

**Bartosz Orlewski**

Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa  
Bydgoszcz

## KONTEKSTUALIZM EPISTEMOLOGICZNY A NEOPRAGMATYZM

### Wprowadzenie

Według rodzimego filozofa Arkadiusza Chrudzimskiego, na kartezyjizm składają się trzy idee – idea sfery dostępu poznawczo uprzywilejowanego, idea fundamentu wiedzy oraz idea znaczenia jako przedmiotu mentalnego<sup>1</sup>.

Każda z nich została poddana gruntownej krytyce przez Richarda Rorty'ego w książce *Filozofia a zwierciadło natury*. Wspomniane dzieło zawiera krytykę epistemologii, która dzięki kopernikańskiemu przewrotowi Immanuella Kanta stała się paradygmatyczną dyscypliną filozoficzną. Rorty podjął się próby wykazania przygodności podmiotowo-przedmiotowego modelu poznania przyjmowanego w epistemologii w celu obnażenia opcjonalności całego projektu epistemologii-jako-filozofii-pierwszej. Zdaniem Rorty'ego podmiotowo-przedmiotowy model poznania nie jest jedynym możliwym. Można skonstruować inny model, który w odróżnieniu od modelu wcześniejszego, opartego na metaforze poznania jako percepcji, będzie oparty na metaforze poznania jako konwersacji.

Koncepcję opisującą alternatywny wobec klasycznego model poznania Rorty nazwał behawioryzmem epistemologicznym. W związku z tym twierdzę, po pierwsze, że behawioryzm epistemologiczny jest jedną z wersji tzw. kontekstualizmu epistemologicznego. Po drugie, Rortiański kontekstualizm epistemologiczny, pomimo istotnych różnic dzielących go od koncepcji z zakresu epistemologii ufundowanych na ideach kartezyja-

---

<sup>1</sup> A. Chrudzimski, *Semantyka uprzywilejowanego dostępu*, „Filozofia Nauki” 1999, nr 27-28, s. 85-86, 92-93.

nizmu, nie zdołał uniknąć pewnych charakterystycznych dla kartezjanizmu konsekwencji. Po trzecie, wolną od typowo kartezjańskich konsekwencji stanowiska Rorty'ego wersję epistemologicznego kontekstualizmu sformułował Michael Williams, skądinąd uczeń autora *Konsekwencji pragmatyzmu*. Po czwarte, kontekstualizm Williamsa, nazywany przez niektórych komentatorów jego prac inferencyjnym, ma tę istotną przewagę nad kontekstualizmem Rorty'ego, że nie utożsamia krytyki projektu epistemologii-jako-filozofii-pierwszej z krytyką epistemologii jako takiej. W niniejszym artykule uzasadnię powyższe tezy.

## Rortiańska krytyka kartezjanizmu<sup>2</sup>

Główna teza książki *Filozofia a zwierciadło natury* głosi, że zapoczątkowany przez Kartezjusza, kontynuowany przez Kanta w filozofii transcendentnej, a potem w fenomenologii i w niektórych nurtach filozofii analitycznej projekt filozofii-jako-epistemologii (zwany też projektem epistemologii-jako-filozofii-pierwszej) jest przede wszystkim przygodny, a poza tym arbitralny.

Rorty przyjął wobec projektu filozofii-jako-epistemologii podejście filozofa terapeuty.

Filozof-terapeuta zmierza do wykazania, że dany problem filozoficzny jest wytworem założeń obecnych w języku, użytym do jego sformułowania. Filozof-terapeuta nie podejmuje próby rozwiązania problemu filozoficznego, lecz ujawnia i poddaje krytycznemu badaniu założenia, które stworzyły dany problem. Celem tego badania jest wykazanie arbitralności lub przygodności tychże założeń. W obu przypadkach skutkuje to przerezczeniem *onus probandi* na osobę, która wierzy w ich prawdziwość. Nadto jeśli założenia jakiegoś problemu filozoficznego są przygodne, to niewykluczone, że można sformułować alternatywne wobec nich twierdzenia, z nich zaś skonstruować koncepcję lub teorię, na podstawie której nie da się postawić rozważonego problemu.

Rorty zastosował ten sposób argumentacji wobec problematyki poznania takiej, jaką zapoczątkowano, podjęto i rozwinięto w filozofii nowożytnej, zwłaszcza w filozoficznych dziełach Kartezjusza, Locke'a, Hume'a i Berkeleya, a później Kanta.

---

<sup>2</sup> Obszerne i szczegółowe przedstawienie argumentacji Richarda Rorty'ego z książki *Filozofia a zwierciadło natury* można odnaleźć w artykule *Poznanie jako konwersacja* autorstwa Daniela Żuromskiego, „Edukacja Filozoficzna” 2006, vol. 41, s. 141-155. Poniższa interpretacja wiele zawdzięcza temu artykułowi.

Według Rorty'ego przekonanie o problematyczności ludzkiego poznania, a zatem również o potrzebie sformułowania takiej jego teorii, która nie tylko poda realną definicję wiedzy, wyjaśni, jak przebiega poznanie świata przez człowieka, ale również, jak możliwa jest wiedza o świecie oraz dostarczy argumentu przeciwko stanowisku epistemologicznego sceptycyzmu – bierze się z pojmowania wiedzy przede wszystkim jako bezpośrednio danego umysłowi przedstawienia (reprezentacji) świata. Z perspektywy epistemologii-jako-filozofii-pierwszej teoria wiedzy powinna dostarczyć także środków do uzasadniania roszczeń poznawczych innych dyscyplin, zarówno filozoficznych, jak i naukowych. Ten wymóg przesądza, że teoria wiedzy powinna być uzasadniona i prawdziwa apriorycznie – bez przyjmowania jakichkolwiek twierdzeń z innych dyscyplin. Nie może więc ona zawierać żadnych założeń metafizycznych ani założeń pochodzących z nauk szczegółowych.

Jeśli ten sposób myślenia o wiedzy jest przygodny, to przygodna staje się epistemologia-jako-filozofia-pierwsza, której zadaniem jest sformułowanie teorii wiedzy spełniającej podane wyżej wymogi.

Według Rorty'ego ideami konstytutywnymi dla powstania projektu epistemologii-jako-filozofii-pierwszej są trzy idee – idea dostępu epistemicznie uprzywilejowanego, idea fundamentu wiedzy oraz idea znaczenia bytu dostępnego w sposób uprzywilejowany.

Te trzy idee – które w artykułach *Mit Danych*, *Semantyka uprzywilejowanego dostępu* i *Wilfrieda Sellarsa krytyka »mitu danych«*, zrekonstruował Arkadiusz Chrudzimski – konstytuują schemat pojęciowy, nazywany przez niego kartezyjizmem, aczkolwiek nieograniczający się wyłącznie do epistemologicznych poglądów Kartezjusza<sup>3</sup>.

Kartezyjizm wprowadził do filozofii podział bytu ze względu na sposób epistemicznego dostępu, jaki do niego mamy. Po stronie podmiotowej umieścił tzw. sferę epistemicznie uprzywilejowanego dostępu, natomiast po stronie przedmiotowej całą resztę<sup>4</sup>. Sfera uprzywilejowanego epistemicznie dostępu pokrywa się z zawartością ludzkiego umysłu – z tym, co jest nam bezpośrednio (bez mediacji jakiegokolwiek reprezentacji) dane. Tym, co jest nam bezpośrednio dane, mogą być, w zależności

<sup>3</sup> Po pierwsze nie jest jasne, czy Kartezjusz akceptował pogląd, że bezpośrednim obiektem percepcji są idee (patrz: <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ideas/#WhaWheCarIde>). Po drugie należy zastrzec, że Kartezjusz, chociaż uważał sądy o stanach mentalnych za bardziej pewne niż sądy o stanach fizycznych, nie był przekonany, że sądy o stanach mentalnych są niefalibilne.

<sup>4</sup> A. Chrudzimski, *Filozoficzny „Mit Danych”*, „Edukacja Filozoficzna” 1998, nr 28, s. 6-7.

od teorii, idee, wrażenia, dane zmysłowe, obiekty immanentne, sensory i intensywne. Muszą to być jakiegoś rodzaju byty mentalne, pełniące funkcję przedstawień (reprezentacji), o których posiadamy wiedzę przez zaznajomienie się (przez zwykłe – acz bezpojęciowe – uświadomienie sobie tychże bytów). Właśnie wiedza przez zaznajomienie się jest fundamentem dla wiedzy o tym wszystkim, co jest usytuowane poza sferą uprzywilejowanego dostępu.

Rorty był przekonany, że projekt epistemologii-jako-filozofii-pierwszej, którą dalej będę zamiennie nazywał epistemologią kartezjańską, jest arbitralny i przygodny.

Projekt ten opiera się na metaforze poznania jako percepcji. W myśl tej metafory, człowiek jest w stanie dokonać przeglądu swoich przedstawień (reprezentacji) w poszukiwaniu tak silnie się mu narzucających, że nie będzie on w stanie zwątpić w ich trafność. Przedstawienia, w których trafność nie da się wątpić, stanowią fundamenty wiedzy o świecie. Świat jest tutaj rozumiany epistemologicznie – jako coś, co znajduje się poza sferą dostępu poznawczo uprzywilejowanego. Rorty argumentował, że metafora poznania jako percepcji nie jest jednak dana przed analizą filozoficzną, lecz stanowi jej rezultat, który nie został uzasadniony. Ponadto zarzucił epistemologii kartezjańskiej przygodność. Metafora poznania jako percepcji nie jest jedyną możliwą, zatem niewykluczone, że można sformułować alternatywną wobec niej metaforę.

Nawiązując do epistemologii Wilfrida Sellarsa, Rorty zaproponował nową metaforę – poznania jako konwersacji.

## **Behawioryzm epistemologiczny**

Epistemologia kartezjańska jest fundacjonalistyczna. Fundacjonalizm należy do teorii uzasadniania, a tym samym teorii wiedzy. Można wyróżnić fundacjonalizm strukturalny i substancjalny<sup>5</sup>. Według fundacjonalizmu strukturalnego sądy dzielą się na bazowe i nie-bazowe. Z kolei fundacjonalizm substancjalny utożsamia sądy bazowe z sądami uzasadnionymi nieinferencyjnie, a sądy nie-bazowe z uzasadnionymi inferencyjnie. Podsumowując, fundacjonalizm substancjalny jest strukturalny, jednak nie odwrotnie.

Warto dodać, że podział sądów na uzasadnione inferencyjnie i uza-

---

<sup>5</sup> M. Williams, *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford 2001, s. 82-83.

sadnione nieinferencyjnie ujawnia dwuznaczność słowa „uzasadniony”. Może ono znaczyć, że dany sąd został uzasadniony, czyli poddany procedurze uzasadniania, i to skutecznie, a także, że dany sąd jest wiarygodny. W niniejszym artykule słowa „uzasadniony” używam wyłącznie w drugim znaczeniu. Uzasadniony sąd to sąd wiarygodny, i odwrotnie.

Zgodnie z przyjętym postulatem znaczeniowym przez sąd uzasadniony inferencyjnie rozumiem taki, który uzyskał wiarygodność, a tym samym status akceptowalnego, dzięki poddaniu go procedurze uzasadniania. Natomiast sąd uzasadniony nieinferencyjnie wiarygodność zawdzięcza swej treści.

Można więc stwierdzić, że fundacjonalizm substancjalny dzieli sądy na takie, których wiarygodność jest cechą zewnętrzną, uzyskiwaną dzięki skutecznie przeprowadzonej procedurze uzasadniania oraz na takie, których wiarygodność jest cechą wewnętrzną, zależną jedynie od ich treści. Sądy drugiego typu będę nazywał „sądami wewnętrznymi wiarygodnymi”.

To właśnie one, głosi fundacjonalizm substancjalny, stanowią fundament wiedzy – sąd, który jest wewnętrznymi wiarygodny i może być racją dla sądu, który nie jest wewnętrznymi wiarygodny. Sąd niezawdzięczający wiarygodności swej treści, musi zostać uzasadniony, aby uzyskać status wiarygodnego. Uzasadnienie zaś, to wywnioskowanie takiego sądu z innego sądu, który albo jest wewnętrznymi wiarygodny, albo sam uzyskał wiarygodność dzięki wywnioskowaniu go z innego wewnętrznymi wiarygodnego sądu.

Według fundacjonalizmu substancjalnego, podział sądów na uzasadnione inferencyjnie i uzasadnione nieinferencyjnie jest zupełny i rozłączny.

Z perspektywy epistemologii kartezjańskiej, sądami bazowymi są sądy o tym, co należy do sfery uprzywilejowanego epistemicznie dostępu, a więc sądy o tym, co jest bezpośrednio (bez reprezentacji) dane ludzkiemu umysłowi. Sądy o tym, co nie jest bezpośrednio dane ludzkiemu umysłowi nie są bazowe. Bazowymi są wewnętrznymi wiarygodne sądy o ideach, impresjach lub danych zmysłowych. Natomiast sądy o świecie, a zwłaszcza o tzw. przedmiotach materialnych, są sądami, które wiarygodność mogą uzyskać wyłącznie dzięki procedurze uzasadniania wychodzącej od jakichś sądów o ideach, impresjach lub danych zmysłowych.

W książce *Filozofia i zwierciadło natury* Rorty argumentował, że idee kartezjańskie do filozofii analitycznej wprowadzili Bertrand Russell i empiryści logiczni. Russell wprowadził koncepcję zawierającą podział wiedzy na wiedzę przez zapoznanie się (*knowledge by acquaintance*) i wiedzę

przez opis (*knowledge by description*), empiryści logiczni wprowadzili koncepcję prawdziwości na mocy znaczenia i prawdziwości na mocy doświadczenia. Jeśli obie koncepcje zawierają idee kartezjanizmu, to wymierzone przeciwko nim *Empiryzm i filozofia umysłu* Wilfrieda Sellarsa oraz *Dwa dogmaty empiryzmu* Willarda Quine'a są nie tylko krytyką stanowisk charakterystycznych dla filozofii analitycznej we wczesnej fazie jej rozwoju, ale również, bardziej ogólnie, krytyką starszego niż filozofia analityczna kartezjanizmu<sup>6</sup>.

