

D a m i a n L e s z c z y ń s k i

Czy Ajdukiewicz był realistą?

Słowa kluczowe: K. Ajdukiewicz, realizm, transcendentalizm, idealizm

Wedle standardowej wykładni Kazimierz Ajdukiewicz był realistą, a jedną z jego najważniejszych zasług na polu filozofii było sformułowanie celnych argumentów przeciwko różnym formom idealizmu. Taką interpretację znajdujemy zarówno w popularnych opracowaniach, jak i specjalistycznych badaniach poświęconych jego filozofii i całej szkole lwowsko-warszawskiej, do której jest zaliczany. Jednak bliższe przyjrzenie się jego poglądom, zarówno w wersji wczesnej (radykalny konwencjonalizm), jak i późnej (radykalny empiryzm), stawia pod znakiem zapytania to standardowe ujęcie. Teoretyczne źródła filozofii „wczesnego” Ajdukiewicza tkwią bowiem w filozofii Kanta oraz pozostającym pod jego wpływem francuskim konwencjonalizmie, zaś efektywna transformacja kantyzmu dokonana za pomocą narzędzi filozofii języka, zresztą dość modna w owym czasie, nie jest w stanie osłabić jego antyrealistycznego potencjału. Również późniejszy zwrot Ajdukiewicza w stronę empiryzmu, będący w pewnym sensie przejściem od Kanta w kierunku Hume’a i Jamesa, nie miał w istocie dużego znaczenia z punktu widzenia sporu o realizm: jak wiemy z dziejów filozofii, od empiryzmu niekoniecznie trzeba dojść do realizmu, a skrajnie empiryści wręcz mieli skłonność do przyjmowania idealistycznych rozwiązań jako najbardziej ekonomicznych. Natomiast argumentacja przeciwko idealizmowi, którą wielokrotnie Ajdukiewicz podejmował, sama w sobie nie przesądza o realistycznym charakterze jego własnych poglądów. Nie mamy tu bowiem do czynienia z jakimś filozoficznym eksperymentem krzyżowym, a ktoś, kto odrzuca idealizm, nie tylko nie staje się automatycznie realistą, ale też może to czynić z punktu widzenia innej formy idealizmu.

W artykule tym chciałbym przyjrzeć się owej problematycznej kwestii realizmu u Ajdukiewicza, podążając zarysowaną powyżej ścieżką: a więc

najpierw „wczesny” Ajdukiewicz i jego radykalny konwencjonalizm, następnie zwrot w kierunku empiryzmu i na końcu kwestia argumentów antyidealistycznych. Sądzę, że przedstawione analizy pokażą, że rzeczywiste stanowisko Ajdukiewicza w odniesieniu do debaty realizm–idealizm było bardziej skomplikowane i mniej jednoznaczne, niż się to mu przypisuje, ale też przez to ciekawsze.

Konwencjonalizm i antyrealizm

Stanowisko „wczesnego” Ajdukiewicza zostaje wyrażone w pełni w opublikowanym w 1934 roku artykule *Obraz świata i aparatura pojęciowa*. Wcześniejsze publikacje z tego samego roku – *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych* oraz *O znaczeniu wyrażeń* – stanowią teoretyczne wprowadzenie do tego tekstu, zaś bardziej popularna publikacja *Naukowa perspektywa świata* – jego uzupełnienie i częściowe rozwinięcie. Podstawowa teza, której chce bronić Ajdukiewicz, brzmi następująco: „nie tylko niektóre, ale wszystkie sądy, które przyjmujemy i które tworzą cały nasz obraz świata, nie są jeszcze jednoznacznie wyznaczane przez dane doświadczenia, lecz zależą od wyboru aparatury pojęciowej, przy pomocy której odwzorowujemy dane doświadczenia”¹. Co to jest aparatura pojęciowa? Składają się na nią trzy typy dyrektyw znaczeniowych, a więc reguł, na mocy których uznaje się w języku pewne zdania za sensowne, inaczej mówiąc, nieempirycznych warunków możliwości sensowności wypowiedzi danego języka. Mamy więc dyrektywy aksjomatyczne, wyznaczające te zdania, których w danym języku nie da się w ogóle odrzucić nie negując tym samym całościowego sensu tego języka, dyrektywy dedukcyjne, złożone z par zdań, z których uznając jedno, trzeba uznać też drugie, oraz dyrektywy empiryczne, które każą nam uznać pewne zdania w obliczu zachodzących doświadczeń (a które w zasadzie można zredukować do reguł aksjomatycznych)². Co to jest obraz świata? Jest to zbiór znaczeń sądów uznawanych przez nas na gruncie danej aparatury pojęciowej. Aparatury mogą być różne, a zatem i obrazy świata mogą różnić się od siebie, a w skrajnych wypadkach być wzajemnie nieprzekładalne czy – używając współczesnej terminologii – niewspółmierne.

„Dane doświadczenia – pisze Ajdukiewicz – nie narzucają nam w sposób absolutny żadnego artykułowanego sądu. Owszem, dane doświadczenia zmuszają nas do uznania pewnych sądów, gdy stajemy na gruncie danej

¹ K. Ajdukiewicz, *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. I, Warszawa 1985, s. 174.

² Por. K. Ajdukiewicz, *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa o moich poglądach filozoficznych*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. II, Warszawa 1985, s. 161.

aparatury pojęciowej; jeśli jednak zmienimy tę aparaturę pojęciową, możemy mimo obecności tych samych danych doświadczenia powstrzymać się od uznania tych sądów³. Zadajmy teraz kluczowe pytanie: czym są owe „dane doświadczenia”? Otóż dane doświadczenia, zgodnie z założeniem Ajdukiewicza o koniecznym językowym zapośredniczeniu poznania, są nam dostępne jedynie w postaci sądów doświadczalnych. Te ostatnie jednak stanowią część obrazu świata, a ponieważ obraz świata wyznaczany jest przez aparaturę pojęciową, należy stwierdzić, że to aparatura pojęciowa danego języka wyznacza całkowicie jego „dane doświadczenia”. Mówiąc inaczej: wszelka wiedza musi być wyrażona w języku, a zatem poznawczy dostęp do doświadczenia mamy tylko za pośrednictwem wyrażających je sądów, te zaś zależą od przyjętych niedoświadczalnych dyrektyw.

To jednak oznacza, że w naszym języku nie ma żadnych „czystych” zdań obserwacyjnych czy protokolarnych. Ajdukiewicz wyraźnie krytykuje pogląd, w myśl którego da się w języku przeprowadzić coś w rodzaju Locke’owskiego podziału na jakości pierwotne i wtórne, wyróżniając klasę zdań obserwacyjnych (sprawozdawczych) wyrażających fakty oraz klasę zdań będących interpretacjami tych faktów. Te pierwsze miałyby wyrażać samą rzeczywistość, te drugie nasz sposób jej oglądu czy rozumienia. Taki podział jednak, jak podkreśla Ajdukiewicz, jest nie do utrzymania (podobnie jak podział na jakości pierwotne i wtórne). Można by w tym wypadku powtórzyć slogan Nietzschego: „nie ma faktów, są tylko interpretacje”.

Z powyższym rozróżnieniem wiąże się nieco podobne, głoszące, iż o ile fakty naukowe są naszymi interpretacjami, to jednak fakty zdrowego rozsądku opisują niezależną od nas rzeczywistość. Ten pogląd również nie daje się, zdaniem Ajdukiewicza, utrzymać, a jego źródłem jest fakt, że o ile dla rozstrzygnięcia sądów naukowych potrzebujemy odwołać się do zaawansowanych aparatów pojęciowych, zdania zdrowego rozsądku możemy rozstrzygać na podstawie schematu pojęciowego języka potocznego, w którym wyrosliśmy. Krótko mówiąc: złudzenie języka obserwacyjnego bierze się stąd, że sądzimy, iż język potoczny, którym posługujemy się na co dzień i który traktujemy jak gdyby był (mówiąc słowami Putnama) przyklejony do rzeczywistości „metafizycznym klejem”, pełni funkcję jakiegoś języka „obiektywnego”, w pełni adekwatnie odzwierciedlającego rzeczywistość samą. W istocie jednak on też opiera się na dyrektywach, które po prostu przyswoiliśmy sobie dużo wcześniej i które wniknęły w nasze myślenie dużo głębiej⁴. Nie ma więc żadnego stanowiska neutralnego, żadnego „widoku znikąd” – zawsze musimy interpre-

³ K. Ajdukiewicz, *Obraz świata...*, dz. cyt., s. 180–181.

⁴ Por. tamże, s. 184–186.

tować świat z punktu widzenia pewnej aparatury pojęciowej i możemy co najwyżej zmieniać jedną aparaturę na inną, ale nigdy nie możemy się ich pozbyć.

Trzeba tu dodać, że Ajdukiewicz wydaje się podzielać w tym miejscu jeszcze ów trzeci dogmat empiryzmu, zdiagnozowany przez Davidsona, a więc wierzy w podział na schemat pojęciowy (aparaturę) i niezinterpretowaną treść faktualną. Przynajmniej tak sugerują pewne fragmenty, w których traktuje on „dane doświadczenia” jako coś niezależnego od ich ujęcia za pomocą narzędzi aparatury pojęciowej, choć jednocześnie podkreśla, iż nie jest możliwe żadne poznanie poza językiem czy żaden akt poznawczy pozbawiony determinującej go językowej formy. Z tego, co pisze Ajdukiewicz, jednoznacznie wynika, że możliwe do poznawczego ujęcia i następnie wykorzystania „dane doświadczenia” muszą należeć do obrazu świata, ten zaś nie jest światem w sobie, lecz pewną interpretacją opartą na przyjętej aparaturze pojęciowej i można co najwyżej starać się określić, czy ów obraz wymaga do swojej konstytucji aparatury naukowej, czy jedynie zdroworozsądkowej. Zresztą terminy „obraz”, „interpretacja” są tu o tyle mylące, że sugerują, iż chodzi o jakiś dokonany intencjonalnie akt odwzorowania czy perspektywicznego ujęcia czegoś, co pierwotnie byłoby nam dostępne jako takie, podczas gdy – jak sądzę – radykalny konwencjonalizm głosi, że nie ma takiego pozbawionego perspektywy ujęcia, a więc, że niezapośredniczony dostęp do świata samego jest po prostu niemożliwy. Nie jest to wszakże wniosek sceptyczny, lecz nieuchronna konsekwencja przyjęcia języka jako warunku możliwości poznania: skoro wszelkie poznanie musi mieć językową formę, poznanie czegokolwiek poza językiem jest czymś niemożliwym.

