

Maciej Chlewicki

*Filozofia w zwierciadle współczesnego
sceptycyzmu*

Istotne miejsce we współczesnej filozofii zajmuje zjawisko szczególnie pojętego sceptycyzmu. Można je scharakteryzować za pomocą trzech twierdzeń. Po pierwsze, sceptycyzm ten dotyczy problemu swego rodzaju wątpliwości co do istnienia świata poza umysłem, a dokładniej: polega na niemożności wykazania w sposób niewątpliwy prawdziwości jakiegokolwiek pozytywnego twierdzenia w tej kwestii. Po drugie, dość powszechnie uważa się, iż problem ten nie jest charakterystyczny jedynie dla filozofii ostatnich kilku dziesięcioleci, lecz jest nierozzerwalnie związany z całym nowożytnym, tj. pokartezjańskim paradygmatem filozofii. I po trzecie, niejako na usprawiedliwienie dodaje się, iż wspomnianych wątpliwości w tej bądź co bądź ważnej kwestii nie należy traktować w sposób metafizyczny, tzn. że nie są to faktycznie wątpliwości co do istnienia realnej rzeczywistości poza umysłem, a jedynie czysto teoretyczne spekulacje, ukazujące słabości racjonalnej metody filozofii.

Jakkolwiekby oceniać wartość tego ostatniego wyjaśnienia, trzeba przyznać, iż tak rozumiany sceptycyzm sięga o wiele dalej, w głąb metafizycznej tkanki, wykraczając tym samym poza tradycyjną rolę bycia „filozoficznym sumieniem” w kwestii podstaw wiedzy, wartości poznania itp. Charakterystyczny dla filozofii jako takiej radykalizm oraz dążenie do wyciągania skrajnych konsekwencji w ramach określonych teorii doprowadził tym razem do szczególnie niepokojących wniosków; niepokojących bynajmniej nie dla potocznej, zdroworozsądkowej opinii, która ma prawo nic sobie nie robić z tego typu dywagacji, ale dla kondycji samej filozofii. Ze

zrozumieniem przyjmowane są więc głosy filozoficznego sprzeciwu, że ten osobliwy „spór o istnienie świata” jest czymś w rodzaju „skandalu filozofii”. Niemniej jednak ta paradoksalna sytuacja raczej się utrwała, niż odchodzi w niebyt. A dzieje się tak dziś głównie za sprawą tzw. filozofii umysłu, szeroko rozwijanej w angloamerykańskim środowisku filozoficznym, wywodzącym się z filozofii analitycznej czy też z nią związanym. Z jednej bowiem strony uważa się, że problematyka umysłu musi niejako z konieczności wywoływać tego rodzaju problem stosunku umysłu do świata, wraz z wszystkimi jego konsekwencjami, nawet najpoważniejszymi. Z drugiej strony za jedno z głównych źródeł tak rozumianego sceptycyzmu można również uznać samą filozofię analityczną, a zwłaszcza tę odwołującą się do późnego Wittgensteina. Albowiem to właśnie ten filozof uchodzi za głównego reprezentanta, a może nawet twórcę, rzekomo niepodważalnego poglądu, iż nie jest możliwe żadne wyczerpujące uzasadnienie jakiegokolwiek porządku rozumowania, a więc *de facto* nie jest możliwa żadna wiedza – w tym oczywiście także ta odnosząca się do istnienia rzeczywistości pozaumysłowej – by nie pojawiło się zawsze jeszcze pytanie „A skąd wiesz?”, czyli krótko – nieśmiertelne „A dlaczego?”. Oczywiście, nie całość współczesnej filozofii należy przypisać tego rodzaju spór, a nawet można powiedzieć, że poza nim pozostaje wiele bardzo ważnych kierunków czy szkół filozoficznych, które można by określić mianem „kontynentalnych”. Jednakże występuje on w jej najbardziej dziś popularnym i najsilniej obecnym nurcie – co oczywiście nie jest bez znaczenia.