Quine skrytykował w *Dwóch dogmatach empiryzmu* ideę znaczenia, a tym samym przyjmowany przez neopozytywizm podział zdań na syntetyczne i analityczne. Z kolei Sellars poddał krytyce ideę Mitu Danych<sup>7</sup>.

Według idei tego, co dane, istnieje taki poziom ludzkiego poznania, na którym posiadanie wiedzy sprowadza się do bezpośredniej pod jakimś względem relacji między podmiotem poznającym a przedmiotem poznania, pełniącym funkcję fundamentu wiedzy. Jedną z koncepcji realizujących ideę tego, co dane, jest koncepcja wiedzy przez zaznajomienie się – człowiek uświadamia sobie bez pośrednictwa reprezentacji pewną daną zmysłową i ten akt konstytuuje nieinferencyjnie uzyskaną wiedzę o tejże danej. Można wyrazić tę ideę ogólniej w następujący sposób:

Jeśli  $x$  bez pośrednictwa reprezentacji uświadamia sobie  $z$ , które należy do kategorii  $C$ , to  $x$  bez pośrednictwa reprezentacji  $x$  uświadamia sobie, że  $z$  należy do kategorii  $C$ <sup>8</sup>.

Jest to sedno Mitu Danych.

Według Sellarsa idea tego, co dane, jest mitem, bowiem świadomość indywiduów i faktów jako indywiduów i faktów jest świadomością konceptualną, czyli językową, a to dlatego, że nabywanie pojęć jest nabywaniem języka. Jeśli Sellars ma rację, chociażby w kwestii pojęciowej natury świadomości czegoś jako czegoś, to mitem jest też kartezjanizm, a przynajmniej konstytutywna dla niego idea sfery uprzywilejowanego epistemicznie dostępu.

Znamienne, że Sellars odrzuciwszy ideę tego, co dane, nie odrzucił fundacjonalizmu, zachował bowiem fundacjonalizm strukturalny, czyli pogląd, że są sądy bazowe i nie-bazowe. Uznał jednak, wbrew kartezjanizmowi, że sądy bazowe, które utożsamiał z sądami percepcyjnymi, nie są

<sup>6</sup> R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princetown 1979, s. 165-212.

<sup>7</sup> W. Sellars, *Sense, Perception and Reality*, Atascadero 1991, s. 127-196.

<sup>8</sup> W. DeVries, *Wilfrid Sellars*, Acumen 2005, s. 114.

w podanym wyżej znaczeniu wewnątrznie wiarygodne. Ich epistemiczny status zależy w pewnym istotnym sensie od sądów na temat reliabilności ludzkiej percepcji. Zadaniem teorii wiedzy, która zerwała z Mitem Danych, miało być wyjaśnienie, jak możliwe jest uniknięcie błędnego koła w uzasadnianiu, jeśli będący sądem bazowym sąd percepcyjny swą wiarygodność zawdzięcza przynajmniej częściowo pewnym sądom niebazowym.

Rorty zgodził się z Sellarsowską krytyką Mitu Danych. W książce *Filozofia i zwierciadło natury* napisał, że da się zachować podział na *wiedzę o tym, jaki jest x* i *wiedzę o tym, jakiego rodzaju rzeczą jest x* – pod warunkiem, że wiedza o tym, jaki jest x to nic innego, jak tylko i wyłącznie doznanie x. Na przykład, noworodki doznają bólu, nie wiedząc jednak, jakiego rodzaju rzeczą jest ból. W Mitem Danych wpadlibyśmy wtedy i tylko wtedy, gdybyśmy uznali, że doznanie bólu jest warunkiem koniecznym i wystarczającym posiadania wiedzy o tym, jakiego rodzaju rzeczą jest ból. Doznanie x nie jest jednak, zdaniem Rorty'ego, warunkiem wystarczającym posiadania wiedzy o tym, jakiego rodzaju rzeczą jest x, ponieważ możemy doznawać x, nie wiedząc, jakiego rodzaju rzeczą jest x, którego doznajemy. Doznanie x nie jest też koniecznym warunkiem posiadania wiedzy o tym, jakiego rodzaju rzeczą jest x, a to dlatego, że możemy wiedzieć, jakiego rodzaju rzeczą jest x, mimo że nigdy go nie doznaliśmy<sup>9</sup>.

Odrzuciwszy Mitem Danych, Sellars zachował fundacjonalizm strukturalny i przyjął, że uzasadnianie należy do pewnego typu praktyki społecznej, mianowicie gry w podawanie, bronienie i kwestionowanie racji. Sądy pełniące w tej praktyce funkcję racji zawdzięczają swój epistemiczny status nie bytom mentalnym ze sfery uprzywilejowanego epistemicznie dostępu, lecz funkcjom, jakie spełniają w danej dziedzinie ludzkiej aktywności lub temu, jak działa mechanizm poznawczy, który je stworzył.

Rorty podpisał się pod koncepcją uzasadniania jako praktyki społecznej, jednak, w odróżnieniu od Sellarsa, odrzucił obie wersje fundacjonalizmu. Stwierdził nadto, że poznanie jest praktyką społeczną i jako takie nie polega ono na konfrontowaniu przez człowieka w jego umyśle uprzywilejowanych poznawczo reprezentacji ze światem, czyli z rzeczywistością usytuowaną poza sferą uprzywilejowanego epistemicznie dostępu. Poznanie, a tym samym uzasadnianie w ogóle nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek konfrontowaniem umysłu ze światem. Między umysłem a światem zachodzą relacje przyczynowo-skutkowe, natomiast mię-

---

<sup>9</sup> R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature...*, s. 183-184.

dzy sądami relacja *bycia racją dla*. Ta druga jest normatywna, a relacje przyczynowo-skutkowe – nie. Opis nabywania przekonań przez człowieka jest opisem przyczynowo-skutkowym i jako taki nie przesądza o tym, które z jego przekonań są uzasadnione. O statusie epistemicznym sądu przesądza wyłącznie jego miejsce w społecznie podzielanej sieci przekonań. Poznając czy też uzasadniając, człowiek nie jest w stanie wyjść poza tę sieć.

Powyższą koncepcję Rorty nazwał behawioryzmem epistemologicznym. Z jej perspektywy projekt epistemologii-jako-filozofii-pierwszej wygląda na próbę znalezienia fundamentu dla naszych justyfikacyjnych praktyk w czymś spoza nich samych – w sferze uprzywilejowanego epistemicznie dostępu.

## **Problematyczność stanowiska Rorty’ego**

Klasyczny model poznania opiera się na metaforze poznania jako percepcji. Model zaproponowany przez Rorty’ego rozwija metaforę poznania jako konwersacji. Według modelu pierwszego, poznanie zachodzi między ludzkim umysłem a światem. Zgodnie z drugim modelem poznanie ma charakter w całości społeczny, zaś jedynie ograniczenia, jakim ono podlega, są konwersacyjne. Źródłem statusu epistemicznego sądów jest społeczeństwo, a nie świat.

Wybór między modelem klasycznym a modelem Rorty’ego jest wyborem między opcjami, które jedynie wzajemnie się wykluczają, a zatem obie mogą być fałszywe. Wilfrid Sellars, odrzuciwszy Mit Danych oraz fundacjonalizm substancjalny, zachował mimo wszystko przekonanie, że poznanie zachodzi między ludzkim umysłem a światem<sup>10</sup>. Sellars uważał, że niektóre argumenty sceptyka przeciwko możliwości wiedzy o świecie zakładają Mit Danych, traktował więc on ideę tego, co dane, jako ideę sprzyjającą sceptycyzmowi. Z tego powodu sądził, iż krytyka Mitu Danych jest wymierzona w sceptycyzm. Jeśli niektóre argumenty sceptyka przeciwko możliwości wiedzy o świecie zakładają Mit Danych, a tym samym ideę sfery uprzywilejowanego epistemicznie dostępu, to nie można bez zastrzeżeń stwierdzić, że według tego, co Rorty nazwał „klasycznym modelem poznania”, a co jest w istocie modelem poznania charakterystycznym dla kartezjańskiej epistemologii, poznanie zachodzi między ludzkim umysłem a światem. Można najwyżej stwierdzić, że poznanie

---

<sup>10</sup> W. DeVries, *Wilfrid Sellars...*, s. 97.



zachodzi między ludzkim umysłem a światem pod warunkiem, że jest jakieś skuteczne dedukcyjne, indukcyjne lub inne przejście od sądów o tym, co jest bezpośrednio dane umysłowi, do sądów o tym, co jest zlokalizowane poza sferą uprzywilejowanego epistemicznie dostępu.

W artykule *Poznanie jako konwersacja* Daniel Żuromski zwrócił uwagę na to, że Rorty bez żadnego argumentu przyjął tezę o rozłączności i zupełności obu modeli poznania.

„Jeżeli przedstawiona [...] interpretacja poglądów Rorty’ego jest trafna, to uważa on, że projekt filozofii-jako-epistemologii jest arbitralny i przygodny, gdyż koncepcja ta oparta jest na metaforach, których zastosowanie nie było poparte ani poprzedzone żadną analizą i badaniem, zaś Rorty’ego propozycja jest pomyślana tak, aby w jej ramach nie było możliwe odtworzenie tradycyjnych pytań epistemologii. Choć powiada on, że nasze praktyki uzasadniania rzadko przyjmują strategie uzasadniania opisane przez fundacjonalizm, to nie rozważa on alternatywnych ujęć, tj. innych niż metafory konfrontacji i konwersacji. Innymi słowy teza negatywna (należy odrzucić kartezyjański model poznania) Rorty’ego, nawet jeśli okazałaby się słuszna, nie musi pociągać za sobą przyjęcia tezy pozytywnej (należy przyjąć model poznania jako konwersacji). Aby to wykazać, wystarczy zadać następujące pytanie: „Czy możliwe jest takie stanowisko, które łączy w sobie oba te modele?” – lub inaczej – „Czy w ramach modelu konwersacji możliwe jest wygenerowanie konfrontacyjnego, „reprezentacyjnego” aspektu poznania?” Zdaje się, że takie stanowisko można odnaleźć w pracach Roberta B. Brandoma, w szczególności w jego *Making It Explicit*”<sup>11</sup>.

Dla Brandoma, pisze Żuromski, teza „pragmatyzmu wobec norm”<sup>12</sup> – głosząca, że każda normatywna kwestia autorytetu epistemicznego jest

---

<sup>11</sup> D. Żuromski, *Poznanie jako konwersacja...*, s. 141-155.

<sup>12</sup> Streszczenie i krytyczne omówienie pragmatyzmu Roberta B. Brandoma – zwanego inferencjalizmem, pragmatyzmem wobec norm lub pragmatyzmem językowym (*linguistic pragmatism*) – można znaleźć w artykule *Znaczenie, wnioskowanie, obiektywność* Tadeusza Szubki, „Przegląd Filozoficzny” 2001, nr 3, s. 173-191. Krótszą wersję swojej filozoficznej teorii Brandom wyłożył w książce *Articulating Reasons* (2000). Fundamentalnym dla Brandomowskiego inferencjalizmu dziełem pozostaje *Making It Explicit* (1994). Należy odnotować, że sam Brandom, skądinąd uczeń Richarda Rorty’ego, uważa się za kontynuatora niektórych koncepcji Wilfrida Sellarsa, a o samym Sellarsie ma opinię, że jest on najwybitniejszym amerykańskim filozofem po Charlesie S. Peirce (<http://www.ditext.com/brandom/brandom.html>).

ostatecznie rozumiała tylko w terminach praktyk społecznych – stanowi punkt wyjścia do sformułowania teorii wyjaśniającej tzw. *reprezentacyjny* charakter pojęć i ich treść, a w rezultacie również sądów, za pomocą pojęcia inferencji. Opracowany przez Brandoma model poznania dopuszcza możliwość, że treść tego, co mówimy, byłaby inna niż jest, gdyby niejęzykowe fakty były inne, a to przecież wykluczał Rorty, który w artykule *Pragmatyzm, Davidson i prawda* stwierdził wprost, iż nic<sup>13</sup> – ani świat, ani doświadczenie, ani umysł, jak w *O schemacie pojęciowym* napisał Davidson<sup>14</sup> – nie czyni naszych przekonań prawdziwymi. Według Brandomowskiego modelu możliwa jest obiektywność – zarówno ontologiczna, jak i epistemologiczna – sądów silniejsza niż obiektywność gwarantowana przez konsensus lub koherencję.

Nie twierdzą, że w odróżnieniu od epistemologicznego behawioryzmu inferencjalizm Brandoma jest trafną koncepcją poznania. Rozstrzygnięcie tej kwestii wykracza poza zasięg tematyczny i problemowy niniejszego artykułu. Twierdzą natomiast, za Danielem Żuromskim<sup>15</sup>, że Rorty nie wziął pod uwagę możliwości sformułowania takiej koncepcji poznania, która obywając się bez założeń kartezjanizmu, będzie uwzględniała reprezentacyjny aspekt poznania, a tym samym sądów, którymi posługujemy się, uzasadniając.

Problematyczność Rortiańskiego modelu poznania sięga jednak daleko poza jego przygodność oraz fakt, że z modelem klasycznym pozostaje on jedynie w relacji wykluczania. Chodzi o to, że epistemologiczny behawioryzm w artykule *Badanie jako rekontekstualizacja* przemianowany na kontekstualizm, ma pewne charakterystyczne dla kartezjanizmu konsekwencje. Można to uznać za wadę, jeśli epistemologiczny behawioryzm miał być koncepcją wolną od idei kartezjanizmu.

