

VI.2. Nieklasyczny fallibilizm

VI.2.1. Rudolf Carnap

Carnap sądził, że nawet jeżeli dane twierdzenie staje się w wyniku badań stopniowo coraz pewniejsze, to i tak „nigdy [...] nie możemy osiągnąć pewności absolutnej” ([1969] s. 8). Z kolei Moritz Schlick uważał, że „wszystkie bez wyjątku zdania nauki, rozpatrywane z punktu widzenia swej wartości prawdziwościowej, swojej ważności, są *hipotezami*” ([2000] s. 113). Czy znaczy to, że empiryści logiczni byli fallibilistami? Spróbuję odpowiedzieć na to pytanie, ale tylko częściowo, ustosunkowując się do opinii Reschera ([1998]), że Carnap był fallibilistą.

Chociaż Carnap programowo odcinał się od „filozofii metafizycznej”, był empirystą i w doświadczeniu szukał podstaw wiedzy. Sądził, że istnieją (czyste) fakty, które można wyrazić za pomocą zdań protokolarnych (obserwacyjnych). Ich prawdziwość można sprawdzić bezpośrednio przez doświadczenie. Carnap traktował je zatem jako uzasadnialne (mam tu na myśli głównie początkową fazę dyskusji dotyczącej zdań protokolarnych).

Krytyka tej teorii poznania wykazywała, że Carnap proponuje oparcie poznania na subiektywistycznie ujmowanym doświadczeniu, co zbliżało jego stanowisko do psychologizmu. Dla nas jednak ważniejszy jest inny wątek tej krytyki. Popper, jako modelowy fallibilista, przyjmując tezę o teoretycznym uwarunkowaniu obserwacji argumentował, że zdania mogą być uzasadnione tylko na podstawie innych zdań. Kwestia uzasadnienia nie jest jednak pierwszoplanowa w fallibilistycznej epistemologii Poppera. Jak podkreśla Grobler ([1997]) stanowisko Poppera było w tej kwestii rewolucyjne, gdyż zerwał on z tradycyjnym wymogiem uzasadnienia (zgodnym z *KMRE*) na rzecz ustalania krytycznych preferencji.

Przedmiotem krytycznych preferencji są zarówno alternatywne hipotezy formułowane przy ustalonej *background knowledge*, jak i ewentualne propozycje rewizji *background knowledge*, która z zasady jest rewidowalna. Podkreślał to również Lakatos w swej krytyce justyfikacjonizmu twierdząc, że demarkacja między «miękkimi» nieudowodnionymi teoriami, a solidną bazą empiryczną jest fikcją, ponieważ „wszystkie twierdzenia nauki są teoretyczne i, nieuleczalnie, zawodne [*fallible*]” ([1995] s. 17). Nieco inaczej patrzył na tę kwestię Watkins (skądinąd bliski ideowo Popperowi). Obok zdań poziomu 1, czyli zdań bazowych, wyróżnił zdania poziomu 0 (sprawozdania z doznań

podmiotu, tzw. raporty autopsychologiczne). Zdania bazowe, wedle Watkinsa, można uznać za racjonalnie akceptowalne, jeżeli tylko dostarczają najlepszego wyjaśnienia zaakceptowanych zdań poziomu 0. Ponieważ jednak tego typu zdania uznał Watkins za niepodważalne, dlatego zaproponowane przez niego rozwiązanie problemu racjonalnej akceptacji zdań bazowych należy uznać za zwrot ku fundamentalizmowi w duchu Carnapa¹⁹³.

Zwróćmy jeszcze uwagę na jedną różnicę pomiędzy koncepcją Carnapa a fallibilistyczną epistemologią Poppera. Carnap, chociaż traktuje twierdzenia naukowe jako hipotezy, zakłada, iż możliwa jest częściowa ich weryfikacja i stopniowy wzrost potwierdzenia hipotez. Natomiast Popperowska teoria stopni koroboracji hipotez nie jest teorią ich weryfikacji, lecz teorią ustalania preferencji między nimi. Układ preferencji zawsze ma charakter hipotetyczny i jest (podobnie jak *background knowledge*) rewidowalny. Lecz w ujęciu Carnapa dynamika potwierdzania również prowadzi do rewizji preferencji, wydaje się więc, że koncepcja Carnapa, pod tym akurat względem, nie różni się od fallibilizmu Poppera. Jednak Popper krytykując logikę indukcji twierdził, że:

nie ma żadnego ampliatywnego prawdopodobieństwa, a tym bardziej indukcyjnego¹⁹⁴.

Przypominając, że:

idea, iż świadectwo empiryczne czyni przynajmniej częściowo bardziej prawdopodobnym to, co *wykracza poza* nasze aktualne twierdzenia [...] była mocno broniona przez Carnapa¹⁹⁵

Popper następnie wykazał, że:

¹⁹³ Zob. też krytykę rozwiązania Watkinsa w: GROBLER [2001] s. 81–82.

¹⁹⁴ „there is no ampliative probability ([1983] p. XXXIX) [...] and therefore inductive [...]” (p. XXXVII).

¹⁹⁵ „the idea [...] that the evidence makes things *beyond* what is actually asserts at least a little more probable [...] was strongly defended by Carnap [...]” (pp. XXXVII–XXXVIII).

$$R_{1,2} (\text{posterior}) = R_{1,2} (\text{prior})$$

co znaczy, że:

świadcstwo empiryczne nie zmienia stosunku wcześniejszych prawdopodobieństw, bez względu na to, czy obliczaliśmy je, czy też dowolnie je założyliśmy; przyjmując, że obie hipotezy mogą wyjaśnić to świadectwo empiryczne. [...] Ale to znaczy, że zakładając jakiegokolwiek wcześniejsze prawdopodobieństwo dla obu hipotez [...] stosunek tych prawdopodobieństw pozostaje nieczuły na [nowe] świadectwo empiryczne¹⁹⁶.

Z krytyki tej wynika, zdaniem Poppera, że koncepcja Carnapa nie daje żadnych wskazówek co do zmiany stopnia preferencji naszych hipotez. A zatem bliskość ideowa nie jest aż tak duża, jakby się mogło wydawać. Jeżeli jeszcze dodamy do tego przyjęty przez Carnapa fundamentalizm w kwestii zdań bazowych oraz odrzucenie metafizyki (której znaczenie podkreślają Peirce, Popper i Lakatos), to widać wyraźnie, że oddala się on od klasycznego fallibilizmu.

VI.2.2. Rescher i Quine

(a) Nicholas Rescher

Stanowisko Reschera określił Tomasz Komendziński ([1988]) jako erotetyczny fallibilizm. Doktryna ta eksponuje rolę pytań należących do najważniejszych elementów w rozwoju nauki. Zdaniem Reschera nauka jest cyklicznym procesem regulowanym przez zasadę przenoszenia pytań (*principle of question propagation*), zasadę sformułowaną, według Reschera, przez Kanta. Rescher streszcza ją w ten sposób:

¹⁹⁶ „the evidence does not change the ratio $[R_{1,2}]$ of the prior probabilities, whether we have calculated them or freely assumed them, provided the two hypotheses can both explain the evidence e [empirical]. [...] But this means that [...] assuming any prior probability for [hypotheses] h_1 and h_2 [...] their ratio $R_{1,2}$ (*prior*) remains unaffected by the evidence” (pp. XXXVIII–XXXIX).

[u]dzielanie odpowiedzi na nasze faktualne (naukowe) pytania zawsze toruje drogę dalszym pytaniom, na które jeszcze nie mamy odpowiedzi¹⁹⁷.

