immanentny.

Idealizm immanentny Berkeleyya jest tylko połowiczny. Nie rozciąga on bowiem swej idealistycznej tezy na wszelkie poznanie, lecz ogranicza ją tylko do spostrzeżenia zmysłowego, twierdząc, że w spostrzeżeniu

tym dane nam być mogą jedynie własne nasze wrażenia, a więc przeżycia psychiczne. Obok spostrzeżenia zmysłowego uznaje jednak Berkeley inne formy poznania, które mogą wykroczyć poza własne przeżycia poznającego podmiotu. Takim poznaniem, które wykracza poza własne przeżycia psychiczne poznającego podmiotu, ma być — wedle Berkeleygo — np. poznanie swej własnej duszy i innych duchów, których Berkeley nie utożsamia z przeżyciami psychicznymi poznającego podmiotu.

O krok dalej idzie drugi angielski filozof XVIII wieku, David **Hume**, rozciągając tezę epistemologiczną idealizmu immanentnego, którą Berkeley ograniczył tylko do spostrzeżenia zmysłowego, również na tzw. spostrzeżenie wewnętrzne, za którego pomocą — jak się sądzi — mamy zdobywać tzw. samowiedzę, tj. świadomość naszej własnej jaźni, czyli duszy. Podobnie jak Berkeley pytał, co naprawdę spostrzegamy za pomocą naszych zmysłów, tak znowu Hume pyta, co naprawdę spostrzegamy w tzw. doświadczeniu wewnętrznym. Na to pytanie odpowiada Hume, że w doświadczeniu wewnętrznym nie jest nam dane nic więcej jak tylko nasze własne przeżycia psychiczne, nie jest nam zaś w tym doświadczeniu dana jakaś nasza jaźń, która by miała być czymś od owych przeżyć różnym. Jeżeli słowo „jaźń” czy też „dusza” ma oznaczać coś, co jest nam dane w doświadczeniu wewnętrznym, to nie może ono oznaczać niczego innego niż strumień naszych przeżyć psychicznych. Dusza jako coś różnego od strumienia przeżyć, jako coś, co miałoby być tych przeżyć substratem czy też podmiotem, nie jest dana w żadnym doświadczeniu. Twierdzi więc Hume, że w doświadczeniu wewnętrznym nie poznajemy niczego różnego od naszych własnych przeżyć psychicznych, nie wychodzimy poza sferę immanentną.

**Spostrzeżenie i jego przedmiot.** Fundamentalną podstawą idealizmu immanentnego jest jego pogląd na stosunek pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznania. Przy spostrzeganiu np. stosunek pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem spostrzeżenia polega — wedle **Berkeleygo** — na tym, że ten przedmiot staje się „treścią świadomości”, tzn. staje się po prostu przeżyciem psychicznym. Prowadząc analizę głębiej i odróżniając akt i treść przeżycia, można by powiedzieć, że przedmiot spostrzeżony staje się — wedle Berkeleygo i innych immanentnych idealistów — treścią przeżycia.

Ataki realizmu epistemologicznego, oponującego przeciw idealizmowi Berkeleygo i Hume’a, zaczynają od krytyki tego właśnie poglądu

na stosunek podmiotu do przedmiotu spostrzeżenia. Stosunek przedmiotu spostrzeżenia i w ogóle przedmiotu poznania do podmiotu poznającego nie polega wedle realistów na tym, że przedmiot ten, w chwili gdy go podmiot poznaje, wchodzi po prostu w ten podmiot i staje się jego przeżyciem (*resp.* tego przeżycia treścią). Stosunek ten jest inny. Podmiot wychodzi w akcie poznawczym niejako poza siebie, zwracając się ku czemuś, co nie jest jego treścią. Tak np. gdy spostrzegam tę kartkę papieru, to mam na myśli coś, co ma nie tylko stronę ku mnie zwróconą, ale też i odwrotną stronę (której w tym samym sensie, co strony frontowej, nie widzę), coś, co ma prócz tego pewien ciężar, pewien skład chemiczny itd. To wszystko nie staje się treścią mojej świadomości; treścią świadomości jest tylko ta biała powierzchnia, zjawiająca mi się i stanowiąca niejako punkt oparcia dla mego aktu spostrzegania, w którym umysł mój poprzez tę treść, jakby poprzez muszkę karabinu, celuje w coś, co jest poza świadomością. Ten stosunek między podmiotem poznającym a przedmiotem poznawanym, który tu w przenośniach tylko staraliśmy się opisać, nazywa się *stosunkiem intencjonalnym*.