W artykule *Badanie jako rekontekstualizacja*<sup>16</sup> Rorty zaproponował, abyśmy zaczęli myśleć o naszych umysłach jako układach przekonań i pragnień zmieniających się pod wpływem bodźców płynących ze środowiska. Nie chodzi o to, że ludzki umysł ma przekonania i pragnienia, lecz o to, że jest nimi. Ludzkie „ja” to nic innego, jak wciąż reorganizujący się w reakcji na bodźce układ postaw propozycyjalnych. W tym ujęciu różnica między umysłem a ciałem sprowadza się do różnicy między ruchami organizmu a jego ‘wewnętrznymi’ stanami, które zakładamy, aby

<sup>13</sup> R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 47, 175, 180, 181, 191, 192.

<sup>14</sup> D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 2001, s. 194.

<sup>15</sup> D. Żuromski, *Poznanie jako konwersacja...*, s. 153-155.

<sup>16</sup> R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda...*, s. 141-167.

wyjaśnić owe ruchy. Nazwać te stany „mentalnymi”, to powiedzieć, że są one przekonaniem i pragnieniem.

Różnica między nawykowym działaniem a badaniem jest różnicą stopnia. W pierwszym przypadku zmiana układu przekonań i pragnień jest niewielka. W drugim – przeciwnie. Badanie to rekontekstualizacja, czyli przeplecenie dotychczasowego układu przekonań w taki sposób, aby unikając sprzeczności, włączyć do niego jak najwięcej zdań, wobec których wcześniej nie zajmowało się żadnej postawy propozycjonalnej. Wszystkie konteksty można podzielić na dwie klasy: „a) zespół postaw w stosunku do niektórych zdań należących już do czyjegoś repertuaru i b) postawy przyjmowane wobec nowych kandydatów do prawdziwości – zdań, w stosunku do których poprzednio nie zajmowało się żadnych postaw”<sup>17</sup>. Różnica między a) i b) jest różnicą między wnioskowaniem a wyobraźnią.

Celem badania, wbrew realności, nie jest adekwatne przedstawienie tego, co jest usytuowane poza splotem przekonań, lecz osiągnięcie refleksyjnej równowagi w samym splotcie przekonań. Realista mówiąc, że celem jest to pierwsze uprzywilejowuje po prostu pewien kontekst – pewien splot przekonań – kosztem innych. Jego zdaniem badanie nie polega jedynie na przeplataniu układu przekonań w celu wyeliminowania z niego sprzeczności, lecz także na reprezentowaniu przez przekonania przedmiotu, który jest niezależny od kontekstu. W opozycji do realisty Rortiański kontekstualista twierdzi, że między samymi przekonaniem i nieprzekonaniem jedynie związki przyczynowo-skutkowe. Przekonania niczego nie reprezentują. Nawet gdyby coś reprezentowały, to i tak wszystkie przedmioty są już usytuowane w jakimś kontekście, wobec czego nie da się wyjąć danego przedmiotu z jego dotychczasowego kontekstu po to, aby sprawdzić, czy pasuje on do innego<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Tamże, s. 143.

<sup>18</sup> Należy zaznaczyć, że usytuowanie przedmiotów w kontekście oznacza to, iż są one nam dane zawsze w jakiejś konceptualizacji. Stąd zaś wyciąga się wniosek, że nie jesteśmy w stanie porównywać wyrażonych w zdaniach czy sądach konceptualizacji przedmiotów z przedmiotami po to, aby sprawdzić, czy te pierwsze są prawdziwe lub fałszywe o tych drugich. Wnioskowanie to jest entymematyczne – jego ukryta przesłanka głosi, iż jesteśmy w stanie porównać z przedmiotem wyrażoną w zdaniu czy sądzie konceptualizację w celu sprawdzenia, czy jest ona o nim prawdziwa lub fałszywa wtedy i tylko wtedy, gdy mamy bezpojęciowy dostęp do przedmiotu. Moim zdaniem rzeczona przesłanka jest fałszywa, a w każdym razie nie została uzasadniona. Więcej na ten temat można przeczytać w trzecim rozdziale książki Williama Alstona *A Realist Conception of Truth* (1996).

Rorty twierdził, że ujęcie badania jako rekontekstualizacji nie jest ujęciem idealistycznym, ponieważ uwzględnia ono fakt, że istnieją przedmioty, które pod względem *przyczynowym* są niezależne od ludzkich przekonań i pragnień. Zwolennik tego ujęcia nie jest idealistą, a koherentystą<sup>19</sup>. Uważa, że przedmioty na ogół opisujemy jako coś, co jest pod względem przyczynowym niezależne od nas. To zaś, jego zdaniem, w zupełności zaspokaja nasze realistyczne intuicje.

Sądę, że Rortiański kontekstualizm zdradza istotne podobieństwo do kartezjanizmu, a przynajmniej do jego sceptycznej wersji. Epistemologia kartezjańska, jak wiadomo, przyjmuje założenie o reprezentacyjnym charakterze idei, wrażeń czy danych zmysłowych. Byty mentalne pełniące funkcję przedstawień są bezpośrednio dane ludzkiemu umysłowi: uświadamia on je sobie bez pośrednictwa reprezentacji. Z perspektywy kartezjanizmu problematyczna jest kwestia możliwości przejścia od nieinferencyjnej wiedzy o ideach, wrażeniach czy danych zmysłowych do inferencyjnej wiedzy o świecie, czyli o rzeczywistości znajdującej się poza sferą uprzywilejowanego epistemicznie dostępu. Według sceptyka nie ma takiego przejścia. Nawet jeśli idee, wrażenia czy dane zmysłowe są reliabilnymi reprezentacjami jakichś przedmiotów ze świata, to i tak nie możemy tego wiedzieć, a jeśli nie możemy tego wiedzieć, to jesteśmy skazani wyłącznie na wiedzę o wąsko rozumianym doświadczeniu – o tym, co jest nam bezpośrednio dane. Wiedzy o świecie nie mamy.

Według Rortiańskiego kontekstualizmu nie możemy wyjść poza splot naszych przekonań i pragnień, aby sprawdzić, czy właściwie reprezentują one jakiś przedmiot, ponieważ nasze przekonania niczego nie reprezentują. W rezultacie dokonując badania, czyli znaczącej reorganizacji naszego układu przekonań i pragnień, niczego się nie dowiadujemy o przedmiotach przyczynowo od nas niezależnych.

Z perspektywy zakładającego kartezjanizm sceptycyzmu, wiedzy o świecie nie mamy nie dlatego, że idee, wrażenia czy dane zmysłowe nie pełnią funkcji reprezentacji, ponieważ, przeciwnie, tę funkcję wymienione byty pełnią – wiedzy o świecie nie mamy, bo nie ma ani dedukcyjnego, ani indukcyjnego, ani innego przejścia od wiedzy o doświadczeniu do wiedzy o świecie. Z kolei z perspektywy Rortiańskiego kontekstualizmu wiedzy o przedmiotach przyczynowo od nas niezależnych nie mamy, gdyż nasze przekonania nie są reprezentacjami tych przedmiotów. Tak czy inaczej, w obu przypadkach jesteśmy epistemicznie odcięci od świata.

Jest to stanowisko zagadkowe – zwłaszcza w świetle uznania Ror-

---

<sup>19</sup> R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda...*, s. 153.

ty'ego dla koncepcji filozoficznych Donalda Davidsona. To Rorty wszak stwierdził, że Davidson jest jednym z filozofów, którzy nie traktują języka jako epistemicznego medium między człowiekiem a światem, lecz uważają język za narzędzie służące człowiekowi do radzenia sobie z rzeczywistością. Zdaniem Rorty'ego, zrywając w artykule *O schemacie pojęciowym* z ideą języka jako poznawczego medium, Davidson zerwał z kartezjanizmem, a tym samym z kartezjańską epistemologią, której cechą charakterystyczną jest postulowanie różnego rodzaju – od mentalnych po językowe – pośredników poznawczych, stanowiących w zależności od teorii fundamenty wiedzy.

Rorty uznał, że argumentacja Davidsona przeciwko dualizmowi schematu pojęciowego i treści jest poprawna. Przyjął jednak, inaczej niż Davidson, że jeśli odrzucimy ten dualizm, to będziemy zmuszeni uznać za bezprzedmiotowy spór między realizmem a antyrealizmem. Realizm i antyrealizm zakładają bowiem dualizm schematu pojęciowego i treści. Dlaczego? Bo zakłada go teza o tym, że między sądem a weryfikatorem zachodzi korespondencja<sup>20</sup>. Jeśli upada dualizm schematu pojęciowego i treści, to upada też rzeczona teza.

Według Davidsona, rezygnując z dualizmu schematu pojęciowego i treści, nie rezygnujemy ani z obiektywności prawdy, ani ze świata. Rezygnujemy natomiast (i między innymi) ze zbędnego i błędnego postulowania faktów oraz relacji korespondencji między faktem a sądem, a więc relacji mocnej korespondencji w celu wyjaśnienia, dlaczego niektóre sądy są prawdziwe, inne zaś fałszywe.

„To, że doświadczenie jest takie-a-takie, że nasza skóra została nagrzana, że wszechświat jest skończony, te fakty, jeśli wolimy mówić w ten sposób, czynią zdania i teorie prawdziwymi. Jeszcze trafniej można to ująć, nie odwołując się do faktów; zdanie »Moja skóra jest ciepła« jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy moja skóra jest ciepła. Nie ma tu mowy o fakcie, świecie, doświadczeniu, czy świadectwie»<sup>21</sup>.

Znamienne, że Davidson utrzymywał, iż sądy czy też zdania niczego nie reprezentują oraz z niczym nie korespondują. Jego zdaniem wszystkie dotychczasowe próby wyjaśnienia, na czym polega korespondencja między sądem a weryfikatorem, spęły na niczym z powodu problemów ze

<sup>20</sup> Rorty nie posługuje się terminem „mocna korespondencja”, pisze jednak o korespondencji jako relacji izomorfizmu, obrazowania lub odzwierciedlenia zachodzącej między sądem a faktem.

<sup>21</sup> D. Davidson, *Inquiries into Truth...*, s. 194.

sformułowaniem zadowalającej koncepcji weryfikatora (tę funkcję miał pełnić fakt). Davidson odrzucił ideę korespondencji, a tym samym ideę reprezentacji – o ile w niej znajdowała się treść idei korespondencji. Nie oznacza to jednak, że Davidson zerwał z przekonaniem, iż *zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy to, co ono opisuje jest takie, jakim ono je opisuje*. Przeciwnie – podkreślał, że prawdziwość zdań zależy od ich znaczenia oraz tego, jakie jest to, co one opisują<sup>22</sup>. Z tego powodu tezę, że Davidson odrzucił ideę korespondencji należy opatrzyć zastrzeżeniem. Odrzucił on ideę mocnej korespondencji, a nie słabej, mimo że sam był nastawiony sceptycznie wobec pomysłu zdefiniowania pojęcia korespondencji przez pojęcie spełniania, a tym samym wobec pomysłu wyróżnienia dwóch typów korespondencji – mocnej (izomorfizm) i słabej (spełnianie)<sup>23</sup>.

Zgodnie z semantyczną teorią prawdy – którą Davidson, w nieco zmodyfikowanej postaci, wykorzystał do realizacji swojego programu semantycznego – zdania to szczególny przypadek formuł zdaniowych<sup>24</sup>, mianowicie formuły bez zmiennych wolnych. Skoro zaś zdania są szczególnym przypadkiem formuł zdaniowych, to prawdziwość jest szczególnym przypadkiem spełniania. Jeśli formuła zdaniowa jest spełniona przez jeden ciąg, to jest spełniona przez każdy ciąg. Jeśli nie jest spełniona przez jeden ciąg, to nie spełnia jej żaden ciąg. Jeśli zaś nie spełnia jej żaden ciąg, to niespełnia jej także ciąg pusty. Zdanie staje się prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest spełnione przez każdy ciąg lub przez ciąg pusty<sup>25</sup>.

W semantycznej teorii prawdy przyjmuje się następujące założenie o *reprezentującym* charakterze języka: nazwy odnoszą się do przedmiotów, predykaty desygnują własności lub relacje, z kolei zdania, dzięki spełnianiu, są prawdziwe lub fałszywe<sup>26</sup>. Jednak tego typu *reprezentujący*

<sup>22</sup> Tamże, s. 198.

<sup>23</sup> Należy zaznaczyć, że Davidson uważał pojęcie prawdy za niedefiniowalne – a przynajmniej za niedające się zdefiniować za pomocą definicji klasycznej (równoważnościowej).

<sup>24</sup> J. Woleński, *Epistemologia. Tom III: Prawda*, Kraków 2002, s. 141.

<sup>25</sup> D. Davidson, *Inquiries into Truth...*, s. 47-49.

<sup>26</sup> J. Woleński, *Epistemologia. Tom III ...*, s. 170, 185. Woleński w cytowanym dziele napisał: „Bardzo zważałem na to, by nie wyjaśniać semantycznej teorii prawdy, odwołując się do pojęcia reprezentacji. [...] Możemy oczywiście uznać, że język reprezentuje to, o czym mówi się w nim, ale to znaczy tyle tylko, że język czegoś dotyczy, że słowa coś oznaczają, a zdanie mówią prawdziwie lub fałszywie o czymś. Gdy dodaje się, że reprezentacjonistyczne teorie prawdy zakładają izomorfizm między modelami naukowymi a światem, to przyjmuje się tym samym

charakter języka nie ma nic wspólnego ani z dualizmem schematu pojęciowego i treści, ani z Mitem Danych, ani też z ideą korespondencji mocnej (a więc chociażby z ideą izomorfizmu między sądem a faktem). To minimum *realizmu*, które pozwala zachować semantyczna teoria prawdy czyni zadość zdroworozsądkowej intuicji, że prawdziwość sądu czy też zdania ma coś znacząco wspólnego z jego znaczeniem i tym, co dany sąd czy dane zdanie opisuje<sup>27</sup>.

