

Stanisław Judycki

Epistemologia XX wieku: przegląd stanowisk*

1. Problematyka współczesnej epistemologii filozoficznej. 2 Główne opozycje i wpływy. 3. Neokantyzm. 4. Fenomenologia. 5. Neopozytywizm 6. Analityczna teoria poznania. 7. Epistemologia znaturalizowana. 8. Neoscholastyka. 9. Filozofia życia, personalizm, hermeneutyka, egzystencjalizm, pragmatyzm. 10. Uwagi końcowe.

Przegląd stanowisk w epistemologii XX w. można zaczynać albo od ogólnych opisów głównych stanowisk, nurtów, szkół, czyli niejako ‘od góry’, albo ‘od dołu’, tzn. od zreferowania, jakie treści są zawarte w aktualnie wydawanych podręcznikach i wprowadzeniach pod tytułami ‘epistemologia’ bądź ‘teoria poznania’. Zacznę od drugiego podejścia, gdyż pozwoli ono stwierdzić, jak przy końcu wieku faktycznie uprawia się epistemologię (teorię poznania). To z kolei ułatwi bardziej precyzyjnie spojrzeć na poprzedzające te dzisiejsze podręcznikowe interpretacje 100 lat dziejów rozważań nad wiedzą (poznaniem).

1. Problematyka współczesnej epistemologii filozoficznej

Autorzy współczesnych podręczników interpretują teorię poznania jako teorię uprawomocnienia epistemicznego. Tym, co ma odróżniać ten rodzaj uprawomocnienia od innych odmian uprawomocnienia (pragmatycznego, moralnego czy religijnego) jest jego cel. Celem tym jest prawda.¹ Zarówno na poziomie życia codziennego jak i w naukach stale dokonujemy różnych rodzajów uprawomocnień, tzn. staramy się podać racje za żywionymi przez nas przekonaniami, i w konsekwencji ‘czujemy się w prawie’ uznawać niektóre z nich za prawdziwe. Zadaniem filozoficznej teorii poznania miałyby być analiza różnych sposobów uprawomocniania przekonań, wydzielenie ich odmian oraz odpowiedź na pytanie, które z nich są ‘dobre’, tzn. prowadzą do prawdy, a które nie. W ten sposób

^{*} Poniższy tekst został opublikowany w: „Roczniki Filozoficzne” 46/47(1998/1999), s.6-66.

¹ Celem uprawomocnienia pragmatycznego jest podanie takich racji, które mogą prowadzić do osiągnięcia pewnych zamierzonych celów w działaniu; w uprawomocnieniu moralnym chodzi o podporządkowanie danego przekonania, działania lub intencji pod przyjęte normy moralne; natomiast istotą uprawomocnienia religijnego jest odniesienie się do obowiązujących w danej religii dogmatów. Można oczywiście twierdzić, że wszystkie te rodzaje uprawomocnienia pośrednio zakładają prawdę, np. w ten sposób, że każde skuteczne działanie musi się opierać na pewnych prawdziwych przesłankach dotyczących swojej własnej dziedziny; że przekonania moralne i religijne też muszą być prawdziwe albo fałszywe. Jednak tylko w uprawomocnieniu epistemicznym pierwszorzędnym celem jest prawda. U podłoża więc wszystkich rodzajów uprawomocnienia znajduje się uprawomocnienie epistemiczne. Stąd też twierdzono, iż teoria poznania jest ‘pierwszą filozofią’. Platon w pisze o poznaniu samego siebie „... ta jedna pośród innych rodzajów wiedzy jest wiedzą o sobie samej i wszystkich innych wiedzyach.” (*Charmides* 166 D, tłum. W. Witwicki). Powołując się na ten fragment neokantysta Bauch twierdził, że należy go interpretować jako pierwsze sformułowanie koncepcji *Wissenschaftslehre*, czyli ostatecznej wiedzy o wiedzy (por. B. Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, Leipzig 1923, s. 21).

epistemologia filozoficzna jest dzisiaj rozumiana nie tyle jako teoria, lecz właściwie jako metateoria uprawomocnienia epistemicznego. Czasem więc porównuje się ją z etyką filozoficzną: teoria poznania byłaby etyką przekonań, tzn. próbą odpowiedzi na pytanie, o czym powinniśmy być przekonani (w etyce poszukujemy uprawomocnień dla pewnej tzw. pozytywnej moralności, a więc dla spontanicznie uznawanej hierarchii norm postępowania indywidualnego lub społecznego)².

Punktem wyjścia większości współczesnych podręczników jest próba zdefiniowania pojęcia wiedzy. Jako standardowe przyjmuje się określenie, nawiązujące do Platona, według którego wiedza to prawdziwe i uprawomocnione przekonanie.³ Definicję tę poddawano wielorakim modyfikacjom; ich celem było takie przeformułowanie trzech standardowych warunków (przekonanie, prawda, uprawomocnienie), aby można było uniknąć falsyfikujących ją kontrprzykładów, tzn. sytuacji, w których warunki te są spełnione, a mimo tego przypisanie komuś wiedzy uznalibyśmy za nieuprawnione.⁴ W efekcie tego typu rozważań niektórzy autorzy doszli albo do wniosku, że nie da się

² Należy pamiętać, że teoria poznania jest właściwie metateorią poznania, a więc że jej celem nie jest podawanie konkretnych wskazówek, jakich procedur uprawomocnienia powinien używać np. naukowiec, aby zdobyć jak najwięcej nowych praw albo, jak mają myśleć i poznawać ludzie, aby nie popełniać błędów. W epistemologii chodzi o wydzielenie zasadniczych sposobów kontaktowania się z przedmiotami (doświadczenie zmysłowe, introspekcja, poznanie rozumowe itd.), i o analizę ukazującą naturę, zasięg i ogólną wartość różnych faktycznie zarejestrowanych sposobów epistemicznego odnoszenia się do przedmiotów. Wyrażenie 'etyka przekonań' ('*ethics of belief*') pochodzi od R. Chisholma (por. *Perceiving*, Ithaca 1957, cz. I), natomiast termin 'teoria poznania' ma swoje źródło w filozofii niemieckiej. Powstał w XIX w. w kręgu filozofii neokantowskiej i miał określać badania filozoficzne zmierzające do ugruntowania wiedzy naukowej. Do godności dyscypliny akademickiej promował go E. Zeller, *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*, w: tenże, *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*, Leipzig 1877. Por. H. Vaihinger *Über den Ursprung des Wortes 'Erkenntnistheorie'*, w: „*Philosophische Monatshefte*”, Bd. II, Leipzig 1876, s. 84-90.

³ Por. Menon, 98B i *Teajtet* 201E-210B. Dopiero w XX w. określenie to stało się wzorcowe dla analitycznej teorii poznania za sprawą sławnego artykułu E. Gettier'a, *Is Justified True Belief Knowledge?*, w: „*Analysis*” 23(1963), s. 121-123. Por. D.J., O'Connor/B. Carr, *Introduction to the Theory of Knowledge*, Brighton 1982; F. von Kutschera, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin/New York 1982; J. Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford 1985; J.L. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, London 1987; K. Lehrer, *Theory of Knowledge*, London 1990; N. Everitt/A. Fisher, *Modern Epistemology. A New Introduction*, New York 1995; P. Moser/A. van der Nat (wyd.), *Human Knowledge. Classical and Contemporary Approaches*, Oxford 1995; L.P. Pojman, *What Can we Know. An Introduction to the Theory of Knowledge*, Belmont 1995; C. Landesman, *An Introduction to Epistemology. The Central Issues*, Oxford 1996. Po polsku por. R. Chisholm, *Teoria poznania*, Lublin 1994; T. Szubka, *Analityczna teoria poznania*, w: A. B. Stępień/T. Szubka (red.), *Studia metafizyczne I. Dyscypliny i metody filozofii*, Lublin 1993, s. 235-265; J. Kekes, *Najnowsze tendencje i przyszłe perspektywy epistemologii*, w: „*Zagadnienia Naukoznawstwa*” 3-4(95-96)1988, s. 733-746.

⁴ Zmodyfikowanym i prostszym kontrprzykładem w stosunku do tego, który znajduje się u Gettier'a, może być następująca sytuacja: patrząc na zegarek wskazujący, powiedzmy, godzinę 9³⁰, nie wiem, że poprzedniego dnia właśnie o tej godzinie przestał on funkcjonować. Tak się jednak złożyło, że akurat teraz jest 9³⁰, czy zatem mogę powiedzieć, że wiem, iż jest właśnie ta godzina. Wydaje się, że wszystkie warunki są spełnione, tzn. moje przekonanie, że jest właśnie ta godzina, jest prawdziwe i odpowiednio uprawomocnione (w tym wypadku patrzeniem na tarczę zegarka), a jednak raczej trudno byłoby powiedzieć, że wiem, iż jest właśnie ta godzina. Powodem jest złe działanie zegarka, a ogólniej pewien fałsz, na którym opieram moje prawdziwe przekonanie. Chodziłoby więc o wykluczenie takich sytuacji, w których nasze roszczenia do wiedzy opierają się na fałszywych przesłankach. Aby tego jednak dokonać, należałoby wiedzieć, czy przesłanki te są prawdziwe, wtedy jednak problem wiedzy powraca: kiedy przekonanie o prawdziwości przesłanek jest wiedzą, a więc kiedy ponownie nie zawiera fałszywych założeń. Nozick zaproponował następującą modyfikację standardowej definicji wiedzy: S wie, że p wtedy, gdy: (1) S jest przekonany, że p, (2) p jest prawdziwe, (3) gdyby p nie było

sformułować koniecznych i wystarczających warunków dla pojęcia wiedzy, gdyż pojęcie to jest tzw. pojęciem rodzinnym i jako takie nie pozwala na jednoznaczną definicję (tzn. definicję unikającą pomysłowych kontrprzykładów); albo sugerowali, że nie jest to pojęcie aż tak ważne, jak mogłoby się wydawać, i że ważniejsze od niego jest np. pojęcie uprawomocnienia.⁵

Drugim tematem szeroko omawianym przez większość podręczników jest zagadnienie struktury wiedzy i struktury uprawomocnienia epistemicznego. Jako dwa główne stanowiska w tej kwestii wymienia się fundacjonalizm i koherencjonizm. Według pierwszego stanowiska zarówno wiedza empiryczna jak i wiedza aprioryczna (głównymi przykładami tej ostatniej są logika i matematyka) posiadają charakter swoistego typu budowli. Jej fundament stanowią, różnie interpretowane, tzw. zdania bazowe. W wypadku wiedzy empirycznej zdaniami bazowymi miałyby być proste konstatacje danych obserwacyjnych, np. zdania typu 'Przeżywam teraz widzenie czerwonej płaszczyzny', a w wypadku wiedzy apriorycznej samo-oczywiste zdania z zakresu logiki, np. $x=x$, czy matematyki, np. $2+2=4$. Zdaniom tego typu fundacjoniści przypisują cechy pewności, niefalsyfikowalności, nekorygowalności itp. Fundacjoniści twierdzą, że zdania te stanowią bazę uprawomocniającą dla wszystkich innych zdań, a stąd też, że nasza wiedza jako całość ma trwały, zabezpieczony przed sceptycyzmem, fundament. Koherencjoniści uważają, że taki wyróżniony epistemicznie fundament wiedzy nie istnieje. Nasza wiedza nie posiada struktury linearnej, lecz holistyczną. Uprawomocnienie jakiegoś zdania wymaga uznania prawomocności innych zdań.⁶ Nie istnieje też, jak chcieliby fundacjoniści, żadne uprawomocnienie przez bezpośrednie doświadczenie. Według koherencjonizmu

prawdziwe, S nie byłby przekonany, że p i (4) gdyby p było prawdziwe, S byłby o tym przekonany (R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge 1981, s. 172-178 i 197-227). Modyfikacja podana przez Nozicka rozstrzyga jednak z góry cały problem, tzn. realistycznie zakłada istnienie mocnego związku między dziedziną przekonań a dziedziną przedmiotową, do której przekonania te się odnoszą.

⁵ Taką opinię wraża np. Grayling pisząc: „...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 (wyd.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford: Blackwell 1996, s. 58).

⁶ Wzorcem nowożytnego fundacjonalizmu jest stanowisko Kartezjusza, gdzie fundamentem całości wiedzy ludzkiej miało być sławne *cogito* i jego niepodważalność. Współczesny fundacjonalizm za niepodważalną bazę naszej wiedzy uznaje na ogół zdania dotyczące bezpośrednich rejestracji doświadczenia, które są wypowiedziane w trybie subiektywnym (np. „Przeżywam teraz widzenie czerwonej płaszczyzny”). Nie możemy się mylić co do tego, że przeżywamy takie widzenie, natomiast możemy być w błędzie co do tego, iż ta płaszczyzna jest rzeczywiście czerwona (np. z powodu złego oświetlenia). Przejście od trybu subiektywnego do obiektywnego fundacjoniści opierają na wnioskowaniu według zasady najlepszego możliwego wyjaśnienia: najlepszym wyjaśnieniem tego, że teraz przeżywam widzenie czerwonej płaszczyzny, jest właśnie to, iż taka płaszczyzna rzeczywiście istnieje. Zakłada się przy tym, że jest to lepsze wyjaśnienie od konkurencyjnych hipotez, a więc od hipotez sceptycznych w stylu Kartezjusza, że podlegamy uniwersalnemu złudzeniu wytwarzanemu w nas przez złego i potężnego demona. Systematyczne rozważania w tym stylu dotyczące fundacjonalizmu, koherencjonizmu i sceptycyzmu zostały zapoczątkowane w Kole Wiedeńskim (por. dyskusję między M. Schlickiem, *Facts and Propositions*, w: „Analysis” 1934/1935, 2, s. 65-70 a C.G. Hempel, *On the 'Logical Positivists' Theory of Truth*, w: „Analysis” 1934/1935, 2, s.49-59). Za klasycznych fundacjonalistów z obszaru filozofii analitycznej uchodzą współcześnie C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle 1946 i R. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs 1977².

uprawomocnienie wiedzy przez odwołanie się do bezpośredniego doświadczenia jest mitem⁷. Kohrencjoniści sądzą, że odrzucając fundacjonalizm nie muszą wpaść w objęcia powszechnego sceptycyzmu. Sam sceptycyzm jest zaś stanowiskiem stwierdzającym, że nic nie wiemy, dokładniej mówiąc, że nie możemy podać takiego uprawomocnienia dla jakiegokolwiek przekonania, w którym nie popadalibyśmy albo w nieskończony regres uprawomocniających racji, albo nie popełnialibyśmy błędnego koła w uzasadnianiu. Jako osobne stanowisko wymienia się niekiedy pragmatyzm, według którego wiedza i uprawomocnienie nie posiadają żadnej (dającej się opisać fundacjonalistycznie lub kohrencjonistycznie) struktury, a każde uprawomocnienie ma z istoty charakter kontekstualny (chodzi głównie o zmienne kulturowo i historycznie różne standardy uznawania czegoś za wiedzę). Na tej podstawie pragmatyści twierdzą, że nie da się sformułować jednego, powszechnego katalogu norm epistemicznych⁸.

Trzecią wielką grupą tematyczną współczesnych podręczników epistemologii filozoficznej jest zagadnienie źródeł wiedzy. Do tych źródeł zalicza się percepcję zmysłową, introspekcję (doświadczenie wewnętrzne), pamięć (przypomnienie), indukcję i, ewentualnie, aprioryczne źródła wiedzy. Natura spostrzegania zmysłowego analizowana jest głównie w kontekście trzech stanowisk: realizmu bezpośredniego, który nie uznaje istnienia żadnych pośredników między podmiotem a przedmiotem; realizmu pośredniego (reprezentacjonizmu), według którego tzw. dane zmysłowe pośredniczą między podmiotem a przedmiotem oraz fenomenalizmu (idealizmu), według którego zdania o przedmiotach zmysłowych dadzą się - bez utraty znaczenia - przełożyć na zdania mówiące o danych zmysłowych. Zagadnienie natury introspekcji jest dzisiaj dyskutowane w kontekście szerokiej opozycji między kartezyjanizmem a antykartezyjanizmem. Według dominującego współcześnie podejścia antykartezyjańskiego introspekcja nie zaznajamia nas z nekorygowalnymi, nefalsyfikowalnymi i pewnymi danymi, do których podmiot miałby tzw. uprzywilejowany dostęp, lecz jest ona zjawiskiem

⁷Jeden z głównych argumentów na rzecz koherencjonizmu został sformułowany wyraźnie w artykule W. Sellarsa, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, w: tenże, *Science, Perception and Reality*, London 1963 (tłum. pol. *Empiryzm i filozofia umysłu*, w: B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa 1991, s. 173-257). Sellars starał podważyć fundacjonalistyczną koncepcję, że nasze przekonania bazowe są uprawomocnione przez bezpośrednie doświadczenie, np. przekonanie, że teraz przeżywam widzenie czerwonej płaszczyzny, jest uprawomocnione przez widzenie czerwonej płaszczyzny w ten sposób, iż to widzenie samo już nie zawiera żadnych elementów przekonaniowych. Według fundacjonalistów bezpośrednie doświadczenie w tym sensie miałoby 'gasić' regres uprawomocnienia epistemicznego, gdyż nie ma sensu dalej pytać, co uprawomocnia samo widzenie. Sellars odpiiera ten argument twierdząc, że bezpośrednie doświadczenie albo jest 'surowym czuciem' świata (takim np. jakie posiadają bardzo małe dzieci), ale wtedy nie może pełnić żadnej roli w uzasadnianiu przekonań, albo bezpośrednie doświadczenie chce pełnić taką rolę, a wtedy musi zwierzać elementy konceptualne i przekonaniowe (np. muszą posiadać pojęcia kolorów i muszą być m.in. przekonany, że oświetlenie jest na tyle dobre, abym mógł odróżniać kolory). Stąd Sellars wyciągnął wniosek, że koncepcja tego, co dane (danych bezpośrednich) jest mitem epistemologii, i że każde uprawomocnienie musi odnieść się do innych przekonań; musi je założyć jako możliwie spójne tło. Każde uprawomocnienie jest więc koherencjonistyczne, a nie fundacjonalistyczne. Szerokie przedstawienie dyskusji na ten temat i obrona koherencjonizmu w odniesieniu do wiedzy empirycznej znajdują się w L. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge MA 1985.

⁸ Por. A.J. Ayer, *The Origins of Pragmatism*, London 1968; N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hassocks 1978; R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982.

pochođnym w stosunku do publicznie obserwowanych danych dotyczących zewnętrznego zachowania się podmiotu. W związku z tym poruszane są zazwyczaj dwa antykartezjańskie argumenty sformułowane przez L. Wittgensteina, a mianowicie argument na rzecz niemożliwości istnienia tzw. języka prywatnego i argumentacja dotycząca postępowania według reguł (rule following)⁹. W tym kontekście rozważa się także problem wiedzy dotyczącej istnienia innych umysłów i zagadnienie solipsyzmu. Zagadnieniu przypomnienia (pamięci) poświęca się mniej miejsca podkreślając, że nie jest ono samodzielnym źródłem wiedzy, lecz tylko jest środkiem transmisji wiedzy osiągniętej w oparciu o inne źródła. W kwestii natury przypomnienia (pamięci), podobnie jak w przypadku percepcji, wymienia się trzy stanowiska: realizmu bezpośredniego, realizmu pośredniego i fenomenalizmu. Indukcja jest czasem traktowana jako osobne źródło wiedzy, a czasem nie; w tym drugim wypadku wskazuje się, że jest to tylko generalizacja wiedzy zdobytej, bądź w oparciu o percepcję zmysłową, bądź w oparciu o doświadczenie wewnętrzne. Dużo miejsca poświęca się kwestii tzw. apriorycznych źródeł wiedzy, a to ze względu na filozoficzną jak i metafizyczną doniosłość tego zagadnienia¹⁰. Tutaj główną osią

⁹ W *Dociekaniach filozoficznych* (*Philosophical Investigations*, Oxford 1953, tłum. pol., Warszawa 1972, § 243-315) Wittgenstein poddał krytyce koncepcję tzw. języka prywatnego, która według niego jest implikowana przez kartezjańską teorię introspekcji (samoświadomości), tzn. ideę, że nazwy dla wrażeń i doświadczeń czerpią swoje znaczenie ze skojarzeń z obiektami mentalnymi, jakie prezentuje nam introspekcja (spojrzenie od wewnątrz do wewnątrz). Na przykład słowo 'ból' otrzymywałoby swoje znaczenie w wyniku asocjacji z wrażeniem bólu uchwytywanym w introspekcji lub otrzymywałoby je przez tzw. definicję ostensywną, w trakcie której tego rodzaju obiekt jak 'ból' funkcjonowałby jako obraz mentalny zachowywany w pamięci i w ten sposób stawałby się wzorcem dla dalszego stosowania danej nazwy. Przeciw tej koncepcji Wittgenstein argumentował, że skonstruowanie języka prywatnego wymagałoby posłuzenia się jakimś regułami. Każda reguła zakłada jednak istnienie instancji kontrolującej poprawność jej stosowania. Tą instancją nie może być sam konstruktor reguł, gdyż nigdy nie będzie miał pewności, czy stosuje je poprawnie. Stąd idea reguły wymaga idei wspólnoty wielu podmiotów. Tylko wspólnota może być instancją gwarantującą poprawne stosowanie reguł. Z tego z kolei ma według Wittgensteina wynikać, że terminy mentalne nie mogą czerpać swojego znaczenia z prywatnych definicji, gdyż definicje te nie są w stanie dostarczyć reguł pozwalających stwierdzić, czy użycie danego słowa było poprawne, czy nie. Terminy mentalne uzyskują swoje znaczenie przez odniesienie do publicznie dającego się obserwować zachowania. W podstawowym wymiarze są to takie zdarzenia jak krzyk czy płacz (Wittgenstein używał tu terminu 'avowals'). Mówię boli, zamiast krzyczeć czy płakać, i w ten sposób uczę się sensu słów określających moje pozornie 'prywatne' doświadczenie introspekcyjne 'ból'. Krytyka introspekcji i jej rzekomej prywatności wywarła ogromny wpływ na epistemologię drugiej połowy XX w. Wielu filozofów uznało, że daje ona możliwość odejścia od kartezjańskiego dualizmu dwóch substancji, gdzie substancja myśląca dana była bezpośrednio w introspekcji jako odmienna od świata fizycznego, niematerialna dziedzina bytowa. Pokazanie, że trzecio-osobowe (behawioralne) spojrzenie na umysł jest możliwe i poprawne, zostało potraktowane jako zadanie badawcze przez post-wittgensteinowską epistemologię i filozofię umysłu. W ten sposób obie te dyscypliny zaczęły wyraźnie preferować rozwiązania naturalistyczne.

¹⁰ Problematyka wiedzy apriorycznej jest dzisiaj dyskutowana jako zagadnienie samodzielne lub w kontekście filozofii umysłu i nauk kognitywnych, a także w ramach filozofii języka i teorii znaczenia. W tym ostatnim wypadku często brane są pod uwagę tezy przedstawione przez S. Kripkego. Próbował on radykalnego przedstawienia dotychczas nie kwestionowanych Kantowskich ustaleń terminologicznych. Podczas gdy dla Kanta wiedza *a priori* była zawsze konieczna, to Kripke na podstawie pewnych przykładów starał się wykazać, że może też istnieć wiedza kontyngentna (niekonieczna) *a priori*, a gdy dla Kanta wiedza *a posteriori* była zawsze niekonieczna, to według Kripkego istnieją przypadki wiedzy koniecznej *a posteriori*. Czy argumenty i ustalenia terminologiczne Kripkego stanowią rzeczywisty zwrot historyczny w dziejach pojęcia aprioryczności, pokażą dalsze dyskusje i stopień recepcji jego poglądów. Por. S. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, 1980 (pol. tłum. *Nazywanie i konieczność*, Warszawa 1988); na temat stanu współczesnej dyskusji na ten temat por. Ph. Hanson/ B. Hunter (wyd.), *Return of the A priori*, Calgary 1992; L. Bonjour, *Defense of Pure Reason*:

dyskusji jest przedstawiona przez Quine'a argumentacja na rzecz niemożliwości przeprowadzenia jasnej dystynkcji między zdaniem analitycznym i syntetycznym. Wielu współczesnych epistemologów uznaje tę argumentację za trafną i wyciąga stąd wniosek, że filozofia nie może rościć sobie pretensji do bycia odrębnym typem poznania rzeczywistości (wiedzą syntetyczną *a priori*), lecz musi się ograniczyć do analizy znaczeń językowych. Jeśli zaś chodzi o same aprioryczne źródła wiedzy, to dość powszechnie odrzuca się skrajny empiryzm i przyjmuje się jego umiarkowaną wersję, tzn. stanowisko, że jedynym rodzajem wiedzy apriorycznej jest wiedza czysto analityczna.