Płynie z tego kilka ważnych wniosków. Po pierwsze, jak już zostało powiedziane, nie mamy dostępu do świata samego w sobie, leżącego poza granicami obrazu świata, które wyznaczane są przez przyjętą aparaturę pojęciową, przy czym granice te są zarazem warunkiem możliwości poznania (czyli: zmiana bądź przesunięcie tych granic nie oznacza, że odsłoni nam się kawałek samego świata, a jedynie, że uzyskamy inny obraz). Po drugie, ponieważ mogą istnieć różne aparaty pojęciowe, mogą istnieć też różne znaczenia związane z tymi samymi wyrażeniami, a ponadto różne aparaty mogą generować różną logikę (a więc np. różne sposoby inferencji, wiązania sądów za pomocą dyrektyw dedukcyjnych). Dochodzi również do pewnego rodzaju relatywizacji prawdziwości względem aparatury, a dokładnie nie tyle prawdziwości, gdyż Ajdukiewicz stara się unikać tego pojęcia, ile uznawania za prawdę (a więc prawdziwości rozumianej epistemicznie). Chodzi nie tylko o to, że na gruncie różnych aparatów różne sądy będzie można uznać za obowiązujące w świetle określonych sądów doświadczalnych (przy czym, mówiąc ściślej, nigdy nie będą to te same sądy, gdyż w obrębie dwóch różnych aparatów nie może pojawić się ten sam sąd – nawet jeśli gramatycznie będzie taki sam,

to jednak, o ile aparatury będą różne, wiązać się z nim będzie inny sens), ale też o to, że na gruncie różnych aparatów różnie może być określana sama prawdziwość⁵.

Po trzecie, Ajdukiewicz podkreśla radykalną niewspółmierność, czyli nieprzekładalność aparatów i obrazów świata – „Dwie aparaty są więc albo identyczne, albo też nie mają wspólnych elementów”⁶. To mocne założenie, ale nie jest ono konieczne do przyjęcia pozostałych, można bowiem, jak uczynił to Davidson, odrzucić radykalną nieprzekładalność i zarazem nie przyjmować trzeciego dogmatu empiryzmu. Po czwarte, trudności na gruncie aparatów pojęciowych, np. sprzeczności (między pewnymi sądami doświadczalnymi a regułami aksjomatycznymi) można rozwiązać za pomocą czegoś w rodzaju hipotez *ad hoc*, a więc tak jak u Quine’a, dodając do schematu pojęciowego sądy modyfikujące przyjmowane definicje, ułatwiające wprowadzenie anomalii do systemu bądź odsunięcie ich na margines⁷. I po piąte wreszcie, kryterium wyboru między aparatami pojęciowymi, a więc i obrazami świata, nie może być rzecz jasna oparte na ich prawdziwości rozumianej jako korespondencja z rzeczywistością, gdyż rzeczywistość dostępna jest już nam przez pryzmat pojęć pewnej aparatury, nie dysponujemy zatem jakimś neutralnym punktem, z którego można by porównać aparaty i obrazy świata ze światem samym. To samo dotyczy innych wartości epistemicznych, a więc obiektywności (w sensie obiektywnego istnienia), racjonalności (zgodności z logiką) – te bowiem również wyznaczone są przez przyjmowaną aparaturę. W takiej sytuacji pozostają nam jedynie kryteria pragmatyczne, których spełnienie pozwoli wybrać lepszą czy dogodniejszą spośród istniejących aparatów.

Spróbujmy pokrótce zinterpretować to stanowisko Ajdukiewicza z punktu widzenia interesującej nas tu kwestii realizmu. Zgodnie z tropami, które sam autor nam zostawia, radykalny konwencjonalizm należy rozumieć jako formę kantyizmu, a więc idealizmu transcendentalnego, odmienną zaś od stanowiska Kanta wiąże się z dwiema kwestiami: możliwością zmian bądź ewolucji apriorycznych form poznania oraz semiotycznej czy lingwistycznej interpretacji tych form. W pierwszym wypadku mamy nawiązanie zarówno do różnych form znaturalizowanego kantyizmu korzystających z teorii ewolucji (Lange, Lorenz, ale też Poincaré) bądź w inny sposób uwzględniających pluralizm struktur poznawczych (Cassirer, Brunschvicg), w drugim zaś nawiązanie do tego, co Erik Stenius nazwał „lingwistycznym transcendentalizmem” i czego klasycznym przykładem jest filozofia Wittgensteina z *Traktatu*. Zamiast form

⁵ Por. tamże, s. 191–192.

⁶ Tamże, s. 177.

⁷ Por. K. Ajdukiewicz, *Konwencjonalne pierwiastki w nauce*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. II, dz. cyt., s. 43.

naoczności, kategorii intelektu i czystych pojęć pojawiają się tu reguły języka ujęte w sformalizowany sposób – u Ajdukiewicza: zestaw dyrektyw znaczeniowych składających się na aparaturę pojęciową – zamiast uporządkowanych wedle reguł fenomenów określanych jako „przyroda” pojawia się zaś językowy obraz świata złożony z sensów skorelowanych z akceptowanymi przez nas sądami (sądami uznawanymi za prawdziwe). Interpretację taką wzmacnia też potraktowanie przez Ajdukiewicza samego języka, którego dyrektywy konstytuują obraz świata. Otóż nie jest to żaden zwykły język naturalny czy nawet język konkretnej nauki. Jest to coś „całkiem nie z tego świata”⁸, czyli, nazywając rzecz po imieniu – język rozumiany transcendentally, który, rzeczywiście, niejako spoza świata, konstytuuje, za pomocą swoich reguł, sam ów świat jako przedmiot możliwego doświadczenia.

Czy tego rodzaju koncepcję można w jakikolwiek sensowny i zachowujący tradycyjny sens pojęć sposób określić jako „realistyczną”? Otóż wydaje się, że radykalny konwencjonalizm może być uznany za realizm metafizyczny, jednak w mało atrakcyjnym sensie rodzącego antynomie realizmu noumenalnego, który uznaje istnienie jakiegoś świata rzeczy samych absolutnie transcendentnych poznawczo. Jednak biorąc pod uwagę Ajdukiewiczowską charakterystykę językowych warunków możliwości poznania, radykalny konwencjonalizm nie może zostać uzgodniony z tym, co przyjęło się rozumieć pod określeniem realizmu epistemologicznego, a więc ze stanowiskiem głoszącym, że poznający podmiot ma poznawczy dostęp do niezależnej i zewnętrznej względem niego i podmiotowych ujęć rzeczywistości samej w sobie. Nie może tak być, gdyż w tym wypadku samo pojęcie zewnętrznego i niezależnego istnienia, a także rzeczy itd., konstytuowane są przez wybraną (intencjonalnie bądź nie) aparaturę pojęciową. Podmiot poznaje więc jedynie to, co dzięki owej językowej aparaturze uczynił dla siebie przedmiotem poznania, gdyż aparatura owa jest samym warunkiem możliwości zachodzenia aktów poznawczych. Podmiot ma więc poznawczy wgląd jedynie w te znaczenia, które powstały na gruncie przyjętej aparatury, może zrozumieć tylko to, czego zrozumienie umożliwiła przyjęty system pojęć. W tym lingwistycznym transcendentalizmie, podobnie jak w tradycyjnym transcendentalizmie kantowskim, poznanie czegoś *bez* aparatury, uzyskanie wiedzy na temat tego, jak się rzeczy mają nie będąc przez nikogo poznawane, jest z definicji niemożliwe i sama taka idea jest pozbawiona sensu, gdyż poznawać znaczy tu właśnie ujmować z pewnej perspektywy, przez pewien filtr, w tym wypadku językowy. Takie stanowisko można nazwać jedynie epistemologicznym idealizmem bądź antyrealizmem transcendentally, gdyż jego sednem jest idea podmiotowych warunków możliwości poznania.

⁸ K. Ajdukiewicz, *Obraz świata...*, dz. cyt., s. 195.

Gdybyśmy się jednak upierali przy nazwie „realizm”, możemy ostatecznie odwołać się do dość osobliwego jej użycia zaproponowanego przez Hilary’ego Putnama, nawiązującego zresztą do Kanta. Otóż pogląd Ajdukiewicza – i w ogólnych zarysach, i w wielu szczegółach – przypomina głoszony w pewnym okresie przez Putnama realizm wewnętrzny. Ów szczególny rodzaj realizmu głosi, że nasz obraz świata (a właściwie świat, Putnam bowiem odrzuca trzeci dogmat empiryzmu) jest wyznaczany czy konstytuowany przez przyjęty przez nas schemat pojęciowy, czyli pewien zestaw reguł określających takie m.in. kwestie, jak ustalanie, co jest przedmiotem naszego świata, budowanie struktury relacji, ustalanie cech itp. W klasycznym przykładzie Putnam mówi, że o ile w świecie zbudowanym w oparciu o schemat pojęciowy klasycznej logiki będą występować, powiedzmy, trzy przedmioty, o tyle w świecie „polskiego logika”, a więc ukonstytuowanym w oparciu o mereologię, przedmiotów tych będzie siedem. Ani przedmioty, ani cechy, a więc żadne „fakty” nie istnieją poza schematami, a każdy schemat generuje (czy może generować) inne przedmioty, inne cechy – inne „fakty”. Wszystkie wartości epistemiczne są zrelatywizowane do schematów, zaś wybór między samymi schematami dokonuje się w oparciu o pragmatyczne kryteria „lepszości”.

Taki pogląd, zgodnie z opinią większości komentatorów, jest po prostu rodzajem znaturalizowanego i zrelatywizowanego kantyizmu, a nazywanie go realizmem może wprowadzać w błąd, gdyż w gruncie rzeczy chodzi tu o antyrealizm: „wewnętrzność” Putnamowskiego realizmu oznacza bowiem, że związane z realnym istnieniem kryteria bycia zewnętrznym i niezależnym od podmiotu przedmiotem ustalone są nie przez rzeczy same, ale na gruncie schematów pojęciowych czy – jak powiedziała by Ajdukiewicz – aparatury pojęciowe. To na ich gruncie rozstrzygane jest, co będzie przedmiotem realnym, i zresztą tylko w ich obrębie można mówić o jakiegokolwiek realności, podobnie jak o racjonalności, istnieniu itd. Wszystkie te podstawowe pojęcia czy kategorie są zrelatywizowane do schematów, które w takiej sytuacji pojmowane są transcendentally bądź quasi-transcendentally, a więc jako aprioryczne warunki wszelkiego doświadczenia. Trzeba tu dodać, że użycie przez Putnama terminu „realizm” na oznaczenie tego stanowiska nie jest do końca bezzasadne, gdyż ostatecznie podobny zabieg wykonał sam Kant, który, chcąc wyraźnie odciąć się od empirycznego idealizmu Berkeley’a, będącego transcendentally realizmem, proponowany przez siebie transcendentally idealizm określił jako empiryczny realizm⁹. Chodziło mu w tym wypadku tylko o to, aby wykazać, że nasze „dane doświadczenia”, nasze fenomeny, nie są jakimiś tworamii psychicznymi, fantomami czy urojeniami na podobieństwo snów, lecz doświadczamy ich, w przeciwieństwie do tych ostatnich, jako zewnętrznych

⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 367–380.