W świetle powyższych uwag można zinterpretować Rortiański kontekstualizm albo jako odrzucający zarówno mocną, jak i słabą wersję korespondencji oraz mocną i słabą wersję reprezentacji, albo jako koncepcję rezygnującą tylko z mocnego ujęcia korespondencji i reprezentacji. Pierwsza interpretacja umieszcza epistemologiczny behawioryzm w tradycji kartezjanizmu. Interpretacja druga pozwala zachować mu minimum realizmu, jednak za cenę niespójności wywodu zawartego w artykule *Badanie jako rekontekstualizacja*. Interpretację pierwszą wspierają te fragmenty artykułów Rorty'ego, w których opowiada się on za odrzuceniem zarówno idei obiektywnej prawdy, jak i dystynkcji między sposobem, na jaki jest świat, a tym, co sądzimy na temat owego sposobu.

Trudno zrozumieć dlaczego filozof, który wzorem Sellarsa i Quine przeprowadził bezpardonową krytykę kartezjanizmu, a za Davidsonem odrzucił koncepcję epistemicznego pośrednika, przyjmował, że badanie polega jedynie na rekontekstualizowaniu przekonań i nie ma nic wspólnego z dowiadywaniem się czegokolwiek o przyczynowo od nas niezależnych przedmiotach. Najprawdopodobniej Rorty był przekonany, iż idee kartezjanizmu, idea korespondencji oraz idea reprezentacji tak są ze sobą powiązane, że odrzucenie jednej z nich wymaga odrzucenia pozostałych. A przecież ani odrzucenie kartezjanizmu nie jest odrzuceniem każdej koncepcji reprezentacji i każdej koncepcji korespondencji, ani też odrzuceniem każdej z tych ostatnich nie jest odrzucenie koncepcji prawdy jako mocnej korespondencji między nośnikiem wartości logicznej a weryfikatorem.

---

bardzo mocne pojęcie korespondencji. Podobnie jak odróżniłem słabe i mocne rozumienie korespondencji, tak też analogicznie zapatruję się na reprezentację. Jeśli już ktoś chce myśleć o semantycznej teorii prawdy jako reprezentacjonistycznej, to jest ona taka z powodu odwołania się do semantycznej interpretacji termów i predykatów, a nie do izomorfizmu pomiędzy językiem a światem”.

<sup>27</sup> D. Davidson, *Inquiries into Truth...*, s. 194.

## Sceptycyzm a kartezjanizm

Michael Williams rozwija kontekstualizm epistemologiczny, polemizując z radykalnym sceptycyzmem, głoszącym, iż wiedza o świecie nie jest możliwa.

Według Williamsa nie da się oczywiście obalić sceptycyzmu, czyli pokonać sceptyka na warunkach, które on zaproponował. Aby uporać się ze sceptycyzmem, należy poddać go diagnozie teoretycznej. Celem, do którego zmierza diagnoza teoretyczna, jest wykazanie, iż problem sceptycyzmu istnieje tylko w pewnym kontekście, i że ów kontekst – na który składają się założenia sceptyka na temat wiedzy i uzasadniania – nie jest ani teoretycznie neutralny, ani konieczny. Wykazawszy to, przetrucimy na sceptyka ciężar argumentacji.

Pod tym względem cele filozofa-diagnosty oraz filozofa-terapeuty są zbieżne. Rorty zajął podobną postawę wobec projektu epistemologii-jako-filozofii-pierwszej. Różnica między Rorty'm a Williamsem jest taka, że Rorty uznał przygodność i arbitralność kartezjańskiej epistemologii za wystarczający powód do porzucenia jakiegokolwiek refleksji epistemologicznej. Williams natomiast uznał, że epistemologia kartezjańska jest raptem jedną z możliwych epistemologii. Rorty opowiedział się za porzuceniem problemów charakterystycznych dla projektu filozofii-jako-epistemologii. Williams podjął próbę rozwiązania typowego dla epistemologii kartezjańskiej problemu sceptycyzmu nie na warunkach podyktowanych przez jej założenia, lecz na podstawie alternatywnych wobec nich twierdzeń, wolnych od problematycznych konsekwencji.

W książkach *Unnatural Doubt* i *Knowledge* Williams polemizuje z dwoma formami radykalnego sceptycyzmu: ze sceptycyzmem starożytnym, dla którego reprezentatywnym jest argument przeciwko możliwości wiedzy, oparty na tzw. Trylemacie Agrypy oraz ze sceptycyzmem nowożytnym, dla którego konstytutywny jest postulat wykazania możliwości wiedzy o świecie na podstawie wiedzy o doświadczeniu.

Sceptyk to zwierz filozoficzny o starożytnym rodowodzie, wyspecjalizowany w demolce. Co demoluje sceptyk? Wiedzę. Sceptyk obdziera do wolne z człowieczych przekonań ze statusu wiedzy. Ale, co ciekawe, prawdę i fałsz pozostawia on nietknięte. Sceptyk nie jest relatywistą aletycznym – nie twierdzi, że zamiast prawd i fałszów są prawdy-dla-kogoś i fałsze-dla-kogoś. Twierdzi natomiast, że żadne z naszych przekonań nie jest wiedzą. Także przekonanie, że żadne z naszych przekonań nie jest wiedzą.

Zdaniem Williamsa sceptyk starożytny przyjmuje następującą definicję wiedzy. S wie, że *p* wtedy i tylko wtedy, gdy:



- a)  $p$  jest prawdą;
- b) S jest przekonany, że  $p$ ;
- c)  $p$  jest uzasadnione.

Ponadto sceptyk przyjmuje następującą definicję uzasadnionego przekonania. S jest zasadnie przekonany, że  $p$  wtedy i tylko wtedy, gdy:

- a') albo S przytoczył na poparcie  $p$  inne swoje przekonanie, mianowicie przekonanie  $q$ ;
- b')  $q$  jest uzasadnione;
- c')  $p$  wynika z  $q$ ;
- a") albo  $p$  jest sądem wewnętrznym wiarygodnym.

"S" zastępuje dowolną osobę ludzką; "p" dowolne człowiecze przekonanie, czyli dowolny sąd uznawany za prawdziwy przez jakiegoś zwierzę z gatunku *homo sapiens sapiens*. Przypominam, że w paragrafie 2 przyjąłem następujący postulat znaczeniowy: „uzasadniony” = „wiarygodny”.

Sceptyk starożytny przyjmuje, że właściwą teorią uzasadniania, a tym samym wiedzy jest fundacjonalizm, i to substancjalny. Jako fundacjonalista sceptyk starożytny dzieli sądy na uzasadnione inferencyjnie i uzasadnione nieinferencyjnie. Sąd uzasadniony inferencyjnie uzyskał wiarygodność dzięki poddaniu go procedurze uzasadniania. Sąd uzasadniony nieinferencyjnie wiarygodność zawdzięcza swej treści. Sąd zawdzięczający wiarygodność swej treści można nazwać sądem wewnętrznym wiarygodnym. Sąd, który nie jest wewnętrznym wiarygodnym, może uzyskać wiarygodność wyłącznie przez poddanie go procedurze uzasadnienia. Uzasadnienie takiego sądu polega na wywnioskowaniu go z innego sądu, który albo jest wewnętrznym wiarygodnym, albo sam uzyskał wiarygodność dzięki wywnioskowaniu go z innego wewnętrznego wiarygodnego sądu.

Sceptyk starożytny jest przekonany, że nie ma sądów wewnętrznym wiarygodnych. Z tego przekonania oraz podanych wyżej definicji wiedzy i uzasadniania wywodzi on, że w przypadku dowolnego ludzkiego przekonania uzasadnianie zakończy się albo 1) regresem w nieskończoność, albo 2) błędnym logicznym kołem, albo 3) przyjęciem dogmatycznego założenia. W żadnym z tych trzech przypadków nadanie jakiegokolwiek ludzkiemu przekonaniu wiarygodności nie dojdzie do skutku.

Ten klasyczny sceptyczny argument, odwołujący się do tzw. Trylematu Agryppy – alternatywa rozłączna z 1), 2), 3) – kończy się wnioskiem, że żadne z ludzkich przekonań nie jest uzasadnione. Wniosek ów w koniunkcji z przytoczoną wyżej definicją wiedzy prowadzi do wniosku kolejnego – żadne z ludzkich przekonań nie jest wiedzą.

Sceptyk nowożytny argumentuje inaczej, choć, co trzeba podkreślić, podziela niektóre z założeń przyjmowanych przez sceptyka starożytnego.

Sceptyk nowożytny na podstawie jakiejś sceptycznej hipotezy argumentuje przeciwko tezie o tym, że człowiek coś może wiedzieć. Schematyczną argumentację sceptyka nowożytnego, dalej zwanego zamiennie kartezyjańskim, można wyrazić:

- 1) Jeśli S wie, że  $p$ , to S wie, że nie- $q$ ;
- 2) Nieprawda, że S wie, iż nie- $q$ ;
- 3) Zatem: nieprawda, że S wie, iż  $p$ .

S = dowolna osoba ludzka; "p" = dowolne zdanie o świecie; "q" = to dowolna sceptyczna hipoteza.

Hipoteza jest sceptyczna wtedy i tylko wtedy, gdy a) jej negacja wynika z dowolnego innego zdania o świecie i b) nie da się uzasadnić, a tym samym wykazać, że jej negacja jest prawdziwa.

Przykładową sceptyczną hipotezą jest Hipoteza Złośliwego Demona, w której świat percypowany, jak również rzekomo zamieszkujący go ludzie, a także twoje ciało, to nic innego, jak iluzja stworzona przez Złośliwego Demona. Tak naprawdę nie ma innych ludzi poza tobą, ty sam nie posiadasz ciała, lecz jesteś duszą, której zdaje się, iż posiada ciało, a świat nie istnieje. Jest tylko piekło, w którym Złośliwy Demon poddaje cię wpływowi misternej iluzji.

Załóżmy że Tomek, będący adresatem przytoczonej hipotezy, sądzi, że (A) jest on właścicielem labradora o imieniu Alza. Przyjmijmy też następujące założenia:

- I Jeśli (A) Tomek jest właścicielem labradora o imieniu Alza, to (B) nie jest prawdą, że istnieje tylko Tomek i Złośliwy Demon, który poddaje Tomka działaniu iluzji świata;
- II Tomek wie, że jeśli (A) jest on właścicielem labradora o imieniu Alza, to (B) nie jest prawdą, iż istnieje tylko Tomek i Złośliwy Demon, który poddaje Tomka działaniu iluzji świata.

Jedno z praw logiki epistemicznej głosi, że jeśli S wie, że (jeśli  $a$ , to  $b$ ), to (jeśli S wie, że  $a$ , to S wie, że  $b$ ). Za "a" i "b" podstawmy odpowiednio (A) i (B), za „S” Tomka. Otrzymamy:

- III Jeśli Tomek wie, że – jeśli (A), to (B) to – jeśli Tomek wie, że (A), to Tomek wie, że (B).

Z II i III dzięki zastosowaniu reguły odrywania otrzymamy IV:

- IV Jeśli Tomek wie, że (A) jest on właścicielem labradora o imieniu Alza, to Tomek wie, że (B) nie jest prawdą, iż istnieje tylko Tomek i Złośliwy Demon, który poddaje Tomka działaniu iluzji świata.

Dalej argumentacja sceptyka szermującego Hipotezą Złośliwego Demona przebiega następująco:

- 1) Jeśli Tomek wie, że (A), to Tomek wie, że (B);
- 2) Nieprawda, że Tomek wie, iż (B);
- 3) Zatem: nieprawda, że Tomek wie, iż (A).

To wnioskowanie jest logicznie poprawne. Sceptyk kartezjański twierdzi, że Tomek nie wie, iż (B). Dlaczego Tomek zdaniem sceptyka nie wie, że Hipoteza Złośliwego Demona jest fałszywa? Bo Tomek nie wykazał jej fałszu. Co więcej, Tomek nie jest w stanie tego uczynić, ponieważ Hipoteza Złośliwego Demona jest zgodna z całym doświadczeniem Tomka. Zatem na podstawie swoich doświadczeń Tomek nie może odrzucić Hipotezy Złośliwego Demona. Dlaczego jednak nasz sceptyk sądzi, że Hipoteza Złośliwego Demona może być odrzucona przez Tomka, opierającego się wyłącznie na własnym doświadczeniu?

Sceptyk kartezjański wzorem swego starożytnego poprzednika dzieli sądy na uzasadnione inferencyjnie i uzasadnione nieinferencyjnie. Sądami, które mogą uzyskać wiarygodność jedynie w wyniku wnioskowania, są sądy o świecie. Sądami wewnątrznie wiarygodnymi są sądy o doświadczeniu, przy czym przez doświadczenie sceptyk nowożytny rozumie to, co jest bezpośrednio dane podmiotowi poznającemu. Sądy o doświadczeniu są sądami o tym, co należy do strefy uprzywilejowanego epistemicznie dostępu – to sądy o ideach, wrażeniach czy danych zmysłowych, o których podmiot poznający ma wiedzę wyłącznie dzięki bezpościowemu uświadomieniu ich sobie.

Aby sąd o świecie, a więc o tym, co jest zlokalizowane poza sferą uprzywilejowanego epistemicznie dostępu, uzyskał status wiarygodnego, musi on zostać poddany procedurze uzasadnienia. Należy go zatem wywnioskować z innego sądu, który już jest wiarygodny, a który swą wiarygodność zawdzięcza albo samemu sobie, swej treści, albo temu, że sam został wywnioskowany z innego wiarygodnego sądu.

S uzasadnił sąd  $p$  wtedy i tylko wtedy, gdy:

- a) S przytoczył inny sąd, sąd  $q$ ;
- b)  $p$  wynika z  $q$ ;
- c)  $q$  jest wiarygodny;
- d)  $q$  swą wiarygodność zawdzięcza: albo swej treści, albo temu, że sam został uzasadniony.

Odpowiednio sceptyk kartezjański uważa, że S wykazał, iż  $p$  (jest prawdą) wtedy i tylko wtedy, gdy:

- a') S przytoczył inny sąd, sąd  $q$ ;
- b')  $p$  wynika z  $q$ ;
- c')  $p$  jest prawdziwy;
- d')  $q$  jest prawdziwy;

e')  $q$  jest wiarygodny;

f')  $q$  swą wiarygodność zawdzięcza albo swej treści, albo temu, że sam został uzasadniony.

