

P i o t r D e h n e l

F.H. Jacobiego krytyka Kanta i jej znaczenie dla współczesnych sporów o realizm

Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) jest dziś filozofem prawie całkowicie zapomnianym. Swego czasu należał do bardzo wpływowych osobistości w życiu intelektualnym Niemiec. Przyjaźnił się z wieloma wybitnymi postaciami epoki, między innymi z Goethem, który nakłaniał go do rozwijania własnej twórczości, co też niebawem przyniosło efekty w postaci prób literackich i filozoficznych. Rozgłos i uznanie zjednał mu zbiór anonimowo wydanych listów o filozofii Lessinga pod tytułem *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785). Od tego czasu począł Jacobi rozwijać własną „filozofię wiary”, która spotkała się z dość jednoznaczną krytyką Kanta w artykule zatytułowanym *Was heißt: Sich im Denken orientieren*. We wstępie do nowego wydania *Spinozabüchlein* Jacobi chciał odpowiedzieć na stawiane przez Kanta zarzuty i wyczerpująco przedstawić swe stanowisko. W końcu planowany wstęp urósł do rozmiarów osobnej rozprawy noszącej tytuł *David Hume über den Glaube oder Idealismus und Realismus* oraz dodatku *Über den transzendentalen Idealismus*. Właśnie w dodatku sformułował Jacobi główne zarzuty przeciwko transcendentalnej filozofii Kanta, które będą nas tutaj szczególnie interesować¹.

Celem krytyki stało się przede wszystkim pojęcie *rzeczy samej w sobie*. Jacobi pisał:

Muszę przyznać, ta trudność w studiowaniu filozofii Kantowskiej zajmowała mnie niemało, tak że *Krytykę czystego rozumu* musiałem wciąż zaczynać na nowo, ponieważ ciągle nie rozumiałem, że bez owego założenia („rzeczy samej w sobie”) nie mogłem pojąć tego systemu, a wraz z tym założeniem nie mogłem w nim pozostać².

Zdaniem autora *Księżeczki o Spinozie* rozróżnienie na „zjawiska” i „rzecz samą w sobie” daje się utrzymać jedynie za cenę sprzeczności tkwiącej w samej

¹ Więcej o życiu i działalności F.H. Jacobiego pisałem w pracy *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1998, s. 86–93.

² Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, (hrsg.) von F. Rund F. Koppen, Leipzig 1818–1825, Bd. II, s. 304.

możliwości tego odróżnienia. Z jednej bowiem strony Kant, aby uczynić zrozumiałą tezę o pobudzaniu zmysłowości przez obiektywnie istniejący przedmiot, musi przyjąć istnienie pewnej realności w postaci „rzeczy samej w sobie”; z drugiej zaś okazuje się to sprzeczne z twierdzeniem, które jest dla całego przedsięwzięcia krytycyzmu fundamentalne i które głosi, że to, czemu przypisujemy realność, do czego możemy w ogóle stosować kategorię „realności”, to są wyłącznie „zjawiska”, a nie „rzecz sama w sobie”. Kant mówi więc o czymś, *sc.* „rzeczy samej w sobie”, o czym sam na mocy swej teorii transcendentalnej jedności apercpepcji mówić zakazuje i mówienie takie całkowicie wyklucza jako pozbawione sensu. Wedle Jacobiego konsekwencją tej fundamentalnej sprzeczności jest interpretacja relacji między „zjawiskami” a „rzeczą samą w sobie” w kategorii przyczynowości. „Rzecz sama w sobie” pobudza nasze zmysły, a zatem, będąc ich przyczyną, czyni w ogóle możliwym ogląd zmysłowy. „Przyczynowość” jest jednak kategorią intelektu, która stosuje się do „zjawisk” już ukonstytuowanych za sprawą apriorycznych form zmysłowości przestrzeni i czasu. Jeśli „zjawiska” są dopiero konstytuowane przez czas i przestrzeń oraz kategorie intelektu, to mówienie o „zjawiskach” czegoś takiego jak „rzecz sama w sobie” jest „czystym pozorem”³.

Czy rzeczywiście Jacobi ma tutaj rację? W *Krytyce czystego rozumu* Kant stwierdza:

Ale o tyle owo coś [rzecz sama w sobie – P.D.] jest przedmiotem transcendentalnym. Oznacza on jednak coś = x, o czym nic nie wiemy ani (przy obecnym ustroju naszego intelektu) nic wiedzieć nie możemy, co jednakże jako odpowiednik jedności apercpepcji może służyć do zjednoczenia tego, co różnorodne w zmysłowej naoczności; za pomocą tego zjednoczenia intelekt łączy to, co różnorodne, w pojęcie [pewnego] przedmiotu⁴.

Ten transcendentalny przedmiot nie jest więc sam dla siebie przedmiotem poznania, lecz jedynie przedstawieniem zjawisk ujętych przez pojęcie przedmiotu w ogóle. Jako taki może być pomyślany jedynie przez czysty intelekt, który samą zmysłowość i jej obszar, to znaczy obszar zjawisk, ogranicza w ten sposób, że odnosi się ona nie do „rzeczy samej w sobie”, ale jedynie do sposobu, w jaki się nam rzeczy przedstawiają. Kant pisze dalej:

Stąd wypływa wprawdzie pojęcie *noumenu*, ale nie jest ono ani pozytywne, ani nie jest określonym poznaniem jakiejś rzeczy, lecz oznacza tylko myślenie o czymś w ogóle, przy czym abstrahuję od wszelkiej formy zmysłowej naoczności⁵.

