

DAMIAN LESZCZYŃSKI

ZDROWY ROZSADEK I SCEPTYCYZM*

Kiedy John Stuart Mill zaznaczał, że sformułowana przezeń zasada liberalnej wolności odnosi się do ludzi „w miarę rozsądnych”, nie musiał wyjaśniać, co przez to określenie rozumie. Odwoływał się bowiem do długiej, sięgającej co najmniej Locke’a tradycji, zgodnie z którą przeważająca większość ludzi – za wyjątkiem, rzecz jasna, „dzikich, idiotów i dzieci” – dysponuje elementarnym zestawem prawideł rozumowania i zachowania. Prawidła te, jak pisał Thomas Reid, czynią ich istotami „zdolnymi do kierowania swymi własnymi sprawami i odpowiedzialnymi przed innymi za swoje postępowanie”¹. Etymologicznie rzecz ujmując, zdrowy rozsądek – *sensus communis* Cycerona i Kwintyliana, *sens commun* Kartezjusza i *common sense* Reida czy Moore’a – jest tym, co wspólne, powszechne, „równo rozdzielone”, jak czytamy w *Rozprawie o metodzie*. Przy tym istnieje pewna różnica między klasycznym a nowożytnym rozumieniem tego terminu. Jak sądził Wolter, dla Rzymian *sensus communis* oznaczał nie tylko „zmysł wspólny”, ale również pewne wspólne człowieczeństwo lub wrażliwość, natomiast dla dzisiejszych ludzi, którzy nie są „tak dostojni jak Rzymianie”, określenie to obejmuje zaledwie połowę tego, co dawniej, a więc jakiś „stan

Dr DAMIAN LESZCZYŃSKI – Zakład Ontologii i Teorii Poznania, Uniwersytet Wrocławski; adres do korespondencji: ul. Koszarowa 3/20, 51-149 Wrocław; e-mail: damian.leszczyński@poczta.fm

* Artykuł ten jest rozbudowaną wersją referatu wygłoszonego podczas konferencji „Filozofia a potoczny obraz świata” (Kazimierz Dolny, 12-13 listopada 2010 r.). Chciałbym w tym miejscu podziękować Profesorowi Piotrowi Gutowskiemu za zaproszenie, wszystkim uczestnikom dyskusji za inspirujące komentarze, a anonimowemu Recenzentowi wydawniczemu „Roczników Filozoficznych” za cenne sugestie i uwagi krytyczne.

¹ T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tł. M. Hempoliński, Warszawa 1975, s. 513.

pośredni między głupotą a inteligencją”. Jeśli więc orzekamy o kimś, że brak mu zdrowego rozsądku, wypowiadamy obelgę, ale stwierdzenie, że ktoś ma zdrowy rozsądek, wcale nie jest pochwałą, oznacza bowiem, że człowiek ów „co prawda nie jest do cna głupi, ale brakuje mu tego, co zwie się błyskotliwością”².

Powyższą charakterystykę można potraktować jako zdroworozsądkową czy potoczną definicję zdrowego rozsądku. W niniejszym eseju chciałbym natomiast przyjrzeć się zdrowemu rozsądkowi z filozoficznej perspektywy, a następnie zastanowić się nad relacją między nim a sceptycyzmem, zwłaszcza sceptycyzmem filozoficznym, co – mam nadzieję – pozwoli zrozumieć, dlaczego ta perspektywa – przynajmniej w proponowanym tu rozumieniu – zasadniczo różni się od potocznej. Porządek rozważań będzie następujący: w pierwszej części spróbuję naszkicować filozoficzną charakterystykę zdrowego rozsądku, skupiając się przede wszystkim na aspektach epistemologicznych. Druga część poświęcona będzie tym typom wątplenia czy sceptycyzmu, które można określić jako potoczne i które nie wymagają filozoficznego zaplecza. Część trzecia dotyczyć będzie sceptycyzmu ściśle filozoficznego, którego charakterystyka i konfrontacja ze zdrowym rozsądkiem wymagać będzie choćby ogólnej i wstępnej odpowiedzi na pytanie, czym właściwie jest filozofia (postaram się przedstawić przynajmniej skromny zarys takiej odpowiedzi). W części czwartej wskażę zaś na przykłady trudności i antynomii, do których prowadzi mieszanie ze sobą poziomu myślenia zdroworozsądkowego z filozoficznym. Dokładnie chodzić tu będzie o, z jednej strony, próby rozwiązywania problemów filozoficznych przez odwołanie się do potocznych intuicji oraz, z drugiej strony, chęć wyprowadzania z rozważań filozoficznych konsekwencji dotyczących codziennego życia.

FILOZOFICZNE UJĘCIA ZDROWEGO ROZSĄDKU

Filozoficznych charakterystyk zdrowego rozsądku lub myślenia potocznego (określę tych używał będę zamiennie) znaleźć można w literaturze wiele, przy czym, co ciekawe, niezależnie od orientacji filozoficznych, z których perspektywy są tworzone, zazwyczaj wyglądają podobnie. Przeglądając klasyczne zestawy zdroworozsądkowych założeń sporządzone przez

² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Londres 1765, s. 317

Reida, Husserla, Moore'a czy Searle'a, znajdujemy w zasadzie rozwinięcie i uszczegółowienie zgrabnego opisu podanego przez Hume'a: „Wydaje się rzeczą oczywistą, że przyrodzony instynkt czy predyspozycja skłania człowieka do tego, by polegał na swych zmysłach, i że bez pomocy jakiegokolwiek rozumowania, a nawet niemal przed użyciem rozumu, zakładamy zawsze istnienie świata zewnętrznego, który nie jest zależny od naszego postrzegania”³. W tej lakonicznej definicji znajdujemy zebrane właściwie wszystkie ważne cechy postawy zdroworozsądkowej (określanej też jako naturalne nastawienie), które – jak starałem się to pokazać w innym miejscu – można podzielić na zewnętrzne, charakteryzujące zdrowy rozsądek jako jedną z władz poznawczych i opisujące go niejako „formalnie”, oraz wewnętrzne, skupiające się na treści zdroworozsądkowych czy potocznych przeświadczeń i założeń. Z perspektywy zewnętrznej zdrowy rozsądek można więc określić jako postawę pierwotną (tzn. logiczny i faktyczny początek poznania lub, w wersji mocnej, jego warunek), naturalną (samorzutną, nie przyjętą na drodze rozumowania), powszechną (dotyczącą, w wersji mocnej, wszystkich istot rozumnych, w wersji słabej – pewnej historycznej, kulturowej czy językowej wspólnoty) oraz nieuświadomioną (przedintencjonalną, nieskodyfikowaną). Spoglądając natomiast od wewnątrz na treść zdroworozsądkowych założeń, można wyróżnić przede wszystkim dwie ich klasy: po pierwsze, założenia ontologiczne, dotyczące podmiotu i przedmiotu, obejmujące takie zjawiska, jak istnienie w czasie i przestrzeni, relacje między tym, co mentalne i materialne (duchowe i cielesne), a także problem uporządkowania świata (zwłaszcza związków przyczynowo-skutkowych); po drugie, założenia epistemologiczne, dotyczące mechanizmów zdobywania wiedzy o świecie, kryteriów pewności i prawdziwości oraz zasad poprawnego rozumowania⁴. Ogólną treść najważniejszych z tych założeń można więc za Searle'em przedstawić tak: „istnieje świat rzeczywisty, niezależny od nas, naszego doświadczenia, myśli czy języka”, do którego mamy „bezpośredni dostęp [...] poprzez nasze zmysły”, „słowa naszego języka [...] mają zwykle określone znaczenie”, nasze sądy są „zwykle prawdziwe lub fałszywe, zależnie od tego, czy zgadzają się z faktami ze świata rzeczywistego”, natomiast „przyczynowość jest prawdziwą relacją między obiek-

³ D. H u m e, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tł. J. Łukaszewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 184.

⁴ Por. D. L e s z c z y ń s k i, *Filozofia, zdrowy rozsądek i filozofia zdrowego rozsądku*, [w:] *Philosophiae Itinera. Studia i rozprawy ofiarowane Janinie Gajdzie-Krynickiej*, red. A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskóła, Wrocław 2009, s. 148-166.

tami i zdarzeniami w świecie”⁵. Te przedfilozoficzne założenia z filozoficznego punktu widzenia można opisać za pomocą następujących filozoficznych etykiet: realizm zewnętrzny (albo metafizyczny, zgodnie z definicją Putnama), genetyczny empiryzm, reprezentacjonistyczna teoria znaczenia, korespondencyjna teoria prawdy oraz ontologiczny kauzalizm⁶.

Powyższy opis zdrowego rozsądku można uzupełnić, wskazując kilka dodatkowych cech:

(1) STRUKTURALNY CHARAKTER ZDROWEGO ROZSĄDKU. Zdrowy rozsądek nie jest „władzą” poznawczą w sensie pojedynczej dyspozycji, lecz ma charakter strukturalny i składa się nań szereg powiązanych ze sobą presupozycji, dyspozycji, schematów interpretacji doświadczenia i reakcji na stany rzeczy. Można więc traktować go jako rodzaj elementarnego schematu pojęciowego (w rozumieniu np. Carnapa czy Strawsona), podstawowej „ontologii” (Quine), „milczącej wiedzy” (Polanyi) czy „podłoża” bądź „tła” (Searle). Określenie „zdrowy rozsądek” obejmowałoby więc zespół przedintencjonalnych wzorców lub szablonów, umożliwiających ujmowanie zjawisk i ich elementarną poznawczą obróbkę, obejmujący zarówno elementarne pojęcia (kategorie) dotyczące rzeczywistości, jak też funkcjonalne reguły ich zastosowania.

(2) PRAKTYCZNY CHARAKTER WIEDZY ZDROWOROZSĄDKOWEJ. Zdroworozsądkowe założenia, które zrekonstruować można np. na podstawie zachowania bądź czynności komunikacyjnych, nie podpadają pod tzw. klasyczną definicję wiedzy (gdzie wiedza to prawdziwe i uzasadnione przekonanie), choć, jak sugeruje Searle, same stanowią podstawę dla stosowania takiej definicji. Można by je za klasykami określać jako rodzaj mniemań, przeciwstawiając *doxa* i *episteme*⁷, takie jednak rozwiązanie sugeruje ilościową raczej aniżeli jakościową różnicę między nimi, która nie stałaby na przeszkodzie temu, aby nieuzasadnione mniemanie w wyniku pewnych metodologicznych zabiegów weryfikacji czy konfirmacji stało się pewną i prawdziwą wiedzą. Niewątpliwie ten aspekt może być również ważny, istotniejsze jednak wydaje się to, że wiedza zawarta w strukturze myśli potocznej ma całkowicie odmienną naturę od wiedzy dyskursywnej z uwagi na swoją genezę czy sposób przyswajania. Jeśli nawet założymy, zgodnie z epistemo-

⁵ J. Searle, *Umysł, język, społeczeństwo*, tł. D. Cieśla, Warszawa 1999, s. 26-27.

⁶ Por. tenże, *The Construction of Social Reality*, New York 1995, s. 150-152.