Taki między innymi obraz filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem jej dominującego, analitycznego nurtu, oraz takie właśnie dzisiejsze rozumienie sceptycyzmu wyłania się również z książki Grażyny Żurkowskiej *Epistemologia po Wittgensteinie...*, która jest poświęcona prezentacji nowego projektu epistemologii Jana Szrednickiego¹. Aby zamysł pracy się powiódł, trzeba było maksymalnie szeroko zaprezentować tło, na którym dopiero mogło ukazać się w pełni znaczenie tej nowej epistemologii. Tłem tym musiały być, z jednej strony, po prostu cała nowożytna perspektywa epistemologiczna, w stosunku do której filozofia Szrednickiego ma stanowić istotną zmianę i przewyżczenie tradycyjnych problemów (ze szcze-

¹ G. Żurkowska, *Epistemologia po Wittgensteinie: nowa perspektywa epistemologiczna Jana Szrednickiego*, Wyd. UMCS, Lublin 2006, 371 ss.

gólnym uwzględnieniem wspomnianego sceptycyzmu), z drugiej – szereg ważnych we współczesnej filozofii analitycznej stanowisk w ramach dyskusji epistemologicznych i ich metafizycznych konsekwencji. Niezależnie od tego, czy faktycznie nowa perspektywa epistemologiczna spełnia pokładane w niej nadzieje – a jest ona z pewnością niezwykle interesującą i ważną propozycją – to sama książka Żurkowskiej, właśnie ze względu na szeroko i wyczerpująco nakreślony horyzont, może być wartościowym źródłem wiedzy o współczesnej filozofii oraz inspiracją do refleksji nad jej dzisiejszą sytuacją. Hasło sceptycyzmu ze względu na treści, jakie dziś się w nim umieszcza, stanowi do tego szczególnie powód.

Czy więc filozofia pogrąża się dziś w „skandalu”, jak mówią ci, którzy za Kantem odwołują się do tego wyrażenia? Filozofia jest walką nie na hasła (a niestety, jak pokazuje na przykład historia sporów o rozumienie idealizmu Kanta czy Husserla, często bywała sprowadzana do takiego poziomu), lecz na argumenty i jasno wyrażone opinie. Hasło skandalu, jako hasło właśnie, niczego tu nie załatwi. Zanim podejmie się jakąkolwiek walkę z owym skandalem, należy najpierw powiedzieć, co i dlaczego nim jest. Według Kanta, którego stanowisko w tej kwestii zawsze pozostaje jednym z najważniejszych punktów odniesienia, skandal – jak można sądzić – nie polegał na tym, by w ogóle filozofia kiedykolwiek wprost głosiła pogląd o nieistnieniu świata poza umysłem lub by miała ona jakiegokolwiek wątpliwości w tej sprawie. Skandalu być tu nie mogło, ponieważ nie istniały fakty, które mogłyby być podstawą takiej oceny; po prostu nikt poważny nigdy niczego podobnego w sprawie istnienia świata nie głosił. Nie było także skandalem to, że filozofia nie potrafi udowodnić, tj. wykazać metodami racjonalnymi, faktu istnienia takiej rzeczywistości, i to pomimo powszechnego przekonania o niewątpliwości tegoż faktu. Natomiast tym, co naprawdę poważne i co Kant uznał za najbardziej oburzające (i za wyraz ignorancji filozoficznej) był fakt, iż ktoś w ogóle przypisał filozofii zajmowanie się tego typu problemem i obarczył ją obowiązkiem wykazania się w tej podejrzanej sprawie. Tak chyba należy rozumieć tę rzecz sądząc po reakcji Kanta na niektóre wczesne opinie na temat jego pierwszej *Krytyki*. Zarzuty, z jakimi spotkała się między innymi filozofia Kanta, można by porównać do sytuacji, gdy żąda się od kogoś udowodnienia swojej niewinności, co – jak wiadomo – nie tylko jest bezprawne, ale przede wszystkim jest czymś, czemu w istocie nie można sprostać. Jak bowiem w tym przypadku udowod-