³ Por. tamże, s. 35, oraz Bd. III, s. 362.

⁴ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, t. 1, s. 436 A/250.

⁵ Tamże, s. 438 A/252.

Innymi słowy, przedmiot, do którego odnosi się zjawisko, jest przedmiotem transcendentnym, czyli całkowicie nieokreśloną myślą o czymś w ogóle. Taki przedmiot nie może być pomyślany przez żadną kategorię, ponieważ kategorie odnoszą się do danych zmysłowych, są funkcją myślenia, na mocy której nie jest dany żaden przedmiot. Czy jednak kategorie nie mogłyby mieć zastosowania do „rzeczy samej w sobie”? Otóż nie, ponieważ intelekt, nazywając przedmiot zjawiskiem, tworzy sobie wprawdzie dodatkowo przedstawienie przedmiotu samego w sobie i wyobraża, że taki przedmiot musi się dać pomyśleć przez czyste pojęcie intelektu, że tym samym byłby określonym pojęciem pewnego bytu pozostającego poza naszą zmysłowością, który moglibyśmy w pewien sposób poznać; nie dysponujemy jednak naocznością, na podstawie której takie przedmioty byłyby nam dane. Do tego celu potrzeba innej naoczności niż nasza naoczność zmysłowa, mianowicie naoczności intelektualnej, ale ta z kolei nie jest niestety naszą naocznością. Tak więc o „rzecz samą w sobie” można mówić wyłącznie w sensie negatywnym jako o pojęciu, które zamyka zmysłowość w pewnych granicach.

Pojęcie *noumenu* jest więc tylko pojęciem granicznym, [utworzonym po to], by ograniczyć uroszczenia zmysłowości, i posiadającym przeto tylko negatywne zastosowanie⁶.

Pojęcie przedmiotu myślowego (*noumenonu*) nie jest dla Kanta bynajmniej sprzeczne, co najwyżej problematyczne, czyli takie, które nie zawiera sprzeczności, ale którego przedmiotowej realności nie można poznać. Jako pojęcie graniczne wydaje się być konieczne, aby ograniczyć przedmiotową ważność poznania zmysłowego i by tym samym nie rozszerzać zmysłowej naoczności na „rzecz samą w sobie”. Tylko przy pozytywnym rozumieniu *noumenonu*, mianowicie jako przedmiotu naoczności, ale nie zmysłowej, moglibyśmy mówić sensownie o pobudzaniu zmysłowości przez „rzecz samą w sobie”. Mimo tych wyjaśnień Jacobi mógłby tutaj powołać się na fragmenty z *Krytyki czystego rozumu*, w których czytamy:

Cóż by bowiem innego mogło władzę poznania obudzić do działania, gdyby tego nie sprawiały przedmioty, które poruszają nasze zmysły i po części same z siebie wywołują przedstawienia, po części wprawiają w ruch działalność naszego intelektu [polegającą na] porównywaniu ze sobą przedstawień, łączeniu ich lub rozdzielaniu i przetwarzaniu w ten sposób surowego materiału wrażeń zmysłowych w poznanie przedmiotów nazywane doświadczeniem⁷.

W innych miejscach *Krytyki czystego rozumu* znaleźlibyśmy podobne sformułowania, np.:

⁶ Tamże, s. 445 B/311.

⁷ Tamże, s. 59–60 B/1.

Intelekt [...] myśli sobie zarazem o przedmiocie samym w sobie, ale tylko jako o przedmiocie transcendentnym, który stanowi przyczynę zjawiska, a więc sam nie jest zjawiskiem⁸.

Jeśli dla Kanta „przedmiot” to pojęcie syntezy przedstawień, „przedmiot” czysto myślowy, to jako taki nie jest on w stanie niczego pobudzać, może być natomiast jedynie *pomyślany* jako pobudzający nasze zmysły. Autor trzech *Krytyk* miesza ze sobą transcendentálny sens pojęcia *Ding an sich* z jego sensem metafizycznym. Według G. Praussa⁹ na tym pomieszaniu właśnie polega cały kłopot z pojęciem „rzeczy samej w sobie”, który można, jego zdaniem, stosunkowo łatwo usunąć przez precyzyjniejsze odseparowanie dwóch poziomów Kantowskich analiz: transcendentálnego i metafizycznego. Pojęcia „zjawiska” i „rzeczy samej w sobie” należą do tego pierwszego, ale czasami Kant (przez nieuwagę? brak systematycznego opracowania transcendentálnej metody filozofowania?) poziomy te ze sobą miesza i wówczas, jak w przypadku tezy o pobudzaniu naszych zmysłów, pojęć tych używa w sensie metafizycznym.

Nie sądzę jednak, by problem „rzeczy samej w sobie” – jeden z najtrudniejszych w całej filozofii Kanta i do dziś, mimo licznych prób, nierozwiązany – można było, jak twierdzi Prauss, rozwikłać przez precyzyjne odseparowanie od siebie dwu wspomnianych poziomów refleksji. Kwestię tę musimy jednak pozostawić w chwilowym zawieszeniu, by przejść do kontekstów współczesnych.