⁷ Por. np. Płaton, *Państwo*, 476-479 lub B. Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, cz. II, rozdz. 1-3.

logią ewolucyjną, że podstawa naszego elementarnego aparatu poznawczego zawarta jest w naszym genomie i w takim wypadku ma dla jednostek charakter aprioryczny (choć sam gatunek w toku filogenezy zdobył ją *a posteriori*), to i tak spora część zdroworozsądkowej sieci założeń stanowi wytwór (przynajmniej po części) kulturowy, nie zaś czysto biologiczny. Co istotne, przyswajanie sobie części potocznych przekonań dokonuje się w ramach interakcji jednostki z jej kulturą, poprzez uczestnictwo w kulturowej świadomości zbiorowej⁸. Ten problem przyswajania wiedzy zdroworozsądkowej jest w tym miejscu zasadniczy i w celu opisanego go można odwołać się do zaproponowanego przez Oakeshotta ujęcia różnicy między wiedzą teoretyczną a praktyczną. Ta pierwsza cechowałaby się tym, iż daje się skodyfikować, ująć w regułach i przekazać innym za pomocą werbalnych instrukcji czy podręczników, ta druga zaś nie da się zamknąć w regułach działania i nauczyć się jej można jedynie w trakcie samego działania (przykładem takiej wiedzy może być np. jazda na rowerze, gra na jakimś instrumencie)⁹. Z tej perspektywy można więc powiedzieć, że zdroworozsądkowe przekonania różni od wiedzy dyskursywnej, spełniającej klasyczną definicję, nie to, że mają charakter mniemań, lecz to, że mają charakter praktyczny, czyli są zasadniczo niekodyfikowalne (choć nie wyklucza to prób ujęcia ich w pewne reguły czy opisanie za pomocą twierdzeń, czego przykładem są właśnie filozoficzne analizy zdrowego rozsądku).

(3) ZDROWY ROZSADEK I NATURALIZM. Postawa zdroworozsądkowa może stanowić część składową i wsparcie szeroko rozumianego naturalizmu. Tezę tę należy nieco objaśnić z uwagi na rozliczne znaczenia, w jakich występuje termin „naturalizm”. Otóż często przeciwstawia się naturalizm w wersji radykalnej czy twardej, redukcjonistyczny bądź eliminacjonistyczny, naturalizmowi w słabszym sensie – „liberalnemu” lub „katolickiemu”, jak określa go Strawson (przy czym słowa te nie mają tu ani politycznego, ani religijnego znaczenia, ale sugerują pewną otwartość)¹⁰. Naturalizm w szerokim sensie bliższy jest temu ostatniemu rozumieniu. Składa się on z mniej lub bardziej jasno eksplikowanego przekonania, że nauki dostarczają najbardziej

⁸ Na ten temat por. m.in. C. Geertz, *Mysł potoczna jako system kulturowy*, [w:] tenże, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tł. D. Wolska, Kraków 2005, s. 81-100.

⁹ Por. M. Oakeshott, *Racjonalizm w polityce*, tł. A. Lipszyc, [w:] tenże, *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999, s. 27-33.

¹⁰ Por. P. Strawson, *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, London 2005, s. 1-2, 42-43.

wiarygodnego poznania, oraz metodologicznej dyrektywy, każącej poszukiwać w codziennym życiu naturalnych i racjonalnych wyjaśnień zjawisk czy stanów rzeczy (nie zaś nadnaturalnych i irracjonalnych). Parafrazując twierdzenie Quine'a, że „nauka jest świadomym zdrowym rozsądkiem”, można powiedzieć, że zdrowy rozsądek stanowi źródło samoświadomości nauki¹¹. Jeśli więc naturalizm zakłada m.in. „zaufanie do zwyczajnych czynności poznawczych”¹², to owe „zwykłe czynności” opierają się właśnie na opisanej wcześniej zdroworozsądkowej strukturze przekonań, obejmującej realizm zewnętrzny, genetyczny empiryzm, reprezentacjonistyczną teorię znaczenia, korespondencyjną teorią prawdy oraz ontologiczny kauzalizm. Rozwiązanie takie zakłada ciągłość między poznaniem naukowym a elementarną, zdroworozsądkową strukturą poznania (zgodnie z sugestiami np. Meyersona czy Durkheima), choć niekoniecznie możliwość redukcji tych drugich do pierwszej (podobnie jak w znanej opinii Russella: zdrowy rozsądek może prowadzić do fizyki, która z kolei przeczy zdrowemu rozsądkowi). Być może lepiej tę sytuację obrazują sugestie Ryle'a, który powiada, że aby opis naukowy mógł być rozpatrywany w kategoriach prawdy i fałszu musi istnieć możliwość opisu świata innego rodzaju, na poziomie codziennego, potocznego doświadczenia¹³.

Kwestia ta nie jest wszakże tak istotna, jak fakt, że znaczenie użytych tu terminów „nauka”, „naturalne i racjonalne wyjaśnienie” oraz „zwykłe czynności poznawcze” nie jest stałe i może (choć nie musi) zmieniać się w zależności od epoki i kultury. Odwołanie się do Boga w wyjaśnieniach kosmologicznych mogło być nadnaturalne i irracjonalne dla Laplace'a, ale niekoniecznie dla Newtona czy Keplera, można też wyobrazić sobie kulturę, w której mistyczna intuicja czy ekstaza uchodziłby za „zwykłą czynność poznawczą”. Jeśli jednak w takim wypadku pozostaniemy przy podanej tu charakterystyce szeroko rozumianego naturalizmu, to możemy uznać, że program taki nie jest niedawnym wynalazkiem, lecz stałym elementem ludzkiej refleksji nad rzeczywistością. Polegałby on na postulowaniu zgodności z tym, co w danym miejscu i czasie uchodzi za naukę, czyli wartościową czy „obiektywną” wiedzę, ograniczaniu się do metod uważanych aktualnie za „racjonalne” i „naturalne” i zaufaniu do tego, co uchodzi w danym momencie za „zwykłe czynności poznawcze”. Taki obraz sugerowałby, że

¹¹ Por. W.V.O. Quine, *Słowo i przedmiot*, tł. C. Cieśliński, Warszawa 1999, s. 16.

¹² Por. J. Wołęński, *Status epistemologii: pomiędzy naturalizmem a transcendentalizmem* [w:] M. Hetmański (red.) *Epistemologia współcześnie*, Kraków 2007, s. 153.

¹³ Por. G. Ryle, *The World of Science and the Everyday Word*, [w:] tenże, *Dilemmas*, Cambridge 1960, s. 79-80.

naturalizm danej epoki wyznaczany jest przez właściwą jej strukturę myśli zdroworozsądkowej, obejmującą nieskodyfikowaną i praktyczną „milczącą wiedzę” obecną w jakiejś świadomości zbiorowej. Wydaje się jednak, że przyjęcie takiej jednostronnej determinacji byłoby błędne. Sytuacja jest bowiem bardziej złożona, albowiem rozważając źródła zdrowego rozsądku danej epoki, odkrywamy, że – pomijając te elementy, które możemy uznać za część dostarczonego przez ewolucję, standardowego zaplecza naszego gatunku – kształtowany jest on m.in. przez koncepcje naukowe danej epoki czy kultury, które, oczywiście w wersji mocno uproszczonej, trafiają do zestawu oczywistości organizujących nasze doświadczenie. Jak widać, kwestia ta wymagałaby głębszej analizy, na którą brak tu miejsca.

WĄTPIENIE POTOCZNE

Po tym ogólnym rozważeniu sposobów filozoficznego ujmowania zdrowego rozsądku przejdźmy do pytania o to, czym na poziomie potocznym byłoby wątplenie czy też sceptycyzm. W tym wypadku również interesujących rozwiązań dostarczają nam filozoficzne badania nad elementarnymi schematami myślenia potocznego. W oparciu o nie można wskazać na trzy główne typy potocznego wątplenia czy też trzy klasy zdroworozsądkowych, codziennych zachowań, które można opisywać (i opisuje się) za pomocą terminów „wątplenie” i „sceptycyzm”. Omawiał je będą kolejno pod dość konwencjonalnymi nazwami: wątplenie psychologiczne, scjentystyczny sceptycyzm i zdroworozsądkowy pirronizm. Nie jest to jakaś domknięta typologia, lecz raczej wskazanie na pewne aspekty zjawiska.

(1) WĄTPIENIE PSYCHOLOGICZNE. Możemy potraktować je jako najbardziej ogólny i powszechny wyraz postawy sceptycznej na poziomie zdroworozsądkowym, leżący również u podstaw dwóch kolejnych, bardziej wyspecjalizowanych typów potocznego wątplenia. Wnikliwą analizę tego typu wątplenia przedstawił w latach międzywojennych Walter Auerbach. Uważa on, wbrew np. Ch.S. Peirce’owi, że z wątpleniem nie musi łączyć się jakieś przykre uczucie, a nawet gdyby tak było, nie można wątplenia charakteryzować jako stanu nieprzyjemnego, co więcej, również brak pewności nie jest istotą wątplenia, nie zawsze bowiem wątpi się wówczas, gdy się nie ma pewności¹⁴. Istnieją

¹⁴ W. Auerbach, *O wątpleniu* [w:] *Księga pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, Lwów 1931, s. 81-82. Swoje analizy Auerbach opiera na rozwiązaniach A. Meinonga.

zasadniczo trzy główne motywy wątpienia: po pierwsze, wątpimy o pewnym stanie rzeczy wówczas, gdy mamy argumenty przemawiające przeciw niemu (a dokładnie – kiedy przypuszczamy, że zachodzi jakiś fakt, i sądzimy, że ów fakt przemawia przeciwko owemu stanowi rzeczy); po drugie, do wątpienia skłaniać nas może sama natura stanu rzeczy; po trzecie, mogą nie istnieć żadne racjonalne motywy do wątpienia i wypadek ten obejmuje szeroką klasę zjawisk, kiedy wątpliwości pojawiają się niejako samorzutnie z przyczyn często przygodnych – wspomnień, skojarzeń, emocji itp. Tak rozumiane wątpienie jest zatem przeżyciem negatywnie odnoszącym się do jakiegoś stanu rzeczy, nie jest przy tym, jak sądził Peirce, przeciwieństwem przekonania, lecz raczej negatywnym odpowiednikiem przypuszczania i ma się do niego tak, jak odrzucanie do uznawania, przy czym odrzucenie (i brak wiary czy niewiarę) można określić jako maksimum wątpienia, jego punkt graniczny czy końcowy, podobnie jak uznanie (i wiara) byłoby maksimum przypuszczania¹⁵. Jeśli zaś chodzi o przedmiot tak rozumianego potocznego wątpienia, jest ono intencjonalnie zwrócone ku istnieniu (bądź nieistnieniu) jakiegoś przedmiotu (stanu rzeczy, cech), ewentualnie prawdziwości (fałszywości) sądu. Przy tym, nawiązując do badań fenomenologicznych, Auerbach podkreśla, że

Przeżycie wątpienia – podobnie jak akt egzystencjalny pytania – nie intencjuje do tego istnienia jako do czegoś faktycznego [...], lecz wątpiąc jakby „usuwamy” istnienie od przedmiotów, istnienie to jakby „modyfikujemy”, staje się ono „wątpliwym istnieniem”. Analogicznie rzecz się ma z wątpieniem o nieistnieniu jakichś przedmiotów (lub o prawdziwości resp. mylności sądów¹⁶.