Tradycyjnie należące do epistemologii zagadnienie prawdy omawiane jest dzisiaj przy zachowaniu odróżnienia między kwestią istoty prawdy a problemem jej kryteriów. Wśród tzw. teorii prawdy dyskutuje się korespondencyjną (tzw. klasyczną) koncepcję prawdy, stanowisko kohrencyjonistyczne i pragmatystyczne. Większość współczesnych filozofów przyznaje, że nie możemy się obejść bez korespondencyjnego rozumienia prawdy, tzn. uznania, że jakiś sąd lub system sądów jest wtedy prawdziwy, gdy zgadza się z dziedziną rzeczywistości, do której się odnosi. Jednocześnie jednak podkreśla się, że jedynym możliwym kryterium prawdy jest kryterium koherencji sądów (przekonań) z systemem już uznanych sądów. Pojęcie koherencji próbuje się precyzyjniej sformułować tak, aby wyjść poza nie wiele mówiące stwierdzenie, że koherencja oznacza brak (wyraźnej) sprzeczności logicznej. Mimo że oddziela się pragmatyzm od koherencyjonizmu, to faktycznie głoszone współcześnie stanowiska w kwestii natury i kryterium prawdy są mieszaniną podejść pragmatystycznych i koherencyjonistycznych. Wielki wpływ na dzisiejsze analizy wywiera tzw. semantyczna koncepcja prawdy sformułowana przez Tarskiego¹¹, a (względnie) nowym stanowiskiem jest tzw. redundantna (lub deflacyjna) teoria prawdy¹².

A Rationalist Account of A Priori Justification, Cambridge 1998.

¹¹ Chodzi tu o sławną pracę A. Tarskiego, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933.

¹² Korespondencyjna interpretacja prawdy stwierdza, że istotą prawdziwego sądu (lub ich systemu) jest to, że zgadza się on z dziedziną przedmiotową, do której się odnosi. Korespondencyjne ujęcie istoty prawdy nie wyklucza, że kryterium prawdy dla jakiegoś sądu może być, przynajmniej częściowo, jego koherencja z sądami już zaakceptowanymi. W koherencyjonistycznym podejściu chodzi głównie o koherencję jako kryterium prawdy, chociaż istnieją (bardziej spekulatywne) stanowiska uznające, że również i istotę prawdy stanowi koherencja. W tym ostatnim wypadku prawda równałaby się weryfikacji na 'długi dystans', a ostatecznie patrząc, prawda byłaby ideą leżącą w nieskończoności, gdyż prawdziwy mógłby być tylko system wszystkich sądów o tym, co istnieje (każdy system mniejszy niż całościowy, nie opisując całej prawdy, byłby przez to częściowo fałszywy). Dzisiejszy koherencyjonizm (w mocnej wersji) będzie twierdził, że koherencja jest jedynym kryterium prawdy, gdyż nigdy nie mamy nieskonceptualizowanego dostępu do samej rzeczywistości, do 'gołych' faktów, a więc że każde ujęcie poznawcze zawsze zawiera odniesienie do innych pojęć lub sądów. Koherencja oznacza, minimalnie patrząc, brak wyraźnej sprzeczności logicznej, a dodatkowo także np. spójność probabilistyczną, tzn., że dany system nie może zawierać sądów „p” i „Jest maksymalnie nieprawdopodobne, że p”. Wymienia się też inne warunki, które powinien spełniać rzetelnie koherentny system; por. na ten temat L. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, s. 87-110. Pragmatystyczne ujęcia prawdy przyjmując zasadniczo, że prawda polega na jakiejś formie korespondencji myśli i tego, co one odzwierciedlają, podkreślają, że kryterium prawdy jest praktyka (np. w epistemologii marksistowskiej tzw. praktyka społeczna była kryterium prawdy, przy jednoczesnym zachowaniu tezy, że jej istotą jest korespondencja). Dzisiejsze koherencyjonistyczne interpretacje prawdy mieszają się z pragmatystycznymi, co w wyniku daje np. takie stanowisko, że prawda równa się idealnej weryfikacji (jeżeli np. postępując według naszych najlepszych standardów stwierdzilibyśmy, że na Marsie nie ma istot żywych, to należałoby to uznać za prawdę, nie dlatego, że sąd ten zgadzałby się z

Często jako zagadnienie specjalne traktuje się sceptycyzm twierdząc, że całą filozoficzną teorię poznania można potraktować jako reakcję na (wyidealizowaną) postać sceptyka. Rozważa się przy tym dwa główne argumenty sceptyczne, mianowicie - obecny już w starożytności - tzw. argument z błędu (skoro mylimy się niekiedy, to być może mylimy się zawsze) oraz argumenty nawiązujące do nowożytnego sceptycyzmu. W tym drugim wypadku bierze się pod uwagę tzw. egzotyczne hipotezy sceptyczne, na przykład przypuszczenie, że podlegamy uniwersalnemu złudzeniu: jesteśmy tylko podłączonymi do komputera mózgami w pewnym laboratorium, gdzie złośliwy naukowiec wytwarza w nas obraz świata danego w doświadczeniu. Tego typu hipotezy (biorące swój początek do hipotezy złego demona Kartezjusza) są pomyślane wyłącznie jako ilustracje dla podstawowego żądania sceptyka, abyśmy wykluczyli, że nasze przekonania o świecie mogą mieć radykalnie inne źródła, niż to normalnie zakładamy. Dyskusja nad tą problematyką odejmuje szeroki zespół zagadnień dotyczących teorii znaczenia językowego, roli przyczynowości fizycznej w tworzeniu i formowaniu się naszej wiedzy, zagadnienia sensu wyrażen językowych, kwestii weryfikacji i falsyfikacji oraz koherencji naszego systemu przekonań itp.¹³

rzeczywistością, lecz dlatego, że został on praktycznie potwierdzony w doświadczeniu, i że zgadza się z innymi założeniami naszej nauki), albo że o prawdziwości jakichś sądów rozstrzyga wspólnota naukowców lub że tych rozstrzygnięć dokonuje się w oparciu o takie pragmatyczne kryteria jak większa prostota danej teorii w stosunku do innych konkurujących z nią teorii, jej większa siła eksplanacyjna itp. Raczej rezygnuje się z dawniejszych wersji pragmatyzmu (W. James), gdzie za prawdziwe uważano te twierdzenia, które są praktycznie użyteczne, a przez praktyczną użyteczność rozumiano to, że zaspokajają one czyjeś potrzeby. Deflacyjna teoria prawdy przyjmuje, że wyrażenie 'jest prawdą' nie ma żadnego znaczenia deskrypcyjnego, tzn. nie da się skonstruować żadnej teorii naukowej czy filozoficznej, która badałaby i wyjaśniałaby istotę prawdy tak jak się bada i wyjaśnia w fizyce np. istotę magnetyzmu. Według tego minimalistycznego podejścia istnieje ekwiwalencja między „p” i „jest prawdą, że p”. Por. na ten temat P. Horwich, *Truth*, Oxford 1990; R.L. Kirkham, *Theories of Truth. A Critical Introduction*, Cambridge 1992.

¹³ Należy odróżnić między sceptycyzmem powszechnym a sceptycyzmami odnoszącymi się do partykularnych problemów (np. sceptycyzm co do możliwości rozwiązania problemu wolności, problemu indukcji czy problemu relacji umysł-ciało). Sceptycyzm powszechny może przybrać postać tezy, że o żadnym zdaniu nie możemy rozstrzygnąć, czy jest ono prawdziwe czy fałszywe. Gdy sceptyk próbuje sformułować tego typu twierdzenie, to w (banalny) sposób jego stanowisko samo się znosi, bo oczywiście i o tym właśnie twierdzeniu nie można rozstrzygnąć, czy jest ono prawdziwe czy fałszywe. Tego rodzaju zarzut niekoherencji powszechnego sceptycyzmu był już znany od starożytności. Bardziej interesujący jest sceptycyzm jako żądanie podania uprawomocnienia dla twierdzeń w określonej dziedzinie wiedzy wraz z supozycją, że dla każdej takiej próby w każdej dziedzinie sceptyk będzie w stanie podać równie silne kontracje. Sceptycyzm może też zaczynać się od ataku na pojęcie pewności: 'Jeżeli ktoś wie, że p, wtedy też jest pewny, że p, lecz nikt nigdy nie może być niczego pewny, a stąd nikt nigdy niczego nie wie' (por. P.Unger, *Ignorance*, Oxford 1975). Ten argument można byłoby próbować osłabić twierdząc, że wiedza nie wymaga istnienia pewności, lecz wtedy zbliżylibyśmy się do powszechnego probabilizmu, według którego wszelka wiedza jest tylko prawdopodobna. Poza tym pewność jest stanem psychicznym, a pojęcie wiedzy nie powinno być psychologizowane przez tak ścisłe wiązanie go z pewnością. Odróżnia się też sceptycyzm starożytny, według którego żaden sąd nie jest dostatecznie uprawomocniony, ponieważ jego negacja może być równie uprawomocniona oraz sceptycyzm nowożytny (kartezjański), według którego żaden sąd empiryczny nie jest dostatecznie uprawomocniony, ponieważ zawsze istnieją powody, aby w niego wątpić. Sceptyk kartezjański wymaga pewności dla bycia wiedzą, natomiast sceptycyzm starożytny domagał się tylko tego, aby dany sąd był bardziej uprawomocniony niż jego negacja. Sceptyk kartezjański utrzymuje, że poza wiedzą dotyczącą treści naszego umysłu, nie dysponujemy żadną inną wiedzą, ponieważ nie można prawomocnie zanegować hipotezy, że nasze zmysły są stymulowane przez przyczyny radykalnie różniące się od przedmiotów, które normalnie traktujemy jako przyczyny naszych przekonań o świecie (na temat hipotez sceptycznych por. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981). Jako sceptycyzm traktuje się dzisiaj także relatywizm pojęciowy przyjmujący, że

Powyższe przedstawienie współczesnego podejść do zagadnień epistemologicznych pozwala już na pewne porównanie z tym, jak dyskutowano te problemy we wcześniejszych okresach naszego wieku. Pierwszą różnicą jest wyraźnie dążenie współczesnej epistemologii do oddzielenia własnej problematyki od problematyki psychologicznej z jednej strony i od metafizycznej (ontologicznej) z drugiej. Często podkreśla się, że jej problematyka dotyczy wyłącznie kwestii uprawomocnienia różnego rodzaju przekonań, a więc że ma ona charakter normatywny (stąd pokrewieństwo z etyką). Należy więc eliminować problemy dotyczące natury naszych władz poznawczych i natury stanów psychicznych (psychologia), czy też szersze problemy metafizyczne (jak np. problem ontycznej struktury świata czy ontycznej struktury podmiotu). Charakterystycznym przykładem może w tym wypadku być zagadnienie pewności. Fenomenologiczne (odziedziczone po Kartezjuszu) poszukiwanie wiedzy pewnej interpretuje się dzisiaj jako psychologizm w epistemologii, gdyż pewność, stanowiąc tylko pewien typ stanu psychicznego, nie może być traktowana jako logiczny (w szerokim sensie) warunek przypisania komuś wiedzy. Takich warunków dla wiedzy miałyby natomiast poszukiwać, wyraźnie dyskutowana dopiero od lat 60-tych, tzw. pojęciowa analiza wiedzy. Trzeba jednak dodać, że to dążenie do normatywnej czystości epistemologii posiada również i dzisiaj swoje granice. Podkreśla się bowiem coraz chętniej, że właściwym i głębokim tłem dla zagadnień epistemologicznych są zagadnienia należące do filozofii umysłu, nauk kognitywnych, filozofii języka itp., a więc zagadnienia znajdujące się w obrębie dyscyplin mających bądź charakter psychologiczny, bądź metafizyczny (ontologiczny)¹⁴. Tezy o dążeniu współczesnej epistemologii do uwypuklenia własnej normatywnej czystości wcale nie przekreśla fakt, że istnieje jej szeroka gałąź nazywana epistemologią znaturalizowaną. Gdy jednak w podręcznikach referuje się to stanowisko, to jednocześnie podkreśla się jego hybrydalność, tzn. to, że programowo rezygnuje ono z podejmowania klasycznej problematyki epistemologicznej jako właśnie problematyki normatywnej. Mówi się więc niekiedy, że jest to stanowisko nie na temat.

nasz obraz świata jest tylko jednym z możliwych sposobów jego schematyzacji, tzn., że możliwe są inne schematy pojęciowe, np. schemat Berkeley'owski, gdzie przedmioty tracą swoją identyczność wtedy, gdy przestają być spostrzegane. Przeciw tego rodzaju sceptycyzmowi skierowana jest tzw. argumentacja transcendentna: aby sceptyk mógł spójnie sformułować swoje wątplenie musi założyć to, w co wątpi, tzn., aby mógł podważać identyczność przedmiotów wtedy, gdy nie są one spostrzegane, musi przyjąć, że należą one do tego samego systemu czasowo-przestrzennego, a więc że jakoś zachowują swoją identyczność nie będąc spostrzegane (konceptę argumentacji transcendentnej po raz pierwszy sformułował P.F. Strawson, *Individuals*, London 1959 (tłum. pol. *Indywidualia*, Warszawa 1980). Por. też A.C. Grayling, *The Refutation of Scepticism*, London 1985.

¹⁴ „To say that you act in conformance with the norm is to say not only that you act in accordance with the norm but also that your behavior is guided by the norm. Justification requires conformance - not just accordance. This is a naturalistic analysis of epistemic justification. Reasoning is a natural process. It is something we know how to do. To say that we know how to do it is to say that it is governed by norms. Our epistemic norms are, by definition, the norms that actually govern our reasoning. This, I claim, is naturalistic definition of 'epistemic norm'.” (J. L. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa 1986, s. 168). Według Pollocka wyjaśnienia, np. dla problemu natury mentalnych reprezentacji, tzn. dla sposobu, w jaki nasz umysł odnosi się do świata transcendentnych rzeczy fizycznych, będą mogły dostarczyć badania empiryczne nad sztuczną inteligencją, robotami itp. „I take for granted that man is a kind of biological information processor. Considerable light can be thrown on human epistemology by reflecting on the workings of cognitive machines in general.” (tamże, s. 149).

Drugą cechą samoświadomości epistemologii końca XX w. jest próba oddzielenia własnej problematyki od zagadnień należących do innych, pokrewnych jej dyscyplin filozoficznych. Epistemologia filozoficzna jest dzisiaj tak rozumiana, że nie obejmuje ani filozofii nauki, ani metodologii nauk, ani tzw. logiki filozoficznej, ani fragmentów psychologii dotyczących różnych badań nad poznaniem, ani też filozofii języka czy innych dyscyplin, które w ten lub inny sposób dotyczą wiedzy. Wydawane dzisiaj podręczniki pod tytułem 'epistemologia' ('teoria poznania') obejmują mniej więcej ten zespół problemów, który został przedstawiony powyżej, pozostawiając inne zagadnienia dotyczące wiedzy szczegółowym dyscyplinom współczesnej filozofii. Epistemologia jest więc współcześnie rozumiana wąsko, tzn. jako pewien dość dobrze określony zbiór problemów normatywnych dotyczących wiedzy (poznania)¹⁵.

Z tym łączy się też tendencja do przesuwania pewnych zagadnień, które jeszcze niedawno uważano za 'klasycznie' epistemologiczne, do innych dyscyplin. Nie znajdziemy więc w dominującym dzisiaj nurcie publikacji rozważań nad naturą pojęć, czy naturą sądów, gdyż zostały one przesunięte do dyscyplin nazywanych dzisiaj teorią znaczenia, filozofią języka czy filozofią logiki. Nawet tak wydawałoby się oczywiście epistemologiczny problem jak zagadnienie realizm-idealizm (to drugie stanowisko nazywane jest dzisiaj raczej antyrealizmem) waha się między epistemologią, metafizyką a filozofią języka. W epistemologii kwestię realizm-idealizm rozważa się współcześnie głównie w kontekście zagadnienia percepcji, tzn. jako problem fenomenalizmu, natomiast idealizm w sensie bardziej metafizycznym jest często całkowicie pomijany (dotyczy to nie tylko metafizycznego idealizmu typu Hegla, ale też obarczonego, jak się sądzi, poważnymi założeniami metafizycznymi, idealizmu Kanta). Dzisiejsza epistemologia dąży do możliwie najbardziej okrojonego z metafizyki przedstawiania swoich problemów.

Ostatnią cechą współczesnej epistemologii, na którą chciałbym zwrócić uwagę, jest jej różnie przejawiający się antyfundamentalizm. Większość piszących dzisiaj autorów wyraża przekonanie, że skończyły się czasy (oceniane jako naiwne) poszukiwania pewności, czasy dążenia do tzw. ugruntowania całości wiedzy ludzkiej, czasy epistemologii akontekstualnych, w których prawda była traktowana jako coś niezależnego od perspektyw społecznych, historycznych i kulturowych. Dominują więc dzisiaj relatywizm (radykałny rzadziej, ukryty częściej), pragmatystyczna interpretacja podmiotu poznającego, kohrencjonistyczna i holistyczna interpretacja wiedzy itp. Jednocześnie dużym powodzeniem cieszy się realizm, uzasadniany z punktu widzenia naturalistycznego (materialistycznego).

¹⁵ W polskiej terminologii filozoficznej nie funkcjonuje wyraźne odróżnienie między poznaniem (*cognition*) a wiedzą (*knowledge*) i właściwie te dwa terminy są używane zamiennie. Autorzy współczesnych epistemologii filozoficznych pisanych po angielsku zazwyczaj jednak, przynajmniej *implicite*, zachowują tę dystynkcję przyjmując, że wiedza jest efektem namysłu, formułowania racji dla nabywanych przekonań, natomiast poznanie rozumieją jako automatyczny i naturalny sposób bycia pobudzonym przez otaczające środowisko. Stąd też widać, że filozoficzna teoria poznania jest właściwie teorią wiedzy, podczas gdy wszystkie inne empiryczne badania na ten temat powinny być nazwane teorią kognicji. Oddzielenie tych dwóch fenomenów jest dzisiaj kwestionowane w tzw. stanowiskach eksternalistycznych.

Poprzednie nurty epistemologii XX w. oskarżane są nie tylko o psychologizm, lecz także o metafizyczny dualizm, tzn. o traktowanie podmiotu jako odrębnej ontycznie sfery wiedzy pewnej.

2. Główne opozycje i wpływy

Epistemologia XX w. wyrasta z nurtów filozoficznych, które pojawiły się w drugiej połowie wieku XIX w. Chodzi tu przede wszystkim o różne odmiany pozytywizmu i neokantyzm. Powodem powstania tych kierunków było dążenie do ‘unaukowienia’ filozofii, tzn. do dostosowania jej do dynamicznie rozwijającego się przyrodoznawstwa. Dodatkowym czynnikiem była chęć zerwania z dominującym w pierwszej połowie XIX w. spekulatywnym idealizmem (śmierć Hegla 1831 r.).

W epistemologii XX w. można wyróżnić trzy odrębne linie rozwojowe. Pierwszą, dla której wzorcem wiedzy była nauka (szczególnie nauki przyrodnicze). Tutaj należą neokantyzm i neopozytywizm (empiryzm logiczny). Mimo tego wspólnego podejścia różniły się one jednak istotnie co do oceny możliwości filozofii. Program neopozytywizmu był scjentystyczny i minimalistyczny, uznawał, że poza analizą podstaw wiedzy naukowej nie istnieje żadna sensowna możliwość określenia natury rozumu. Natomiast neokantyzm rozwijał się w przekonaniu, że wychodząc od badań nad założeniami, źródłem i prawomocnością wiedzy naukowej można skonstruować swoistą ‘metafizykę rozumu’. Oba te nurty podzielały jednak przekonanie, że metaanaliza, jaką jest filozoficzne badanie podstaw wiedzy, jest możliwa do zrealizowania, gdyż sama nauka stanowi aktywność wolną od czynników pozaracjonalnych.

Temu nurtowi epistemologii XX w. przeciwstawia się bardzo różnorodna grupa stanowisk negujących istnienie czysto racjonalnej relacji podmiot-przedmiot, a tym samym odrzucających możliwość przeprowadzenia systematycznego filozoficznego namysłu nad wiedzą. Do tej grupy stanowisk trzeba zaliczyć tzw. filozofię życia (np. W. Dilthey, G. Simmel, H. Bergson, M. Scheler). Należą do niej też stanowiska widzące w człowieku istotę uwarunkowaną czynnikami witalno-psychicznym (np. F. Nietzsche, S. Freud), jak też istotę zdeterminowaną przez stosunki społeczne (marksizm)¹⁶. W tej linii rozwojowej mieszczą się też różne odmiany personalizmu, egzystencjalizmu i

¹⁶ Epistemologia marksistowska była scjentystyczna w tym znaczeniu, że uznawała, iż wzorcem wszelkiej wiedzy są nauki (szczególnie nauki przyrodnicze); według marksizmu również więc i sama epistemologia filozoficzna powinna być bardzo ściśle związana z naukami szczegółowymi. Marksizm zasadniczo zajmował stanowisko realistyczne w kwestii relacji umysł-świat i akceptował korespondencyjną teorię prawdy. Za kryterium prawdy uznawał praktykę, którą interpretował jako tzw. praktykę społeczną. Scjentyzm i realizm stały jednak w sprzeczności z tezą, że poznanie jest fenomenem zależnym od interesów klasowych, którym (świadomie lub nieświadomie) służą podmiot poznający bądź określona formacja (klasa) społeczna. Ten aspekt zbliżał marksizm do kierunków irracjonalistycznych i relatywistycznych. Wpływową wersją neomarksizmu była (powstała w latach 30-tch) tzw. Szkoła Frankfurcka, nazywana też ‘teorią krytyczną’ (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, H. Marcuse, J. Habermas). Jeśli chodzi o ogólną epistemologię, to najbardziej oddziaływały poglądy Habermasa. Zanegował on możliwość istnienia takiego rozumu, który mógłby być prowadzony przez rację wolną od jakichkolwiek interesów. Z drugiej jednak strony podkreślał, że same te interesy mogą być racjonalnie oceniane. Odróżnił trzy typy badań naukowych. Nauki empiryczno-analityczne, które zmierzają do wiedzy o charakterze nomologiczno-kausalnym. Tutaj głównym celem jest interes techniczny, czyli dążenie do przewidywania zjawisk i do panowania nad naturą. Nauki historyczno-hermeneutyczne, których głównym

hermeneutyki. Przeciwwstawiały się one pozytywistycznemu minimalizmowi z jednej strony, z drugiej zaś stanowiskom spekulatywnego idealizmu w duchu neokantyzmu. Według tej drugiej linii rozwojowej filozofii poznania w XX w., 'logiczna forma' myślenia i poznawania nie wystarcza do odkrycia istoty duchowej egzystencji, którą jest człowiek. Tym samym teoria poznania, rozumiana jako dyscyplina filozoficzna zmierzająca do ukazania specyficznej pozycji epistemicznej człowieka w uniwersum, musi być uznana za przedsięwzięcie z założenia chybione.

Dopiero na tym tle można zrozumieć, skąd wziął się duży wpływ fenomenologii na filozofię i epistemologię XX w. W porównaniu z fenomenologią, neokantyzm i pozytywizm były stanowiskami minimalistycznymi, tzn. zawężyły możliwość filozoficznych badań nad naturą wiedzy ludzkiej do sfery poznania naukowego. Tendencja przeciwna (filozofia życia, personalizmy, egzystencjalizm, hermeneutyka) reagowały na to tezą o zasadniczej niewystarczalności naukowej formy poznawania dla uchwycenia istoty człowieka. Była to tendencja irracjonalizująca, podkreślająca istnienie pozaracjonalnej 'dominandy sensu', która determinuje wszelką wiedzę (zarówno wiedzę teoretyczną jak i metateoretyczną w postaci epistemologii). Fenomenologia (przynajmniej ta we wczesnych koncepcjach Husserla) miała się przeciwstawiać pozytywistycznemu i neokantowskiemu scjentyzmowi z jednej strony, z drugiej zaś irracjonalizującym tendencjom charakterystycznym dla drugiej linii rozwojowej epistemologii XX w. W tym też sensie fenomenologię można uznać za główną XX-wieczną próbę odnowienia tradycyjnego racjonalizmu i maksymalizmu filozoficznego. Według fenomenologii poznanie (wiedza) jest efektem niczym nie zapośredniczonej relacji między podmiotem i przedmiotem, a zadaniem filozofii (epistemologii) jest analiza tej relacji w celu ukazania jej różnorodnych warstw i zależności między nimi. Wiedza naukowa jest natomiast czymś tylko pochodnym od tak rozumianej relacji poznawczej; jest pewnego rodzaju konstrukcją zakładającą pierwotną relację epistemiczną. Ukazanie (w

praktycznym interesem jest rozumienie innych ludzi. Nauki zorientowane krytycznie (psychoanaliza, krytyczna teoria społeczeństwa), gdzie zainteresowanie dotyczy wolności i przezwyciężenia nieświadomych uwarunkowań, jakim może podlegać człowiek. Wszystkie interesy wpływające na sferę poznania Habermas interpretował w transcendentalnie, tzn. jako coś, co konstytuuje obiekty badań tych dziedzin wiedzy. Na przykład dążenie od panowania nad naturą konstytuuje obiekty badań empirycznych w ten sposób, że nauki te nie badają rzeczywistości empirycznej istniejącej niezależnie od umysłu poznającego. Epistemologia Habermasa ma więc z jednej strony rys wyraźnie idealistyczny, z drugiej jednak charakter naturalistyczny i instrumentalistyczny. Ten instrumentalizm posiada u Habermasa pewną przeciwwagę w postaci zaprojektowanej przez niego uniwersalnej pragmatyki, która miałaby badać warunki społecznej komunikacji i interakcji. Tego rodzaju teoria formułowałaby warunki uprawomocnienia wybieranych przez członków danego społeczeństwa celów działania. Prawda jakiejś teorii uzyskuje swoje uprawomocnienie w wyniku dialogu i uzgodnienia odmiennych stanowisk, a gdy angażujemy się w pewien dyskurs, to tym samym antycypujemy warunki idealnej komunikacji. Tymi warunkami są równość i wzajemność partycypacji. Według Habermasa nauki społeczne nie mogą posługiwać się wyjaśnianiem przyczynowym charakterystycznym dla nauk przyrodniczych i zmierzać do osiągnięcia tego samego typu obiektywizmu, lecz muszą koncentrować się na tych wyjaśnieniach, które dla swoich działań podają uczestnicy interakcji społecznych. Z drugiej strony Habermas przeciwstawiał się relatywistycznym tendencjom obecnym w hermeneutycznej i Wittgensteinowskiej socjologii wskazując, że nauki społeczne mogą krytykować praktyki społeczne poprzez odniesienie się do racji teoretycznych i etycznych. Por. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968 (2 wyd. rozszerzone, tamże 1973), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1981.

sensie rozumiejącego opisu) różnych warstw tak zinterpretowanej relacji epistemicznej równałoby się, poszukiwaniu od czasów Kartezjusza, radykalnemu uzasadnieniu wiedzy ludzkiej.