Dla zaistnienia tego stosunku nie dość, by zjawiała się w świadomości treść zmysłowa (np. owa biała plama przy spostrzeganiu kartki papieru). Podmiot poznający musi wykonać nadto szereg operacji, w których i pewne pojęcia odgrywają rolę, operacji, które nie mają charakteru biernego (receptywnego) tylko, lecz posiadają również charakter czynny (spontaniczny). Dopiero dzięki tym aktom dochodzi do „obiektywizacji”, do przeciwstawienia podmiotowi poznającemu przedmiotu poznania. Otóż, skoro spostrzec przedmiot to nie to samo, co uczynić ten przedmiot treścią świadomości, skoro spostrzec przedmiot to nie to samo, co wtłoczyć go do wnętrza podmiotu — w takim razie odpada główny argument Berkeleya, jakim się on posługuje dla wykazania, że przedmiotami spostrzeżenia mogą być tylko treści świadomości, czyli przeżycia psychiczne.

Analiza procesu spostrzegania, opisanie tych wszystkich operacji myślowych, uczestniczących w nim i doprowadzających do tego, że podmiot w akcie spostrzegania przeciwstawia sobie pewien przedmiot, na który jest skierowana jego intencja, stanowi jedno z najważniejszych zagadnień z pogranicza psychologii i teorii poznania. Zagadnienie to nazywa się niekiedy zagadnieniem konstytucji przedmiotu spostrzeżenia. Zwrócenie uwagi na to, że podmiot poznający w akcie spostrzeżenia nie zachowuje

się biernie, przyjmując tylko przedmiot spostrzegany do swego wnętrza, ale że, przeciwnie, podmiot poznający zachowuje się w tym akcie czynnie, że przedmiot spostrzeżenia zostaje przez umysł dopiero ukonstytuowany, budzi pytanie, czy wskutek tego przedmiot spostrzeżenia nie jest jedynie tylko konstrukcją umysłu, a nie czymś rzeczywistym, niezależnie od podmiotu istniejącym. Tym pytaniem zajmuje się teoria poznania, rozstrząsając zagadnienie występujące pod nazwą „idealizmu transcendentального”, do którego omówienia obecnie przejdziemy.

**Epistemologiczny idealizm transcendentálny.** Ilekroć ktoś myśli, zawsze myśli o czymś, ilekroć spostrzega, spostrzega coś, ilekroć sobie wyobraża, wyobraża sobie coś. Otóż to, o czym ktoś myśli, co ktoś spostrzega, co sobie wyobraża, utarło się nazywać *intencjonalnym przedmiotem* myśli, spostrzeżenia, wyobrażenia itd. Nie wszystkie przedmioty intencjonalne naszych myśli, wyobrażeń itd. uważamy za rzeczywiście istniejące. Niektórym (np. faunom, centaurom) odmawiamy rzeczywistego istnienia, uważając je za fikcje, a tylko niektórym przedmiotom naszych myśli, wyobrażeń itd. przyznajemy rzeczywiste istnienie.

Przy tym odróżnieniu fikcji i rzeczywistości posługujemy się pewnym kryterium. Najważniejszym z tych kryteriów jest doświadczenie: do doświadczenia zazwyczaj apelujemy, gdy mamy rozstrzygnąć, czy coś jest tylko wymysłem, czy też rzeczywistością.

Otóż teoria poznania wysuwa kwestię, czy te kryteria, którymi kierujemy się przy odróżnianiu fikcji od rzeczywistości, prowadzą do uznania za rzeczywiste takich przedmiotów, które naprawdę istnieją, czy też może i te przedmioty, za którymi się te kryteria opowiadają, są również tylko „konstrukcjami umysłu”, a nie rzeczywistością istniejącą w sposób od umysłu niezależny. Wątpliwość taka nasunąć się może, gdy się zważy, że człowiek tylko to może uznawać za rzeczywiste, co sobie potrafi przedstawić, co sobie w ogóle jakoś potrafi pomyśleć. Ale nasza zdolność przedstawiania sobie czegokolwiek jest ograniczona przez pewne formy wyobrażania i myślenia, nieodłącznie z naturą ludzką związane. I tak np. to, że przedmioty spostrzegamy i wyobrażamy sobie jako barwne, zawdzięczamy organizacji naszych zmysłów. Gdyby nasze oko było inaczej zorganizowane, to może świat nie wydawałby się barwny, lecz jakiś całkiem inny. To samo odnosi się, zdaniem niektórych, również i do kształtów. Gdyby nasze władze poznawcze były inaczej organizo-