niać, że moja filozofia wywiązuje się z obowiązku wykazania prawdziwości tezy o istnieniu świata, skoro w ogóle nijak się do tego problemu nie odnosi ani odnosić nie zamierza? Obrona Kanta, a także później Husserla, przed tego typu zarzutami pokazuje, jak trudno zachować tu wymagany dystans i jak w istocie paradoksalna może być sytuacja. Obaj podkreślali z naciskiem, że ich idealizm transcendentálny nie jest tym nieszczęsnym idealizmem typu berkeleyowskiego, ale Kant, poniekąd uginając się pod krytyką, kładł później większy nacisk na element realistyczny – jak się uważa – swej filozofii w postaci słynnej rzeczy samej w sobie, czym sprawę tylko bardziej skomplikował, a i być może odebrał swej myśli oryginalny sens oraz naraził się na innego typu krytykę (np. ze strony Fichtego). Husserl z kolei jednoznacznie zrezygnował z tego realistycznego ekwiwalentu w postaci rzeczy samej w sobie, dzięki czemu skazał się pewnie już na zawsze na bycie jednym z głównych podejrzanych o idealizm subiektywny czy solipsyzm. Na ironię zakrawa fakt, iż to właśnie ci filozofowie (może po dodaniu jeszcze Kartezjusza), którzy stworzyli zaawansowane projekty filozoficzne między innymi po to, by uniknąć posądzania filozofii jako takiej o ów „skandaliczny problem”, są uważani dziś przez dominującą opinię filozoficzną za jednych z głównych oskarżonych w tej sprawie.

Jak widać, sceptycyzm, o jakim mówi się w dzisiejszej filozofii, nie jest tylko jej dość osobliwą przypadłością wynikającą z kłopotów epistemologicznych, ale może być zagadnieniem o podstawowym znaczeniu, bo skupiającym w sobie wszystkie spory dotyczące samej istoty nowożytnej filozofii. W zależności od tego, czy pojmujemy filozofię w kategoriach analitycznej filozofii umysłu, czy też jest się na przykład zwolennikiem filozofii transcendentálnej bądź filozofii jeszcze innego typu – patrzy się na ten problem z zupełnie innej perspektywy i nadaje mu inną rangę. Wydaje się, iż perspektywa transcendentálna jest najskuteczniejszym, bo najszerszym i najogólniejszym, przekroczeniem problemu sceptycyzmu, o ile oczywiście zastosuje się konsekwentnie jej metodę, na przykład proponowaną przez Husserla. Lecz możliwe są oczywiście inne podejścia do tego zagadnienia, wynikające z innej metody filozofii, innego pojmowania sensu filozofii jako takiej. Dlatego dla porządku warto w skrócie przedstawić zarys kilku sposobów ewentualnej filozoficznej odpowiedzi na współczesne doświadczenie sceptycyzmu.

I tak, podstawowym dziś i najbardziej chyba typowym dla nurtu analitycznego sposobem „radzenia sobie” z tym problemem jest ten, który został już wspomniany na początku przy okazji charakteryzowania sytuacji współczesnego sceptycyzmu, mianowicie że wątpliwości na temat świata poza umysłem nie należy traktować – mówiąc językiem potocznym – do końca „poważnie”. W języku filozoficznym: są to wątpliwości natury nie metafizycznej, ale jedynie epistemologicznej, mają więc charakter czysto teoretyczny („filozoficzny”), tzn. wskazują jedynie na określone słabości teoriopoznawcze, bo przecież nikt poważnie nie wątpi w istnienie świata. Zbyt wiele w takiej postawie jest dwuznaczności i wątpliwości co do samego sensu uprawiania filozofii, a także zbyt wiele tu zwykłego uciekania się do myślenia zdroworoządkowego, by takie rozwiązanie uznać za filozoficznie satysfakcjonujące. Warto podkreślenia jest to, iż tego typu stanowisko reprezentują nie krytycy sceptycyzmu i obrońcy jakiegось innego pojmowania sensu filozofii, ale jego przedstawiciele, ci, którzy przyjmując główną tezę współczesnego sceptycyzmu pragną w ten sposób uniknąć jego niedorzecznych konsekwencji. Podstawą ich stanowiska jest przekonanie, że można mieć uzasadnione wątpliwości co do pewności i prawdziwości twierdzenia o istnieniu świata poza umysłem, ale – i to jest *clou* tej postawy – nie znaczy to, że ma się wątpliwości co samego faktu istnienia takiego świata; czyli, jak powiedziałby Amerykanin, można zjeść ciastko i mieć je nadal². I tak jak wątpliwa jest poprawność i wartość takiego rozumowania, tak samo wątpliwa jest w ogóle tego typu odpowiedź filozofii (głównie analitycznej) na niebezpieczeństwo współcześnie pojętego sceptycyzmu.