(bo znajdujących się w przestrzeni) i powiązanych pewnymi stosunkami (bo podporządkowanych kategoriom). Jako takie jawią się więc nam jako realne w tradycyjnym sensie tego słowa, czyli zewnętrzne i niezależne, jednak same warunki umożliwiające ową zewnętrzność i fenomenalną niezależność, czyli intuicja przestrzeni (i czasu), schematy kategoriałne itd. – mają charakter idealny i aprioryczny, nie będąc cechami rzeczy, lecz podmiotowymi formami, dzięki którym rzeczy stają się w ogóle możliwe jako przedmioty doświadczenia.

Wracając do Ajdukiewicza – jeśli można jego „pierwszą” filozofię rozpatrywać w ogóle w kontekście realizmu, to co najwyżej jako metafizyczny realizm noumenalny i epistemologiczny realizm wewnętrzny w duchu Putnama bądź empiryczny realizm w stylu Kanta, pamiętając jednak, że jest to pogląd, który – zgodnie z tradycyjną terminologią – traktowany powinien być jako globalny epistemologiczny antyrealizm czy idealizm¹⁰. Radykalny konwencjonalizm dość spójnie łączy się z tego rodzaju epistemologicznym antyrealizmem, natomiast próby łączenia go z realizmem, nawet ograniczonym i krytycznym, byłyby, moim zdaniem, skazane na niepowodzenie, co nie znaczy, że próba ta mogłaby się powieść w odniesieniu do późniejszych poglądów Ajdukiewicza, kiedy zamiast radykalizować konwencjonalizm zradycyzował on empiryzm. Jak zobaczymy w kolejnej części, ta – niewątpliwie istotna – modyfikacja nie miała większego wpływu na rozstrzygnięcia w interesującej nas tu kwestii.

Radykalizacja empiryzmu

Radykalny konwencjonalizm od początku był stanowiskiem problematycznym i sam Ajdukiewicz stopniowo zaczął wycofywać się z niektórych z głoszonych tez. Powodem, jak sam pisze, były zarzuty wysuwane ze strony Tarskiego¹¹; co ciekawe, antyrealistyczne konsekwencje radykalnego konwencjonalizmu nie stały się (a przynajmniej nie wprost) powodem do jego zarzucenia. W rezultacie Ajdukiewicz zrezygnował z koncepcji języków zamkniętych na rzecz względnie otwartych, co osłabiało tezę o niewspółmierności języków; zamiast o aparaturze pojęciowej mówił teraz o aparacie pojęciowym, obejmującym znaczenia konkretnych, stosowanych języków, obraz świata zastąpiony zaś został perspektywą światową, której kształtowanie miało być, przynajmniej w deklaracji, dokonywane przy większym udziale doświadczenia. Sama teza konwencjonalizmu pozostała jednak, nawet jeśli wyrażona w sposób bardziej umiarkowany, i Ajdukiewicz nadal odrzucał możliwość przeprowadze-

¹⁰ O ile się nie mylę, tylko Adam Grobler zwrócił uwagę na ten związek Ajdukiewicza z Putnamem. Por. A. Grobler, *Prawda a względność*, Kraków 2002, s. 76.

¹¹ Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienie empiryzmu a koncepcja znaczenia*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. II, dz. cyt., s. 397.

nia demarkacji między zdaniem sprawozdawczym a interpretacją, z tego względu, iż uważał, że wszystkie zdania są w pewnym sensie już interpretacjami, a pozór czystej sprawozdawczości wynika z użycia w części z nich aparatu pojęciowego zdrowego rozsądku, do którego jesteśmy przyzwyczajeni i który domyślnie traktujemy jako obiektywny opis rzeczywistości. Ajdukiewicz nadal więc podkreślał zasadniczą rolę języka w poznaniu: „dla zbudowania jakichkolwiek zdań jest niezbędny jakiś język, a dla zbudowania jakichkolwiek sądów jest niezbędny jakiś aparat pojęć”¹².

Niezależnie od tego, co skłoniło Ajdukiewicza do porzucenia koncepcji radykalnego konwencjonalizmu i stopniowego odchodzenia od dyrektywnej koncepcji znaczenia, widać, że problemem, który stał się dlań pierwszoplanowy, było pytanie o genezę i uzasadnienie dyrektyw. Przybrało ono postać pytania o pochodzenie i podstawy zdań analitycznych i wiedzy apriorycznej jako takiej. Analizując ów problem, Ajdukiewicz pisze, iż zdania te – a więc aksjomaty – mogą być uzasadniane pośrednio i bezpośrednio. Ponieważ uzasadnianie pośrednie, czyli za pomocą innych zdań, nie ma w tym wypadku zastosowania, pozostaje uzasadnianie bezpośrednie, które może dokonywać się na trzy sposoby: za pomocą konwencji terminologicznych, zdań spostrzeżeniowych i intuicji¹³. Pierwsze rozwiązanie mogłoby się wydawać najbardziej atrakcyjne, jednak przy bliższym zbadaniu okazuje się zawodne z tego powodu, że pojęcie prawdy przekracza syntaktykę i wymaga odwołania się do semantyki, ta zaś każe sięgnąć poza język: „sama konwencja terminologiczna nie wystarcza do tego, żeby zagwarantować prawdziwość opartego na niej postulatu. Taką gwarancję daje ona tylko wtedy, kiedy towarzyszy jej zdanie egzystencjalne, stwierdzające, że przedmiot spełniający postulat istnieje”¹⁴. Przesłanka egzystencjalna jest więc niezbędna do uzasadnienia zdań analitycznych przede wszystkim dlatego, że ona dopiero uzasadnia takie a nie inne podstawienie praw logiki i stwierdza istnienie przedmiotu, o którym mowa. Płyne stąd wniosek, że „w pewnych wypadkach odwołanie się do wyników doświadczenia jest niezbędne do uzasadniania zdań analitycznych w sensie semantycznym”¹⁵.

W takiej sytuacji pozostają nam do wyboru dwie metody bezpośredniego uzasadnienia: metoda doświadczalna (empiryczna) i intuicyjna. Jeśli chodzi o pierwszą, trudność polega na tym, że bezpośrednie doświadczenie nigdy nie ukazuje nam owych przedmiotów bądź stosunków ogólnych, o których mowa w aksjomatach. Bezpośrednie doświadczenie ma charakter czysto subiektywny

¹² K. Ajdukiewicz, *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa...*, dz. cyt., s. 181 (przypis).

¹³ K. Ajdukiewicz, *Systemy aksjomatyczne z metodologicznego punktu widzenia*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. II, dz. cyt., s. 340–342.

¹⁴ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienie uzasadnienia zdań analitycznych*, dz. cyt., s. 312.

¹⁵ Tamże, s. 321. Por. K. Ajdukiewicz, *Systemy aksjomatyczne...*, dz. cyt., s. 342.

i prywatny, a także nominalistyczny, budowanie wiedzy wymaga zaś intersubiektywności i ogólności¹⁶. Dochodzą tu zresztą wszystkie te problemy, z którymi zetknął się neopozytywizm i jego projekt ugruntowania wiedzy na zdaniach protokolarnych. Pozostaje więc wiedza intuicyjna. Przyjęcie intuicji jako możliwego źródła uzasadnienia dla aksjomatów np. logiki cechuje stanowisko Husserla, który, poszerzając koncepcję doświadczenia, zawężonego przez nurty naturalistyczne do doświadczenia zmysłowego, wprowadza pojęcie intuicji ejdetycznej oraz naoczności kategoryjnej, w której jawią nam się czyste istoty (jako coś w rodzaju platońskich idei). Jednak i ta metoda rodzi poważne wątpliwości, „z uwagi na niesprecyzowany charakter, trudności w jej kontrolowaniu oraz niemożność rozstrzygnięcia sporów między ludźmi odwołującymi się do świadectw intuicji”¹⁷.

Wynik analiz jest więc taki, iż żadna z metod uzasadniania aksjomatów czy zdań analitycznych nie może zostać zaakceptowana. Ajdukiewicz w tej sytuacji proponuje oryginalne, choć kontrowersyjne rozwiązanie: powinniśmy zrezygnować z wiedzy apriorycznej oraz możliwości budowy systemów asertywno-dedukcyjnych. Wydaje się, że odchodząc od filozofii w duchu Kanta (którą był radykalny konwencjonalizm), Ajdukiewicz kieruje się w stronę filozofii w duchu Hume’a i Williama Jamesa (z późnego okresu). Zamiast wyprowadzać wiedzę niejako od góry, z najbardziej ogólnych i abstrakcyjnych warunków, należałoby ją budować od dołu, wychodząc od tego, co szczegółowe i konkretne – ideałem byłby tu język całkowicie pozbawiony dyrektyw aksjomatycznych i dedukcyjnych, język czysto empiryczny. Musiałby on jednak mieć jakąś bazę – co mogłoby ją stanowić? W tym miejscu Ajdukiewicz proponuje Hume’owskie rozwiązanie: taką bazą byłyby „nienaruszalne bazowe asercje” czy bezpośrednie „asercje spostrzeżeniowe”¹⁸. Aby jednak nie pozostać w kręgu jedynie owych bezpośrednich asercji, należałoby móc wyprowadzać z nich jakieś pośrednie konsekwencje. Aby tego dokonać, trzeba by dysponować jakimiś regułami inferencji, a więc logiką, czyli należałoby korzystać ze zdań analitycznych – to zaś cofa nas do omawianej wcześniej trudności z ich uzasadnieniem, a poza tym, w sytuacji oparcia praw logiki na doświadczeniu, może prowadzić do błędnego koła. W tym miejscu Ajdukiewicz znów zdaje się iść za Hume’em i Jamesem, podkreślając praktyczny aspekt problemu: kiedy wyprowadzamy wnioski z bezpośredniego doświadczenia, z owych asercji spostrzeżeniowych, co prawda działamy wedle praw logiki, ale praw tych nie znamy; pozór błędnego koła wynika stąd, iż sądzi się, że do używania

¹⁶ Por. tamże, s. 343 oraz K. Ajdukiewicz, *Subiektywność i niepowtarzalność metody bezpośredniego doświadczenia*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. II, dz. cyt., s. 371–372.

