

V.2. Sceptycyzm: Refutacja *KMRE*?

Istotę sceptycyzmu niełatwo jest uchwycić. Zdaniem Bocheńskiego:

[s]ceptycyzm można uważać bądź za rodzaj dyrektywy, programu czy strategii w poznaniu, bądź za teorię dotyczącą możliwości ludzkiego poznania. W obu wypadkach [...] jest dziwacznym nieporozumieniem i zabobonem. [...] Sceptycyzm znajduje sobie zawsze zwolenników w okresach rozkładu społecznego. Wówczas nie tylko więź społeczna ulega rozluźnieniu, ale równocześnie ludzie wyobcowani ze społeczeństwa tracą [...] duchowy grunt pod nogami i popadają w rozpacz, jaką jest właśnie sceptycyzm. Natomiast gdy społeczeństwo jest zdrowe i twórcze, nie spotykamy w nim zwolenników tego zabobonu ([1994] s. 115–116).

Innego zdania był Quine, wedle którego:

[s]ceptycyzm jest odnogą nauki. Podstawą sceptycyzmu jest świadomość ulegania złudzeniom, odkrycie, że nie zawsze należy wierzyć własnym oczom ([1986c] s. 53).

Zestawienie powyższych opinii rodzi pytanie o przyczynę tak odmiennych ocen sceptycyzmu. Chcąc na nie odpowiedzieć spróbujmy najpierw wyjaśnić, czym w ogóle był starożytny sceptycyzm. Zdaniem Leona Joachimowicza:

[s]ceptycyzm jako wypracowany i określony kierunek myśli filozoficznej po raz pierwszy pojawił się w Grecji. Pojawił się jednak nie nagle, nie w stanie gotowym, i w pełni dojrzałym. Był ogniwem i następstwem określonych procesów w historycznym rozwoju filozofii greckiej ([1972] s. 12).

Sądzę, że sceptycyzm będąc wynikiem poprzedzających go zdarzeń w filozofii greckiej, stanowił jednocześnie ważny etap w dziejach *KMRE*. Tworzeniu się modelu towarzyszyła skierowana pod jego adresem krytyka. Formułowane jednak przez pierwszych filozofów argumenty, np. krytycznie oceniające poznanie zmysłowe, nie były jeszcze wynikiem systematycznej krytyki poznania. Sceptycyzm skumulował tego typu argumenty. W swych tropach sceptycy zawarli esencję krytyki pod adresem *KMRE*: (a) dowód (w sensie *KMRE*) jest nieosiągalny, podobnie (b) ścisła, precyzyjna definicja czy (c) absolutne kryterium prawdy, (d) nie dysponujemy także niezawodną metodą poznawczą, dlatego też (e) nie sposób ostatecznie wyjaśnić jakiegokolwiek zagadnienia. Sceptyczne tropy uświadamiają nam (zdaniem sceptyków), że *ἐπιστήμη* jest poza naszym zasięgiem.

Wartość sceptycyzmu polegała przede wszystkim na tym, że dzięki sceptykom sporo dowiedzieliśmy się o naszym poznaniu. Krytyka sceptyczna ujawniła istnienie niektórych składników *KMRE* oraz jego ogólny charakter. Wyrażał się on w tym, że wyznaczone przez klasyczny model racjonalności zadanie – zbu-

dowania inteligibilnej koncepcji świata – było pojęte jako dający się urzeczywistni(a)ć cel.

Wedle sceptyków sformułowane w ten sposób zadanie jest jednak niewykonalne. Miały to ilustrować tropy. Krytycyzm sceptyków był jednak szczególny, bo krytykując *KMRE* doprecyzowali jego wymogi. Postawili na przykład wyraźnie problem kryterium prawdy pokazując, że kryterium, zgodne z charakterem modelu, powinno być obiektywne, absolutne i uniwersalne zarazem. Takie kryterium byłoby niezawodne. Tym samym sformułowali warunek dla wiedzy: albo będziemy mieć kryterium prawdy, albo nasze roszczenia do wiedzy będą bezzasadne.