Jacobi był pierwszym filozofem, który ujawnił cały problem z „rzeczą samą w sobie”. Później pisało o nim wielu badaczy i interpretatorów, żywo dyskutowany był w neokantyzmie¹⁰. Czy jego krytyka Kanta ma jakieś znaczenie dla współczesnych kontrowersji wokół pojęcia realizmu i sporu realizm–antyrealizm? Myślę, że tak – i to bardzo istotne. Tezą moją jest, że trudność, na którą wskazał Jacobi ponad 200 lat temu, pozostaje fundamentalną trudnością każdego stanowiska w stylu Kanta, a takim jest, moim zdaniem, koncepcja „realizmu wewnętrznego” Hilarego Putnama, określana również przez niego mianem realizmu bez *rzeczy samej w sobie*¹¹. Wprawdzie stanowisko Putnama w kwestii realizmu ulegało ewolucji i dzisiaj realizm wewnętrzny nie jest już przez niego reprezen-

⁸ Tamże, s. 479 A/288.

⁹ Por. Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier Verlag, Bonn 1977, s. 192 i n. Praca ta zawiera szczegółową analizę pojęcia „rzeczy samej w sobie” w pismach Kanta oraz przytacza liczne interpretacje problemów, które pojęcie to zrodziło na gruncie kantyzmu.

¹⁰ Por. na przykład Herman Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871, E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924, tegoż, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich*, Tübingen 1929, H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft*”, 2 Bde. Stuttgart–Berlin–Leipzig 1922, H. Herring, *Das Problem der Affektion bei Kant*, Köln 1953.

¹¹ Por. Hilary Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998, s. 343.

towny tak zdecydowanie, ale – jak podkreśla Urszula Żegleń¹² – należy on stale do najbardziej dyskutowanych teorii o istotnym znaczeniu metafizycznym. Szki-cując ewolucję swoich poglądów, Putnam¹³ dostrzega konieczność oddzielenia od siebie „realizmu wewnętrznego”, który reprezentował w publikacjach z poło-wy lat 70. ubiegłego stulecia, oraz „realizmu naturalnego”, będącego jego ostat-nim głosem w interesującej nas tu kwestii. Jednocześnie widzi on potrzebę po-wiedzenia tego, co zachowuje ze swoich wcześniejszych założeń. W pierwszym z *Wykładów Deweyowskich* czytamy:

Czy odrzucam zatem „realizm wewnętrzny”? Podczas gdy w *Reason, Truth and Hi-story* utożsamiałem „realizm wewnętrzny” z tym, co nazywam tutaj „umiarkowanym weryfikacjonizmem”, z kolei w *The Many Faces of Realism* z odrzuceniem tradycyj-nie realistycznych założeń: (1), niezmiennej całości wszystkich przedmiotów; (2) niez-miennej całości wszystkich własności; (3) ostrej granicy między własnościami, które „badamy”, a własnościami, które „projektujemy” na świat; (4) niezmiennej relacji „ko-respondencji”, za pomocą którego to terminu definiujemy prawdę. Nie odrzucam tych założeń jako fałszywych, ale ostatecznie jako niezrozumiałych. Jak stanie się to jasne w dalszych rozważaniach, każde z tych założeń ciągle traktuję jako niezrozumiałe, jak-kolwiek inaczej argumentowałbym za taką konkluzją. To, czy stale jestem w pewnej mierze „wewnętrznym realistą” jest, jak sądzę, tak samo niejasne, jak niejasne było przyklejanie mi tej nieszczęsnej etykiety¹⁴.

Nie mamy tu niestety miejsca na szersze omówienie ewolucji stanowiska Putnama w sprawie realizmu, zwłaszcza jego najnowszej koncepcji tak zwanego realizmu naturalnego. Niezależnie jednak od rozwoju poglądów amerykańskiego filozofa jeden przynajmniej wątek jest u niego niezmienny, co wydaje się być istotne z uwagi na problem podejmowany w tym tekście. Otóż zarówno „realizm wewnętrzny”, jak i „realizm naturalny” kwestionują istnienie świata gotowego, świata samego w sobie, oglądanego z pozycji Boskiego spojrzenia¹⁵. Oba stano-wiska są poszukiwaniem przez autora *Wielu twarzy realizmu* trzeciej drogi mię-dzy realizmem metafizycznym a antyrealizmem, z tym że „realizm naturalny”, będący właściwie pewną teorią percepcji, lepiej wyraża dziś realistyczny punkt widzenia Putmana. Jest w mym przekonaniu bardziej uzupełnieniem i pogłębie-niem „realizmu wewnętrznego” niż jego odrzuceniem. Abstrahując od subtelno-ści związanych z rozwojem filozoficznych poglądów Putnama, koncepcję „reali-zmu wewnętrznego” możemy, jak sądzę, potraktować jako pewne możliwe sta-

¹² Por. *Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putnama*, (red.) U. Żegleń, Toruń 2001, s. 60. Por. także *Reading Putnam*, (ed.), P. Clark, B. Hale, Blackwell, Oxford 1994.

¹³ Ewolucję swego stanowiska w kwestii realizmu prezentuje Putnam w pierwszym ze swych *Wykładów Deweyowskich*. Por. Hilary Putnam, *Sense, Nonsense, and the Senses: An In-quiry into the Powers of the Human Mind*, „The Journal of Philosophy” nr 9 (1994), s. 456–463.

¹⁴ Tamże, s. 463, przypis 41.

¹⁵ Por. Damian Cox, *Realizm i wytwarzanie świata*, w: *Pragmatyzm i filozofia Hilarego Put-nama*, wyd. cyt., s. 107.

nowisko w obrębie współczesnych sporów o realizm, które na pewno nie należy już tylko do ich historii.

