

Stanisław Judycki

O dzisiejszym stanie epistemologii*

Epistemologia, zwana też teorią poznania, stanowi, obok metafizyki (ontologii) oraz etyki, jedną z trzech głównych dyscyplin filozoficznych, które, zgodnie z ostatnio przyjętymi standardami nauczania, urzędowo uznano za przedmiot studiów wyższych w zakresie filozofii. Epistemologia jest w pewnym sensie nową dyscypliną filozoficzną, bowiem jako odrębna dziedzina akademicka powstała w drugiej połowie XIX w., choć oczywiście rozważania na temat wiedzy czy poznania są tak dawne, jak sama filozofia. Uwagi poniższe będą dotyczyły epistemologii, ale w pewnej mierze mogą być też odniesione do innych gałęzi filozofii, tak że w efekcie będzie tu mowa o stanie współczesnej filozofii w ogólności.¹

SPECJALIZACJA

Nigdy jeszcze w dziejach nie istniała taka sytuacja, jak dzisiaj, to znaczy, że tak wielu zdolnych ludzi, w tak dobrych warunkach może poświęcać swoje życie analizom problemów filozoficznych. W efekcie doszło do ogromnego zróżnicowania dyskusji prowadzonych przez bardzo wiele osób, do wysokiej specjalizacji dziedzinowej i tematycznej. W dziedzinie epistemologii proces ten oddział dwustronnie, z jednej strony od współczesnej epistemologii oddzieliły się filozofie różnych nauk, a więc na przykład filozofia nauk przyrodniczych, filozofia logiki czy matematyki, z drugiej zaś, jako coś zbliżonego do epistemologii, zaczęto traktować tzw. nauki kognitywne.² Niektórzy nawet już nie odróżniają filozoficznej epistemologii od tzw. kognitywistyki i przedstawiają relacje pomiędzy tymi dyscyplinami w ten sposób, że nauki kognitywne prędzej czy później rozwiążą wszystkie dawne ‘zagwozдки’ epistemologiczne. Nie chcę twierdzić, że ktoś, kto zajmuje się epistemologią, nie powinien orientować w wynikach badań empirycznych, ale wydaje mi się, że ‘nauki kognitywne’ stały się okazją dla wielu filozofów do ucieczki od rdzennej problematyki filozoficznej i okazją do prób nadawania sobie waloru ‘prawdziwego naukowca’. W całkowitym przeciwieństwie do tej tendencji nie widzę jednak, co oczywiście wymagałoby osobnego uzasadnienia, w jaki sposób kiedykolwiek mogłoby dojść do empirycznego, to znaczy tu ‘kognitywistycznego’, rozstrzygnięcia jakichkolwiek autentycznych

* Tekst poniższy znajduje się w druku.

¹ Por. S. Judycki, *Epistemologia XX wieku: przegląd stanowisk*, w: „Roczniki Filozoficzne” 46/47(1998/1999), s.6-66.

² Por. R.A. Wilson/F.C. Keil (red.), *The MIT Encyclopedia of The Cognitive Science*, Cambridge, MA: MIT Press 1999.

problemów epistemologicznych, na przykład problemu natury prawdy czy zagadnienia istnienia lub nieistnienia wiedzy apriorycznej.³

W wyniku oddzielenia się epistemologii szczegółowych od głównego rdzenia jej problematyki powstało to, co dzisiaj nazywa się epistemologią. Dzisiejsza epistemologia ogranicza się do dość powszechnie akceptowanego zbioru kilkunastu tematów, do których należą: pojęcie i definicja wiedzy, źródła wiedzy (w tym zaś zasadnicze kwestie dotyczące percepcji zmysłowej, introspekcji, pamięci, wnioskowania indukcyjnego i wiedzy apriorycznej), dyskutuje się też problem sceptycyzmu, zagadnienie wiedzy na temat innych umysłów, różne koncepcje prawdy, zagadnienie realizmu i idealizmu, problem relatywizmu i inne. Epistemologia współcześnie nie jest więc rozumiana szeroko, to znaczy tak, jak jeszcze w pierwszej połowie XX w. była rozumiana, czyli jako dyscyplina obejmująca swoim zasięgiem niemalże ‘pół filozofii’, a w tym metodologię, filozofie różnych nauk, logikę i te gałęzie nauk szczegółowych, które dotyczą wiedzy ludzkiej, lecz jest interpretowana wąsko, a więc jako ta dyscyplina filozofii, która podejmuje wyżej wymienione - lub podobne - tematy.