¹⁷ K. Ajdukiewicz, *Systemy aksjomatyczne...*, dz. cyt., s. 343.

¹⁸ Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienie empiryzmu a koncepcja znaczenia*, dz. cyt., s. 395.

praw potrzebna jest wiedza o nich, prezentowanie ich sobie w skonceptualizowanej formie, zdaniem Ajdukiewicza jednak tak nie jest. I teraz, jeśli owo użycie zinterpretujemy w duchu Hume'a jako nawyk, otrzymamy rozwiązanie psychologizacyjno-pragmatyczne, jeśli jednak potraktujemy je jako wyraz aktywności praktycznego, nie zaś czystego, teoretycznego rozumu, możemy ujmować to w perspektywie pragmatyczno-transcendentalnej, kładąc nacisk na performatywny aspekt języka, który pełniłby rolę konstytutywną, uprawomocniającą wszelkie operacje dokonywane na materiale doświadczalnym (byłoby to rozwiązanie zbliżone np. do koncepcji Apela). Ważna tutaj staje się też jeszcze jedna kwestia dotycząca zdań analitycznych czy aksjomatów: otóż Ajdukiewicz twierdzi, że ich niepodważalność (a więc nasza logiczna i psychologiczna niezdolność od odrzucenia np. pewnych praw logiki) nie wiąże się ze strukturalnymi cechami naszego umysłu, ale strukturą języka, w którym zostały sformułowane te sądy¹⁹. To zaś można rozumieć tak, iż ich charakter jest wyrazem szczególnego sposobu użycia, jaki z nimi się wiąże – a w ten sposób również odsyła nas do performatywnego poziomu języka.

Rozwiązanie Ajdukiewicza ma nie tylko skrajnie empirystyczny i pragmatyczny, ale również holistyczny charakter: doświadczenie ma być nie tylko punktem wyjścia, ale i punktem dojścia w znaczeniu kryterium akceptacji. Punktem wyjścia jest tu teza (formułowana m.in. przez Duhema) o niemożliwości weryfikacji indywidualnym sądów czy hipotez. Ajdukiewicz rozumuje tak: skoro nie możemy doświadczalnie testować hipotez (sądów) w izolacji, to znaczy, że konfrontujemy z doświadczeniem całość naszej wiedzy, nie tylko sądy pośrednio oparte na nim, ale też prawa nauki, teorie przyrodnicze, a także aksjomaty logiki, nawet jeśli traktujemy je jako uobecniającą się w użyciu wiedzę tła czy rodzaj wiedzy milczącej. Tego rodzaju rozwiązanie jest faktycznie odejściem od radykalnego konwencjonalizmu, ale poprzez jego – co może wydawać się na pierwszy rzut oka paradoksalne – radykalizację. Otóż w koncepcji wiedzy przedstawionej w *Obrazie świata i aparaturze pojęciowej* istniało jeszcze coś w rodzaju twardego rdzenia teorii, na który składały się dyrektywy znaczeniowe: to one określały sposób interpretacji doświadczenia, same jednak nie były z doświadczeniem związane. W nowej, zradykalizowanej wersji, język nadal określa interpretację doświadczenia (Ajdukiewicz podtrzymuje bowiem tezę o nieistnieniu demarkacji między sądami sprawozdawczymi a interpretującymi), ale zarazem reguły języka są również poddane kontroli doświadczenia i można powiedzieć, zwrotnie interpretowalne w świetle zdań spostrzeniowych (które z kolei same są już interpretacjami dokonywanymi na gruncie istniejącego aparatu pojęć i używanych reguł inferencji). Podsumowując: o ile wczesny Ajdukiewicz przyjmował istnienie sądów apriorycznych

¹⁹ Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienie empiryzmu...*, dz. cyt., s. 392.

i niepodważalnych (w ramach danego schematu pojęciowego), o tyle późny uważa wszystkie sądy za empiryczne, a tym samym za potencjalnie odwoływalne (choć, jak wiemy, niektóre zdania nie dadzą się odrzucić z uwagi na funkcję, jaką pełnią w strukturze języka, jednak zarazem istnieje możliwość ich uchylecia za pomocą hipotez *ad hoc*). Radykalny empiryzm nie jest więc odrzuceniem radykalnego konwencjonalizmu, ale jego pogłębieniem i radykalizacją.

Po tym ogólnym omówieniu stanowiska „późnego” Ajdukiewicza przejdźmy do podstawowego pytania: czy wszystkie te teoretyczne zmiany mogły stać się punktem wyjścia dla obrony realizmu epistemologicznego? Czy jeśli radykalny konwencjonalizm był metafizycznym realizmem noumenalnym i epistemologicznym antyrealizmem, to radykalny empiryzm mógłby – zgodnie z intencjami samego Ajdukiewicza – stać się globalnym realizmem, zarówno metafizycznym, jak i epistemologicznym? Mam co do tego poważne wątpliwości.

Należy zacząć od tego, że w swoich rozważaniach Ajdukiewicz wydaje się zainteresowany przede wszystkim problemem źródeł i uzasadnienia wiedzy, dlatego też jego badania koncentrują się na sporze aprioryzmu (racjonalizmu) z aposterioryzmem (empiryzmem) i tylko pobocznie zahaczają o spór realizm–idealizm (antyrealizm), także realizm–materializm, przy czym pojęcia związane z dwoma ostatnimi sporami traktuje Ajdukiewicz nad wyraz ogólnie i nieco niefrasobliwie. Jego celem w drugiej fazie twórczości jest eliminacja elementów apriorycznych z poznania i argumentacja na rzecz globalnego i skrajnego empiryzmu, jednak nawet gdyby tę argumentację zaakceptować, to nie wynika z niej jeszcze ani realizm epistemologiczny, ani też materializm jako stanowisko metafizyczne. Nietrudno dostrzec, gdyż kwestia jest w zasadzie szkolna, iż obie strony sporu o źródła wiedzy – aprioryzm i empiryzm – mogą łączyć się ze stanowiskami realistycznymi bądź idealistycznymi, a połączenie to wymaga dodatkowych zabiegów teoretycznych. Pytanie brzmi bowiem, czy w naszym poznaniu docieramy do niezależnej od nas i naszych aktów poznawczych rzeczywistości, czy jesteśmy w stanie wyjść poza własną świadomość i jej elementy, takie jak wrażenia, i dotrzeć do rzeczy samych – kwestia, czy uczynimy to za pomocą rozumu, czy za pomocą zmysłów, czy w jakiejś kombinowanej formie, wymaga zbadania i uzasadnienia. Takich analiz jednak u Ajdukiewicza w zasadzie nie ma.

Radykalny konwencjonalizm był epistemologicznym antyrealizmem, gdyż przedmiotem poznania nie był świat, lecz językowo zapośredniczony obraz świata, a zarazem miał być też metafizycznym realizmem, Ajdukiewicz bowiem nie przeczył, iż jakiś świat zewnętrzny istnieje i jest czymś różnym od swego obrazu²⁰ (choć kwestii tej nie problematyzował, nie badał również tego, co

²⁰ Por. K. Ajdukiewicz, *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa...*, dz. cyt., s. 181.

w tym miejscu zasadnicze dla kwestii realizmu, a więc relacji między obrazem świata a światem). W konwencjonalizmie faktycznym źródłem poznania, tym, co nadaje mu formę, były struktury językowe, czyli aprioryczne dyrektywy składające się na aparaturę pojęciową. Oczywiście forma ta musiała zostać wypełniona jakąś treścią, jednak treść ta – z uwagi na sposób jej ujęcia – musiała całkowicie dostosować się do tej pierwszej. Radykalny empiryzm proponuje rezygnację z owych apriorycznych form językowych, co prowadzi nie tylko do uznania wszelkiej wiedzy za genetycznie zakorzenioną w doświadczeniu, ale również za odwoływalną w obliczu doświadczenia; jednocześnie norm czy reguł budowania wiedzy upatruje się w praktyce językowej, w użyciu logiki, w jej zastosowaniu poprzedzającym wiedzę o niej. Jednak kwestia realizmu naszego poznania nie zostaje tutaj podniesiona, a konsekwencje samego radykalnego empiryzmu są dwuznaczne. Tym, co do czego docieramy w naszych aktach poznawczych, są „nienaruszalne bazowe asercje”, czyli pewne sądy spostrzeżeniowe (sądy, a nie same spostrzeżenia, gdyż każda wiedza wymaga językowej formy). Ale jaki jest związek tych sądów ze światem samym? Nawet jeśli uznamy, że sądy budowane są w oparciu o najbardziej elementarne, bazowe doświadczenia zmysłowe, to pytanie nadal pozostaje – jaki jest związek tych *naszych* doświadczeń ze światem? Bo przecież wydaje się, że Ajdukiewiczowi nie chodzi o to, że owe sądy czy spostrzeżenia są ze światem tożsame – w tym wypadku mielibyśmy bowiem do czynienia z fenomenalizmem, prowadzącym do metafizycznego idealizmu. Jak więc w ogóle można tę kwestię rozwiązać?

U Ajdukiewicza brak niestety nie tylko całościowego rozwiązania tego problemu, ale także jakichś badań cząstkowych bądź wskazówek. Pewne pomysły pojawiają się przy okazji formułowanych przezeń argumentów antyidealistycznych, jednak z uwagi na problematyczność samych tych argumentów, o której będę mówił w kolejnym rozdziale, trudno z nich korzystać. Spróbuję zatem dość swobodnie zarysować możliwe rozwiązania sporu o realizm z perspektywy radykalnego konwencjonalizmu, mając na uwadze intencje Ajdukiewicza obrony stanowiska realistycznego (i w epistemologii, i w metafizyce).