Wróćmy do samej koncepcji „realizmu wewnętrznego”. W eseju pod tytułem *Two philosophical perspectives* z tomu *Reason, Truth and History*¹⁶ wyróżnia Putnam dwie perspektywy filozoficzne. Jedną z nich jest perspektywa metafizycznego realizmu, w której świat składa się z pewnej całości niezależnych od umysłu przedmiotów, istnieje dokładnie jedna prawda i całkowity opis tego, jaki jest świat. Drugą perspektywą jest perspektywa internalistyczna, a charakterystyczne dla niej twierdzenie mówi, że pytanie: „Jakie przedmioty tworzą świat?” – jest pytaniem sensownym tylko wewnątrz pewnej teorii albo opisu. Z punktu widzenia internalisty, którym chce być autor *Wiele twarzy realizmu*, prawda jest rodzajem racjonalnej akceptacji, dokonywanej w idealnych warunkach epistemologicznych, a znaki nie korespondują z przedmiotami, niezależnie od tego, jak są one używane i przez kogo. Znaki mogą korespondować jedynie w szczególny sposób ze szczególnymi przedmiotami w obrębie konceptualnych schematów ich użytkowników. W tym sensie Putnam całkiem w stylu Nelsona Goodmana twierdzi, że przedmioty nie istnieją niezależnie od konceptualnych schematów.

To my szatkujemy świat na przedmioty, kiedy wprowadzamy taki czy inny schemat opisu. Ponieważ przedmioty i znaki są jednakowo wewnętrzne w stosunku do schematu opisu, istnieje możliwość stwierdzenia, co odpowiada czemu¹⁷.

Wewnętrzny realizm przeciwstawia Putnam realizmowi zewnętrznemu czy też realizmowi przez duże R. W eseju *Wiele twarzy realizmu* stwierdza:

Realizm wewnętrzny sprowadza się do stanowczego twierdzenia, że realizm *nie* wyklucza względności pojęciowej. Można być zarazem realistą i relatywistą pojęciowym. O realizmie (małą literą) była już mowa; jest to pogląd, który bierze za dobrą monetę nasz znajomy, zdroworoządkowy porządek rzeczy, podobnie jak porządek naukowy, artystyczny czy jakiś inny, bez sięgania po ideę rzeczy „samej w sobie”¹⁸.

Jako przykład amerykański filozof przytacza świat Carnapa, w którym są trzy indywidua x_1 , x_2 , x_3 . Jeśli jednak weźmiemy podstawowe założenie rachunku całości i części Leśniewskiego, które mówi, że dla dowolnych dwóch konkretnych przedmiotów istnieje przedmiot będący ich sumą, to moglibyśmy powiedzieć, że świat o „trzech indywiduach” zawiera właściwie siedem przedmiotów. A zatem w ramach określonego ujęcia pytanie „Ile jest przedmiotów?” ma konkretną odpowiedź, mianowicie trzy w przypadku świata Carnapowskiego i siedem wedle mereologii Leśniewskiego. Graficznie wygląda to tak:

¹⁶ Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, New York 1981, s. 49–74.

¹⁷ Tamże, s. 52.

¹⁸ Hilary Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, wyd. cyt., s. 343.

Świat wg Carnapa

 x_1, x_2, x_3

„Ten sam” świat wg Leśniewskiego

 $x_1, x_2, x_3, x_1+x_2,$ $x_1+x_3, x_2+x_3,$ $x_1+x_2+x_3$

Zdaniem Putnama, w momencie gdy wyraźnie ustalimy sposób użycia wyrazu „przedmiot” lub „istnieje”, możemy również zrozumieć, że coś, co jest w pewnym sensie „tym samym” światem, może składać się z trzech bądź siedmiu przedmiotów, ze stołów i krzeseł z jednej strony – cząstek, pól, sił z drugiej. Jest to jednak zawsze jeden i ten sam świat. Można by jednak w tym miejscu zapytać, na jakiej podstawie Putnam wie, że jest to jeden i ten sam świat, skoro pytanie, jakie przedmioty tworzą świat, jest pytaniem sensownym tylko wewnątrz pewnego opisu. Twierdzenie, że świat X jest taki sam jak świat Y, wymaga zajęcia zewnętrznego i niezależnego od opisu X i Y stanowiska, takiego mianowicie, dla którego X i Y są elementami jakiegoś Z.

Wydaje się, że jego koncepcja jest *mutatis mutandis* w sensie Kanta, a być może bliższa pozostaje nawet Fichtemu, zważywszy, że to Fichte w swojej *Wissenschaftslehre* odrzucił pojęcie „rzeczy samej w sobie”. Realizm wewnętrzny głosi, że odwoływanie się do *rzeczy samej w sobie* jest pozbawione sensu, i to nie dlatego, że – jak twierdził Kant – o takich rzeczach nie można nic wiedzieć. Chociaż pojęcie *Ding an sich* było dla niego pojęciem pustym, to przypisywał mu – o czym była mowa wyżej – pewien sens formalny, mianowicie sens pojęcia granicznego, co w świetle przytaczanych fragmentów z *Krytyki czystego rozumu* okazuje się nie do końca słuszne. Wedle amerykańskiego filozofa „Realizm wewnętrzny głosi, że mówiąc o *rzeczach samych w sobie*, nie wiemy, o czym mówimy”¹⁹.