Zasada ta polega więc, zdaniem Reschera, na tym, że każde pytanie na bazie danego poziomu poznania naukowego rodzi linię pytań prowadzącą ostatecznie do pytania leżącego poza tym poziomem. Pytanie to wymusza zmianę prowadzącą od dotychczasowego poziomu poznania naukowego do jego modyfikacji. Chodzi tu o pytanie dobrze postawione na danym etapie poznania, które ostatecznie generuje pytania, na które odpowiedzi można udzielić dopiero na innym etapie poznania.

Przypomina to nieco Popperowski schemat rozwoju nauki, gdzie dana sytuacja problemowa poprzez sekwencję próbnych rozwiązań i kolejnych sytuacji problemowych prowadzić może do rewizji *background knowledge*. Także Peirce, za pomocą swych kategorii *surprise* i *doubt*, wskazywał na twórczą rolę pytań w procesie abdukcji (tworzenie hipotez w celu wyjaśnienia zaskakujących danych). Wydaje się więc, że Rescher nie jest tu zbyt oryginalny i w swych rozważaniach raczej wykorzystuje wątki obecne w klasycznym fallibilizmie. Nie znaczy to jednak, że Rescher kontynuuje klasyczny fallibilizm. Choć bliskość ideowa jest spora, to jednak, jak zobaczymy, niektóre z jego wypowiedzi wskazują, że w znaczący sposób oddala się on od fallibilizmu Peirce'a czy Poppera.

¹⁹⁷ „The answering of our factual (scientific) questions always paves the way to further yet unanswered questions” ([1984] pp. 28–28).

Oryginalne sformułowanie pochodzi z *Prolegomen*: „Któż może się zadowolić samym poznaniem doświadczeniowym przy traktowaniu wszelkich kosmologicznych pytań, dotyczących trwania świata i jego wielkości, wolności lub konieczności zachodzącej w przyrodzie, skoro – jakkolwiek będziemy sobie poczynali – wszelka odpowiedź dana na podstawie zasad doświadczenia rodzi dalsze pytanie, które również domaga się odpowiedzi, i przez to wyraźnie wykazuje niedostateczność wszelkich fizycznych sposobów objaśnienia, jeżeli chodzi o zaspokojenie rozumu?” (KANT [1993] s. 155; pagin. 352).

Rescher twierdzi, że nauka jest niestała, a jej przyszłość jest nieprzewidywalna. Mimo to zakłada, że wiele z naszych przekonań okaże się fałszywe, i że możemy bezpiecznie przewidzieć, iż nasze teorie naukowe poniosą porażkę ([1995] p. 268). Co więcej, Rescher uważa, że nie tylko każde nasze przekonanie może być fałszywe, ale przyjmuje ponadto tzw. *systemic fallibilism*, zgodnie z którym wiele z naszych przekonań jest fałszywych¹⁹⁸. To jednak niezgodne jest z klasycznym fallibilizmem. Niezgodność polega na tym, że Rescher zakłada tzw. pesymistyczną indukcję, której (jak widzieliśmy w rozdz. III) ani Peirce, ani Popper nie przyjmowali. Bo choć *a priori* nie wykluczali osiągnięcia idealnej granicy badań, uważali to za mało prawdopodobne. Zdaniem Peirce'a oznaczałoby to koniec historii, a w to nie wierzył¹⁹⁹, dla Poppera natomiast byłoby to równoznaczne z osiągnięciem ostatecznego wyjaśnienia, co uważał za niemożliwe:

odrzucaam ideę ostatecznego wyjaśnienia. [...] Niemożliwe jest wyjaśnienie, które nie potrzebowałoby dalszego wyjaśnienia, bowiem żadne nie może być samowyjaśniającym się opisem substancji [...]. Tak więc zadanie, jakie ma nauka, ciągle się odnawia. Moglibyśmy podążać w ten sposób bez końca, przechodząc do wyjaśnień coraz głębszych warstw rzeczywistości²⁰⁰.

Klasyczny fallibilizm stoi zatem na stanowisku, że „[p]rzyszłego rozwoju wiedzy nie da się przewidzieć żadnymi racjonalnymi czy naukowymi metodami” (POPPER [1989] s. 2, [1999a] s. 10)²⁰¹.

W swych epistemologicznych rozważaniach Rescher podkreśla, tak jak Peirce i Popper, prowizoryczność ludzkiego poznania:

¹⁹⁸ „many or most of our scientific beliefs are false” ([1984] p. 82).

¹⁹⁹ „there never will be a time when all time is past” (CP 1.405).

²⁰⁰ „[...] I reject the idea of ultimate explanation” ([1983] p. 135). „There can be no explanation which is not in need of a further explanation, for none can be a self-explanatory description of an essence [...]” (p. 136). „Thus the task of science constantly renews itself. We could go on for ever, proceeding to explanations of a higher and higher level of universality [...]” (p. 134).

²⁰¹ Zob. też: POPPER [1996] s. 90–107.

[n]ie ulega wątpliwości, że nigdy nie możemy zasadnie twierdzić, że nasz obecny korpus wiedzy naukowej zdołał osiąść „całą prawdę”. Ale również nie możemy zasadnie twierdzić, że zawiera on „wyłącznie prawdę”. Nasz naukowy obraz rzeczywistości zawsze musimy traktować jako prowizoryczny i tymczasowy, bez względu na to, jak bardzo byśmy byli przywiązani do niektórych z jego fragmentów²⁰².

Zdaniem Reschera nowa wiedza nie jest prostym uzupełnieniem dotychczasowej, ale ją dezorganizuje²⁰³. Cechą nauki nie jest zatem przyrost ustalonych raz na zawsze prawd, lecz jej nieustanna zmienność. Mimo to, Rescher twierdzi, że w nauce mamy postęp, który dokonuje się poprzez dialektyczną interakcję między pytaniami i odpowiedziami. W jego koncepcji postępu nie dostrzegam jednak regulatywnej idei prawdy, tak znaczącej dla klasycznego fallibilizmu. Ponadto w *The coherence theory of truth* ([1973]) Rescher opowiada się za koherencyjną teorią prawdy odrzucając korespondencyjną koncepcję, również istotną dla klasycznego fallibilizmu. Spójność nauki traktuje zatem jako jeden z jej podstawowych celów. Rescher jednak twierdzi, że dla niego „koherentny” nie znaczy „odizolowany od pozateoretycznej rzeczywistości”, lecz „koherentny z wiarygodnymi danymi”²⁰⁴. Mimo to, niektórzy krytycy koncepcji Reschera uważają, iż jest to typowy przykład koherencjonizmu z wszystkimi jego wadami:

[u]zasadnienie [u Reschera] zależy od wszystkich elementów koła [...] tworzących spójny system, wśród których żaden [element] nie jest epistemicznie ważniejszy od pozostałych [...]. Zatem to, co ostatecznie otrzymujemy to holistyczna, koherencyjna teoria uza-

²⁰² „It goes without saying that we can never be in a position to claim justifiedly that our current corpus of scientific knowledge has managed to capture ‘the whole truth’. But we are also not even in a position justifiedly to claim that we’ve got ‘nothing but the truth’. Our scientific picture of nature must always be held provisionally and tentatively, however deeply we may be attached to some of its details” ([1984] pp. 84–85).

²⁰³ „New knowledge does not just supplement but generally upsets our knowledge-in-hand” ([1995] p. 268).

²⁰⁴ „coherent with the plausible data [...]” ([1979] p. 172).

sadnienia [...]. Ale z pewnością uzasadnienie teorii empirycznej nie może składać się wyłącznie z relacji panujących wewnątrz systemu; w jakiś sposób system ten musi być autentycznie połączony ze światem „zewnętrznym”. Tak więc koherencyjna teoria Reschera, a w istocie każda teoria koherencyjna, wydaje się być nie do przyjęcia [...]²⁰⁵.