Drugą z najbardziej podstawowych reakcji na problem sceptycyzmu, także charakterystyczną dla filozofii analitycznej, jest podważanie samej metody sceptycyzmu ze względu na zawarte w niej sprzeczności. Polegają one między innymi na tym, że w swej argumentacji sceptyk odwołuje się do założeń i przekonań, których obalenie jest skądinąd częścią lub rezulta-

² A swoją drogą słynny „dylemat ciastka”, pojawiający się często w roli symbolu wszelkich charakterystycznych dla myśli amerykańskiej dylematów intelektualnych, znajduje w opisaney postawie wobec sceptycyzmu swoje jak najbardziej pozytywne rozwiązanie. Nasuwają się więc uzasadnione podejrzenia i wątpliwości, czy jest to aby dylemat rzeczywisty, a nie tylko sztuka dla sztuki i gra pozorów.

tem stosowanej przez niego samej procedury. W tego rodzaju dyskursie ze sceptycyzmem jest jednak wiele złożonych i niejasnych kwestii, co czyni całą rzecz raczej nieprzekonującą i mało skuteczną, a przede wszystkim ukazuje całą niedorzeczność toczzonego sporu. Przykładem typowego dla tego dyskursu dylematu może być najogólniej dający się tu postawić problem, czy to świat jest „w umyśle”, czy też to umysł jest „w świecie”. Przy założeniu, że oba przekonania należałoby właściwie uznać za jednocześnie poprawne, sytuacja wydaje się beznadziejnie trudna. Faktycznie, wobec tak jawiącego się problemu należałoby w pierwszej kolejności zrobić jak najlepszy użytek z metody analitycznej i wyjaśnić, co właściwie znaczą wspomniane wyrażenia i jak należy rozumieć ich sens, bo przyjmowanie intuicyjnie i *a priori* formuł „w świecie” i „w umyśle”, przy jednoczesnym dodatkowo zaakceptowaniu twierdzeń na nich opartych, prowadzi do metafizycznie niedorzecznej i epistemologicznie sprzecznej sytuacji. A coś takiego właśnie przydarza się sceptykowi: z jednej strony w taki czy inny sposób przyjmuje on oczywiście pogląd, iż umysł stanowi część szerszej rzeczywistości – świata, a zarazem z drugiej strony jego argumentacja zmierza do utwierdzenia się w przekonaniu, że właściwie wszystko, czym jest dla niego świat, to nic innego jak tylko pewna treść, zawartość umysłu. Krytyk ma więc prawo wytknąć mu, iż popełnia on w swym rozumowaniu jakiś błąd, lecz poza ogólnym stwierdzeniem, że mamy tu do czynienia ze sprzecznością, najczęściej błąd ten jest trudny do zidentyfikowania³. A to z kolei prowadzi do następnego paradoksu, bo ani sceptyk, jak się zdaje, nie jest niewinny, ani też jego krytyk nie za bardzo wie, jak mu tę winę udowodnić. Dlatego z tego typu metodą krytyki sceptycyzmu związana jest jeszcze inna reguła, polegająca mianowicie na tym, że obrońca „zdrowego”, realistycznego poglądu domaga się od sceptyka, by w tak ważnej sprawie, w jakiej toczy się spór, to on, sceptyk wykazał słuszność i niepodważalność swych twierdzeń, a nie zmuszał innych do udowodnienia powszechnie uznawanego przekonania. Także więc i tu słabości zarów-

³ Wiele lat temu coś podobnego, taki sposób powstawania „idealistycznego złudzenia” zidentyfikował, opisał i wyjaśnił mechanizm jego powstawania Avenarius, nazywając to zjawisko introjekcją. Ale dziś już się o nim nie wspomina. Zob. R. Avenarius, *Ludzkie pojęcie świata*, przeł. Adam i Anna Wiegnerowie, wyd. PWN, Warszawa 1969.

no jednej, jak i drugiej strony są na tyle istotne, że nie może to stanowić dobrej propozycji dla filozofii.