Radykalny empiryzm już na samym początku rodzi istotną trudność. Gdyby ktoś bowiem chciał konsekwentnie przestrzegać zasady unikania wszelkiej wiedzy apriorycznej, musiałby się oprzeć wyłącznie na doświadczeniu, to zaś może prowadzić do tego, iż będzie musiał zaakceptować (uznać za prawdziwe) wszystkie sądy doświadczalne, mające oparcie w bezpośrednim doświadczeniu, jako zgodne z tym, co się jawi, co oznaczałoby przyjęcie doktryny naiwnego realizmu (świat jest *dokładnie* taki, jak nam się jawi). To wszakże wydaje się problematyczne z kilku względów. Po pierwsze, należałoby wówczas uznać sądy, o których skądinąd wiemy, że są fałszywe, a więc sądy oparte na złudzeniach zmysłowych, np. mówiące, że kij włożony do wody jest

złamany (i wszystkie sądy oparte na iluzjach oraz deluzjach, które po prostu zdają sprawę z tego, co się podmiotowi jawi). Po drugie, pojawia się problem uznania sądów ze sobą sprzecznych, np. dotyczących tej samej rzeczy, która raz jawi się jako np. okrągła, innym razem jako eliptyczna (nieokrągła), jak w klasycznym przykładzie z obracaną monetą. Pojawia się więc kwestia relatywizmu – te same rzeczy tej samej osobie mogą jawić się różnie, mogą też jawić się różnie różnym indywidualom bądź grupom (kulturom, gatunkom). Po trzecie, i na to Ajdukiewicz zwraca uwagę, rodzi się problem możliwości uznania sądów ogólnych i abstrakcyjnych, np. praw naukowych (trzeba je jakoś wyprowadzać z sądów doświadczalnych, ale schemat tego wyprowadzania sam jest sądem ogólnym, który znów trzeba jakoś uzasadnić – w tym wypadku pozostaje jedynie rozwiązanie pragmatyczne, oparte na użyciu czy zastosowaniu owych ogólnych reguł). Po czwarte, takie rozwiązanie czyni problematycznym uznanie sądów naukowych jawnie sprzecznych z doświadczeniem bądź sądów czysto teoretycznych w ogóle nieopartych na doświadczeniu, a będących np. metafizyczną konsekwencją pewnych zabiegów matematycznych. Po piąte wreszcie, trudność dotyczy nie tylko kwestii poznania świata realnego, ale też tezy o jego istnieniu. Z pewnego punktu widzenia bowiem teza metafizycznego realizmu jest przeddoświadczalnym założeniem, można powiedzieć, iż należy do milczącego *background* naszej wiedzy, jest jej warunkiem możliwości czy sądem zewnętrznym (używając określenia Carnapa) w stosunku do naszego schematu pojęciowego – innymi słowy, jest pewną przesłanką aprioryczną, która tutaj zostaje odrzucona, pozostają bowiem jedynie sądy „wewnętrzne”, należące do schematu pojęciowego języka empirycznego. Czy jednak na ich podstawie da się taki metafizyczny sąd sformułować? Wydaje się to rzeczą trudną, chodziłoby bowiem o przeprowadzenie czegoś w rodzaju dowodu na istnienie świata w stylu Moore’a, a więc wyprowadzenia z pewnych jednostkowych doświadczeń twierdzenia „świat zewnętrzny istnieje”. To jednak, jak widać na przykładzie zabiegów Moore’a, jest wysoce kłopotliwe, a nawet jeśli uznamy jego argument za rozstrzygający, to jedynie w sytuacji, w której nie pojawią się kontargumenty sceptyczne w rodzaju tych, które formułował Kartezjusz, z tymi bowiem, jak sam Moore przyznaje, jego dowód nie jest w stanie się uporać²¹.

Jak można wybrnąć z tych trudności pozostając na gruncie empiryzmu i dążąc do epistemologicznego realizmu? W zasadzie są dwie drogi. Można pójść w kierunku skrajnego sensualizmu i konsekwentnie rezygnując z wszelkich nieempirycznych elementów ograniczyć się do szczegółowego zdania sprawy z tego, co się podmiotowi jawi. Jest to wszakże droga wiodąca do

²¹ Por. mój artykuł *G.E. Moore’a dowód na istnienie świata zewnętrznego raz jeszcze*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXXIX (2011), nr 3.

skrajnego fenomenalizmu, która nawet jeśli rezygnuje z formułowania jakichkolwiek tez metafizycznych (przyjmując albo metafizyczny sceptycyzm, albo agnostycyzm), na poziomie epistemologicznym ma charakter antyrealistyczny w tym sensie, że sprowadza się po prostu do analizy wrażeń, pozostawiając na boku kwestię, jaka jest relacja tych wrażeń do ewentualnego świata mogącego być ich źródłem. Jest to więc rozwiązanie bliskie temu, co głosili np. Mach czy Hume, ale również Berkeley.

Druga droga polega natomiast na odrzuceniu skrajnie sensualistycznej teorii poznania, a zarazem nieprzyjmowaniu, prowadzącego do paradoksów, naiwnego realizmu, twierdzącego, że wszystko, co się jawi, istnieje tak, jak się jawi, ale pójsia w kierunku tzw. realizmu krytycznego, a więc stanowiska głoszącego, że z prawdziwości naszych sądów odnośnie tego, co nam się jawi, nie wynikają z konieczności prawdziwe sądy odnośnie tego, co jest, to znaczy, że rzeczy nie zawsze są takie, jakimi je postrzegamy, ale że ostatecznie, na pewnym poziomie poznania, docieramy do owych samych rzeczy²². Tak więc część z cech rzeczy, których doświadczamy, a może nawet wszystkie, a także część samych tych rzeczy, nie istnieje, jak to mówi Ajdukiewicz, „rzeczywiście”, czyli niezależnie od naszego ich spostrzegania, a jedynie subiektywnie i intencjonalnie, jako skutek działania na nas pewnych rzeczy, które jako ich pierwotne przyczyny poznawane są jednak jako same w sobie, choć w inny niż bezpośrednio zmysłowy sposób. Jako ów szczególny sposób poznania podaje się zwykle poznanie naukowe, które za pomocą matematycznego opisu dociera do świata ukrytego za zasłoną zjawisk.

Rozwiązanie takie – choć na pierwszy rzut oka atrakcyjne – jest jednak wyjątkowo trudne do uzasadnienia. Przede wszystkim nie jest już ono czysto empiryczne z tego choćby względu, że odrzuca część świadectw doświadczenia jako niewiarygodnych. Co prawda pozwala to uniknąć paradoksów naiwnego realizmu, a także trudności związanych ze złudzeniami percepcyjnymi, jednak za cenę wprowadzenia do empiryzmu elementów antyrealistycznych: część świata bezpośredniego doświadczenia istnieje jedynie jako nasz subiektywny obraz świata i nie ma odpowiednika w obiektywnym świecie samym. W ten

²² W *Zagadnieniach i kierunkach filozofii* (Warszawa 1983, s. 129) Ajdukiewicz, z wyraźną aprobatą, pisze, że realizm krytyczny „po dokonaniu refleksji epistemologicznej i rozważeniu argumentów idealistycznych dochodzi do ich odparcia i do podtrzymania tezy o istnieniu tworów przyrody w sensie dosłownym; tworów tych przy tym bynajmniej nie utożsamia ani z układami wrażeń, ani z jakimiś konstrukcjami umysłu, lecz uznaje je za byty transsubiektywne. (...) Realisci krytyczni uważają na ogół, że obraz świata, jaki przedstawia się bezpośrednio naszym zmysłem, nie odpowiada rzeczywistości. W rzeczywistym świecie materialnym nie ma takich barw, dźwięków ani woni, jakie nam zmysły nasze przedstawiają. Spostrzegane przez nas barwy, dźwięki, wonie itd. są tylko subiektywną reakcją naszej organizacji psychofizycznej na pewne bodźce pochodzące od świata zewnętrznego”.

sposób świat i obraz świata zaczynają się od siebie oddalać. Próbuje się to ratować wprowadzając podział na jakości pierwotne i wtórne, a więc na te elementy naszego doświadczenia, które odpowiadają światu samemu, oraz te, które są jedynie naszym prywatnym wytworem. Do tego dochodzi reprezentacjonizm: mamy dostęp jedynie do naszych wrażeń, z których część jest werydyczna, a część nie. Zasadniczym problemem staje się teraz skonstruowanie albo znalezienie kryterium demarkacji jakości pierwotnych i wtórnych. Najprościej to uczynić odwołując się do aktualnej wiedzy naukowej (i tak też opisuje realizm krytyczny Ajdukiewicz):²³ to ona, jako najbardziej pewne poznanie, dociera do rzeczy samych, a w związku z tym, jeśli zachodzi np. konflikt między danymi potocznego poznania bezpośredniego a danymi zaawansowanej wiedzy naukowej, musimy odrzucić te pierwsze na rzecz tej drugiej. W ten sposób okazuje się ostatecznie, że świat realny staje się tożsamy z naukowym obrazem świata, zaś bezpośrednio doświadczalny świat fenomenalny staje się epifenomenem, jakąś wspólnie podzielaną fikcją. Oczywiście rozwiązanie to jest wysoce problematyczne. Nie tylko popełnia błąd *petitio principii*, gdyż argumentuje się tu za realizmem odwołując się do teorii naukowych, które jako swój warunek możliwości przyjmują zazwyczaj jakąś formę realizmu, ale też może prowadzić do relatywizmu, gdyż naukowy obraz świata ewoluuje, a nawet podlega rewolucjom, to zaś oznaczałoby, iż pewne byty wczorajszej nauki, jak np. flogiston czy eter, przestaną istnieć jutro. Jednak z uwagi na postęp nauk, ta groźba wisi nad każdym postulowanym przez naukę bytem, każdy bowiem może zostać – w wyniku pewnych perturbacji teoretycznych – wyeliminowany z naukowego obrazu świata, a w związku z tym i ze świata, skoro te dwa są ze sobą tożsame. Aby tego uniknąć, należałoby znów w naukowym obrazie świata wyodrębnić jakości pierwotne i wtórne, jednak ta procedura może iść w nieskończoność, zresztą takie wyodrębnienie ostatecznie musiałoby mieć konwencjonalny charakter, a z tym nie zgadza się empirycystyczna wizja nauki głoszona przez późnego Ajdukiewicza. Dochodzą tu zresztą klasyczne argumenty przeciwko reprezentacjonizmowi oraz dychotomii jakości pierwotnych i wtórnych zarówno ze strony klasycznego realizmu bezpośredniego (np. Gilson), jak też antyrealizmu (Berkeley), i te ostatnie są tu szczególnie groźne. Jak pokazał Berkeley, wprowadzenie podziału na jakości pierwotne i wtórne na gruncie realizmu pośredniego czy krytycznego (reprezentacjonizmu) nie da się utrzymać, gdyż nietrudno wykazać, że wszystkie jakości spełniają kryteria wtórności, a zatem wszystkie powinny być uznane za subiektywny wkład podmiotu do aktu poznawczego. Skoro zaś tak, to przedmioty, do których docieramy w naszym poznaniu, nie są jakimiś niezależnymi od nas bytami, lecz po prostu wiązkami naszych wrażeń. Można oczywiście sugerować, że

²³ Por. tamże, s. 130.

musi istnieć zewnętrzna przyczyna owych wrażeń, o której można wnioskować np. z faktu ich samorzutności (zwie się to czasem inferencjalizmem), ale nawet jeśli uznamy jej istnienie, nie mówi nam to jeszcze nic o jej naturze, pozostaje zresztą poważne pytanie, czy ja sam nie mogę być przyczyną moich wrażeń (skoro jestem nią np. w snach). Tak więc jeśli nawet uda się tu przyjąć jakiś realizm metafizyczny, to będzie to znów coś w rodzaju realizmu noumenalnego, w innym bowiem wypadku pozostaje metafizyczny sceptycyzm bądź agnostycyzm, natomiast na poziomie epistemologicznym możemy wybierać między antyrealizmem (jako konsekwentnym rozwinięciem realizmu krytycznego czy pośredniego) a ryzykiem błędnego koła i relatywizmu, w sytuacji gdy kryterium podziału na jakości pierwotne i wtórne oprzemy na aktualnym naukowym obrazie świata.