Przedstawiony trójpodział na dwa nurty scjentyistyczne, orientujące swoje badania nad wiedzą wokół nauk, tradycyjny nurt maksymalistyczny i antyscjentyistyczny oraz na szeroką gamę nurtów irracjonalizujących, jest wprawdzie wygodny dydaktycznie, ale przez to też uproszczony. Wszystkie te kierunki podlegały transformacjom wewnętrznym, wzajemnym wpływom, poszczególni ich przedstawiciele zmieniali swoje poglądy; w ramach jednego kierunku istniały stanowiska epistemologiczne czasem radykalnie przeciwne (np. w kwestii realizm-idealizm w fenomenologii). Teraz chciałbym zwrócić uwagę na niektóre z tych procesów i komplikacji. Trzeba też pamiętać, że chociaż poniższe uwagi będą głównie odnosiły się do epistemologii, to dotyczą one także w pewnej mierze całej filozofii XX w.

Ruch neokantowski w drugiej połowie XIX w. powstał jako wyraz potrzeby filozoficznego 'sprostania' wielkiemu faktowi nauki, która coraz wyraźniej zaczęła wywierać wpływ zarówno na myślenie o świecie jak i na życie codzienne ludzi. Według neokantystów epistemologia filozoficzna ani nie może ignorować nauk, ani też ich przekraczać w kierunku niezależnej od nich spekulacji metafizycznej. Skrajny racjonalizm neokantowski wyraził się w różnych odmianach idealizmu, według których rozum (myślenie) było jedynym źródłem struktur wiedzy naukowej. Ten typ racjonalizmu kontynuował linię racjonalizmu platońskiego. Początki XX-wiecznego neopozytywizmu znajdowały się we wcześniejszych pozytywistycznych koncepcjach dostosowania filozofii do faktu nauki, lecz był on też ściśle spokrewniony z neokantyzmem. Główni konstruktorzy neopozytywizmu pochodzili z kręgu filozofii niemieckiej, co przecież w początkach XX w. oznaczało w przeważającej mierze filozofię neokantowską. Można powiedzieć, że o ile neokantyści sformułowali swoją koncepcję epistemologii przez redukcję całościowej spekulacji metafizycznej do - również spekulatywnej - analizy podstaw nauk przyrodniczych i humanistycznych, to neopozytywiści osiągnęli specyfikę swojej epistemologii przez jeszcze bardziej radykalną redukcję elementu spekulatywnego z filozofii. Przedmiotem analiz epistemologicznych miały być nauki przyrodnicze (ale już nie humanistyczne, jak w neokantyzmie) i nauki formalne. Wehikuł tej analizy stanowiły logika i semiotyka. Czynnikiem, który istotnie wpłynął na koncepcje neopozytywistyczne, był rozwój refleksji metodologicznej nad podstawami nauk formalnych. Ten kierunek XX-wiecznej epistemologii zaowocował powstaniem dyscypliny, którą nazywamy dzisiaj filozofią nauki. Wydała ona ogromną ilość rezultatów badawczych dotyczących struktury nauk przyrodniczych i formalnych. Dzisiaj owoce pracy analitycznej neopozytywistów traktujemy jako naturalną część naszego filozoficznego instrumentarium pojęciowego. W okresie późniejszym zainicjowana przez neopozytywizm filozofia nauki wydała bardziej ogólne stanowiska epistemologiczne, które zawierały całościowe diagnozy sytuacji epistemicznej człowieka w świecie. Przykładami tej tendencji mogą być ogólne epistemologie obecne w filozofiach nauki Poppera, Kuhna,

czy Feyerabenda. Charakterystyczne dla nich było m.in. odejście od pierwotnego neopozytywistycznego racjonalizmu w kierunku uwypuklania roli czynników socjalnych, kulturowych, historycznych i decyzyjnych w uprawomocnieniu i rozwoju wiedzy ludzkiej¹⁷.

Linia neokantowska i neopozytywistyczna przekształciła się w to, co dzisiaj nazywamy filozofią analityczną. Za głównych jej początkodawców uchodzą G. Frege, G. E. Moore, B. Russell, R. Carnap i L. Wittgenstein¹⁸. Dzisiaj przez ‘filozofię analityczną’ rozumie się taki sposób filozofowania, który dąży do maksymalnie możliwej jasności, do ograniczenia spekulacji, wykorzystuje narzędzia logiczne, koncentruje się na problemach i argumentach, rezygnując ze stworzenia jakiegoś całościowego systemu

¹⁷ Według K.R. Poppera (*Die Logik der Forschung*, Wiedeń 1935, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959, tłum. pol. *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977) empiryczna wiedza naukowa nie powstaje i nie rozwija się w wyniku gromadzenia i indukcyjnego uogólniania różnego typu obserwacji, lecz poprzez próby formułowania ciekawych hipotez i następnie próby ich falsyfikacji. Poznanie naukowe według Poppera jest przedsięwzięciem racjonalnym, lecz nigdy nie doprowadza nas do stwierdzenia prawdziwości jakiejś teorii, a tylko do uznania, że ta lub inna hipoteza jak dotychczas oparła się próbom falsyfikacji. Takie stanowisko dotyczące natury teorii naukowych zawiera jednak dalej sięgające konsekwencje epistemologiczne, a mianowicie musi ono prowadzić do wniosku, że nigdy nie możemy dojść do stwierdzenia prawdziwości żadnych naszych twierdzeń, a tylko do konstatacji, iż jak dotychczas oparły się one wszelkim próbom falsyfikacji. Prowadzić to może do paradoksalnego wniosku, iż gdy stwierdzamy np. prawdziwość zdania indukcyjnego, że, powiedzmy, penicylina zawsze leczy zapalenie płuc, to nie stwierdzamy żadnej dobrze uprawomocnionej testami prawdy, lecz tylko dotychczas nie sfalsyfikowaną hipotezę. W epistemologii Poppera nie ma więc żadnego uzasadnienia dla naszego intuicyjnego przekonania, że tego typu zdania ogólne są po prostu prawdziwe. Przekonanie o ich prawdziwości jest właściwie czymś irracjonalnym. Teoria nauki Kuhna (T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962; tłum. pol. *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968) podkreśla, że rozwój nauki nie odbywa się kumulatywnie, lecz w wyniku przełamywania panujących w danej epoce paradygmatów. ‘Normalna nauka’ rozwija się przez rozwiązywanie problemów w ramach danego paradygmatu, natomiast nowy paradygmat powstaje wtedy, gdy ciężar nowych problemów staje się nie do zniesienia. Powstaniem nowego paradygmatu było np. przejście od fizyki Newtonowskiej do fizyki relatywistycznej. Według Feyerabenda (P.K. Feyerabend, *Against Method*, London 1975) nie istnieje coś takiego jak jedna metoda naukowa; nauka jest procesem złożonym z chaotycznych i przypadkowych prób radzenia sobie z bezpośrednio nasuwającymi się problemami. Nie ma żadnych racjonalnych ograniczeń w stosunku do proponowanych metod i rozwiązań danego problemu (słowne: ‘anything goes’). Pozytywistyczny obraz wiedzy naukowej jako przedsięwzięcia czysto racjonalnego został w ten sposób zastąpiony przez obraz sceptyczny, irracjonalizujący i aktywistyczny. W efekcie również i epistemologia filozoficzna nie mogła więcej starać się o racjonalną analizę podstaw wiedzy. Za sprawą tego typu ‘anarchistycznych’ teorii wiedzy naukowej upowszechniło się przekonanie, że wiedza jako całość nie ma żadnych podstaw.

¹⁸ Metodologiczne i filozoficzne koncepcje G. Fregego (*Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau 1884; *Über Sinn und Bedeutung*, w: „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 100(1892), s. 25-50; *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung*, w: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1(1918), s. 57-77) wpłynęły w istotny sposób na powstanie filozofii analitycznej. W wyniku oddziaływania Fregego ogólne zagadnienia charakterystyczne dla epistemologii w stylu kartezjańskim, neokantowskim czy fenomenologicznym zostały w epistemologii analitycznej zastąpione przez bardziej szczegółowe problemy dotyczące znaczenia i rozumienia. Pierwszorzędnymi tematami epistemologii stały się pytania o to, co jakaś myśl znaczy, na jakiej podstawie się to dzieje, jaka jest jej struktura logiczna, jak można ją wyrazić w języku, na czym polega jej zrozumiałość. Dopiero po rozwiązaniu tych zagadnień można odpowiedzialnie zacząć analizować pytania dotyczące uprawomocnienia wiedzy. Frege sformułował teorie dotyczące sensu (znaczenia), referencji, formy logicznej, prawdy, sądu itd. Jego generalne stanowisko było antypsychologistyczne, tzn. uważał (podobnie jak Husserl), że chociaż myślenie jest aktem mentalnym, to jednak to, o czym myślimy, nie jest czymś mentalnym czy psychicznym (por. M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, London 1973). Najbardziej wpływowe prace to: G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, London 1953 (pol. tłum. *Z głównych zagadnień filozofii*, Warszawa 1967); B. Russell: *The Problems of Philosophy*, London 1912; *Our Knowledge of the External World*, London 1914, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*; R. Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928; *The Logical Foundations of Probability*, Chicago 1950; L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1922, (pol. tłum. *Tractatus Logico-Philosophicus*

filozoficznego, i zakłada, że filozofowanie jest możliwe jako myślenie wolne od uwarunkowań pozaracjonalnych. Taki program jest bardzo szeroki i filozoficznie niespecyficzny, stąd też trudno jest znaleźć dla niego jakąś interesującą opozycję. Jako taką opozycję wymienia się niekiedy filozofię kontynentalną, fenomenologię, egzystencjalizm, filozofie zaangażowane ideologicznie, czy filozofie dominujące na fakultetach teorii literatury. Jednak w pierwszych dziesięcioleciach po drugiej wojnie światowej filozofia analityczna kontynuowała istotne elementy programu neopozytywistycznego i do dzisiaj niektóre z jego założeń są powszechnie akceptowane przez tzw. filozofów analitycznych. Chodzi tu przede wszystkim o odrzucenie możliwości precyzyjnego przeprowadzenia dystynkcji między zdaniami analitycznymi a syntetycznymi oraz dystynkcji między zdaniami opisowymi i zdaniami oceniającymi. Te dwa wydawałoby się dość wąskie i specjalistyczne zagadnienia mają jednak ogromny wpływ na ogólne stanowisko epistemologiczne. Jeżeli odrzuci się możliwość jasnego oddzielenia zdań analitycznych od syntetycznych, to trzeba uznać, że cała nasza wiedza jest falibilna, tzn. wszystkie nasze przekonania mogą zostać poddane rewizji w świetle przyszłych danych empirycznych, a więc również i te, które zazwyczaj uważamy za нефalsyfikowalne, np. przekonania z zakresu logiki i matematyki. W efekcie może to prowadzić do radykalnego sceptycyzmu, relatywizmu i naturalizmu. Jeżeli natomiast odrzuci się możliwość sformułowania wyraźnej różnicy między oceną a opisem, to nie będzie też mogło być różnicy między np. etyką normatywną a etyką opisową. Nie będzie zatem różnicy między tym, jak ludzie się faktycznie zachowują, a tym, jak powinni się zachowywać. Również i w tym wypadku nieuniknioną konsekwencją stanie się relatywizm i naturalizm w teorii wartości.

Gdy W.V. O. Quine krytykował pierwszą z tych dystynkcji, nie był chyba w pełni świadomy, że jego tezy, zmieszane ze stanowiskami pragmatystycznymi, doprowadzą do powstania radykalnego relatywizmu nazywanego postmodernizmem. Negacja obu tych dystynkcji miała też konsekwencje metateoretyczne: skoro nie ma wyraźnych granic między naukami formalnymi (analitycznymi) a naukami empirycznymi, to nie może też istnieć taka granica między filozofią a naukami przyrodniczymi, humanistycznymi i innymi dyscyplinami wiedzy. Filozofia musi więc zostać uznana za aktywność intelektualną nie różniącą się zasadniczo od innych rodzajów dyskursu. To podejście zacierało granicę między problemami filozoficznymi a przyrodniczymi i przyczyniło się do powstania tzw. nauk kognitywnych (cognitive science). Uważane są one dzisiaj za rodzaj interdyscyplinarnych badań (inspirowanych głównie analogiami komputerowymi), które miałyby rozwiązać problemy tradycyjnie uznawane za obszar kompetencji epistemologii (komputerowe modele spostrzegania zmysłowego)¹⁹, psychologii racjonalnej, antropologii filozoficznej czy metafizyki człowieka (komputacyjne modele umysłu jako rozwiązania dla problemu natury umysłu ludzkiego).

Warszawa 1970); *Philosophical Investigations*, Oxford 1953 (pol. tłum. *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972).

¹⁹ Jedną z prekursorskich prac w tym kierunku była książka D. Marra *Vision*, San Francisco 1982. Na temat nauk kognitywnych por. S. Judycki, *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin 1995.

Program fenomenologii Husserlowskiej obiecywał stworzenie filozofii analizującej akty poznawcze w bardzo podstawowy sposób, tzn. niezależnie od wiedzy naukowej. Ten antyscjentyzm fenomenologii był jednocześnie jej siłą i jej słabością. Siła polegała na tym, że głoszona przez fenomenologię koncepcja możliwie ateoretycznego opisu fenomenów (jako wstępnej fazy każdego badania naukowego) przyczyniła się do uwypuklenia specyfiki dyscyplin humanistycznych, które zajmują się 'danymi' nie poddającymi się opisowi nomologicznemu i kwantytatywnemu. W tym aspekcie fenomenologia twórczo oddziaływała na psychologię, nauki o literaturze, socjologię. Wpływ ten dotyczył też filozofii. Osiągnięcia intelektualne egzystencjalizmu, hermeneutyki i pewnych odłamów teologii w zakresie ukazania unikalności 'kondycji ludzkiej' byłyby niemożliwe bez Husserlowskiego programu fenomenologii deskrypcyjnej. Z drugiej jednak strony, fenomenologia nie wydała żadnej znaczącej teorii nauki, co w drugiej połowie wieku doprowadziło do stopniowego zanikania jej wpływów. Trudno jest bowiem liczyć na taki wpływ, gdy jedną z najpotężniejszych gałęzi współczesnej kultury, naukę, traktuje się jako tylko pewną konstrukcję teoretyczną, pochodną od - idealistycznie zinterpretowanych - konstytuujących funkcji rozumu ludzkiego. Ani sam program fenomenologii, ani też idealizm w stylu Husserla nie były w stanie sprostać 'wielkiemu faktowi' nauki. W tym aspekcie idealizm neokantowski był z pewnością w lepszej sytuacji.

Fenomenologia w XX w. miała dwie orientacje. Pierwsza koncentrowała się bardziej na analizie struktury świadomości i świadomościowych sposobów prezentacji różnych dziedzin przedmiotowych. Ta gałąź fenomenologii bardziej odpowiadała programowemu stanowisku Husserla, i to ona wywarła wpływ na nauki humanistyczne, egzystencjalizm, hermeneutykę i personalizmy. Druga orientacja nawiązywała bardziej do ontologicznych analiz Husserla, a także do poglądów Meinonga²⁰. W pewnym sensie okazała się ona bardziej trwała, gdyż w końcu naszego wieku zostały podjęte próby restytucji fenomenologicznej ontologii i ukazania związków między ontologiczną gałęzią fenomenologii a filozofią analityczną²¹. Za do pewnego stopnia sprawdzające się prorocstwo fenomenologii trzeba uznać diagnozę wypowiedzianą przez Husserla, że nadmierna orientacja filozofii wokół nauk przyrodniczych musi

²⁰ A. Meinong, podobnie jak Husserl, był uczniem F. Brentano. W swoich pracach (m.in. *Über Annahmen*, Leipzig 1902) zmierzał do określenia statusu ontycznego (sposobu istnienia) różnych przedmiotów tzw. wyższego rzędu (np. przedmiotów fikcyjnych). Russell jako pierwszy wprowadził poglądy Meinonga do obszaru filozofii angielskojęzycznej (*Meinong's Theory of Complexes and Assumptions*, w: *Mind* (1904)) {por. U. Żegleń, *Alexius Meinong: Über Annahmen*, w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, Warszawa 1994, s. 355-361}. Spiegelberg następująco streszcza relacje między ogólną teorią przedmiotu (*Gegenstandstheorie*) Meinonga a fenomenologią Husserla. Po pierwsze, dla obu Brentano z okresu Wiedeńskiego stanowił punkt wyjścia i obaj poszli w kierunku rozszerzenia charakterystycznego dla Brentano z tego okresu podziału wszystkich możliwych fenomenów na fizyczne i psychiczne, dopuszczając istnienie bogatszego spektrum fenomenów. Po drugie, obaj odczuwali potrzebę systematycznych studiów nad przedmiotami dotychczas pomijanymi przez ontologię. Po trzecie, obaj podkreślali konieczność pominięcia kwestii istnienia w trakcie przeprowadzania badań ontologicznych nad tymi przedmiotami. Spiegelberg dodaje, że w swoim bardziej obiektywistycznym podejściu Meinong nie przejawiał zainteresowania analizą świadomościowych sposobów przejawiania przedmiotów, a to właśnie stało się głównym celem badawczym fenomenologii Husserla (H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague/Boston/London 1982³, s. 91-92). Meinong wpłynął swoimi koncepcjami na takich fenomenologów jak A. Reinach czy R. Ingarden.

prowadzić do zapomnienia o wyróżnionej pozycji człowieka w świecie materialnym i do prób naturalizacji rozumu, a więc ostatecznie również do kryzysu filozofii i nauki²². Za zjawiska potwierdzające tę diagnozę można uznać rozwój filozofii analitycznej po drugiej wojnie światowej w kierunku naturalizmu, w kierunku zacierania granic między dyscyplinami, pojawienie się anarchizujących koncepcji wiedzy naukowej oraz tzw. postmodernizmu.

W filozofii zawsze istniały stanowiska przeciwstawiające się nadmiernemu racjonalizmowi i uniwersalizmowi systemowych i spekulatywnych wyjaśnień świata. Ich XX-wieczne reprezentacje były wyrazem buntu przeciwko uniwersalistycznym roszczeniom eksplanacyjnym przyrodoznawstwa z jednej strony, z drugiej zaś przeciwko filozoficznym teoriom zorientowanym wokół nauk, które w spekulatywnym idealizmie zacierały unikalność bytu ludzkiego, albo, jak w wypadku stanowisk naturalistycznych, zrównywały człowieka z rzeczami. Niektóre odmiany personalizmu, egzystencjalizmu, tzw. filozofia dialogu swoje negatywne stanowiska wobec tradycyjnej epistemologii uzasadniały pozytywnie próbując twierdzić, że zorientowany teoretycznie, kwantytatywnie i nomologicznie stosunek do świata nie jest jedynym możliwym i najbardziej podstawowym odniesieniem. Nauka jest tylko jedną z możliwych 'form życia', i to wcale nie najważniejszą dla bytu osobowego i duchowego, którym jest człowiek. Według tych kierunków egzystencjalną specyficzność człowieka pozwalają uchwycić (co nie znaczy: do końca intersubiektywnie wyrazić) takie aktywności jak dialog, miłość, sztuka czy wiara. Tego typu podejście jest wystawione na zarzut irracjonalizmu oraz na dialektyczną obiekcję, że zastosowane do siebie samego, jako do poglądu usiłującego zakomunikować coś innym ludziom, samo się znosi. Z tego powodu personalizmy, egzystencjalizmy, filozofia dialogu nie wydały swoich własnych teorii poznania. Ograniczały się raczej do krytycznego akcentowania niewystarczalności poznania czysto teoretycznego przez podkreślanie praktycznego uwikłania człowieka w świat, w procesy społeczne, kulturowe, w nieprzekraczalną teoretycznie warstwę językowego rozumienia świata (hermeneutyka). Pozytywnym efektem tych usiłowań było zwiększenie samoświadomości epistemologii XX w., tzn. zneutralizowanie nadmiernej dozy optymizmu i naiwności epistemologii neokantowskich, fenomenologicznych i neopozytywistycznych co do możliwości poznawczych człowieka. Otrzymaliśmy też dzięki temu dużą ilość ciekawych analiz ukazujących specyfikę człowieka jako bytu duchowego (egzystencji). Negatywne jest natomiast to, że tego typu stanowiska łatwo przybierały postać rozwiązań radykalnie relatywistycznych. Na przykład radykalna krytyka racjonalizmu fenomenologii Husserla doprowadziła do relatywistycznego antyesencjalizmu Derridy²³.

²¹ Por. R. Cobb-Stevens, *Husserl and Analytic Philosophy*, Dordrecht/Boston/London 1990 i B. Smith/D.W. Smith (wyd.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge 1995, *Introduction*, s. 1-44.

²² Por. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag 1962².

²³ Stanowisko Derridy ukształtowało się bezpośrednio w wyniku krytyki niektórych założeń fenomenologii Husserla, ale było też zbieżne z odrzuceniem idei danych bezpośrednich przez Sellarsa i z Quine'owskim przekonaniem, iż myślenie nie jest czymś bardziej przejrzystym niż język. Derrida zanegował założenie

3. Neokantyzm

Z punktu widzenia używanej współcześnie terminologii, neokantowską teorię poznania należałoby określić jako fundacjonalistyczną²⁴. Jej fundacjonalizm był jednak bardzo specyficzny; nie polegał na przyjmowaniu istnienia wyróżnionego epistemicznie systemu zdań bazowych, które miałyby być fundamentem wiedzy empirycznej. Fundacjonalizm neokantowski wyrażał się raczej w poszukiwaniu źródła (*Ursprung*) wiedzy²⁵. Samo pojęcie wiedzy było natomiast bliskie dzisiejszej jego interpretacji. Chodziło w nim o wiedzę propozycjonalną, tzn. wiedzę wyrażoną w zdaniach. To różniło neokantyzm od fenomenologicznego podejścia do wiedzy, gdzie przyjmowano istnienie tzw. przedpredykatywnych form kontaktu z przedmiotami²⁶. Od dzisiejszych ujęć neokantowska interpretacja wiedzy różniła się tym, że mająca być przedmiotem analizy epistemologicznej wiedza propozycjonalna musiała być usystematyzowana, tzn. stanowić składnik systemu praw ujętych w formę matematyczną i należących do nauk przyrodniczych²⁷. Dopiero dla tak rozumianej wiedzy można było poszukiwać jej źródła (uprawomocnienia). Neokantowskie pojęcie źródła (uprawomocnienia) wiedzy było jednak

Husserla, że istnieją treści umysłu, które mogą być całkowicie odsłonięte dla zwracającego się do nich spostrzegania wewnętrznego (samoświadomości), tzn. zawsze jest tak, iż to, co jest dane jako teraźniejsze, implikuje to, co przeszłe, a stąd nie może pełnić roli fundującej dla wiedzy. Znaczenia (sensy) są tym, czym są, tylko dzięki temu, że są powtarzalne, czyli stanowią partykularyzacje wielu możliwych przypadków podobnego rodzaju. Tym, co może być w pełni obecne dla samoświadomości, są tylko partykularne wypadki danego typu, a stąd znaczenia (sensy) nigdy nie mogą być dane jako takie. W każdym myśleniu obecne są z konieczności 'ślady' tego, co przeszłe, a zatem myślenie i doświadczenie mają charakter podobny do języka: ich znaczenie nigdy nie jest w pełni obecne dla świadomości. To z kolei powoduje, że żadne czyste znaczenie nie może być dane świadomości w taki sposób, aby mogło służyć jako fundament i instancja kontrolująca dla interpretacji twórców językowych. Myśl ma charakter językowy i jako taka sama powinna stać się przedmiotem interpretacji. W stanowisku Derridy zawarta jest również metafizyczna krytyka tzw. kartezjańskiej koncepcji podmiotu. Podmiot nie jest dany w doświadczeniu wewnętrznym jako odmienny od innych rodzaj bytu (niematerialna substancja), lecz jest tylko czymś ustanowionym tak, jak ustanowione są w myśleniu inne rzeczy, do których świadomie się odnosimy. Nie ma więc żadnego sensu tradycyjny problem epistemologiczny, jak wewnętrzne reprezentacje mogą pasować do świata zewnętrznego. Por. J. Derrida *La Voix et le Phénomène*, Paris 1967, *De la Grammatologie*, Paris 1967; *Marges de la Philosophie*, Paris 1972.