wane, nie widzielibyśmy świata — powiadają — w formach przestrzennych, lecz jakoś inaczej. Ale nie tylko nasze zmysły, lecz i nasz umysł jest ograniczony w swej zdolności przedstawiania sobie przedmiotów. Umysł nasz operuje tylko takimi pojęciami, na jakie mu jego organizacja pozwala. Gdyby był inaczej zorganizowany, operowałby innymi pojęciami, a tym samym skonstruowałby inaczej pojęciowy model świata. Otóż, skoro możliwości naszego umysłu są przez organizację jego władz poznawczych ograniczone i umysł nie wszystko może sobie przedstawić, lecz tylko to, na co mu organizacja jego władz pozwala, i niezależnie od tego, jaka by była naprawdę rzeczywistość, granic tych przekroczyć nie może, to należy przynajmniej liczyć się z tą możliwością, że organizacja naszego umysłu nie pozwala nam nigdy przedstawiać sobie rzeczywistości od umysłu niezależnej i że umysł nasz ma stale do czynienia tylko z własnymi konstrukcjami. Gdyby tak było, to i te przedmioty przez umysł przedstawiane, które kierując się kryteriami służącymi mu do odróżniania fikcji od rzeczywistości, a więc np. kierując się doświadczeniem, umysł nasz uważa za rzeczywiste, byłyby też tylko jego własnymi konstrukcjami, bo niczego, co nie jest tylko jego konstrukcją, nie byłby on zdolny sobie pomyśleć.

Znaleźli się też istotnie filozofowie, którzy uważali tę ewentualność nie tylko za możliwą, lecz którzy nawet sądzili, że znaleźli argumenty, dowodzące, że tak właśnie jest. Ich zdaniem świat, który, kierując się najskrupulatniej kryterium doświadczenia, uznajemy za rzeczywistość, nie jest prawdziwą rzeczywistością od umysłu niezależną, lecz stanowi też tylko konstrukcję umysłu. Umysł nasz nie jest zdolny poznać świata istniejącego od niego niezależnie, tzw. świata „rzeczy samych w sobie”, lecz jest skazany na stałe obcowanie tylko z własnymi konstrukcjami. Zdanie powyższe stanowi właśnie tezę epistemologicznego idealizmu, zwanego idealizmem transcendentalem.

Zwolennicy tego idealizmu zaprzeczali więc temu, żeby np. doświadczenie (lub inne jakieś kryterium, którym się w praktyce posługujemy przy odróżnianiu fikcji od rzeczywistości) prowadziło nas do uznawania za rzeczywiste przedmiotów, które istnieją od umysłu niezależnie, czyli które są czymś więcej niż tylko przedmiotami intencjonalnymi. Mimo to jednak idealisci nie uważali sądów wydawanych na podstawie doświadczenia za fałszywe, idealisci bowiem nie stoją na ogół na stanowisku klasycznej definicji prawdy, lecz prawdę poznania utożsamiają z jego zgod-

nością z pewnymi wyróżnionymi kryteriami. Za takie zaś wyróżnione kryterium uważają świadectwo doświadczenia łącznie z kryterium harmonii wewnętrznej i powszechnej zgody. Nie nazywają przeto całej wiedzy opartej na doświadczeniu fałszem ani też świata, który wiedza ta przedstawia nam jako rzeczywistość, nie uważają za świat składający się z samych fikcji i tworów zmyślonych. Przeciwnie, czynią oni zasadniczą różnicę pomiędzy tym, co zostało lub może zostać przez doświadczenie potwierdzone, a tym, czemu doświadczenie zaprzecza. Tylko to, co zostało lub mogłoby zostać przez doświadczenie obalone, nazywają fikcją lub złudzeniem. Te zaś twory, za którymi opowiada się doświadczenie jako kryterium prawdy, nazywają *fenomenami* lub *zjawiskami*. O owych fenomenach, czyli zjawiskach, mówią też, że posiadają one rzeczywistość empiryczną, co nic innego nie znaczy, jak tylko to, że potwierdza je kryterium doświadczenia, harmonii wewnętrznej i powszechnej zgody, i że przeto należą do świata przedmiotów intencjonalnych powszechnie przez wszystkich uznawanych; odmawiają im tylko tego, by posiadały istnienie niezależne od umysłu, by były czymś więcej niż przedmiotami tylko pomyślanymi, przedmiotami tylko intencjonalnymi.