Rescher uważa, iż postęp naukowy wyraża się bardziej w kwestiach praktycznych i pragmatycznych niż teoretycznych. Co więcej, za ostatecznego arbitra w kwestii postępu uznaje praktykę²⁰⁶. Uzasadniając ten pogląd skłania się jednak ku tezie o niewspółmierności teorii naukowych:

braki ciągłości znaczeniowej uniemożliwiają nam [...] zasadnie twierdzić, że późniejsze stadia w jakimś stopniu reprezentują „lepsze ujęcie tego samego zagadnienia”²⁰⁷.

Dlatego też uważa, że celem nauki nie jest zbliżanie się do prawdy, a o jej postępie najlepiej świadczy dostarczanie coraz potężniejszych instrumentów badawczych, w celu lepszego przewidywania i panowania nad przyrodą²⁰⁸. Takie, ściśle pragmatyczne, ujęcie celu nauki oddala Reschera od klasycznego fallibilizmu. Wydaje się również, że przytoczone tu wątki, choć nieznacznie, zbliżają doktrynę Reschera do instrumentalizmu i antyrealizmu

²⁰⁵ „Justification depends on all of the elements of the circle, none of them epistemically prior to the others, fitting [...] into a coherent system [...]. Thus what we have finally is a holistic, coherentist theory of justification [...].” (BONJOUR [1979] p. 164). „But surely the justification of a theory of *empirical* knowledge cannot consist entirely of relations obtaining within the system of knowledge; somehow such a system must be genuinely in contact with the ‘external’ world. Thus Rescher’s coherence theory, and indeed any coherence theory, seems unacceptable [...]” (p. 168).

²⁰⁶ „the progress of science manifests itself most clearly in practical rather than theoretical regards” ([1984] p. 92). „The ultimate arbiter of scientific progress is praxis [...]” (p. 93).

²⁰⁷ „discontinuities of meanings make it impossible [...] to say justifiedly that the latter stages somehow represent a ‘better treatment of the same subject matter,’ [...]” (p. 89).

²⁰⁸ „science does indeed progress – not, to be sure, by way of ‘approaching the ultimate truth’ but by providing us with increasingly powerful instrumentalities for prediction and control [over nature]” (p. 94).

(choć deklaruje się on jako realista; p. 159).

Nauka, zdaniem Reschera, jest zjawiskiem historycznym i jako taka jest jedynie przejściowym stanem myśli w dalej idącym procesie²⁰⁹. Podkreślając historyczność nauki Rescher głosi „poznawczy kopernikanizm” (*Cognitive Copernicanism*; pp. 86–88). Zgodnie z nim:

[w]spółczesny nam stan „wiedzy” jest jedynie jednym z wielu, z których każdy spoczywa na niedoskonałym oparciu. [...] nie ma [więc] w naszym czasowym usytuowaniu żadnego *poznawczego* uprzywilejowania. [...] *nie ma żadnego epistemicznego uprzywilejowania w teraźniejszości – ŻADNEJ teraźniejszości*, włączając w to również naszą²¹⁰.

Tak więc nigdy nie znajdujemy się na uprzywilejowanym etapie rozwoju nauki. Skoro jednak prawda obiektywna jest nieosiągalna, w żaden sposób się do niej nie przybliżamy, ani żadnego z historycznych etapów jej rozwoju (ze względu na „brak ciągłości znaczeniowej”) nie można uznać za „lepsze ujęcie tego samego zagadnienia”, to czy teza poznawczego kopernikanizmu nie zbliża stanowiska Reschera do relatywizmu? Sądzę, że niekończący się ciąg pytań, w ujęciu Reschera, niekoniecznie prowadzi do postępu poznawczego (w rozumieniu klasycznego fallibilizmu). Należałoby tu raczej mówić o rozwoju systemu napędzanego przez pytania, które dzięki odpowiedziom i nowym pytaniom prowadzą do zmian, których podstawowym celem jest koherencja tego systemu (zwanego przez Reschera nauką).

Z punktu widzenia Poppera, poznawczy kopernikanizm, cho-

²⁰⁹ „Our science is an historical phenomenon: it is one transitory state of things in ongoing process” (p. 88).

²¹⁰ „The current state of ‘knowledge’ is simply one state among others, all of which stand on an imperfect footing. [...] there is nothing *cognitively* privileged about our own position in time. [...] *there is nothing epistemically privileged about the present – ANY present*, our own prominently included” (p. 87).

ciaż podkreśla zmienność i tymczasowość nauki, nie uchwytuje w pełni rzeczywistego jej rozwoju. Pomija bowiem to, iż nasza wiedza nie tylko staje się coraz bardziej koherentna, ale – niekiedy – dostarcza też coraz głębszych wyjaśnień rzeczywistości. W ten sposób docieramy do jej kolejnych warstw:

choć nie sądzę, abyśmy kiedykolwiek zdołali opisać, za pomocą naszych uniwersalnych praw, *ostateczną* istotę świata, nie wątpię, że możemy usiłować zapuszczać się coraz głębiej w strukturę naszego świata, można by rzec, ku właściwościom świata, które są coraz bardziej podstawowe lub są coraz głębsze²¹¹.

Potwierdzają to, zdaniem Poppera, fakty z historii nauki, np.:

teoria Newtona unifikuje teorie Galileusza i Keplera. Lecz nie będąc jedynie połączeniem obydwu [...] *koryguje je jednocześnie wyjaśniając obie*. [...] jeśli w nauce nowa teoria o wyższym stopniu uniwersalności z powodzeniem wyjaśnia jakąś starszą teorię *korygując ją*, jest to pewna oznaka, że nowa teoria dotarła głębiej niż starsza²¹².

Zdaniem Komendzińskiego, fallibilizm w wersji Reschera „jest w pewnym stopniu sceptycyzmem, ponieważ dotyczy nie tylko aktualnego stanu poznania naukowego, lecz także przyszłych stanów tego poznania” ([1995] s. 354). Wydaje mi się, że stanowisko Reschera bliższe jest raczej agnostycyzmowi. Z tymczasowego i prowizorycznego charakteru wyników poznawczych nie wyprowadza Rescher wniosku o niemożliwości osiągnięcia wiedzy ([1998] p. 548). Wszelako odrzucając korespondencyjną teorię prawdy i

²¹¹ „although I do not think that we can ever describe, by our universal laws, an *ultimate* essence of the world, I do not doubt that we may seek to probe deeper and deeper into the structure of our world or, as we might say, into properties of the world that are more and more essential, or of greater and greater depth” ([1983] p. 137).

²¹² „Newton’s theory unifies Galileo’s and Kepler’s. But far from being a mere conjunction of these two theories [...] *it corrects them while explaining them*. [...] if in the empirical science a new theory of a higher level of universality successfully explains some older theory *by correcting it*, then this is a sure sign that the new theory has penetrated deeper than the old one” (p. 144).

uznając prawdę obiektywną za niedostępną, fallibilizm Rescher przybiera zabarwienie agnostyczne.