W istocie jednak stanowisko Putnama nie jest wolne od trudności i w moim przekonaniu nie przekracza horyzontu myślenia Kantowskiego. Powiedzenie, że idea „rzeczy samej w sobie” jest bezsensowna nie dlatego, że nie można o niej nic wiedzieć, ale dlatego, że mówiąc o niej, nie wiemy, o czym mówimy, jest w istocie czysto retoryczna. Poza tym – jeśli nie rozumiemy jakiegoś słowa, to najczęściej go nie używamy. Zarówno Putnam, jak i wcześniej Kant używają go dosyć często.

W moim przekonaniu autor *Reason, Truth and History* pozostaje *de facto* w granicach zakreślonych przez Kantowski transcendentalizm; przyjmuje, że istnieje jakiś świat, jakkolwiek nie ma sensu pytać, jaki ten świat jest, abstrahując od wyboru pojęć, za pomocą których chcemy go opisać. To, co istnieje, zależy od tego, jak zdefiniujemy słowo „istnieje”. Co więcej, żadne z ujęć, schematów czy dyskursów nie daje się zasadnie zredukować do jednego, obowiązującego opisu umebłowania świata. Nawet pierwotne pojęcia logiki, takie jak pojęcia

¹⁹ Tamże, s. 364.

„przedmiotu” i „istnienia”, zamiast jednego absolutnego znaczenia mają wiele rozmaitych zastosowań.

Czy jednak stanowisko takie nie wikła się w podobne kłopoty, na jakie zwrócił uwagę Jacobi w swojej krytyce Kanta? Otóż wydaje mi się, że tak. To znaczy, moim zdaniem, Putnam z jednej strony neguje mówienie o świecie w sobie, niezależnie od wyboru conceptualnych schematów opisu, uważa nawet, że mówiąc o takim świecie, nie wiemy, o czym mówimy; z drugiej zaś sam to robi, kiedy wypowiada takie zdania jak: „To *my* szatkujemy świat na przedmioty, kiedy wprowadzamy taki czy inny schemat opisu”, albowiem musi istnieć niezależny od mojego umysłu świat, żebym mógł go poszatковать. Bądź kiedy porównuje ze sobą światy Carnapa i Leśniewskiego, rzeczywistość zdroworoządkową i tę opisywaną przez współczesną fizykę, mówiąc, że są to „te same światy”. Takie porównanie zakłada już to, co wspólne, mianowicie przyjęcie obiektywnej realności, w jakimś sensie gotowego świata. Ujęcie słowa „ten sam świat” w cudzysłów niczego tu nie zmienia, a jedynie komplikuje. Biorąc pod uwagę fakt, że cudzysłów zawiesza użycie dosłowne, nie wiemy już, czy rzeczywiście chodzi o ten sam świat czy nie. Czy możemy mówić o świecie bez pojęcia „rzeczy samej w sobie”? – Odpowiedź zawarta jest w pytaniu – a ściślej w użyciu słowa „świat”, w którym nie chodzi przecież o świat Carnapa, Leśniewskiego czy świat kogokolwiek innego. Zresztą wydaje się, że Putnam jest tej sprzeczności świadomy, kiedy pisze:

Twierdzenie, że nie ma żadnej niezależnej od umysłu rzeczywistości, że istnieją tylko „wersje” lub *tylko* „dyskurs”, czy cokolwiek w tym rodzaju, niemal każdy odbiera jako z gruntu paradoksalne. Ponieważ nie da się mówić o tym, co transcendentalne, czy nawet zaprzeczać jego istnieniu, bez popadania w paradoksy, postawa wobec transcendencji musi przypuszczalnie być kwestią religijną, a nie zagadnieniem racjonalnej filozofii²⁰.

Dokładnie takie założenie tkwiło u podstaw filozofii wiary i uczucia Jacobiego – istnienie takich bytów jak świat jako całość czy też Bóg może być tylko kwestią wiary, a nie racjonalnych dowodów. Putnam chciałby, z jednej strony, uniknąć paradoksów twierdzenia, że istnieje tyle światów, ile sposobów jego opisu, nazywając swe stanowisko realistycznym, to znaczy przyjmując mimo wszystko istnienie jednego świata, jakkolwiek nigdy nie czyni tego wprost. Z drugiej strony, kiedy określa swój realizm mianem wewnętrznego, ma to uchronić go od koncepcji jednej absolutnej Prawdy czy też, jak to wyraża, jednego wyczerpującego opisu. Byłoby więc tak: mamy oto jeden świat, ale wiele prawd o tym świecie. Wiele, ale tylko jedna jest uniwersalna i niezależna od pojęciowych schematów, mianowicie prawda mówiąca, że „mamy oto ten świat”.

²⁰ Tamże, s. 260.

Podsumowując, ujęcie Putnama nie jest wolne od trudności, która polega na tym, że z jednej strony zabrania on mówienia o obiektywności poza naszym umysłem, a z drugiej mówi o niej, to znaczy używa słowa „świat”, poza konkretnym schematem konceptualnym, ponieważ w zastosowaniu metafizycznym, *sub specie aeternitatis*. W tym samym momencie twierdzi, że o tym, co istnieje, możemy sensownie rozstrzygać tylko wewnątrz danej teorii bądź opisu, i w tym samym momencie rozstrzyga o tym z zewnątrz, przyjmując inkryminowaną pozycję Boskiego spojrzenia.