Ta skrócowa prezentacja sceptycyzmu pozwala zrozumieć, dlaczego stanowi on dla epistemologii «uciążliwy spadek». Spróbujmy jednak pogłębić jeszcze analizę sceptycyzmu. Bocheński, krytykując sceptycyzm, odrzuca (podobnie jak Peirce i Popper) wymóg globalnego wątpienia, mimo to w swym krytycyzmie zdaje się nie dostrzegać wartości, jaką posiada wątpienie. Natomiast z punktu widzenia fallibilizmu (zarówno klasycznego, jak też nieklasycznego), wątpienie jest nieodłącznym składnikiem badań naukowych. Peirce stał na stanowisku, że:

[n]ieustanne wątpienie jest duszą dociekań. Gdy kończy się wątpienie, badanie ustaje. [...] rzeczywiste badanie zaczyna się, gdy zaczyna się prawdziwe wątpienie, i kończy się, gdy to wątpienie się kończy¹²⁶.

Z kolei Quine twierdził, że:

wątpienie pobudza teorię wiedzy; lecz także wiedza pobudza wątpienie ([1986c] s. 53).

Ponadto, Bocheński wskazując źródła sceptycyzmu miał na myśli sceptycyzm normatywny oraz teoretyczny w ich radykalnej formie

¹²⁶ „Living doubt is the life of investigation. When doubt is set at rest inquiry must stop” (CP 7.315). „real inquiry begins when genuine doubt begins and ends when this doubt ends” (7.322).

(charakterystyka obu odmian sceptycyzmu poniżej); odrzucając je tym samym odmawiał im jakiegokolwiek wartości. Uważam, że rekonstrukcja genezy sceptycyzmu dokonana przez Bocheńskiego pomija to, co w sceptycyzmie konstruktywne: sceptyczną analizę warunków konstytuujących nasze poznanie. Poświęćmy jej nieco uwagi. Pozwoli nam to później uwydatnić różnicę między sceptycyzmem a fallibilizmem.

Sceptycyzm nie jest zjawiskiem jednorodnym. Dąbska porządkując wielość odmian sceptycyzmu filozoficznego sprowadziła je do dwóch podstawowych: do sceptycyzmu teoretycznego i normatywnego. Pierwszy polega na „wykazania bezpodstawności poznawczych kryteriów prawdy w zakresie sądów o rzeczywistości transcendentnej”. Natomiast drugi jest „teori[a] działania, która formułuje pewną dyrektywę postępowania, tę mianowicie, że należy powstrzymywać się od wydawania sądów [...]”. Sceptycyzm normatywny wydaje się naturalnym zastosowaniem sceptycyzmu teoretycznego” ([1958] s. 8–10). W sceptycyzmie teoretycznym można by wyróżnić dwie części: (1) krytyczną analizę naszego poznania i (2) podsumowanie dokonanej analizy. (1)-(2) stanowią pełną «diagnozę» naszego poznania. Starożytny sceptycyzm jednak na tym nie poprzestał formułując dyrektywę, aby z powodów wskazanych w (1)-(2) powstrzymywać się od wydawania sądów. W tym wyrażał się jego «terapeutyczny» charakter.

Ostatni etap, będący konkluzją sceptycyzmu, to normatywny sceptycyzm całkowity. Prowadzi on do nieodwołalnego zaprzestania poszukiwań naukowych – dlatego właśnie Bocheński go odrzucił. Wykazanie jałowości tego etapu nie podważa jednak sceptycznej diagnozy, która godzi w *KMRE*.

W ujęciu Bocheńskiego sceptycyzm w ogóle nie posiada pozytywnego charakteru, jest wyrazem rozpacz. Zupełnie inaczej

traktowała sceptycyzm Dąbska, wedle której:

sceptycyzm był [...] graniczną postacią racjonalistycznej krytyki poznania. Ale z tej krytyki nie wysnuwał wniosku o nicości czy słabości umysłu ludzkiego ani o beznadziejności poszukiwania prawdy. Wszak sceptyk, to ten, kto stale i wytrwale prawdy szuka i w tej roli krytycznego badacza trwa tam, gdzie dogmatyk uległ złudzie pewności, a agnostyk zrezygnował z wysiłków ([1950] s. 3).