(b) Willard Van Orman Quine

Michał Hempoliński ([1991] s. 70) uważa stanowiska Quine'a i Poppera za najlepsze przykłady nefundamentalistycznej epistemologii. Rzeczywiście, koherencjonizm Quine'a, głoszący, że wiedza jest możliwa bez umocnienia w pewności, można uznać za antidotum na fundamentalizm. Zgodnie z holistyczną teorią weryfikacji cała nasza wiedza przypomina sieć stykającą się na swoich obrzeżach z doświadczeniem. Każdy punkt tej sieci łączy się z innymi za pośrednictwem układu zależności. Nasze przekonania nie są jednak zabezpieczone przed rewizją, ponieważ nie można ostatecznie ustalić koherencji systemu przekonań. Zdaniem Quine'a „[w] nauce wszystko jest próbne, wszystko dopuszcza rewizję – łącznie [...] z prawem wyłączonego środka”²¹³. Wygląda więc na to, że Quine rozszerza Popperowski fallibilizm i obejmuje nim nawet logikę, która zdaniem Poppera, jak przypomina Haack ([1979] p. 60), jest nierewidowalna. Ponadto, Quine podkreśla, że „[p]ostęp nauki zakłada [...] nieustające sprawdzanie przewidywań [...]” ([1986c] s. 58) oraz że wraz ze zmianą systemu przekonań nie zmienia się prawda, lecz rewidując przekonania „mówimy, że niesłusznie przyjęliśmy coś za prawdę, a teraz wiemy lepiej. Fallibilizm jest tu właściwym hasłem, nie relatywizm” ([1986a] s. 158). Trudno więc oprzeć się wrażeniu, że mamy do czynienia z antyfundamentalistycznym fallibilizmem w duchu Peirce'a i Poppera. Tym bardziej, że w ujęciu Quine'a rewizja naukowa jest w pewnym sensie postępową – polega przecież na uzgadnianiu

²¹³ „In science all is tentative, all admits of revisions – right down [...] to the law of the excluded middle” ([1957] p. 17).

system z coraz bogatszym doświadczeniem.

Jednak zdaniem Quine'a „systematyczna struktura teorii naukowej [...] jest raczej wymyślana niż odkrywana” ([1986b] s. 157), a człowiek jest „raczej autorem niż odkrywcą prawdy” (s. 157). Dlatego załamaniu się akceptowanej teorii towarzyszy próba przywrócenia całościowej harmonii systemu wiedzy. Quine odrzuca jednak ideę prawdy zarówno w sensie bliskości (a więc Popperowskiej *verisimilitude*), jak też w sensie Peirce'owskiej regulatywnej idei prawdy. Z punktu widzenia koherencjonizmu nie ma czegoś takiego jak „jedyny idealny wynik (*the ideal result*)” ([1960] p. 23), do którego można by kiedyś dojść, ponieważ system przekonań może być spójny na wiele sposobów. Quine zatem odrzuca ideę dążenia do prawdy (w sensie korespondencyjnej teorii prawdy) kierowanego przez obiektywną, regulatywną ideę prawdy.

Z punktu widzenia Poppera (z czym zgodziłby się Peirce) koherencjonizm błędnie identyfikuje spójność wiedzy z prawdą obiektywną. Ponadto Quine wystąpił z postulatem znaturalizowania epistemologii. Zreformowana w ten sposób teoria poznania miała badać relacje między doświadczeniem ludzkim (czyli „wejściem”), a przekonaniem (czyli „wyjściem”), dzięki temu miała być naukowa. Ta nowa epistemologia „należy [...] do naukowej wiedzy o przyrodzie jako dział psychologii” ([1986a] s. 118). Znaturalizowana epistemologia, jak zauważył Grobler ([1997]), wydaje się naturalną odpowiedzią na klęskę justyfikacjonizmu. Jednak Quine'owski program badań rzeczywistych procesów tworzenia wiedzy nie aspiruje do wykazywania racjonalności tych procesów. Wydaje się więc, że ani nie zabezpiecza ich przed sceptycyzmem, ani nie zamierza wykazywać, że mogą one prowadzić do prawdy obiektywnej. Quine nie rozwiązuje zatem dylematu: dogmatyzm – sceptycyzm (w przeciwieństwie do fallibilizmu Peirce'a i Poppera).

Epistemologia Quine'a, bliska *de facto* psychologii uczenia się, jest zatem antyfundamentalistyczna, ale różni się zasadniczo od fallibilistycznych epistemologii Peirce'a czy Poppera. Różni się przede wszystkim celami, jakie sobie stawia. Doniosłe cele klasycznej epistemologii Quine po prostu eliminuje.

Ponadto, skoro „[n]aturalizm nie odrzuca epistemologii, lecz włącza ją do empirycznej psychologii [...]” ([1986b] s. 151), to z punktu widzenia Poppera (z czym Peirce by się zapewne zgodził) Quine'owska epistemologia to raczej teoria świata 2, niż 3 (w sensie Poppera). Zdaniem Quine'a „jeśli naturalizm idzie w parze z wyrzeczeniem się ideału filozofii pierwszej” oraz „analityczności, to jesteśmy o krok od fallibilizmu” ([1986b] s. 159). Rzeczywiście, dystans jest niewielki i epistemologię znaturalizowaną dzieli zaledwie krok od (klasycznego) fallibilizmu, ale Quine, moim zdaniem, go nie zrobił.

Koncepcje Carnapa i Quine'a, po części też Reschera, to przykłady dwóch, przeciwnych sobie stanowisk: fundamentalizm – koherencjonizm. Tak zarysowana opozycja tworzy dylemat. Znaczenie fallibilizmu polega m.in. na tym, że próbuje rozstrzygnąć ów dylemat pozytywnie. Oprócz wspomnianych już epistemologii Peirce'a, Poppera i Lakatosa na uwagę zasługuje jeszcze w tym kontekście koncepcja Susan Haack, która poczynając od: [1983] rozwija tzw. fundherentyzm (*foundherentism*); kontynuowany w: [1993] i [1998].

Haack analizując wspomnianą dychotomię dochodzi do wniosku, że:

potrzebujemy nowego podejścia, które uzna związek doświadczenia z empirycznym uzasadnieniem, ale bez postulowania żadnej uprzywilejowanej klasy podstawowych przekonań bądź wymagań, aby relacje uprawomocnienia miały zasadniczo jeden kierunek²¹⁴.

²¹⁴ „we need a new approach which allows the relevance of experience

Tym nowym stanowiskiem ma być proponowany przez nią fundherentyzm. Podobnie jak fundamentalizm uznaje on, że stopień uzasadnienia naszych empirycznych przekonań musi po części zależeć od naszego doświadczenia. Haack przyznaje tu rolę zarówno doświadczeniu zmysłowemu, jak też introspekcyjnej świadomości naszych stanów mentalnych. Nie zgadza się jednocześnie z koherencjonizmem. Ten ostatni bowiem głosi, że choć doświadczenie może pozostawać w związkach przyczynowych z przekonaniem, to nie może ono wchodzić w żadne związki logiczne z naszymi sądami – czyli, że doświadczenie nie odgrywa żadnej roli dla empirycznego uzasadnienia. Tymczasem Haack twierdzi, że koherencjonizm nie dostrzega złożonej natury uzasadnienia, które po części jest przyczynowe, a po części logiczne.

Z kolei, podobnie jak koherencjonizm, fundherentyzm uznaje, że istnieje wzajemne wsparcie (*mutual support*) pomiędzy naszymi przekonaniem. Ustosunkowując się zaś do zarzutu fundamentalistów, że przekonania nie mogą być uzasadniane za pomocą błędnego koła, Haack twierdzi, iż nie powinniśmy przesądzać, że wszelkie wzajemne uzasadnienia są bezpodstawne. Powinniśmy natomiast dostrzec i lepiej zrozumieć różnicę pomiędzy dopuszczalnym wzajemnym uzasadnianiem (*legitimate mutual support*), a błędnym kołem.

Haack zatem uważa, iż nasze zmysły są źródłem informacji o świecie zewnętrznym, zaś introspekcja mówi nam o naszych stanach mentalnych. Oba źródła są, jej zdaniem, zawodne (*falible*). Swej propozycji Haack nie uważa za krok w kierunku psychologii, nauk kognitywnych czy naturalistycznej epistemolo-

to empirical justification, but without postulating any privileged class of basic beliefs or requiring that relations of support be essentially one directional [...]” ([1999] p. 228).

gii. Twierdzi natomiast, iż fundherentyzm unika subiektywizmu i zachowuje ideę obiektywności naszego poznania. Jej zdaniem fundherentyzm dostarcza też bardziej realistycznego obrazu warunków konstytuujących poznanie – zgodnego, jak przyznaje, z fallibilizmem. Haack sądzi również, że jej propozycja pozwala usunąć jeszcze jedną dychotomię obecną we współczesnej teorii poznania: między, jak to określa, hiperbolicznym sceptycyzmem, a beznadziejnym (*hopeless*) relatywizmem.