Auerbach zwraca przy tym uwagę na zasadniczą sprawę, a mianowicie, że wątpienie (tak samo jako przypuszczanie) ma pewne roszczenie do prawdziwości, czyli posiada, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, swoje warunki spełniania lub fortunności, te zaś nie są tożsame z prawdziwością czy fałszywością – wątpienie bowiem może być zasadne, choć fałszywe, a także niesłuszne, ale prawdziwe. Aby opisać owe warunki spełniania, Auerbach używa określenia „uprawnienie” (czy „prawo do”), przy czym wiązałyby się one jedynie z wątpieniem i przypuszczaniem, nie zaś odrzucaniem i uznawaniem. Wydaje się to zrozumiałe, można bowiem mieć prawo o czymś wątpić, choć jednocześnie nie można tego zasadnie odrzucać (podobnie jak można

¹⁵ Por. tamże, s. 84-86.

¹⁶ Tamże, s. 91-92.

słusznie snuć przypuszczenia, choć nie mieć podstaw by coś uznać¹⁷. Swoje rozważania Auerbach podsumowuje następująco:

Istnieją dwa szeregi faktów psychicznych odznaczających się różnym stopniem pewności subiektywnej, z których jeden obejmuje fakty o jakości twierdzącej i ma za swą górną granicę zupełną wiarę, drugi zaś fakty o jakości przeczącej i ma za swą górną granicę niewiarę w znaczeniu przeżycia odznaczającego się zupełną pewnością. Tym, co nazywa się zazwyczaj wątpieniem, są owe słabsze stopnie niewiary; słabsze stopnie wiary są to przypuszczenia – staraliśmy się przy tym wykazać, że niesłuszne byłoby sprowadzanie przypuszczeń i wątpień, mogących mieć różną siłę, do zawsze równie silnych przekonań o różnych stopniach prawdopodobieństwa¹⁸.

A więc wątpienie można określić jako słabszy stopień niewiary. Takie określenie okaże się przydatne w trakcie analiz dwóch kolejnych, bardziej szczegółowych przypadków.

(2) SCJENTYSTYCZNY SCEPTYCYZM. Można go określić też mianem naturalistycznego w szerokim rozumieniu, jest on bowiem zakorzeniony i odwołuje się do tych warstw zdrowego rozsądku, które określane są przez aktualny ideał nauki. Z założenia ma to być rodzaj systematycznego czy metodycznego „niedowiarstwa”, skierowanego przeciwko ideom, teoriom czy hipotezom, odwołującym się do tego, co z punktu widzenia panującego ideału czy paradygmatu określane jest jako nadnaturalne, irracjonalne czy po prostu pseudonaukowe. Przykładem takiego sceptycyzmu mogą być liczne prace Martina Gardnera, poświęcone demaskowaniu mniej lub bardziej dziwacznych teorii roszcujących sobie prawo do naukowości w dzisiejszym rozumieniu. Gardner swoje eseje publikował na łamach „Skeptical Inquirer”, jednego z głównych czasopism tej branży, obok „Skeptic’s Digest”, amerykańskiego pisma „Skeptic” i jego brytyjskiego odpowiednika „The Skeptic”. Czasopisma te powiązane są z sceptycznymi organizacjami, takimi jak Committee for Skeptical Inquiry (wcześniej noszącym nazwę Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal) czy The Skeptics Society. Przedmiotem wątpliwości scjentystycznych sceptyków są obecnie teorie dotyczące wszelkich zjawisk uznawanych za paranormalne, takich jak telepatia, telekineza, egzystencja pośmiertna czy pozacielesna (co zazwyczaj ogólnie określa się jako PSI – parapsychologia), ale także wszystkie teorie

¹⁷ Por. tamże, s. 93.

¹⁸ Tamże, s. 95-96.

dotyczące tego, co w potocznym rozumieniu tajemnicze: ufologia, piramidologia, badanie „zagadek” w rodzaju Trójkąta Bermudzkiego czy Wielkiej Stopy. Pod sceptycznym obstrzałem znajdują się także autorzy wszelkich koncepcji oskarżanych o czerpanie inspiracji z religii, a zwłaszcza kreacjonizm i teoria inteligentnego projektu¹⁹.

Warto wszakże pamiętać – o czym pisałem wcześniej, przy okazji związku zdrowego rozsądku z naturalizmem – że tego rodzaju scjentystyczny sceptycyzm, opierając się na aktualnych kryteriach tego, co uchodzi za naukowe i racjonalne, w różnych epokach i kulturach będzie sobie znajdował różne przedmioty ataku. Z tej perspektywy można powiedzieć, że u progu nowożytnej rewolucji naukowej prawdziwym scjentystycznym sceptykiem był kardynał Bellarmin oraz scholastycy, ostrożnie podchodzący do heliocentrycznych rewelacji Galileusza i domagający się mocnych dowodów na hipotezę ruchu wirowego Ziemi oraz jej ruchu wokół Słońca, których, jak wiadomo, włoski uczyony nie miał. A zatem scjentystyczni sceptycy to po prostu gorliwi strażnicy nauki normalnej (w znaczeniu Kuhna), nauki obowiązującego paradygmatu, którzy z niechęcią podchodzą do wszelkich prób pozytywnego i systematycznego wyjaśnienia zjawisk zepchniętych przez ów paradygmat do klasy „anomalii”. Taką postawę reprezentowali uczeni wątpiący w istnienie próżni, badacze sceptycznie nastawieni wobec Newtonowskiej koncepcji grawitacji jako oddziaływania na odległość (wskazujący, że przypomina ono alchemiczną ideę sympatii) czy pierwsi krytycy teorii względności i mechaniki kwantowej.

Trzeba tu dodać jeszcze jedną ważną uwagę: otóż owi strzegący paradygmatu scjentystyczni sceptycy, zwłaszcza w czasach obecnych, są zarazem żarliwymi „wyznawcami” nauki (do stałych współpracowników czasopism sceptycznych należy np. Richard Dawkins, typowy przedstawiciel scjentystycznego „kościółka”). Ich faktyczny stosunek do tego, co sprzeczne bądź niezgodne z obiektem ich wiary, jest zatem dużo bardziej radykalny aniżeli powątpiewanie. Biorąc pod uwagę analizy Auerbacha, należałoby stwierdzić, że o ile scjentystyczni sceptycy wierzą w naukę (a niewątpliwie wierzą), o tyle w jej przeciwieństwo nie wątpią, lecz jednoznacznie nie wierzą, a zatem przeciwieństwem ich uznawania nauki jest odrzucanie tego, co nią nie jest. Jeśli bowiem określimy sceptycyzm jako słabszy stopień niewiary, uprawniony wówczas, kiedy nie istnieją zasadne przesłanki do

¹⁹ Lista zjawisk scharakteryzowanych jako pseudonaukowe obejmuje zresztą kilkadziesiąt pozycji, pogrupowanych na poszczególne dziedziny (astronomia, psychologia, medycyna itp.). Zob. http://www.tutorgig.com/ed/List_of_topics_characterized_as_pseudoscience (wejście 07.11.2010).

odrzućenia bądź uznania czegoś, to z pewnością nie mamy z nim do czynienia w tej sytuacji, gdyż scjentyści sceptycy akurat mają (bądź sądzą, że mają) zasadne argumenty za odrzuceniem pewnych teorii (i faktycznie je odrzucają). W takiej sytuacji wątplenie w coś, co i tak już odrzuciliśmy, wydaje się redundantne.

Nieco inną formą scjentyistycznego sceptycyzmu, która, w przeciwieństwie do omówionej wyżej, wydaje się mieć względnie stałą postać, jest sceptycyzm rozumiany jako wrogość wobec wszelkich form religii. Podejście takie może, choć nie musi, być tożsame z ateizmem, zwłaszcza że można podać jego przykłady już w czasach starożytnych (Ksenofanes, Demokryt), choć, jeśli zgodzić się z badaniami Luciena Febvre'a, dzisiejsze rozumienie ateizmu jako całkowitej niewiary w Boga nie istniało przed epoką nowożytną²⁰. Już jednak u Hume'a znajdujemy utożsamienie tego typu sceptycyzmu z ateizmem²¹, w czasach obecnych zaś wiele prac poświęconych krzewieniu wiary w Boga ma właśnie na celu (i w często również w tytule) rozprawienie się z owym areligijnym sceptycyzmem. Ci zaś, którzy deklarują się jako ateści czy wrogowie religii, również często używają w odniesieniu do siebie określenia „sceptyk”, choć i tutaj w większości wypadków zapewne byłoby lepiej mówić po prostu o niewierze aniżeli o wątpleniu, które ma charakter słabszy. Ten antyreligijny sceptycyzm może, choć niekoniecznie musi, opierać się na autorytecie nauki – równie dobrze może wystarczać mu odwołanie się do zdrowego rozsądku²².

(3) ZDROWOROZSĄDKOWY PIRRONIZM. W ten sposób można by określić postawę opartą na codziennych, potocznych doświadczeniach ograniczoności i zawodności ludzkiej wiedzy, która sugerowałaby przede wszystkim pokorę i zachowanie właściwych proporcji między rzeczywistością a ludzkimi możliwościami. Klasyczny wyraz takiego podejścia znajdujemy w *Próbach* Montaigne'a, gdzie renesansowa wizja człowieka jako „małego boga” o roszczeniach do wszechwiedzy zapewnijającej władze nad przyrodą skonfrontowana zostaje ze stale napotykaną wielością nierozstrzygalnych opinii, względnością i zmiennością teorii oraz ułomnością metod²³. Tego rodzaju świadomość

²⁰ Por. L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle: La Religion de Rabelais*, Paris 1947.

²¹ Por. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 181.

²² Por. B. Russell, *Szkice sceptyczne*, tł. A. Kurlandzka, Warszawa 1957, s. 5-9.

²³ Por. zwł. M. Montaigne, *Apologia Rajmunda Sebond*, [w:] tenże, *Próby*, tł. T. Żeleński (Boy), t. II, Warszawa 1985, s. 128-279.

własnych ograniczeń może prowadzić w dwóch kierunkach, które wyznaczają dwie postacie tego zdroworozsądkowego pirronizmu. Może on, po pierwsze, przybierać formę konstruktywną, formułując zestaw metodycznych wskazówek działania, zarówno na poziomie potocznym, jak i naukowym. Na przykład renesansowy sceptyk Pierre Charron podaje cztery takie zasady umożliwiające spokojne życie: nie należy ufać ślepo żadnym opiniom, lecz wszystkie je krytycznie badać, trzeba umieć zmieniać zasady swojego postępowania, przyjmować z myśli innych ludzi to, co w nich korzystne, oraz tak wyćwiczyć wolę, aby móc w każdej chwili modyfikować zasady swojego postępowania²⁴.