Z chęci uniknięcia wskazanych wyżej trudności i określenia sporu realizm–antyrealizm w terminach bardziej precyzyjnych Michael Dummett proponował, by spór ten przenieść z płaszczyzny metafizycznej i epistemologicznej na płaszczyznę semantyczną. Innymi słowy, by porzucić rozważania o określonej klasie bytów, na przykład bytów fizycznych, stanów mentalnych czy przedmiotów matematycznych – i zająć się „sporną klasą zdań” (zamiast „sporną klasą bytów”), takich jak na przykład zdania o przedmiotach fizycznych, stanach mentalnych, zdania dotyczące przyszłości i przeszłości czy też zdania matematyczne.

Sformułowanie w kategorii klasy zdań, a nie rzekomych bytów, oraz położenie nacisku na podstawy logiki, którą należałoby uważać za rządzącą tymi zdaniami, uczyniło bardziej wiarygodną zalecaną przeze mnie strategię, by rozpoczynać nie od metafizycznego statusu bytów, ale od charakterystyki znaczeń tych zdań²¹.

Do takiej strategii skłoniło Dummetta przypuszczenie, że u podłoża sporów metafizycznych, które zawierają odmienne obrazy rzeczywistości, leżą odmienne obrazy znaczeń zdań dotyczące tej rzeczywistości. Ponieważ nie ma sposobu rozstrzygnięcia między konkurującymi obrazami rzeczywistości, sensowniejsze wydaje się być pytanie, który obraz znaczenia jest poprawny. Można bowiem skonstruować teorię znaczenia i sprawdzić ją w praktyce językowej. Jak rozstrzygnąć z kolei spór o poprawną teorię znaczenia? Dummett twierdzi, że jedynie przez sporządzenie zarysu użytecznej teorii znaczenia na tyle szczegółowo, by uniknąć dalszych problemów i by ocena jej użyteczności zależała od analizy umiejętności posługiwania się językiem, tak jak zostaliśmy nauczeni go używać²². W żadnym wypadku nie powinniśmy zaczynać zatem od rozstrzygania sporów metafizycznych, a później w świetle tych rozstrzygnięć konstruować teorię znaczenia. Przeciwnie, najpierw musimy starać się opisać, jak nasz język faktycznie funkcjonuje i jak możemy to funkcjonowanie przedstawić. Odpowiedzi na to pytanie określą odpowiedź na pytania metafizyczne.

²¹ Michael Dummett, *Realizm i antyrealizm*, w: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, (red.) P. Gutowski i T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 71.

²² Por. Michael Dummett, *Logiczna podstawa metafizyki*, przeł. W. Sady, PWN, Warszawa 1998, s. 534 i n.

Nie możemy tu, rzecz jasna, stanowiska Dummetta rozważać z należytą mu uwagą i precyzją. Przede wszystkim nie możemy tutaj w pełni uwzględnić tezy Dummetta, że nie da się scharakteryzować realizmu w terminach czysto metafizycznych, że istotnym jego składnikiem jest semantyczne pojęcie denotacji, a także semantyczne pojęcia prawdy i fałszu. Jak za chwilę zobaczymy, w definicji Dummetta pewne metafizyczne kategorie odgrywają jednak rolę kluczową, czynią jego semantyczne podejście do problemu realizmu w ogóle możliwym. Skoncentrujmy się zatem na samej definicji realizmu i antyrealizmu zaproponowanej przez autora *Truth and Other Enigmas*, gdyż zawiera ona pewne interesujące aspekty w kontekście rozważanego przez nas problemu. Dummett pisze:

Realizm określam jako przekonanie, że zdania klasy spornej mają obiektywną wartość logiczną, niezależnie od naszych sposobów jej poznania; są one prawdziwe lub fałszywe na mocy rzeczywistości istniejącej od nas niezależnie. Antyrealista przeciwstawia temu pogląd, według którego zdania klasy spornej należy rozumieć tylko przez odniesienie do tego, co uważamy za świadectwo na rzecz zdania tej klasy. Znaczy to, że realista utrzymuje, iż znaczenia zdań spornej klasy nie są bezpośrednio powiązane z rodzajem świadectwa, jakie możemy mieć na ich rzecz, lecz zasadzają się one na sposobie ich determinacji jako prawdziwych lub fałszywych przez stany rzeczy, których istnienie nie jest zależne od naszego posiadania świadectwa na ich rzecz. W przeciwieństwie do tego antyrealista podkreśla, że znaczenia tych zdań są bezpośrednio powiązane z tym, co uważamy za świadectwo na ich rzecz, w taki sposób, że jeśli zdanie spornej klasy jest w ogóle prawdziwe, to tylko na mocy czegoś, co możemy poznać i co powinniśmy uważać za świadectwo jego prawdziwości. Spór ten dotyczy więc pojęcia prawdy odpowiedniego dla spornej klasy zdań, a to oznacza, że jest to spór dotyczący rodzaju znaczenia posiadanego przez te zdania²³.