**Kant jako przedstawiciel transcendentального idealizmu.** Przedstawicielem referowanego tu idealizmu był **Kant**. Dochodzi on do tego stanowiska na dwojakiej drodze. Jedną z nich można by w zasadniczym pomysle przedstawić w następujący sposób: Kant stwierdza, że *a priori*, tj. nie odwołując się do doświadczenia, zdobywamy pewne twierdzenia, które w zasadzie mogłyby zostać obalone przez doświadczenie (ponieważ nie są sędami analitycznymi, tylko syntetycznymi), a które doświadczenie nie tylko później stale potwierdza, ale co do których z góry jesteśmy pewni, że im doświadczenie nigdy nie zaprzeczy. Takimi twierdzeniami są, zdaniem Kanta, m.in. twierdzenia geometrii, np. sąd, iż suma dwu boków trójkąta musi być większa niż bok trzeci. Wystarczy sobie przedstawić trójkąt i wyobrazić, że dwa jego ramiona obracają się dokoła końców podstawy i spadają na nią. Widać wtedy od razu, że oba pokrywają całą podstawę i częściowo zachodzą na siebie, że więc ich suma jest większa niż bok trzeci. Aby to stwierdzić, nie trzeba apelować do doświadczenia, lecz wystarcza na to czysta wyobraźnia. Ale tym bez odwołania się do doświadczenia zdobytym twierdzeniom doświadczenie też nigdy nie zaprzecza! Jak to zrozumieć, że nie czekając na doświadczenie, a więc



*a priori*, poznajemy pewne ogólne prawa rządzące światem, który nam doświadczenie ukazuje? Jak to wytłumaczyć? Pytanie to wyraża Kant w sformułowaniu: „jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*?”

Jest to naczelne pytanie, które sobie Kant stawia w głównym swym dziele epistemologicznym pt. *Krytyka czystego rozumu*. Dociekania zmierzające do rozwiązania tego zagadnienia nazywa Kant *badaniami transcendentalnymi*. On sam znajduje to rozwiązanie w idealizmie pewnego typu. Dlatego idealizm taki nazywa się *idealizmem transcendentalnym*.

Podane przez Kanta rozwiązanie tego zagadnienia można szkicowo przedstawić w następujący sposób. Gdyby doświadczenie ukazywało nam prawdziwą rzeczywistość, a nie tylko nasze konstrukcje myślowe, to owa harmonia między sędami syntetycznymi, do których umysł dochodzi *a priori*, a doświadczeniem byłaby istotnie niezrozumiałym, dziwnym przypadkiem. Inaczej będzie, jeżeli przyjmiemy, że twory, które nam prezentuje doświadczenie, są też tylko konstrukcjami umysłu. Wtedy będzie rzeczą zrozumiałą, że umysł, nie czekając na doświadczenie, może *a priori* dojść do poznania ogólnych zasad, wedle których on sam konstruuje przedmioty w akcie spostrzegania, a więc przedmioty dane mu w doświadczeniu. Aby więc zagadnienie sądów syntetycznych *a priori* rozwiązać, musimy, zdaniem Kanta, przyjąć, że przedmioty dane nam w doświadczeniu są tylko konstrukcją umysłu, a nie niezależną od niego rzeczywistością, czyli tzw. rzeczami samymi w sobie (*Ding an sich*). Ale Kant próbuje na innej jeszcze drodze uzasadnić swą idealistyczną tezę. Analizuje on mianowicie sposób, w jaki umysł dochodzi w akcie spostrzegania do przeciwstawienia sobie przedmiotu spostrzeganego, czyli zajmuje się zagadnieniem konstytucji przedmiotu spostrzeżenia. Analiza ta wykazuje udział tzw. form przestrzenno-czasowych i pojęć (kategorii) w konstytuowaniu się przedmiotu spostrzeżenia. Ponieważ zaś Kant, z drugiej strony, wykazuje subiektywny charakter tych form i pojęć, przeto już sam sposób konstytuowania się przedmiotu spostrzeżenia służy Kantowi jako dowód, że przedmioty spostrzegane są tylko konstrukcjami umysłu nie istniejącymi naprawdę. Odnośne wywody Kanta są trudne i zawile i nie dają się zwięźle i w sposób choćby trochę przystępny przedstawić.