Nie tak powszechne, ale z pewnością o wiele bardziej spektakularne, są znane także z obszaru filozofii analitycznej (np. Moore i Russell) próby bezpośredniego odparcia głoszonej przez sceptycyzm tezy na temat wątpliwości co do istnienia świata poza umysłem. Tu metoda ma być prosta: trzeba (i jest to ponoć możliwe) przedstawić bezpośredni dowód na istnienie takiej rzeczywistości. Zasadnicza słabość tej metody polega z kolei nie tylko na tym, że dla prawdziwego sceptyka żadne tego typu dowody nie są przekonujące, ale przede wszystkim na tym, że pośrednio przyznaje się rację temu, kto twierdzi, iż w ogóle problem dowodu na istnienie świata jest ważną sprawą dla filozofii i że bez takiego dowodu filozofia nie spełnia swego zadania. A ta ostatnia teza jest co najmniej dyskusyjna.

Dlatego o wiele lepszym sposobem radzenia sobie z problemem sceptycyzmu jest, jak się zdaje, przyjęcie takiej perspektywy filozoficznej, która eliminuje samą możliwość spekulacji co do istnienia tzw. rzeczywistości zewnętrznej. Ma się to jednak odbywać nie poprzez zadekretowanie tezy realistycznej czy zwyczajne ignorowanie argumentów sceptycznych, ale poprzez inne określenie samego celu filozofii. Taka metoda jest zawsze jakimś nawiązaniem do reguły filozofii transcendentnej Kanta, w której na pewno nie istnienie świata, ale kwestia wyjaśnienia możliwości jego poznania i faktycznie istniejącej wiedzy o nim (zwłaszcza w postaci nauki) była podstawowym zagadnieniem. Do takiego rozumienia filozofii odwołuje się między innymi Szrednicki w swej nowej perspektywie epistemologicznej, idąc wszakże dalej (głębiej), niż pozwalałaby na to metoda czysto kantowska. Także więc dla niego nie „czy”, ale „jak” w ogóle poznanie jest możliwe, stanowi główny temat filozofii. Niestety również i tej specyficznej reakcji na sceptycyzm można zarzucić pewne wady. Tradycyjnie niejasny jest w niej status słynnej rzeczy samej w sobie, u Szrednickiego – obecności ontologicznej, co prowokuje z jednej strony skojarzenia z jakąś wersją sceptycyzmu czy agnostycyzmu, z drugiej z problematycznym w istocie realizmem. Ponadto samo przyjęte tam fundamentalne założenie, iż poznanie jest faktem, także nasuwa poważne pytania co do właściwego znaczenia tej formuły, na tyle istotne, że sceptyk łatwo mógłby ją zakwestionować. Pomimo tych wątpliwości rzecz jest na tyle interesująca i bogata w wątki w zasadzie nieobecne w tradycji analitycznej (a stamtąd się przecież wywodzi)

lub co najmniej z jej punktu widzenia oryginalne, że z pewnością zasługuje na nieco szersze potraktowanie.

Metoda Srzednickiego nie sprowadza się tylko do walki z gnębiącym współczesną filozofią sceptycyzmem, choć z pewnością problem sceptycyzmu jest tu jedną z ważnych inspiracji, a jego przewyciężenie może być traktowane jako jedno z ważnych – ale nie najważniejsze – osiągnięć tej propozycji filozoficznej. Znaczy to, zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią, że spór toczyć się będzie nie o jakąś peryferyjną sprawę, ale o rzecz o fundamentalnym znaczeniu dla filozofii w ogóle. Cel jest bowiem o wiele poważniejszy, a polega na wyjaśnieniu czegoś, czego nie możemy inaczej krótko określić, jak tylko używając formuły „fenomen poznania”⁴. Tak po prostu Srzednicki postrzega zadanie filozofii. To, że mamy tu do czynienia z kwestią o nie byle jakim znaczeniu, widoczne jest nie tylko wtedy, gdy uświadamiamy sobie trud ponad dwóch i pół tysiąca lat filozoficznych zmagania z tym zagadnieniem, ale może jeszcze bardziej wtedy, gdy słyszymy hasło „metafizyka poznania”. O co tu chodzi, o jaki zdumiewający fakt godny najwyższego filozoficznego zainteresowania, pisze na przykład Kołakowski w swoim *Horror metaphysicus*⁵. Dla Srzednickiego jest to pytanie o to, jak myśl pokonała opór niezależnej rzeczywistości. Ponieważ celem filozofii jest według niego, zgodnie z jej założeniem, zrozumienie i wyjaśnienie, jak w ogóle doszło do tego niezwykłego „wydarzenia”, jakim jest poznanie, zrozumiałe jest, iż istnienie tego faktu jest po prostu przyjmowane jako filozoficzna „dana”, jako punkt wyjścia. Nie można więc w tym