NOWE STANOWISKA

W moim przekonaniu w filozofii w ogóle, w tym również w epistemologii nie ma tak wielu stanowisk, jakby się to mogło wydawać komuś, kto dopiero zaczyna się zajmować tymi dziedzinami. Charakterystyczną jednak cechą współczesnego stanu epistemologii (i filozofii w całości) jest tendencja do sztucznego mnożenia terminów. I tak, na przykład, od kilkudziesięciu już lat mamy nowy termin ‘antyrealizm’, który dodano podobno po to, aby nie obciążać dyskusji mocnymi supozycjami metafizycznymi, które niesie ze sobą termin ‘idealizm’.⁴ W efekcie wprowadzenia tego nowego słowa nie wiemy, czy antyrealizm jest formą dawnego relatywizmu pojęciowego - o czym wydaje się świadczyć to, co ten temat mówią jego zwolennicy - czy też raczej w rzeczywistości antyrealizm da się spokojnie zaklasyfikować jako słaba forma dawnego idealizmu. Zgodnie z bardzo dobrze działającą dyrektywą zalecającą, że jeżeli nie wiesz, co z tym zrobić, to daj temu (inną) etykietę, dano inną

³ Krytyka tzw. psychofizjologicznej koncepcji teorii poznania, którą wnikliwie przeprowadził Ingarden, wydaje się bardzo dobrze trafiać w koncepcje zmierzające do nieodróżniania problematyki nauk kognitywnych od problematyki epistemologii filozoficznej; por. R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN 1971, s. 12-206.

⁴ Szubka (por. T. Szubka, *Trzy formy współczesnego antyrealizmu*, [w:] “Kwartalnik Filozoficzny” 26(1998), s. 5-33) wyróżnia trzy zasadnicze odmiany współczesnego antyrealizmu: (1) antyrealizm eliminacyjny, (2) antyrealizm kreacyjny w dwóch odmianach: (a) umiarkowany lub parcyjny antyrealizm kreacyjny, (b) radykalny antyrealizm kreacyjny, (3) antyrealizm agnostyczny lub sceptyczny. Ostatecznie Szubka dochodzi jednak do wniosku, że wszystkie odmiany antyrealizmu, z wyjątkiem stanowiska eliminacyjnego, mają charakter agnostyczny lub sceptyczny. Por. też T. Szubka, *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne*, Lublin: RW KUL 2001.

etykiety również i relatywizmowi, a mianowicie nazywając go kontekstualizmem, bo łatwiej jest powiedzieć, nie narażając się na społeczną dezaprobatę, że jest się kontekstualistą, niż że jest się relatywistą.⁵ Nie chcę się tu znęcać nad epistemologią feministyczną, ale grozą wieje, gdy rozsądni ludzie w zestawach artykułów z zakresu epistemologii umieszczają teksty, które noszą takie właśnie miano.

Krytykując w ten sposób wiele pokrętnych rzeczy, które ma w sobie współczesna filozofia i epistemologia, wcale nie chcę powiedzieć, że powinniśmy wrócić do dawnych dobrych czasów. Epistemologia współczesna jest fascynującą dyscypliną i gdy z poziomu wielu dzisiejszych dyskusji patrzy się na to, co pisali na tego rodzaju tematy na początku XX w. czy to G.E. Moore czy, nieco później u nas R. Ingarden i inni, to od razu daje się odczuć, jak podniosła się świadomość metodologiczna i zróżnicowanie dyskusji. Ten nie doznający żadnych przerw ‘magiel’ dyskusji i publikacji nie jest czymś, co zmierza do nikąd, poza aspektem kulturowym, zmierza on, jak sędzę, do pewnego celu, tworzy się w ten sposób glebę, na której wyrosną nowe stanowiska, ale nowe rzeczywiście, a nie nowe tylko z nazwy. Na to jednak musimy poczekać.