Uważam, że opinia Bocheńskiego jest przesadna przypisując sceptycyzmowi wyłącznie destrukcyjny charakter. Z drugiej strony życzliwa interpretacja autorstwa Dąbskiej, jakkolwiek zgodna ze słowami samego Sekstusa Empiryka, kłóci się z takim sposobem rozumienia sceptycyzmu, wedle którego sceptycyzm łączy się z proponowaną przez sceptyków formą terapii – *ἐποχή*. Spróbujmy jednak pójść tropem wskazanym przez Dąbską.

Jeżeli potraktujemy początek *Zarysów pirrońskich* jako reprezentatywny dla sceptycyzmu, to sceptycyzm nie kończy się wcale na *ἐποχή*. Wedle Sekstusa sceptycy to ci, którzy „wciąż szukają” prawdy ([Z.pir.] I, 2 i 3), a filozofia sceptyczna nakazuje „wytrwale szukać dalej” (I, 1).

O czym jednak świadczy ten nakaz wytrwałego kontynuowania poszukiwań? Jaki charakter ma wobec tego *ἐποχή*, może jedynie tymczasowy? Czy ma to może jakiś związek z fallibilizmem? Sceptycy, pomimo swej krytyki pod adresem *KMRE*, akceptowali ideał *ἐπιστήμη* jako właściwy cel poznania (nie odrzucili też koncepcji *logosu*, lecz jedynie starali się wykazać, że nakreślony przez *KMRE* program badawczy jest niewykonalny). A zatem zgodnie z deklaracją Sekstusa ich poszukiwania powinny być nastawione na zdobycie wiedzy, ale przecież tropy pokazują, że tak określone zadanie jest niewykonalne. Poza tym, zachowane dzieła Sekstusa nie mówią o pozytywnych efektach owych mających jakoby mieć miejsce poszukiwań. Jaki zatem sens ma mówienie

o kontynuowaniu poszukiwań czegoś, co jest poza naszym zasięgiem? Czy jest to jedynie retoryczny wybieg? Niekoniecznie. Otóż sceptycy (nie tylko w czasach Sekstusa, lecz także przed nim) świadomi destrukcyjnego charakteru swej diagnozy oraz niebezpiecznych następstw *ἐποχή* (kończącego wszelkie badania) pragnęli być może zachować otwartą furtkę dla przyszłych, pozytywnych rozważań. Mogłyby na to wskazywać poszukiwania przez akademików wiarygodnego kryterium wyboru w sprawach praktycznych. Tego typu kryteria akceptował także Sekstus (choć trochę inne niż akademicy) ([Z.pir.] I, 21–24).

Deklaracja Sekstusa rozpoczynająca *Zarysy pirrońskie* sugeruje, że sceptyk jest niestrudzonym poszukiwaczem prawdy. Brzmi to nader podobnie do przytoczonych poglądów Peirce'a i Quine'a (jak też innych fallibilistów), że wątplenie nieodłącznie towarzyszy poszukiwaniu prawdy. Podobieństwo jest jednak tylko częściowe. Dla obu amerykańskich filozofów wątplenie, jako trwały składnik badań naukowych, jest motorem napędowym nauki. Natomiast Sekstus, i inni jemu podobni sceptycy, nie posiadają żadnej nauki. Ich wątplenie nie prowadzi do postępu poznawczego¹²⁷.

Stosunek sceptycyzmu do KMRE był zatem osobliwy. Choć sceptycy dowodzili utopijności modelu, to trudno im było z niego

¹²⁷ Sekstus oprócz *Zarysów* i innych prac filozoficznych (część z nich zebrano w tomie *Przeciw logikom* – [P.log.]) był wprawdzie również autorem (zaginionych) pism medycznych, można jednak sądzić, że prace te nie były wykładem pozytywnej (dogmatycznej) nauki medycznej. Sekstus, choć zdawał się kierować swe sympatie ku lekarzom metodycznym ([Z.pir.] I, 236–241), to zgodnie z tradycją należał do obozu lekarzy empirycznych. Medycyna w ich ujęciu to, jak się zdaje, nie tyle nauka, co pewna praktyka dotycząca fenomenów i programowo nie wykraczająca poza obszar tego, co niejawne. To samo nastawienie posiadał sceptycyzm także względem dogmatyzmu filozoficznego. Jak sugeruje Krokiewicz Sekstus „uważał dogmatyzm za chorobę umysłową i starał się wyleczyć jej liczne ofiary przy pomocy sceptycznych leków, jakich mu dostarczyli filozofowie i jakich używał na równi ze zwyczajnymi lekami cieleśnymi” ([1998] s. 8). Zatem również ta odmiana sceptycyzmu ma ostatecznie *stricto* praktyczny charakter.