⁴ Zaiste, zakrawa to na paradoks, gdy ktoś upiera się, że istnieje coś poważniejszego niż wywołany przez sceptycyzm problem istnienia świata. Cóż mogłoby stanowić ważniejszą kwestię, jak nie to właśnie? A jednak! Nie istnieje przecież bezwzględna hierarchia ważności zagadnień filozoficznych, poza powszechnie przyjętym szeregiem tradycyjnie ważnych tematów, takich jak byt, poznanie, dobro, człowiek, Bóg itd. Więc choćby na tej podstawie nie da się z całym przekonaniem twierdzić, że istnienie świata to dla filozofii jakiś ważny, a tym bardziej najważniejszy problem. Wszystko zależy od tego, jak pojmujemy sens filozofowania. Nasuwa się nawet wątpliwość, czy tego typu kwestia, o której mówi dzisiejszy sceptycyzm, w ogóle należy jeszcze do filozofii.

⁵ Kołakowski pisze między innymi: „sam fakt poznania, sam fakt, że umysł nasz obcuje ze światem, którym nie jest, i że potrafi ten świat sobie przyswoić lub uczynić z niego zdarzenie uświadomione, ów fakt najwykleszy, gdy spojrzeć nań bez uprzedzeń, jest najdziwniejszą rzeczą, jaką można sobie wyobrazić” (L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 89).

momencie przyjmować argumentów sceptycyzmu i kwestionować samej rzeczywistości poznania – krytyka w wykonaniu sceptycyzmu znajduje się niejako poza obszarem tego rodzaju refleksji filozoficznej. Rzecz nie jest jednak taka prosta. Choć bowiem tak właśnie można pojmować najogólniejszy sens i filozoficzny zamiar „nowej perspektywy epistemologicznej”, to jednak nie sposób nie zauważyć, jak trudno wyrwać się jej z kontekstu filozofowania opanowanego niejako przez perspektywę sceptycyzmu. To znaczy, iż jest to niestety wciąż jeszcze mniej lub bardziej bezpośrednia dyskusja z tezami sceptycyzmu, a więc wikłająca filozofię Srzednickiego w ten beznadziejny spór. Dlatego tezy jego epistemologii mają zawsze – a przynajmniej nie można tego wykluczyć – podwójne znaczenie. Z jednej strony, zgodnie z ogólnym przesłaniem tej filozofii, są twierdzeniami wyjaśniającymi możliwość i samo istnienie tego faktu, jakim jest poznanie, z drugiej niestety – brzmią tak, jakby ich celem była bezpośrednia odpowiedź na wątpliwości sceptycyzmu, czyli potwierdzenie, że nie tylko samo poznanie jest możliwe, ale że w ogóle jakaś rzeczywistość poza umysłem istnieje i że wykazanie tego jest dla filozofii jakimś wyzwaniem. Tak właśnie można rozumieć główne twierdzenia tej koncepcji: że celem jej jest przywrócenie epistemologii ciężaru ontologicznego, którego pozbawiła ją filozofia nowożytna; że myśl może reprezentować niezależną od niej rzeczywistość; że gdyby nie ontologiczny kontakt czy obecność jako impuls poznawczy, nie doszłoby w ogóle do powstania myślenia w kategoriach przedmiotowych; a zwłaszcza – że gdyby poznanie i myślenie nie odnosiły się do realnej rzeczywistości poza umysłem, ich istnienie byłoby całkowicie niezrozumiałe, itp. Antysceptyczny wydźwięk tych tez pogłębia świadomość, że Srzednicki jest „uczniem” Wittgensteina i chce sprostać wyzwaniu mistrza, którego myśl, kwestionująca prawomocność wszelkiej epistemologii, stała się jedną z głównych przesłanek współczesnego sceptycyzmu. Przyjmuje więc Srzednicki za niemożliwy do pokonania na tradycyjnej płaszczyźnie Wittgensteinowski problem *regressus ad infinitum*, na który skazana jest każda teoria głosząca, iż rzeczywistość dana jest myśli bezpośrednio. Jako rozwiązanie alternatywne, w celu uniknięcia powyższego zarzutu, proponuje koncepcję nie-bezpośredniego ugruntowania poznania, poprzez odwołanie się na przykład do tego, co pre-podmiotowe. Niemniej jednak przyjmowana już choćby sama teza o istotnej problematyczności każdej innej epistemologii, problematyczności prowadzącej

