

Stanisław Judycki

Ewolucja epistemologii w XX wieku: kontynuacja czy zmiana tematu?*

Gdy zaczynamy poznawać dzieje filozofii, w trakcie studiów uniwersyteckich lub być może wcześniej, wtedy też, niejako ‘w uwikłaniu’, uczymy się, jaki sens i jaki zasięg teoretyczny mają podstawowe problemy filozoficzne. Mówię ‘uczymy się w uwikłaniu’ dlatego, że zaczynając poznawać filozofię, musimy niejako sami ‘wyczuć’, przedzierając się przez wielorakie koncepcje i definicje, czego dotyczy zagadnienie natury bytu, zagadnienie natury poznania, moralności czy piękna. Potem często zwracamy uwagę młodszymi, początkującym, że to, co Pan (Pani) mówi na ten temat, dotyczy tylko części problemu, jest tylko jego powierzchnią, jednym z jego aspektów. Gdy zaczynałem zajmowanie się filozofią, sensu i zasięgu problemu poznania uczyłem się od takich filozofów, jak Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Kant, Husserl, Cassirer, Ingarden. Po pewnym czasie nabrałem przeświadczenia, że rozumiem, na czym polega problem poznania, o którym oni dyskutowali, oraz przekonania, że - mimo różnic czasowych i treściowych - dyskutowali oni na ten sam temat. Teraz jednak, gdy czytam angielskojęzyczne wprowadzenia do epistemologii, wydawane w tzw. renomowanych wydawnictwach, zaczynam mieć wątpliwości, czy teoria poznania naszych czasów jest na ten sam temat, co teoria poznania wszystkich czasów wcześniejszych. Mam wrażenie, że powoli zmieniono temat i teraz wszyscy - chcąc czy nie chcąc - a to ze względu na wspomniane renomowane wydawnictwa, muszą tak dyskutować ten problem, jak on jest w nich przedstawiany.

Już od kilkunastu lat powtarzam studentom na wykładach wprowadzających do filozoficznej teorii poznania, że według klasycznej (tradycyjnej) definicji wiedzy, wiedza to prawdziwe i (odpowiednio) uzasadnione przekonanie. Jednak już od dłuższego czasu ogarnęły mnie wątpliwości, co do tego, czy to jest klasyczne rozumienie wiedzy (poznania), a nawet mogę powiedzieć, że zbuntowałem się przeciw renomowanym wydawnictwom i temu, co one propagują na temat epistemologii. Nie mogę tu omówić wszystkich aspektów zmiany tematu epistemologii w drugiej połowie XX w., poruszę więc tylko dwie kwestie: problem definicji wiedzy i problem tzw. eksternalizmu.

Epistemologia w XX w. rozpoczęła się od kontynuacji wątków kantowskich w różnych nurtach neokantyzmu, od powstania fenomenologii E. Husserla, od pojawienia się neopozytywizmu Koła Wiedeńskiego i wystąpienia pierwszych przedstawicieli tego, co później nazwane zostało

* Poniższy tekst został opublikowany w: *Księga Pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2005, s. 140-148.

filozofią analityczną; rozwinęła się także neoscholastyka oraz inne prądy. Wydaje się, że od lat 70-tych XX w. rozpoczął się powolny proces przekształcania tematów uznawanych dotąd za główny przedmiot zainteresowań epistemologii w inną problematykę.

Koronnym przykładem tego procesu przemian w epistemologii drugiej połowy XX w. mogą być rozważania dotyczące pojęcia i definicji wiedzy, zapoczątkowane, jak się dzisiaj twierdzi, sławnym artykułem E. Gettier'a z 1963 r.¹ Gdy bierze się do ręki wprowadzenia do współczesnej epistemologii, to wydaje się, że głównym jej zadaniem było od wieków określenie, kiedy można o jakiejś osobie powiedzieć, że coś wie, a więc na przykład, kiedy można powiedzieć o Kazimierzu, że wie, iż brokuły są trujące a nie tylko, że jest o tym prawdziwie przekonany.² Sugeruje się przy tym, że tzw. klasyczna czy standardowa definicja wiedzy - zgodnie z którą wiedza polega na posiadaniu prawdziwego i (odpowiednio) uzasadnionego przekonania - była powszechnie uznawana przez całe dzieje filozofii, od czasu gdy pierwsze próby jej wyartykułowania pojawiły się u Platona. Popieram jednak opinię, wyrażoną przez jednego ze współczesnych epistemologów - chyba też zbuntowanego - że: „It is a myth that the traditional conception of knowledge was justified true belief”.³ Można sobie wyobrazić, jak musieliby być zdziwieni na przykład I. Kant, E. Husserl, E. Cassirer, całe pokolenia neokantystów, R. Ingarden i różni fenomenologowie, gdyby przeczytali, że jednym z głównych przedmiotów zainteresowania epistemologii ma być kwestia podania koniecznych i wystarczających warunków dla przekonania Kazimierza, że brokuły są trujące.

Trzeba przypomnieć, że w dwóch dialogach, na które zazwyczaj powołują się autorzy wprowadzeń do epistemologii w celu nobilitowania lansowanego przez siebie pojęcia wiedzy, Platon wprawdzie rozważa takie rozumienie wiedzy, lecz jednocześnie odrzuca je jako nieadekwatne.⁴ O tym

¹ E. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, w: „Analysis” 23(1963), s. 121-123.