Wskazówki te nie odbiegają od tradycyjnych zaleceń filozofii praktycznej czy wskazówek przypisywanych mędrcom gnomicznym i sprowadzają się do potocznych czy ludowych „mądrości” w rodzaju „mierz siły na zamiary”. Maksymy dotyczące pracy badawczej mają podobny, choć bardziej precyzyjny charakter. Hume pisze na przykład, że „istnieje w ogóle pewien stopień wątplenia, ostrożności i skromności, który nie powinien nigdy opuszczać dobrego myśliciela we wszelkiego rodzaju badaniach i sądach”²⁵. Kiedy jednak dalej stwierdza, że „skoro nie umiemy podać zadowolającej racji, dla której po tysiąckrotnym doświadczeniu wierzymy, że kamień upadnie, a ogień spali – czyż zdołamy kiedykolwiek uzasadnić pogląd, który mówiłby o początku światów lub o miejscu człowieka w przyrodzie?”²⁶ – daje wyraz drugiej formie zdroworozsądkowego pirronizmu (którą sam nazywa „akademicką”), łączącą się z nieufnością wobec wiedzy i ludzkiego rozumu. Nieufność ta może przybierać postać umiarkowaną, przyjmującą, że istnieją kwestie, których człowiek nigdy nie będzie w stanie rozwiązać, albo radykalną, której towarzyszy eklezjastyczne przekonanie o marności ludzkiej wiedzy, jałowości nauk czy nawet zgubnej roli rozumu połączone z względnym zaufaniem do zdrowego rozsądku i wiedzy praktycznej. Ku takiemu rozwiązaniu skłania się Montaigne, dowodząc, „jak bardzo ciekawość jest naturalnym i przyrodzonym człowiekowi złem. Żądza pomnożenia własnej mądrości i wiedzy był pierwszą zgubą rodzaju ludzkiego; to była droga, którą rzuci się ku otepieniu wiecznemu. Pycha jest jego zgubą i zakałą”²⁷.

Zauważmy przy tym, że w tym stopniu, w jakim scjentystyczny sceptycyzm skłaniał się w stronę ateizmu, ów zdroworozsądkowy pirronizm w tej

²⁴ Por. P. Charron, *De la Sagesse*, Paris 1836, s. 300-306

²⁵ Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, 196

²⁶ Tamże, s. 197

²⁷ Montaigne, *Próby*, t. II, s. 182.

antynaukowej postaci zmierza do fideizmu i koncepcji *docta ignorantia*. W tym wypadku nie tylko uznaje się zawodność lub nawet marność ludzkich nauk, ale samo dążenie do wiedzy i poznawczą ciekawość za zgubne²⁸. Z punktu widzenia charakterystyki Auerbacha również takie stanowisko trudno byłoby nazwać właściwym wątpieniem, mamy tu bowiem do czynienia z głębokim przekonaniem i wiarą w niemoc i bezwartościowość ludzkiej wiedzy (czyli niewiarą w jej wartość) i zarazem wiarą (tu z założenia pozbawioną racjonalnych przesłanek) w twierdzenia religii.

SCEPTYCYZM FILOZOFICZNY

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Zdrowy rozsądek można opisać jako strukturę przedteoretycznych i w dużej mierze przedintencjonalnych założeń i dyspozycji, określających czy nawet warunkujących relację człowieka z rzeczywistością, określanych przez pewne czynniki faktualne i zmieniających w czasie. Wątpienie jest aktem psychicznym intencjonalnie skierowanym ku istnieniu (nieistnieniu) stanów rzeczy bądź prawdziwości (fałszywości) sądów, przeciwstawnym przypuszczeniu, osiągającym swoje maksimum (granice) w akcie uznawania czy asercji (wiary) i posiadającym określone warunki spełniania (prawomocności). Na poziomie potocznym wątpienie może przejawiać się co najmniej w trzech wariantach: w postaci codziennych wątpliwości stale towarzyszących typowym ludzkim czynnościom, ale też w formach bardziej wyspecjalizowanych. Wśród nich należałoby wymienić scjentystyczny sceptycyzm, skierowany przeciw ideom niezgodnym z aktualnym ideałem wiedzy bądź przeciwko religijnej wierze w transcendencję, oraz zdroworozsądkowy pirronizm, który potoczne doświadczenia wykorzystuje jako punkt wyjścia do krytyki nauki i ludzkiej wiedzy jako takiej.

Przejdźmy teraz do zasadniczej części naszych rozważań. Czym, biorąc pod uwagę powyższe charakterystyki zdrowego rozsądku i potocznego wątpienia, byłby filozoficzny sceptycyzm? Jaka byłaby jego natura i funkcja? O tym, że sceptycyzm filozoficzny różni się od „zwykłego” sceptycyzmu zdroworozsądkowego, można się dość łatwo przekonać, porównując ze sobą twierdzenia wygłaszane przez przedstawicieli każdego z nich. Jeśli bowiem teraz powiem, że wątpię, czy zamknąłem swój pokój w hotelu, albo mam

²⁸ Ten problem analizuję szerzej w artykule *Między wątpieniem a wiarą. Próba charakterystyki renesansowego sceptycyzmu*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” I/1 (2006), s. 115-131.

wątpliwość, czy zabrałem ze sobą wszystkie notatki niezbędne do wygłoszenia tego wykładu, będą to twierdzenia niebudzące u zdroworozsądkowego odbiorcy żadnych wątpliwości co do ich treści i funkcji, podobnie zresztą jak twierdzenia w rodzaju „wątpię w możliwość telepatii”, „jestem sceptyczny, jeśli chodzi o istnienie Boga” lub „mam wątpliwości, czy człowiek kiedykolwiek dowie się, jak powstał wszechświat”. Jeśli jednak stwierdzę, że nie jestem pewien, czy czasem nie śnię, jeśli wyrażę swój sceptycyzm wobec tezy o istnieniu świata poza mną, jeśli na dodatek moje wątpliwości wesprę sugestią, że być może zwodzi mnie wszechpotężny, zły demon, że istnieje możliwość, iż jestem jedynie mózgiem w słoiku podłączonym do komputera, który dostarcza mi iluzji rzeczywistości itp. – to prawdopodobnie nie zostaną uznany za obłąkanego tylko dlatego, że wygłaszam te opinie w trakcie konferencji filozoficznej. W każdym innym wypadku potraktowano by mnie – całkiem zresztą słusznie – nie jako wizjonera, lecz osobę niespełna rozumu. Rację ma Thomas Nagel, kiedy pisze, że „możliwość sceptycyzmu jest wbudowana w nasze potoczne myślenie, gdyż u podłoża naszych myśli leży realizm oraz ambicje wykraczania poza doświadczenie”²⁹, jednak sama owa możliwość nie wyjaśnia jeszcze zasadniczej różnicy między wątpliwością potoczną, naturalną i codzienną, a szczególnym rodzajem wątpliwości filozoficznej.

Definicje filozoficznego sceptycyzmu zazwyczaj powiązane są z jego typologiami, przy czym o ile panuje względna zgoda co do tego, że typów sceptycyzmu jest wiele, o tyle nie ma zgody, jakie miałyby to być typy. Richard Fumerton, dokonując ich przeglądu, wskazuje na kilka możliwych podziałów, biorących za podstawę różne kryteria. Najbardziej typowy podział mówi o sceptycyzmie globalnym, dotyczącym wszystkich prawd czy sądów, oraz sceptycyzmie lokalnym, odnoszącym się do danej klasy twierdzeń; można również wyróżnić sceptycyzm słaby, dotyczący wiedzy, oraz silny, dotyczący epistemicznie uzasadnionych bądź racjonalnych przekonań (te dwie opozycje mogą się łączyć, tzn. sceptycyzm globalny i lokalny mogą występować w silnej i słabej wersji). Inne podziały wprowadzają rozróżnienie na sceptycyzm modalny (nie możemy mieć wiedzy) oraz niemodalny, aktualny (nie mamy wiedzy), a także sceptycyzm pierwszego poziomu (właściwy) oraz sceptycyzm drugiego poziomu (metasceptycyzm)³⁰.

²⁹ T. Nagel, *Widok znikąd*, tł. C. Cieśliński, Warszawa 1997, s. 90.

³⁰ Por. R. Fumerton, *Metaepistemology and Skepticism*, London 1995, s. 29-31. W polskiej literaturze spotykamy skomplikowaną typologię Izydory Dąbskiej, która wychodząc od podstawowego, jej zdaniem, rozróżnienia na sceptycyzm teoretyczny i normatywny, wyróżnia

Takich typologii można znaleźć wiele, ich słabością jest jednak to, że skupiają się przede wszystkim na naturze sądów zawierających sceptyczne poglądy, podczas gdy z punktu widzenia niniejszych rozważań istotniejsze różnice dotyczą celów, ze względu na które sądy owe są formułowane. Dlatego w tym wypadku lepiej sięgnąć po klasyczne rozróżnienie na sceptycyzm akademicki i pirroński, uzupełniając je kategorią sceptycyzmu metodycznego. Różnica między tymi stanowiskami polegałaby na odmiennych celach, ku którym kieruje się każde z nich. Sceptycyzm akademicki dąży do sformułowania negatywnej teorii naszej wiedzy (jest więc negatywnym dogmatyzmem), sceptycyzm pirroński ma charakter antyteoretyczny, tzn. dąży do zniesienia bądź zawieszenia wszelkiej aktywności teoretycznej, natomiast sceptycyzm metodyczny zmierza do stworzenia pozytywnej teorii ludzkiego poznania³¹. W ramach każdego stanowiska mogą pojawić się sądy globalne i lokalne, radykalne i umiarkowane, jednak każdorazowo będą one wykorzystywane do osiągnięcia innego rezultatu.

w obrębie każdego z nich dalsze formy, wykorzystując rozróżnienia podobne jak te podane wyżej (całkowity-częściowy, radykalny-umiarkowany), dodając w obrębie sceptycyzmu normatywnego rozróżnienie na sceptycyzm właściwy (merytoryczny) i niewłaściwy (metodyczny). Por. I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, s. 9. Można dyskutować, czy podział Dąmbskiej jest poprawny, mamy w nim bowiem do czynienia z pewną pomyłką kategorialną: pojęcia „teoretyczny” i „normatywny” nie należą do tego samego poziomu, a co ważniejsze – ich zakresy nie są rozłączne. Nie miejsce tu jednak, aby kwestię tę roztrząsać szerzej.

³¹ Podział na sceptycyzm akademicki i pirroński znajdujemy już u Sekstusa Empiryka (por. *Zarysy pirrońskie*, tł. A. Krokiewicz, Warszawa 1998, ks. I). Zazwyczaj uzupełnia się podział ten jakąś postacią sceptycyzmu nowożytnego, np. Watkins dodaje tu sceptycyzm Hume’a (por. *Nauka a sceptycyzm*, tłum. E. i A. Chmieleccy, Warszawa 1989, s. 11-15), który dopuszcza możliwość posiadania pewnej „egocentrycznej wiedzy o własnych przekonaniach, uczuciach i potrzebach” (s. 11), co może przypominać sceptycyzm kartezjański z początku II medytacji. Jednakże z punktu widzenia celu ów Hume’owski sceptycyzm miałby raczej charakter metodyczny (por. *Badania*, s. 196-197), leżałby bowiem u podstaw pewnej pozytywnej teorii poznania – choć mocno ograniczonego. Stanisław Judycki, podtrzymując taki podział na sceptycyzm starożytny i nowożytny, pisze, że charakterystyczną cechą tego ostatniego byłby „argument odwołujący się do hipotez czy alternatyw sceptycznych. Najślawniejszą z nich jest hipoteza złośliwego demona” (S. Judycki, *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, „Analiza i Egzystencja” 1 (2005), s. 12). Sądzę, że taką charakterystykę należałoby uzupełnić stwierdzeniem, że sceptyczne eksperymenty myślowe nie są oryginalnym wynalazkiem nowożytności i można na nie natrafić zarówno w średniowieczu, jak i w starożytności, gdzie wykorzystywano je do realizacji wymienionych tu trzech celów. Jeśli chodzi o starożytność, zaliczyłbym do nich argumenty eleatów (zwłaszcza Zenona), a także sofistów; w wiekach średnich znajdujemy je przede wszystkim u nominalistów, np. w hipotezie mówiącej o tym, że skoro Bóg może za pomocą przyczyn bezpośrednich wywołać to, co czyni za pomocą przyczyn pośrednich, to zgodnie z zasadą ekonomii mógłby wywoływać w naszych duszach obraz świata bez konieczności stwarzania tego świata jako czegoś pobudzającego nasze zmysły. Na ten temat por. K. Michalski, *Les Courantes du criticisme et scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, Kraków 1924.