Jeśli  $p$  jest sądem o świecie, to  $S$  wie, że  $p$  wtedy i tylko wtedy, gdy:

x)  $p$  jest prawdą;

y)  $S$  jest przekonany, że  $p$ ;

z)  $S$  wykazał, że  $p$ .

Według powyższych definicji można uzasadnić fałszywy sąd, nie można jednak wykazać, że jest on prawdziwy. Z kolei biorąc pod uwagę uzasadniony fałsz, nie można wykazać prawdy.

Na podstawie zreferowanych wyżej koncepcji sceptyk kartezjański twierdzi, że aby jakiś człowiek, w tym będący właścicielem labradora Tomek wiedział, iż Hipoteza Złośliwego Demona jest fałszywa, musi on wykazać jej fałsz. W jaki sposób można to uczynić? Jedynie na podstawie wiedzy o doświadczeniu – o tym, co człowiekowi jako podmiotowi poznającemu jest bezpośrednio dane. Dlaczego nie na podstawie wiedzy o świecie? Po pierwsze, argumentację odwołującą się do Hipotezy Złośliwego Demona można użyć przeciwko dowolnemu sądowi o świecie. Po drugie, dowolny sąd o świecie będący przekonaniem  $S$ , ma status wiedzy, o ile jest prawdziwy i został we właściwy sposób wywnioskowany z jakiegoś prawdziwego sądu o doświadczeniu, też będącego przekonaniem  $S$ . Jeśli więc wykazemy, że jakiś sąd o świecie jest prawdziwy, to wykazemy, że fałszywa jest Hipoteza Złośliwego Demona. Jednocześnie to, że wykazemy prawdziwość jakiegoś sądu o świecie sprawi, iż będziemy wiedzieli, że jest on prawdziwy. Tym samym będziemy wiedzieli, że fałszywa jest Hipoteza Złośliwego Demona.

Problem polega na tym, że między sądami o doświadczeniu a sądami o świecie nie zachodzi logiczne wynikanie. Natomiast wnioskowanie indukcyjne od pierwszych do drugich wymaga użycia sądu mieszanego, stwierdzającego, że takie a takie doświadczenie jest wiarygodnym wskaźnikiem tego, że to a to ma miejsce w świecie – a takie sądy mogą zostać przez nas uzasadnione wyłącznie wtedy, gdy będziemy dysponowali jakimiś uzasadnionymi sądami o świecie. W obu przypadkach – ślepy zaulek.

W rezultacie o świecie nie wiemy niczego<sup>28</sup>.

Na tym etapie argumentacji sceptyka nie możemy jeszcze sądzić, że aby móc coś wiedzieć o świecie, należy *uprzednio* wykazać fałsz Hipote-

---

<sup>28</sup> Można, rzecz jasna, skonstruować sceptycki argument tak, aby jego wnioskiem była teza modalna.

zy Złośliwego Demona. Sceptyk uważa jednak, że warunkiem koniecznym do tego, aby można było coś o świecie wiedzieć, jest wykazanie fałszu tej hipotezy. Dlaczego?

Człowiek wie coś o świecie, o ile ma on stosowne świadectwa. Rolę świadectw potwierdzających lub obalających sądy o świecie mają odgrywać idee, wrażenia lub dane zmysłowe – to, co składa się na doświadczenie. Idee, wrażenia lub dane zmysłowe potwierdzają opisujące je sądy. Na przykład, jeśli kartezjańsko rozumiane doświadczenie  $e$  potwierdza sąd  $p$ , a sąd  $p$  wynika z sądu  $q$ , który jest sądem o świecie, to doświadczenie  $e$  potwierdza także sąd  $q$ . Jeśli zaś doświadczenie  $e$  spośród sądów o świecie potwierdza tylko i wyłącznie sąd  $q$ , to w oparciu o  $e$ , *via* sąd  $p$ , można zasadnie uznać za prawdziwy sąd  $q$ . Hipoteza sceptyczna ma to do siebie, że jest zgodna z każdym kartezjańsko rozumianym doświadczeniem, a więc również z doświadczeniem  $e$ . Te ostatnie potwierdza poza sądem  $q$  Hipotezę Złośliwego Demona. W tej sytuacji nie można zasadnie uznać, polegając tylko na doświadczeniu  $e$ , *via* sąd  $p$ , że  $q$  jest prawdziwe. Co można zrobić, aby doświadczenie  $e$  znów było wystarczające do uznania prawdziwości  $q$ ? Należy obalić sceptyczną hipotezę. Jak? Na podstawie jakiegoś innego doświadczenia. Jeśli to zrobimy, wtedy na podstawie doświadczenia  $e$  będzie można zasadnie uznać sąd  $q$  za prawdziwy.

Niestety, nie da się obalić sceptycznej hipotezy kartezjańskim rozumieniem.

Jeśli więc warunkiem koniecznym możliwości wiedzy o świecie jest możliwość obalenia sceptycznej hipotezy doświadczeniem, to wiedza o świecie nie jest możliwa. Żaden człowiek niczego o świecie wiedzieć nie może.

## Teoretyczna diagnoza sceptycyzmu

Michael Williams twierdzi, że sceptycyzm bez względu na swoje wydanie nie jest stanowiskiem intuicyjnym, czyli pozbawionym założeń epistemologicznych i metafizycznych, bowiem zarówno sceptyk starożytny, jak i jego kartezjański kamrat przyjmują wiele założeń obu rodzajów, które nie są ani konieczne prawdziwe, ani oczywiste, ani uzasadnione.

Zdaniem Williamsa Sceptycyzm nowożytny zakłada tzw. epistemologiczny realizm<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> M. Williams, *Problems of Knowledge...*, s. 193.

Williams określa tym mianem koncepcję teoriopoznawczą, według której nasze przekonania tworzą naturalne epistemologiczne rodzaje, pozostające wobec siebie w relacji epistemologicznego pierwszeństwa. Do pierwszego rodzaju, mającego epistemologiczne pierwszeństwo, zaliczają się sądy o uprzywilejowanym statusie poznawczym. Do drugiego – wszystkie inne. Za sądy o uprzywilejowanym statusie poznawczym uznaje się sądy empiryczne, dotyczące doświadczenia, ale doświadczenia rozumianego w specyficzny sposób. Chodzi o doświadczenie, którego przedmiotami są idee, wrażenia, dane zmysłowe – *to, jak się nam coś jawi*. Do drugiego naturalnego epistemologicznego rodzaju należą wszystkie sądy o świecie. Wiedza o doświadczeniu jest nieinferencyjna. Wiedza o świecie jest inferencyjna.

Epistemologiczny realista, twierdzi Williams, stawia tezę, że poza różnymi procedurami uzasadniania, którymi *explicite* lub *implicite* posługują się ludzie, istnieje obiektywna i akontekstualna struktura uzasadniania, którą można odkryć w trakcie refleksji filozoficznej.

Sceptyk nowożytny, założywszy wraz z kartezjańską epistemologią realizm epistemologiczny, domaga się wykazania, że wbrew jakiejś sceptycznej hipotezie wiedza o świecie jest możliwa. Sceptyk nowożytny nakłada na potencjalny argument za możliwością wiedzy o świecie następujący warunek: żadna z jego przesłanek nie może zakładać, że wiedza o świecie jest możliwa<sup>30</sup>. W przeciwnym razie taki argument będzie kolisty.

Williams twierdzi, że nowożytny sceptyk domaga się wyjaśnienia tego, jak w obliczu jakiejś sceptycznej hipotezy możliwa jest wiedza o świecie. Jednak Williams przez wyjaśnienie możliwości wiedzy rozumie wykazanie, że wiedza jest możliwa. Jest to o tyle niefortunne, że wyjaśnianie i wykazywanie różnią się pragmatyką, mimo że mają taką samą strukturę – strukturę implikacji materialnej<sup>31</sup>.

Wyjaśniając, jak możliwa jest wiedza o świecie, zakładamy, że wiedza o świecie jest możliwa i formułujemy hipotezę, z której wynika to założenie. Wykazując, że wiedza o świecie jest możliwa, dobieramy przesłanki tak, aby żadna z nich nie zakładała tezy o możliwości wiedzy o świecie. W ten sposób unikniemy kolistości.

Owa kolistość może przybrać dwie formy: a) jedna z przesłanek zakłada prawdziwość wniosku lub b) jedna z przesłanek może zostać uzasadniona, a tym samym uzyskać status wiarygodnej, o ile zostanie uzasadniony wniosek. Sceptyk uważa, że argument na rzecz możliwości

<sup>30</sup> Tamże, s. 190-196.

<sup>31</sup> R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press 1981, s. 15.

wiedzy jest dyskwalifikowany przez a) i b), a) dyskwalifikuje rzeczony argument pod względem pragmatycznym – sceptyk nie uzna za prawdziwą tej przesłanki argumentu, która zakłada prawdziwość wniosku uważanego przez niego za fałszywy. Natomiast argument zawierający przesłankę, którą można uzasadnić, o ile w pierwszej kolejności uzasadniło się wniosek, przeniesie wiarygodność przesłanek na wniosek wtedy i tylko wtedy, gdy uzasadni się wniosek. Jest więc bezużyteczny.

Według nowożytnego sceptyka argumentem spełniającym b) jest każdy argument zawierający wśród swoich przesłanek dowolny sąd o formie „S wie, że p” – przy czym „p” zastępuje dowolny sąd o świecie, na przykład:

- 1) Tomek wie, że jest właścicielem labradora o imieniu Alza;
- 2) Jeśli Tomek wie, że jest właścicielem labradora o imieniu Alza, to Tomek wie, że Hipoteza Złośliwego Demona jest fałszywa;
- 3) Zatem Tomek wie, że Hipoteza Złośliwego Demona jest fałszywa.

Zgodnie z poglądami kartezjańskiego sceptyka na naturę wiedzy i uzasadniania, sąd (A) „Tomek jest właścicielem labradora o imieniu Alza”, może zostać uzasadniony wtedy i tylko wtedy, gdy zostanie obalona Hipoteza Złośliwego Demona. Sąd (A) można zasadnie uznać za prawdziwy na podstawie doświadczenia *e*, *via* sąd *p*, opisujący doświadczenie *e*, wtedy i tylko wtedy, gdy *e* potwierdza *p*, *p* wynika z (A), zaś Hipoteza Złośliwego Demona, z której też wynika *p*, została obalona jakimś innym doświadczeniem. Wynika stąd, że prawdziwość 1) zakłada prawdziwość 3).

Główny zarzut Michaela Williama wobec kartezjańskiego sceptycyzmu jest taki, że nikt nie wykazał, iż wiedza o świecie zakłada wiedzę o doświadczeniu. Nikt nie wykazał, że epistemologiczny realizm jest prawdziwy, a najważniejsze założenie kartezjańskiej epistemologii staje się nieuzasadnione. Kartezjański sceptyk wykazał jedynie, że jeśli przyjmujemy założenia kartezjańskiej epistemologii, to powinniśmy uznać, że wiedza o świecie nie jest możliwa. To jednak nie to samo, co wykazanie, że wiedza o świecie nie jest możliwa. Aby wykazać, że wiedza o świecie nie jest możliwa, należy uprzednio wykazać, że założenia kartezjańskiej epistemologii są prawdziwe<sup>32</sup>. A tego już kartezjański sceptyk nie uczynił.

Badając założenia sceptycyzmu klasycznego, Williams zwrócił uwagę na to, że sceptyk przyjmuje wymóg pierwszeństwa umocnienia sądu przed tzw. osobistym uzasadnieniem<sup>33</sup>. Według zaproponowanej przez Williamsa definicji wiedzy S wie, że *p* występuje wtedy i tylko wtedy, gdy:

<sup>32</sup> M. Williams, *Problems of Knowledge...*, s. 196.

<sup>33</sup> Tamże, s. 147-148.

- 1) S jest przekonany, że *p*;
- 2) *p* jest prawdziwe;
- 3) S ma osobiste uzasadnienie dla *p*;
- 4) przekonanie S, że *p* jest oparte na adekwatnej podstawie.

To, że S ma osobiste uzasadnienie dla *p* oznacza, iż S jest upoważniony do wiary w *p*, bo jego przekonanie, że *p* zostało uformowane w odpowiedzialny epistemicznie sposób<sup>34</sup>.

Sceptyk klasyczny, powiada Williams, jest internalistą w takim sensie, iż przyjmuje wymóg Uprzedniego Ugruntowania, czyli podporządkowuje warunek 3) warunkowi 4) – S ma osobiste uzasadnienie dla *p* wtedy i tylko wtedy, gdy przekonanie S, że *p* jest oparte na adekwatnej podstawie. Adekwatną podstawą ma być inny sąd, na podstawie którego S wierzy, że *p*. Oznacza to, że adekwatną podstawą dla przekonania S, że *p* może być jedynie inne niż przekonanie S i to takie, z którego S wywnioskował *p*. Nadto to inne przekonanie, z którego S wywnioskował *p*, musi być uzasadnione albo inferencyjnie, albo nieinferencyjnie. W przeciwnym razie nie będzie ono adekwatną podstawą dla *p*.

Sceptyk klasyczny uważa, że nie ma sądów, tym bardziej przekonań, uzasadnionych nieinferencyjnie, zatem na podstawie poglądów na naturę uzasadniania uznaje on, że nie ma sądów uzasadnionych inferencyjnie. Próbuąc uzasadniać jakiś sąd, uwikłamy się albo w nieskończony regres racji, albo w błędne koło, albo przyjmiemy dogmatycznie jakąś rację. Tak czy inaczej, wiedza będzie dla nas niedostępna.