Najpoważniejsze wszakże zastrzeżenie byłoby takie, że ów realizm pośredni nie da się pogodzić z postulatami radykalnego empiryzmu, właśnie dlatego, że musiałyby dysponować kryterium rozróżniania między werydycznym a niewerydycznym doświadczeniem, które samo nie mogłoby być doświadczalne. A ponieważ niekrytyczny realizm prowadziłby w tym wypadku albo do fenomenalistycznego sensualizmu, albo kazał akceptować wszystkie trudności naiwnego realizmu (relatywizm, odrzucenie sądów naukowych), można dojść do wniosku, że radykalny empiryzm w żaden sposób nie da się pogodzić z epistemologicznym realizmem i jedyną teorią przedmiotu poznania, która spójnie się z nim łączy, jest idealizm czy antyrealizm (czego liczne przykłady znajdujemy zresztą w historii filozofii).

Argumenty antyidealistyczne

Przekonanie, że stanowisko Ajdukiewicza jest realistyczne, opierano głównie na podejmowanych przez niego wielokrotnie krytykach idealizmu, które zresztą on sam również uważał za istotne dla własnego – realistycznego – samookreślenia. Jednak owe argumenty antyidealistyczne pod wieloma względami są niezadowolające i nieprzekonujące, a ich słabość – wielokrotnie zresztą wskazywana – wynika zarówno z ich konstrukcji czy struktury, jak też wątpliwych założeń, na jakich są oparte²⁴. Dołączone do pozytywnego wykładu doktryny Ajdukiewicza argumenty te nie pomagają nadać jej realistycznej interpretacji i w pewnym stopniu są niezależne od niej, warto jednak poświęcić im uwagę

²⁴ W kwestii krytycznych uwag na temat argumentów antyidealistycznych Ajdukiewicza zob. m.in. J. Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa 1993, s. 298–299; J. Wojtysiak, *W sprawie Ajdukiewiczowskiego pojęcia istnienia*, „Studia Semiotyczne” XXI–XXII (1998); M. Grygianiec, *Metoda parafraz semantycznych a zagadnienie idealizmu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 1.

ze względu na to, że ujawniają się w nich pewne supozycje i nie do końca trafne ujęcia samego sporu realizm–idealizm, co z kolei pozwala przynajmniej częściowo zrozumieć, dlaczego Ajdukiewicz ostatecznie nie był w stanie obronić stanowiska, po którego stronie się deklarował.

Nie będę tu szczegółowo badał Ajdukiewiczowskich analiz i krytyk idealizmu, zwróć jedynie uwagę na kilka, moim zdaniem, interesujących i ważnych punktów. Zacznijmy od tego, że cała ta krytyka idealizmu może zostać uznana za nieudaną czy niefortunną z tego prostego powodu, iż niewłaściwie czy nawet całkowicie opacznie rekonstruuje stanowisko, które neguje. Wydaje się, że żaden poważny idealista – a nie wątpię, że idealizm jest filozofią poważną, opartą na uzasadnionych przesłankach, a nie intelektualną aberracją filozoficznych ekscentryków – nie sformułowałby swoich poglądów tak, jak czyni to Ajdukiewicz, który raczej, zgodnie z dobrą retoryczną, czy raczej erystyczną zasadą, miejscami sprowadza stanowisko przeciwnika do karykatury. Tę karykaturę rzecz jasna łatwo odrzucić, ale też trudno wierzyć, aby ktoś oficjalnie się do niej przyznawał. Można się zastanawiać, czy owo błędne przedstawienie nie wynika stąd, iż sama metoda parafraz, którą przyjął Ajdukiewicz, jest wadliwa z tego choćby względu, iż nie jest w stanie poprawnie oddać istoty parafrazowanych stanowisk. To jednak kwestia do innej dyskusji.

Takie zarzuty w zasadzie mogłyby zwalniać z głębszej analizy antyidealizmu Ajdukiewicza, jednak nawet gdyby je pominąć i uznać, iż owe rekonstrukcje idealizmu są w miarę poprawne, to w samej krytyce natrafiamy na szereg innych wątpliwych kwestii. Przede wszystkim Ajdukiewicz przyjmuje wątpliwą analogię między syntaktyką i semantyką z jednej strony a językiem intencjonalnym (idealistycznym językiem myśli) i językiem przedmiotowym (realistycznym językiem rzeczy)²⁵. Analogia ta zdaje się pomijać fakt, że język myśli nie ma struktury syntaktycznej, lecz również semantyczną, gdyż przedmiotem wyrażen mogą być np. przedmioty intencjonalne czy idealne, nie zaś po prostu „myśli”, gdyż myśli traktowane jako znaczenia sądów nie mają tego samego charakteru, co przedmioty myśli, których dotyczą. Mówiąc, że język ma strukturę semantyczną, chcemy powiedzieć tylko tyle, że jego wyrażenia czy terminy nie odnoszą się jedynie do innych terminów, ale również do czegoś pozajęzykowego, do jakichś przedmiotów, pod tym względem jednak język idealisty spełnia kryterium semantyczne i nie może być w żadnym wypadku traktowany jako jakiś odpowiednik syntaktyki. Jeśli w ogóle chcielibyśmy użyć tu analogii językowej, należałoby powiedzieć, że mamy do czynienia z dwoma rodzajami semantyki, z których każda inaczej rozwiązuje

²⁵ Por. K. Ajdukiewicz, *Epistemologia i semiotyka*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. II, dz. cyt., *passim*, a także tegoż, *W sprawie pojęcia istnienia*, tamże, zwłaszcza s. 150–154.

kwestię odniesienia przedmiotowego z uwagi na to, jak definiuje „przedmiot”. Można tu też dodać, że nie jest tak, iż język idealistyczny pełni w stosunku do realistycznego funkcję metajęzyka nadbudowanego nad językiem przedmiotowym. W istocie oba mają charakter metajęzyków w tym sensie, że jako języki filozoficzne definiują użycie pojęć języka zdrowego rozsądku, który w kwestiach filozoficznych jest neutralny i nie zawiera pojęć w rodzaju „przedmiot zewnętrzny”, „istnienie niezależne”, „byt intencjonalny” itd., a jeśli już, to w potocznym, odmiennym niż filozoficzne znaczeniu. Można powiedzieć, że żaden język przedmiotowy nie jest językiem z natury realistycznym czy idealistycznym, gdyż jest filozoficznie (metafizycznie, epistemologicznie) neutralny – dotyczy to zarówno języka zdrowego rozsądku, jak i języków teorii naukowych. Są to, mówiąc słowami Carnapa, języki czy schematy pojęciowe „wewnętrzne”. Taką czy inną orientację nadają im dopiero filozoficzne interpretacje przeprowadzone w metajęzyku, a więc języku „zewnętrznym”, który rozstrzyga np., jak rozumieć odniesienie przedmiotowe (tzn. czy przedmiotem odniesienia sądów języka potocznego są byty realne, czy np. intencjonalne). Jednak z tego punktu widzenia wszystkie języki filozoficzne lokowałyby się na tym samym poziomie, a dyskusja między nimi mogłaby się toczyć jedynie na tym metapoziomie, gdyż argumenty z poziomu samego języka przedmiotowego byłyby tu niekonkluzywne, gdyż pozbawione filozoficznego sensu, neutralne (zresztą widać to na przykładzie Berkeleya, który w *Traktacie* pisze wyraźnie, że nie chce zmieniać potocznego języka, a jedynie wyjaśnić, co należy rozumieć pod pojęciem „przedmiotu”; Ajdukiewicz też to dostrzega, mówiąc, że idealista chce zmienić nasz zwykły sposób rozumienia słów, ale wydaje się tu sugerować, że ów właściwy sposób użycia objawia się na poziomie języka potocznego, podczas gdy faktycznie chodzi mu o metajęzyk realizmu, do którego, czemu trudno zaprzeczyć, jesteśmy przyzwyczajeni, ale który jest już filozoficzną interpretacją języka potocznego, nadającą jego terminom pewien wcale nie neutralny sens).

Kolejny problem dotyczy tego, że Ajdukiewicz wydaje się błędnie zakładać, iż idealista używając języka w trybie realistycznym (tzn. w semantyce przedmiotów realnych, a nie semantyce przedmiotów intencjonalnych) musi już zakładać prawdziwość zdań tego języka czy też istnienie przedmiotów przez te zdania denotowanych, podczas gdy ów język pojawia się w dyskursie idealisty w mowie zależnej, jako streszczenie błędnej hipotezy filozoficznej. W innym wypadku należałoby np. uznać, że z faktu, iż Galileusz streszcza w *Dialogu* poglądy zwolenników Arystotelesa i Ptolemeusza dotyczące astronomii, wynikało, że musi przyjąć prawdziwość tych zdań oraz istnienie denotacji pojawiających się w nich wyrażen (np. dyferensów). Jednak nawet jeśli przyjąć związaną z semantycznym realizmem warunkowoprawdziwością teorię znaczenia, to wymaga ona jedynie znajomości warunków prawdziwo-

ści, a nie zaistnienia owych warunków, a zatem idealista, nawet na gruncie tej teorii znaczenia, byłby w stanie rozumieć i używać języka realisty, choć zarazem traktować go jako fałszywy (bo zna warunki prawdziwości i wie, że nie zostają one spełnione); inna rzecz, że idealista czy antyrealista mógłby odrzucić warunkowoprawdziwościową teorię znaczenia i oprzeć się na justyfikacjonistycznej, która, paradoksalnie, byłaby łatwiejsza do pogodzenia zarówno z radykalnym konwencjonalizmem „wczesnego” Ajdukiewicza, jak i z empiryzmem „późnego”.