‘GRETCHENFRAGE’

‘Gretchenfrage’ to idiomatyczne wyrażenie języka niemieckiego, nawiązujące do niewygodnego pytania, jakie zadała Małgorzata Faustowi, będąc ciekawa, ‘jak tam u niego z religią’.⁶ Wedle mojego odczucia dzisiejsza epistemologia unika takich ‘Gretchenfragen’, to znaczy unika stawiania na ostrzu noża pytań, które jeszcze w pierwszej połowie XX w. formułowano z całą akademicką i ludzką powagą. Dominujące dzisiaj przekonania w duchu holizmu i kontekstualizmu skutecznie wyeliminowały jako naiwne wszelkie spory o bezzalożeniowy i absolutnie pewny punkt wyjścia w epistemologii i w filozofii w ogólności. Dyskutuje się wprawdzie obszernie problem sceptycyzmu, lecz przekształca się go raczej w intelektualną grę, której zadaniem jest wykluczenie sceptycyzmu jako ‘nierelevantnej’, czyli mało doniosłej alternatywy. Tej gry przeciw sceptycyzmowi nikt dziś nie dramatyzuje do postaci pytania, czy możemy coś wiedzieć na temat ostatecznego metafizycznego ‘rusztowania’ świata, lecz hipotezy sceptyczne, takie jak demon, sen czy mózgi w laboratorium, traktuje się z przymrużeniem oka. Być może przyczyna tego stanu rzeczy tkwi w tym, że w społeczeństwach dobrobytu i rynku nikt już nie chce dramatyzować jakichkolwiek problemów filozoficznych, a studenci szybko przyswajają sobie ten ironiczny dystans w stosunku do, nie tak dawnej jeszcze, powagi, z jaką E. Husserl i inni poszukiwali filozofii pierwszej.

⁵ Na temat kontekstualizmu por. J. Pryor, *Highlights of Recent Epistemology*, w: “British Journal of Philosophy of Science” 52(2001), s. 95-124.

⁶ Wyrażenia ‘Gretchenfrage’ w odniesieniu do epistemologicznej problematyki sądów syntetycznych *a priori* używa w swojej książce P. Baumann, (*Erkenntnistheorie. Lehrbuch der Philosophie*, Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler 2002, s. 236).

Chciałbym jednak zauważyć, że ironia, wyłączwszy jej Sokratejską odmianę, jest przede wszystkim sprawą demoniczną.

Właściwym ‘Gretchenfrage’ epistemologii jest pytanie o możliwość tzw. sądów syntetycznych *a priori*. Pytanie to nie jest jednak tylko jakimś pokantowskim zaułkiem filozofowania, lecz jest to coś, co rozstrzyga o sensie zajmowania się epistemologią i filozofią. Jeśli sądy syntetyczne *a priori* nie są możliwe, to filozofia, jako odrębny od innych typ wiedzy o świecie, nie jest możliwa, bo albo musi zostać uznana za wiedzę analityczną, której źródłem jest któryś z używanych przez filozofów języków empirycznych, co jednak wydaje się całkowicie niezadowalające, albo filozofia jest wiedzą syntetyczną *a posteriori*, ale wtedy wkracza w kompetencje przyrodoznawstwa - i, tak jak poprzednio, nikt nie dramatyzuje dzisiaj tej kwestii, filozofuje się spokojnie nadal, mimo że większość współczesnych epistemologów odrzuca możliwość wiedzy syntetycznej *a priori*.

Chciałbym uwypuklić to, że gdyby ktoś nas zapytał, jak Małgorzata w *Fauście*, ‘Jak tam u ciebie z wiedzą syntetyczną *a priori*?’, to w pytaniu tym chodziłoby o możliwość osiągnięcia wiedzy koniecznej, odnoszącej się do świata, i jeżeli stwierdzilibyśmy, że my, ludzie nie możemy dysponować taką wiedzą, to z tego musiałoby wynikać, że nie możemy wiedzieć, czy istnieje wolność, dusza, Bóg, czy istnieją jakieś ostateczne obligacje moralne itd. Jeżeli tak musielibyśmy stwierdzić, to, jak przed wielu laty napisał w zakończeniu dość znanej w owym czasie książki pt. *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, wielki erudyta filozoficzny, nie żyjący już, W. Stegmüller, jedynym właściwym opisem naszej sytuacji epistemicznej w świecie musiałoby być wyrażenie „Wir schweben”, czyli ‘unosimy się’ lub ‘bujamy’, a więc ‘unosimy się’ lub ‘bujamy’ w próżni całkowitej niewiedzy.⁷