Choć wymienione tu trzy podstawowe typy sceptycyzmu różnią się pod względem ostatecznych celów, nie różnią się, jeśli chodzi o cele pośrednie i mechanizmy działania wykorzystywanych przez nie argumentów. Chodzi w tym wypadku przede wszystkim o atak na zdrowy rozsądek poprzez zburzenie czy choćby naruszenie struktury potocznych przekonań i założeń jako podstawy i warunku naszego poznania czy wręcz myślenia. Jeśli więc przyjmiemy za Hume'em, że istota owych założeń da się streścić w zaufaniu do zmysłów i założeniu istnienia świata zewnętrznego niezależnego od naszych postrzeżeń, uzupełnionych zestawem przeświadczeń wydestylowanych z aktualnego ideału nauki, wówczas filozoficzny sceptycyzm w punkcie wyjścia polegał będzie na skutecznym podważeniu tych oczywistości – poprzez wyszukanie wyjątków, wynalezienie kontrprzykładów bądź skonstruowanie eksperymentów myślowych sugerujących możliwość czegoś, co z punktu widzenia zdrowego rozsądku niemożliwe. W dalszej kolejności argumenty będą mogły zostać do osiągnięcia któregoś z trzech wymienionych celów – budowy negatywistycznej epistemologii (globalnej bądź lokalnej), uprawomocnienia postawy antyfilozoficznej i antyteoretycznej (w wersji skrajnej – całkowitego wycofania się z aktywności epistemicznej, choć, oczywiście, wydaje się to w praktyce nierealizowalnym ideałem) albo też budowy nowej, pozytywnej teorii poznania, wzmocnionej udanym przejściem metodycznego sceptycznego ataku.

Ażeby lepiej zrozumieć sposób działania sceptycyzmu filozoficznego, odwołajmy się do znanej metafory Quine'a z *Dwóch dogmatów empiryzmu* i przedstawmy sobie strukturę zdrowego rozsądku jako rodzaj pola siły zawierającego w sobie coraz mniejsze, koncentryczne okręgi wypełnione przez rozmaite założenia i dyspozycje dotyczące rzeczywistości. Im dalej od centrum znajdują się założenia, tym bardziej są zmienne i zależne od czynników faktualnych (kulturowych, społecznych itp.). Zewnętrzny krąg obejmuje założenia opierające się na aktualnym ideale nauki, kręgi wewnętrzne zaś przeświadczenia coraz głębiej zakorzenione w podmiocie – od zaufania do zmysłów, poprzez przekonanie o istnieniu zewnętrznego świata, aż po leżące w jądrze tego pola najgłębsze intuicje dotyczące tożsamości „ja”. W zależności od tego, co się chce aktualnie osiągnąć, hipotezy i argumenty sceptyczne mogą być kierowane w ten czy inny obszar, przy czym trzeba pamiętać, że atak na jądro systemu – o ile jest skuteczny – podważa również kręgi peryferyjne. Nie wszystkie jednak pytania czy wątpliwości odnoszące się do sieci potocznych przekonań będą miały charakter filozoficzny. Można to wyjaśnić, wprowadzając Carnapowskie rozróżnienie na dwa rodzaje pytań:

wewnętrzne, zadawane w ramach danego schematu pojęciowego, oraz zewnętrzne, dotyczące samego tego schematu. Opis ten pasuje do naszego przypadku: do pytań bądź problemów wewnętrznych można zaliczyć wszelkie wątpliwości mające charakter potoczny – od wątpienia o tym, czy się zamknęło drzwi na klucz, po wątpienie o wartości pewnych teorii aktualnej wiedzy czy też panującej religii; natomiast pytania bądź problemy zewnętrzne obejmowałyby próby badania i kwestionowania potocznych założeń spoza nich samych. Nie chodziłoby tu tylko o pytania czy wątpiwości stawiane naszemu zdroworozsądkowemu schematowi pojęciowemu jako całości, ale wszelkie pytania, dociekania czy eksperymenty myślowe starające się ująć tę czy inną jego część bądź aspekt od zewnątrz. Takie ujęcie może wydawać się czymś zgoła niemożliwym, zwłaszcza jeśli przyjmiemy, że całe nasze myślenie determinowane jest przez aktualny czy jakiś elementarny schemat założeń, my zaś możemy co najwyżej – jak sugerował Wittgenstein – opisać jego granicę, i to tylko od jednej, wewnętrznej strony. Trzeba jednak uświadomić sobie, że owo transcendowanie zdrowego rozsądku nie musi dokonywać się wprost, nie chodzi więc o mechaniczne zastąpienie widoku stąd widokiem skądinąd, lecz raczej, poprzez odnajdywanie sprzeczności czy niespójności naszego widoku albo konstruowanie pewnych jego nieoczekiwanych i na pierwszy rzut oka absurdalnych, choć niesprzecznych z nim konsekwencji („sceptycznych możliwości”, o których piszą Nagel czy Nozick)³² w postaci eksperymentów myślowych bądź światów alternatywnych, wyobrażanie sobie, jak by to było myśleć inaczej. Nie musi to wcale oznaczać udanego wyjścia poza zwykły sposób myślenia, co zdaje się rzeczą niezmiernie trudną czy wręcz niemożliwą w ramach myślenia dyskursywnego. Sam jednak fakt, że hipotezy sceptyczne wciąż zajmują filozofów, oznacza, że jeśli nawet granice te nie zostały przekroczone, to przynajmniej udało się je naruszyć czy poszerzyć, w najgorszym zaś razie nabić owe guzy, które, wedle Wittgensteina, są, oprócz wykrywania niedorzeczności, jedynymi pozytywnymi wynikami filozofii³³.

Aby ukazać tę kluczową, moim zdaniem, dla sceptycyzmu filozoficznego próbę podważenia czy obalenia założeń zdrowego rozsądku, najlepiej odwo-

³² Por. Nagel, *Widok znikąd*, s. 91; R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge 1981, s. 167-169.

³³ Niewątpliwie ma to coś wspólnego z badaniami transcendentalnymi, łączy w sobie bowiem Kantowski hipotetyzm z Husserlowskim postulatem *epoche*, niemniej jednak sytuacja wygląda raczej tak, że choć część badań transcendentalnych może mieć wyżej opisany charakter, to jednak nie wszystkie próby analizy naszych potocznych przeświadczeń w sposób wyżej opisany muszą mieć charakter transcendentalny. Powiedziałbym raczej, że są to po prostu badania filozoficzne w szerokim sensie tego słowa.

łać się do metodycznego sceptycyzmu Kartezjusza, trudno bowiem znaleźć w filozofii równie zwięzły, a zarazem gwałtowny – choć pozorowany – atak na myślenie potoczne. Celem Kartezjusza było, co prawda, wykorzystanie sceptycyzmu jako narzędzia do budowy nowej pozytywnej teorii poznania i metodologii poprzez zburzenie fundamentów starej (o czym wyraźnie pisze w *Rozprawie o metodzie*), niemniej z perspektywy czasu okazuje się, że najbardziej ekscytującą i wciąż aktualną częścią jego sporego dzieła filozoficznego pozostaje kilkanaście początkowych stron *Medytacji*. Zabieg Kartezjusza polega na tym, aby poprzez formułowanie wątpliwości w formie coraz bardziej ekstremalnych eksperymentów myślowych podważać kolejne kręgi zdroworozsądkowego „pola siły”, aż do samego jądra. Trzeba pamiętać, że właściwy początek tego projektu znajdujemy w *Rozprawie o metodzie*, tam bowiem sformułowane zostają wątpliwości pozwalające wziąć w nawias aktualny ideał nauki (dotyczy to wszystkich nauk realnych, natomiast zakwestionowanie wiedzy matematycznej dokonuje się dopiero pod koniec pierwszej medytacji). Kolejne argumenty i hipotezy sceptyczne znajdujemy w początkowych partiach *Medytacji o pierwszej filozofii*. Można tu wskazać cztery podstawowe kroki: (1) zakwestionowanie potocznego zaufania do zmysłów za pomocą klasycznych sceptycznych argumentów z iluzji, odległości itp.; (2) wzmocnienie tego argumentu oraz przejście do podważenia przekonania, że świat postrzegany (czy też jego elementy) istnieją jako zewnętrzne wobec podmiotowych przedstawień (argument z obłądu – „ja” jako przyczyna istnienia pewnych elementów świata); (3) wzmocnienie poprzednich wątpliwości dotyczących istnienia świata zewnętrznego (argument ze snu – „ja” jako twórca całego swojego świata); (4) zakwestionowanie poznania matematycznego oraz autonomii podmiotu (hipoteza wszechmocnego demona zwodziciela jako twórcy mojego świata, mojej pewności, moich przedstawień, co, przy pewnej interpretacji, można traktować jako podważenie tożsamości osobowej – w odniesieniu do tego stanu prawdzie byłoby stwierdzenie Rimbauda: „ja to ktoś inny”).

Nawet ta lakoniczna prezentacja sceptycyzmu Kartezjusza pokazuje, że jego argumenty mają nie tylko techniczny charakter, a więc nie są wyłącznie – jak on sam stara się czasem sugerować, zwłaszcza w odpowiedziach na *Zarzuty* – rodzajem prostych testów, którym poddaje się kolejne punkty naszej wiedzy o świecie. Co więcej, nie mają one charakteru jedynie epistemologicznego, gdyż ich celem, w świetle przedstawionej wcześniej interpretacji, byłoby wywoływanie, poprzez naruszenie swojskich nawyków myślowych, teoretycznego „niepokoju metafizycznego” – a więc dokładnie tego,

o co oskarżał Hume Berkeleya, pisząc, że hipotezy tego ostatniego wywołują „chwilowe zaniepokojenie, zakłopotanie i zmieszanie”³⁴.

Ten teoretyczny niepokój i zamieszanie należałoby uznać w tym miejscu za kluczowe. Dlatego nie ma sensu pytać, jak na przykład czyni to Chisholm, jakie przesłanki ma sceptyk do przyjęcia swojej tezy³⁵, gdyż tezy te nie są weryfikowalnymi twierdzeniami o rzeczywistości z roszczeniem do prawdy. Ich funkcja w filozofii jest zupełnie odmienna. Aby ją przedstawić, odwołam się do zaproponowanej przez Michaela Oakeshotta metafory badań filozoficznych. Wszelką działalność refleksyjną – pisze Oakeshott – „można porównać do wchodzenia na wieżę, wyposażoną na każdym piętrze w sporą liczbę okien. Świat widziany z parteru to świat, od którego wychodzi wszelka refleksja”³⁶ – czyli jest to świat oparty na potocznych wyobrażeniach, świat zdrowego rozsądku czy naturalnego nastawienia.