Rozwijana przez Haack koncepcja może się wydawać bliska doktrynie Quine’a. Jednak inaczej niż on, Haack uważa, że podstawowym celem naukowców nie jest spójność systemu wiedzy, lecz prawda²¹⁵. W nauce bowiem nie kierujemy się wyłącznie ideą spójności systemu, lecz ideą prawdy jako korespondencji z rzeczywistym światem (Haack zaznacza, że jej koncepcja ma Peirce’owski rodowód²¹⁶). Zatem rozwiązanie wspomnianego dylematu, nie tylko w ujęciu Haack, jeżeli jest możliwe, to chyba głównie dzięki połączeniu fallibilizmu z realizmem.

VI.2.3. Kuhn i Feyerabend

David C. Stove określił Poppera, Lakatosa, Kuhna i Paula K. Feyerabenda mianem irracjonalistów ([1982]). Zarzut ten jest niezwykle, w szczególności pod adresem Poppera, powszechnie identyfikowanego z racjonalizmem krytycznym. Książka Stove’a spotkała się z tak dobrze znaną krytyką²¹⁷, że nie ma potrzeby jej powtarzać. Wspominam jednak o poglądach Stove’a, ponieważ jego praca jest próbą obrony *KMRE*.

²¹⁵ „The goal of inquiry is substantial, significant, illuminating truth [...]” ([1993] p. 203).

²¹⁶ „is [...] Peircean in spirit [...]” (p. 215).

²¹⁷ Zob. WATKINS [1985], JODKOWSKI [1987] i [1991] oraz YATES [1991].

Twierdził on, że „[w]iedza implikuje prawdę”²¹⁸, że „celem nauki jest odkrywanie prawdziwych praw i teorii”²¹⁹, a „w ostatnich czterystu latach mieliśmy ogromną kumulację i wzrost wiedzy naukowej”²²⁰. Zdaniem australijskiego filozofa każdy, kto temu przeczy, jest irracjonalistą. Ale krytykowany przez Stove’a filozofowie chcąc uniknąć jawnego głoszenia tezy irracjonalizmu maskują, jego zdaniem, swój irracjonalizm m.in. poprzez neutralizowanie słów i zwrotów takich jak „wiedza”, „odkrycie” czy „rozwiązanie problemu”. Wyrażenia te mają konotacje pozytywne, dlatego nawiązując do Gilberta Ryle’a, który zwrócił uwagę, że niektóre słowa mają tzw. gramatykę sukcesu, Stove określił je mianem „success-words”. Zdaniem Stove’a, czterej «irracjonalści» umieszczając takie wyrażenia w cudzysłowach, odbierają im ich pozytywny sens. Stove uznał te zabiegi, będące skądinąd konsekwencją fallibilizmu, za znamiona irracjonalizmu.

Stove, choć nie był zwolennikiem fallibilizmu, nie twierdził *explicite*, że on jest irracjonalistyczny. Dopuszczał nawet osłabioną wersję fallibilizmu, zgodnie z którą istnieje logiczna możliwość, że dana teoria jest fałszywa, mimo pozytywnych świadectw przemawiających za nią²²¹. Jeżeli jednak przyjrzymy się dokładniej poglądom Stove’a, to okaże się, że uważa on fallibilizm (w duchu Peirce’a, Poppera lub Lakatosa) – czyli stanowisko traktujące naukę jedynie jako zbiór hipotez – za irracjonalistyczny. Dla Stove’a natomiast nauka tworzy solidny gmach, dlatego próby rewizji *KMRE* uznał za przejaw irracjonalizmu. Stworzona przez

²¹⁸ „Knowledge implies truth [...]” ([1982] p. 11).

²¹⁹ „the aim of science is to discover true laws and theories” (p. 5).

²²⁰ „there has been a great accumulation or growth of knowledge in the last four hundred years” (p. 3).

²²¹ „it asserts no more than the *logical possibility* of the conjunction of the evidence for any given scientific theory, with the negation of the theory” (p. 47).

niego filozofia nauki nie jest jednak pozbawiona racji. Za jej mocną stronę można uznać to, że odrzuca niektóre teorie rozwoju nauki, ponieważ nie rozwiązują one zadowalająco, jak twierdzi, problemu rewizji naukowej. Krytykując jednak te rozwiązania, Stove zajmuje stanowisko fundamentalizmu i kumulatywizmu.

Stove nie dostrzegł zasadniczej różnicy między klasycznym fallibilizmem Poppera (i jego kontynuacji w ujęciu Lakatosa) a nieklasycznymi odmianami tej doktryny. Przedstawione wyżej omówienie doktryn Poppera i Lakatosa pokazuje, jak sędzę, dlaczego z punktu widzenia klasycznego fallibilizmu (i jego kontynuacji) neutralizowanie *success-words* jest zasadne. Obecnie spójrzmy na koncepcje pozostałych dwóch «irracjonalistów» pod kątem ich stosunku do fallibilizmu i rewizji *KMRE*.

(a) Thomas Samuel Kuhn

Rescher uznał Kuhna za fallibilistę ([1998] p. 546). Ten ostatni jednak dość powszechnie uchodzi za relatywistę, gdyż w swej koncepcji zmienności paradygmatów naukowych ([1962]) głosił, że każdy kolejny paradygmat jest zerwaniem ciągłości w naszym poznaniu. Kuhn uważał, że zmiany paradygmatów dokonują się na drodze rewolucyjnej, tzn. mają charakter globalny, a nie częściowy. Nauka rozwija się poprzez całkowitą, jednorazową wymianę danego paradygmatu na inny:

zamiana konkurujących paradygmatów nie może się dokonywać krok po kroku [...] [lecz] musi zachodzić od razu [...] albo wcale²²².

Ponadto, zdaniem Kuhna, nie ma jednolitego wzorca racjonalności naukowej. Każdy paradygmat określa własny wzorzec racjonalności:

²²² „the transition between competing paradigms cannot be made a step at a time [...] it must occur all at once or not at all” ([1962] p. 149; [1968] s. 165–166).

[w]spółzawodnictwo między paradygmatami nie jest rywalizacją, którą można by rozstrzygnąć dzięki dowodom [...] [ponieważ] [w]zorce i definicje nauki [zwolenników rywalizujących paradygmatów] nie są takie same²²³.

Racjonalność jest więc zrelatywizowana do danego paradygmatu podzielanego przez daną społeczność uczonych. Relatywizm jest tu złożony: żaden z paradygmatów nie jest lepszy od innych, bo każdy z nich jest racjonalny w świetle własnych standardów.

Kuhn jednak broniąc swego stanowiska, w artykule zatytułowanym „Reflections on my critics” ([1970]), wyjaśniał, że nie jest irracjonalistą i że nie broni irracjonalizmu:

[o]kreśliłbym [moje stanowisko] [...] jako próbę pokazania, że istniejące teorie racjonalności nie są wystarczająco dobre i że musimy je zmodyfikować albo wymienić, aby wyjaśnić, dlaczego nauka działa w taki, a nie inny sposób²²⁴.

Zatem doktrynę Kuhna, zgodnie z jego sugestią, należałoby potraktować nie tyle jako pogląd, iż wymiana paradygmatów dokonuje się w sposób irracjonalny, ile raczej jako ujawnienie problemu domknięcia tzw. luki racjonalności, czyli niemożności wskazania ponadparadygmatycznego kryterium racjonalności – kryterium racjonalności zmiany paradygmatu (zob. GROBLER [1993] s. 14, 23–24).