²⁴ Zazwyczaj przyjmuje się, że neokantyzm zaczął się w Niemczech od publikacji książki O. Liebmann *Kant und die Epigonen* w 1865 i zawartego w niej zawołania 'z powrotem do Kanta'. Ruch neokantowski nie powstał jednak wyłącznie w wyniku opublikowania pracy Liebmann. Miał on poprzedników wzywających do odnowienia kantyzmu: F. E. Beneke, I. H. Fichte, E. Reinhold, A. Trendelenburg, E. Zeller i inni; w podobnym duchu wypowiadał się w 1867 W. Dilthey. Tłem kulturowym neokantyzmu była sytuacja filozofii w Niemczech w połowie XIX w. Słabość filozofii w tym okresie oraz małe nią zainteresowanie po wygaśnięciu idealizmu sprawiły, że różni myśliciele zaczęli wiedzieć w powrocie do filozofii Kanta możliwość restytucji rzetelnej i naukowej filozofii. Powrotu tego chciano dokonać z pominięciem pokantowskiej tradycji idealistycznej, w celu określenia dalszych losów filozofii rozumianej jako 'kultura rozumu'.

²⁵ „Die 'Logik der reinen Erkenntnis' zielt darauf ab, die für und in wissenschaftlicher Erkenntnis konstitutiven reinen Erkenntnisse als 'Abwandlungen des Prinzips des Ursprungs' nachzuweisen.” (H. Holzhey, *Die Marburger Schule des Neukantianismus*, w: W. Flach/H. Holzhey (wyd.), *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, Hildesheim 1980, s. 23). Por. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* 1914² (Hildesheim 1977), s. 36.

²⁶ Por. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Den Haag 1966.

²⁷ „Die Erfahrung ist also in Mathematik und Naturwissenschaft gegeben” (H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877, s. 24).

istotnie odmienne od dzisiejszego fundacjonalizmu, który ma charakter bardziej kartezjański niż kantowski. Fundacjonalizm kartezjański postuluje, aby tzw. fundament wiedzy w postaci zdań bazowych posiadał pewne szczególne epistemiczne cechy: niepowątpiewalności, niekorygowalności, niefalsyfikowalności, czy cechę samouprawomocniania się. W wypadku neokantowskiego fundacjonalizmu źródłu wiedzy nie trzeba przypisywać aż tak unikalnych własności. Jego jedyną szczególną własnością miała być jego pierwotność. Polegała ona na tym, że wszystkie wiedzotwórcze operacje powinny zakładać to źródło wiedzy logicznie oraz dać się z niego wyprowadzić (w tym wyprowadzeniu nie chodziło jednak o coś w stylu o Fichteańskiej dedukcji nie-ja świata przedmiotów z ja absolutnego).

Źródłem wiedzy według neokantystów miało być myślenie jako podstawowa czynność aprioryczna rozumu umożliwiająca powstanie systemu zdań należących do nauk przyrodniczych. Wzorcowym przykładem mogą tu być poglądy H. Cohena. Wykazanie istnienia podstaw wiedzy (a przez to również odrzucenie sceptycyzmu jako głównego zagrożenia dla naszego przekonania, że dysponujemy wiedzą o świecie) oznaczało dla Cohena konieczność sformułowania 'dowodu', że istnieją zasady aprioryczne, którymi każde myślenie o świecie musi się posługiwać. Zasady te miałyby swoje ostateczne źródło w podmiocie, tzn. w samej czynności myślenia i są nieredukowalne do żadnych innych bardziej podstawowych czynności czy przedmiotów²⁸. Taki podmiot neokantyści określali mianem podmiotu transcendentalnego. Według Cohena nic nie jest po prostu dane (*gegeben*), lecz wszystko jest 'zadane' (*aufgegeben*). Myślenie wytwarza (*erzeugen*) zarówno formę jak i treść poznania. 'Rzeczy same w sobie' są tylko granicą (*Grenzbegriff*), czymś zadany myśleniu w celu osiągnięcia pełnej determinacji przetwarzanego materiału. Źródłem rzeczywistości faktów fizycznych nie był (jak w przypadku Kanta) ani obserwowany ruch, ani liczba, lecz pojęcie tego, co nieskończenie małe, które Cohen interpretował według modelu myślenia matematycznego (rachunek różniczkowy)²⁹.

²⁸ Za Kantem Cohen odróżniał rzeczywistość (*realitas*) od istnienia (*existentia*), przy czym rzeczywistość interpretował nie jako pewien jakościowy stan rzeczy, który miałby przysługiwać pewnemu przedmiotowemu czemuś (*etwas*), lecz jako samo to przedmiotowe coś, a więc jako w sobie i dla siebie ustanowiony (*gesetzt*) pierwszy element poznania. Pojęcie rzeczywistości oznaczało określność tego, co istnieje. Ustanowienie czegoś (*Setzung*) nie jest zagwarantowane ani przez doznawanie wrażeń, ani przez spostrzeganie, lecz przez myślenie spełniające funkcję kategoryjnego określenia przedmiotu poznania. Obiektywne obowiązywanie (*Gültigkeit*) przedmiotowego poznania nie może być uzależnione od tego, co empirycznie dane. Por. H. Holzhey, *Die Marburger Schule des Neukantianismus*, s. 21 i H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin 1883, § 33.

²⁹ Według Cohena źródłem, z którego pochodzi pewne coś (*etwas*) jest myślenie w znaczeniu tzw. sądu nieskończonego. 'Coś' było dla Cohena negacją nicości (*nicht-Nichts*). W ten sposób powstają też pojęcia atomu, tego, co bezwarunkowe i nieśmiertelności. Rzeczywistość jest natomiast wielkością intensywną. Już dla Kanta to, co realne, wzięte jako przedmiot wrażenia, miało wielkość intensywną lub stopień intensywności. Realne jest więc według Cohena wszystko to, co w matematycznym przyrodoznawstwie jest traktowane jako większe od 0. Minimum rzeczywistości posiada to, co nieskończenie małe. To, co nieskończenie małe jest bytem. Krytykowany za substancjalizację tego, co nieskończenie małe, Cohen bronił się podkreślając, że nieskończenie małe x staje się bytem tylko w tym sensie, że jest czymś, co posiada uprawomocnione obowiązywanie (*Geltung*); por. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* s. 136.

W odróżnieniu od współczesnej dyskusji na temat sceptycyzmu, która w trakcie odrzucania stanowisk sceptycznych posługuje się tzw. argumentacją transcendentálną, neokantowska teoria poznania miała charakter bardziej metafizyczny i spekulatywny. Argumentując na rzecz istnienia aprioryczności kategorii i form naoczności Kant przyjmował, że doświadczanie świata jest możliwe tylko przy założeniu istnienia pewnych warunków. Strategia ta zawierała w sobie rdzeń tego, co dzisiejsza epistemologia, idąc za sugestiami po raz pierwszy sformułowanymi przez Strawsona, nazywa argumentacją transcendentálną³⁰. Jej formalną strukturę można przedstawić następująco: musi istnieć pewne Y, jeżeli istnieje pewne X, dla którego Y jest warunkiem koniecznym. Sceptyk musi z konieczności założyć pewne pojęcia (kategorie) dotyczące naszego sposobu doświadczania świata, które jednocześnie stara się programowo negować; np. pojęcie przyczynowości, czy pojęcie przedmiotu jako niezależnej od naszych spostrzeżeń substancji trwającej w czasie. Główna słabość tej argumentacji (podobnie jak wzorcowego dla niej stanowiska samego Kanta) polega na tym, iż z tego, że z konieczności musimy myśleć o świecie w pewien sposób, nie wynika, iż świat taki właśnie jest w rzeczywistości.

Odrzucenie sceptycyzmu i uprawomocnienie wiedzy w neokantowskiej teorii poznania miało zasadniczo tę samą strukturę argumentacyjną, którą zawiera współczesna argumentacja transcendentálna. Neokantyści dążyli jednak do czegoś więcej, a mianowicie do ukazania, na czym polega natura zasad apriorycznych, które musi założyć sceptyk, i jaka jest natura samego podmiotu transcendentálnego. Neokantowska epistemologia była więc bardziej spekulatywna; nie miała być tylko teorią ‘logicznych’ (w szerokim sensie) warunków wiedzy, lecz także teorią podmiotu wiedzy (psychologią transcendentálną). Neokantowskie uprawomocnienie wiedzy zawierało również składnik koherencjonistyczny, gdyż celem epistemologii miało być odkrycie spójnego systemu zasad apriorycznych. Dopiero ukazanie takiego systemu mogło być uznane za uprawomocnienie wiedzy. Nie był to jednak koherencjonizm we współczesnym sensie, tzn. stanowisko uznające, że wszystkie zdania są epistemicznie równorzędne, gdyż zarówno podmiot transcendentálny jak i zasady *a priori* były traktowane jako coś epistemicznie pierwotnego i wyróżnionego. Rozwój neokantyzmu poszedł w kierunku rozszerzania tej koncepcji poza dziedzinę nauk przyrodniczych. Panlogizm Cohena przekształcił się w pansymbolizm Cassirera. Aprioryczne formy myślenia miały stanowić nie tylko źródło nauk przyrodniczych, ale też całej kultury ludzkiej³¹. Neokantowska teoria poznania

³⁰ Por. P. F. Strawson. *Individuals*, s. 40 (pol. tłum. *Indywidualia*, s. 38). Dyskusja nad wartością teoretyczną argumentów transcendentálnych została wyraźnie zapoczątkowana przez artykuł B. Strouda *Transcendental Arguments*, w: „Journal of Philosophy” 65(1968), s. 241-256. Główny zarzut Strouda można streścić następująco: argumentacja transcendentálna wskazuje tylko, jak z konieczności musimy myśleć o świecie, a nie jaki świat jest naprawdę, a więc jaki schemat pojęciowy musimy z konieczności zaakceptować, gdy nie chcemy popaść w jakąś formę niekoherencji charakterystycznej dla sceptycyzmu. Por. T. Szubka, *Metafizyka analityczna P.F. Strawsona*, Lublin 1995 s. 148-173.

³¹ We wcześniejszych pracach (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, t. 1 Berlin 1906, t. 2 Berlin 1907, t. 3 Berlin 1920; *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910) Cassirer uzasadniał stanowisko idealistyczne

przekształciła się w swoistą metafizykę rozumu wytwarzającego naukę i kulturę. Trzeba podkreślić, że aprioryzm neokantowski nie miał charakteru absolutyzmu metafizycznego, gdyż tzw. podmiot transcendentálny traktowany był jako coś tylko faktycznego. Jego absolutność oznaczała wyłącznie jego nieredukowalność do czynników empirycznych, genetycznych, społecznych czy historycznych.

Poza tym ogólnym stanowiskiem neokantowska epistemologia zawierała też bardziej szczegółowe przekonania dotyczące natury wiedzy ludzkiej. Jednym z nich był (odrzućany dzisiaj raczej powszechnie) dualizm syntetyzujących funkcji myślenia (intelektu) i pozbawionych formy przedmiotowej wrażeń (materiału)³². Po drugie, było to przekonanie o istnieniu wiedzy syntetycznej *a priori*, a więc nieanalitycznej wiedzy koniecznej obecnej w matematyce i w matematycznym przyrodoznawstwie. Dzisiejsza epistemologia, po krytyce dystynkcji analityczny-syntetyczny dokonanej przez Quine'a, w większości odrzuca istnienie syntetycznego *a priori* w tych dziedzinach. Neokantyści, podobnie jak Kant, uzasadniali prawomocność wiedzy syntetycznej *a priori* przez odwołanie się do aprioryczności form zmysłowości, tzn. do aprioryczności i subiektywności przestrzeni i czasu. Współczesna filozofia nauki, w ramach której analizuje się zagadnienie natury przestrzeni i czasu, raczej powszechnie odrzuca tego rodzaju subiektywistyczne stanowisko na rzecz rozwiązań bądź o

charakterystyczne dla Szkoły Marburskiej dyskutując zagadnienia wytworzone przez nowe nurty w filozofii matematyki i relatywistyczną fizykę Einsteina. W głównym dziele (*Philosophie der symbolischen Formen*, t.1: *Die Sprache*, Berlin 1923, t. 2: *Das mythische Denken*, Berlin 1925, t. 3: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin 1929) przeszedł od idealizmu interpretującego pojęcie poznania głównie z punktu widzenia pojęcia formy (kategorii) do szerszego uwzględnienia materii poznania. Według tego stanowiska już świadomość przednaukowa zawiera elementy teoretyczne i normatywne (*Geltungscharaktere*); już więc na tym poziomie konstytuują się jednostki sensu w mowie, w micie czy w światopoglądzie wyrażanym w dziełach sztuki. Stąd program badawczy teorii poznania powinien być rozszerzony poza pojęcia naukowe na wszystkie kierunki, gdzie realizuje się interpretacja i rozumienie świata. Prawdy należy szukać we wszystkich różnorodnych formach tego rozumienia. Treści kultury są wytworami ducha, który za pomocą form symbolicznych systematyzuje świat. W tym fakcie potwierdza się zdaniem Cassirera podstawowa teza idealizmu sformułowana dla nauk przyrodniczych przez innych przedstawicieli ruchu neokantowskiego. Por. E.W. Orth/H. Holzhey (wyd.) *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg 1994.

³² Najbardziej dyskutowaną w ostatnich czasach krytykę tego dualizmu zawiera tekst D. Davidsona *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, w: tenże, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, s. 183-198 (tłum. pol. *O idei schematu pojęciowego*, w: B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa 1991, s. 258-279). Davidson interpretuje schemat pojęciowy jako język, który systematyzuje (organizuje) nasze doświadczenie. Teza relatywistyczna głosiłaby, że może istnieć wiele schematów pojęciowych, tzn. wiele języków wzajemnie nieprzetłumaczalnych i wytwarzających odmienne sposoby doświadczenia świata. Szczególnie dobitnym przykładem mogłyby być języki (i oparte na nich schematy) należące do kultur bardzo odległych od naszej. Ale, jak argumentuje Davidson, aby rozpoznać obcy język jako język, musimy mieć do niego jakiś dostęp. Coś możemy uznać za język tylko wtedy, jeżeli to coś jest przetłumaczalne na nasz język. Davidson przyjmuje również, że schematy pojęciowe są identyczne wtedy, gdy łączące je języki są wzajemnie przetłumaczalne. Tak więc coś mogłoby być odmiennym schematem pojęciowym tylko wtedy, gdyby wyrażający go język był przetłumaczalny na nasz język. Taki język nie mógłby jednak wyrażać schematu pojęciowego rzeczywiście alternatywnego do naszego. Nic nie mogłoby być uznane przez nas za język, jeżeli nie mogłoby być jako takie rozpoznane. Jakikolwiek różnice istniałyby między nami a osobami mówiącymi innym językiem, to aby mogłyby one być rozpoznane jako różnice, musiałyby się pojawiać na szerokim tle wzajemnego porozumienia: na tle wspólnie dzielonych przekonań i założeń dotyczących świata. Ostatecznie więc albo czegoś w ogóle nie moglibyśmy rozpoznać jako języka, albo to coś pozostawałoby w jakimś związku z naszym językiem i z naszym schematem pojęciowym. Por. na ten temat S. Evnine, *Donald Davidson*, Cambridge 1991; U. Żegleń (red.), *Dyskusje z Donaldem Davidsonem o prawdzie, języku i umyśle*, Lublin 1996.

charakterze Newtonowskiego substancjalizmu przestrzeni i czasu, bądź Leibnizjańskiej teorii, że przestrzeń i czas polegają na istnieniu pewnego systemu relacji między rzeczami materialnymi³³. Także antyrealizm głoszony przez znaczną część współczesnych epistemologów różni się antyrealizmu (idealizmu) neokantowskiego. Ten ostatni wynikał z uznania istnienia ostrej dystynkcji (opartej m.in. na tezie aprioryczności form zmysłowości) między światem rzeczy samych sobie a światem zjawiskowym. Dzisiejszy antyrealizm jest bardziej kategoryalny i najczęściej przyjmuje jakąś z form relatywizmu pojęciowego lub weryfikacjonizmu: ludzki obraz świata jest tylko jedną z możliwych form jego konceptualizacji; prawda o świecie oznacza dla nas ludzi (leżącą w nieskończoności) możliwość idealnej weryfikacji naszych przekonań, a nie ich zgodność ze światem ‘samym w sobie’³⁴. Neokantowska teoria poznania wykluczała możliwość formułowania uprawomocnionych i zasługujących na miano wiedzy zdań syntetycznych *a priori* o świecie transcendentnym, a więc możliwość metafizyki w tradycyjnym znaczeniu tego terminu. W tym jest zgodna z większością stanowisk współczesnej epistemologii. Oba te podejścia różnią się, ponieważ neokantyzm uznawał, iż przynajmniej możliwy jest pewien rodzaj metafizyki podmiotu ukazujący jego wyróżnioną pozycję ontyczną. Dzisiejsza epistemologia, zdominowana przez stanowiska naturalistyczne i redukcjonistyczne, nawet ten rodzaj ‘okrojonej’ metafizyki uważa za nie uprawomocnioną spekulację.

4. Fenomenologia

Fenomenologia jest często traktowana jako epistemologiczny nurt filozofii XX w. Sądzi się dlatego, że jej przedstawiciele zajmowali się obszernie teorią świadomości; świadomość zaś jest zazwyczaj uważana za coś blisko związanego z poznaniem (wiedzą). Jest to jednak opinia powierzchowna, gdyż, po pierwsze, oprócz gałęzi fenomenologii zajmującej się analizą świadomości, istniała też fenomenologia o nachyleniu ontologicznym; po drugie, nie każda analiza świadomości ma charakter epistemologiczny. Może być to analiza bardziej ontologiczna (metafizyczna), egzystencjalna (antropologiczna), czy psychologiczna itp. Wkład, który w XX-wieczną teorię poznania wniosła fenomenologia, nie jest więc aż tak wielki, jak można byłoby sądzić, gdy fenomenologię potraktuje się jako wyłącznie epistemologiczny i ‘świadomościowy’ kierunek filozofii tego okresu. Jeśli chodzi o strukturę epistemologiczną nauk przyrodniczych i humanistycznych, a także o kwestię teorii uprawomocnienia epistemicznego, to o wiele więcej miały do powiedzenia neokantyzm, neopozytywizm czy filozofia analityczna. Trzeba też pamiętać, że poglądy poszczególnych fenomenologów były bardzo różne. Teorie dotyczące natury wiedzy (poznania) obecne u Husserla były inne niż u Ingardena, Merleau-Ponty’ego czy Sartre’a. Gdy za punkt odniesienia weźmiemy poglądy Husserla, to można twierdzić, że ewolucja epistemologii fenomenologicznej przechodziła od maksymalizmu, racjonalizmu i

³³ Por. L. Sklar, *Space, Time and Spacetime*, Berkely 1974.

³⁴ Por. P. J. McCormik (wyd.), *Starmaking: Realism, Anti-realism, and Irrealism*, Cambridge MA 1996; T. Szubka, *Trzy formy współczesnego antyrealizmu*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 26(1998), z. 1, s. 5-33.

fundacjonalizmu, w kierunku stanowisk minimalistycznych, czy nawet irracjonalistycznych³⁵. Do tego jeszcze dochodzi dzieląca przedstawicieli tzw. ruchu fenomenologicznego kwestia realizm-idealizm. Ingarden uważał, że jest to metafizyczny spór o sposób istnienia umysłu ludzkiego w stosunku do sposobu istnienia świata. Posiada on tło i motywacje epistemologiczne, ale w swej mocnej wersji jest jednak problemem metafizycznym. Paradoksalnie więc ten jeden z najbardziej charakterystycznych przedmiotów niezgody wśród fenomenologów nie był według Ingardena problemem epistemologicznym³⁶. Biorąc pod uwagę głównie stanowisko Husserla, postaram się teraz zrekonstruować główne założenia fenomenologicznej epistemologii.

³⁵ Racjonalizm epistemologii Husserla wrażał się m.in. w przekonaniu, że pierwotna relacja między podmiotem a przedmiotami nie jest uwikłana istotnie w żadne uwarunkowania lingwistyczne, społeczne, witalno-psychiczne itp. Inaczej mówiąc, że czynności poznawcze mogą być wolne od tego rodzaju ograniczeń. Również więc sama epistemologia filozoficzna może być analizą, której celem jest odsłonięcie, na czym polega pierwotny stosunek podmiot-przedmiot. Fundacjonalizm natomiast oznaczał, że wszystkie wielkie problemy epistemologiczne (sceptycyzm, realizm-idealizm, prawda) dadzą się rozstrzygnąć poprzez analizy ukazujące, jak relacja podmiot-przedmiot wygląda niezależnie od jakichkolwiek uwarunkowań pozaepistemicznych. Ten aspekt fundacjonalizmu był niezależny od kwestii realizm-idealizm: odsłonięcie czysto epistemicznego charakteru relacji podmiot-przedmiot mogło wypaść bądź na korzyść realizmu bądź idealizmu. W podobnym duchu rozumiał relację epistemiczną Ingarden, chociaż, odwrotnie niż u Husserla, jego stanowisko zmierzało w kierunku fundacjonalistycznego realizmu. Dalszy rozwój poglądów na naturę poznania wśród myślicieli związanych z fenomenologią poszedł w kierunku rozwiązań podkreślających istnienie czynników, które tak istotnie determinują relację podmiot-przedmiot, że tradycyjne problemy epistemologii filozoficznej muszą być przekroczone lub po prostu odrzucone. Decydujące w tym aspekcie był wpływ Heideggera, a szczególnie jego teza, że pierwotnym wymiarem naszego istnienia w świecie jest praktyczne operowanie rzeczami, i że tego punktu widzenia problemy sceptycyzmu czy realizmu i idealizmu są zagadnieniami sztucznymi. Szczególnie dobitnie ten kierunek myślenia rozwinęli przedstawiciele francuskiej fenomenologii. W swojej teorii poznania Merleau-Ponty odrzucił problem poznania w jego tradycyjnym, kartezjańskim sensie: nie potrzebujemy reagować na sceptycyzm, ani zmierzać do ostatecznego uprawomocnienia wiedzy w jakimś rodzaju pewności podmiotowej, ani też szukać drogi dotarcia do tzw. 'świata zewnętrznego'. Według Merleau-Ponty'ego ten kierunek myślenia przyjmuje bowiem w nie uprawomocniony sposób, że istnieje nieprzekraczalna dychotomia między podmiotem a przedmiotem, gdy w rzeczywistości nie potrzeba pytać, czy spostrzegamy świat, a raczej trzeba z góry powiedzieć, że to właśnie świat jest tym, co spostrzegamy. Percepcja jest naszą podstawową epistemiczną obecnością w świecie, Heideggerowskim 'byciem w świecie'. Zadaniem fenomenologii percepcji jest więc tylko rozświetlenie, na czym bliżej polega nasze pierwotne percepcyjne 'bycie w świecie'. Merleau-Ponty uważał, że tego rodzaju stanowisko przewyższa też tradycyjną opozycję realizm-idealizm (intelektualizm). Podmiot jest zawsze już podmiotem cielesnym i historycznym, podmiotem aktywnie operującym w uprzednio danym świecie rzeczy. W tym aspekcie poglądy Merleau-Ponty'ego bliskie były stanowisku pragmatyzmu. Por. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. Podobne tendencje do przewyżniania opozycji realizm-idealizm poprzez podkreślanie elementów aktywności i praktycznego działania w relacji epistemicznej oraz do przekraczania tradycyjnych kwestii epistemologicznych są wyraźnie obecne w epistemologii Sartre'a; por. J.P. Satre, *L'Être et le Néant*, Paris 1943.