W miarę jednak, jak postępujemy ku górze, widok ulega zmianie: wspinając się, zaczynamy dostrzegać rzeczy, które wcześniej były niewidzialne, i na każdym piętrze objawia nam się nowy świat. Otóż w ramach tej metafory można by powiedzieć, że poszczególne formy refleksji różnią się od siebie jedynie pod względem wysokości, na którą ma wspiąć się wchodzący, przy czym filozof jest gotów iść dalej, gdy inni będą już radzi się zatrzymać³⁷.

Taki obraz wydaje się jasny – wspinanie się coraz wyżej oznacza zdobywanie coraz bardziej ogólnych oglądów rzeczywistości, a zarazem oddalanie się od konkretności i praktyki życia codziennego. Jednakże, jak czytamy dalej, ta chęć wspinania się coraz wyżej jest ważną, ale nie zasadniczą cechą odróżniającą od siebie typy badania, nie pozwala także zrozumieć faktycznej natury tej „burzycielskiej” formy działalności refleksyjnej, jaką jest filozofia. Tym bowiem, co w istocie różni od siebie różne formy refleksji,

*nie jest chęć bądź niechęć myśliciela do kontynuowania wędrówki, lecz jego chęć bądź niechęć do zabierania ze sobą na wyższe piętra ustalonych, zapamiętanych pozostałości widoku, który rozpościerał się z niższego piętra, chęć bądź niechęć do zgody na to, by obraz widziany wcześniej determinował widok późniejszy*³⁸.

³⁴ H u m e, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 188, przyp. 1.

³⁵ Por. R. C h i s h o l m, *Teoria poznania*, tł. R. Ziemińska, Lublin 1994, s. 15.

³⁶ M. O a k e s h o t t, *Filozofia polityki*, tł. A. Lipszyc. [w:] *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999, s. 124.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

Tradycyjne nauki realne mają to do siebie, że w mniejszym bądź większym stopniu zachowują owe widoki z niższych pięter czy nawet z parteru wieży, starają się w miarę możliwości uzgadniać z nimi kolejne, bardziej ogólne i szersze perspektywy.

Natomiast z refleksją filozoficzną mamy do czynienia wówczas, gdy tego rodzaju zakotwiczenie zostanie odrzucone i pozwoli się, by każda scena całkowicie zastępowała poprzednią [...] zasadnicza różnica nie tkwi w osiągniętej wysokości, lecz w wyposażeniu tego, kto się wspina. Ta wieża nie ma szczytu, a przynajmniej filozof nie ma sposobu, by się dowiedzieć, czy już go osiągnął [...]. Filozofem jest więc nie ze względu na to, co osiąga na koniec, lecz ze względu na swoją skłonność do wspinaczki. Można w istocie powiedzieć, że jedynym namacalnym osiągnięciem jest utrzymywanie tej skłonności³⁹.

Jeśli zaakceptujemy ten metaforyczny obraz filozofii – a uważam go za trafny – wówczas zarówno cechą, jak i warunkiem filozoficznej refleksji będzie zdolność i zdeterminowanie do zdobywania coraz to nowych punktów widzenia przy jednoczesnym odcinaniu się od poprzednich: nie tyle nawet braniu ich w nawias czy zawieszaniu, ile eliminowaniu bądź podważaniu. Chodzi tu zarówno o widok ze zdroworozsądkowego parteru, jak też perspektywy oferowane przez naukowe piętra, a także rozmaite wcześniejsze filozoficzne punkty widzenia. A najbardziej elementarnym i zarazem skutecznym sposobem na pozbycie się balastu umożliwiającego dalszą filozoficzną wspinaczkę są właśnie argumenty i hipotezy sceptyczne.

Sceptycyzm nie jest więc dla filozofii uciążliwą przeszkodą wynikającą z błędnej koncepcji wiedzy, teoretycznym atawizmem pozostawionym przez kartezjańską dualistyczną ontologię i jej wyśrubowany ideał pewności, skutkiem nieporozumień językowych czy samoznoszącym się wyrazem metodologicznej nonszalancji. Z prezentowanego tu punktu widzenia pełni on w filozofii doniosłą funkcję, jednak nieco inną niż uważa wielu jego współczesnych obrońców. Na przykład John Greco, uznając lekceważenie sceptycyzmu za poważny defekt współczesnej myśli filozoficznej, podkreśla, że sceptyczne argumenty są poprawnie zbudowane, a ich analiza jest płodna, zwłaszcza w epistemologii i teorii poznania, gdyż „napędzają postęp w filozofii” i prowadzą „do lepszego zrozumienia naszej wiedzy”⁴⁰. Otóż, pomijając dyskusyjność postępu w filozofii, trzeba zauważyć, że zaletą sceptycznych

³⁹ Tamże, s. 124-125.

⁴⁰ J. Greco, *Putting Sceptics in their Place. The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry*, Cambridge 2000, s. 2-3.

argumentów nie jest to, że są poprawne czy nawet pomagają zrozumieć naszą wiedzę. Ich wartość związana jest z tym, czy są w stanie zrealizować swój cel, a więc doprowadzić do zerwania z zastanymi, potocznymi i naukowymi wyobrażeniami. Greco, podobnie jak wspomniany wcześniej Chisholm, ale także filozofowie określani przez Michaela Williamsa jako „neosceptycy” czy „nowi hume’iści” – Stroud, Nagel i Strawson – nadmiernie skupia się na treści sceptycznych argumentów, podczas gdy liczy się ich funkcja i wywoływany przez nie efekt teoretycznego „zamieszania i niepokoju”.

Bardziej adekwatna wydaje mi się w tym wypadku opinia Stanisława Judyckiego, który wskazuje na pozytywny i konstruktywny wymiar sceptycyzmu, pisząc, że filozofia to „nieustające zmaganie się wątplenia i sceptycyzmu z próbami konceptualnego odkrycia i pomyślenia tego, co ostateczne, bezwarunkowa, tego, co absolutne”, przy czym sceptycyzm nie jest jedynie „szkodnikiem” czy „czarnym charakterem”, lecz stymuluje rozwój filozofii⁴¹. Należałoby to jednak, moim zdaniem, skorygować w ten sposób, że wizja filozofii jako stałej i niekończącej się walki ze sceptycyzmem, choć malownicza, jest o tyle nietrafna, iż sceptycyzm stanowi warunek wstępny i jeden z zasadniczych środków realizacji filozoficznego przedsięwzięcia. Aby się go skutecznie pozbyć, nie trzeba wiele wysiłku: wystarczy zejść na poziom zdroworozsądkowego doświadczenia bądź spojrzeć z perspektywy jednej z nauk. Poza filozofią filozoficzny sceptycyzm nie ma racji bytu, ale też filozofia nie może funkcjonować bez niego. Dlatego jeśli nawet prowadzi z nim walkę, to pozorowaną, nie może bowiem podcinać własnych korzeni.

FILOZOFICZNY SCEPTYCYZM WOBEC ZDROWEGO ROZSĄDKU

Cały spór o to, czy filozoficzne wątplenie jest „naturalne” czy „nienaturalne”, łatwo rozstrzygnąć, precyzując jego kontekst: jest naturalne w filozofii i nienaturalne poza nią⁴². Jak napisałem wcześniej, poza filozofią filo-

⁴¹ Judycki, *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, s. 10-11.

⁴² Por. dyskusje o nienaturalności sceptycyzmu w: S. Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Scepticism, Morality and Tragedy*, Oxford 1979, s. 191 n.; B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford 1984, s. 255-274; M. Williams, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton 1996, s. 1-17. Stroud, Nagel, Strawson, a także Bernard Williams sugerują istnienie zasadniczego rozdźwięku między zdrowym rozsądkiem a filozofią, a zwłaszcza filozoficznym sceptycyzmem, proponują jednak nieco inną diagnozę tego ostatniego niż ta, która przyjmuję w tym artykule.

zoficzny sceptycyzm nie ma racji bytu, to znaczy – i tu Greco ma słusność – że „nie ma realnych sceptyków, z którymi należałoby dyskutować, aby wyperswadować im sceptycyzm [...]. Nie ma praktycznego czy «egzystencjalnego» problemu sceptycyzmu, ponieważ stanowisko to nie pozwalałoby żyć. Sceptyczne argumenty konstytuują raczej *teoretyczne* problemy”⁴³. Burzycki czy nawet rewolucyjny charakter filozofii, o którym pisze Oakeshott, ma czysto teoretyczny charakter i w żaden sposób nie przekłada się na praktykę życia codziennego. Miał zresztą tego świadomość Kartezjusz, kiedy w *Rozprawie o metodzie* wyraźnie podkreślał różnicę między rewolucjami teoretycznymi, filozoficznymi, a praktycznymi rewolucjami politycznymi: o ile pierwsze akceptował, o tyle drugie uważał za szkodliwe⁴⁴. Ten antypraktyczny wymiar filozoficznego sceptycyzmu wynika stąd, że w zaproponowanym tu obrazie sama filozofia, rozumiana jako „nieskrępowana działalność refleksyjna”⁴⁵, ma całkowicie niepraktyczny charakter. „Największa trudność w refleksji filozoficznej polega na wyzbyciu się nieustannie narzucającej się zależności od tak zwanych faktów”⁴⁶.

W tym miejscu można znów odwołać się do Carnapa: twierdzenia filozoficzne są empirycznie nieweryfikowalne, nie istnieją (albo nie są poznawczo dostępne) „naturalne” stany rzeczy, których dotyczą. Nie czyni ich to jednak automatycznie pozbawionymi sensu (zresztą, jak wiadomo, sama weryfikacjonistyczna teoria znaczenia jest wysoce dyskusyjna) ani nie każe ich traktować jako wyrazu nadużywania ekspresywnej funkcji języka. Twierdzenia filozoficzne nie prowadzą zazwyczaj, jak zauważył z dezaprobatą Peirce, do jakichś konkretnych praktycznych konsekwencji, nie są podstawą do wyrabiania nawyków działania czy reguł postępowania. Nie należy wszakże postrzegać tego jako wady – przeciwnie, zgodnie z proponowaną tu wizją filozofii próby wyprowadzania z teoretycznej postawy „radikalnego burzycielstwa refleksyjnego”⁴⁷ jakichś wniosków na temat naszego codziennego życia są nieuzasadnione, a często szkodliwe, zarówno dla zwykłego życia, jak i samej filozofii.

Równie chybiony wydaje się zarazem pomysł, aby filozoficzne problemy – a zwłaszcza kwestie sceptyczne – rozwiązywać przez odwołanie się do

⁴³ Greco, *Putting Skeptics in their Place*, s. 22.

⁴⁴ Por. na ten temat mój artykuł *Ryzykowne konsekwencje rewolucji. Burke i Descartes*, „Odra” 2005, nr 3, s. 34-40.

⁴⁵ Oakeshott, *Filozofia polityki*, s. 125.

⁴⁶ Tamże, s. 134.