² D.J. O'Connor/B. Carr, *Introduction to the Theory of Knowledge*, Brighton: The Harvester Press 1982; J. Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell 1985; J.L. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa: Rowman & Littlefield Publishers 1986; K. Lehrer, *Theory of Knowledge*, Boulder: Westview Press 1990; N. Everitt/A. Fisher, *Modern Epistemology. A New Introduction*, New York: McGraw-Hill, Inc. 1995; L.P. Pojman, *What Can we Know. An Introduction to the Theory of Knowledge*, Belmont: Wadsworth Publishing Company 1995; C. Landesman, *An Introduction to Epistemology. The Central Issues*, Oxford: Blackwell 1996; A. Morton, *A Guide Through the Theory of Knowledge*, Oxford: Blackwell 1997² (*Przewodnik po teorii poznania*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: Spacja 2002); P.K. Moser/D.H. Mulder/J.D. Trout, *The Theory of Knowledge. A Thematic Introduction*, New York/Oxford: Oxford University Press 1998; R. Audi, *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London/New York 1998; J. Greco/E. Sosa (eds), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell 1999; P. Baumann, *Erkenntnistheorie. Lehrbuch der Philosophie*, Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler 2002.

³ P. Butchvarov, *Skepticism about the External World*, New York/Oxford: Oxford University Press 1998, s. 87.

⁴ Por. *Menon*, 98B i *Teajtet* 201E-210B.

jednak najczęściej się nie pisze. Co ważniejsze jednak, główny sens filozofii poznania Platona, wyrażenie obecny już na poziomie podręczników historii filozofii, jest zupełnie inny niż sugerowałaby to przypisywana mu dzisiaj definicja wiedzy. „Wiedza to prawdziwe i uzasadnione przekonanie” - taką koncepcję wiedzy Platon umieściłby prawdopodobnie na poziomie agory, czyli potraktował ją jako koncepcję wiedzy doksalnej - jeżeli można użyć tego, nieco paradoksalnego, określenia - a nie jako koncepcję wiedzy epistemicznej. Byłby to dla niego problem poznania ludzkiego postawiony nie z punktu widzenia poważnego dyskursu filozoficznego, lecz z punktu widzenia wiedzy potocznej.

Po drugie, widać od razu, że podawana dzisiaj za klasyczną definicja wiedzy zawiera takie wyrażenia, jak ‘przekonanie’ (*belief*) i ‘uzasadnienie’ (*justification*). To sytuuje ją, jak można by powiedzieć, przynajmniej o jeden poziom za wysoko, jeśli chodzi o problem poznania. Przekonania są strukturami złożonymi z pojęć, podobnie jak uzasadnienia tych przekonań. Aby Kazimierz mógł być przekonany, że brokuły są trujące, musi już dysponować odpowiednimi pojęciami, jak również musi być w stanie formułować odpowiednie sądy.⁵ Podstawowym problemem epistemologii było od wieków pytanie o źródło i możliwość pojęć, o ich rodzaje (pojęcia empiryczne i tzw. pojęcia czyste, czyli, w języku Kanta, kategorie) oraz o źródło, strukturę i możliwość sądów, a nie pytanie o uzasadnienie przekonań wziętych z poziomu dyskursu życia codziennego. Cała logika transcendentalna Kanta, logika transcendentalna różnych neokantystów, logika transcendentalna Husserla, rozważania o sędzie w tzw. tomizmie transcendentalizującym itd. - zostały pominięte i zastąpione wyrafinowaną grą intelektualną w mniej lub bardziej uzasadnione przekonania.

Można tu tylko zasygnalizować problem, który jest zbyt skomplikowany, aby go jakoś rozstrzygać w ramach tego artykułu, a mianowicie problem relacji pomiędzy pojęciem ‘przekonania’ i pojęciem ‘sądu’. ‘Przekonania’, tak jak się je rozumie w kontekście dzisiejszych dyskusji na temat pojęcia wiedzy, mogą pojawiać się z różną siłą asercji - ‘nasz’ Kazimierz może być mniej lub bardziej przekonany, że brokuły są trujące - a stąd też trzeba byłoby twierdzić, że to samo przekonanie, zależnie od siły asercji, z którą jest żywione, może być mniej lub bardziej prawdziwe, co jednak wydaje się nonsensowne. ‘Sądy’ natomiast, tradycyjnie rozumiane, mogły być albo prawdziwe albo fałszywe, lecz nie mogły być bardziej lub mniej prawdziwe, bardziej lub mniej fałszywe. Już ten przykład ilustruje psychologizację pojęcia wiedzy, która dokonuje się na naszych oczach - mimo że wielu autorów zapewnia w swoich tekstach, że epistemologia jest dyscypliną normatywną.⁶

⁵ Nie rozstrzygam tu, co jest pierwotniejsze epistemicznie: czy pojecie czy sąd; czy sądy są złożone z pojęć, czy też raczej pojęcia są ukrytymi sądami.