zrezygnować. Ich krytyka miała wprawdzie przede wszystkim negatywny charakter, a jej konsekwencją było *εποχή*, jednak zarówno dla części sceptyków, jak i akademików konkluzja ta nie była zadowalająca i wydaje się, że przynajmniej niektórzy poszukiwali jakiegoś pozytywnego rozwiązania. Jednym z najlepszych tego przykładów była koncepcja Karneadesa, odnośnie kryterium. Przyjrzyjmy się jej zatem, i spróbujmy ocenić, czy można go uznać za prekursora fallibilizmu.

V2.1. Karneades: Prekursor fallibilizmu?

Karneades „żadnych pism nie pozostawił”¹²⁸. Poglądy tego filozofa znamy głównie dzięki relacji jego ucznia Kleitomachosa, którego prace jednak się nie zachowały. Rekonstruując koncepcję Karneadesa musimy zatem polegać na przekazach pośrednich, w tym przede wszystkim na dziełach Sekstusa Empiryka.

Wedle Reschera ([1998] p. 546) Karneades wprowadzając w miejsce *ἐπιστήμη* koncepcję wiedzy prawdopodobnej (*πιθανόν*) był prekursorem fallibilizmu. Podobnego zdania są też inni badacze. Przytoczę opinię kilku z nich, a następnie wskażę na trudności wiążące się z tą interpretacją.

W relacji Sekstusa stanowisko Karneadesa brzmi następująco: zwalczając innych filozofów rozprawiał Karneades o nieistnieniu kryterium [prawdy]; sam zaś, zapytany o jakieś kryterium sposobu życia i osiągania szczęśliwości, z konieczności widział się zmuszonym wyłożyć swój pogląd przyjmując [1] przedstawienie prawdopodobne oraz [2] to, które jest zarazem prawdopodobne i nieodparte, i [3] potwierdzone ([Plog.] I, 165–167). tak też – mówią uczniowie Karneadesa – w sprawach nieistotnych posługujemy się, jako kryterium, przedstawieniem tylko prawdopodobnym, w ważniejszych – nieodpartym, a w tych, które dotyczą szczęścia – systematycznie zbadanym (I, 184).

¹²⁸ Cyt. za: DIOGENES LAERTIOS [Żywoty] IV. 65; zob. też: KROKIEWICZ [1964] s. 195.

Tatarkiewicz uważał natomiast, że:

[w] duchu [...] probabilizmu poszedł rozwój sceptycyzmu akademickiego, a także późniejszego pirronizmu; probabilizm objął później i teorię. Karneades twierdził, że wprawdzie żadne sądy nie są pewne, ale nie w równej mierze są niepewne. [...] I mniemał, że niekoniecznie należy powstrzymywać się od sądu, że można wypowiadać sądy, skoro są prawdopodobne ([1983] t. I, s. 152).

Woleński z kolei twierdzi, że według Karneadesa:

wiedza ma charakter probabilistyczny. Wprawdzie nie możemy wiedzieć na pewno, ale jesteśmy zdolni uzyskać wiedzę jakoś prawdopodobną. [...] Karneades był zapewne pierwszym, który zmienił pojęcie wiedzy w taki sposób, że wszelka wiedza o świecie zewnętrznym jest co najwyżej prawdopodobna. [...] W ten sposób akademizm (w tej interpretacji) stał się pierwszym w pełni wyartykułowanym antyfundamentalizmem epistemologicznym ([2000] s. 36).