Definiując realizm jako stanowisko semantyczne, Dummett nie może jednak obejść się bez pojęć takich jak „rzeczywistość istniejąca od nas niezależnie”, „rzeczywistość niezależna od naszego poznania i naszej wiedzy”. W innych definicjach znajdziemy także sformułowanie mówiące o definicjach „rzeczywistości, której istnienie i konstytucja jest niezależna od naszej wiedzy”. Jak twierdzi Tadeusz Szubka²⁴, Dummettowi nie udało się ująć sporu o realizm za pomocą precyzyjnych kategorii semantycznych, o czym świadczy obecność wspomnianych pojęć niezależnej od poznania lub umysłu rzeczywistości, które nie są zastępowane czy nawet wyjaśniane semantycznymi odpowiednikami, co najwyżej są one przez nie uzupełniane. Angielski filozof musi po prostu założyć jakieś intuicyjne rozumienie niezależności od poznania i wiedzy, by jego semantyczna definicja realizmu (*resp.* antyrealizmu) miała sens. W definicji (nie tylko

²³ Michael Dummett, *Realizm*, przeł. T. Placek i P. Turnau, „Principia” 6 (1992), s. 6, 7.

²⁴ Por. Tadeusz Szubka, *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne*, KUL, Lublin 2001, s. 86.

tej przytoczonej) pojawiają się jednak i inne terminy, których intuicyjne rozumienie musi być także jakoś założone, jak choćby: „świadectwo”, „uważać za świadectwo”, „dowód”. Rodzi to bardzo poważne problemy, na przykład czy świadectwo na rzecz prawdziwości twierdzenia Lagrange’a to to samo, co świadectwo na rzecz prawdziwości zasady Pauliego, i czy świadectwo na rzecz tego ostatniego to to samo, co świadectwo na rzecz twierdzenia, że Immanuel Kant zmarł w roku 1804? A czy z kolei świadectwo na rzecz prawdziwości daty śmierci Kanta to to samo, co świadectwo na rzecz prawdziwości twierdzenia „boli mnie ząb”? W moim przekonaniu pojawienie się w semantycznej definicji realizmu (*resp.* antyrealizmu) intuicyjnych kategorii niezależnej od poznania i wiedzy rzeczywistości nie jest wadą ujęcia Dummetta, który sam, jak wiadomo, opowiada się za antyrealizmem, ale raczej „wadą” samego problemu realizmu. Nie chodzi tu tylko o intuicyjne rozumienie pewnych terminów, ale po prostu o intuicyjne, zupełnie w sensie Jacobiego, przyjęcie, że świat na zewnątrz nas istnieje i – co więcej – że jest on już jakoś umeblowany.

Można ująć to również następująco: jakkolwiek próbowalibyśmy uniknąć metafizycznego realizmu, usunąć pojęcie *Ding an sich* z naszego filozoficznego słownika, to i tak świat w postaci „rzeczy samej w sobie” wraca do niego z powrotem. W notatkach prowadzonych przez ostatnie osiemnaście miesięcy swojego życia i wydanych w 1969 roku pod tytułem *O pewności* Ludwig Wittgenstein napisał: „31. Chciałbym usunąć z języka filozofii zdania, do których, jak zaczarowani, powracamy” [*OP* § 31]. Notatki te były, jak wiadomo, wariacjami na temat poglądów G.E. Moore’a, który, broniąc zdrowego rozsądku, odwoływał się do takich zdań, jak: „Wiem, że to jest ręka”, „Wiem, że Ziemia istniała na długo przed moim urodzeniem” *etc.*, sądząc, że tym sposobem dowiedzie istnienia świata zewnętrznego. Wittgenstein w swojej przenikliwej argumentacji pokazuje, że zdania te są niewłaściwym użyciem słowa „wiem”. Pisz:

32. Rzecz nie w tym, że Moore wie, iż jest tam ręka, lecz w tym, że nie rozumielibyśmy go, gdyby powiedział „Mogę się oczywiście co do tego mylić”. Spytałibyśmy go: „jak wyglądałby taki błąd” – jak na przykład wyglądałoby odkrycie, że to był błąd [*OP* § 32].

Krótko mówiąc, zdanie „Wiem, że to jest ręka” jest tak samo bezsensowne jak zdanie „Wiem, że boli mnie ząb” i – dodajmy – równie bezsensowne jak twierdzenia: „Istnieją przedmioty fizyczne” albo „Istnieje świat zewnętrzny”. Nie we wszystko możemy wątpić, wątplenie ma, wedle autora *O pewności*, swój kres, którym jest to, co nazywał obrazem świata, ale nie w sensie światopoglądu, lecz w znaczeniu pewnego sposobu życia²⁵. Mając na uwadze krytykę Wittgen-

²⁵ Por. Henryk von Wright, *Wittgenstein o pewności*, przeł. M. Szczubiałka, w: Ludwig Wittgenstein, *O pewności*, wyd. cyt., s. 131. Michael Kober, *Certainties of a World-Picture: The Epi-*

steina, moglibyśmy powiedzieć, że u źródeł filozoficznego problemu istnienia pozaprzedmiotowej rzeczywistości tkwi nieuzasadnione wątplenie, to znaczy wątplenie bezpodstawne. Żeby w ogóle móc wątpić w niezależną rzeczywistość, musimy uprzednio nabyć jej pojęcie, a to dokonuje się nie inaczej jak za sprawą przyswojenia i uznania całego szeregu faktów i doświadczeń, które świadczą o istnieniu przedmiotów materialnych, a więc rzeczywistości niezależnej od mojego umysłu. Toteż rację ma, jak sądzę, von Wright, kiedy pisze:

Problem istnienia świata zewnętrznego, można powiedzieć, *jest* w rzeczywistości rozwiązany, zanim *można* go postawić. Żeby wysunąć tę kwestię, musimy wiedzieć, czym (jakiego rodzaju rzeczą) jest świat zewnętrzny – inaczej bowiem nie wiedzielibyśmy, czego dotyczy nasze pytanie²⁶.