W artykule *W sprawie pojęcia istnienia* Ajdukiewicz sugeruje, że idealista, chcąc, by jego wypowiedzi spełniały przyjęte kryteria, nie może posługiwać się wyłącznie językiem intencjonalnym, ale musi również używać języka empirycznego, w którym wyrazi doświadczenie spełniania owych kryteriów czy istnienie faktu ich spełniania (można to rozumieć też tak, że aby można było mówić o przedmiotach intencjonalnych, trzeba użyć języka, w którym wyrazi się realne istnienie twórców tych intencji czy owych przedmiotów – choć nie trudno zauważyć, że przecież jako owego twórcę można potraktować siebie, co mimo realistycznego w tym wypadku języka nie pozwala nam wyjść poza solipsyzm). Jednak przyjęcie języka empirycznego (podobnie jak przyjęcie języka przedmiotowego, o czym pisałem wcześniej) nie oznacza jeszcze uznania realizmu epistemologicznego. Aby było to możliwe, należałoby jeszcze wykazać, że np. język empiryczny jest spełniany tylko przy założeniu realnego istnienia denotacji jego terminów i wyrażeń. Ale czy to jest konieczne? Jeśli idealista twierdzi, że poznawane przedmioty są korelatami świadomości, to takie twierdzenie nie wymaga w ogóle języka realizmu, a jedynie języka fenomenalistycznego, w którym stwierdzam jawienie się pewnych przedmiotów w świadomości, zaś jedyną konieczną supozycją jest założenie samej tej świadomości jako podmiotu owego jawienia się. Z kolei język empiryczny nie wymaga z konieczności założenia realistycznego i bez trudu może zostać pogodzony z idealizmem, np. w wersji kantowskiej, gdzie mogę przecież doświadczać rzeczy zewnętrznie i niezależnie istniejących, a to dlatego, że warunki możliwości owej zewnętrzności i niezależności zawarte są we mnie jako podmiocie transcendentalnym. Można wówczas powiedzieć, że definiujące realność terminy oparte są z konieczności na warunkującej poznanie podmiotowej strukturze poznawczej – w ten sposób można zatem mówić o empirycznym i realnym doświadczeniu rzeczy zewnętrznych (tzn. znajdujących się w przestrzeni), a zarazem stać na gruncie idealizmu w odniesieniu do tego, co owo poznanie w ogóle czyni możliwym. Zresztą empiryzm może iść też w parze z metafizycznym sceptycyzmem, jak u Hume’a, lub globalnym antyrealizmem epistemologicznym i metafizycznym, czy wręcz solipsyzmem. Teza empiryzmu dotyczy bowiem jedynie źródeł naszego poznania, stwierdzając, iż pochodzi ono z naszych wrażeń, jednak sam empiryzm bez dodatkowych

założeń czy argumentów nie jest w stanie określić, jakie jest źródło owych wrażeń, a tym bardziej, czy istnieje ono realnie.

Kwesta jest zresztą bardziej złożona, albowiem realista – o ile nie jest realistą naiwnym, lecz krytycznym – również musi dysponować do opisanego stanowiska językiem idealisty, bo przecież wedle niego, niektóre z naszych potocznych „przedmiotów” (np. barwy) nie są realne, lecz istnieją subiektywnie, jako jedynie nasze wrażenia wywoływane przez pewne niespostrzegalne rzeczy same (np. fale świetlne o określonej długości). Epistemologiczny realista krytyczny tłumaczy zatem realności naiwnemu, że *część* przedmiotów jego świata nie istnieje realnie, a jedynie intencjonalnie (używając tego słowa w szerokim sensie, jaki nadaje mu Ajdukiewicz), jako forma przeżyć jego świadomości; inaczej mówiąc: *część* obrazu świata nie pokrywa się ze światem samym. Natomiast idealista epistemologiczny robi jedynie kolejny krok i tłumaczy realności krytycznemu, że *żaden* z przedmiotów jego świata nie istnieje realnie, a jedynie intencjonalnie, a więc, że *cały* obraz świata nie pokrywa się ze światem samym (przy czym obaj pozostają realistami metafizycznymi). Idealista epistemologiczny może zatem bez przeszkód posługiwać się sensownie kategorią realnego istnienia, podobnie jak realista krytyczny, gdyż nie musi być (i zazwyczaj nie jest) globalnym idealistą metafizycznym, a więc nie musi twierdzić, że *wszystko* istnieje w inny niż realny sposób, że *wszystko* istnieje zależnie od świadomości, albo jako jej forma czy przejaw, ale zazwyczaj jego teza dotyczyć będzie świata potocznego doświadczenia i świata opisywanego przez nauki – np. dla Berkeleya Bóg istnieje realnie, to znaczy niezależnie, autonomicznie względem podmiotów, choć nie jest materialny (ale to już oczywiście inna kwestia, nie należy mylić idealizmu jako stanowiska w sporze z materializmem oraz idealizmu jako przeciwieństwa realizmu); podobnie dla Kanta realnie istnieje świat noumenów, choć nie da się tego racjonalnie wykazać nie popadając w antynomie.

Widać tu, że istotną wadą krytyki Ajdukiewicza jest brak jasnego rozróżnienia na epistemologiczną i metafizyczną warstwę sporu realizm–idealizm, a ponadto brak solidnej analizy pojęcia realnego istnienia (czy w ogóle brak pogłębionej analizy kwestii istnienia, jaką znajdujemy np. u piszącego w tym samym mniej więcej okresie Ingardena; wykorzystanie przez Ajdukiewicza do badania tego zagadnienia ontologii Leśniewskiego uważam za niefortunne, dostarcza ona bowiem zbyt ogólnych i mętnych kategorii tam, gdzie należałoby przeprowadzić raczej badania szczegółowe)²⁶. Idealista epistemologiczny nie musi być bowiem automatycznie globalnym idealistą metafizycznym, a więc z tezy o tym, że mamy poznawczy dostęp jedynie do przedmiotów konstytuowanych jakoś w naszej świadomości, nie musi wyprowadzać wniosku, że

²⁶ Por. K. Ajdukiewicz, *W sprawie pojęcia istnienia*, dz. cyt., s. 143–149.

tylko te przedmioty istnieją i że wszystkie możliwe byty istnieją tylko w taki sposób (choć trudno zaprzeczyć, że przeciwna argumentacja nie jest łatwa i może prowadzić do antynomii). Realizm metafizyczny, najogólniej mówiąc, zakłada istnienie czegoś niezależnego i zewnętrznego wobec podmiotu, nie zaś, że owo coś ma być materialne, cielesne czy fizyczne w szerokim sensie, ani też że to coś będzie poznawalne. Będąc idealistą epistemologicznym można przyjmować istnienie zewnętrznego wobec świadomości (jakiegokolwiek czy czyjejkolwiek) i niezależnego czy autonomicznego świata, będącego m.in. źródłem naszych fenomenów, który można traktować np. neutralistycznie z uwagi na fakt, że kategorie materii, ciała, świadomości, umysłu itp. są naszymi, ludzkimi, a więc podmiotowymi sposobami ujmowania rzeczy i nie mogą być stosowane do rzeczy samych.

Można odnieść wrażenie, że Ajdukiewicz zbyt pośpiesznie oparł się na pewnych ogólnych intuicjach dotyczących sporu realizm–idealizm, nie dokonując niezbędnych uszczegółowień, które być może pozwoliłyby uniknąć pewnych wątpliwych rozstrzygnięć. Sprawa bowiem pod pewnym względem jest trywialna i, można by rzec, szkolna, albowiem – jak już wspomniałem – problem idealisty epistemologicznego będącego zarazem realistą metafizycznym nie różni się istotnie od problemu, na jaki natrafia epistemologiczny realista krytyczny w sporze z realistą naiwnym. Realista krytyczny musi wykazać naiwnemu, że część z jego przedmiotów poznania to jedynie korelaty jego świadomości; musi zatem wykazać mu, że nie istnieją one realnie, a tylko intencjonalnie, mentalnie czy idealnie, a dodatkowo przeprowadzić kryterium demarkacji między jednymi a drugimi (czyli między jakościami pierwotnymi a wtórnymi). Aby tę kwestię rozwiązać, realista krytyczny odwołuje się do nauk realnych jako tych, które dostarczają kryterium realnego istnienia, ponieważ te jednak zazwyczaj mówią o przedmiotach nieobserwowalnych w potocznym znaczeniu, konsekwencją będzie uznanie całej sfery fenomenalnej, powierzchniowej czy morfologicznej za intencjonalną czy subiektywną i będącą jakimś przejawem realnie istniejących, ukrytych pod nią przyczyn, do których docierają nauki za pomocą narzędzi matematycznych (mówiąc kolokwialnie: brązowe psy i drewniane stoły istnieją tylko subiektywnie i intencjonalnie, a lewoskrętne elektrony obiektywnie i realnie). W pewnym sensie więc realista krytyczny jest już lokalnym idealistą metafizycznym w odniesieniu do świata „naturalnego nastawienia” (czy, ogólniej, musi być antyrealistą w odniesieniu do tego, co uznaje za jakości wtórne), a zarazem jest realistą metafizycznym w odniesieniu do np. cząstek elementarnych czy genów, ogólnie: przedmiotów, o których mówią zaawansowane teorie naukowe. Na poziomie epistemologicznym zaś jest realistą, uznającym, że dostęp do niezależnego od nas świata mamy albo pośredni, poprzez subiektywne fenomeny wywoływane w nas przez same rzeczy, jakościowo i ilościowo różne od tych fenomenów

(jak w znanym przykładzie Eddingtona wrażenie stołu wywoływane jest przez „chmurę elektronów”), albo bezpośredni, ale nie za pomocą doświadczeń zmysłowych, ale rozumowych ujęć dokonywanych dzięki analizom matematycznym. „Zwykły” idealista różni się od krytycznego realisty, będącego idealistą lokalnym niejako przy okazji, jedynie tym, że odrzuca możliwość dotarcia poznawczego do jakiegokolwiek niezależnej rzeczywistości, a w związku z tym uznaje, że wszystkie nasze tzw. przedmioty poznania należy przenieść do klasy istniejących nie-realnie (a więc intencjonalnie, idealnie itp.), klasę przedmiotów realnych pozostawiając pustą, bądź umieszczając w niej tak specyficzne byty, jak Bóg bądź noumeny, ewentualnie przyjmując, jak np. Hume, że nic na jej temat powiedzieć nie możemy z uwagi na to właśnie, że poznawczo nie wykraczamy poza naszą świadomość. Rozwiązanie idealisty wydaje się dużo bardziej spójne niż realisty krytycznego, musi on wszakże, jeśli chce pozostać lokalnym realistą metafizycznym w odniesieniu do np. Boga, wykazać, skąd wie, że istnieje coś realnego, skoro niczego realnego poznać nie można (może np. twierdzić, że kontakt z tym, co realne, dokonuje się na innej płaszczyźnie niż poznawcza, np. moralnej czy estetycznej, może postulować jakieś inne środki docierania do tego, co realne, np. intuicja mistyczna itp.). Ponadto musi odpowiedzieć na pytanie o pochodzenie subiektywnych fenomenów, zwłaszcza tych samorzutnych, a w tym wypadku rozstrzygnąć kwestię, czy możliwa jest sytuacja, abym jedynym ich źródłem był ja sam. Nie będę dłużej rozwijał tego wątku, chciałem tylko pokazać, że sprawa jest dalece bardziej skomplikowana, niż przedstawia to Ajdukiewicz, i ani idealizm, ani realizm nie są prostymi i jednorodnymi, „łatwymi w obsłudze” doktrynami.