wprost do sceptycyzmu, tak czy inaczej skazuje nową epistemologię na dyskurs w „sporze o istnienie świata”. A nie do końca jest jasne, czy w ogóle o to chodziło jej autorowi i czy takie pomieszanie dobrze służy tej myśli.

Powyższe kłopoty są przypadłością nie tylko teorii Srzednickiego, ale każdej podobnej interpretacji filozofii transcendentalnej. Jeśli przyjmiemy, że istotną cechą transcendentalizmu ma być przywrócenie epistemologii wymiaru czy ciężaru ontologicznego – a tak właśnie twierdzi ten autor – i że ma to być odpowiedź na tego rodzaju niedostatki nowożytnej teorii poznania, to wchodzimy w sam środek sporu ze sceptycyzmem, tzn. przyjmujemy perspektywę „sporów o istnienie świata”. W dodatku taka propozycja może również budzić poważne wątpliwości, wynikające z samej jej istoty. Mianowicie owo przywrócenie wymiaru ontologicznego ma się dokonać poprzez radykalne rozdzielenie tego, co fenomenalne, i tego, co noumenalne (Kantowska „rzecz sama w sobie”), przy czym to drugie, które ma właśnie pełnić rolę owego „ukorzeniacza” poznania w rzeczywistości ontologicznej, samo pozostaje tylko – jeśli właściwie rozumieć Kantowską myśl – „tym, co pomyślane jako to, co rzeczywiste (ontologiczne)”. I tak powracamy do istoty sporu ze sceptycyzmem, sporu chyba niemożliwego do wygrania w taki sposób. Trzeba tu radykalniejszych kroków. I być może nie obejdzie się bez postulatu, by poniekąd „na próbę”, w celu wyzwolenia filozofii z podobnych dylematów, zapomnieć, unieważnić na jej użytek całą tę sceptyczną dyskusję i odbudować filozofię nie tylko na nowych podstawach, ale może lepiej – odbudować ją „gdzie indziej”.

W istocie do tego sprowadza się propozycja Husserla, która także jest jedną z interpretacji – ale jakże odmienną – transcendentalizmu. Już propozycja Kanta (do której wyraźnie nawiązuje Srzednicki) może być odczytywana jako przemyślana i zamierzona próba radykalnego „przesunięcia” filozofii ku jednemu obszarom i rezygnacji z innych. Z punktu widzenia interesującego nas tu problemu – dokonało się to poprzez postawienie zagadnienia nie „czy w ogóle”, lecz „jak” poznanie jest możliwe, skoro jest ono „faktem”. Husserl rzecz traktuje jeszcze mocniej i szerzej – w ogóle, jak się zdaje, rezygnuje z ujmowania filozofii jako tak rozumianej teorii poznania. Bo czymkolwiek jest jego fenomenologia, to nie można powiedzieć, by była po prostu jeszcze jedną odmianą epistemologii. Nie jest też na pewno filozofią umysłu czy filozofią świadomości w sensie, w jakim uprawiają ją współcześni anglosascy przedstawiciele tego nurtu, ci sami, za których