⁶ Analizując wielorakie ‘defekty’ współczesnej dyskusji na temat sceptycyzmu Butchvarov pisze: The fifth defect [...] is itself probably a manifestation of a sixth defect, the sway of what may be called “the new way of beliefs”, the obsessive use in contemporary philosophy of the notion of belief, usually with complete neglect of phenomenology,

W nieco innych kontekstach pojawia się we współczesnej angielszczyźnie filozoficznej mówienie o tzw. *proposition*, czyli o tym, czemu rzeczowo po polsku odpowiada pojęcie sądu w sensie logicznym, a więc tej identycznej treści, do której niejako ‘zmierzają’ sądy w sensie psychologicznym. Zarówno angielskie *proposition* jak i polski ‘sąd w sensie logicznym’ mają wyraźny platoński posmak, tzn. przynajmniej sugerują, że nie chodzi tu o treści mentalne żywione przez każdorazowe podmioty, lecz o treści niejako wzięte same w sobie, o treści istniejące poza czasem i przestrzenią (istniejące abstrakcyjnie). Zasadniczo jednak większość autorów używających angielskiego *proposition* nie wskazuje na platońskie konotacje tego pojęcia, gdyby bowiem uwzględniła ten platonizm, to rozsadziłby on tezę, że przekonanie (*belief*) jest warunkiem wiedzy. To sądy w sensie logicznym czy też *propositions* mogą być prawdziwe albo fałszywe, nie zaś przekonania. Jak coś, co może być mniej lub bardziej prawdziwe, a to zależnie od siły asercji, może jednocześnie uchodzić za warunek wiedzy? Musiałoby z tego wynikać, że ten sam stan rzeczy można mniej lub bardziej prawdziwie wiedzieć. Jeżeli się natomiast powie, że przekonania ‘zmierzają’ tylko do identycznych treści, a więc do sądów w sensie logicznym, to po co mówić o przekonaniach? W ten sposób platonizm i rzeczywisty problem ludzkiego poznania wdzierają się kuchennymi drzwiami do współczesnej epistemologii, lecz gospodarze całego domu udają, że tego nie widzą (Przy okazji trzeba zauważyć, że często przeciw platońskiej ontologii wysuwa się zarzut, że przyjmuje ona egzotyczny rodzaju bytów - można jednak złośliwie zapytać, kto z tych, którzy formułują taką obiekcję, wie, co w bycie jest egzotyczne, a co takie nie jest).

Wróćmy do problemu wiedzy i do problemu poznania. Przez całe wieki wydawało się, że dyskurs filozoficzny na temat poznania powinien odkryć naturę ludzkiego poznania oraz wykazać jego możliwość w obliczu sceptycyzmu o różnych postaciach. Zadaniem tradycyjnej filozofii poznania nie było natomiast formułowanie warunków dla wiedzy na poziomie życia codziennego w ten sposób, żeby się wywikłać z pomysłowych kontrprzykładów. Gra w przykłady i kontrprzykłady wydaje się całkowicie jałowa, gdyż intuicyjnie czujemy, że nie da się podać takich warunków, które byłby ‘odporne’ na kontrprzykłady. Po przeprowadzeniu tej gry ogłasza się często, i to jako wielkie odkrycie L. Wittgensteina, że pojęcie wiedzy jest pojęciem rodzinnym i że jako takie nie dozwala na podanie warunków

reminiscent of the obsessive use of the notion of idea in earlier philosophy (“the new way of ideas”) and it is also striking neglect of phenomenological considerations. Since beliefs (I don’t mean feeling of confidence or religious faith) constitute a most obscure, perhaps not even genuine, category, it seems easy to do almost anything one wants with them, in particular to describe them as justified or rational or reliable or whatever. The mantra of “rationality” comes to seem to have universal utility when combined with unbridled but usually unconscious commitment to doxastic volutarism.” (P. Butchvarov, *Skepticism about the External World*, s. 6).

koniecznych i wystarczających, lecz nie pisze się, że jest to dobrze zakamuflowany sceptycyzm tegoż samego Wittgensteina.⁷

Wyobraźmy sobie jednak, że jakiemuś Super-gettierowi udałooby się sformułować takie warunki dla wiedzy, które byłoby bez zarzutu, a więc byłyby odporne na każdy możliwy kontrprzykład, w każdym możliwym świecie (aby dodać to ulubione wyrażenie filozofii współczesnej) - co wtedy, czy wiedzielibyśmy coś więcej temat możliwości poznania ludzkiego? Czy problem, z którym zmagał się Kartezjusz, Kant, Husserl i inni, zostałby rozwiązany, gdybyśmy usłyszeli takie określenie wiedzy, które pasowałoby bez zarzutu zarówno do przekonania Kazimierza, że brokuły są trujące, do przekonania, że istnieją elektrony jak i do przekonania, że istnieje Bóg i do wszystkich innych przekonań. Wydaje się, że takie postawienie kwestii poznania polega na całkowitym nieporozumieniu.