**Realizm.** Realizm przedstawia idealizmowi transcendentalnemu tezę o rzeczywistym istnieniu przedmiotów danych w doświadczeniu. W polemice z idealizmem zwalczają realisci jego argumentację. Poddają przy

tym najczęściej krytyce poglądy idealizmu na konstytucję przedmiotu spostrzeżenia, próbując ją ze swej strony tak przedstawić, aby nie prowadziła do konsekwencji idealistycznych. Najczęściej jednak odpierają realisci, jako bezpodstawne uroszczenie, pretensję teorii poznania do wydawania wyroku o wartości kryterium doświadczenia. Uważają oni, że kryteria, którymi idealista posługuje się w swych rozważaniach, nie zasługują bynajmniej na większe zaufanie niż kryterium doświadczenia, które idealista krytykuje. Zdaniem wielu realistów doświadczenie tak silnie uzasadnia naszą wiarę w rzeczywiste i niezależne od podmiotu istnienie świata danego nam w doświadczeniu, że żadna krytyka epistemologiczna nie jest w stanie jej podważyć ani umocnić.

Jeszcze surowsza jest krytyka, która nie tylko zarzuca idealizmowi transcendentalnemu fałszywość, ale uważa samo zagadnienie przez idealizm wysunięte za pozbawione sensu. W zagadnieniu tym bowiem występują terminy takie, jak: „rzeczywistość, istniejąca w sposób od umysłu niezależny”, „przedmiot, który jest nie tylko pomyślany, lecz istnieje niezależnie od umysłu”. Otóż te terminy nie są, niestety, dostatecznie wyjaśnione. Niektórzy twierdzą nawet, że nie posiadają w ogóle żadnego znaczenia. Z takim zarzutem spotyka się idealizm, i nawet samo postawione przezeń zagadnienie, ze strony myślicieli z obozu tzw. pozytywizmu, którym obecnie się zajmujemy.

**Pozytywizm.** Pozytywizm zajmuje się zagadnieniem granic poznania, bierze je jednak w innym znaczeniu niż to, które ono posiada w sporze idealizmu z realizmem.

*Pozytywizm przyjmuje naczelną tezę empiryzmu, wedle której tylko na podstawie doświadczenia poznać możemy rzeczywistość. Pozytywizm idzie jednak dalej i do powyższej tezy dołącza jeszcze twierdzenie, że przedmiotem poznania może być tylko to, co jest lub — co może być dane w doświadczeniu.* Głosząc to, wypowiada pozytywizm pewien pogląd na granice poznania, a nie tylko na jego źródło. Z tezy empirystycznej nie wynika bowiem jeszcze teza pozytywizmu. Z tego, że poznanie rzeczywistości musi opierać się na doświadczeniu, nie wynika jeszcze, że poznanie nie może dotyczyć czegoś, co nie jest dane w doświadczeniu. Można by bowiem sądzić, że jest przeciwnie, że wychodząc od doświadczenia można się na drodze rozumowania wznieść wyżej i dojść do poznania czegoś, co w doświadczeniu nie jest i nie może być dane.

O tej możliwości zdają się świadczyć różne teorie fizykalne, które, opierając się na doświadczeniu, dochodzą do poznania fal elektromagnetycznych, elektronów, protonów itd.; tych zaś ani nikt nie spostrzegął, ani nie mógłby wprost spostrzec. Otóż pozytywizm, nie odmawiając wartości tym teoriom fizykalnym, utrzymuje, że jednak twierdzenia, które w nich występują i które mówią coś o jakimś świecie niedostępnym bezpośrednio spostrzeżeniu, z pozorów tylko mówią o czymś wykraczającym poza doświadczenie. Wedle pozytywistów owe wypowiedzi fizyków są tylko skrótami, które po rozwinięciu ich treści dają się przełożyć na zdania głoszące coś tylko o rzeczach dostępnych doświadczeniu. Tak np. zdania głoszącego, że przez drut płynie prąd elektryczny, nie należy, wedle pozytywistów, rozumieć w taki sposób, jakoby ono stwierdzało, iż w drucie tym przesuwają się jakieś niedostrzegalne i niewyobrażalne elektrony, lecz właściwy sens zdania głoszącego, że przez drut płynie prąd elektryczny, jest inny. Zdanie to — wedle pozytywistów — stwierdza tylko, że w związku ze stanem tego drutu wystąpią w stosownych warunkach pewne określone i dające się spostrzec zjawiska, a więc np., jeśli końce drutu włączymy do amperometru — to wskazówka jego się wychyli, jeżeli je zanurzymy w roztworze elektrolitu — wystąpią w nim zjawiska elektrolizy, jeśli mierzyć będziemy temperaturę drutu — stwierdzimy, że się ona podwyższa, itd. Słowem — wedle pozytywistów — zdanie stwierdzające przepływ prądu elektrycznego przez drut stwierdza tylko możliwość wystąpienia (w stosownych warunkach) wszystkich tych zjawisk dostrzegalnych, które służą nam jako kryteria dla odpowiedzi na pytanie, czy przez drut płynie prąd elektryczny.