Joachimowicz posuwa się jeszcze dalej sądząc, że Karneades – jak wcześniej Arkezylaos – sformułował konstruktywną i pozytywną koncepcję. Skoro „[z]a [...] правило przyjął [...] [πιθανόν] – *probabile* [...]”. Jest więc w Akademii prawdziwym twórcą teorii prawdopodobieństwa” ([1972] s. 81–82). Jego kryterium ma, wedle Joachimowicza, nie tylko zastosowanie w życiu, ale przede wszystkim „ma znaczenie teoretyczne w badaniach naukowych i dyskusjach [...]” (s. 83).

Tatarkiewicz, Woleński i Joachimowicz widzą w koncepcji Karneadesa głównie stanowisko epistemologiczne. Nieco innego zdania był Copleston, podkreślając praktyczny charakter Karneadesowej koncepcji:

Karneades rozumiał, że całkowite zawieszenie sądu jest niemożliwe, i dlatego opracował teorię Prawdopodobieństwa (πιθανότης). Prawdopodobieństwo ma różne stopnie i jest zarówno konieczne, jak i wystarczające do działania. [...] Pokazał na przykład, jak możemy przybliżać się do prawdy – nawet jeśli nigdy nie zdołamy osiągnąć pewności – przez nagromadzenie racji za przyjęciem jakiegoś stanowiska ([1998] s. 470)¹²⁹.

¹²⁹ „Carneades saw that complete suspension of judgement is impossible,

Oryginalną interpretację Karneadesowego kryterium sformułował Krokiewicz. Wprawdzie używał on określenia „probabilizm”, jednak nie bronił interpretacji, że akademik był twórcą teorii prawdopodobieństwa (we współczesnym znaczeniu). Przypomniawszy natomiast, że to Cyceiron przetłumaczył wyrażenie Karneadesa jako *visio probabilis*, resp. *visum probabile* „i stąd pochodzi nazwa probabilizmu” ([1964] s. 213, przyp. 8.). Pytając jednak o koncepcję Karneadesa interesuje nas jej charakter, a o nim nie muszą przesądzać używane – przez Cyceirona – nazwy. Dlatego nie należy się zbytnio sugerować łacińskim odpowiednikiem Karneadesowego pojęcia (oraz jego współczesną formą preferowaną przez wielu tłumaczy) i należy odróżnić kwestie etymologiczne od filozoficznych. Wprawdzie o probabilizmie u Karneadesa zdawał się mówić Cyceiron, jednak należałoby rozstrzygnąć, czy jego *probabile* odpowiada naszemu pojęciu prawdopodobieństwa. Wydaje się więc, że nazwa – jakiej używał Karneades – nie wskazuje jeszcze, że miał on na myśli prawdopodobieństwo w naszym rozumieniu. Dlatego, aby ustalić charakter koncepcji *πιθανόν*, należy – nie ograniczając się do analizy samego pojęcia – zbadać odpowiedni kontekst problemowy.

Zdaniem Krokiewicza Karneades odróżniając mniemania dogmatyczne (ślepe) od mniemań „świadomych swej niepewności” wcale nie potępiał tych ostatnich. Co więcej, w pewnych przypadkach pozwalał mędrcom mniemać. Dlatego – twierdzi Krokiewicz – w Karneadesowej „teorii probabilizmu jest [...] coś więcej niż tylko formalna i praktyczna obrona akademickiej

and so he elaborated a theory of Probability (*πιθανότης*). Probability has various grades and is both necessary and sufficient for action. He showed, for example, how we may approximate to the truth – even if we can never attain certainty – by the accumulation of reasons for accepting some position” ([1947] pp. 416–417; [1998] s. 470).