Pod wpływem tego rodzaju podejścia, a także w wyniku współdziałania innych koncepcji, dzisiejsza teoria poznania powoli zmienia się w rodzaj rozważań, dla którego chyba dobrym określeniem jest określenie następujące: dyskurs dialogiczno-psychologiczny na temat przekonań. Dyskurs ten, bo taka jest jego istota, nigdy nie może się zakończyć. Powolne zwycięstwo tej koncepcji nad zdrowym rozsądkiem filozoficznym należy chyba uznać za tajne zwycięstwo koncepcji głoszonych przez R. Rortego na temat śmierci epistemologii, z tym że dzisiejsza epistemologia przekonań już jest martwa, mimo że robi wrażenie żywej, pełnej nowych pomysłów i dyskusji. Rozmyty pragmatyzm, dialogizm, psychologizm i wymiar społeczny tej nowoczesnej teorii poznania jest życiem sztucznym, gdyż wprowadzie da się bez końca dyskutować, czyje przekonanie i pod jakimi warunkami można uznać za wiedzę, jest to jednak fałszywa nieskończoność nieustannie trwającego dialogu, gdyż z góry wiadomo, że nikt nie ma racji, gdyż, zależnie od kontekstu i od przyjętych założeń, wszyscy w jakiejś mierze mają rację.

Gdy wychodzę przed słuchaczy na uniwersytecie, to wstyd mi, że muszę mówić, iż tradycyjną koncepcją wiedzy jest prawdziwe i uzasadnione przekonanie, bo to mit i nieprawda, ale muszę tak mówić, bo tak właśnie jest napisane w książkach wydawanych przez tzw. renomowane wydawnictwa. Nie mogę też powiedzieć, że jest to jedna z wielu koncepcji, bo chyba widać z powyższego, że nie może to być jedna z wielu koncepcji, lecz jest to po prostu zwykłe imputowanie dziejom filozofii czegoś, czego

⁷ Uznając, że nie da się podać warunków koniecznych i wystarczających dla pojęcia wiedzy, Grayling dochodzi do wniosku, iż od zagadnienia wiedzy i jej warunków ważniejsza jest kwestia uzasadnienia naszych przekonań: „... debates over definition of ‘knowledge’ seem to be a sideshow. The justification of claims in the natural sciences, the social sciences (not least history) and law is where the real work cries out to be done in epistemology.” (A. C. Grayling, *Epistemology*, [w:] N. Bunnin/E.P. Tsui-James (eds), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford: Blackwell 1996, s. 58).

nigdy w nich nie było. Płacę się więc i staram się powiedzieć, że w dawnych teoriach poznania, o różnej zresztą proveniencji, główny problem poznania jak i samą wiedzę rozumiano inaczej, niż to się robi dzisiaj. Na czym zatem polega tradycyjny problem poznania i tradycyjne rozumienie wiedzy? Odpowiem na to pytanie skrótowo i mam oczywiście świadomość, że odpowiedź ta będzie wystawiona na zarzuty, lecz na pewno nie będzie w niej mowy o przekonaniach Kazimierza na temat brokułów.

Po pierwsze, tradycyjna koncepcja wiedzy była koncepcją wiedzy demonstratywnej, tzn. wiedzieć coś znaczyło nie móc pomyśleć, że mogłoby być inaczej niż dany sąd głosi. Jako wzorcowe przykłady wiedzy (poznania) w tym sensie można podać wiedzę na temat tzw. pierwszych zasad bytu i poznania, o której rozprawiano w scholastyce i w neoscholastyce, sławne *cogito* Kartezjusza czy tzw. spostrzeganie immanentne w interpretacji Husserla. Można nawet paradoksalnie powiedzieć, że wiedza demonstratywna jest paradoksalnym przypadkiem epistemicznym prawdy bez wiedzy, tzn. bez zrelatywizowania do takiego lub innego uzasadnienia. Człowiek, który coś wie, nie jest przekonany o tym, co wie, on to po prostu wie, on *ma* prawdę.⁸ Nawet sceptyk Hume zdawał sobie sprawę, że wiedza niedemonstratywna - a więc wiedza indukcyjna, abdukcyjna, koherentystyczna - i wiedza demonstratywna są czymś całkowicie różnym, gdy pisał, że prawdopodobieństwo i wiedza posiadają dwie całkiem różne natury.⁹

Gdy mamy dwa sądy sprzeczne i jednocześnie nie mamy żadnych danych, aby sądzić, że którykolwiek z nich jest prawdziwy, to nie posiadamy żadnego uzasadnienia dla któregośkolwiek z nich, a zatem jesteśmy równie uprawnieni w sądzeniu, że zarówno *p* jak i uprawnieni w sądzeniu, że *nie-p*. Przykład ten pokazuje, że wiedza i poznanie nie wiążą się z uzasadnianiem. Co więcej, gdyby demon Kartezjusza wytwarzał w nas tylko fałszywe przekonania, to przekonania, które teraz uznajemy za uzasadnione, pozostałyby nadal uzasadnione, lecz żadne z nich nie byłoby wiedzą. Tego rodzaju sytuacja nakazuje wyraźnie oddzielać wiedzę od uzasadnienia. Można mieć minimalne dane na rzecz jakiegoś sądu, lecz nie być uprawnionym do jego uznawania, a to ze względu na to, że dane te są zbyt słabe. Gdy zapytamy: „Jak słabe?” - to niemożliwość odpowiedzi na pytanie, jak słabe muszą być określone dane, abyśmy nie byli uprawnieni do uznawania jakiegoś sądu, pokazuje bezużyteczność pojęcia epistemicznego uzasadniania.