Pozytywiści, wypowiadając swą tezę o granicach poznania, występują przeciwko wszelkim pretensjom umysłu ludzkiego do poznania jakiegoś świata nadzmysłowego. Ponieważ zaś często metafizyka jest pojmowana jako nauka o świecie nadzmysłowym, przeto pozytywiści zwracają ostrze swej krytyki przede wszystkim przeciw tak rozumianej metafizyce. Zdaniem pozytywistów, wszystko, czego możemy dowiedzieć się o rzeczywistości, wyczerpuje się w szczegółowych naukach przyrodniczych. *Nie ma innej wiedzy o świecie jak tylko ta, której dostarczają nam te nauki.* Wedle nich zadaniem filozofii nie jest wznoszenie się ponad te nauki i poszukiwanie głębszej wiedzy o rzeczywistości niż ta, której nam dostarczają nauki przyrodnicze, lecz *zadaniem filozofii jest tylko dokonanie syntezy i usystematyzowania wyników tych nauk.* Ponadto filozo-

fia może i powinna dokonywać refleksji nad poznaniem naukowym, *stać się teorią nauki*.

Podwaliny pod myśl pozytywistyczną założył wspomniany już poprzednio angielski filozof David **Hume** (XVIII wiek), rozwinął ją w system myśliciel francuski XIX wieku, Auguste **Comte**. Pozytywizm przyjmował w dziejach filozofii odcień idealistyczny, realistyczny lub neutralny. Zależało to od poglądu na to, co jest przedmiotem spostrzeżenia. Niektórzy pozytywiści — jak np. Hume — uważali, że przedmiotem spostrzeżenia zewnętrznego są tylko treści naszych wrażeń, wewnętrznego zaś — własne nasze przeżycia psychiczne; że zaś wedle zasadniczej tezy pozytywistycznej poznanie nasze nie wykracza poza to, co może zostać spostrzeżone, więc dla tych pozytywistów poznanie ograniczało się do poznania świata naszych wrażeń i naszych przeżyć psychicznych. Inni pozytywiści stali w sprawie przedmiotu spostrzeżenia na gruncie realistycznym i przyjmowali, że spostrzegamy niezależne od podmiotu spostrzegającego ciała. Inni wreszcie sądzili, że spostrzegamy układy pewnych elementów: barw, dźwięków, woni, smaków itd., z których złożyć się dają zarówno ciała jak i to, co nazywamy strumieniem życia psychicznego, lecz które same w sobie (tzn. rozważane w oderwaniu od branego pod uwagę zespołu) nie są ani czymś psychicznym, ani fizycznym, lecz stanowią elementy neutralne, mogące istnieć nawet nie spostrzegane.

Uczony austriacki Ernst **Mach**, żyjący na przełomie XIX i XX wieku, twierdził, podobnie jak Berkeley, że ciała, z którymi mamy do czynienia w doświadczeniu, są tylko układami barw, dźwięków, woni itd. Cóż to jest np. ten ołówek, który w tej chwili spostrzegam? Jest to coś, na co się składa ta długa i wąska żółta powierzchnia, którą w tej chwili widzę, sześcioboczna powierzchnia o kolorze drewna, z czarnym krążkiem pośrodku, który bym mógł zobaczyć, gdybym na ten ołówek spojrział wzdłuż jego osi, dalej wszystkie te widoki, jakie bym miał oglądając ten ołówek z różnych stron, nadto te widoki, które by mi się ujawniły, gdybym ścinając zewnętrzne warstwy ołówka oglądał jego warstwy wewnętrzne. Prócz tego na ołówek ten składają się aspekty, w jakich by mi się on przedstawił, gdybym go poddał obserwacji za pomocą innego zmysłu niż wzrok, a więc na ołówek ten składają się np. owa chłodna, gładka powierzchnia, którą bym poczuł, gdybym ołówek ten wziął do ręki, itd. A czym jestem ja sam, moja jaźń, czyli moja tzw. dusza? Na to pytanie odpowiada Mach, podobnie jak Hume, że moja jaźń to nic innego, tylko pewna wiązka