⁴⁷ Por. tamże, s. 132.

potocznego czy naukowego doświadczenia. Wiele polemik z filozoficznym sceptycyzmem opiera się na próbie wykazania, że z punktu widzenia zdrowego rozsądku i codziennego życia filozoficzne wątpliwości są bezzasadne. Niewątpliwie tak jest – co więcej, z tej perspektywy bezzasadne wydają się nie tylko filozoficzne wątpliwości, ale także filozoficzne pewniki i twierdzenia, a nawet filozoficzne pytania. Z punktu widzenia zdroworozsądkowo myślącego człowieka filozofia jest aktywnością zbędną i pozbawioną uzasadnienia – jest mitrężeniem wolnego czasu, który można by przeznaczyć na coś pożytecznego, choćby na rozrywkę. Ponieważ to mieszanie porządków jest dziś dość częste, spróbuję na koniec przyjrzeć się tym dwóm tendencjom, zaczynając od ostatniej.

(1) ZDROWY ROZSĄDEK VS FILOZOFIA. Najprostsza zdroworozsądkowa reakcja na filozoficzny sceptycyzm wygląda mniej więcej tak, jak opisuje ją Keith DeRose: „Aw, C’mon!”⁴⁸, co można by na polski oddać znanym z kultowego filmu Stanisława Barei stwierdzeniem „Daj spokój, Kaziu!”. Oczywiście jest to reakcja, która wyklucza dalszą dyskusję, wychodzi ona bowiem z założenia (z potocznego punktu widzenia słusznego), że tego rodzaju wątpliwości w odniesieniu do naszej wiedzy i rzeczywistości, jakie formułują filozofowie, są całkowicie niepotrzebną intelektualną ekstrawagancją, której nie należy traktować poważnie. Istnieje zresztą spora grupa filozofów skłonnych w ten sposób reagować na filozoficzny sceptycyzm, traktując go jako niepotrzebną przesadę bądź szkodliwe „mącenie” i uznając, że dyskusja z nim czy nawet poważne go potraktowanie jest stratą czasu. Niewątpliwie kiedy uznaje się zdroworozsądkową strukturę przekonań za filozoficznie niepodważalny pewnik, a więc, kiedy – używając metafory Oakeshotta – jest się przekonany, że filozoficzne spojrzenie zawsze powinno być trwale zakotwiczone w „widoku z parteru”, który jednocześnie określałby kryteria sensowności perspektyw z wyższych pięter, wszelka dyskusja ze sceptycyzmem nie ma sensu. Z punktu widzenia takiej wizji filozofii jest on faktycznie całkowicie nienaturalny, wymuszony i przez to jałowy oraz zbędny. Jednakże z różnych powodów autorzy akceptujący zdroworozsądkowe źródła filozofii konstruują bardziej złożone niż zwykłe zachęcenie się argumentacje, mające wykazać, że filozoficzne wątpliwości pozbawione jest podstaw. W tej mierze, w jakiej argumentacje te zakładają normatywną funkcję myśli potocznej, są one redundantne – wystarczyłoby bowiem rzucić krótkie

⁴⁸ Por. K. DeRose, *Introduction: Responding to Skepticism*, [w:] *Skepticism. A Contemporary Reader*, red. K. DeRose, T.A. Warfield, New York-Oxford 1999, s. 3.

„Daj spokój, Kaziu!” – niemniej jednak, z uwagi na to, że powracają raz po raz, warto im się pokrótce przyjrzeć. Dałoby się wskazać w zasadzie trzy główne schematy takiej argumentacji, które roboczo określiłbym jako epistemiczny, lingwistyczny i scjentyistyczny.

Schemat epistemiczny sugeruje, że wiedza zawarta w sieci zdroworozsądkowych założeń wystarcza do tego, aby odrzucić wszelkie sugestie czy wątpliwości filozoficznego sceptyka. Wiedza ta zazwyczaj traktowana jest jako coś nieredukowalnego, bezpośredniego albo apriorycznego, jako warunek możliwości wszelkiego poznania, a więc również tego poznania, do którego aspiruje sceptyk wygłaszający swoje twierdzenia. Odwołanie się do bezpośredniej i niedowodliwej wiedzy dającej pozytywną odpowiedź na sceptyczne wątpliwości znajdujemy na przykład w Moore'a *Dowodzie na istnienie świata zewnętrznego*. Natomiast próbę przeprowadzenia tej argumentacji w sposób transcendentalny, ujmujący treść potocznych przekonań jako warunek możliwości wszelkich komunikowalnych sądów (a więc także sceptycznych), proponuje Searle w swojej obronie realizmu zewnętrznego.

Argumentacja opierająca się na schemacie lingwistycznym zakorzeniona jest w ideach Koła Wiedeńskiego, filozofii Wittgensteina i filozofii języka potocznego. Interpretuje ona filozoficzny sceptycyzm (a także wiele innych typowo filozoficznych propozycji) jako efekt niezrozumienia właściwej funkcji języka bądź próby używania terminów wbrew ich naturalnemu – czyli potocznemu – użyciu. Diagnoza ta jest w zasadzie słuszna, prowadzi jednak do antyfilozoficznego wniosku, mówiącego, że w takim wypadku sądy wyrażające sceptyczne wątpliwości pozbawione są sensu, ewentualnie – jeśli zastosuje się tu jakiś wariant argumentacji transcendentalnej – muszą zakładać już afirmację tego, o czym chcą wątpić, co w efekcie powoduje, że wszystkie one mają charakter samoobalającym się, zawierając wewnętrzną sprzeczność performatywną, która zwalnia nas z poważnego ich traktowania. Oba te schematy – epistemiczny i lingwistyczny – można znaleźć np. w rozważaniach pragmatystów i neopragmatystów skierowanych przeciwko sceptycyzmowi, a także przeciwko całej filozofii w jej tradycyjnej postaci jako „nieskrępowanej działalności refleksyjnej”.

Trzeci i ostatni schemat – scjentyistyczny – polega na odwołaniu się do aktualnych wyników nauk realnych jako zestawu gotowych odpowiedzi na sceptyczne wątpliwości i ostatecznych argumentów za tym, że istnieje ich pozytywne i jednoznaczne rozstrzygnięcie. Wykorzystywane jest tu zazwyczaj potoczne (bądź filozoficzne) rozumienie nauki, a więc ów szeroki, zewnętrzny obszar zdroworozsądkowego „pola siły”, będący podstawą do

naturalizmu, na którego gruncie sceptyczne wątpliwości jawią się jako coś równie irracjonalnego i nienaturalnego, jak wszelkie hipotezy niezgodne z aktualnym ideałem nauki. Przykładem scjentystycznego rozwiązania problemu sceptycyzmu jest znaturalizowana epistemologia, jednakże, jak słusznie zauważa Stroud, można ją uznać – zwłaszcza w wersji zaproponowanej przez Quine’a – jedynie za rzekomo „naukowy” wariant zdroworozsądkowego programu Moore’a⁴⁹. W wypadku tego schematu istnieje pewna trudność, albowiem głębsze spojrzenie na treść naukowych teorii może samo stać się podstawą do formułowania sceptycznych wątpliwości (*vide* realizm naukowy i „stół Eddingtona”).

Opisane tu schematy nie wyczerpują zapewne możliwości argumentacji antysceptycznej opartej na zdrowym rozsądku, mogą również być stosowane łącznie bądź częściowo. Wszystkie one cechują się pewną ambiwalencją: z jednej strony akceptują wartość filozoficznych spekulacji i myślowych eksperymentów (same je bowiem stosują), z drugiej zaś pragną – zwłaszcza w wypadku rozwiązań lingwistycznych i scjentystycznych – wyeliminować bądź zredukować pewien istotny element filozoficznej refleksji, używając czegoś leżącego poza nią i zasadniczo jej obcego. Sama filozoficznie ujęta dyskusja zdrowego rozsądku z filozoficznym sceptycyzmem, zwłaszcza w wypadku argumentacji epistemicznych, jest niewątpliwie interesująca i płodna, albowiem „zdrowy rozsądek” staje się w tej sytuacji już kategorią z poziomu filozoficznego. Problem polega raczej na tym, że jako zasadniczy cel postrzega się tu często ostateczne rozprawienie ze sceptycyzmem i wyeliminowanie go, zakładając, że filozofia pozbawiona sceptycznych wątpliwości będzie mogła (wreszcie) dostarczyć jakichś pozytywnych i konstruktywnych rozwiązań.

Otóż to przekonanie uważam za iluzoryczne, walkę ze sceptycyzmem zaś za pozorowaną o tyle, o ile jej uczestnicy zazwyczaj zdają sobie sprawę, że zniszczenie przeciwnika byłoby równoznaczne ze zniszczeniem podstawowych motywów własnej aktywności. Tak jak radykalni naturaliści postulujący zastąpienie filozofii naukami realnymi sami zachowują dla siebie luksus wypowiedania tego żądania z pozycji filozoficznej, tak też odwołujący się do zdrowego rozsądku przeciwnicy sceptycyzmu ostatecznie nie chcieliby, aby wszystkie kwestie filozoficzne, w tym ich własną antysceptyczną strategię potraktować przez pryzmat potocznych kryteriów, zbywając krótkim „Aw, C’mon!”.

Jeśli natomiast chodzi o merytoryczną wartość tych krytyk, to jest ona problematyczna, odwołuje się bowiem do obszaru potocznego doświad-

⁴⁹ Por. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, s. 230.

czenia, codziennego użycia języka bądź praktyki naukowej, a więc do tego, co wcześniej już sceptyk podał w wątpliwość (widać to dobrze u Kartezjusza). Dlatego też bardziej wyrafinowane ataki na sceptycyzm polegają nie tyle na wykazywaniu, że sceptycyzm jest błędny, ile raczej, że np. jest pozbawiony treści (sensu), obala sam siebie albo też jest nieuprawniony (sam podważa własne warunki spełniania). Inny rodzaj krytyk ma charakter pośredni i polega na wykazywaniu, że sceptycyzm jest konsekwencją błędnych założeń ontologicznych, epistemologicznych czy aksjologicznych – jeśli je odrzucimy, powiada się, zniknie też sceptyczny problem. Można wreszcie odrzucić sceptycyzm z punktu widzenia takiej metafizyki, w której sama filozofia podporządkowana jest zewnętrznym wobec niej celom – ideologicznym, religijnym, politycznym (przykładem może być Rorty’ego projekt „filozofii jako polityki kulturalnej” podporządkowanej „demokracji”, będący nową wersją Comte’owskiego postulatu, aby postępowe społeczeństwo ogłosiło swego rodzaju moratorium na stawianie filozoficznych pytań).

(2) FILOZOFIA VS ZDROWY ROZSADEK. Mamy tu do czynienia z próbą „ufilozoficznienia” codziennego doświadczenia i „człowieka z ulicy” poprzez nadanie filozoficznym wątpliwościom i hipotezom wymiaru egzystencjalnego i praktycznego. Można powiedzieć, że wciąż pokutujący w potocznych wyobrażeniach obraz filozofa jako nieprzystosowanego do życia dziwaka szukającego dziury w całym i przelewającego z pustego w próżne wynika z niezdarności w poruszaniu się między wąskim obszarem teoretycznych dociekań a otaczającym nas oceanem *Lebenswelt*. Owa niezdarność nie jest jednak w żadnym wypadku istotą filozofii, lecz raczej efektem braku duchowej dojrzałości, która – jak powiadał Hume – polega na tym, aby wiedzieć, kiedy być filozofem, kiedy zaś zwykłym człowiekiem.