³⁶ Ingarden pisze, że spór między realizmem a idealizmem „... dotyczy istnienia lub nieistnienia świata realnego, wynika zaś z różnicy między zasadniczą niepowątpiewalnością istnienia czystej świadomości lub też z transcendencji świata realnego (i jego składników) w stosunku do przeżyć czystej świadomości, które same są dane immanentnie” (*Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987³ t. 1, s. 25; Ingarden skończył pisać drugi tom *Sporu* w 1945 r., pierwsze wydanie miało miejsce w 1947 r. t.1. i w 1948 r. t.2. Tom trzeci, z podtytułem *O strukturze przyczynowej świata realnego*, ukazał się po polsku w 1981 r.; tekst ten napisany przez Ingardena po niemiecku został wydany przez Max Niemeyer Verlag Tübingen 1974). Większość uczniów Husserla (z wyjątkiem E. Finka) odrzuciła jego idealizm transcendentny. Husserl był też od początku krytykowany przez neokantystów, lecz nie za idealizm, a za metodę fenomenologiczną mającą do niego prowadzić; por. I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964. Ingarden w *Sporze* przeprowadził część zaprojektowanej przez siebie bardzo szerokiej analizy ontologicznej, która miała ukazać, na czym polega sposób istnienia świata realnego (i jego składników), i na czym może polegać sposób istnienia suponowanej w idealizmie Husserla tzw. czystej świadomości. Sądził, że

W stanowisku Husserla spłótły się w unikalny sposób dwa wątki epistemologii nowożytnej³⁷. Wątek kartezjański polegał na dążeniu do odkrycia wiedzy pewnej. Znalezienie tego rodzaju wiedzy równałoby się (przynajmniej częściowo) ostatecznemu uprawomocnieniu wiedzy ludzkiej. Wątek kantowski oznaczał natomiast uznanie, że właściwym zadaniem analizy epistemologicznej jest krytyka rozumu. Uprawomocnienie wiedzy ludzkiej nie miało więc polegać wyłącznie na znalezieniu jakiejś osobliwej ‘wyspy pewności’, lecz także na przeprowadzeniu analiz ukazujących, jak umysł ludzki nabywa przekonań o świecie, jakie są ich granice, wartość poznawcza itd. W odróżnieniu od Kanta, Husserl uważał, że tego rodzaju badań nie można zaczynać od wiedzy zrealizowanej w matematyce i w naukach przyrodniczych. Oznaczałoby to zawężenie zasięgu planowanej krytyki rozumu, a patrząc bardziej partykularnie groziłoby popełnieniem błędnego koła w trakcie próby radykalnego rozważenia wartości naszych przekonań na temat świata. Dopiero koncepcja rozpoczynania analiz epistemologicznych od niezaangażowanego w żadną teorię opisu pierwotnych danych (fenomenów) była specyficznie fenomenologiczna, tzn. odróżniała fenomenologiczną teorię poznania od innych stanowisk epistemologicznych. Ten ogólny program Husserl uszczegółowił twierdzeniem, że głównym zdaniem fenomenologicznej epistemologii jest zrozumienie, na czym polega zjawisko transcendencji różnego typu przedmiotów prezentujących się świadomości. Dopiero te trzy elementy razem tworzyły programową specyfikę epistemologii fenomenologicznej: wiedza pewna, krytyka rozumu i pytanie o transcendencję przedmiotów.

Jednym z podstawowych przekonań fenomenologicznej filozofii poznania było to, że poznanie (*Erkenntnis*) (w sensie nie-dyspozycyjalnym) polega na realizowaniu się pewnego rodzaju wypełnienia (*Erfüllung*)³⁸. Akty poznawcze Husserl dzielił na akty sygnitywne, tzn. takie, które niejako ‘pusto’ odnoszą się swojego przedmiotu, i akty naoczne, tzn. takie, w których przedmiot jest dany ‘osobiście’, bez żadnego zapośredniczenia znakowego. Większość naszej pracy intelektualnej dokonuje się za pomocą aktów czysto znakowych, ale wzorcowym stanem epistemicznym (który jednocześnie stanowi uprawomocnienie dla operacji o charakterze sygnitywnym) jest taka sytuacja, w której początkowo tylko pusto domniemywany przedmiot zaczynamy widzieć w jakiś typie naoczności. Mogę np. tylko (pusto) myśleć o piórze (jego kolorze, kształcie itd.) znajdującym się w szufladzie mojego biurka, mogę je jednak wyjąć, i wtedy mam je dane w typie naoczności spostrzeżeniowej. Dopiero o tym akcie, w

gdy porówna się oba te sposoby istnienia, to można będzie stwierdzić, czy charakter czystej świadomości jest taki, iż należy uznać świat realny za jakoś od niej istotnie zależny. Ingarden w *Sporze* nie sformułował jednak ostatecznego rozwiązania tego problemu, chociaż wyraźnie skłaniał się do stanowiska realistycznego. Jego analizy ontologiczne tak się rozrosły, iż stały się właściwie niezależne od głównego tematu. Küng pisze nawet, że w końcu wielu czytelników jego dzieł przestaje widzieć las spoza drzew; por. G. Küng, *Roman Ingarden (1893-1970): Ontological Phenomenology*, w: H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, s. 231.

³⁷ Główne dzieło Husserla zostało opublikowane wraz z początkiem XX w.: *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Halle 1900 (pol. tłum. *Badania logiczne. Tom pierwszy: Prolegomena do czystej logiki*, Toruń 1996); *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle 1901.

³⁸ Por. D. Willard, *Knowledge*, w: B. Smith/D.W. Smith (wyd.), *The Cambridge Companion to Husserl*, s. 138-167.

którym dochodzi do pokrycia się pustego odniesienia znakowego do jakiegoś przedmiotu z wypełniającą go naocznością, można mówić jako o akcie poznawczym *par excellence*. Podobnie Husserl rozumiał prawdę, tzn. jako syntetyczną identyfikację tego, co sygnitywnie domniemane z tym, co naocznie uchwycone³⁹.

Zadaniem fenomenologicznej teorii poznania miało być opisanie różnych typów odniesień epistemicznych, charakterystycznych dla różnego typu przedmiotów w celu pokazania, jak w każdej poszczególnej odmianie wygląda relacja: sygnitywne domniemanie - naoczne wypełnienie. Był to gigantyczny projekt, gdyż trzeba byłoby uwzględnić nie tylko spostrzeganie zmysłowe, jak w powyższym przykładzie, lecz także inne rodzaje aktów i akty wyższego rzędu, np. introspekcję, przypomnienie, spostrzeżenie cudzej psychiki, akty wydawania sądów, akty myślenia, a więc pokazać naoczne źródła poznania matematycznego, logicznego, naoczną podbudowę poznania znakowego w naukach przyrodniczych, humanistycznych, naoczne źródła aksjologii, poznania religijnego, mistycznego itd. Zrealizowanie takiego zadania równałoby się ukazaniu prawomocności (lub jej braku) wszystkich tych aktów, gdyż, jak twierdził Husserl, sytuacja naocznej samoobecności jakiegoś przedmiotu, jest jedynym ostatecznym uprawomocnieniem uznania prawdziwości wszystkich wyższych (sygnitywnych) aktów odnoszących się do niego⁴⁰. Wykonanie tej pracy równoważne byłoby z zamierzoną przez Kanta krytyką rozumu teoretycznego i praktycznego, czyli równałaby się wykazaniu naocznego uprawnienia tworzonych przez rozum konstrukcji znakowych.

W koncepcji Husserla teoria poznania jako krytyka rozumu miała ponadto posiadać walor niepowątpiewalności, tzn. chodziło nie tylko o to, aby na początku nie zaczynać analizy epistemologicznej od teorii naukowych, których prawomocność miałyby być przez krytykę dopiero wykazana, lecz przede wszystkim o to, aby budowana w ten sposób teoria poznania, mogła być uznana za wiedzę niepowątpiewalną. W odróżnieniu od Kartezjusza Husserl nie poszukiwał jednak wiedzy niepowątpiewalnej jako jakiegoś wyróżnionego teoretycznie 'punktu odbicia' dla dowodzenia istnienia świata realnego, lecz poznanie niepowątpiewalne miało być narzędziem używanym przez epistemologię fenomenologiczną w trakcie badań zmierzających do stworzenia krytyki rozumu. Zarówno dla

³⁹ „Repräsentierender und repräsentierter Inhalt sind hier identisch eines. Und wo sich eine Vorstellungsintention durch diese ideal vollkommene Wahrnehmung letzte Erfüllung verschafft hat, da hat sich die echte *adaequatio rei et intellectus* hergestellt: das Gegenständliche ist genau als das, als welches es intendiert ist, wirklich „gegenwärtig“ oder „gegeben“; keine Partialintention ist mehr impliziert, die ihrer Erfüllung ermangelte.” (E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von U. Panzer, The Hague/Boston/London 1984, s. 647 {A590/B₂ 118}).

⁴⁰ „Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść na manowce co do tej zasady wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w 'intuicji' źródłowo (by się tak wrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć, jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje.” (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle 1913 (pol. tłum. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967, s. 73 {44}). Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974.

Kartezjusza jak i dla Husserla znalezienie wiedzy niepowątpiewalnej równało się odparciu sceptycyzmu, jednak w wypadku Husserla odparcie sceptycyzmu nie miało oznaczać automatycznie rozstrzygnięcia problemu transcendencji przedmiotów na rzecz realizmu.

W spostrzeganiu zmysłowym przedmiotów fizycznych występuje zawsze splecenie elementu sygnitywnego i naocznego wypełnienia. Pióro wyjęte z szuflady jest wprawdzie dane naocznie, lecz tylko częściowo, gdyż jego tylna strona jest tylko pusto (sygnitywnie) zasugerowana. Można wprawdzie pióro obrócić, ale wtedy sytuacja się powtórzy. Według Husserla tego rodzaju perspektywizacja spostrzegania zmysłowego zewnętrznego dopuszcza zawsze możliwość błędu, a tym samym możliwość wątpliwości: nasze sygnitywne domniemania mogą zostać przekreślone przez następne ciągi spostrzeżeń, przedmiot może się okazać zupełnie inny niż przypuszczaliśmy lub może całkowicie nie istnieć⁴¹. Wątpliwość i sceptycyzm są natomiast wykluczone, gdy zamiast ujmować przedmioty jako realne jednostki istniejące w świecie fizycznym, potraktujemy je wyłącznie jako dane tzw. spostrzegania immanentnego. Widziany przedmiot nie będzie wtedy realną jednostką, lecz 'płaską daną' wziętą tylko tak, jak ona się naocznie prezentuje w spostrzeganiu immanentnym. W takiej sytuacji spostrzeganie i to, co w nim spostrzeżone, tworzą zdaniem Husserla 'niczym nie zapośredniczoną jedność', w której istnienie nie można sensownie wątpić. W spostrzeganiu immanentnym widzę nie pióro, lecz plamę barwną o pewnych kształtach. Mogę się wprawdzie mylić co do tego, czy jest to pióro, czy jakiś inny przedmiot, ale nie mogę się mylić, że przeżywam widzenie pewnych barwnych i rozciągniętych przestrzennie danych. Zadaniem teorii poznania miała być więc krytyka rozumu realizowana za pomocą narzędzia, jakim jest spostrzeganie immanentne. W ten sposób badania epistemologiczne byłyby autonomiczne w stosunku do wiedzy naukowej, miałyby też walor absolutnej uniwersalności oraz cechę niepowątpiewalności. Przeprowadzający je epistemolog badałby, jak z 'płaskich', pozbawionych sygnitywnych domniemań danych, powstają 'pełne' przedmioty, jak np. 'pełne' pióro powstaje w wyniku syntezy danych naocznych i elementów czysto znakowych, albo, jak niższe akty zmysłowe podbudowują wyższe teoretyczne konstrukcje myślowe. Ten wydawałoby się jeszcze nic nie przesądzający program badawczy zawierał już pewne rozstrzygnięcie dotyczące jednego z głównych problemów metafizycznych i epistemologicznych nowożytności, a mianowicie zagadnienia realizm-idealizm.

Fenomenologiczna teoria poznania powinna zbadać, jak najprostsze naoczne odniesienia do przedmiotów uprawomocniają pochodne od nich sygnitywne konstrukcje myślowe, lecz Husserl doszedł do wniosku, że nie chodzi tu tylko o epistemiczne uprawomocnienie jednych danych przez inne, lecz o coś w rodzaju konstytuowania się świata w umyśle. Pojęcie konstytucji nie zostało przez Husserla

⁴¹ W związku z tą drugą możliwością Husserl posuwa się aż do następujących stwierdzeń: „Istnienie jakiegoś świata jest odpowiednikiem pewnych mnogości doświadczeń odznaczających się pewnymi określonymi ukształtowaniami istoty.” i „... przez unicestwienie świata rzeczy istnienie świadomości, każdego strumienia przeżyć w ogóle, zostałoby wprawdzie z koniecznością zmodyfikowane, ale nie naruszone w swej własnej egzystencji.” (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 146 i 147-148 {91}).

jednoznacznie określone. Bywa ono interpretowane albo słabo, tzn. jako nadawanie sensu zastanym już jednostkom przedmiotowym, albo mocno, tzn. jako tworzenie się jednostek przedmiotowych z wrażeń czy bodźców pozbawionych jeszcze znaczenia przedmiotowego⁴². Jakkolwiek by było, konstytucja oznaczała idealistyczną tezę, że poznanie nie polega na jakimś rodzaju odzwierciedlaniu świata, lecz raczej na syntezie różnych danych w całości o charakterze przedmiotowym. Ostatecznie więc fenomenologiczna teoria poznania w interpretacji Husserla stała się transcendentalną teorią konstytucji świata w świadomości⁴³. Przy tej interpretacji jej zadaniem miało być pokazanie, jak różne warstwy świata przedmiotowego konstytuują się w oparciu o warstwy niższe. Na przykład, przestrzeń naoczna konstytuuje się według Husserla z dwuwymiarowych pól wrażeń. Ta pierwotna przestrzeń naoczna jest jednak jeszcze solipsystyczna, tzn. jest ona heterogeniczna i zorientowana, gdyż zawiera wyróżnione 'tu' dla pojedynczego podmiotu. Dopiero uwzględnienie istnienia innych podmiotów prowadzi do transformacji przestrzeni zorientowanej w intersubiektywną i homogeniczną przestrzeń naoczną dla wielu podmiotów. Z kolei konstytucja przestrzeni intersubiektywnej umożliwia czysto sygnitywne konstrukcje matematyczne przestrzeni wielowymiarowych i, również nienaoczne, hipotezy na temat natury przestrzeni uniwersum fizycznego⁴⁴.

Z punktu widzenia współczesnego stanu epistemologii program fenomenologiczny (pomijając jego idealistyczną partykularyzację) wydaje się nadmiernie optymistyczny i jednostronny. Paradoksem fenomenologicznej epistemologii było to, że chociaż Husserl wiele mówił o znakowym charakterze wiedzy, to jednak nie uwzględnił w wystarczającym stopniu jej istotnego uwikłania w język. Neopozytywizm i filozofia analityczna starały się dowieść, że każde (naoczne) widzenie czegoś jest jednocześnie byciem przekonanym o tym czymś, a więc, że nie może istnieć postulowana przez Husserla sytuacja czystej obecności przedmiotu dla świadomości, tzn. obecności pozbawionej jakichkolwiek domniemań sygnitywnych (sądów). Gdy widzimy plamy barwne w ramach Husserlowskiego spostrzegania immanentnego, to jednak musimy też jednocześnie dysponować innymi, już 'gotowymi' przekonaniem na temat barw w ogóle, ich typów, wzajemnych relacji między nimi, na

⁴² Por. R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague 1970.

⁴³ Wywodzący się z neokantyzmu Hartmann sformułował jedno z najbardziej zdecydowanych stanowisk realistycznych w epistemologii XX w. Mimo że (szczególnie w aksjologii) przejął wiele przekonań charakterystycznych dla ruchu fenomenologicznego, to zdecydowanie odrzucił neokantowski i fenomenologiczny idealizm. Zarówno w aktach czysto poznawczych, ale przede wszystkim w tzw. aktach emocjonalno-transcendentnych (wola, działanie) człowiek uchwytuje istnienie bytu niezależnego od umysłu. Sferę poznawczą Hartmann dzielił na trzy kręgi: to, co zostało już poznane (uprzedmiotowione); to, co transobiektywne (dotychczas nie poznane); i to, co transinteligibilne (irracjonalne poznawczo, ale nie bytowo), tzn. problemy nierozwiązywalne dla skończonego umysłu ludzkiego. Istnienie problemów transinteligibilnych pokazuje, że teza idealizmu, iż istnieć to znaczy być poznawanym, jest fałszywa. W poznaniu obecne są zarówno elementy empiryczne jak i aprioryczne. To, co aprioryczne nie jest jednak subiektywne, gdyż zdaniem Hartmanna relacja epistemiczna jest relacją bytowej odpowiedniości między tym, co podmiotowe (subiektywne) a tym, co przedmiotowe (obiektywne). Por. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1921.

⁴⁴ Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990.

temat relacji między barwami a kształtami itd. Współczesna teoria poznania odrzuca więc w większości Husserlowski ideał naocznej samoobecności przedmiotu jako ostatecznego źródła prawomocności wiedzy na rzecz podejścia koherencjonistycznego. Po drugie, odrzuca również możliwość osiągnięcia wiedzy niepowątpiewalnej nawet w odniesieniu do danych spostrzegania immanentnego w sensie Husserla. Możemy się mylić, czy widzimy barwę czerwoną, karminową, czy szkarłatną, bo po prostu źle zostaliśmy nauczeni tych pojęć, a więc niepoprawnie posługujemy się językiem. Nie można jednak twierdzić, że jest to tylko błąd językowy, bo czym jest widzenie barw bez jakichkolwiek pojęć. Epistemologia końca XX w. jest w przeważającej mierze antyfenomenologiczna, tzn. zawiera głównie stanowiska falibalistyczne i antyfundamentalistyczne, które podkreślają istotne uwikłanie każdego rodzaju wiedzy w kontekst lingwistyczny i kulturowy⁴⁵.

5. Neopozytywizm

Neopozytywizm, nazywany też empiryzmem logicznym, powstał w Wiedniu w latach 20-tych, a jego oddziaływanie utrzymywało się do lat 60-tych⁴⁶. Podobnie jak dla neokantystów również dla neopozytywistów teoria poznania miała polegać na analizie podstawowych procedur epistemicznych występujących w naukach przyrodniczych i matematycznych. Tym, co radykalnie różniło oba podejścia, był empiryzm i antyspekulatywne nastawienie przedstawicieli Koła Wiedeńskiego. Problem poznania nie był przez nich eksponowany z punktu widzenia pytania o konstytutywne znaczenie tego, co aprioryczne, ani też w świetle pytania o relację między subiektywną pewnością a absolutną prawdą. Według logicznych empirystów w problemie poznania chodzi o analizę i przedyskutowanie metodycznych założeń związanych z możliwie ścisłym opisywaniem, wyjaśnianiem i przewidywaniem zjawisk. Teoria poznania ma być tzw. *Grundlagenforschung*, tzn. analizą podstaw wiedzy naukowej⁴⁷. Zrezygnowano więc z idei globalnego uprawomocnienia wiedzy, czy to w duchu metafizycznym (neoscholastyka), czy apriorycznym (neokantyzm), na rzecz analizy konkretnych fragmentów wiedzy określanej wiedzą naukową. Celem analizy było takie zdeterminowanie metodycznych założeń nauki, aby wykluczyć językowo uwarunkowane wieloznaczności. Jednoznaczność i ścisłość miały gwarantować intersubiektywność zdań należących do nauki. Stąd powstał projekt skonstruowania ujednoliconego języka nauki, który miał integrować wymagania matematycznej aksjomatyzowalności podstaw nauki z rezultatami analizy i krytyki języka. Logika matematyczna i semiotyka należały do podstawowych narzędzi logicznego pozytywizmu. Kryteria prawdziwości dla wiedzy nie miały być

⁴⁵ Por. R. Cobb-Stevens, *Husserl and Analytic Philosophy*, Dordrecht 1990.

⁴⁶ Por. V. Kraft, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte*, Wien 1950; H. Buczyńska, *Koło Wiedeńskie. Początek neopozytywizmu*, Warszawa 1960; A. Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge 1991.

⁴⁷ Por. W. Stegmüller, *Moderner Empirismus: Rudolf Carnap und der Wiener Kreis i Grundlagenforschung und analytische Philosophie der Gegenwart*, w: tenże, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, t.1, Stuttgart 1989⁷, s. 351-428 i 429-523. W kształtowaniu się poglądów Koła Wiedeńskiego istotną rolę odegrała książka M. Schlicka *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin 1925².

konstruowane w duchu dawnych, spekulatywnych filozofii, które dążyły do jakiejś formy absolutnego uprawomocnienia całości wiedzy ludzkiej, lecz miały być odczytywane z konkretnych procedur naukowych.

Ten ogólny program został przez przedstawicieli logicznego empiryzmu skonkretyzowany za pomocą dwóch fundamentalnych zasad: weryfikacjonizmu w teorii znaczenia i tezy o analitycznym charakterze logiki i matematyki⁴⁸. Weryfikcjonistyczna teoria znaczenia uznawała, że jakiegokolwiek zdanie jest tylko wtedy sensowne epistemicznie, gdy może zostać zweryfikowane lub sfalsyfikowane w doświadczeniu (zmysłowym). Nie chodziło jednak o konkluzywną weryfikację, gdyż ogólne prawa i hipotezy należące do nauki nie są logicznie dedukowalne z jakiegokolwiek ilości świadectw doświadczeniowych. Miało chodzić tylko o istnienie empirycznych świadectw za lub przeciw jakiemuś twierdzeniu, a nie o implikację logiczną. Zdanie jest więc sensowne wtedy, gdy jest w zasadzie weryfikowalne w powyższym znaczeniu. Nie musi ono jednak być weryfikowalne (falsyfikowalne) technicznie, tzn. aktualnie nie muszą istnieć środki techniczne pozwalające na sprawdzenie go. Gdy jakieś zdanie nie spełnia tego warunku, to nie istnieje w stosunku do niego żadne kognitywnie doniosłe pytanie.

Zdania należące do zakresu etyki i estetyki stały się najłatwiejszą ofiarą dla tego wąskiego empiryzmu, gdyż były przez neopozytywistów interpretowane jako ekspresje uczuć preferencji, a stąd też nie mogły być sprawdzalne w doświadczeniu zmysłowym. Nie mogąc być ani prawdziwe, ani fałszywe, zostały uznane są kognitywnie bezsensowne. Za podobnie bezsensowne uznano także zdania z zakresu metafizyki i epistemologii. Przykładami takich zdań mogłoby być (Heideggrowskie) twierdzenie „Nicość nicuje” lub zdanie „Absolut istnieje”, ale też np. zdania wyrażające hipotezy sceptyczne w stylu Kartezjusza o istnieniu złego demona, który nas ludzi systematycznie zwodzi co do istnienia świata. Zdaniem obserwacyjnym lub protokółarnym neopozytywiści nazywali takie zdanie, które może być konkluzywnie zweryfikowane w danej sytuacji (np. „Widzę teraz niebiesko-żółte rozbłyski”). Każde inne zdanie jest ogólną hipotezą implikującą nieokreśloną ilość zdań protokółarnych, które, wzięte razem, wyczerpują znacznie tej hipotezy. Jednak wszystkie razem nigdy nie będą mogły być zweryfikowane lub sfalsyfikowane. Zadaniem teorii poznania miało być dostarczenie takiej analizy zdań należących do nauki, która pokazywałaby jak treść każdego zdania naukowego może zostać zredukowana do kompleksu zdań bezpośrednio weryfikowalnych (lub falsyfikowalnych). W tym celu trzeba było zdefiniować wiele pojęć należących do nauki, np. pojęcie hipotezy, prawa, weryfikacji, falsyfikacji; należało też jakoś rozwiązać (postawiony przez Hume’a) problem indukcji. Niewątpliwą zasługą epistemologii logicznego empiryzmu było dostarczenie ogromnej ilości materiału analitycznego dotyczącego struktur i procedur wiedzy naukowej. Dzisiaj wypracowane przez nich pojęcia i

⁴⁸ Por. A. Pap, *Analytische Erkenntnislehre. Kritische Übersicht über die neuste Entwicklung in USA und England*, Wien 1955.

rozwiązania funkcjonują jako naturalny składnik każdego myślenia filozoficznego, każdej epistemologii i filozofii nauki.

Drugi filar neopozytywistycznej teorii poznania tworzyło przekonanie, że zdania należące do logiki i matematyki, a także inne zdania wyrażające konieczne stany rzeczy, nie mogą być ani empirycznie potwierdzone, ani empirycznie obalone⁴⁹. Aby zgodnie z empirystycznym kryterium sensu nie uznać, że są one całkowicie bezsensowne, rozwinięto teorię, iż są to zdania analityczne, tzn. są prawdziwie wyłącznie w oparciu o znaczenia występujących w nich terminów. Służą one do uwyrażnienia treści i relacji logicznych między pojęciami należącymi do języka nauki. Podbudowę tego stanowiska stanowiło konwencjonalistyczne podejście do statusu logiki, zaprezentowane przez L. Wittgensteina oraz program redukcji arytmetyki do pojęć logiki przedstawiony przez B. Russella i A.N. Whiteheada⁵⁰. Według tego podejścia prawdziwość wszystkich innych zdań koniecznych opiera się na prawdziwości zdań logiki, a z kolei ich prawdziwość zasadza się na sensie występujących w nich stałych logicznych. Sens stałych logicznych jest ustalany (definiowany) konwencjonalnie. Ostatecznie więc można streścić stanowisko logicznego empiryzmu następująco: jakieś zdanie jest wtedy kognitywnie sensowne, gdy jest albo analityczne, albo jest w zasadzie weryfikowalne lub falsyfikowalne w doświadczeniu zmysłowym.

Program epistemologiczny logicznego empiryzmu ze względu na swój radykalizm podlegał bardzo podstawowemu zarzutom⁵¹. Główny zarzut dotyczył samej istoty empirystycznego kryterium znaczenia. Kryterium to, zastosowane do siebie samego, musi prowadzić do konkluzji, iż teza, że sensowność równa się empirycznej weryfikacji lub falsyfikacji, jest bezsensowna, gdyż nie da się ona empirycznie ani potwierdzić, ani obalić. Wyjściem z tej trudności mogłaby być liberalizacja kryterium sensowności, czyli dopuszczenie istnienia wielu uprawnionych rodzajów doświadczenia (np. doświadczenie estetyczne, moralne), które mogłyby stanowić bazę weryfikacyjną dla zdań należących do estetyki czy etyki. Liberalizacja kryteriów sensowności może jednak doprowadzić do sytuacji, w której każdy będzie mógł sobie rościć pretensje do prawdziwości nawet najdziwniejszych twierdzeń powołując się na to, że dysponuje jakimś unikalnym rodzajem doświadczenia. Wnioskiem z tej dyskusji może być to, że wprowadzenie z jednej strony zrównanie sensowności z potwierdzeniem zmysłowym jest zbyt restrykcyjne, ale z drugiej, że liberalizacja kryteriów sensowności nie może nas zwolnić od

⁴⁹ Por. A. Pap, *Semantics and Necessary Truth. An Inquiry into Foundations of Analytic Philosophy*, New Haven 1958.