Zdaniem niektórych komentatorów²²⁵ jedną z przyczyn, dla których w koncepcji Kuhna brak miejsca na takie ponadparadygmatyczne kryterium jest błąd, jaki Kuhn popełnił. Jest to tzw. błąd kowariancjonistyczny, polegający na kompresji wymiaru

²²³ „The competition between paradigms is not the sort of battle that can be resolved by proofs [...] [because] [t]heir [the proponents of competing paradigms] standards or their definitions of science are not the same” (p. 147; s. 163).

²²⁴ „I would describe it [my position] [...] as an attempt to show that existing theories of rationality are not quite right and that we must readjust or change them to explain why science works as it does” (p. 264).

²²⁵ Zob. AMSTERDAMSKI [1983a] s. 114, LAUDAN [1984], GROBLER [1993] s. 24.

czasowego w opisie rewolucji naukowej. W ten sposób powstało mylne wrażenie jednoczesności zmian zachodzących przecież kolejno, których wynikiem jest pozornie irracjonalna zmiana globalna. Uwaga ta otwiera możliwość rewizji koncepcji Kuhna w kierunku klasycznego fallibilizmu. Kroki w tę stronę poczynili m.in. Stefan Amsterdamski ([1983]) i Laudan ([1984]).

Zdaniem Kuhna, z określaniem go jako relatywisty rzecz ma się podobnie jak w kwestii domniemanego irracjonalizmu. Wbrew powszechnej interpretacji, traktującej koncepcję Kuhna jako relatywizm, sam Kuhn nie uważał swego stanowiska za całkowicie relatywistyczne. W cytowanym artykule ([1970]) stwierdził, że:

[w] pewnym sensie tego pojęcia można mnie określić jako relatywistę; natomiast w bardziej podstawowym sensie nie można²²⁶.

Kuhn przeczył również temu, jakoby utrzymywał, że dana teoria jest równie dobra jak inne²²⁷ oraz że teoria późniejsza nie jest lepszym narzędziem dla praktyki naukowej²²⁸. Kuhn twierdził nawet, że podziela stanowisko Poppera w kwestii rewizji oceny danej teorii, która kiedyś oceniana jako prawdziwa została później porzucona jako fałszywa²²⁹. Kuhn odrzucał jednak ideę, charakterystyczną dla klasycznego fallibilizmu, że teoria, która zwyciężyła, jest bliższa prawdy²³⁰. Dla Kuhna bowiem celem nauki nie jest prawda. Co więcej, nauka w ogóle nie jest przed-

²²⁶ „In one sense of the term I may be a relativist; in a more essential one I am not” (p. 264).

²²⁷ „One scientific theory is not as good as another for doing what scientists normally do. In that sense I am not a relativist” (p. 264).

²²⁸ „I can say that the later theory was the better of the two as a tool for the practice of normal science [...]. Being able to go that far, I do not myself feel that I am a relativist” (pp. 264–265).

²²⁹ „I can join Sir Karl in saying that each [theory] was believed to be true in its time but was later abandoned as false” (p. 264).

²³⁰ „they [philosophers like Popper] [...] seek a sense in which the later [theory] is a better approximation to the truth. I believe nothing of that sort can be found” (p. 265).

siewzięciem teleologicznym²³¹, a przecież pogląd, iż Prawda jest celem nauki, jest niezbywalnym elementem klasycznego fallibilizmu (choć, jak widzieliśmy, od Peirce'a do Watkinsa pojęcie celu przeszło ewolucję i zostało przez tego ostatniego doprecyzowane). Wydaje się więc, że są powody, aby traktować stanowisko Kuhna jako relatywizm. Ale tą kwestią nie będę się dalej zajmować. Ważniejszy jest dla mnie domniemany fallibilizm Kuhna.

Zmiany paradygmatu nie można, według niego, uznać za racjonalną w innym niż zrelatywizowanym do paradygmatu sensie. Dlatego nie można, na gruncie jego koncepcji, mówić, że rewolucja naukowa przynosi postęp. Toteż nawet jeśli stanowisko Kuhna nie jest w pełni relatywizmem, to odmówienie nauce postępowości zasadniczo różni koncepcję Kuhna od fallibilistycznych epistemologii Peirce'a, Poppera czy Lakatosa. Ponadto, według nich, zmiana jednych przekonań, teorii, czy programów badawczych na inne jest uzasadniona epistemicznie, podczas gdy Kuhn odwołuje się do pojęć pragmatycznych bądź psychologicznych w rodzaju: „utrata zaufania do paradygmatu” ([1968] s. 94)²³², „wytrwały opór [obrońców] starej tradycji” ([1968] s. 167)²³³ czy „nawrócenie całej grupy [naukowców] (a single group conversion)” ([1968] s. 174; [1962] p. 157). Wobec tej różnicy poglądów nie można, moim zdaniem, zasadnie uznać Kuhna za (klasycznego) fallibilistę.

Dodajmy jeszcze, że Kuhn uważał, iż istnieje duża bliskość ideowa pomiędzy jego własnymi poglądami, a koncepcją Lu-

²³¹ „For me [...] scientific development is, like biological evolution, unidirectional and irreversible” (p. 264).

²³² „scientists [...] begin to lose faith [in the paradigm that has led them into crisis]” ([1962] p. 77).

²³³ „Lifelong resistance [...] from those whose productive careers have committed them to an older tradition of normal science [...]” ([1962] p. 150).

dwika Flecka (KUHN [1979] pp. VIII–IX). Stanowisko Flecka jest jednak dalekie, moim zdaniem, od Kuhnowskiego relatywizmu. Sam Fleck pisał w „Odpowiedzi na uwagi Tadeusza Bilikiewicza”, że:

[z] teorii stylów myślowych nie wynika [...] żaden relatywizm poznawczy. „Prawda” jako aktualny etap przemian stylu myślowego jest zawsze tylko jedna [...] ([1939] s. 168).

Nie jest ona jednak całkowicie zrelatywizowana do stylu myślowego jako odpowiednika paradygmatu. Zdaniem Flecka:

prawda jest nieosiągalnym ideałem, [...] do tego ideału nie zbliżamy się nawet asymptotycznie, bo rozwój nauki nie jest jednokierunkowy i nie polega tylko na przybywaniu nowych wiadomości, lecz także na obalaniu dawnych [...] ([1936] s. 36).

Prawdę zatem pojmował Fleck jako idealną granicę, ku której nauka zmierza, a ten motyw jest Kuhnowi obcy. Widzimy tu również, że polski filozof odróżniał zbliżanie się do celu od podążania w jakimś kierunku. Ponadto, w koncepcji Flecka zmiana stylu myślowego nie jest następstwem kryzysu zaufania do tego ostatniego, lecz jest spowodowana nowym odkryciem:

[k]ażde empiryczne odkrycie może [...] być uważane za uzupełnienie, rozwinięcie lub transformację stylu myślowego ([1986] s. 124).

Odkrycie natomiast, jak zauważył Wojciech Regeńczuk ([1998] s. 170), prowadzi nie tyle do rewolucji naukowej, ile do ewolucji stylu myślowego, która nie polega na całkowitej i radykalnej zmianie. Tak więc w koncepcji stylów myślowych, pomimo podobieństw, obecne są motywy nie występujące u Kuhna.

(b) Paul Karl Feyerabend

Ostatni z krytykowanych przez Stove’a filozofów ma, jak sądzę, jeszcze mniej wspólnego z fallibilizmem. Jego stanowisko podlegało ewolucji. Jak pokazał Kazimierz Jodkowski (m.in.