Sztandarowym przykładem tego rodzaju braku oglądy jest postać Sokratesa⁵⁰. Jak wiadomo, sokratejska metoda sprowadzała się do tego, aby wykazać, poprzez odpytywanie żyjących wedle wskazań zdrowego rozsądku i tradycji ludzi, że skoro nie są w stanie podać teoretycznych przesłanek swojego codziennego postępowania oraz zadowalających definicji terminów, którymi się posługują, w takim razie, w gruncie rzeczy, nie wiedzą, co czynią, a nawet więcej – skoro nie posiadają teoretycznej wiedzy na temat swojej działalności, w takim razie nie są faktycznie w stanie robić tego, co robią,

⁵⁰ Proponuję tu nieco przerysowaną interpretację działalności Sokratesa, skupiając się na epistemicznym i technicznym wymiarze jego nauczania, pomijając wymiar moralny.

a z pewnością nie potrafią robić tego dobrze. Na przykład ktoś, kto uważa się w praktyce za dobrego szewca, nie może się za takiego uważać, dopóki nie rozwieje filozoficznych, a więc teoretycznych wątpliwości wokół terminów „dobro” i „szewstwo”. Jak pamiętamy, Sokrates wysuwał tego rodzaju sceptyczne zastrzeżenia przede wszystkim w stosunku do tych dziedzin ludzkiej aktywności, które oparte są na wiedzy praktycznej, a więc takiej, której nie da się zamknąć w regułach czy definicyjnych formułach. Aby ukazać dziwaczność takiego podejścia, wyobraźmy sobie, że ktoś uważa, iż dobrym rowerzystą, kucharzem czy skrzypkiem może być wyłącznie osobnik, który nie tylko zna teorię uprawianej praktyki (co już jest wygórowanym żądaniem), ale jest w stanie też objaśnić znaczenie i związki wszystkich opisywanych do niej pojęć. Wymóg taki wydaje się całkowicie chybiony. Zresztą wystarczy odwrócić sytuację i zastanowić się nad tym, czy spełnienie owych warunków można by uznać za wystarczające do nabycia danej umiejętności. Nie trzeba długo się zastanawiać, aby dojść do wniosku, że teoretyk gry na skrzypcach wcale nie musi być dobrym skrzypkiem, aby zaś nim się stać, nie musi koniecznie zdobyć pełnej wiedzy teoretycznej (choć niewątpliwie znajomość teorii może być przydatna, a w pewnych sytuacjach minimalna instrukcja jest niezbędna). Problem w tym wypadku ma jednak dużo szerszy charakter i polega na mieszaniu poziomu teoretycznego burzycielstwa właściwego filozofii jako „nieskrępowanej działalności refleksyjnej” oraz poziomu zwykłego życia, podlegającego określonym regułom kształtowanym przez zdrowy rozsądek utrwalony w tradycji. Sytuację tę dość jasno ukazują zarówno dialogi Platona, jak i pisma Ksenofonta, choć najdosadniej została przedstawiona w *Chmurach* Arystofanesa, będącym głosem rozsądku atakującym nie filozofię samą, lecz jej roszczenia do wkraczania w obszar jej obcy. Z tej perspektywy proces i śmierć Sokratesa nie mają w sobie nic dramatycznego ani zaskakującego – są prostą konsekwencją notorycznego braku wycucia.

Taką postawę, polegającą na próbach wyprowadzania praktycznych konsekwencji z teoretycznych twierdzeń filozofii, a także na oczekiwaniu, że filozofia mogłaby rozwiązać jakieś praktyczne problemy codziennego życia, spotykamy dość często i dotyczy ona różnych sfer życia. Wynika to stąd, że o ile w skrajnych przypadkach ów istotny rozdźwięk między refleksją filozoficzną a światem zdrowego rozsądku jest widoczny – jak choćby w przypadku argumentów Zenona przeciwko możliwości ruchu, solipsystycznych spekulacji Berkeleygo czy sceptycznych hipotez w rodzaju „mózgu w słoiku” – o tyle w innych, mniej ekstremalnych wypadkach, może

wydawać się, że filozoficzne rozwiązania mogą czy nawet powinny w jakiś sposób wpływać czy choćby objaśniać praktykę. Dotyczy to zwłaszcza refleksji filozoficznej poświęconej najbardziej konkretnym formom ludzkiej aktywności – nauce, moralności, polityce czy sztuce. Zdarza się więc słyszeć opinie, że – na przykład – filozoficzny fenomenalizm czy konstruktywizm dowodzą, że przedmioty opisywane przez naukę nie istnieją i są jedynie zestawem jakichś kolektywnych czy nawet indywidualnych urojeń, że skoro filozofowie nie są w stanie ustalić jakichś absolutnych norm poznawczych czy moralnych, to znaczy to, że w praktyce powinniśmy działać tak, jakby ich nie było, że ustroje polityczne można oceniać, biorąc za kryterium filozoficzne projekty doskonałych systemów, albo że teoretyczne spekulacje na temat piękna bądź jego braku powinny jakoś rzutować na nasze codzienne wzruszenia w obliczu zachodzącego słońca. Otóż, przynajmniej z punktu widzenia przedstawianej tu koncepcji filozofii jako teoretycznej, nieskrępowanej spekulacji, nie widać powodu, aby z praktycznego punktu widzenia poważniej traktować rozważania etyków czy filozofów polityki niż myślowe eksperymenty epistemologów bądź ontologów z realistami modalnymi na czele. W jednym i drugim wypadku ze spekulacji nie wynikają żadne konkretne wnioski czy reguły dotyczące naszego codziennego działania, naszych potocznych wyborów i celów. I – trzeba dodać – nie ma w tym nic złego, gdyż, jak sądzę, na tym właśnie polega szczególny charakter filozoficznej refleksji, że jest pewnym luksusem, na którym można sobie pozwolić wówczas, kiedy, jak powiadał Arystoteles, ma się dużo wolnego czasu i nie trzeba się troszczyć ani o zaspokojenie codziennych potrzeb życiowych, ani o doraźne przyjemności⁵¹. Zarzut wobec filozofii, że brak jej kontaktu ze zwykłym życiem, jest chybiony, domaganie się zaś tego kontaktu – szkodliwe. I dla życia, i dla filozofii.

BIBLIOGRAFIA

- A u e r b a c h W.: O wątpieniu, [w:] Księga pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, Lwów 1931.
C a v e l l S.: *The Claim of Reason: Wittgenstein, Scepticism, Morality and Tragedy*, Oxford 1979.
C h a r r o n P.: *De la Sagesse*, Paris 1836.
D ą m b s k a I.: *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958.

⁵¹ Por. A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, 981 b.

- DeRose K.: Introduction: Responding to Skepticism, [w:] *Skepticism. A Contemporary Reader*, red. K. DeRose, T.A. Warfield, New York-Oxford 1999.
- Febvre L.: *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle: La Religion de Rabelais*, Paris 1947.
- Furton R.: *Metaepistemology and Skepticism*, London 1995.
- Geertz C.: *Mysł potoczna jako system kulturowy*, [w:] *t e n ż e*, Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej, tł. D. Wolska, Kraków 2005, s. 81-100.
- Greco J.: *Putting Skeptics in their Place. The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry*, Cambridge 2003.
- Hume D.: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977.
- *Nauka a sceptycyzm*, tł. E. i A. Chmieleccy, Warszawa 1989.
- Judycki S.: *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, „*Analiza i Egzystencja*” 1 (2005).
- Leszczyński D.: *Rzykowne konsekwencje rewolucji. Burke i Descartes*, „*Odra*” 2005, nr 3, s. 34-40.
- *Między wątpieniem a wiarą. Próba charakterystyki renesansowego sceptycyzmu*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” I/1 (2006), s. 115-131.
- *Filozofia, zdrowy rozsądek i filozofia zdrowego rozsądku*, [w:] *Philosophiae Itinera. Studia i rozprawy ofiarowane Janinie Gajdzie-Krynickiej*, red. A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jas-koła, Wrocław 2009.
- Michalski K.: *Les Courantes du criticisme et scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, Kraków 1924.
- Montaigne M.: *Apologia Rajmunda Sebond*, [w:] *t e n ż e*, *Próby*, tł. T. Żeleński (Boy), t. II, Warszawa 1985.
- Nagel T.: *Widok znikąd*, tł. C. Cieśliński, Warszawa 1997.
- Nozick R.: *Philosophical Explanations*, Cambridge 1981.
- Oakeshott M.: *Racjonalizm w polityce*, tł. A. Lipszyc [w:] *t e n ż e*, *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999.
- *Filozofia polityki*, tł. A. Lipszyc, [w:] *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999.
- Quine W.V.O.: *Słowo i przedmiot*, tł. C. Cieśliński, Warszawa 1999.
- Reid T.: *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tł. M. Hempoliński, Warszawa 1975.
- Russell B.: *Szkice sceptyczne*, tł. A. Kurlandzka, Warszawa 1957.
- Ryle G.: *The World of Science and the Everyday Word*, [w:] *t e n ż e*, *Dilemmas*, Cambridge 1960.
- Searle J.: *The Construction of Social Reality*, New York 1995.
- *Umysł, język, społeczeństwo*, tł. D. Cieśla, Warszawa 1999.
- Sekstus Empiryk: *Zarysy pirrońskie*, tł. A. Krokiewicz, Warszawa 1998.
- Strawson P.: *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, London 2005.
- Stroud B.: *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford 1984.
- Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, Londres 1765.
- Williams M.: *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton 1996.
- Woleński J.: *Status epistemologii: pomiędzy naturalizmem a transcendentalizmem*, [w:] *Epistemologia współcześnie*, red. M. Hetmański, Kraków 2007.

COMMON SENSE AND SKEPTICISM

Summary

In Part One of the present text a philosophical characterization of common sense is presented, focusing first of all on its epistemological aspects. Part Two is devoted to these types of doubt or skepticism that may be defined as popular and do not require a philosophical background. Part Three is concerned with strictly philosophical skepticism, whose characterization and confrontation with common sense requires a general and introductory answer to the question about what in fact philosophy is. In Part Four examples are presented of difficulties and antinomies to which confusing the level of commonsensical thinking with the level of philosophical thinking leads. The difficulties result from, on the one hand, attempts at solving philosophical problems by referring to popular intuitions, and, on the other, the willingness to infer consequences related to everyday life from philosophical deliberations. The disquisition seeks to justify the thesis that skepticism and undermining common sense – alien to popular thinking – belong to the nature of philosophy, and hence postulates to decide philosophical problems by referring to common sense, as well as charges sometimes leveled against philosophy that it does not give any actual solutions to practical problems should be regarded as misunderstandings.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: sceptycyzm, filozofia, zdrowy rozsądek.

Key words: skepticism, philosophy, common sense.

Information about Author: DAMIAN LESZCZYŃSKI, Ph.D. – Department of Ontology and Theory of Knowledge, University of Wrocław; address for correspondence: ul. Koszarowa 3/20, PL 51-149 Wrocław; email: damian.leszczyński@poczta.fm