wrażeń, wspomnień, myśli, uczuć, chcień itd. Wśród elementów stanowiących moją jaźń znajdują się też takie elementy, których układy są ciałami. Wedle Macha bowiem — jak już powiedzieliśmy — ciała nie są niczym innym jak tylko układami barw, dźwięków, woni itd. Ale czymże innym są owe barwy, dźwięki, wonie, jak nie tym samym, co dane nam jest bezpośrednio, gdy spoglądamy na przedmioty, i co w tym związku nazywamy wrażeniami? Barwy, dźwięki, wonie itp. są więc elementami, które, gdy je rozpatrujemy jako składniki kompleksów stanowiących tzw. jaźń lub duszę, nazywamy wrażeniami, natomiast gdy je rozpatrujemy jako składniki innych układów elementów, mianowicie tych, które stanowią ciała, nazywamy właściwościami tych ciał. Owe barwy, dźwięki, wonie itd., rozważane w oderwaniu zarówno od wspomnień, uczuć, chcień, z którymi razem tworzą strumień świadomości, jak też w oderwaniu od tych kompleksów, które tworzą ciała, nie są ani czymś psychicznym, ani czymś fizycznym. W oderwaniu wzięte, są one elementami neutralnymi, które równie dobrze można nazwać czymś fizycznym jak też i czymś psychicznym, każde jednak z tych określeń przysługuje im tylko jako składnikom takiego lub innego kompleksu.

Poglądy podobne do wyłożonych wyżej poglądów Macha wyznawał też głośny współczesny filozof angielski Bertrand **Russell**.

**Neopozytywizm.** Współczesny tzw. neopozytywizm wyłonił się z neutralnego pozytywizmu Macha, lecz w trakcie swego rozwoju zarzucił to stanowisko i zajął w sprawie przedmiotu spostrzeżenia postawę realistyczną. Rozwijając się dalej, zarzucił on także zasadniczą tezę pozytywizmu, ograniczającą poznanie do przedmiotów dających się spostrzec. Z pozytywizmu zachował właściwie tylko tezę empirystyczną, przychylając się do tezy empiryzmu umiarkowanego, wedle której wszelkie poznanie, o ile nie polega tylko na wyłuszczeniu znaczenia wyrazów, a więc nie wyraża się w zdaniach analitycznych, musi się opierać na doświadczeniu. Neopozytywiści nie tylko uważają, że wszelkie zdania syntetyczne, o ile nie dają się przez doświadczenie ani potwierdzić, ani obalić, są twierdzeniami bezpodstawnymi (w czym godzą się z umiarkowanym empiryzmem), ale idą dalej i uznają zdania takie za pozbawione sensu. Wedle Kanta metafizyka miałaby się składać z samych sądów syntetycznych i nie podlegających kontroli doświadczenia, a więc właśnie z takich, które wedle neopozytywistów mają być zdaniami pozbawionymi wszel-

kiego sensu. Stąd druzgocąca ocena, jakiej udzielają neopozytywiści metafizyce, którą potępiają, uważając ją za złożoną z samych wypowiedzi pozbawionych znaczenia, za jałową gadaninę bez wszelkiego sensu.

W swej antymetafizycznej postawie zgadzają się neopozytywiści z jedną z zasadniczych tez pozytywizmu dawniejszego. Zgadzają się również z jego poglądem, wedle którego cała wiedza o rzeczywistości mieści się w naukach empirycznych, a więc w fizyce, zoologii, astronomii, historii itp. Nie ma poza poznaniem zawartym w empirycznych naukach szczegółowych żadnego innego poznania rzeczywistości, do jakiego zgłaszała pretensje metafizyka. Przekreślając metafizykę, a wraz z nią także etykę normatywną, pozostawiają dla filozofii jako jedyną dziedzinę badań teorię poznania, z której — po wyłączeniu z niej elementów psychologicznych, a więc rozważań poświęconych badaniu procesów poznawczych — pozostają tylko badania rezultatów poznania, a więc badania mające za swój przedmiot twierdzenia naukowe. Twierdzenia naukowe utożsamiają jednak neopozytywiści ze zdaniem, a więc z pewnymi wyrażeniami mowy, w których wypowiada się te twierdzenia. Wobec tego zadanie filozofii precyzuje się jeszcze bardziej: filozofia może być tylko teorią języka naukowego. Określiwszy w ten sposób zadanie filozofii, rozwijają neopozytywiści owocną działalność w tym zakresie. Uprawiają teorię języka naukowego. Teoria ta daleka jest jednak od tego, co robią lingwiści. Teoria języka naukowego, o jakiej mówią neopozytywiści, jest w gruncie rzeczy tym samym co logika w swej współczesnej postaci. Owa logika jest też główną dziedziną, w której neopozytywiści się wyżywają i w której położyli duże zasługi. Uprawianie logiki współczesnej nie jest jednakże monopolem neopozytywistów. Można ją uprawiać nie dzieląc bynajmniej ich poglądów. Główne osiągnięcia na polu tej nauki nie pochodzą też bynajmniej od ludzi, którzy są neopozytywistami.