Można tu dodać, że w tej kwestii sporo zamieszania zrobił w ostatnich czasach S. Kripke, gdy próbował radykalnie przestawić sensy przypisywane dotychczas terminom *a priori* i *a posteriori* z jednej strony, z drugiej zaś terminom ‘konieczny’ ‘niekonieczny’. Podczas gdy dla Kanta, od którego pochodzą te ustalenia terminologiczne - choć oczywiście chodzi tu tylko ustalenia terminologiczne, bo z problemu tego zdawali sobie już sprawę Platon i Arystoteles - wiedza aprioryczna była zawsze wiedzą konieczną, to Kripke próbował twierdzić, podając pewne przykłady, że może istnieć niekonieczna wiedza aprioryczna, jak również odwrotnie, gdy dla Kanta wiedza aposterioryczna była wiedzą niekonieczną, to według Kripkego i zgodnie z jego przykładami miałyby istnieć wiedza konieczna *a posteriori*.⁸ To, że Kant mógł się tak pomylić, to można byłoby jeszcze

⁷ Por. W. Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Wien 1969².

⁸ Por. S. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1980 (*Nazywanie i konieczność*, Warszawa 1988). Na temat stanu współczesnej dyskusji por. Ph. Hanson/ B. Hunter (wyd.), *Return of the A priori*, Calgary 1992; L. Bonjour, *Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification*, Cambridge 1998.

przełknąć, ale żeby aż tak myliły się całe pokolenia filozofów dyskutujące w ramach tej Kantowskiej terminologii, to jest całkowicie nieprawdopodobne. Pragnienie oryginalności i wybicia się w dzisiejszym świecie jest tak przemożne, że nawet bardzo inteligentni filozofowie próbują rzeczy niemożliwych. W efekcie powoduje to zaciemnienie problemu określonego powyżej jako epistemologiczne ‘Gretchenfrage’.

NATURALIZACJA

Znacząca część przedstawicieli dzisiejszej epistemologii próbuje tym niewygodnym pytaniom, pytaniom postawionym poważnie, przeciwstawić łatwy i prawie oczywisty sposób ich rozwiązania, a mianowicie mówi się mniej więcej tak: spójrzcie, po co troszczyć się o te stare łamigłówki, poznajemy przecież świat, bo go, lepiej lub gorzej w danej chwili, opanowujemy za pomocą techniki, a więc odpowiedzią na sceptycyzm, agnostycyzm czy relatywizm są nauki przyrodnicze i oparte na ich wynikach badawczych technologie, a to z kolei nakazuje, aby wszelka przyszła epistemologia, która chciałaby być nauką, była bliska naukom przyrodniczym. Co to znaczy ‘bliska’, tego dokładniej się nie określa, a to niedookreślenie pozwala ten rodzaj naturalizacji nazwać ‘naturalizacją miękką’. W ‘twardej’ wersji, głoszonej m.in. przez sławnego logika i filozofa, W. V. O. Quine’a, epistemologia filozoficzna jest zbędna, epistemologia może co najwyżej być rodzajem komentarza do tego, co dotychczas odkryli naukowcy, a dzisiaj dodalibyśmy „komentarzem do tego, co ostatnio odkryli tzw. naukowcy kognitywni”.⁹ W bardziej ukrytej formie naturalizacja współczesnej epistemologii przybiera postać stanowisk, które za jednym zamachem załatwiają się z całą dotychczasową problematyką. Głównym przykładem tego rodzaju ‘ukrytej’ naturalizacji jest zadomowiony już na dobre od kilkudziesięciu lat podział na epistemologię internalistyczną i epistemologię eksternalistyczną. Same nazwy jeszcze nie wskazują, co się kryje za nimi, ale tzw. eksternalizm jest, jak sędzę, ‘zwykłym’ naturalizmem, co tu oznacza zarzut w tym sensie, że jest to stanowisko nie na temat, że nie jest ono trafne.