⁸ „There is no general character or quality of which the essential natures of both knowledge and opinion are differentiations. [...] It is vain to seek such a common quality in belief. [...] Belief is not knowledge and the man who knows does not believe at all what he knows; he knows it.” (J.C. Wilson, *Statement and Inference*, Oxford: Clarendon Press 1926, s. 1: 100 et passim; cyt. za P. Butchvarov, *Skepticism about the External World*, s. 82).

⁹ „But knowledge and probability are of such contrary and disagreeing natures, that they cannot run insensibly into each other, and that because they will not divide, but must be either entirely present, or entirely absent.” (D. Hume, *A Treatise of Human Nature* [1739], wyd. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1888, s. 181).

Po drugie, tradycyjny problem wiedzy zawierał w sobie pytanie, czy wychodząc od samych danych świadomości można wykazać istnienie tzw. świata zewnętrznego, wykazać w ten sposób, aby nie popełnić jakiejś formy błędu *petitio principii*.¹⁰ Problem przejścia od danych świadomości, nazywany niekiedy ‘problemem mostu’ (trzeba dodać: ‘mostu’, lecz bez *petitio principii*), wyznaczał radykalizm dyskursu epistemologicznego, a wszelkie próby odejścia od tego radykalizmu, np. w wyniku zniechęcenia faktem, że nikt, tego problemu dotąd nie rozwiązał, byłyby tak samo naganne, jak próby rezygnacji z wartości bycia uczciwym motywowane konstatacją, że dotychczas spotykało się tylko ludzi nieuczciwych.

Po trzecie, co łączy się punktem pierwszym i drugim, tradycyjny problem poznania rozumiano jako pytanie o istnienie apriorycznych i subiektywnych czynników, które umożliwiają poznanie siebie samego i poznanie świata, lecz oczywiście natychmiast powstawało pytanie, czy te aprioryczne i subiektywne czynniki, jeżeli rzeczywiście występują, nie ‘zasłaniają’ nam prawdziwej natury świata. Podręcznikową ilustracją tego aspektu tradycyjnie rozumianego problemu poznania były argumenty Kanta, najpierw na rzecz aprioryczności i subiektywności form naoczności przestrzeni i czasu oraz kategorii, a potem na rzecz tego, że to, co jest w ten sposób aprioryczne i subiektywne, jest jednocześnie warunkiem możliwości jakiegokolwiek relacji epistemicznej. Epistemologie ściśle empirystyczne nie będą uznawały jakichkolwiek mocno rozumianych elementów apriorycznych i subiektywnych, mających umożliwiać ludzkie poznanie, lecz wtedy stają przed trudnym zadaniem wykazania, że na przykład czasu i przestrzeni doświadczamy w ten sam sposób, jak doświadczamy kolorów.

Po czwarte, rozważając problem wiedzy i poznania brano pod uwagę możliwość powszechnego sceptycyzmu, a zadaniem teorii poznania było jakieś poradzenie sobie z tym sceptycyzmem.

Po piąte, problemem dręczącym epistemologię - i filozofię w ogóle - był od czasów Platona problem relacji pomiędzy myśleniem a bytem oraz problem możliwości wiedzy koniecznej na temat bytu. Zdawano sobie sprawę, że negacja możliwości koniecznej wiedzy rzeczowej, wiedzy na temat bytu, prowadzić musi do probabilizmu, który jest odmianą sceptycyzmu.

Po szóste, w świetle wszystkich powyższych problemów, stawiano pytanie, czy inne dyscypliny filozoficzne, metafizyka (wzgl. ontologia), etyka itd. mają jakikolwiek sens, jeśli nie moglibyśmy się jakoś ‘wywikłać’ z powszechnego sceptycyzmu i z mocno interpretowanego (subiektywistycznego) aprioryzmu. Gdybyśmy tego nie mogli zrobić, wtedy teoria poznania stawałaby się dyscypliną nie tylko pierwszą, lecz i ostatnią - chociaż trzeba dodać, że wszystkie dotychczasowe rozważania epistemologiczne nie mogły uniknąć pewnych rozstrzygnięć

¹⁰ Por R. Ingarden, *O niebezpieczeństwie ‘petitionis principii’ w teorii poznania*, [w:] tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN 1971, s. 357-380 i A.B. Stępień, *O metodzie teorii poznania*, Lublin: TN KUL 1966.

metafizycznych (wzgl. ontologicznych), a to chociażby w stosunku do statusu ontycznego umysłu ludzkiego.

I teraz pointa: nie miałyby większego sensu zajmowanie się pytaniem, jakie warunki muszą być spełnione, aby przekonanie Kazimierza, że brokuły są trujące, można było uznać za przypadek wiedzy, gdybyśmy najpierw, w jakiś sposób, nie rozstrzygnęli wszystkich powyższych problemów.