Zdaniem Williamsa sceptyk klasyczny wykazał najwyżej tyle, że człowiek nie jest w stanie przytaczać w nieskończoność racji<sup>35</sup>. Aby od stwierdzenia tego banalnego faktu sceptyk mógł zasadnie przejść do niebanalnego wniosku, że żaden człowiek niczego nie wie, musi on uzasadnić swoje poglądy na naturę wiedzy i uzasadniania – chociażby tezę, że żaden sąd, który nie jest sądem wewnątrznie wiarygodnym, nie może uzyskać statusu uzasadnionego inaczej niż dzięki procedurze uzasadniania; a tym samym tezę, że nie ma sądu uzasadnionego nieinferencyjnie, który nie byłby sądem wewnątrznie wiarygodnym. Żadna z tych tez nie została uzasadniona przez klasycznego sceptyka. Ten wykazał najwyżej, że jeśli prawdziwe są przyjmowane przez niego założenia o naturze wiedzy i uzasadniania, to żaden człowiek niczego nie wie.

Przypominam, że celem, jaki Michael Williams zamierzał osiągnąć w polemice z przedstawionymi wyżej wersjami sceptycyzmu było doko-

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 22.

<sup>35</sup> Tamże, s. 148.



nianie ich teoretycznej diagnozy, polegające na wykazaniu, że argumenty sceptyków przeciwko możliwości wiedzy mają kontrowersyjne pod względem teoretycznym założenia, które nie są ani konieczne prawdziwe, ani uzasadnione. Wykazawszy to, Williams nie obalił, rzecz jasna, sceptycyzmu, lecz przerzucił na jego zwolenników *onus probandi*. Następnym posunięciem Williamsa było zaproponowanie wolnej od założeń epistemologii kartezjańskiej koncepcji wiedzy.

## Kontekstualizm epistemologiczny

Według Michaela Williamsa, kontekstualista epistemologiczny odrzuca opisany wyżej epistemologiczny realizm. Jego zdaniem nie istnieje nic takiego, jak wiedza o świecie, jeśli ma być to wiedza inferencyjna, pochodząca z wiedzy o doświadczeniu, a jej przedmiotem jest to, czego nie obejmuje sfera uprzywilejowanego epistemicznie dostępu. Wiedzy o świecie w podanym znaczeniu nie ma nie dlatego, że nie istnieje świat lub dlatego, że – jak twierdzi kartezjański sceptyk – niczego o nim nie możemy wiedzieć, lecz dlatego, że nie istnieje wiedza o doświadczeniu, czyli uzyskiwana przez zaznajomienie się z wiedzą o ideach, wrażeniach czy danych zmysłowych, zakładana przez wiedzę o świecie.

Na wiedzę o świecie, zdaniem kontekstualisty epistemologicznego, składają się różnego rodzaju przekonania. Na przykład, przekonania o ludzich z gatunku *Homo habilis* żyjących 2,5 miliona lat temu nad jeziorem Turkania w Kenii, przekonania o parametrach fizycznych i chemicznych Plutona oraz obiektów z tzw. Pasa Kuipera, będących planetami karłowatymi, przekonania na temat okoliczności śmierci Mary Ann Nicholas – jednej z ofiar Kuby Rozpruwacza, przekonania o tym, gdzie i z kim w dniu śmierci panny Nicholas przebywał Charles Lutwidge Dodgson, szerzej znany jako Lewis Carroll, autor *Alicji w krainie czarów*, uznany za jednego z podejrzanych w sprawie morderstw popełnionych przez Kubę Rozpruwacza, przekonania na temat przedstawionej w wielu westernach strzelaniny między braćmi Earp a członkami bandy Ike'a Clantona, do której doszło w 1881 roku w Zagrodzie Ok., przekonania na temat tego, jak przebiegał proces abiogenezy, w jaki sposób wyhodowano pierwsze psy rasy labrador retriever, dlaczego lew, który przejął władzę w stadzie na ogół zabija lwiątko, których nie jest ojcem, i wiele innych przekonaniań.

Żadne z podanych przekonaniań nie wywodzi się jednak z sądów opisujących treści kartezjańsko rozumianego doświadczenia. Nie oznacza to

jednak, że wymienione przekonania są wewnętrznie wiarygodne. Jeśli bowiem kartezjanizm jest fałszywy, to nie ma sądów, które byłyby wewnętrznie wiarygodne. Błędem kartezjanizmu jest uznanie, że jeśli wiarygodność sądu nie jest pochodzenia inferencyjnego, to zawdzięcza on ją swej treści odnoszącej się do bytów mentalnych ze sfery uprzywilejowanego epistemicznie dostępu. Według epistemologicznego kontekstualisty, sąd może być wiarygodny bądź to na zasadzie nieobalonego domniemania, bądź to dzięki temu, iż został stworzony przez reliabilny mechanizm poznawczy, bądź to dzięki wnioskowaniu.

Kontekstualista epistemologiczny przyjmuje więc, że możliwe są różne sposoby uwiarygodnienia/uzasadnienia – inferencyjne oraz nieinferencyjne (na zasadzie domniemania lub dzięki reliabilnemu mechanizmowi poznawczemu) – sądu. Uważa też, że jeden i ten sam sąd może uzyskać wiarygodność w jeden sposób, następnie utracić ją wskutek skonfrontowania go z wiarygodnymi racjami na rzecz jego fałszywości lub z wiarygodnymi racjami na rzecz tezy, że nie jest on adekwatnie ugruntowany, po czym – po obaleniu wspomnianych racji – odzyskać wiarygodność w inny sposób.

Kontekstualista epistemologiczny nie przyjmuje natomiast typowego dla epistemologii kartezjańskiej podziału sądów na bazowe i nie-bazowe. Owszem sądy dzielą się na takie, które swą wiarygodność zawdzięczają procedurze uzasadniania i takie, które są wiarygodne dzięki nieopalonemu domniemaniu lub reliabilnemu mechanizmowi poznawczemu, ale podział ten nie jest rozłączny – tzn. jeden i ten sam sąd może być w jednym kontekście sądem uzasadnionym inferencyjnie, w innym zaś uzasadnionym nieinferencyjnie.

Według Michaela Williamsa, zasadnicza idea kontekstualizmu epistemologicznego głosi, że standardy czy kryteria właściwego przypisywania wiedzy nie są niezmiennie, określone raz na zawsze, lecz podlegają mniejszemu lub większemu zróżnicowaniu ze względu na rozmaite czynniki. Williams podzielił czynniki różnicujące standardy czy kryteria właściwego przypisywania wiedzy na metodologiczne, dialektyczne, ekonomiczne oraz związane z adekwatnością podstawy naszych przekonań.

Williams nazwał metodologicznymi koniecznościami te sądy, które wyłączamy spod wątplenia po to, aby stawiać jakieś pytania lub prowadzić jakieś badania. Każde dociekania mają jakieś założenia, których niekwestionowanie jest warunkiem koniecznym ich prowadzenia. Te założenia – na ogół presupozycje – są wiarygodne na zasadzie nieobalonego domniemania. Możemy w nie zasadnie wierzyć tak długo, aż ktoś nie wykaże ich fałszu. Na przykład, prowadząc dociekania historiograficzne

przyjmujemy, że Ziemia istniała długo przed naszymi narodzinami. Można powiedzieć, że każda z postawionych przez nas historycznych tez presuponuje ten fakt. Nie musimy jednakże poddać naszego przekonania o istnieniu Ziemi procedurze uzasadniania po to, aby móc zasadnie wierzyć w prawdziwość dowolnej z historycznych tez, które postawiliśmy. Raczej nasza wiara w to przekonanie pozostanie zasadna tak długo, aż ktoś nie wykaże nam, że jest ono fałszywe<sup>36</sup>.

Williams odrzuca więc przyjmowany przez starożytnego sceptyka wymóg Upředniego Ugruntowania, który przewiduje, że S jest zasadnie przekonany, że *p* lub (co na jedno wychodzi) przekonanie S, że *p* jest wiarygodne wtedy i tylko wtedy, gdy S uzasadnił *p*. Wymóg Upředniego Ugruntowania przesądza, iż człowiek, który akceptuje jakieś zdanie bierze na siebie *onus probandi* i ma obowiązek uzasadnić to zdanie na żądanie dowolnej osoby. Jeśli nie spełni tego żądania, akceptowane przez niego zdanie utraci wiarygodność (o ile ją miało) lub nadal będzie jej pozbawione<sup>37</sup>.

Zamiast wymogu Upředniego Ugruntowania Williams proponuje zasadę Domniemania i Wyzwania (*Default and Challenge*). Jest to zasada zaczerpnięta z inferencjalizmu Roberta Brandoma<sup>38</sup>. Zgodnie z nią, dane przekonanie pozostaje wiarygodne o ile jego nosiciel nie zapoznał się z wystarczającymi racjami przeciwnymi. Można powiedzieć, że warunkiem wystarczającym wiarygodności czy zasadności niektórych przekonań jest to, aby ich podmiot nie znał żadnych wystarczających racji przemawiających bądź to za fałszem tych przekonań, bądź za nieadekwatnością ich podstawy<sup>39</sup>. W przypadku przekonań percepcyjnych stworzonych przez reliabilny mechanizm poznawczy chodzi o to, aby ich podmiot nie znał żadnych wystarczających racji na rzecz ich fałszu albo na rzecz tezy o tym, że wzmiankowany mechanizm nie działa reliabilnie. Jeśli podmiot zapozna się z takimi racjami, to będzie mógł przywrócić wiarygodność swoim skutecznie skrytykowanym przekonaniom, uzasadniając tezę o fałszu racji przytoczonych przeciwko jego przekonaniom. Nie jest wykluczone, że w takiej sytuacji podmiot skrytykowanych przekonań będzie musiał uzasadnić tezę, że podstawa, na której opierają się poddane w wątpliwość przekonania, jest adekwatna.

Nie należy stąd wnosić, że kontekstualizm epistemologiczny uzależnia

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 160.

<sup>37</sup> Tamże, s. 149.

<sup>38</sup> Tamże, s. 149, 157-158.

<sup>39</sup> Tamże, s. 160.

wiedzę, że  $p$ , od wiedzy o tym, że się wie, iż  $p$ . Nic bardziej mylnego. Kontekstualista epistemologiczny uważa jedynie, że w niektórych sytuacjach, chociażby podczas dyskusji, S będzie mógł przywrócić swojemu przekonaniu, że  $p$  ma wiarygodność tylko wtedy, gdy uzasadni on tezę o adekwatności jego podstawy.

Wypada powtórzyć sedno kontekstualizmu epistemologicznego. Wymogi wiarygodności przekonań zmieniają się wraz z kontekstem. Nie wynika stąd, że pojęcie kontekstu jest definiensem pojęcia wiedzy. Kontekstualista epistemologiczny nie definiuje eliminacyjnie pojęcia wiedzy przez pojęcie wiedzy-w-kontekście. Mówiąc nieco dokładniej, kontekstualista epistemologiczny nie twierdzi, że zdanie „S jest zasadnie przekonany, że  $p$ ” jest synonimiczne ze zdaniem „Przekonanie S, że  $p$  jest uzasadnione-w-jakimś-kontekście”. Odpowiednio kontekstualista epistemologiczny nie głosi, że zdanie „S wie, że  $p$ ” jest synonimiczne ze zdaniem „Przekonanie S, że  $p$  jest wiedzą-w-jakimś-kontekście”<sup>40</sup>. Kontekstualność uzasadnienia, a tym samym wiarygodności nie jest elementem treści zdań „S jest zasadnie przekonany, że  $p$ ” i „S wie, że  $p$ ”.

Wracając do kwestii metodologicznych konieczności, trzeba zaznaczyć, że nie każde zdanie, które jest wiarygodne na zasadzie nieobalonego domniemania, pełni funkcję metodologicznej konieczności. Sądy percepcyjne nie są metodologicznymi koniecznościami, chociaż już sąd o reliabilności percepcji zmysłowej tak, a mimo to zarówno pierwszy, jak i ten drugi mogą cieszyć się wiarygodnością, która nie ma pochodzenia inferencyjnego.

Kolejne czynniki, mające istotny wpływ na różnicowanie się standardów czy kryteriów właściwego przypisywania wiedzy, są dialektyczne. Prowadząc konkretne badania, dotyczące konkretnej dziedziny przedmiotowej, a tym samym przyjmując wiele metodologicznych konieczności, posługujemy się (bardziej *implicite* niż *explicite*) kryteriami określającymi jakie hipotezy, koncepcje lub teorie powinniśmy testować, jak powinniśmy to robić oraz w jakich okolicznościach powinniśmy odstąpić od dotychczas uznawanych hipotez, koncepcji lub teorii bądź uznawać je za pozbawione uzasadnienia w świetle dotąd nieznanych nam świadectw. Same te kryteria mogą, rzecz jasna, ulec zmianie wraz ze zmianą akceptowanych przez nas hipotez, koncepcji lub teorii.

Załóżmy, że jestem detektywem policyjnym, który prowadzi śledztwo w sprawie śmierci pewnego biznesmena. Podejrzewam, że został on za-

---

<sup>40</sup> Należy zwrócić uwagę na to, że pojęcie świadectwa jest pojęciem funkcjonalnym. Świadectwem jest wszystko, co może potwierdzić lub obalić jakąś hipotezę.

mordowany przez swojego dłużnika – pana K. Technicy laboratoryjni wśród odcisków palców znalezionych na miejscu zbrodni rozpoznali odciski podejrzanego. Podczas przesłuchania pan K. zeznał, iż w chwili zabójstwa przebywał w pewnym hipermarkecie. Jeśli mówi prawdę, to któraś z kamer znajdujących się na terenie hipermarketu powinna zarejestrować obecność pana K. Jeśli potwierdzą jego zeznanie, będę musiał rozejrzeć się za innym podejrzanym. Jeśli jednak okaże się, że na żadnej z taśm z dnia, w którym zabito biznesmena nie ma pana K., to uznam, iż podejrzany złożył fałszywe zeznanie, a najprawdopodobniej skłamał. Dlaczego? Jeśli zabił biznesmena, to miał ku temu powód. Oczywiście zdaję sobie sprawę, że w drugą stronę ta implikacja nie zachodzi. Podejrzany mógł mnie okłamać z zupełnie innego powodu. Pamiętając o tym, przystąpię do poszukiwania innych niż odciski palców świadectw, mogących potwierdzić hipotezę, że zabójcą biznesmena jest pan K.