Ale ta wiedza nie jest wiedzą propozycjonalną, systemem zdań, które bezpośrednio przemawiają swoją prawdziwością, raczej systemem moich intuicyjnych i nieuświadomianych przekonań zrośniętych z moimi działaniami. O tym, że mam ciało, nie dowiaduję się z podręcznika anatomii, ale przez setki doświadczeń, odczuć, doznań, przez rzeczy, które robię, jak i te, od których się powstrzymuję, przez ból, opór, chodzenie, mówienie, leżenie, skakanie, a także słuchanie muzyki, czytanie książek itp. Ta wiedza jest także wiedzą, której się nauczyłem i która kieruje moim działaniem.

159. Uczymy się jako dzieci faktów, na przykład, że każdy człowiek ma mózg, i ufnie je przyjmujemy. Wierzę, że istnieje pewna wyspa, Australia, o takim a takim kształcie itd., itd., wierzę, że *miałem* dziadków, że ludzie, którzy podają się za moich rodziców, są nimi rzeczywiście itd. Wierzenie to może być niewypowiedziane, ba, myśl, że tak jest, może być nigdy nie pomyślana.

160. Dziecko uczy się, wierząc dorosłemu. Wątplenie przychodzi po wierzeniu [OP § 159, 160].

Jak wspomnieliśmy, Wittgenstein mówił o pewnym obrazie świata (*Weltbild*). Jest w nim wiele twierdzeń o faktach, których się nauczyłem w szkole i które podzielał z innymi. Nie mam go jednak dlatego, że przekonałem się o jego słuszności, lecz jest to „odziedziczone tło, na którym odróżniam prawdę od fałszu” [OP § 94]. Jest ono bezpodstawne, wytycza granicę i kres uzasadnień, samo stanowi podstawę i fundament mojej pewności, że na przykład mam dwie ręce.

Moje życie świadczy, że wiem, lub że jestem pewny, iż tam stoi krzesło, tam zaś są drzwi itd. – Mówię przyjacielowi na przykład „Weź tamto krzesło”, „Zamknij drzwi” itd., itd. [OP § 7].

stemological investigations of „On Certainty”, w: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, (ed.), Hans Sluga, Daved G. Stern, Cambridge University Press 1996, s. 417–420.

²⁶ Tamże, s. 124.

Obraz świata nie może być przedmiotem żadnych filozoficznych uzasadnień, przypomina raczej rodzaj mitu, który po prostu przyjmujemy. Wittgenstein pisze:

Zdania opisujące ów obraz świata mogłyby należeć do swego rodzaju mitologii. A ich rola przypomina rolę reguł gry, gry zaś można się nauczyć też czysto praktycznie, bez wysłowionych reguł [OP § 95].

System sądów i twierdzeń składający się na nasz obraz świata nie jest zamknięty, lecz zmienia się, tak jak koryto rzeki, ale czym innym jest – twierdzi Wittgenstein – ruch wody w korycie rzeki, czym innym zmiana samego koryta²⁷.

Na zakończenie powróćmy do Jacobiego i „rzeczy samej w sobie”. Oczywiście wiara Jacobiego i „wiara” Wittgensteina są całkowicie różne. Ta ostatnia nie jest filozoficzna, nie jest żadną drugą stroną rozumu, czymś wobec niego innym, nie jest żadnym sposobem uzasadniania czy też dowodzenia jakichś prawd. Po prostu nie bierze udziału w żadnym filozoficznym sporze. „Wiara” Wittgensteina to nic innego jak nasz obraz świata, nasz sposób życia, który wytycza obszar prawdy i fałszu. Sam zaś filozoficzny problem realizmu, obojętnie czy będzie to realizm z jedną twarzą czy nie, moglibyśmy stawiać, przywołując § 467 *O pewności*, który podobno opisuje rzeczywistą rozmowę Wittgensteina z Moore’em, prowadzoną w ogrodzie tego ostatniego:

Siedzę z filozofem w ogrodzie; wielokrotnie powtarza on „Wiem, że to jest drzewo”, wskazując na stojące w pobliżu drzewo. Pojawia się ktoś trzeci, słyszy to, a ja mu mówię: „Ten człowiek nie oszalał. My tylko filozofujemy” [OP § 467].

F.H. Jacobi's Criticism of I. Kant and Its Relevance to Current Debate on Realism

Jacobi questioned the concept of thing-in-itself. In his words, Kant's philosophy is inconceivable without it, with it, it is unacceptable. Presumably *Dinge-an-sich* affect our sense through phenomena. But even if they act indirectly, they affect us, and therefore enter in some inscrutable causal relation with our senses. That conclusion cannot be accepted, as causality is a category of the intellect and belongs to the phenomena, and if the noumena were to acquire that power they would be indistinguishable from them. It is possible to defend Kant against this criticism, says the author, and quotes appropriate passages from the *Critique of Pure Reason*. The question remains, however, if this

²⁷ Por. OP § 97.

rebuttal offers a conclusive argument or is merely a verbal response to Jacobi's objections. It is interesting to note that some authors in contemporary philosophy are engaged in a similar controversy. For instance, when Michael Dummett tries to give a purely semantic interpretation of epistemology, he avoids using such phrases as 'the reality existing independently of us', but he is unable to refrain entirely from such constructions. He refers to objective reality, while trying never to mention its name.