Weźmy teraz pod uwagę drugi bardzo znany temat epistemologii ostatnich czasów, jakim jest opozycja między internalizmem i eksternalizmem.¹¹ Eksternalistami w epistemologii mają być ci, którzy uznają, że aby podmiot był w stanie wiedzy, aby poznawał coś, nie musi zdawać sobie sprawy z czynników wpływających na jego stan posiadania wiedzy czy stan poznawania, a w szczególności nie musi dysponować uzasadnieniem dla żywionych przez siebie przekonań. Można, na przykład w oparciu o spostrzeganie zmysłowe, wiedzieć, że słońce świeci, a nie że deszcz pada, nie znając czynników determinujących to przekonanie, a w szczególności nie potrzeba, aby ktoś, kto jest przekonany na podstawie percepcji, że słońce świeci, był w stanie uzasadnić to przekonanie. Wystarczy, aby podmiot żywiący to przekonanie, znajdował się w regularnej i godnej zaufania (*reliable*) relacji do świata. Za najlepszego kandydata do bycia tego rodzaju relacją godną zaufania uznaje związki przyczynowe pomiędzy podmiotem a światem. Mają one być 'godne zaufania' dlatego, że istnieje duże prawdopodobieństwo, iż prowadzą do prawdy. Wystarczy zatem, aby podmiot był niejako 'poddany' takiej godnej zaufania relacji, aby można było o nim powiedzieć, że coś wie lub że coś poznaje. Małe dzieci, tzw. wyższe zwierzęta i tzw. niewyrafinowani dorośli są koronnymi przykładami wysuwanymi przez dzisiejszych eksternalistów, przykładami istot, którym nie chcielibyśmy odmówić wiedzy, mimo że wszystkie one nie dysponują zdolnością do uzasadniania swoich przekonań.

Według dzisiejszej epistemologii internalistami mają natomiast być ci, którzy twierdzą, że aby podmiotowi można było przypisać wiedzę lub poznanie, musi on mieć świadomy dostęp przynajmniej do niektórych czynników determinujących jego ewentualne stany epistemiczne, jak również musi być w stanie użyć w tych czynników dla uzasadniania swoich przekonań. Zgodnie z tym podziałem wzorcowym internalistą miałby być Kartezjusz (choć oczywiście nie zdawał on sobie z tego sprawy, bo za jego czasów nikt jeszcze nie wpadł na pomysł, aby tak 'elegantcko' podzielić całą epistemologię). Kartezjusz był internalistą, gdyż w trakcie gdy zastanawiał się nad problem wiedzy i sceptycyzmu, nad problemem demona i dowodu ontologicznego, wychodził z założenia, że tylko to, co sobie uświadamia może stanowić uzasadnienie dla sądu, że świat istnieje, a demon nie istnieje i że istnieje prawdziwy Bóg.

¹¹ Por. R. Ziemińska, *Internalizm i eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2002.

Ci, których dzisiaj nazywa się internalistami, zwracają uwagę, że gdyby eksternalistyczna interpretacja wiedzy lub poznania była poprawna, to wiedzę lub poznanie należałoby przypisać nawet tak prostym urządzeniom, jak termostaty, gdyż i one pozostają w regularnym i godnym zaufania powiązaniu ze światem, lecz ta odpowiedź nie odstrasza eksternalistów, którzy czyniąc wprawdzie pewne odstępstwa od swojej podstawowej doktryny, nadal trwają przy eksternalizmie. Pojawiają się też stanowiska ugodowe, tzn. uznające, że w przypadku wszystkich przypisań wiedzy lub poznania musi pojawić się zarówno element eksternalistyczny jak i składnik internalistyczny.

Całą kwestię opozycji pomiędzy internalizmem a eksternalizmem uważam za nieporozumienie, które zagnieździło się we współczesnej epistemologii. Jest to następny przykład zmiany tematu i 'rozmiękczenia' dawnej, 'twardej' problematyki epistemologicznej. Rozbudowane dyskusje na temat eksternalistycznych czy kauzalnych teorii wiedzy wydają się polegać na manipulacji pojęciowej. Nawet taki idealista transcendentálny, jakim był Kant, nie wątpił w to - o czym świadczą sławne zdania z *Krytyki czystego rozumu* - że poznanie ludzkie zaczyna się od pobudzenia organów zmysłowych.¹² Uczynienie jednak z warunku przyczynowego osobnej teorii poznania (wzgl. osobnej teorii wiedzy) Kant uznałby albo za rozstrzygnięcie z góry całego problemu albo za niezrozumienie tego, czego dotyczy tzw. 'problem poznania'. Czy Kartezjusz mógłby zostać eksternalistą? Mógłby - gdyby przyjął, że pozostaje w regularnej relacji przyczynowej do świata lub w regularnej relacji przyczynowej do Boga. Wtedy też nie musiałby się tak męczyć z konstrukcjami typu *cogito*, z ideami jasnymi i wyraźnymi, z dowodem ontologicznym. Sądę jednak, że gdyby usłyszał o eksternalizmie bardzo by się zdziwił, że to aż takie proste.