Proszę zauważyć, że prowadząc to śledztwo działam tak, jakbym uznawał za prawdziwe wiele zdań na temat ofiary, podejrzanego i sprawcy morderstwa – na przykład takich, że sprawcą morderstwa jest człowiek, a nie osobnik innego gatunku, że ofiara była człowiekiem, a nie androidem podobnym do tych z powieści Philipa K. Dicka *Czy androidy marzą o elektrycznych owcach?*. Wymienione zdania muszą być prawdziwe, abym mógł zasadnie prowadzić śledztwo w sprawie śmierci biznesmena. Jeśli bowiem mój podejrzany jest androidem, to wszczęcie śledztwa było nieuprawnione, gdyż obowiązujące prawo karne przewiduje wyłącznie odpowiedzialność karną osób ludzkich. Poza tym tego typu możliwości w ogóle nie są aktualnie brane pod uwagę, jako relewantne dla ustalenia i ujęcia sprawcy przestępstwa. Gdyby jednak okazało się, że wśród nas żyją androidy, a także imitujące wygląd ludzi osoby z innych gatunków, to wtedy, po zmianie prawa karnego, należałoby brać pod uwagę to, jakiego typu osobą jest sprawca, jeśli miałyby to istotne znaczenie dla właściwego zastosowania technik śledczych lub zgodnego z prawem karnym procesowym postępowania wobec podejrzanego.

Współcześnie w postępowaniu karnym przed sądem nie bierze się pod uwagę argumentów pochodzących z przesłanek zawierających sceptyczne hipotezy. Adwokat dowolnego przestępcy mógłby argumentować, że prokurator, który nie obalił Hipotezy Złośliwego Demona, nie wie, iż oskarżony popełnił zarzucany mu czyn zabroniony. Tego typu argumentacja nie zostałaby uznana za wiarygodną z prostego powodu: adwokat nie dostarczył żadnego świadectwa na rzecz prawdziwości Hipotezy Złośliwego Demona. Na tej samej zasadzie niewiarygodnie argumentowałby adwokat, który nie miałby żadnych świadectw na rzecz hipotezy, że sprawcą

przestępstwa jest brat oskarżonego, ale twierdziłby, że prokurator, który nie wykluczył, iż oskarżony mógł zostać wrobiony w przestępstwo przez swojego brata, będącego sprawcą czynu zabronionego, nie wie, iż oskarżony popełnił zarzucany mu czyn.

Istotną rolę w kontekście czynników dialektycznych odgrywają również czynniki ekonomiczne. Chodzi zwłaszcza o koszty, jakie wiążą się z popełnieniem błędu. Na ogół jest tak, że im wyższe koszty, tym bardziej wymagające standardy czy kryteria uzasadniania, a tym samym zdobywania przez nasze przekonania wiarygodności. Jeśli koszty są niskie, a zysk z sukcesu poznawczego zdecydowanie je przewyższa, to wtedy rozsądnie jest obniżyć poziom standardów czy kryteriów uzasadniania.

Czynniki metodologiczne, dialektyczne i ekonomiczne charakteryzują przede wszystkim osobisty aspekt uzasadniania. Określają one warunki, jakie powinno się spełnić, aby w odpowiedzialny epistemicznie sposób zaakceptować jakąś hipotezę, koncepcję lub teorię czy po prostu jakies zdanie lub sąd.

Według Michaela Williamsa, przypisując sobie wiedzę – mówiąc po prostu „Wiem, że  $p$ ” – zobowiązuję się do (uznania) prawdziwości  $p$ , do tego, że jestem upoważniony do bycia przekonany, że  $p$  z racji spełnienia odpowiednich wymogów metodologicznych, dialektycznych oraz ekonomicznych oraz do tego, że moje przekonanie, że  $p$  jest adekwatnie gruntowane. Kontekst jedynie określa, jakie przeciwstawne racje należy wyeliminować w przypadku  $p$ , aby wierzyć zasadnie, że  $p$ . Może być tak, że niekiedy nic nie będę musiał zrobić, aby móc zasadnie uwierzyć, że  $p$ . Ale może też być tak, iż upoważnienie do wiary w  $p$  uzyskam wyłącznie po wyeliminowaniu wszystkich relewantnych, a przeciwstawnych racji.

Poza czynnikami metodologicznymi, dialektycznymi i ekonomicznymi Williams wyróżnił też czynniki, których spełnienie wespół z poprzednimi przesądza o posiadaniu przez człowieka wiedzy.

Pierwszym takim czynnikiem jest prawdziwość przekonania. S nie wie, że  $p$ , jeśli  $p$  jest fałszywe. Michael Williams opowiada się za deflacyjnym podejściem do pojęcia prawdy<sup>41</sup>. Drugim czynnikiem jest adekwatność podstawy przekonania. Jeśli S wierzy zasadnie, że  $p$ ,  $p$  jest prawdą, a nadto  $p$  ma adekwatną podstawę, to S wie, że  $p$ . Zasadniczo S nie musi ani wiedzieć, ani zasadnie wierzyć, że podstawa  $p$  jest adekwatna, aby wiedział, że  $p$ . Może się jednakże zdarzyć tak, że wskutek jakichś czynników dialektycznych przekonanie S, że  $p$  utraci swą wiarygodność, a zachowa prawdziwość, zaś jego podstawa pozostanie adekwatna. Wte-

---

<sup>41</sup> M. Williams, *Problems of Knowledge...*, s. 140-141.

dy, zdaniem Williamsa, S po prostu przestanie wiedzieć, że  $p$ <sup>42</sup>. Nie jest wykluczone, że w takiej sytuacji S będzie mógł przywrócić swojemu przekonaniu wiarygodność, a tym samym – w tym przypadku – status wiedzy, wykazując, że podstawa jego przekonania jest adekwatna.

Widać więc, że według Williamsa przekonania mogą tracić poza wiarygodnością również status wiedzy. Zwłaszcza przekonania uzasadnione indukcyjnie.

## Epistemologiczny kontekstualizm a sceptycyzm

Williams uważa, że wybór między epistemologicznym kontekstualizmem a epistemologią przyjmującego dualizm wiedzy o doświadczeniu i wiedzy o świecie jest wyborem między dwoma wzajemnie się wykluczającymi obrazami wiedzy i naszych justyfikacyjnych praktyk. Nadto jest to wybór, którego możemy doświadczyć jedynie, opierając się na kryteriach praktycznych, nie rozstrzygając, który z konkurujących ze sobą obrazów wiedzy jest prawdziwy.

Nie da się wykazać kartezjańskiemu sceptykowi, że wiedza o świecie jest możliwa – nawet jeśli żyjemy w świecie, w którym założenia kartezjańskiej epistemologii są fałszywe, a niektóre z naszych przekonań percepcyjnych zawdzięczają swą wiarygodność dzięki temu, że zostały stworzone przez reliabilny mechanizm poznawczy. Sceptyk kartezjański nie uzna bowiem żadnej przesłanki argumentu na rzecz możliwości wiedzy, która zakłada prawdziwość tezy o tym, że wiedza o świecie jest możliwa. Na tej samej zasadzie nie da się wykazać sceptykowi klasycznemu, że jakieś przekonanie jest uzasadnione – nawet jeśli przyjmowane przez sceptyka klasycznego poglądy na naturę wiedzy i uzasadniania są fałszywe.

Definicja wykazania prawdziwości jakiegoś zdania głosi, że S wykazał, iż  $p$  wtedy i tylko wtedy, gdy zostały spełnione łącznie następujące warunki: (1)  $p$  jest prawdą, (2) S przytoczył na poparcie  $p$  takie zdanie  $q$ , że (a)  $q$  jest prawdą, (b)  $p$  wynika z  $q$  i (c) S jest zasadnie przekonany, że  $q$ .

Jeśli powyższa definicja jest poprawna, a my żyjemy w świecie, w którym niektóre z naszych przekonań percepcyjnych są wiarygodne, gdyż stworzył je reliabilny mechanizm poznawczy, to możemy zbudować następujący argument na rzecz tezy, iż wiedza o świecie jest możliwa.

A) Tomek wie, że jego labrador utyka na lewą tylną łapę;

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 52-57.

- B) Wiedza o tym, że labrador Tomka utyka na lewą tylnią łapę jest wiedzą o świecie;
- C) Zatem wiedza o świecie jest możliwa;
- D) Jeśli wiedza o świecie jest możliwa, to Hipoteza Złośliwego Demona jest fałszywa;
- E) Zatem Hipoteza Złośliwego Demona jest fałszywa.

Załóżmy, że zdanie (A) jest prawdziwe, gdy przekonanie Tomka, że jego labrador utyka na lewą tylnią łapę jest prawdziwe, a poza tym zostało ono stworzone przez reliabilne działającą percepcję wzrokową chłopaka. Kartezjański sceptyk oczywiście uważa, że (A) jest fałszywe. A sądzi tak, gdyż nie wierzy w prawdziwość (C), ale już (B) ma za prawdziwe.

Kartezjański sceptyk stwierdzi, że powyższy argument jest kolisty – nie tylko w tym znaczeniu, że prawdziwość (A) zakłada prawdziwość (C), ale także w tym, iż przekonanie Tomka, że jego labrador utyka na lewą tylnią łapę można uzasadnić dopiero po obaleniu Hipotezy Złośliwego Demona, czyli po wykazaniu, że (E) jest prawdą. Kolistość powyższego argumentu polegająca na tym, że prawdziwość (A) zakłada prawdziwość (C), sprawia, iż rzeczony argument jest błędny pragmatycznie – z jego pomocą komuś, kto nie wierzy w (A), gdyż nie wierzy w (C), nie da się wykazać, że (C) jest prawdą. Jednakże tak rozumianą kolistość należy odróżnić od kolistości logicznej polegającej na tym, że aby móc uzasadnić przekonanie Tomka, iż jego labrador utyka na lewą tylnią łapę należy uprzednio uzasadnić (C). Kartezjański sceptyk uzna, że omawiany argument jest kolisty także w tym drugim znaczeniu, jeśli jednak, jak założyliśmy, żyjemy w świecie, w którym przekonanie Tomka o stanie łapy jego labradora jest wiarygodne dzięki temu, że zostało ono stworzone przez reliabilne działającą percepcję chłopka, to zarzut naszego sceptyka będzie, rzecz jasna, błędny. Mimo to sceptyk pozostanie nieprzekonany.

Można więc uznać, że bez względu na to, czy żyjemy w świecie, w którym prawdziwe są przekonania sceptyka na temat natury wiedzy i uzasadniania, czy też w świecie, w którym prawdziwy jest kontekstualistyczny obraz wiedzy i uzasadniania, nie wykazemy sceptykowi, że sceptycyzm jest fałszywy. Dlatego daremne są próby rozstrzygnięcia sporu między epistemologicznym kontekstualizmem a kartezjańską epistemologią w sposób polegający na wykazaniu prawdziwości lub fałszu jednej z tych koncepcji. Spór należy rozstrzygnąć pragmatycznie, ważąc zalety i wady obu konkurentek, bez rozstrzygania, która z nich, jeśli w ogóle jakaś, jest prawdziwa<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 254.



Michael Williams uważa, że kontekstualistyczny obraz wiedzy i uzasadniania jest lepszy niż jego kartezyjański konkurent. Po pierwsze, nie prowadzi do sceptycyzmu. Po drugie, w odróżnieniu od konkurenta nie wprowadza *ad hoc* hipotez, według których uzasadnianie, jakie ludzie praktykują w ramach w różnego rodzaju dociekań, uwarunkowane czynnikami metodologicznymi, dialektycznymi i ekonomicznymi jest w najlepszym razie uzasadnianiem-praktycznym, lokalnym czy też jedynie uzasadnianiem z nazwy, a nie tym właściwym, o którym traktują twierdzenia składające się na przyjmowany przez sceptyka fundacjonalizm substancjalny, a które, jeśli sceptyk ma rację, jest niemożliwe do zrealizowania. Po trzecie, kontekstualistyczny obraz wiedzy i uzasadniania jest zgodny z rzeczywistymi praktykami uzasadniania, jakim oddają się ludzie, uwarunkowanymi czynnikami metodologicznymi, dialektycznymi i ekonomicznymi. Po czwarte, uwzględnia on falibilność ludzkich sposobów zdobywania wiedzy łącznie z niestabilnością tej ostatniej. Po piąte, daje się pogodzić z koncepcją głoszącą, iż ludzka wiedza jest artefaktem podlegającym kulturowej, społecznej i historycznej transmisji<sup>44</sup>.

## **Kontekstualizm epistemologiczny a behawioryzm epistemologiczny**

Kontekstualistyczny obraz wiedzy zaproponowany przez Williamsa łączy z behawioryzmem epistemologicznym Rorty'ego odrzucenie kartezyjanizmu, a tym samym kartezyjańskiej epistemologii na czele z Mitem Danych oraz dualizmem wiedzy o doświadczeniu i wiedzy o świecie.

Tym, co różni stanowisko Williamsa od stanowiska Rorty'ego jest stosunek do pojęcia prawdy oraz pojęcia reprezentacji. Williams, będąc deflacionistą, odrzuca wszelkie inflacyjne koncepcje czy teorie prawdy – zarówno nieepistemiczne, jak i epistemiczne. Rorty odrzucając pojęcie faktu, odrzucił pojęcie korespondencji między faktem a sądem, a także, za Donaldem Davidsonem, pojęcie reprezentacji – uznał bowiem, że pojęcia korespondencji i reprezentacji są bezprzedmiotowe bez pojęcia faktu.

Z jakiegoś jednak powodu Rorty uznał, że jeśli odrzucimy pojęcie faktu, wtedy albo winniśmy zrezygnować z pojęcia prawdy, albo traktować je jako pusty komplement prawiony pewnym zdaniom, ewentualnie jako predykat tożsamy znaczeniowo z predykatem „uzasadnione”. Szkopuł w tym, że rezygnacja z definiowania pojęcia prawdy przez pojęcie

---

<sup>44</sup> Tamże, s. 196-197.

korespondencji i pojęcie faktu nie pociąga za sobą twierdzenia, że między zdaniem czy sądem prawdziwym a uzasadnionym nie ma żadnej różnicy, ponieważ prawdziwy to tyle, co uzasadniony.