powściągliwości” (s. 220). Probabilizm ten, jego zdaniem, posiadał pod pewnym względem „rewolucyjny charakter” (s. 221), gdyż w przeciwieństwie do dotychczasowej filozofii „uznał wiarę [πίστις] za matkę wiedzy” ludzkiej. „Karneadesowa wiara robi – wedle Krokiewicza – wrażenie jakby twórczej w sobie, ale nie dość silnej intuicji [...], która potrzebuje wzmocnienia myślą dyskursywną i intelektualnym światłem, aby mogła służyć za praktyczne kryterium czynnego życia” (s. 221). Rodzi się więc pytanie, jakie konsekwencje miał przewrót, na który wskazał Krokiewicz. Jego zdaniem Karneades był przekonany, że „człowiek nie może zdobyć się na inną wiedzę niż [...] opartą na względnej wierze” (s. 221). Dostępne są nam tylko mniemania. Są one pod pewnym względem zróżnicowane. Jedne są „ślepe, nieświadome swej dogmatyczności”, drugie zaś bardziej krytyczne, bo „świadome swej niepewności”. Bez mniemań nie sposób się obejść. Skoro zatem konieczne jest oparcie się na nich, więc Karneades dopuszczał wybór tych drugich, gdyż są to „intelektualnie uzasadnione wierzenia” (s. 224).

Tak przedstawiona interpretacja Karneadesowej teorii sprawia, że trudno się oprzeć wrażeniu, iż mamy tu antycypację fallibilizmu. Głębsza analiza kontekstu problemowego świadczy jednak, moim zdaniem, że wrażenie to jest niewłaściwe. Za chwilę wrócimy do tej analizy. Tutaj zwróćmy tylko uwagę, że zróżnicowanie wśród mniemań, na które wskazał Karneades, nie jest tym samym, o którym mówi fallibilizm. Krytycyzm Karneadesa – jeżeli można tak powiedzieć – zatrzymał się tam, gdzie rozpoczyna się fallibilizm. Odróżniając mniemania dogmatyczne od mniemań, których omylność sobie uświadamiano akademik dostrzegł, że te

drugie również są zróżnicowane¹³⁰. Przyjmując jednak hierarchię mniemań ze względu na stopień omylności nie miał on chyba żadnej idei postępu poznawczego. Wydaje się więc, że jego kryteria były pragmatyczne, a nie epistemiczne.

Krokiewicz był zapewne tego świadom, uznał bowiem, że probabilizm Karneadesa to przede wszystkim „teori[a] rozsądnego przypuszczania [...]” (s. 212), bowiem „[o]drzuciwszy kryterium dogmatyczne wprowadził” on „praktyczne kryterium właściwego postępowania w życiu [...]” (s. 213). Ostatecznie, Krokiewicz w swej interpretacji dochodzi do podobnych wniosków co Copleston. Uważa, iż głównym celem opracowanego przez Karneadesa kryterium było pomóc nam wybierać właściwie „w najważniejszej sprawie”, którą jest kwestia „szczęśliwego życia [...]” (s. 214).

Interpretację Karneadesowego kryterium przypisującą mu teoretyczny charakter starał się podważyć Reale, jego zdaniem:

dla Karneadesa ostatnim słowem pozostaje [...] [*ἐποχή*]. [...] [jednak] dla rozwiązania problemu życia Karneades wymyśla [...] naukę o tym co «prawdopodobne» (*πιθανόν*) [...] ([1999] s. 512).

Biorąc pod uwagę tę naukę, mówiono o *probabilizmie Karneadesa* i uważano ten probabilizm za drogę wypośredkowującą między sceptycyzmem a dogmatyzmem [...]. Nowsza krytyka wykazała jednak, że naukę Karneadesa o tym co prawdopodobne należy rozumieć [...] jako dialektyczną argumentację zbudowaną w celu obaleniu dogmatyzmu stoików [...]. Za tym nowym tłumaczeniem przemawia dosyć mocny argument, mianowicie to, że [...] [*πιθανόν*] (prawdopodobne) jest pojęciem ściśle stoickim (s. 514-515).

Reale przytacza następnie definicję stoicką, wedle której:

[p]rawdopodobnym jest taki *sąd*, który prowadzi do wyrażenia zgody. Przykład: „kto coś urodził, jest dla tego czegoś matką”. Nie jest

¹³⁰ Przypomnijmy, że jego kryterium składało się z trzech części (stopni). Najniższym było (1) wyobrażenie budzące wiarę (*πιθανή φαντασία*), kolejnym (2) wyobrażenie budzące wiarę i nieodparte (*ἀπερίσπαστος*), a najlepszym (3) wyobrażenie budzące wiarę, nieodparte i dokładnie zbadane (*διεξοδευμένη, περιδευμένη*).

to jednak *koniecznie* prawdziwe, ponieważ kura nie jest matką jaja (s. 515)¹³¹.