Najważniejsze jest, aby nie stracić z oczu, że opozycja eksternalizm - internalizm należy do innego poziomu dyskursu niż poziom, na którym rozgrywała się cała dotychczasowa epistemologia Zachodu. W 'problemie poznania' nie chodziło o podanie kauzalnych (lub innych) warunków dla naszych przekonań wziętych z życia potocznego, lecz o problem z wyższego poziomu, z metapoziomu w stosunku do poziomu codziennych przekonań, tzn. chodziło o dyskursywne rozstrzygnięcie natury i możliwości poznania ludzkiego. Zasadniczo rzecz biorąc, nikt nie negował, że nasze poznawanie świata rozpoczyna się od jakichś pobudzeń 'z zewnątrz', a ogólniej mówiąc, że poznanie ludzkie zawiera w sobie, jako istotny element, czynnik kauzalny, lecz dopiero dyskurs filozoficzny miał rozstrzygnąć, co to znaczy. Ten dyskurs musi być niezbywalnie internalistyczny, lecz nie w sensie sugerowanym dzisiaj, lecz w tym elementarnym znaczeniu, że

¹² „Choć jednak wszelkie poznanie rozpoczyna się wraz doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia. Mogłoby bowiem być równie dobrze tak, żeby nawet nasze poznanie doświadczałne było czymś złożonym z tego, co nasza władza poznawcza (przez podnity zmysłowe [do tego] jedynie spowodowana) sama z siebie wydaje;” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1986, t.1, s.61 (A2/B2)).

inaczej niż poza racjami, które sobie uświadamiamy na rzecz takiego lub innego statusu tego, co nazywamy ludzkim poznaniem, wszystkie inne podejścia są błędnym kołem, nieporozumieniem, udawaniem że się nie wie, o czym jest dyscyplina, którą się zajmujemy. W tym znaczeniu każdy poważny epistemolog był, i musi nadal być, internalistą. Kartezjusz doskonale sobie z tego zdawał sprawę i gdyby w nauczał w jakimś uniwersytecie teorii poznania, to za pomysł eksternalizmu postawiłby prawdopodobnie studentowi stopień niedostateczny.

Być może problem poznania, problem naszego statusu epistemicznego w świecie jest dla nas ludzi nierozstrzygalny, lecz na pewno dość żalosnym posunięciem jest próba rozstrzygnięcia go przy pomocy eksternalizmu i teorii relewantnych alternatyw.¹³ Gdy się czyta w dzisiejszych epistemologiach filozoficznych, że hipoteza demona, a więc hipoteza, że świat jest być może całkowicie inny, niż to się nam wydaje w życiu codziennym i w naukach, nie jest żadną tzw. relewantną alternatywą (*relevant alternative*), z którą musimy się liczyć w zwykłych kontekstach, to 'czuje się przez skórę', że osoby piszące w ten sposób w rzeczywistości same nie wierzą, iż jest to poważna odpowiedź na problem sceptycyzmu i na problem ukazania naszej epistemicznej sytuacji w tym, co nazywamy światem. Aby rozwiązać ten problem, Kartezjusz musiał użyć 'najcięższej artylerii', a mianowicie dowodu ontologicznego i musiał odwołać się do dobroci i do prawdomówności Boga, podczas gdy dzisiaj, czasami wręcz ironicznie, uważa się, że był to zbyt duży bagaż metafizyczny i że można ten problem rozwiązać za pomocą skromniejszego instrumentarium pojęciowego, na przykład za pomocą eksternalizmu lub koncepcji relewantnych alternatyw. Sądzę jednak, że teoria poznania nie jest zmierzeniem skromnym, jest ona tak samo metafizycznie nieskromnym zamierzeniem, jak cała filozofia i jest zamierzeniem poważnym.

Eksternalizm współczesny jest głoszony jako teoria naturalistyczna, tzn. godne zaufania procesy, które mają w nas wytwarzać przekonania i wiedzę, to przyczynowe procesy w świecie fizycznym, a podmiot to część świata fizycznego, całkowicie poddana jego prawidłowościom. Moja obiekcja nie dotyczy tutaj naturalizmu jako takiego: można być naturalistą lub materialistą, lecz trzeba być poważnym naturalistą lub materialistą, a nie tylko ukrytym i na niby, a za taki na niby naturalizm czy materializm należy chyba uznać dzisiejszy eksternalizm epistemologiczny. Jeżeli ktoś jest naturalistą, to musi uznawać, że my, ludzie jesteśmy całkowicie uwikłani w potężny łańcuch przyczyn, którego ani początku ani końca nie znamy i że taki właśnie gigantyczny łańcuch kauzalny nazywamy światem materialnym. Dopiero z tego punktu widzenia naturalista (materialista) powinien oceniać zadanie teoretyczne, które przed nim staje, a mianowicie zadanie wykazania, że będąc tylko małymi kawałeczkami tego potężnego łańcucha przyczyn, mimo tego możemy twierdzić, że dysponujemy prawdą i

¹³ Por. J. Pryor, *Highlights of Recent Epistemology*, [w:] „The British Journal for the Philosophy of Science.” 52(2001), s. 95-124.

wiedzą. Naturalistyczne wykazanie, że przynajmniej niekiedy docieramy do prawdy i do wiedzy równa się wzięciu na siebie nie mniejszego bagażu metafizycznego niż wziął na siebie Kartezjusz. Naturalizm nie jest mniejszym wyzwaniem dla idei prawdy i wiedzy niż sceptycyzm. Można nie podjąć tego wyzwania i stosować jedynie 'środki uśmierzające ból' w postaci eksternalizmu, probabilizmu, próby definicji wiedzy na poziomie potocznym itd. Nie pomoże tu też pragmatyzm w postaci odwołania się do faktu sukcesu eksplanacyjnego, prognostycznego i technologicznego naszej nauki. W świecie zjawisk możemy dużo 'wiedzieć' i działać sensownie, lecz w problemie poznania ludzkiego chodzi o to, czy świat, z którym mamy do czynienia i w którym działamy, jest tylko zjawiskiem, czy też 'światem samym w sobie'.