Mimo swej negatywnej postawy w stosunku do całej filozofii — poza tą jej częścią, która się pomieści w ramach uznawanej i uprawianej przez neopozytywistów teorii języka — nie przekreślają oni naprawdę całej reszty zagadnień filozoficznych, ale starają się wykazać, że były one źle postawione. Stawiano je mianowicie jako zagadnienia dotyczące pewnych rzeczy i w tej formie były one z powodu swej niejasności i nieuchwytności beznadziejne, gdy tymczasem naprawdę szło w nich nie o te rzeczy, ale o słowa tych rzeczy dotyczące. Wiele miejsca np. zajmowały w tradycyjnej filozofii dociekania tzw. istoty rzeczy. Zastanawiano się np. nad

tym, co jest istotą człowieka, co jest istotą rośliny, istotą zwierzęcia itp. Wszelkie zaś wyjaśnienia tego, co się przez ów wyraz „istota” rozumie, były mgliste i nieuchwytnie. Otóż neopozytywiści wskazują na to, że zagadnienie było źle postawione. Tym bowiem, którzy pytali o istotę człowieka (rośliny, zwierzęcia), nie szło naprawdę o wskazanie czegoś, co jest w poszczególnych ludziach (roślinach, zwierzętach) i stanowi rzekomą ich istotę, ale naprawdę szło im o wskazanie znaczenia nazwy „człowiek” (nazwy „roślina”, nazwy „zwierzę”), jakie jej w naszym języku przysługuje. Zagadnienie, o którym mowa, nie dotyczyło więc rzeczy (ludzi, roślin, zwierząt), lecz nazw oznaczających te rzeczy. Występujące więc w tradycyjnej filozofii zagadnienie tzw. istoty rzeczy, gdy się je we właściwy sposób postawi, staje się zagadnieniem

dotyczącym języka i w tej postaci znajdzie miejsce w teorii języka, do której neopozytywiści pragną filozofię ograniczyć. Trawestując w podobny sposób liczne inne zagadnienia tradycyjnej filozofii, tzn. zastępując zagadnienia dotyczące rzeczy przez zagadnienia dotyczące słów te rzeczy oznaczających, znajdują dla nich w tej zmienionej postaci miejsce w swym programie filozoficznym.

W swej ogólnej postawie dalecy są neopozytywiści — jak już wspomniano — od idealistycznej postaci pozytywizmu, reprezentowanej np. przez Hume’a, i bynajmniej nie sądzą, żeby przedmiotami poznania mogły być tylko zjawiska psychiczne. Głoszą oni bowiem program, zwany fizykalizmem, który świadczy o tym, iż — zdaniem neopozytywistów — właściwymi przedmiotami poznania są tylko przedmioty fizyczne, czyli ciała. Fizykalizm domaga się mianowicie, by wypowiedzi wszystkich nauk dały się sprowadzić do wypowiedzi języka fizykalnego, a więc do wypowiedzi o ciałach. Wypowiedzi bowiem, które do języka fizykalnego sprowadzić się nie dają, nie spełniają — zdaniem neopozytywistów — naczelných wymagań stawianých twierdzeniom naukowym: nie są intersubiektywnie komunikowalne ani sprawdzalne. Do wypowiedzi fizykalnych powinny się więc dać sprowadzić wszelkie twierdzenia psychologii mówiące o zjawiskach i podmiotach psychicznych oraz wszystkich nauk humanistycznych, jeżeli mają one mieć charakter twierdzeń naukowych. Postulat fizykalizmu zbliża neopozytywistów do materializmu.