Można spójnie uznać, że błędne jest definiowanie pojęcia prawdy przez pojęcie korespondencji i pojęcie faktu, a opowiedzieć się za definiowaniem pojęcia prawdy w sposób opisany w semantycznej teorii prawdy Tarskiego albo uznać, że pojęcie prawdy jest niedefiniowalne i opowiedzieć się za jakąś wersją deflacionizmu. W obu przypadkach uznamy, że prawdziwość zinterpretowanego zdania zależy od tego, jak zinterpretowano występujące w nim stałe i predykaty oraz od tego, czy to, co zostało w nim opisane spełnia przypisane mu stałe i predykaty. Zachowamy tym samym różnicę między zdaniem prawdziwym a zdaniem uzasadnionym – zdanie, które jest prawdziwe, może być uzasadnione, ale też zdanie uzasadnione może być fałszem. Nie będziemy jednak postulować istnienia ani faktów, ani relacji mocnej korespondencji.

Williams opowiedział się za deflacionizmem. Zdaniem Williamsa prawda nie ma natury, tym bardziej tej ukrytej, którą powinna opisać klasyczna definicja pojęcia prawdy. Pojęcie prawdy nie służy do stwierdzenia, że między zdaniem lub sądem a faktem zachodzi mocno rozumiana korespondencja, chociażby izomorfizm, lecz do odcudzysławiania zdań oraz zastępowania ich w generalizacjach. Prawda nie jest tożsama ani z uzasadnieniem, ani ze stwierdzalnością, ani z użytecznością. Akceptowane przez ludzi zdania mogą być uzasadnione lub stwierdzalne lub użyteczne, a mimo to fałszywe.

Zachowanie pojęciowej czy logicznej luki między zdaniem „»p« jest prawdą”, a zdaniem „»p« jest uzasadnione”, zdaniem Williamsa, istotne, gdyż nie jesteśmy istotami nieomylnymi, a stosowane przez nas procedury uzasadniania nie są niezawodne. Dlatego złym posunięciem jest zdefiniowanie pojęcia prawdy przez pojęcie uzasadnienia, pojęcie stwierdzalności lub pojęcie użyteczności. Możemy zdefiniować pojęcie prawdy przez jedno z wymienionych pojęć na jeden z dwóch sposobów, na przykład (a) uznając pojęcie prawdy i pojęcie uzasadnienia za mające tę samą treść, a tym samym uznając, że słowa „prawdziwy” i „uzasadniony” są synonimami; lub (b) uznając, że pojęcie prawdy i pojęcie uzasadnienia są koekstensjonalne, mimo że różnią się treścią i desygnują różne własności. Z (b) wynika, że ilekroć dane zdanie jest prawdziwe, tylekroć jest też uzasadnione i *vice versa*. Jeśli wybierzemy (a), to *de facto* wyeliminujemy pojęcie prawdy z dyskursu. Jeśli wybierzemy (b), to będziemy zmuszeni uznać, na przykład zdania „Zdanie »Brutus zabił Cezara« jest prawdziwe” i „Zdanie »Brutus zabił Cezara« jest uzasadnione” za logicznie

równoważne. Tak czy inaczej, bez względu na to, który sposób zdefiniowania pojęcia prawdy wybierzemy, jeśli uzasadnienie, o którym jest tutaj mowa, ma charakter abdukcyjny lub indukcyjny, to nie ma żadnego dobrego powodu, aby uznać, że jeśli przekonanie  $p$  jest uzasadnione abdukcyjnie lub indukcyjnie, to  $p$ . Uznanie synonimiczności lub koekstensjalności pojęcia prawdy i pojęcia uzasadnienia ma sens tylko w przypadku istot, których procedury uzasadniania są bez wyjątku niezawodne – zarówno formalnie, jak i materialnie.

Według Williama, deflacyonizm zachowując nieepistemiczność pojęcia prawdy, zachowuje z korespondencyjnych teorii prawdy minimum realizmu, którego brakuje wszelkim teoriom epistemicznym. Jednakże deflacyjnie rozumiane pojęcie prawdy nie jest epistemologicznie istotne. Williams uważa, że deflacyjnie rozumiana prawda nie jest ani celem badania, ani nawet jedną z norm epistemicznych, które regulują jego przebieg. Jak należy to rozumieć? Oczywiście, zdaniem Williama, chcemy, aby nasze przekonania były prawdziwe w tym sensie, że jeśli dowiemy się, iż są one fałszywe, to je odrzucimy. Poza tym, oceniamy hipotezy, koncepcje lub teorie ze względu na ich epistemiczne walory, a nie ze względu na ich prawdziwość, bo tej na ogół nie znamy. I to na podstawie epistemicznych walorów hipotez, koncepcji lub teorii oceniamy bez logicznej gwarancji sukcesu ich wartość logiczną. Ponadto nie interesuje nas prawda czy też, co na jedno wychodzi, prawdziwość dowolnych zdań lub sądów, lecz prawdziwość konkretnych hipotez, koncepcji lub teorii, tych, które pod jakimś względem są dla nas na tyle istotne, interesujące i wartościowe, że uznajemy je za warte sprawdzenia. Można, rzecz jasna, stwierdzić, że celem badania są właśnie te konkretne prawdy, które nas z jakiegoś powodu interesują – tyle, że jest to banalne stwierdzenie.

Według Williama, celem badania nie jest również prawda przez duże „P” rozumiana jako idealna teoria wszystkiego, która jest też teorią ostateczną w tym sensie, iż wyjaśniającą i przewidującą wszystko, co jest możliwe do wyjaśnienia i przewidzenia. Jego zdaniem, z odrzuceniem tak rozumianej prawdy jako celu badania nie wiąże się ani relatywizm, ani subiektywizm. Dzieje się tak, gdyż uznanie, że dzieje nauki nie są dziejami następowania po sobie teorii coraz bardziej podobnych do Prawdy (w podanym znaczeniu), nie pociąga za sobą uznania, że w nauce nie można odróżniać prawd od fałszów, że między następującymi po sobie teoriami nie może zachodzić konwergencja lub korespondencja, że następujące po sobie teorie nie mogą zawierać koekstensjonalnych lub mających to samo znaczenie terminów, że wreszcie teorie późniejsze mogą mieć zalety, których nie miały ich poprzedniczki.

Oznacza natomiast, moim zdaniem, zrezygnowanie z traktowania dziejów nauki w sposób historiozoficzny – jako dziejów zmierzających nieuchronnie do celu, którym jest Prawda (w podanym znaczeniu).

Richard Rorty zgadzał się z tym, że prawda nie jest ani celem, ani normą dociekań, tym bardziej prawda przez „P”. Sądził natomiast, że jeśli odrzucamy prawdę jako cel i normę dociekań, tym bardziej prawdę przez duże „P”, to powinniśmy przyjąć epistemiczne, a tym samym eliminatywi-styczne podejście do pojęcia prawdy i pod pojęciem prawdy przez małe „p” rozumieć jedynie pojęcie uzasadnienia. Szkopuł w tym, że stąd, iż prawda nie jest ani celem, ani normą dociekań nie wynika, że pojęcie prawdy jest tożsame z pojęciem uzasadnienia. Nie można więc uznać propozycji Rorty’ego za uzasadnioną. Oczywiście ten, by tak rzec, fakt nie przesądza o trafności deflacionizmu. Chodzi tylko o to, że jeśli za pomocą zdania „Prawda nie jest ani celem, ani normą dociekań” nie można uzasadnić zdania „Pojęcie prawdy jest tożsame z pojęciem uzasadnienia”, gdyż drugie zdanie z pierwszego nie wynika, zaś my, jako ludzie, nie jesteśmy nieomylni, a nasze procedury uzasadniania są zawodne, to o wiele bardziej zasadne jest uznanie, iż pojęcie prawdy jest nieepistemiczne – nawet jeśli deflacionizm jako taki okaże się mieć więcej wad w porównaniu z tymi inflacyjnymi acz nieepistemicznym koncepcjami czy teoriami prawdy, które nie obywają się bez pojęcia faktu i pojęcia korespondencji.

Kolejny punkt niezgody między Rortym a Williamsem dotyczy ich stosunku do epistemologii. Williams twierdzi, że epistemologię można pojmować szeroko lub wąsko. Rorty pojmuje ją tylko wąsko. Jego zdaniem, albo epistemologia jest filozofią pierwszą, albo nie ma jej wcale. Zadaniem epistemologii-jako-filozofii-pierwszej jest sformułowanie takiej teorii poznania, która poda realną definicję wiedzy, wyjaśni na czym polega i jak przebiega poznawanie świata przez człowieka, wyjaśni, jak możliwa jest wiedza o świecie oraz dostarczy argumentu, że wiedza o świecie jest możliwa. Ze względu na sceptycyzm teoria wiedzy winna być uzasadniona apriorycznie, tj. bez przyjmowania jakichkolwiek tez wziętych z innych dyscyplin filozoficznych oraz nauk szczegółowych. Według Rorty’ego, epistemologia-jako-filozofia-pierwsza, a tym samym teoria wiedzy spełniająca podane warunki, ma rację bytu tylko w kontekście kartezjanizmu. Jeśli odrzucimy ideę sfery uprzywilejowanego epistemicznie dostępu, to nie pozostanie nam nic innego, jak uznać projekt epistemologii-jako-filozofii-pierwszej za bezprzedmiotowy.

Williams zgadza się tutaj z Rortym, uważa jednak, że epistemologię można pojmować szeroko jako tradycję refleksji nad głównymi teoriopoznawczymi zagadnieniami – refleksji, którą można rozwijać chociażby

w świetle założeń kartezjanizmu lub kontekstualizmu epistemologicznego. Z tej perspektywy sformułowany przez Rorty'ego behawioryzm epistemologiczny też jest stanowiskiem epistemologicznym. Epistemologia rozwijana ze stanowiska kontekstualizmu epistemologicznego nie będzie, rzecz jasna, filozofią pierwszą, a co się z tym wiąże do jej celów nie będzie należało ani wykazanie, wbrew sceptykowi, że wiedza o świecie jest możliwa, ani wskazanie (kartezjańsko rozumianych) fundamentów wiedzy, ani podanie niezmiennego porządku racji, ani też podanie epistemicznych presupozycji każdego możliwego schematu pojęciowego – czyli takich zdań, których prawdziwość człowiek musi znać, aby mógł wiedzieć cokolwiek innego<sup>45</sup>. Epistemologia uprawiana kontekstualistycznie nie będzie dyscypliną aprioryczną wobec innych dyscyplin filozoficznych i nauk szczegółowych. Będzie jednak mogła wyjaśnić to, jak możliwa jest wiedza o świecie – wyjaśnić na podstawie koncepcji wziętych także z nauk szczegółowych zajmujących się ludzkim poznaniem, chociażby z *cognitive science*. I choć takie wyjaśnienie będzie koliste w tym sensie, że te koncepcje będą zakładały tezę o tym, że wiedza o świecie jest możliwa, a tym samym tezę o fałszu Hipotezy Złośliwego Demona, to w tym przypadku tak rozumiana kolistość wyjaśnienia nie pozbawi go ani wiarygodności, ani poprawności formalnej. Po pierwsze, wyjaśniając niekoniecznie uzasadniamy, na ogół po prostu przytaczamy hipotezę lub jakąś teorię, z której wynika opis eksplanandum. Po drugie, aby móc zasadnie wierzyć w hipotezę lub teorię wyjaśniającą możliwość wiedzy o świecie nie musimy, wbrew sceptykowi kartezjańskiemu, uprzednio wykazać, że Hipoteza Złośliwego Demona jest fałszywa. Tezę o tym, że wiedza jest możliwa, można uznać za metodologiczną konieczność kontekstualistycznej epistemologii. Jeśli sceptyk kartezjański chce wykazać kontekstualistycznie fałsz tej kontekstualistycznej konieczności, musi on to zrobić opierając się na założeniach epistemologicznego kontekstualizmu, te z kolei zostały tak skonstruowane, aby nie dało się wywieść z nich sceptycyzmu<sup>46</sup>.

Podsumowując można stwierdzić, że Michael Williams zgadza się z przeprowadzoną przez Richarda Rorty'ego krytyką projektu epistemo-

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 242. Williams do epistemicznych presupozycji zalicza, na przykład, *cogito ergo sum*. Kartezjusz uważał, że bez wiedzy o istnieniu Boga nie możemy wiedzieć, że istnieją rzeczy rozciągłe, a tym samym nasze ciało i to, co jest nazywane światem materialnym.

<sup>46</sup> Oczywiście sceptyk może argumentować, opierając się na założeniach kartezjańskiej epistemologii. Jednak żaden taki argument nie przekona epistemologicznego kontekstualisty.

logii-jako-filozofii-pierwszej. Nie uważa jednak, aby owa krytyka uzasadniała odrzucenie refleksji epistemologicznej czy filozoficznej.

### **Epistemological contextualism and neopragmatism**

In the book *Philosophy and the Mirror of Nature* Richard Rorty analyzed and criticized the project of epistemology-as-a-first-philosophy based on three ideas: the idea of privileged epistemic access, the idea of the foundation of knowledge, and the idea of meaning as a mental object. Polish philosopher, Arkadiusz Chrudzimski, wrote that these three ideas constitute a conceptual scheme known as Cartesianism. Rorty claimed that the model of human cognition typical for epistemology-as-a-first-philosophy is only contingent and arbitrary. He proposed the new model, namely one in which human cognition is understood as a kind of conversation. I claim that this new model, known as epistemological behaviorism, is only one among different examples of epistemological contextualism. Then I claim that Rorty's epistemological contextualism has some features of Cartesianism and these features make this version of epistemological contextualism deeply flawed. I claim, and defend my claim, that epistemological contextualism of Michael Williams is free from flaws of its predecessor.