Trzeba w tym miejscu przypomnieć o szczególnej sytuacji, w jakiej znajduje się maksymalistycznie rozumiany dyskurs epistemologiczny. Już Platon mówił, że najwyższym rodzajem wiedzy jest wiedza o wiedzy, czyli właśnie epistemologia, przy czym nie chodzi tu o jakąś uzurpację wyższości w stosunku do innych dziedzin wiedzy ludzkiej, lecz o możliwy radykalizm naszego, ludzkiego myślenia.¹⁰ Gdy pytamy o to, czy cokolwiek wiemy, to

⁹ Por. W.V.O. Quine, *Epistemology Naturalized*, w: tenże, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, s. 69-90 (*Epistemologia znaturalizowana*, w: B. Stanosz (red.), *W.V.O. Quine, Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa 1986, s. 106-125).

¹⁰ U Platona (*Charmides*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959: PWN, 166 D) czytamy „... ta jedna pośród innych rodzajów wiedzy jest wiedzą o sobie samej i wszystkich innych wiedzach”. Powołując się na ten fragment, neokantysta B. Bauch twierdził, że należy to

nie możemy w trakcie prób odpowiedzi na to pytanie powoływać się na naturalne procesy, które na sposób przyczynowego oddziaływania na nasze mózgi i umysły wywołują w nas stany epistemiczne, co z kolei prowadzi do osiągnięć technologicznych, do opanowania świata itd. Epistemologia nie może tak stawiać tej kwestii, bo nasza wiedza na temat istnienia naturalnych procesów, na temat istnienia mózgów itd. sama stoi pod znakiem zapytania - ale współcześni eksternaliści wydają się tym nie przejmować, napisali wiele książek na ten temat i nie mają żadnych wyrzutów sumienia (choć tego ostatniego nie jestem pewny). Chciałbym teraz nieco bliżej ukazać, na czym polega nieporozumienie współczesnej epistemologii nazywane eksternalizmem.

EKSTERNALIZM¹¹

Eksternalistami w epistemologii są ci, którzy uznają, że aby o podmiocie, odbierającym jakieś bodźce, można było powiedzieć, że znajduje się w stanie wiedzy, to nie musi on 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.¹² Można, na przykład, w oparciu o spostrzeganie zmysłowe, wiedzieć, że słońce świeci, a nie że pada deszcz, 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, jak mówią eksternaliści, w 'regularnej i godnej zaufania' (*reliable*) relacji do świata. Za najlepszego kandydata do bycia tego rodzaju relacją godną zaufania eksternaliści uznają 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.

rozumieć jako pierwsze sformułowanie niedogmatycznej koncepcji teorii poznania, wzgl. niedogmatycznej teorii wiedzy (*Wissenschaftslehre*), to znaczy ostatecznej wiedzy o wiedzy, por. B. Bauch, *Wahrheit, Wert, Wirklichkeit*, Leipzig 1923, s. 21.

¹¹ Poszerzone rozważania na temat eksternalizmu i pojęcia wiedzy we współczesnej epistemologii znajdują się w moim artykule pt. *Ewolucja epistemologii w XX wieku: kontynuacja czy zmiana tematu?*, w: *Księga Pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, Szczecin 2005.

¹² Por. R. Ziemińska, *Internalizm i eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2002.

Według zwolenników eksternalizmu 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 tych czynników dla uzasadnienia swoich przekonań. Zgodnie z tym podziałem wzorcowym internalistą miałby być Kartezjusz (choć, jak trzeba tu dodać, oczywiście nie zdawał sobie z tego sprawy, bo za jego czasów nikt jeszcze nie wpadł na pomysł, aby tak ‘elegantcko’ podzielić całą epistemologię), a więc Kartezjusz był internalistą, gdyż w trakcie namysłu nad problemem 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.

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 jednak trwają przy eksternalizmie. Pojawiają się też stanowiska ugodowe, tzn. uznające, że w przypadku wszystkich przypisać wiedzy lub poznania, jakiegokolwiek podmiotowi, 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. Można to uznać za 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.¹³ 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.

¹³ „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 podniety 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)).

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 coś, co nam się pojawia jako 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 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 nauczał w jakimś uniwersytecie teorii poznania, to za pomysł eksternalizmu postawiłby prawdopodobnie studentowi stopień niedostateczny.