[1979] i [1988]) Feyerabend, w tzw. stadium umiarkowanym, był bliski popperyzmowi, a nawet próbował go rozwijać, czego później się wypierał. Nas jednak interesować tu będą późniejsze dokonania Feyerabenda. Na ogół jego stanowisko bywa określane jako anarchizm epistemologiczny (bądź relatywizm), gdyż sformułował dyrektywę *anything goes*, dopuszczającą w zasadzie każdą metodę, każdy pogląd, czy punkt widzenia ([1970] i [1975])²³⁴. Wedle innej interpretacji Feyerabend utrzymywał, że nie dysponujemy kryteriami, pozwalającymi zasadnie preferować jakąkolwiek teorię. Na przykład Grobler twierdzi, że:

głoszony przez [Feyerabenda] *pluralizm teoretyczny* nakazujący proliferację alternatywnych, „niewspółmiernych” ujęć rzeczywistości jest bliższy sceptycznej formule wiecznego poszukiwania [niż anarchizmowi czy relatywizmowi] ([1993] s. 13).

Można jednak zapytać: Czemu tak naprawdę ma służyć proliferacja alternatywnych rozwiązań? Wydaje się, że dostarczeniu materiału dla owocnej krytyki – większa liczba konkurentów umożliwić ma wybór najlepszego ze stanowisk. Ale w doktrynie Feyerabenda, jak zauważył Jodkowski, „[b]rak jest obiektywnych kryteriów czy reguł wyboru spośród [...] [niewspółmiernych] teorii” ([1988] s. 145). Te zaś reguły, które Feyerabend próbował opracować, „napotykają na wspólne trudności. Głównym problemem jest nieporównywalność niewspółmiernych teorii” (s. 145). Ostatecznie „Feyerabend dopuszcza jedynie czynniki subiektywne określające ów wybór w rodzaju upodobania uczonego” (JODKOWSKI [1984] s. 109). Skoro w koncepcji Feyerabenda, inaczej niż u Poppera, brak obiektywnych kryteriów preferencji (ich hipotetyczność nie przeczy obiektywności), zatem *de facto* nie możemy zasadnie opo-

²³⁴ Na różne sposoby rozumienia tej dyrektywy wskazał Jodkowski: może być ona traktowana jako teza, czy raczej metateza ([1988] s. 137–138), bądź też jako metazasada (s. 147).

wiedzieć się za żadnym z alternatywnych rozwiązań. Czy mamy tu może zatem do czynienia z racjonalnością odroczoną w sensie Lakatosa? Raczej nie, ponieważ w ujęciu Feyerabenda chyba nie ma żadnych widoków na postęp w kwestii kryterium. Jeżeli więc potraktować jego koncepcję jako odmianę sceptycyzmu, to widać tu jej bezradność. Sceptycyzm ten, z punktu widzenia Peirce'a kładącego duży nacisk na ekonomię w pracy badawczej, zdaje się ponadto ignorować zalecenie Williama z Ockham: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*²³⁵.

Niektórzy autorzy określają stanowisko Feyerabenda wprost jako „sceptyczny fallibilizm” (LAKATOS [1970] p. 112; McEVoy [1975]). Sugeruje to, że mamy do czynienia ze zdegenerowaną formą fallibilizmu (a dla Lakatosa fallibilizm miał dużą wartość). Określenie to bierze się stąd, że zdaniem Feyerabenda nauka, traktowana przez klasycznych fallibilistów jako domena racjonalności, niekoniecznie ma większą wartość od astrologii lub magii. Tak więc, zdaniem Lakatosa, Feyerabend ze swym *anything goes* porzuca wszelkie intelektualne standardy, a co za tym idzie przekreśla także ideę postępu poznawczego. Przy takiej interpretacji doktryny Feyerabenda, nie byłaby to zatem rewizja *KMRE*, ale jego odrzucenie, a może nawet odrzucenie wszelkich modeli racjonalności. Odrzucenie to przypomina pewien motyw charakterystyczny dla niektórych starożytnych sceptyków, którzy nie potrafiąc rozstrzygnąć, na gruncie epistemologii, zaistniałego wówczas dylematu skierowali się ku felicytologii. W tak rozumianym sceptycyzmie motywem przewodnim staje się szczęście, a nie Prawda.

²³⁵ Zdaniem Peirce'a zasadę tą sformułował Durand de St. Pourçain (1270–1334); CP 8.20.

VI.2.4. Richard Rorty

Zdaniem Marka Migottiego, przedstawicielem pragmatycznego fallibilizmu w wersji radykalnej jest Rorty²³⁶. W relacji Migottiego fallibilizm ten kładzie nacisk przede wszystkim na rewidowalność przekonań oraz zakwestionowanie idei obiektywnej adekwatności kierującej badaniami (tj. „sprzyjania prawdziemu niewyczerpanego źródła procedur epistemicznych”). Zakłada też, że „[n]asza kultura ma zabezpieczone niewyczerpane źródło procedur odszukiwania przekonań dostatecznie uzasadnionych do kwalifikacji jako poznanie naukowe [...]” (cyt. za: KOMENDZIŃSKI s. 355). Sformułowanie Migottiego sugeruje też, że fallibilizm Rorty’ego opowiada się za ideą postępu poznawczego.

Powyższa opinia wydaje mi się błędna. Stanowisko amerykańskiego pragmatysty jest, moim zdaniem, nieco inne. Rorty odrzuca koncepcję umysłu jako *Zwierciadła Natury* oraz wiążące się z nią dążenie do skonstruowania ogólnej teorii przedstawień ([1979]). Zajmując stanowisko antyrepresentacjonizmu krytykuje filozofię, na gruncie której poznanie polega na trafnym przedstawianiu, odzwierciedlaniu przedmiotu zewnętrznego wobec umysłu. Uważa, że preferowane przez nas przekonania i pojęcia wyróżniają się nie obiektywnością lub prawdziwością, ale tym, że skutecznie pomagają nam realizować nasze cele. Z tego powodu pojęcie dokładnego przedstawienia, charakterystyczne dla tradycyjnej epistemologii, proponuje zastąpić pragmatystyczną koncepcją przekonań i pojęć jako narzędzi naszego skutecznego działania. Tym samym wiąże uzasadnianie (które jego zdaniem jest zawsze behawiorystyczne i holistyczne) z praktyką społeczną, ze społecznymi

²³⁶ Zob. KOMENDZIŃSKI [1995] s. 355.

normami uzasadniania.

Rorty opowiada się za społeczno-pragmatystyczną teorią języka. Twierdzi ponadto, iż język (będący tworem konwencji i przypadku [1989]) nie tylko nie przybliża nas do poznania świata, ale w ogóle nie służy temu celowi, gdyż odniesienie przedmiotowe nie jest cechą języka. Zdaniem Rorty’ego „rzeczywistość ma się w przeważającej mierze nijak do naszych jej opisów” ([1996] s. 23), komentując zaś stanowisko Donalda Davidsona z aprobatą stwierdza, „że [nasze]^[1] przekonania niczego nie *reprezentują*, a prawda nie ma nic wspólnego z reprezentacją” ([1997] s. 175). Wedle Rorty’ego koncepcja języka jako medium pośredniczącego między nami a światem, na której opiera się realistyczna (tj. referencyjna) semantyka, prowadzi do nieskończonego regresu kolejnych poziomów zapośredniczenia, dlatego tak pojęta semantyka jest, w jego opinii, niemożliwa. Znaczenie traktuje Rorty jako byt wyłącznie wewnątrzjęzykowy, konstytuujący się w związku z innymi elementami języka, który nie posiada uniwersalnej struktury. Amerykański neopragmatysta odrzuca zatem Peirce’owską koncepcję finalnego interpretanta. Dlatego opowiadając się za semantyką immanentną twierdzi, iż pytanie o odniesienie (referencję) jest bezzasadne.