sprawą upowszechnił się dziś problem omawianego tu sceptycyzmu. Husserlowi przez całe życie chodziło o jedno: czym jest i czym powinna być filozofia jako taka, by w pełni zasługiwała na to miano? Ponawiane wciąż próby jej lepszego i głębszego zrealizowania nie są teoriami epistemologicznymi, lecz koncentrują się na coraz bardziej uświadamianym sobie przez autora *Idei* problemie osiągnięcia specyficznie „filozoficznego nastawienia”, które to jest po prostu wzniesieniem się na poziom filozofowania jako takiego. W odróżnieniu od różnego rodzaju ograniczeń „naturalnego nastawienia”, którego produktem są między innymi wszystkie paradoksy związane z idealizmem subiektywnym (omawianym tu współczesnym sceptycyzmem), tamto jest poziomem refleksji specyficznie filozoficznej, a nawet więcej – jako obszar ustanowiony przez filozofię na autonomicznych zasadach jest realizacją pełnej wolności filozoficznej. Jak wiadomo, podstawowym elementem tej metody jest redukcja transcendentálna, słynne *epoché*, wzięcie w nawias, polegające na zawieszeniu generalnej tezy naturalnego nastawienia, tezy o istnieniu. Dzięki temu uzyskujemy dostęp do transcendentálnie zredukowanych „fenomenów”, których sens jest wszakże inny od Kantowskiego. Nie są to fenomeny przeciwstawione no-umenom (rzeczom samym w sobie – *Ding an sich*), ale „fenomeny” w ich specyficznym sensie jako „rzeczy same” (zgodnie z Husserlowskim hasłem fenomenologii jako „powrotu do rzeczy samych”: *Zurück zu den Sachen selbst!*).

Wzięcie w nawias generalnej tezy naturalnego nastawienia, jak zapewnia Husserl, nie jest oczywiście przyjęciem postawy sceptyka, który wątpiłby w istnienie doświadczanego przez nas świata. Nie ma potrzeby w tym miejscu tłumaczyć i rozwijać tego znanego (i bodaj najbardziej problematycznego) wątku jego fenomenologii. Ale trzeba podkreślić, iż ten filozoficzny zabieg ma taką zaletę, że anuluje za jednym pociągnięciem samą podstawę sporu o istnienie rzeczywistości poza umysłem. To, co jest dane jako „fenomen”, znajduje się ponad tradycyjnie (także w transcendentaliźmie) przyjmowanym podziałem na zjawisko i rzecz samą w sobie, a tym samym nie dopuszcza możliwości pytania o ich relację czy o samą możliwość takiej relacji. W tym sensie faktycznie fenomenologia leży „poza” tradycyjną epistemologią. Należy jednak pamiętać o pewnej bardzo ważnej rzeczy. Wspomniana zaleta fenomenologii jest poniekąd, by tak powiedzieć, jej niezamierzonym skutkiem. Przynajmniej w tym sensie, że nie było bez-

pośrednim celem Husserla angażowanie się w spór z idealizmem subiektywnym (naszym sceptycyzmem) i nie po to wypracowana została tak radykalna metoda, by bronić się tylko przed niebezpieczeństwami tego sporu. Jasną jest rzeczą, że Husserl zdawał sobie świetnie sprawę z wszystkich zagrożeń płynących z idealizmu jako takiego i na pewno nie zamierzał sam być jego ofiarą. Ale program fenomenologii był czymś więcej niż tylko prostą reakcją na te zagrożenia. Jeśli tak wolno powiedzieć – jego fenomenologia nie tyle jest odpowiedzią na zagrożenie idealizmu subiektywnego (sceptycyzmu), co „meta-odpowiedzią”. Z zupełnie innej płaszczyzny patrzy na ten problem, bo też i zupełnie odmienna od tradycyjnej jest sama idea tej filozofii. Redukcja transcendentálna to krok niezbędny do osiągnięcia filozoficznego nastawienia i jako taka jest wynikiem pewnego ideału filozofowania, a to, że również stanowi dla filozofii możliwość skutecznej odpowiedzi na sceptycyzm, nie znaczy, że ów sceptycyzm jest dla tej filozofii „poważnym wyzwaniem”. Tak mógł pojmować sens filozofii inny wielki fenomenolog i uczeń Husserla – Ingarden, ale sam Husserl miał na ten temat na pewno całkowicie odmienne zdanie.