⁵⁰ Codzi tu o Wittgensteina *Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1922 i B. Russell/A.N. Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge 1910-1913.

⁵¹ Por. C.G. Hempel, *The Empiricist Criterion of Meaning*, w: „Revue Internationale de Philosophie” 4(1950) (pol. tłum. *Empirystyczne kryterium znaczenia*, w: B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa 1991, s. 109-133).

obowiązku sformułowania, na czym sensowność polega, i jakie ma granice⁵². To jednak jest bardzo trudne, jeżeli w ogóle jest możliwe.

Po drugie, nie da się utożsamić sensu jakiegoś wyrażenia z metodą jego weryfikacji, gdyż aby można było coś weryfikować (falsyfikować), najpierw należy już jakoś uchwycić sens terminów mających podlegać tej procedurze, a więc sens i weryfikacja (falsyfikacja) nie mogą być tym samym⁵³. Po trzecie, bardzo trudno jest argumentować, że nie istnieje żadna wiedza konieczna w znaczeniu wiedzy syntetycznej *a priori*, tzn. że wszystkie prawdy konieczne są analityczne, a w ostateczności oparte na decyzjach terminologicznych. Taki radykalny konwencjonalizm nie tyle bowiem ratuje status poznawczy zdań logiki i matematyki, co raczej prowadzi do wniosku, że nie mają one żadnych podstaw. Jest to tak samo sceptyczne stanowisko, jak stanowisko radykalnego empiryzmu, według którego zdania logiki i matematyki są zwykłymi generalizacjami doświadczenia. Tego ostatniego rozwiązania logiczni empiryści jednak programowo unikali. Po czwarte, bardziej szczegółowy problem pojawia się w odniesieniu do psychologii. Sensualizm weryfikacjonistyczny Koła Wiedeńskiego musiałby prowadzić od radykalnego behawioryzmu w psychologii. Jeżeli doświadczenie zmysłowe jest jedynym uprawomocnieniem wiedzy o faktach, to psychologia bazująca na doświadczeniu wewnętrznym (introspekcji) jest nie tylko przedsięwzięciem nienaukowym, lecz właściwie bezsensownym. Próbowano i tak radykalnego rozwiązania (np. Ryle⁵⁴), ale wystawione jest one np. na zarzut, że wtedy i o własnym życiu psychicznym musielibyśmy się dowiadywać w ten sam sposób, co o życiu psychicznym innych ludzi, tzn. na podstawie zewnętrznego zachowania. Jest to jednak bardzo nieprzekonywujące. Po piąte, nie udało się jasno zrealizować podstawowych punktów programu analizy procedur wiedzy naukowej, tzn. rozwiązać zagadnień dotyczących statusu generalizacji empirycznych, statusu terminów teoretycznych, a przede wszystkim nie udało się rozwiązać problemu indukcji. Ten ostatni problem jest bardzo ważny, gdyż uznanie go za niemożliwy do rozstrzygnięcia musi prowadzić do sceptycznego wniosku (w stylu Hume'a), że nasza wiedza o prawach ogólnych obowiązujących w świecie empirycznym opiera się ostatecznie wyłącznie na nawyku (naturalnej skłonności), a więc że właściwie nie ma ona żadnych racjonalnych podstaw.

W efekcie więc neopozytywistyczna teoria poznania, głównie w wyniku braku rozwiązania problemu indukcji, ale też poprzez prowadzący do sceptycyzmu konwencjonalizm w kwestii wiedzy koniecznej, nie znalazła zdecydowanych odpowiedzi na tradycyjne pytania epistemologiczne. Okazało

⁵² „Głębsze zbadanie tego zagadnienia mocno sugeruje, że - podobnie jak rozróżnienie analityczne-syntetyczne - idea znaczenia poznawczego, z ostrym rozgraniczeniem na sensowne i bezsensowne zdania lub ich systemy, utraciła szansę i płodność jako *explicandum*, i że powinna zostać zastąpiona przez pewne pojęcia dopuszczające różnice stopnia, jak prostota systemu, jego wyjaśniająca i przewidywawcza moc, stopień potwierdzenia ze względu na dostępne świadectwo. Analiza i teoretyczna rekonstrukcja tych pojęć wydaje się oferować najbardziej obiecującą drogę w rozjaśnianiu zagadnień mieszczących się w idei znaczenia poznawczego.” (C.G. Hempel, *Empirystyczne kryterium znaczenia*, s. 132).

⁵³ Por. J. M. Bocheński, *Die zeitgenössischen Denkmethode*, Bern 1954 (pol. tłum. *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992, s. 64-69).

⁵⁴ Por. G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949 (pol. tłum. *Czym jest umysł*, Warszawa 1970).

się, że nawet programowe uznanie tego rodzaju zagadnień za bezsensowne, nie pozwoliło na całkowitą ich eliminację.

6. Analityczna teoria poznania

Ruch logicznego empiryzmu w największym stopniu wpłynął na ukształtowanie się stylu filozofowania, który po drugiej wojnie światowej zaczął być określany mianem filozofii analitycznej⁵⁵. Mimo że filozofia analityczna końca XX w. zawiera prawie wszystkie odmiany stanowisk epistemologicznych - są w niej reprezentowane zarówno stanowiska maksymalistyczne, fundacjonalistyczne i antyseptyczne, jak i stanowiska minimalistyczne, koherencjonistyczne i sceptyczne - to jednak wielu jej przedstawicieli wyraźnie jest bliskich podstawowym osiągnięciom badawczym neopozytywizmu. Na filozofię analityczną oddziałali też filozofowie, którzy nie należeli do Koła Wiedeńskiego, przede wszystkim G. Frege, G.E. Moore B. Russell i L. Wittgenstein. Ich sposób filozofowania bliski był empiryzmowi, minimalizmowi i 'logicyzmowi' przedstawicieli Koła Wiedeńskiego. Wielką rolę w ukształtowaniu się profilu filozofii analitycznej po drugiej wojnie światowej odegrały poglądy Quine'a.

Filozofia analityczna po drugiej wojnie światowej rozwijała się głównie w obszarze angielskojęzycznym. W pierwszej fazie, stanowisko empirystyczne Koła Wiedeńskiego dopuszczające tylko dwa rodzaje wiedzy, wiedzę syntetyczną *a posteriori* (empiryczną) oraz wiedzę analityczną, doprowadziło do ukształtowania się poglądu, że zadaniem filozofii ma być analiza podstawowych pojęć odziedziczonych z tradycji filozoficznej. To nastawienie dominowało w latach 50-tych. Źródło tej koncepcji znajdowało się w następującym rozumowaniu: filozofia nie może być dziedziną badań empirycznych, tzn. takim sposobem poznawania świata, jaki ma miejsce w naukach empirycznych; jednocześnie jednak poznanie filozoficzne nie może być żadnym rodzajem tzw. wiedzy syntetycznej *a priori* na temat świata, gdyż, jak pokazało Koło Wiedeńskie, taka wiedza po prostu nie istnieje. Pozostawała więc tylko jedna możliwość, a mianowicie, że zadaniem filozofii ma być wyłącznie analiza znaczeń podstawowych pojęć należących do naszego 'schematu konceptualnego'⁵⁶. Przed tego rodzaju analizą stawiano różne zdania, na przykład tzw. cel terapeutyczny, tzn. pokazanie, że problemy filozoficzne powstają w rezultacie niewłaściwego używania (nadużywania) terminów języka potocznego. Innym celem, wskazującym niejako w przeciwnym kierunku w stosunku do zadania terapeutycznego, było dążenie do odkrycia warunków koniecznych i wystarczających użycia jakiegoś z

⁵⁵ Por. J.O. Urmson, *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*, Oxford 1956; M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard 1993. Na temat różnych koncepcji analizy por. T. Szubka, *Metafizyka analityczna P.F. Strawsona*, Lublin 1995, s. 15-56.

⁵⁶ Filozofowie analityczni są w zasadzie metodologicznymi nominalistami, tzn. przez analizę pojęcia rozumieją analizę znaczenia odpowiedniego predykatu. Predykaty uzyskują swoje znaczenie poprzez rolę, jakie odgrywają w zdaniach. Tak więc analizowanie jakiegoś pojęcia powinno być badaniem sensownych zdań, w których może występować określony predykat. Analiza pojęciowa jest analizą tego, co mówimy. Por. R. Rorty (wyd.), *The Linguistic Turn*, Chicago 1967.

podstawowych pojęć filozoficznych⁵⁷. Dobrą ilustracją tego drugiego rodzaju podejścia do analizy pojęciowej są dyskusje, jakie w latach 60-tych wywołał słynny artykuł Gettier⁵⁸. W ich trakcie próbowano sformułować warunki konieczne i wystarczające dla pojęcia wiedzy w ten sposób, aby dało się ominąć kontrprzykłady podane przez Gettier⁵⁹. W dyskusji tej (nazywanej niekiedy Gettierologią) dążono do przekroczenia tzw. standardowej definicji wiedzy stwierdzającej, że wiedza to prawdziwe i (odpowiednio) uprawomocnione przekonanie. Po licznych modyfikacjach, dzisiaj zaczęło dominować stanowisko uznające niemożliwość podania warunków wystarczających i koniecznych dla pojęć filozoficznych⁵⁹. Podkreśla się też, że w ciężar analiz powinien być przeniesiony z tego rodzaju bardzo ogólnych problemów dotyczących pojęcia wiedzy, sceptycyzmu itp., na bardziej szczegółowe (i bardziej doniosłe praktycznie) zagadnienia: na problem natury uprawomocnienia w naukach przyrodniczych, w etyce, w naukach społecznych i prawniczych.

Dążenie zawarte w idei analizy pojęciowej do odkrycia koniecznych i wystarczających warunków użycia jakiegoś pojęcia zostało podważone w wyniku krytyki dystynkcji analityczny-syntetyczny, przeprowadzonej przez Quine'a. Uznał on, że dogmatem empiryzmu (chodziło o empiryzm w interpretacji Koła Wiedeńskiego) było utrzymywanie, że istnieje ostra granica między zdaniem analitycznym a syntetycznym. Nie da się precyzyjnie sformułować kryterium, które pozwalałoby oddzielić te dwa typy zdań. W trakcie prób podania takiego kryterium trzeba zawsze posłużyć się pojęciami należącymi do tej samej rodziny, co pojęcie analityczności, np. pojęciem synonimiczności czy pojęciem definicji. Stąd każda próba określenia analityczności musi być cykularna⁶⁰. Ta z pozoru mało znacząca kwestia okazała się jednak bardzo bogata w konsekwencje. Jeżeli bowiem, jak rozumował Quine, nie da się precyzyjnie sformułować dystynkcji analityczny-syntetyczny, to trzeba uznać, że

⁵⁷ Z pojęciem analizy związany jest tzw. paradoks analizy. Od analizy pojęciowej oczekujemy, że w jej wyniku dowiemy się jednocześnie czegoś nowego i czegoś prawdziwego na temat pewnego pojęcia. Paradoks polega na tym, że obie te rzeczy wydają się niemożliwe do zrealizowania jednocześnie. Albo analiza jest prawdziwa, a wtedy otrzymujemy to, co już wiemy na temat danego pojęcia - bo przecież rozumiemy je w określony sposób, gdy go normalnie na co dzień używamy - albo analiza wprowadza nowe informacje, a wtedy jest fałszywa w stosunku do dotychczasowego użycia tego pojęcia, tzn. właściwie wprowadza nowe pojęcie. Wyjście z tego paradoksu może polegać na wskazaniu, że nasze pojęcia tworzą wielką sieć, a stąd też istnieje bardzo wiele powiązań między składnikami tej sieci, których używając pojęć nie uświadamiamy sobie. Analizując jakieś pojęcie możemy więc odkrywać ukryte relacje, w jakich znajduje się dane pojęcie do innych pojęć. Innymi słowy, analiza pojęciowa może być jednocześnie odkrywcza i prawdziwa, np. w języku potocznym nie są wyraźnie wyeksplikowane relacje między takimi składnikami pojęcia wiedzy jak prawda, przekonanie i uprawomocnienie. Początki dyskusji nad paradoksem analizy sięgają lat 40-tych, por. M. Black, *The 'Paradox of Analysis'*, w: „Mind” 53(1944), s. 263-267; *How Can Analysis Be Informative?*, w: „Philosophy nad Phenomenological Research” 6(1946), s. 628-631.

⁵⁸ E. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, w: „Analysis” 23(1963), s. 121-123.

⁵⁹ W artykule *A Causal Theory of Knowledge* („The Journal of Philosophy”, 64, 12(1967), s. 355-372) A. Goldman zaproponował hipotezę, że uprawomocnienie przekonania zależy od sposobu, w jaki zostało ono wywołane przyczynowo. Wpływową modyfikację definicji Gettier⁵⁸ sformułował także R. Nozick w: *Philosophical Explanations*, Cambridge 1981, s. 172-178 i 197-227, por. przypis 4. Por. przegląd stanowisk w tej kwestii w: L. Pojman, *What Can We Know?*, s. 70-84.

⁶⁰ Por. W.V.O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, w: tenże, *From Logical Point of View*, New York 1963² (tłum. pol. *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: W.V.O. Quine, *Z punktu widzenia logiki. Eseje logiczno-filozoficzne*, Warszawa 1969, s.35-70).

wszystkie zdania należące do korpusu wiedzy ludzkiej są jednakowo podatne na rewizję. Dotąd powszechnie sądzono, że zdania logiki i matematyki są z tego wyłączone, a to względu na ich aprioryczny charakter (Kant), bądź ze względu na to, że powstają jako wynik konwencji terminologicznych dotyczących znaczenia aksjomatów i terminów pierwotnych. Obrazem struktury wiedzy ludzkiej wylansowanym przez Quine'a stała się wizja wiedzy jako gigantycznej sieci przekonań. Każde z nich może zostać poddane rewizji. Przekonania znajdujące się najbliżej brzegu sieci (czyli przekonania empiryczne) są najbardziej podatne na rewizję. Nawet jednak przekonania znajdujące się w centrum sieci, tzn. zdania wyrażające przekonania logiczne i matematyczne, również mogą zostać sfalsyfikowane⁶¹. Odrzucilibyśmy je jednak tylko w tym wypadku, gdyby doświadczenie uporczywie przeczyło uznawanym w nich treściom.

Holizm wynikający z krytyki Quine'a skierowany był przeciwko wszelkim formom fundacjonalizmu, tzn. stanowiskom próbującym zrekonstruować wiedzę ludzką za pomocą obrazu budowli, która opiera się na niepowątpiewalnych fundamentach: mógł być to zarówno fundamentalizm w stylu kartezjańskim i fenomenologicznym, w odmianie kantowsko-neokantowskiej, czy też nawet swoisty fundacjonalizm pierwszej fazy filozofii analitycznej, gdzie starano się sformułować konieczne i wystarczające warunki użycia jakiegoś pojęcia. Oprócz holizmu krytyka Quine'a wprowadziła do epistemologii trzy szeroko potem wykorzystywane pojęcia: koherencjonizmu, pragmatyzmu, i naturalizmu. Jeżeli całość wiedzy ludzkiej ma charakter sieci, w której każdy element jest podatny na rewizję, to uzasadnianie epistemiczne nigdy nie dojdzie do jakichkolwiek fundamentów wiedzy, każde bowiem przekonanie pociąga za sobą inne przekonania i nigdy nie można znaleźć takich, które posiadałyby uprawomocnienie niezależne od innych zaakceptowanych już przekonań. Z tego wynikał także pragmatyzm: każde uzasadnienie epistemiczne musi mieć charakter pragmatyczny, tzn. przy wyborze jakiejś teorii musimy się posłużyć takimi np. kryteriami jak większa prostota danej teorii w porównaniu z innymi możliwymi teoriami, czy jej większa siła eksplanacyjna lub też wziąć pod uwagę kryterium zgody kompetentnych w danej dziedzinie wiedzy. Nie jest więc możliwe uznanie jakiejś teorii przez proste odwołanie się do pojęcia prawdy jako korespondencji ze światem (korespondencji z pewną dziedziną przedmiotową).

Naturalizm nie wynikał automatycznie ani z pragmatyzmu, ani z podejścia koherencjonistycznego i holistycznego, ale dodatkowo opierał się na tezie Quine'a, że epistemologia powinna porzucić beznadziejne teoretyczne usiłowania rozwiązania takich problemów jak sceptycyzm, realizm-idealizm czy definicja wiedzy, i skierować swoje wysiłki do problemów dotyczących poznania

⁶¹ W s³awnej odpowiedzi na krytykê pojęcia analitycznoœci przeprowadzon¹ przez Quine'a Grice i Strawson stwierdzaj¹ „If we are to give up the notion of sentence-synonymy as senseless, we must give up the notion of sentence significance (of a sentence having meaning) as senseless too. But then perhaps we might as well give up the notion of sense.” (H.P. Grice/P.F. Strawson, *In Defense of a Dogma*, w: „Philosophical Review 65(1956), s.141-158, cytujê za przedrukiem w H. Feigl (wyd.), *New Readings in Philosophical Analysis*, New York 1972, s.129).

ludzkiego, które można rozwiązać metodami nauk empirycznych. Częściowo jednak ten naturalizm był podbudowany konsekwencjami krytyki dystynkcji analityczny-syntetyczny. Jeżeli nie ma esencjalnej różnicy między naukami formalnymi, empirycznymi i filozofią, wszystkie te dziedziny należą bowiem do wielkiej sieci przekonań, to istnieje coś, co można nazwać ‘kontinuum dyskursu’, w którym dawne problemy filozoficzne mogą być rozważane przy uwzględnieniu danych pochodzących z różnych dyscyplin wiedzy. Tego rodzaju naturalizacja epistemologii stała się modna od lat 70-tych. Powstały różne jej wersje i trwa ona do dzisiaj.

Niezależnie od tych ogólnych tendencji, trzeba wyraźnie podkreślić, że po drugiej wojnie światowej ciężar dyskusji w epistemologii filozoficznej przeniósł się z filozofii kontynentalnej do filozofii angielskojęzycznej. W ramach tych dyskusji wypracowano i wprowadzono wiele nowych pojęć i, do pewnego stopnia, nowych rozwiązań. Aby ukazać specyfikę analitycznej filozofii poznania w XX w. zwrócę teraz uwagę na kilka najbardziej charakterystycznych zagadnień.

Dyskusje wokół pojęcia wiedzy doprowadziły do tego, że współczesne podręczniki epistemologii najczęściej zaczynają się od tego właśnie zagadnienia, co należy uznać za pewnego rodzaju postęp, gdyż w podręcznikach pochodzących z początku wieku to centralne pojęcie epistemologiczne nie było systematycznie wyjaśniane. W kwestii struktury wiedzy sformułowano wyraźnie jedną z głównych opozycji epistemologii filozoficznej między fundacjonalizmem a sceptycyzmem oraz, można powiedzieć, odkryto trzecią możliwość interpretacji struktury wiedzy w postaci koherencjonizmu. Wszystkie te trzy stanowiska są dzisiaj bardzo rozlegle dyskutowane, wprowadza się też różne modyfikacje koherencjonizmu i fundamentalizmu.⁶² Również dyskusja nad zagadnieniem sceptycyzmu została podniesiona na wyższy poziom samoświadomości metodologicznej. Oprócz tradycyjnych argumentów antisceptycznych, takich jak zarzut niekoherencji tezy powszechnego sceptycyzmu, rozważa się też nowe zagadnienia związane z weryfikacją, teorią znaczenia wyrażen językowych, stanowiska kompatybilistyczne, tzw. argumenty transcendentale i inne zagadnienia⁶³.

Upowszechniła się także dystynkcja internalizm-eksternalizm. Termin ‘internalizm’ oznacza stanowiska uznające, że aby jakieś przekonanie można było uznać za uprawomocnione, podmiot musi być świadomy przynajmniej części racji przemawiających za tym przekonaniem. Eksternaliści twierdzą natomiast, że dla przypisania komuś wiedzy niepotrzebne jest (świadome) posiadanie przez podmiot jakichkolwiek racji, a wystarczy tylko pozostawanie w regularnym (przyczynowym) stosunku do świata. Dzieci i tzw. niewyrafinowani dorośli nie są w stanie sformułować racji dla swoich przekonań, a jednak w wielu wypadkach nie chcielibyśmy im odmówić posiadania wiedzy. Za podstawową odmianę eksternalizmu podaje się dzisiaj tzw. reliabilizm, czyli stanowisko, że dla przypisania komuś wiedzy wystarczy, aby znajdował się on pod wpływem wiarygodnego procesu epistemicznego, tzn. takiego,

⁶² Por. W.P. Alston, *Epistemic Justification*, Ithaca 1989, R. Ziemińska, *Epistemologia Rodericka M. Chisholma*, Bydgoszcz 1998.

⁶³ Por. A.C. Greyling, *The Refutation of Scepticism*, London 1985.

który w większości wypadków generuje prawdziwe przekonania⁶⁴. Eksternalizm i reliabilizm stanowią przykłady dominującego dzisiaj wśród epistemologów przekonania, że należy zerwać z kartezjanizmem i jego mocnymi wymaganiami internalistycznymi i pewnościami w stosunku do wiedzy.

Również tradycyjna opozycja realizm-idealizm została przeformułowana w trakcie dyskusji w ramach filozofii analitycznej. Zrezygowano z brania pod uwagę bardziej spekulatywnych odmian idealizmu (np. typu Hegłowskiego czy Kantowskiego) na rzecz stanowisk określanych mianem antyrealizmu. Za antyrealistyczne uznaje się dzisiaj np. następujące tezy: (a) prawda da się zdefiniować wyłącznie w terminach epistemicznych, (b) nie istnieje niebezpieczeństwo sceptycyzmu, (c) znaczenie wyrażen da się wyjaśnić z pomocą warunków ich weryfikacji, (d) prawo wyłączonego środka nie musi być powszechnie akceptowane, (e) analiza redukcyjna (dotycząca np. statusu obiektów fizycznych) jest możliwa. Współczesna interpretacja idealizmu jako antyrealizmu przekształciła jego dawniejszy, bardziej metafizyczny sens do postaci tezy o niedostępności poznawczej świata samego w sobie⁶⁵.

⁶⁴ Jako prekursora stanowiska reliabilistycznego (od angielskiego 'to rely') wymienia się Ramsey'a i jego pogląd, że jakieś przekonanie staje się wiedzą wtedy, gdy jest prawdziwe, pewne i zostało uzyskane na podstawie wiarygodnego procesu (por. F.P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and Other Essays*, New York 1931). Za wzorcowego reliabilistę można uznać D. Armstronga (*Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge 1973), który twierdzi, że nie-inferencyjne przekonanie staje się wiedzą, gdy ma własności, które nomicznie są wystarczające dla jego prawdy, tzn. gwarantują jego prawdę *via* prawa natury. I tak np. moje przekonanie, że słońce świeci, jest wiedzą wtedy, gdy istnieją takie prawa natury, które gwarantują, że zawsze wtedy gdy słońce świeci, jestem przekonany, że tak właśnie jest (a nie jestem przekonany, że pada deszcz). Podmiot nie musi zdawać sobie sprawy z żadnych racji dotyczących prawdziwości jego przekonań, wystarczy tylko, aby jego stany umysłu były włączone w wiarygodny związek praw natury. Podobny charakter mają np. pogl'dy F. Dretskego, *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge MA 1981 i A.I. Goldmana, *Epistemology and Cognition*, Cambridge MA 1986. W myśl tego stanowiska trzeba byłoby jednak - jak twierdzą jego internalistyczni przeciwnicy - przypisać wiedzę również np. termometrom, które przecież wskazują temperaturę w oparciu o wiarygodne procesy natury. Powstaje też oczywiście problem, skąd wiemy, że procesy wchodzące w grę są procesami rzeczywiście wiarygodnymi. Stanowiska reliabilistyczne są nieprzekonywające dlatego, że przeczą naszej intuicji, iż przypisywać wiedzę możemy tylko w tych sytuacjach, w których pewna świadoma istota jest w stanie rozważyć racje za i przeciw jakiemuś przekonaniu. Reliabilizm (ogólniej eksternalizm) łączy się zazwyczaj z materializmem (fizykalizmem) w kwestii natury umysłu ludzkiego.