Nie mogę podjąć tu kwestii dotyczących innych, dość dziwnych, jak mi się wydaje, koncepcji, które pojawiły się i funkcjonują we współczesnej filozofii. Dyskutowany dzisiaj problem tzw. antyrealizmu wydaje się być przeinaczeniem tradycyjnego idealizmu. Dawny idealizm przemieniono w relatywizm pojęciowy, a za antyrealistę uchodzi m.in. ktoś, kto nie uznaje zasady wyłączonego środka. Podobnie dziwny charakter mają stanowiska twierdzące, że problem ludzkiej racjonalności istotnie zależy od tego, czy ludzie myślą i postępują według zasad zgodnych z aksjomatami rachunku prawdopodobieństwa. Równie zagadkowa współczesna koncepcja polega na dystynkcji pomiędzy wąską a szeroką treścią mentalną oraz koncepcja nazywana kauzalną teorią znaczenia - obie te rzeczy razem prowadzą do tezy, że gdy myślimy o czymś, to nie wiemy, o czym myślimy. Jeszcze inną rzeczą są próby spływania dawnej problematyki wiedzy koniecznej i wiedzy apriorycznej: w takcie tej dyskusji próbuje się twierdzić, że istnieją konieczne sądy *a posteriori* i niekonieczne sądy *a priori*. Można jeszcze wspomnieć o tzw. fundherentyzmie, czyli o mieszaninie fundacjonalizmu i koherencjonizmu.

Na koniec wspomnę o trzech 'nawróceniach' na właściwe czy pierwotne rozumienie problematyki filozoficznej. C. McGinn przyznał w końcu, że jednym z najtrudniejszych zagadnień w kwestii relacji pomiędzy umysłem a ciałem jest to, że stany mentalne, tak jak są one dane w doświadczeniu wewnętrznym, pojawiają się jako nieprzestrzenne.¹⁴ Mimo tego McGinn nadal sądzi, że relacja pomiędzy umysłem a ciałem jest relacją naturalną, lecz że my ludzie, ze względu na istotne ograniczenie naszych zdolności poznawczych, nie jesteśmy w stanie jej zrozumieć. Przez 'nawrócenie' nie rozumiem w wypadku McGinna zmiany poglądu z naturalistycznego na dualistyczny, lecz otwarte przyznanie tego, czego wielu autorów nie chciało dotąd przyznać, albo udawało, że ten jeden z najtrudniejszych problemów dla naturalizmu, jakim jest nieprzestrzenność stanów mentalnych, w ogóle nie istnieje.

¹⁴ C. McGinn, *The Mysterious Flame. Conscious Mind in a Material World*, New York: Blackwell 1999.

D. Wiggins zdystansował się od swojego poprzedniego stanowiska w duchu Locke'owskiego kryterium mnemonicznego i ostatnio przyznaje, że wprawdzie pamięć pełni szczególną rolę w pełnym obrazie osoby ludzkiej, lecz jednocześnie podkreśla, że to nie implikuje, iż pamięć determinuje warunki konieczne (lub wystarczające) trwania osoby¹⁵. W wypadku Wigginsa chodzi o to, że od dawna wiadano, że aby można było mówić o przypomnieniach, trzeba założyć tożsamość osoby, której te przypomnienia mają być przypomnieniami i że zatem nie da się 'wywieść' tożsamości osobowej z 'powiązania' pomiędzy przypomnieniami. Wiedziano to, lecz jakby udawano, że ten problem nie jest aż tak istotny - w końcu Wiggins przyznał to.

Znany autor z dziedziny epistemologii, L. Bonjour uznał, że nie da się sensownie mówić o żadnej kauzalnej teorii znaczenia mentalnego i że jest to raczej dowolna konstrukcja, przy której wielu autorów upiera się na siłę. W tej samej książce próbuje też odnowić tradycyjnie rozumiane zagadnienie wiedzy apriorycznej i pokazać bardzo jasno, że sławny artykuł Quine'a, na którym wykształciły się już całe pokolenia filozofów, nie zawiera żadnych poważnych zarzutów wobec dystynkcji analityczny - syntetyczny.¹⁶ Być może tego rodzaju konwersji filozoficznych będzie wkrótce więcej, gdyż można przypuszczać, że wielu myślicielom zbrzydła już ta dość mdła papka, jaką ostatnio stały się niektóre fragmenty filozofii w dzisiejszym świecie.

¹⁵ D. Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, s. 199.

¹⁶ L. Bonjour, *Defence of Pure Reason. A Rationalist Account of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.