Ponadto, wedle Rorty’ego, język nie będąc narzędziem opisu rzeczywistości, lecz przestrzenią konwersacji i dialogu, jest jedynie narzędziem organizowania życia. W związku z tym Rorty opowiada się za neutralną epistemologicznie filozofią języka. Jak zauważył Maciej Witek ([1998]) jest to filozofia, w której retoryka pełniąc kreatywną funkcję, poprzez wyróżnienie jakiejś idei, pozwala tworzyć nowy kontekst. W taki właśnie sposób, wedle

^[1] Wtrącenie pochodzi od tłumacza.

Rorty'ego, znanym poglądom zostaje nadany diametralnie nowy kierunek oddziaływania. Wydaje mi się, że Rorty uważa, iż zmiana ta, jakkolwiek w znacznej mierze ma charakter przygodny, jest racjonalna. Nie jest ona bowiem czymś dowolnym, lecz wiąże się z rozpowszechnionym wśród postmodernistów przekonaniem, że niektóre z dotychczasowych wartości (podstawowych dla kultury) zostały «wyczerpane»²³⁷. Przykładem takiego oddziaływania retoryki jest, wedle Rorty'ego, zastąpienie idei prawdy (zgodnie z którą poznanie traktowane było jako dążenie do uzyskania trafnej reprezentacji rzeczywistości) ideą użyteczności (wedle której nasze teorie są jedynie narzędziami). Z tego powodu, celem nowej filozofii nie jest już odkrywanie ostatecznych, obiektywnych prawd, nie jest również trafne mówienie o czymś, lecz mówienie czegoś ważnego dla komunikowania się ludzi między sobą.

Rorty opowiada się za egzystencjalistyczno-hermeneutyczną koncepcją filozofii. Jednak hermeneutyka, pełniąc w jego ujęciu m.in. funkcję metaepistemologii, nie zajmuje jego zdaniem miejsca dotychczasowej epistemologii, lecz w swym dekonstrukcyjno-destrukcyjnym krytycyzmie znosi samą epistemologię. Filozofia konwersacyjna ma zatem zastąpić dotychczasową fundamentalistyczną filozofię jako arbitralną, w opinii Rorty'ego, strukturę myślową, roszczącą sobie prawo do ostatecznego orzekania o prawdziwości wiedzy, którą dysponuje człowiek w obrębie kultury zachodniej.

Rozważania Rorty'ego mają charakter terapeutyczno-dekonstrukcyjny. Jego głównym celem jest dekonstrukcja platońskiej tradycji filozoficznej, w szczególności epistemologii. W swym antyepistemologizmie posuwa się jeszcze dalej, kwestionując dotych-

²³⁷ Zob. MRÓZ [1992].

czasową, wyróżnioną pozycję samej epistemologii. Dlatego jego antyfundamentalizm nie ma być (w intencji Rorty'ego) jeszcze jednym stanowiskiem w epistemologii. Rorty nie wierzy w powodzenie żadnych przedsięwzięć epistemologicznych. W swych metaepistemologicznych rozważaniach nie przyjmuje zatem, tak jak krytykowany przez niego Peirce, jakiejś wersji epistemologicznego fallibilizmu, lecz stara się anulować wszelkie badania epistemologiczne będąc przekonanym, iż problemy epistemologiczne są pseudoproblemami.

Rorty przyjmuje – wywodzący się od Wilhelma Diltheya – historyzm. W ujęciu amerykańskiego neopragmatysty pogląd ten przybiera jednak bardziej radykalną postać, dlatego Rorty nie wierzy w postęp poznawczy i w taki rozwój języka, którego uwięzieniem byłaby trafna reprezentacja świata. Odrzucając reprezentacjonizm i konsekwentnie podtrzymując antyepistemologizm, staje na stanowisku agnostycyzmu twierdząc, iż język nie pozwala nam choćby częściowo odzwierciedlić świata rzeczywistego (pozajęzykowego).

A zatem Rorty odrzuca *KMRE* oraz wszelkie jego kontynuacje o charakterze epistemicznym. I chociaż jego filozofia nie ma wyłącznie nihilistycznego charakteru (można by się dopatrzeć w jego rozważaniach propozycji pewnego modelu racjonalności, jako fundamentu dla jego liberalistycznej utopii), to jednak Rorty zrywa z tradycyjnym zadaniem budowania inteligibilnego obrazu rzeczywistości. Fallibilizm (Peirce'a i Poppera) jest jedynie rewizją *KMRE*, ma zatem pozytywny, kreatywny charakter. Natomiast zabiegi Rorty'ego mają na celu dekonstrukcję całego przedsięwzięcia wyznaczonego przez *KMRE*. Wydaje się więc, że traktowanie poglądów Rorty'ego jako odmiany fallibilizmu jest ryzykowne.



Przedstawiona panorama stanowisk fallibilistycznych, od Carnapa do Rorty'ego, pokazuje różnorodne sposoby odchodzenia od klasycznego fallibilizmu. Najbliższa temu ostatniemu jest chyba koncepcja Carnapa, którą można by określić jako *nieklasyczny weryfikacjonistyczny fallibilizm*. Stanowiska Reschera i Quine'a są bardziej odległe i choć nieco się różnią, można by je uznać za odmiany *nieklasycznego koherencjonistycznego fallibilizmu*²³⁸. Jeszcze dalej od klasycznego fallibilizmu sytuują się koncepcje Kuhna i Feyerabenda. Pierwszą z nich określiłbym jako *nieklasyczny relatywistyczny fallibilizm*, drugą zaś jako *nieklasyczny sceptyczny fallibilizm*. Trudniej natomiast jest określić pozycję, jaką względem klasycznego fallibilizmu zajmuje Rorty. Jego rozważania mają przede wszystkim negatywny charakter. Uprawia on krytykę nie tylko określonych koncepcji epistemologicznych, ale samej teorii poznania. Dlatego stanowisko to – jeśli w ogóle można je uznać za wersję fallibilizmu – określiłbym jako *nieklasyczny metaepistemologiczny fallibilizm*.

Nieklasyczne odmiany fallibilizmu oprócz teoretycznej posiadają też niekiedy normatywną wersję. Na uwagę zasługują szczególnie dwie: Feyerabenda i Rorty'ego. W pierwszym przypadku mamy dyrektywę *anything goes*, która choć może sprawiać pozytywne wrażenie, ma jednak jeśli nie anarchistyczny, to co najmniej sceptyczny sens; Rorty zaś zaleca, abyśmy w ogóle porzucili epistemologię. Są to więc normatywne wersje fallibilizmu

²³⁸ W doktrynie Reschera obecnych jest kilka motywów obcych klasycznemu fallibilizmowi, m.in. agnostycyzm i czysto pragmatyczne pojmowanie celu nauki, można by więc jeszcze inaczej określić właściwą mu wersję fallibilizmu: *nieklasyczny agnostyczny bądź pragmatyczny fallibilizm*.

eksponujące aspekt negatywny, a nie pozytywny tej doktryny. Zauważmy również, że jeśli fallibilizm potraktować jako próbę przewyciężenia dylematu: dogmatyzm – sceptycyzm (połączoną z rewizją *KMRE*), to niektóre z powyższych koncepcji w ogóle nie przewyciężają tego dylematu (widać to wyraźnie u Kuhna i Feyerabenda, po części też u Quine’a), inne zaś oferują nieklasyczne sposoby radzenia sobie z sytuacją problemową, będącą źródłem fallibilizmu (szczególnie widoczne jest to u Rorty’ego). Wobec powyższego, klasyczny fallibilizm wydaje się bardziej konstruktywnym rozwiązaniem. Płynie z tego następujący morał. Rezygnacja z niektórych istotnych dla klasycznego fallibilizmu motywów nieuchronnie wiąże się z odchodzeniem od klasycznego fallibilizmu. Możliwie jest ono w różnych kierunkach: np. ku agnostycyzmowi, sceptycyzmowi, relatywizmowi, anarchizmowi. Dla tych, którzy cenią sobie projekt wyznaczony przez *KMRE*, powinno być to przestroga.