⁶⁵ Współcześni antyrealiści starają się unikać skojarzeń z dawnym idealizmem. Po pierwsze, nie chcą sugerować istnienia jakiejś przyczynowej zależności między umysłem a światem. Po drugie, umysł nie jest przez nich interpretowany jako coś ontycznie wyróżnionego w stosunku do świata fizycznego (nie jest niematerialną substancją, ja transcendentalnym czy duchem dawnego idealizmu), a jest raczej traktowany fizykalistycznie jako część świata materialnego. Po trzecie, dzisiejsi antyrealiści dyskutując naturę relacji umysł-swiat nie podejmują tradycyjnie związanych z tym zagadnieniem problemów dotyczących istnienia duszy, możliwości nieśmiertelności, istnienia wolności itp. Antyrealizm współczesny ma sens prawie wyłącznie agnostyczny. To, że prawda może być zdefiniowana w terminach wyłącznie epistemicznych oznacza (w duchu Ch. S. Peirce'a), że prawdziwość zdań jest równoważna zgodzie kompetentnych w danej dziedzinie wiedzy, a nie to, iż zdania te korespondują ze światem samym w sobie. Stad też, po drugie, nie istnieje niebezpieczeństwo powszechnego sceptycyzmu, gdyż nasze przekonania nie mogą być generalnie fałszywe, skoro ich prawda zasadza się na tym, co kompetentni w danej dziedzinie wiedzy uznają za prawdziwe. Po trzecie, teza, że znaczenie wyrażen można wyjaśnić za pomocą warunków ich weryfikacji oznacza, iż nie mogą istnieć sensowne wyrażenia, które radykalnie przekraczają warunki ich (zmysłowego) sprawdzania, np. wyrażenia typu „Nicość nicuje” czy „Absolut istnieje”. Po czwarte, prawo wyłączonego środka stwierdza, że dla każdego zdania obowiązuje, iż albo ono, albo jego negacja są prawdziwe; jeżeli jednak prawda da się zdefiniować w terminach epistemicznych, to mogą istnieć zdania (lub ich negacje), co do których jeszcze nie stwierdzono, czy są prawdziwe, czy fałszywe: nie przeprowadziliśmy dotąd żadnych zabiegów, które pozwoliłyby ustalić prawdziwość lub fałszywość tych zdań. Po piąte, możliwość przeprowadzenia analizy redukcyjnej dotyczącej

Patrząc całościowo, dzisiejsza epistemologia dzięki tradycji filozofii analitycznej uzyskała większą samoświadomość specyfiki własnych zagadnień, i nawet stanowiska odrzucające tradycyjną problematykę na rzecz podejść empirycznych, ewolucyjnych, czy naturalistycznych uwzględniają w szerokiej mierze ten stan współczesnej dyskusji.

7. Epistemologia znaturalizowana

Wyrażenie ‘epistemologia znaturalizowana’ upowszechniło się za sprawą poglądów Quine’a, szczególnie zaś jego krótkiego artykułu pod takim właśnie tytułem⁶⁶. Po pierwsze, rzecz dotyczy epistemologii, ale włącza się w szerszą tendencję ujawniającą się w filozofii po drugiej wojnie światowej do naturalizacji wszystkich zagadnień filozoficznych⁶⁷. Po drugie, naturalistyczny program Quine’a nie jest jedyną koncepcją w tym duchu funkcjonującą we współczesnej literaturze epistemologicznej. Trzeba też wymienić naturalistyczne podejście do problemu natury wiedzy obecne w różnych odmianach tzw. ewolucyjnej teorii poznania. Trzecia droga naturalizacji problematyki epistemologicznej jest pośrednio implikowana przez fizykalistyczne (materialistyczne) stanowiska, które dominują w dzisiejszej filozofii umysłu. Należy dodać, że z punktu widzenia całości dziejów filozofii nie jest to całkowicie nowy sposób stawiania problemu poznania, o ile już od XIX w., od czasu pojawienia się ewolucjonizmu, tendencja naturalistyczna w epistemologii była zawsze obecna. Nigdy jednak naturalizm nie był aż tak popularny wśród filozofów, jak to ma miejsce w ostatnich trzech dekadach XX w. W pierwszej części naszego wieku wpływy fenomenologii i neokantyzm nie dozwalały na tak szerokie rozprzestrzenianie się naturalizmu.

Według Quine’a nie-znaturalizowana epistemologia (często nazywana kartezjańską) w trakcie rozwiązywania problemu poznania odwoływała się do tzw. pojęć ewaluacyjnych (oceniających), takich np. jak ‘dobra racja’, ‘uprawomocnione przekonanie’, czy ‘poprawne wnioskowanie’, a tym samym uznawała, że wartości tego rodzaju wykraczają poza wszelkie fakty, które nauka jest w stanie zbadać. Kontrast między faktem i oceną interpretowano tu analogicznie do kontrastu między wartościami moralnymi a faktami naukowymi. Nie-znaturalizowaną epistemologię określa się dzisiaj także jako epistemologię ‘zza biurka’: jej narzędziem miałyby być wyłącznie analiza logiczna (analiza *a priori*), analiza niezależna od odkryć dostarczanych przez nauki empiryczne. Projekt epistemologii przedstawiony przez Quine’a zrywa z tymi założeniami. Po pierwsze, epistemologia nie powinna, jak to robiono tradycyjnie, dowodzić istnienia tzw. świata zewnętrznego, tzn. świata niezależnego od naszego doświadczenia; powinna natomiast istnienie tego rodzaju świata po prostu przyjąć. Powinna uznać, że

obiektów fizycznych oznacza tylko przekładalność zdań odnoszących się do obiektów fizycznych na zdania dotyczące danych zmysłowych bez utraty znaczenia i nie ma metafizycznego sensu Berkely’owskiej tezy, że *esse* tych obiektów równa się ich *percipi*. Por. M. Devitt, *Realism and Truth*, Princeton 1997².

⁶⁶ Por. W.V.O Quine, *Epistemology Naturalized*, w: tenże, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, s. 69-90 (pol. tłum. *Epistemologia znaturalizowana*, w: B. Stanosz (red.), *W.V.O. Quine, Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa 1986, s. 106-125).

⁶⁷ Por. Ph. Kitcher, *The Naturalists Return*, w: „Philosophical Review” 101(1992), s. 53-114.

on istnieje, i że my ludzie jesteśmy podmiotami, które otrzymują wielorakie pobudzenia z tego świata. Po drugie, epistemologia znaturalizowana bardziej powinna interesować się pobudzeniami sensorycznymi otrzymywanymi przez nas ze świata niż stanami świadomymi podmiotu. Przez pobudzenia sensoryczne Quine rozumie fizycznie interakcje między naszymi organami zmysłowymi a otoczeniem fizycznym. Po trzecie, epistemologia znaturalizowana powinna zająć się głównie przyczynami naszych przekonań, a nie tym, co te przekonania uprawomocnia. Tematem tej epistemologii powinna więc być nie kwestia, jakie racje przemawiają za tym, że nasze przekonania prawdziwie informują nas o świecie zewnętrznym, lecz przedmiotem jej analiz mają być kognitywne mechanizmy, które powodują, że podmiot otrzymując pewien (dość ubogi zdaniem Quine'a) zasób pobudzeń wejściowych, wytwarza ogromną sieć wielce skomplikowanych przekonań jako elementów wyjściowych. Chodziłoby więc o zbadanie empirycznie dających się stwierdzić mechanizmów przetwarzania informacji⁶⁸.

Naturalizacja epistemologii prowadzi do odrzucenia jej tradycyjnie normatywnego podejścia do problemu poznania i do zastąpienia go kwestiami faktyczno-empirycznymi. Mimo tego Quine uważał, że konieczna jest jakaś odpowiedź na wyzwanie sceptyczne. W tym celu przedstawił dwa argumenty. Po pierwsze, że istnienie świata zewnętrznego jest najlepszym wyjaśnieniem faktu, że w ogóle otrzymujemy bodźce zmysłowe. Po drugie, że sceptyczne argumenty dotyczące istnienia świata zewnętrznego same się znoszą: kontrast bowiem między realnością a iluzją może być sformułowany tylko wtedy, jeżeli ktoś przyjmuje, że istnieje rzeczywisty świat, któremu można przeciwstawiać iluzję⁶⁹.

We współczesnej literaturze epistemologicznej funkcjonują przynajmniej dwie zasadnicze interpretacje paralelizujące ewolucję biologiczną (w sensie Darwinowskim) z ewolucją pojęciową (ewolucją ludzkiej wiedzy). Według pierwszego (literalnego) podejścia, ewolucja biologiczna jest główną przyczyną wzrostu wiedzy. Wzrost ten dokonuje się przez 'ślepe' uzmiennianie i selektywne zachowanie tych zmian, ponieważ naturalny dobór biologiczny jest jedyną istotną przyczyną zmienności i selekcji epistemicznej. Konsekwencją takiego stanowiska nie musi być jednak teza, że wszystkie nasze przekonania (cała nasza wiedza) są wrodzone, lecz tylko że mechanizmy mentalne, które prowadzą do zdobycia nie-wrodzonych przekonań, same są wrodzone, i są rezultatami selekcji biologicznej⁷⁰. Według drugiej (analogicznej) wersji epistemologii ewolucyjnej rozwój wiedzy ludzkiej jest rządony przez proces analogiczny do naturalnego doboru biologicznego, a nie przez sam mechanizm biologiczny. Dopasowanie między naszymi teoriami a światem wyjaśnia się tutaj za pomocą mentalnego procesu prób i błędów nazywanego naturalną selekcją epistemiczną.⁷¹ Obie te wersje epistemologii ewolucyjnej

⁶⁸ Por. N. Everitt/A. Fisher, *Modern Epistemology*, rozdz. 12: *Quine and Naturalized Epistemology*, s.179-195.

⁶⁹ „The sceptics cited familiar illusions to show the fallibility of the senses; but this concept of illusion rested on natural science, since the quality of illusion consisted simply in deviation from external scientific reality.” (W.V.O. Quine, *The Roots of Reference*, La Salle 1974, s. 3).

⁷⁰ Por. M.Ruse, *Taking Darwin Seriously*, Oxford 1986.

⁷¹ Stanowisko to jako pierwsi sformułowali: K. Popper, *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, Oxford 1972 (tłum. pol. *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992) i D. T.

uznaje się za odmianę epistemologii znaturalizowanej, ponieważ za punkt wyjścia swoich rozważań biorą one pod uwagę dane empiryczne takich nauk jak biologia, fizjologia czy psychologia. Wersja literalna epistemologii ewolucyjnej akceptuje w punkcie wyjścia biologiczną teorię ewolucji wraz z materialistyczną interpretacją umysłu ludzkiego i na tej podstawie konstruuje wyjaśnienie zjawiska poznania i jego rozwoju. W przeciwieństwie do tego wersja analogiczna nie wymaga uznania prawdziwości teorii ewolucji biologicznej; wykorzystuje ona ewolucję biologiczną jako model dla selekcji naturalnej w procesie wzrostu wiedzy. Ten rodzaj epistemologii ewolucyjnej pozostałby więc poprawny nawet wtedy, gdyby kreacjonizm okazał się prawdziwą teorią na temat pochodzenia gatunków.

Najpoważniejszym zarzutem podnoszonym wobec znaturalizowanej epistemologii jest to, że zmienia ona przedmiot dyskusji; że jest to po prostu projekt badawczy 'nie na temat', tzn. nie na ten temat, o który chodziło w tradycyjnych pytaniach epistemologicznych (dotyczących np. zagadnień takich jak sceptycyzm, pojęcie obiektywności czy natura prawdy). Dyskusje między zwolennikami nowego uprawiania epistemologii a jego przeciwnikami często więc koncentrują się na zagadnieniu, czy to podejście adekwatnie odpowiada na tradycyjne pytania, czy też raczej te pytania (w sposób nieuprawniony) transformuje, albo wręcz po prostu ignoruje. Tak radykalnie negatywna ocena programu epistemologii znaturalizowanej wcale jednak nie musi negować dwóch faktów. Po pierwsze, że poznanie ludzkie jest istotnie zakotwiczone w strukturze fizyczno-biologicznej człowieka, i po drugie, że syntezy filozoficzne biorące pod uwagę to uwarunkowanie mogą być dobrym środkiem heurystycznym dla sformułowania lepszych rozwiązań dla tradycyjnych problemów epistemologicznych.

Trzecią drogę naturalizacji problemu poznania stanowią analizy zmierzające do pokazania, że przekonania (tak jak wszelkie inne stany mentalne) osadzone są wyłącznie w 'maszynie neuronalnej' naszego mózgu. Jest to już wprawdzie zagadnienie z zakresu filozofii umysłu, jednak jakieś jego rozwiązanie na korzyść materializmu na pewno stanowiłoby istotny argument na rzecz trafności naturalizmu w epistemologii. Oczywiście, badania empiryczne nad sposobem funkcjonowania mózgu są bardzo dalekie od możliwości zlokalizowania przekonań w strukturach aktywności neuronalnej (o ile ze względu na heterogeniczność sfery świadomych i obdarzonych treściami semantycznymi przekonań oraz sfery fizycznych procesów neuronalnych jest to w ogóle możliwe). Używa się tu niekiedy porównania z wyjaśnieniami formułowanymi w chemii czy fizyce. Chodziłoby więc o takie wyjaśnienie osadzenia naszych przekonań w mózgu, jak to ma miejsce wtedy, gdy temperaturę jakiegoś gazu wyjaśniamy za pomocą kinetycznej teorii gazów lub gdy odmienne własności diamentu i grafitu wyjaśniamy przez różny sposób organizacji atomów węgla. W rozważaniach tych istotną rolę może też odgrywać tzw. perspektywa inżynierska, którą można wyrazić w następującym pytaniu: jak można

skonstruować pewien system, który to potrafi, tzn. który jest zdolny do posiadania przekonań i sensownego nimi operowania⁷². W ten sposób współczesna epistemologia znaturalizowana łączy się z filozofią umysłu, z badaniami nad sztuczną inteligencją i projektami badawczymi określanymi mianem nauk kognitywnych (cognitive science).

8. Neoscholastyka

Stanowiska w neoscholastyce w XX w. były zróżnicowane.⁷³ Oprócz głównego nurtu tomistycznego (neotomistycznego) pojawiły się w nim odmiany nawiązujące bardziej do myśli Kanta czy Heideggera (tzw. tomizm transcendentalizujący)⁷⁴, istniały powiązania z fenomenologią i innymi kierunkami filozoficznymi. Jeśli chodzi o epistemologię neoscholastyczną, to nie wydała ona stanowisk nowatorskich, czy też takich, które znacząco wpłynęły na dyskusje w epistemologii w tym okresie. Neoscholastyka jako całość odegrała jednak istotną rolę. Jej maksymalistyczny racjonalizm oraz metafizyczny i epistemologiczny realizm stanowiły często niewypowiedziany wyraźnie punkt odniesienia dla stanowisk minimalistycznych, idealistycznych czy scjentystycznych.

Epistemologia neoscholastyczna nie wydała osobnej i wpływowej teorii nauki. Nie to było jednak jej celem. Analiza fenomenu poznania zawsze była w jej ramach bardziej podporządkowana zagadnieniom metafizycznym. Poznanie było przedmiotem dociekań na bardzo podstawowym poziomie, tzn. na poziomie przednaukowej relacji między podmiotem a przedmiotem. Odpowiedź na pytanie, jak poznanie jest możliwe, składała się z dwóch głównych elementów: z metafizycznej teorii dotyczącej przedmiotów w świecie i psychologicznej teorii na temat różnych władz duszy (umysłu). Zasadniczo więc już w punkcie wyjścia nie podejmowano klasycznego dla epistemologii nowożytnej pytania, jak biorąc pod uwagę wyłącznie niepowątpiewalne dane doświadczenia wewnętrznego można wykazać istnienie tzw. świata zewnętrznego.

Z punktu widzenia współczesnej terminologii, teorię poznania tego typu należałoby określić mianem fundacjonalistycznej, lecz w sensie odmiennym od fundacjonalizmu typu kartezjańskiego, tzn. takiego, gdzie niepowątpiewalną bazą wiedzy o świecie empirycznym są zdania dotyczące wewnętrznych zdarzeń umysłowych. W tomizmie tą bazą ma być oczywistość zmysłowa, odnosząca się do świata rzeczy zewnętrznych, które uznaje się za istniejące niezależnie od umysłu poznającego. Dodatkowym elementem tego fundacjonalizmu jest dyskusja ze sceptycyzmem mająca wykazać niekoherencję wszystkich generalnych prób wątpienia w możliwość wiedzy.

⁷² Por. P. Bieri (wyd.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main, 1986, s. 28-30 (*Generelle Einführung*).

⁷³ Dyskusje na ten temat w epistemologii neotomistycznej z przełomu XIX i XX w. przedstawia E. Gilson w: *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 168-332.

⁷⁴ Por. O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964; J. Herbut, *Metoda transcendentalna w metafizyce*, Opole 1987.

Wyjaśnienie poznania (*cognitio*) składa się z metafizycznej teorii dotyczącej dwóch członów relacji poznawczej: z teorii na temat obiektów, do których odnoszą się akty poznania oraz z teorii władz duszy umożliwiających zajście relacji poznawczej.⁷⁵ Według stanowiska tomistycznego (nawiązującego do Arystotelesa) dusza (umysł), ze względu na swoją niematerialność, może stać się potencjalnie wszystkimi rzeczami, a poznanie polega na intencjonalnej asymilacji rzeczy poznawanej. Inaczej mówiąc, poznanie polega na powstaniu izomorficznej relacji między umysłem (duszą) a obiektami poznawanymi. Rzeczywistość zewnętrzna składa się dwóch podstawowych elementów: z indywidualnych substancji i z ich przypadłości (akcydensów). Poznanie realizuje się jako specyficzna asymilacja tej metafizycznej struktury rzeczywistości. Podstawowy poziom asymilacji kognitywnej dokonuje się w wyniku percepcji zmysłowej; jednocześnie, na drugim poziomie, umysł jest w stanie wyciągać wnioski (*ratio, ratiocinatio*), czyli posiada zdolność (władzę) do dyskursywnego myślenia. Ona umożliwia przekroczenie poziomu pierwszego i konstruowanie wiedzy pośredniej (w tym naukowej). Teoria na temat intencjonalnej asymilacji realnych natur rzeczy zewnętrznych wykorzystuje aparat pojęciowy ogólnej metafizyki i teorii człowieka, a w tym teorię intelektu biernego (*intellectus possibilis*), który przyjmuje i przechowuje 'odbitki' zmysłowe rzeczy zewnętrznych (*species*) i oraz teorię intelektu czynnego (*intellectus agens*), który dokonuje procesu abstrakcji prowadzącej do powstania ogółu konceptualnego.

Można twierdzić, że epistemologię neoscholastyczną w XX w. zdominowały dwa bardzo ogólne zagadnienia. Po pierwsze, chodziło o obronę możliwości wiedzy koniecznej dotyczącej świata empirycznego, a więc w efekcie o obronę możliwości metafizyki. Szczególnie istotnym zagadnieniem były metafizyczne 'dowody' na rzecz istnienia Boga i ich epistemologiczna możliwość, wykazanie istnienia wolności, niematerialności ludzkiej duszy (umysłu) i istnienia obiektywnej hierarchii wartości. Drugą kwestią, uważaną prawie za jednakowo ważną, było zagadnienie realizmu (metafizycznego i epistemologicznego). Broniono realizmu przed stanowiskami idealistycznymi (fenomenalistycznymi), ale także, niekiedy nie odróżniając tych kwestii od problemu idealizmu, przed stanowiskami

⁷⁵ Wśród neoscholastyków istniały rozbieżności stanowisk co do konieczności podejmowania zagadnień epistemologicznych w duchu tradycji epistemologii nowożytnej (szczególnie problemu realizm-idealizm). Sądzono niekiedy, że jest to problematyka obca duchowi filozofii scholastycznej i stąd też, że nie istnieje potrzeba jej rozważania. Inni uważali, że należy ją podjąć, ale raczej jako tylko problematykę wstępną i apologetyczną, tzn. w znaczeniu obrony realizmu. Podejście metafizyczne do problemu poznania na gruncie literatury polskiej pojawiło się m.in. w pracach S. Adamczyka (*Krytyka ludzkiego poznania*, Lublin 1962) i M.A. Krąpca (*Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959), natomiast próba potraktowania problematyki epistemologicznej jako zagadnienia czysto normatywnego i metaprzmiotowego wystąpiła w pracach A.B. Stępnia, który dąży do pogodzenia scholastycznego realizmu z nowożytnym podejściem do problemu możliwości wiedzy ludzkiej (*O metodzie teorii poznania*, Lublin 1966). Kwestię idealizmu Stępień interpretuje bardziej jako tzw. problem mostu (tzn. problem przejścia od niepowątpiewalnych danych świadomości do świata zewnętrznego) niż jako samodzielne zagadnienie filozoficzne. Za R. Ingardenem uznaje przewagę racji na rzecz realizmu, a przeciwko idealizmowi, głównie przeciwko idealizmowi typu idealizmu Husserla. Jednocześnie podkreśla autonomię teorii poznania rozumiejąc przez to, że musi ona być uznana za filozofię pierwszą, bardziej podstawową niż inne dyscypliny filozoficzne.

relatywistycznymi i radykalnie sceptycznymi.⁷⁶ Te dwa wielkie tematy epistemologii neoscholastycznej były łączone w następujący sposób. Idealizm czy fenomenalizm często utożsamiano z woluntarystycznym subiektywizmem, który neguje możliwość istnienia obiektywnej hierarchii wartości, a tym samym wyklucza obiektywistyczne podejście do zagadnień moralnych. Realizm interpretowano jako stanowisko zbliżone do obiektywizmu i jednocześnie jako warunek możliwości ‘rzetelnej’ metafizyki, tzn. takiej, która jest w stanie wykazać, że tzw. byt realny jest niekonieczny, a więc że domaga się przyjęcia istnienia bytu koniecznego i absolutnego (Boga). Przez świat (byt) realny rozumiano autonomiczne, tzn. niezależne od umysłu ludzkiego, istnienie kontinuum czasowo-przestrzennego, wraz z jego substancjalną strukturą i ucieleśnionymi w niej niematerialnymi umysłami ludzi. Neotomizm, zgodnie z duchem arystotelizmu, unikał uznania autonomiczności bytu idealnego (ogółu). Ogół pojęciowy według tej tradycji, a wbrew tradycji platońskiej i augustyńskiej, nie istnieje samodzielnie poza konkretnymi rzeczami.

W kwestii możliwości wiedzy koniecznej przeciwnikami neoscholastycznego podejścia były zarówno nurty neokantowskie, które wiedzę konieczną (tzn. wiedzę syntetyczną *a priori* w terminologii Kanta) subiektywizowały twierdząc, że wypływa ona tylko z faktycznego wyposażenia człowieka w te a nie inne formy zmysłowości i kategorie; oraz nurty pozytywistyczne negujące możliwość wiedzy koniecznej jakiegokolwiek typu. Według neopozytywizmu wiedza konieczna nie istnieje, bo na temat świata empirycznego możemy formułować tylko prawdopodobne hipotezy; logika i matematyka są wprawdzie konieczne, lecz tylko dzięki leżącym u ich podłoża konwencjonalnym ustaleniom sensu aksjomatów i terminów pierwotnych; albo, jak w przypadku stanowiska Quine’a, dystynkcja analityczny-syntetyczny nie da się w ogóle przeprowadzić, a więc wszystkie twierdzenia są tylko prawdopodobne. W kontekście tej dyskusji neoscholastycy widzieli niekiedy sprzymierzeńca w fenomenologicznej teorii poznania eidetycznego. Fenomenologowie, w odróżnieniu od neokantystów, twierdzili, że wiedza konieczna (syntetyczna *a priori*) jest możliwa sensie niezrelatywizowanym do ludzkiej natury i jej kognitywnego uposażenia. Dotyczy ona koniecznych związków między tzw. prostymi jakościami na poziomie doświadczenia bezpośredniego (poziomie morfologicznym) i wyraża konieczności przedmiotowe po prostu. Elementem opozycyjnym między fenomenologią a neoscholastyką w tym względzie było to, że fenomenologiczna teoria poznania eidetycznego rozumiała rezultaty tego poznania po platońsku, tzn. dotyczyło ono idei (bytu idealnego), który dopiero pośrednio ‘determinował’ konieczności realne (empiryczne). W dyskusji nad możliwością wiedzy koniecznej

⁷⁶ Radykalnym rozwiązaniem problemu idealizmu był realizm metodyczny Gilsona. Uważał on, że dzieje filozofii dowiodły, iż wszelkie próby uzasadniania realizmu muszą skończyć się niepowodzeniem. Nigdy wychodząc od danych świadomości nie będziemy mogli ‘dotrzeć’ do bytu samego. Inaczej mówiąc, według Gilsona dzieje filozofii pokazały, że nie na przejścia od myśli do bytu. Należy więc uczynić realizm składnikiem metody filozofowania w ogóle, tzn. założyć go w punkcie wyjścia filozoficznych rozważań. Swoje stanowisko realizmu metodycznego Gilson przeciwstawiał realizmowi pośredniemu D. Merciera (wykorzystującemu zasadę przyczynowości) i realizmowi bezpośredniemu (głoszącemu tzw. *cogito* otwarte) L. Noëla; por. E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, s. 7-166.

bardzo częstym przedmiotem nieporozumienia było oskarżanie jej obrońców o uzurpację dla siebie jakiejś prywatnej i nieomyślnej możliwości zdobywania wiedzy koniecznej, podczas gdy poprawnie zinterpretowany problem ten dotyczy tylko możliwości istnienia tego rodzaju wiedzy w zasadzie. Metaprzmiotowe (epistemologiczne) stwierdzenie, że tego rodzaju wiedza jest w zasadzie możliwa, nie pociąga za sobą automatycznie uzasadnienia teistycznej metafizyki, uprawomocnienia przekonania o istnieniu niematerialnej duszy czy wolności. Zagadnienia te znajdują się już na poziomie dyskusji przedmiotowej i trzeba je rozważać osobno.