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 (wzgl. materialista) powinien oceniać zadanie teoretyczne, które przed nim staje, a mianowicie zadanie wykazania, że będąc tylko małymi kawałeczkami tego potężnego łańcucha przyczyn, możemy jednak twierdzić, iż dysponujemy prawdą i 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 sukcesu eksplanacyjnego, prognostycznego i

technologicznego naszej nauki. W świecie zjawisk może się nam wydawać, że dużo ‘wiemy’ i może się nam wydawać, że działamy ‘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 raczej jest ‘światem samym w sobie’.

ZMIANA TEMATU

Mimo tych krytycznych uwag chciałbym powiedzieć, że lubię współczesną epistemologię, gdyż, po pierwsze, nie brakuje epistemologów, którzy nie dali się uwieść pokusie wymigania się od, opisanych powyżej, ‘Gretchefragen’, po drugie zaś lubię współczesną epistemologię za to, że jest ogromną areną, gdzie ludzie dokonują najróżnorodniejszych wysiłków intelektualnych, które, jak jestem przekonany, nie pójdą na marne, a setki artykułów, które się ukazują, mnóstwo ciekawych książek da nam to, co wszystkie ‘tygrysy filozoficzne’ lubią najbardziej, a mianowicie, poprzez transformację duchową, której mechanizmu nie znamy, ta ogromna produkcja intelektualna dostarczy nam kiedyś nowych pomysłów i stanowisk filozoficznych. Żyjemy w czasie, który nosi na sobie piętno *vanity fair*, lecz jest to jednocześnie czas, który już kryje w sobie zarodki nowości.

Nie znając tego, kiedy i jak narodzą się rzeczywiście nowe wglądy i nowe idee, chciałbym na koniec jeszcze raz pokazać, jak ostatnie mody epistemologiczne obchodzą się z tradycyjną problematyką, w tym wypadku z pojęciem wiedzy.

Dobrym przykładem procesu przemian w epistemologii współczesnej, procesu, który chciałbym określić mianem ‘zmiany tematu’, mogą być rozważania dotyczące pojęcia i definicji wiedzy, zapoczątkowane, jak się dzisiaj twierdzi, sławnym artykułem E. Gettier’a z 1963 r.¹⁴ Gdy bierze się do ręki wprowadzenia do współczesnej epistemologii¹⁵, to wydaje się, że głównym jej zadaniem było od wieków określenie, kiedy można o

¹⁴ E. Gettier’a, *Is Justified True Belief Knowledge?*, w: „Analysis” 23(1963), s. 121-123.

¹⁵ 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; Michael Williams, *A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford: Oxford University Press 2001; P. Baumann, *Erkenntnistheorie. Lehrbuch der Philosophie*, Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler 2002.

jakiejs 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. 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, że: „It is a myth that the traditional conception of knowledge was justified true belief”.¹⁶ 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 wprowadził rozważa takie rozumienie wiedzy, lecz jednocześnie odrzuca je jako nieadekwatne.¹⁷ O tym jednak najczęściej się nie pisze. Co ważniejsze jednak, główny sens filozofii poznania Platona, wyraziście 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.¹⁸ 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

¹⁶ P. Butchvarov, *Skepticism about the External World*, New York/Oxford: Oxford University Press 1998, s. 87.

¹⁷ Por. *Menon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN 1959, 98B i *Teajtet*, tłum. P. Siwek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1991, 201E-210B.

¹⁸ Nie rozstrzygam tu, co jest pierwotniejsze epistemicznie: czy pojęcie czy sąd; czy sądy są złożone z pojęć, czy też raczej pojęcia są ukrytymi sądami.

wziętych z poziomu dyskursu życia codziennego. Cała logika transcendentalsa Kanta, logika transcendentalsa różnych neokantystów, logika transcendentalsa Husserla, rozważania o sądzie w tzw. tomizmie transdentalizującym itd. - zostały pominięte i zastąpione wyrafinowaną grą intelektualną w mniej lub bardziej uzasadnione przekonania.

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 byłyby '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 koniecznych i wystarczających, lecz nie pisze się, że jest to dobrze zakamuflowany sceptycyzm tegoż samego Wittgensteina.¹⁹

Wyobraźmy sobie jednak, że jakiemuś Super-Gettierowi udałoby się sformułować takie warunki dla wiedzy, które byłoby bez zarzutu, a więc byłyby odporne na każdy możliwy kontrprzykład, w każdym możliwym świecie - 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.

¹⁹ 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).