I jeszcze dwie ogólne uwagi na koniec. Po pierwsze, antyidealistyczne argumenty Ajdukiewicza pod wieloma względami przypominają argumentację transcendentálną, czyli taką, która z zachodzenia pewnych zjawisk (poznawczych, językowych itp.) pragnie wnosić o koniecznych założeniach czy supozycjach będących ich warunkami możliwości. Argumenty transcendentálne często wykorzystywane są jako strategie antyseptyczne, służące do wykazania, że argumentując na rzecz pewnych tez sceptyk musi założyć *implicite* to, co w tezach tych *explicite* neguje. Tak mniej więcej używa argumentacji transcendentálnej Searle, starając się dowieść tzw. realizmu zewnętrznego, a zarazem wykazać błędność konstruktywistycznego antyrealizmu (argument Searle’a ma charakter transcendentálno-pragmatyczny i głosi, że ktoś, kto argumentuje za jakąś tezę, np. idealistyczną, musi *a priori* niejako przyjąć realne istnienie pewnych przedmiotów, a dokładnie tych, do których kieruje swe wypowiedzi). Argumenty Ajdukiewicza podążają mniej więcej taką samą ścieżką: stara się on wykazać, że idealista, formułując swoją tezę, zakłada już domyślnie to coś, czemu wprost przeczy w owej tezie. Na pierwszy rzut oka wygląda to przekonująco, jednak przy bliższym zbadaniu okazuje się, że argu-

menty transcendentálne mają ograniczoną skuteczność i stwierdzają jedynie to, iż wypowiadając pewne sądy z roszczeniem do prawdziwości, należy przyjąć inne sądy, podważające te pierwsze. Z tego jednak nie wynika, że te pierwsze są prawdziwe, a jedynie, że zachodzi sprzeczność albo samorefutacja, a nawet jeśli zgodzimy się, że wynikanie takie zachodzi, to cała argumentacja ma charakter jedynie *de dicto*, to znaczy stwierdza konieczność przyjęcia pewnej tezy jako warunku możliwości formułowania innych sądów, ale z tego nie wynika konieczność *de re*, a więc prawdziwość owej tezy w sensie korespondencyjnym. Czyli: nawet jeśli idealista musi przyjąć jako warunek możliwości sformułowania własnej teorii język realistyczny czy nawet tezę realizmu, to z tego jeszcze nie wynika, iż teza ta jest prawdziwa – to wymagałoby już niezależnej argumentacji.

I druga uwaga: pod pewnymi względami argumenty Ajdukiewicza przypominają również Kantowską krytykę paralogizmów i antynomii czystego rozumu (zwłaszcza krytykę idealizmu Berkeley'a), co nie powinno wydawać się dziwne, jeśli zgodzimy się, że epistemologia Ajdukiewicza pozostaje pod silnym wpływem kantyżmu. Ajdukiewicz stara się wykazać, że idealista miesza ze sobą pojęcie rzeczy jako fenomenu oraz rzeczy samej w sobie, co jest dokładnym odbiciem argumentacji Kanta przeciwko pewnym metafizycznym spekulacjom. Różnica polega na tym, że Ajdukiewiczowi wydaje się, iż wykazując konieczność wykorzystania języka przedmiotowego czy języka dotyczącego rzeczy samych w sobie, dowiódł już realnego istnienia przedmiotów, o których język ten mówi. Faktycznie jednak jest inaczej, gdyż może być tak, że ów język da się zinterpretować transcendentalnie, tzn. wskazać, że mówi on o przedmiotach jako fenomenach możliwych dzięki podmiotowym warunkom poznawczym, które to warunki dopiero pozwalają zdefiniować realność (jako np. zewnętrżność i niezależność), a ewentualny błąd polega na nierozróżnianiu przedmiotu w sensie transcendentálním i przedmiotu w sensie empiryczno-psychologicznym. Ale można też widzieć to tak, że w owym języku rzekomo przedmiotowym chce się nieudolnie wyrazić pojęcie „przedmiotu takiego, jakim jest on przez nikogo niepoznawany”. W tym wypadku fakt pomieszania języków wcale nie dowodzi, że realista ma rację, ale że cały ten filozoficzny spór o realizm jest nierozstrzygalny i prowadzi jedynie do antynomii, co jest normalnym skutkiem prób przekroczenia przez rozum własnych granic. Z tej perspektywy zarówno tradycyjny realizm, jak i idealizm (metafizyczny i epistemologiczny) okazują się stanowiskami niemożliwymi do sformułowania, jednak – co ważne, aby wniosek taki sformułować, trzeba przyjąć idealizm transcendentálny, bo tylko na jego gruncie można wysunąć zarzut mieszania poziomu rzeczy samych i zjawisk.

Zakończenie

Dla nieuprzedzonego czytelnika pism Ajdukiewicza kwestia realizmu tego filozofa jawić się będzie jako co najmniej problematyczna. O ile bowiem można uznać, że przynajmniej na poziomie deklaracji Ajdukiewicz mógłby być kwalifikowany jako realista metafizyczny, o tyle uznanie go za „zwykłego” realistę epistemologicznego wydaje się trudne, jeśli nie po prostu niemożliwe. Nie tylko dlatego, że w jego pismach w gruncie rzeczy nie znajdujemy jasnej i wyczerpującej argumentacji na rzecz tego, w jaki sposób przechodzimy od naszego obrazu świata do świata samego, jaki jest związek naszej z konieczności zinterpretowanej w pewnym języku wiedzy z enigmatycznymi „danymi doświadczenia”. Chodzi również o to, że epistemologiczne poglądy Ajdukiewicza, zarówno z konwencjonalistycznego, jak i empirycystycznego okresu, po prostu mają antyrealistyczne konsekwencje, nawet jeśli sam autor wprost tych konsekwencji nie wypowiada. Nie sądzę wszakże, iżby należało to traktować jako jakąś filozoficzną porażkę bądź rzecz wymagającą natychmiastowej naprawy. Traktując dociekania filozoficzne jako rodzaj teoretycznego i wysoce abstrakcyjnego namysłu nad rzeczywistością, nie widać powodu, aby namysł ów z konieczności musiał prowadzić do określonych poglądów, w tym wypadku do realizmu. Realizm czy klasyczna teoria prawdy nie są jakimiś dobrami samymi w sobie, do których musi zdążać wszelka poważna filozofia; przeciwnie, wydaje się, że rozpoczynanie refleksji od ustalenia jej celu jest wysoce niefortunnym podejściem, hamującym w istocie swobodę i płodność myśli. Być może czujemy jakiś sentyment do realizmu, gdyż zgodny jest on ze zdrowym rozsądkiem, nie uważam jednak, aby zgodność ze zdrowym rozsądkiem była filozoficzną cnotą. To po pierwsze, po drugie natomiast, śledząc filozoficzne perypetie Ajdukiewicza z punktu widzenia sporu o realizm można dostrzec, iż tym, co czyni go wielkim i zasługującym wciąż na lekturę filozofem, nie są jego konkretne poglądy (a na pewno nie tylko), ale sposób ich traktowania. W zasadzie w każdym z jego artykułów, nawet w tych poświęconych szczegółowym zagadnieniom, widać, że autor pracuje mając w tle fundamentalne problemy, że wszystkie te drobiazgowo analizy i miejscami nużące rozważania nie są jedynie jałowym przyczynkarstwem, typowym akademickim wyrobniactwem nastawionym na uzyskanie kolejnych „punktów”, ale wynikają ze szczerzej i poważnej filozoficznej ciekawości, z prób zmierzenia się z tradycyjnymi filozoficznymi zagadnieniami. I nawet jeśli Ajdukiewiczowi kwestii tych rozwiązać się nie udaje – co wydaje się zresztą rzeczą zupełnie normalną w tak specyficznej dziedzinie, jaką jest filozofia – to jednak jego porażki są intrygujące i warte uwagi, w przeciwieństwie do większości pączkujących dziś pomysłów reklamowanych jako filozoficzne sukcesy.

Streszczenie

Według standardowej wykładni Ajdukiewicz był realistą, a jedną z jego najważniejszych zasług było sformułowanie celnych argumentów przeciwko idealizmowi. Taką interpretację znajdujemy zarówno w popularnych opracowaniach, jak i specjalistycznych badaniach poświęconych jego filozofii. Jednak bliższe przyjrzenie się jego poglądom, zarówno w wersji wczesnej (radykałny konwencjonalizm), jak i późnej (radykałny empiryzm), stawia pod znakiem zapytania to standardowe ujęcie. Jeśli bowiem mamy Ajdukiewicza nazywać realistą, to o jaki właściwie typ realizmu może tu chodzić? Moja hipoteza głosi, że „realizm” Ajdukiewicza niewiele ma wspólnego z tym, co tradycyjnie rozumie się pod tym pojęciem. Świadczą o tym główne założenia jego filozofii: (a) akceptacja stanowiska Kanta o decydującej roli podmiotowych struktur poznawczych w kształtowaniu obrazu świata, (b) semantyczna interpretacja tego stanowiska (w duchu pierwszej filozofii Wittgensteina, którą za Steniussem można określić jako lingwistyczny transcendentalizm), (c) przyjęcie konwencjonalistycznej tezy o pluralizmie struktur (schematów pojęciowych) i obrazów świata; w późniejszym okresie doszło jeszcze założenie (d) uprzywilejowujące schemat pojęciowy języka potocznego oraz języka nauk empirycznych.