9. Filozofia życia, personalizm, hermeneutyka, egzystencjalizm, pragmatyzm

Tendencja do osłabiania wartości wiedzy naukowej (wiedzy czysto racjonalnej) posiada swoje korzenie w romantyzmie, w Kierkegaarda krytyce absolutyzmu heglowskiego i w poglądach Nietzschego, według którego próby poznawania poznania są wyrazem naiwności i pesymizmu⁷⁷. Tendencje tego rodzaju w XX w. reprezentowali przedstawiciele tzw. filozofii życia, różnych odmian personalizmu, hermeneutyki, egzystencjalizmu i pragmatyzmu.

Początki tego, co określa się mianem filozofii życia, znajdują się w poglądach W. Dilthey'a, a do jej przedstawicieli zalicza się G. Simmela, H. Bergsona, M. Schelera, L. Klagesa i innych⁷⁸. Przecistawiali się oni idei wiedzy jako narzędzia, które mogłoby umożliwić czysto racjonalną rekonstrukcję świata. Dilthey podkreślał samodzielność procesu historycznego, która relatywizuje wszelkie roszczenia do bezczasowej obowiązywalności jakichkolwiek tez naukowych. Poznanie może polegać tylko na rozumieniu procesu historycznego, ale samo to rozumienie jest też tylko etapem tego wielkiego procesu, a stąd nie wolno mu przypisywać żadnej formy absolutności. Podmiot poznający nie jest nie uwarunkowanym obserwatorem i badaczem, lecz jest istotnie zdeterminowany przez dzieje⁷⁹. W tej linii znajdują się też wszystkie stanowiska ujmujące człowieka jako istotę uwarunkowaną głęboką warstwą witalno-psychiczną (Nietzsche, Freud, Klages), bądź jako istotę zdeterminowaną przez stosunki społeczno-historyczne (Marks). We wszystkich tych stanowiskach wartość wiedzy (w tym także wartość wiedzy filozoficznej), była podważana ze względu na istnienie głębokich i nie uświadamianych determinacji, którym miałby podlegać człowiek jako istota poznająca.

Podobną do filozofii życia negację możliwości czysto obiektywnego poznania i rezygnację z globalnej refleksji epistemologicznej głosiły pewne nurty personalizmu⁸⁰. Stanowiska te przeciwstawiały

⁷⁷ Por. H. Krings/H.M. Baumgartner, *Erkennen, Erkenntnis*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, t.2, Basel/Stuttgart, kol. 658.

⁷⁸ Por. G. Pflug, *Lebensphilosophie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter/K. Gründer, t. 5, Darmstadt 1980, kol. 135-140. Pflug podkreśla, że termin 'filozofia życia' (Lebensphilosophie) funkcjonuje głównie w obszarze filozofii języka niemieckiego.

⁷⁹ Por. W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, w: *Gesammelte Schriften*, t.5, Leipzig-Berlin, 1924 (pol. tłum. *O istocie filozofii*, Warszawa 1987).

⁸⁰ Por. M. Blondel, *L'action. Essai d'un critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893; G. Marcel, *Être et Avoir*, Paris 1935; E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Berlin 1938; M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954; F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Regensburg

się z jednej strony pozytywistycznej teorii wiedzy, z drugiej zaś różnym odmianom filozofii spekulatywnej. Stwierdzały zasadniczą niewystarczalność 'logicznej formy myślenia i poznawania' dla uchwycenia tego rodzaju duchowej egzystencji, jaką jest człowiek. Centralnym problemem filozofii powinno być pytanie, kim jest człowiek, a zarówno nauki jak i spekulatywna epistemologia (np. typu neokantowskiego) nie udzielają na to pytanie wystarczającej odpowiedzi. Człowiek w wyniku rewolucji naukowo-technicznej podlega procesowi wyobcowania w stosunku do świata i w stosunku do innych ludzi, a stąd też trzeba mu ciągle uświadamiać, że przede wszystkim jest istotą duchowo-osobową. Oparta na doświadczeniu wiedza teoretyczno-naukowa, jak też spekulatywna wiedza filozoficzna tamują możliwość uzyskania rzetelnej wiedzy o sobie, autentycznego samo-poznania. Taką możliwość nurty personalistyczne widziały w doświadczeniu miłości, w doświadczeniu radykalnie odmiennego 'ty' drugiego człowieka w dialogu i w doświadczeniach z kręgu wiary religijnej.

Hermeneutyka, czyli teoria interpretacji, powstała z dawnych zainteresowań dotyczących egzegezy tekstów biblijnych. Współcześnie termin 'hermeneutyka' mniej jest odnoszony do teorii interpretacji, a bardziej do pewnej specjalnej problematyki ontologicznej, epistemologicznej i antropologicznej. Jej główny problem można sformułować następująco: jakim bytem jest człowiek, skoro dysponuje taką władzą jak rozumienie (przy czym każde rozumienie jest aktem interpretacji). Hermeneutyka Gadamera za punkt wyjścia przyjmowała fakt 'zatopienia' każdego rodzaju myślenia i badania w język i w dzieje⁸¹. Podmioty poznające poruszają się z konieczności w horyzoncie zawierającym wiele tzw. przed-rozumień (przed-sądów) (Vorurteil). Są nimi - wyraźnie wyeksplikowane lub nieświadomie przyjmowane - założenia przejęte z tradycji kulturowej, które z jednej strony stanowią warunki umożliwiające każdy rodzaj myślenia i badania, z drugiej jednak nakładają na nie istotne ograniczenia. Według epistemologii hermeneutycznej tego rodzaju stan rzeczy ukazuje, że zarówno pojęcie rozumu jak i pojęcie prawdy muszą być na nowo przemyślane. Rozumu nie można przeciwstawiać 'przed-sądom' w powyższym sensie, ani autorytetowi czy tradycji, ponieważ jesteśmy niezdolni do całkowitego przekroczenia aparatu konceptualnego i założeń pochodzących z tradycji. Tradycji nie możemy przekroczyć nawet na poziomie samego języka. Możemy podejmować nasze wysiłki poznawcze tylko w ramach ograniczeń narzucanych przez dotychczasowe dzieje. Prawda nie może być więc pojmowana jako docieranie do zewnętrznych wobec tradycji i ponadczasowych faktów, gdyż prawda powstaje w wyniku dialogu między elementami odziedziczonymi z tradycji a tym, co napotykamy w aktualnym świecie. Kartezjański obraz poznania jest zatem nie do utrzymania, gdyż przyjmuje się w nim istnienie wyizolowanego z tradycji podmiotu, który w pełni kontroluje proces poznawczy. Pytania tradycyjnej epistemologii muszą stać się tematem specjalistycznych badań

1921; F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg 1954³; N. Berdjajew, *Die Philosophie des freien Geistes*, Darmstadt 1930, *Das Ich und die Welt der Objekte*, Darmstadt 1951. Por. B. Baran (red.), *Filozofia dialogu*, Karków 1991.

⁸¹ Por. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960 (pol. tłum. *Prawda i metoda*, Kraków 1993). Por. A. Bronk, *Rozumienie - dzieje - język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, Lublin 1988².

historyczno-hermeneutycznych, i należy zrezygnować z prób globalnego uprawomocnienia naszej relacji epistemicznej do świata. Według hermeneutycznej ontologii i epistemologii filozofia jako nauka refleksyjna zakłada zawsze pojęcie ducha w sensie egzystencji ludzkiej, czyli pewnego subiektywnego punktu widzenia wyposażonego w intencjonalną zdolność do rozumienia świata. Stąd też argumenty filozoficzne nie są zrozumiałe ani według modelu przyrodniczego, ani według modelu analityczno-językowego. Poznanie filozoficzne, ponieważ jest wtopione w proces życia, jest też z tego powodu zawsze cyrkularne, i tym odróżnia się od jednowymiarowego myślenia w naukach ścisłych i wyjaśniających. Pozytywnie cyrkularność ta oznacza, że każde poznanie refleksyjne jest zawsze samopoznaniem, interpretacją własnej egzystencji.

To, co się nazywa filozofią egzystencjalną lub egzystencjalizmem, powstało z dawnych wątków personalistycznych w filozofii, inspirowane było filozofią życia i fenomenologią⁸². Egzystencjalistyczną teorię poznania można tylko pośrednio odtworzyć z dzieł egzystencjalistów, gdyż nie pisali oni osobnych prac z tego zakresu. Głównym rysem tej epistemologii jest krytyka teoretyczno-naukowego aspektu wiedzy. Ten typ poznania egzystencjaliści interpretowali jako nieautentyczny sposób bycia w świecie, jako funkcję nastawienia na to, co światowe, nie pozwalającą uchwycić prawdziwych problemów człowieka. Wykorzystując narzędzie analizy fenomenologicznej egzystencjaliści próbowali pozytywnie pokazać, na czym ma polegać pierwotny i autentyczny stosunek człowieka do świata. Przykładem może tu być filozofia poznania Heideggera.

Według Heideggera do podstawowych założeń współczesnej epistemologii należy, po pierwsze, przekonanie, że umysł (podmiot) reprezentuje obiekty istniejące w świecie zewnętrznym. Jest to rozumienie poznania według modelu podmiot-przedmiot. Po drugie, współczesna epistemologia przyjmuje, że nasza codzienna wiedza na temat świata potrzebuje wyjaśnienia lub uprawomocnienia filozoficznego: dyskusja fundacjonalizm-koherencjonizm-sceptycyzm. Fenomenologia Heideggera zmierzała do podważenia tych przekonań poprzez ukazanie, jak naprawdę funkcjonujemy w świecie życia codziennego. Egzystencja ludzka (*Dasein*) polega na specyficznym rodzaju bycia w świecie, a to m.in. oznacza, że istniejemy wewnątrz pewnej totalności, która z góry zawiera praktyki operowania rzeczami i jednocześnie sensowne konteksty dla tych działań. Gdy wszystko przebiega normalnie, wtedy nie widzimy ‘czystych’ przedmiotów, czy ‘surowych’ rzeczy, lecz przedmioty już wyposażone w praktyczne sensy dla realizacji naszych projektów. Identyfikacja egzystencji ludzkiej określa się właśnie przez jej odnoszenie się do specyficznych praktycznych światów (kontekstów), w których działa. Gdy weźmiemy pod uwagę tę specyficzną zależność między egzystencją a praktycznym kontekstem, to nie istnieje żadna możliwość odróżnienia jej od ‘surowych’ faktów, które miałyby reprezentować. Świat

⁸² Termin egzystencjalizm został prawdopodobnie ukształtowany przez G. Marcela około roku 1945 na określenie krystalizujących się w tym czasie poglądów J. P. Sartre’a i S. de Beauvoir. Powstałe dużo wcześniej prace K. Jaspersa i M. Heideggera (*Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919; *Sein und Zeit*, Halle 1927) dopiero później zaczęły być określane mianem egzystencjalistycznych; por. D.E. Cooper, *Existentialism. A Reconstruction*, Cambridge MA 1990.

życia (Lebenswelt) jest zawsze już światem publicznym, intersubiektywnym. Stanowi on jednocześnie kontekst wszystkich naszych interpretacji i ich podstawowy standard. Zawsze gdy zajmujemy się rzeczami według publicznych standardów, jesteśmy na zewnątrz siebie, stąd też nigdy nie mamy dostępu do ‘czystych’, nie zinterpretowanych danych. Świat i nasze w nim działania są dla nas zawsze zrozumiałe, a stąd nie ma potrzeby ich interpretacji filozoficznej. Kwestia fundacjonalizmu i model podmiot-przedmiot powstają wtedy, gdy załamuje się nasze codzienne zajmowanie się rzeczami. Tylko wtedy, gdy rzeczy zaczynają się nam pojawiać jako ‘surowe’ obiekty, możemy próbować postawy niezaangażowanego obserwatora. Tego typu postawa jest jednak pochodna od praktycznego bycia w świecie i nie ma żadnego większego znaczenia dla rozumienia naszej sytuacji epistemicznej. W związku z tym Heidegger uważał za skandal filozoficzne próby ‘grzebania świata’ w sceptycznych wątpliwościach, a potem próby dowodzenia go. Zamiast dowodzić świata, trzeba raczej zapytać, jak tego rodzaju fakt świadczy o duchowej istocie człowieka.

Pragmatyzm został zainicjowany głównie przez prace W. Jamesa, Ch. S. Peirce’a i J. Deweya⁸³. Według pragmatystów sensu jakiegoś wyrażenia należy szukać w doświadczeniowych lub praktycznych konsekwencjach jego zastosowania. Epistemologia pragmatyzmu jest antykartezjańska, falibilistyczna i naturalistyczna. W kwestii realizm-idealizm stanowiska były podzielone, tzn. od scholastycznego realizmu Peirce’a do konwencjonalistycznego antyrealizmu Dewey’a. Po pierwsze, jeżeli znaczenie jakiegoś wyrażenia równa się jego doświadczeniowym konsekwencjom, to takie stanowisko oznacza eliminację całej spekulatywnej filozofii (a zwłaszcza metafizyki). Po drugie, metoda kartezjańska w epistemologii jest według pragmatyzmu nie do utrzymania, gdyż nie istnieją prawdy, które byłyby intuicyjnie dane, pewne i nieobalalne. Po trzecie, podejście pragmatyczne próbowało krytyki zasadniczych dychotomii tradycyjnej epistemologii: podmiot-przedmiot, fakt-wartość, teoria-praktyka. Według pragmatystów dawna epistemologia wykluczała ze swoich rozważań praktyczną aktywność człowieka w świecie, a ten właśnie element jest w decydującym stopniu odpowiedzialny za konstrukcję tego, co nazywamy przedmiotem poznania. Poznanie jest pewnym rodzajem praktyki i musi być osądzone tak jak inne rodzaje praktyki, tzn. poprzez jego efekty, a nie przez spekulatywne standardy poprawności. Obiekty poznania nie są czymś niezmiennym, niezależną od nas realnością, lecz są czymś wytwarzanym przez nas w działaniach poznawczych. We współczesnym pragmatyzmie można odróżnić przynajmniej dwie podstawowe tendencje: reformatorską, gdzie uznaje się prawomocność tradycyjnych pytań epistemologicznych i podtrzymuje się tradycyjną (korespondencyjną) koncepcję prawdy, do której zmierzają nasze praktyki oraz rewolucyjną, która odrzuca wszystkie tradycyjne problemy i ich

⁸³ W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York 1897, *Pragmatism*, New York 1907; Ch.S. Peirce, *Collected Papers* (eds.) C. Hartshorne/P. Weiss, Cambridge MA 1931-1958; J. Dewey, *Experience and Nature*, Chicago 1925; *The Quest for Certainty*, New York 1929; *Logic. The Theory of Inquiry*, New York 1938.

rozwiązania. Według tego ostatniego podejścia nie istnieją żadne prawomocne pytania epistemologiczne poza tymi, które dotyczą wewnętrznych cech naszych aktualnych konwencji kognitywnych⁸⁴.

10. Uwagi końcowe

Biorąc pod uwagę wielką różnorodność stanowisk i dynamiczny rozwój publikacji z zakresu epistemologii filozoficznej, szczególnie w drugiej połowie XX wieku, bardzo trudno jest przewidzieć, jak dalej potoczą się losy tej jednej z dwóch podstawowych dyscyplin filozoficznych. Przyszłość nie jest dla nas dostępna poznawczo inaczej niż w formie wnioskowania na podstawie przeszłości i teraźniejszości. Znając ryzyko, które niosą ze sobą wszelkie prognozy, spróbuję jednak wskazać na pewne możliwe kierunki rozwoju epistemologii (i do pewnego stopnia filozofii w ogóle) w XXI w.

Wydaje się, że nadal będzie trwało przekonanie, upowszechnione w drugiej połowie naszego wieku, o konieczności porzucenia tzw. kartezyjskiego wzorca wiedzy. Pojęcie wiedzy (poznania) będzie nadal liberalizowane w ten sposób, że poniecha się całościowych rekonstrukcji opartych na pewności, które miałyby formułować ostateczne uprawomocnienie wiedzy ludzkiej. Dominację zdobędą różne probabilistyczne wyjaśnienia możliwości wiedzy. To nie znaczy jednak, że np. opozycja fundacjonalizm-sceptycyzm przestanie być dyskutowana. Jeżeli będzie się tak działo, to raczej przy

⁸⁴ Jako głównego przedstawiciela tego 'rewolucyjnego' podejścia do epistemologii i do wiedzy wymienia się Rorty'ego. Począwszy od książki *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton 1979, pol. tłum. *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994) Rorty twierdzi, że koncepcja epistemologii filozoficznej nie jest czymś wiecznym, czymś, co naturalnie wpływałoby z refleksji nad naturą umysłu i świata, ale powstała w wyniku wytworzenia pewnej specyficznej problematyki w filozofii nowożytnej. W ten sposób Rorty stał się jednym promotorów hasła wieszczącego w latach 80-tych śmierć epistemologii (*death of epistemology*). Swoją negatywną ocenę epistemologii oparł na rozległej historycznie analizie interpretującej poglądy Kartezjusza, Locke'a, Kanta i innych. Jako błędne założenie nowożytnej filozofii umysłu Rorty potraktował m.in. wywodzącą się od Kartezjusza koncepcję, że umysł jest dziedziną przedmiotową, do której mamy uprzywilejowany dostęp za pomocą doświadczenia wewnętrznego (introspekcji). Skrytykował też koncepcję pochodzącą według niego od Locke'a, według której badając umysł możemy określić zasięg i granice poznania oraz aprioryzm Kanta, tzn. teorię, że wszystkie obiekty poznania są zdeterminowane przez konstytutywne warunki istniejące w podmiocie. Odrzucił też koncepcję przyjmującą istnienie dwóch pni ludzkiego poznania, a więc z jednej strony nieufornowanego przedmiotowo materiału wrażeniowego, który miałby być dany świadomości, z drugiej zaś interpretujących ten materiał (apriorycznych) funkcji umysłu ludzkiego. Wszystkie te fałszywe poglądy doprowadziły zdaniem Rorty'ego do powstania w filozofii nowożytnej sztucznego problemu epistemologicznego: jak należące do podmiotu reprezentacje mentalne mogą pasować do świata zewnętrznego. Błędna jest więc także wizja teorii poznania jako normatywnej dyscypliny, która powinna określić uprawomocnienie (status epistemiczny) wszystkich pozostałych form dyskursu, tzn. dyskursu naukowego, dyskursu w ramach moralności, religii czy sztuki. Stanowisko Rorty'ego inspirowane było krytyką idei danych bezpośrednich przeprowadzoną wcześniej przez Sellarsa, poglądami późnego Wittgensteina, (według którego znaczenie językowe nie powstaje w wyniku odzwierciedlania przez wyrażenia językowe przedmiotów w świecie, lecz przez użycie tych wyrażań w języku potocznym) oraz krytyką dystynkcji analityczny-syntetyczny (język-fakt) dokonaną przez Quine'a. Odrzucenie reprezentacjonistycznej koncepcji języka i umysłu zaprowadziło Rorty'ego do pragmatystycznej idei, że jedynymi sensowymi pytaniami w epistemologii są pytania dotyczące uprawomocnienia przekonań, a to uprawomocnienie nie jest kwestią porównywania naszych przekonań ze światem, lecz kwestią uzgodnienia stanowisk między uczestnikami dialogu społecznego. Por. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989, *Essays on Reality and Representation*, Cambridge 1991.

szerokim wzięciu pod uwagę różnych wersji fundacjonalizmu osłabionych w stosunku do kartezjańskiego paradygmatu.

Rezygnacja z dążenia do globalnych, absolutnych i ostatecznych uprawomocnień wiedzy będzie się łączyła z dalszym rozwojem analiz szczegółowych. Po pierwsze, w znaczeniu analiz, które będą dotyczyły szczegółowych problemów epistemologicznych (percepcja, pamięć, introspekcja itd.). Po drugie, ciężar opozycji fundamentalizm-sceptycyzm (wzgl. relatywizm) przesunie się z problemu wiedzy w ogóle na zagadnienia odnoszące się do uprawomocnienia w naukach przyrodniczych, społecznych, w etyce, w filozofii prawa, państwa, polityki, na dyskusje z zakresu epistemologii religii itp.

Nadal będą się ujawniały i, jak sądzę, wzmacniały, tendencje w epistemologii do utrzymywania jak najściślejszego kontaktu z naukami empirycznymi i innymi dyscyplinami szczegółowymi. Rozwój badań empirycznych w dziedzinie neurofizjologii, postęp w badaniach nad mózgiem, w naukach komputerowych (sztuczna inteligencja), w lingwistyce, pojawienie się koncepcji tzw. nauk kognitywnych itp. będą wywierały tak silną presję (w tym też społeczną), że pracujący zawodowo filozofowie (w tym też teoretycy poznania) nie będą wprost twierdzić, że ich dyscyplina i omawiane przez nich problemy wyrastają ponad zwykłe zagadnienia dotyczące faktów empirycznych. Nie sądzę jednak, aby programowo zwyciężyła koncepcja epistemologii znaturalizowanej; będzie się raczej twierdzić (czy próbować twierdzić), że aspekt normatywny wiedzy nie tyle musi być wyeliminowany z epistemologii, co raczej jakoś zasymilowany przez bardziej empiryczne podejścia.

Podobnego rodzaju konwergencja, jaka będzie miała miejsce między epistemologią a naukami empirycznymi, będzie się też realizowała między różnymi dyscyplinami filozoficznymi. Mimo że z punktu widzenia tradycji i aktualnie obowiązującej administracji uniwersyteckiej epistemologia ciągle funkcjonuje jako oddzielna dyscyplina filozoficzna, to faktycznie jest już uprawiana jako pewna synteza zagadnień ontologicznych (metafizycznych), zagadnień z zakresu filozofii umysłu, teorii znaczenia, filozofii nauki, filozofii języka. Ten proces 'syntezy' dyscyplin filozoficznych będzie się dalej rozwijał.

Podobnego rodzaju przekraczanie barier będzie też dotyczyło podziałów geograficznych i historycznych. Dokonująca się w końcu naszego wieku globalizacja życia kulturowego i naukowego spowoduje, że znikną ciągle jeszcze istniejące podziały, np. podział na filozofię kontynentalną i filozofię analityczną z obszaru angielskojęzycznego. Wydaje się, że przeminie także ahistoryczne nastawienie ciągle jeszcze obecne w tradycji filozofii analitycznej; może nie tyle na rzecz jakiegoś przesadnego historyzmu w stylu 'wszystko już było', albo 'tylko dzieje zawierają prawdę', lecz na rzecz poszukiwania nowych pomysłów w tradycji, docenienia dawniej już zaprezentowanych stanowisk itp.

Specjalizacja dyskusji filozoficznych, związanie filozofii z tzw. naukami szczegółowymi spowodowały, że wpływ filozofii akademickiej na współczesne prądy kulturalne i społeczne jest stosunkowo niewielki. Można przypuszczać, że zjawisko to będzie trwało nadal. Dodatkowo będzie

wzmacniane, już mającą miejsce, tendencją do upowszechnienia dostępu do dóbr kultury z jednoczesnym obniżeniem się poziomu 'głębi uczestnictwa' w tych dobrach przez przeciętnie wykształconych członków społeczeństw. Dotyczy to również epistemologii filozoficznej. W jej wypadku fenomen ten będzie szczególnie widoczny, gdyż należy ona - odmiennie niż etyka, filozofia religii czy estetyka - do tych dyscyplin filozofii, których problematyka bardzo mało może obchodzić tzw. szerszą publiczność. Nic w tym nie zmienia fakt, że wiele rozwiązań w tych względnie bardziej popularnych dyscyplinach zależy w istotny sposób od pewnych ogólnych rozstrzygnięć w dokonywanych w ramach epistemologii. Będzie więc wzrastało 'osamotnienie epistemologów', a zwłaszcza tych, którzy zechcą podejmować tradycyjne i, jak się to mówi, całkowicie oddalone do życia problemy sceptycyzmu, realizmu-idealizmu itp. Zagadnienia tego rodzaju jednak nie znikną całkowicie, gdyż zawsze znajdą się ludzie zainteresowani wielką problematyką normatywnego aspektu wiedzy.

I wreszcie na zakończenie pytanie o nowe idee filozoficzne. Koniec naszego wieku został zdominowany przez stanowiska radykalnie minimalistyczne, relatywistyczne i pragmatystyczne (tzw. postmodernizm, dekonstrukcjonizm, radykalny pragmatyzm itp.). Pojawianie się tego typu skrajnie negatywnych rozwiązań, sceptycznych (sofistycznych) i relatywistycznych było od początków filozofii symptomem epoki schyłkowej, ale jednocześnie zapowiedzią nadejścia epoki konstrukcji nowych systemów. Czy tak będzie teraz; czy możemy oczekiwać, że pojawią się nowe systemy wnoszące istotnie nowe poglądy i rozwiązania do dotychczasowego dorobku filozofii? Zawsze wydaje się nam, że jest to niemożliwe, bo zawsze wydaje się, iż wszystko już było. Jednak nie da się konkluzywnie obronić tezy, że możliwości odkrywcze i konstrukcyjne ducha ludzkiego właśnie w naszej epoce już się wyczerpały. Możemy więc żyć w nadziei, że będziemy świadkami nowości filozoficznych w nadchodzących czasach.