Z definicji tej, twierdzi Reale,

wynika w sposób oczywisty, że [...] Karneades [...] [wykorzystał] pojęcie [...] [*πιθανόν*] [...], aby pokazać [...], że mędrzec stoicki, skoro nie istniało absolutne kryterium prawdy, kierował się – podobnie jak wszyscy zwykli ludzie – kryterium *prawdopodobieństwa* (s. 515).

Argument, o którym mówi Reale, nie wydaje mi się wcale tak mocny. Z tego, że akademicy posługiwali się pojęciami stoików, nie wynika jeszcze, że nie zaadaptowali tych pojęć do własnych celów. Opinia Realego nie jest jednak jedyną, która przeciwstawia się dotychczasowej interpretacji Karneadesowej koncepcji kryterium. Na uwagę zasługują m.in. prace Jonathana Barnesa ([1998] oraz w: SEKSTUS [1994]).

Zdaniem Barnesa przekład słowa *πιθανός* (w wersji łacińskiej oddawane przez *probabilis*) na angielskie *probable* jest błędny, gdyż sugeruje – zgodnie ze współczesnym znaczeniem angielskiego słowa – że Karneades miał na myśli teorię prawdopodobieństwa. Taka zaś interpretacja, jakkolwiek dopuszczalna, wydaje się Barnesowi zbyt daleko idąca, bowiem greckie słowo *πιθανός* znaczy, wg niego, *plausible*¹³², co na polski należy przetłumaczyć raczej jako „wiarygodny”, „możliwy do przyjęcia” ([s23-1983] t. II, s. 74), niż „prawdopodobny”.

W przekładzie pism Sekstusa, których Barnes dokonał z Julią Annas (SEKSTUS [1994]), *πιθανός* tłumaczone jest właśnie jako *plausible*, zaś *probably* w ogóle się nie pojawia (np. fr. I, 226–229

¹³¹ DIOGENES LAERTIOS, VII. 75 [cytat pochodzi z: REALE [1999]; w polskim przekładzie *Żywotów* autorstwa Leśniaka (s. 404) ma on inny sens].

¹³² Tak jest też tłumaczone przez [sv3-1940] p. 1403, zarówno gdy mowa o osobach, jak i argumentach. W sensie *plausible* występuje ono, wg [sv3-1940], m.in. u Platona (np. [Gorgiasz] 479 c, [Teajtet] 178 e) i u Arystotelesa (np. [Ret.] 1356 b 26).

zob. też pp. 226, 229 247). W podobny sposób ów fragment przełożył Krokiewicz używając jednak dwóch form „godny wiary” i „wiarobudny” ([Z.pir.] I, 226–229)¹³³. Natomiast Dąbska tłumacząc inne fragmenty pism Sekstusa (zebrane w tomie *Przeciw logikom* m.in. I, 166, 169, 184; zob. też s. 317), w których występuje to greckie słowo, oddała je jako „prawdopodobny”, zaś πιθανότης przetłumaczyła jako „prawdopodobieństwo” (s. 305–306, 317)¹³⁴.

Zgodnie z interpretacją Barnes’a (podobnie uważał Krokiewicz – [1964] s. 213) Karneades chcąc ujawnić złożony charakter naszych przedstawień obok przedstawień prawdziwych i fałszywych odróżniał, niezależne od nich, opinie wiarygodne (πιθανός – *plausible*) oraz niewiarygodne. Prawda i fałsz mają charakter obiektywny – przedstawienia są takie albo takie ze względu na swój przedmiot, natomiast wiarygodność i niewiarygodność są subiektywne – są zdeterminowane przez nasze postrzeganie rzeczy. Wyobrażenia zatem ze względu na swój podmiot wydają się albo nie wydają prawdziwe. Dlatego to, co dla kogoś jest wiarygodne, może nie być takie dla kogoś innego. Istnieją wprawdzie trzy stopnie wiarygodności (wspomniane powyżej), jednak nawet najbardziej wiarygodna opinia może okazać się fałszywa, nie

¹³³ W jednej ze swych monografii dotyczących sceptycyzmu Krokiewicz zaproponował, aby „[w]yobrażenie budzące wiarę [...] nazwać ze względu na podmiot, który je uważa za prawdziwe, wyobrażeniem wiarygodnym, a ze względu na nie samo – wiarobudnym” ([1964] s. 213). Pozwoliłoby to odróżnić aspekt subiektywny wyobrażenia od aspektu obiektywnego. Wobec tego „wiarobudny” powinno być w tłumaczonym, przez Krokiewicza, fragmencie zastąpione przez „wiarygodny”, gdyż chodzi tu o subiektywny aspekt wyobrażenia. Dystynkcja ta jednak nie została powszechnie przyjęta. Być może dlatego Wydawnictwo AKME, chociaż wznawiając w 1989 r. przekład *Zarysów* wprowadziło poprawki, tłumaczenie Karneadesowego terminu pozostawiło bez zmian.

¹³⁴ Za wersją wybraną przez Dąbską mogą przemawiać słowniki grecko-polskie, w których inaczej niż w [sv3-1940] πιθανός obok znaczenia „wiarygodny” posiada też znaczenie „prawdopodobny”: [sv4-1958/65] t. I, s. 534 i [sv10-2001] t. II, s. 198.

posiadając takiego charakteru jak *ἐπιστήμη*. Mimo to powinniśmy preferować to, co bardziej wiarygodne.

Barnes jednak waha się co do ostatecznego określenia charakteru Karneadesowego kryterium. Przypuszcza, że to raczej któryś z jego uczniów, niż on sam, zastosował tę koncepcję do teorii wiedzy, natomiast sam Karneades traktował ją jako kryterium praktyczne. Być może jednak, spekuluje Barnes, Karneades chciał w ten sposób otrzymać nie wiedzę, ale chociaż jej substytut. Bowiem, mimo iż nie posiadamy absolutnego kryterium prawdy, to jednak koncepcja stopni wiarygodności dostarcza kryterium dla racjonalnych przekonań.

Jak zatem należy interpretować koncepcję *πιθανόν*? Czy jako pozytywną propozycję nowego pojęcia wiedzy i sposobu racjonalnego jej preferowania, czy też jedynie jako kryterium racjonalnego wprowadzenia, ale nie opartego na wiedzy wyboru, którym możemy się kierować wyłącznie w kwestiach praktycznych? Na podstawie przytoczonych opinii trudno rozstrzygnąć, czy koncepcja Karneadesa w ogóle miała charakter epistemologiczny, a tym bardziej, czy była wyrazem antyfundamentalizmu. Nie bardzo też wiadomo, jakich pojęć używał Karneades i czy mówił on o wiedzy (prawdopodobnej) w sensie *ἐπιστήμη* – ówczesny filozoficzny język grecki posiadał już całą gamę określeń od *ἄγνοια* (niewiedza, nieświadomość, nieznajomość) poprzez *δόξα* aż do *ἐπιστήμη*¹³⁵.

Zauważmy ponadto, że Sekstus nie potraktował pomysłu Karneadesa jako mogącego stanowić przełom w próbie rozwiązania dylematu: sceptycyzm – dogmatyzm. Być może nie dostrzegł oryginalności swego poprzednika. Jeżeli jednak na serio trak-

¹³⁵ Dodajmy, że niewiedza nie musi negować poznania. Tak jest np. w ujęciu Arystotelesa, gdzie jako pozytywny stan umysłu traktowana jest przez Stagirytę jako błąd wytworzony przez sylogizm ([An.wt.] 79 b 23-24), jest zatem czymś innym niż fałsz (*ψεῦδος*) zob. [Met.] 1052 a 2.

tować deklarację rozpoczynającą *Zarysy pirrońskie*, to Sekstus – poszukiwacz prawdy – powinien był zwrócić uwagę na koncepcję Karneadesa. Wydaje mi się jednak, że Sekstus dlatego nie widział niczego nowatorskiego w tej koncepcji, ponieważ nie była ona aż tak śmiała, jak sugeruje np. Rescher. Sądzę, że gdyby Karneades wystąpił z tak gruntowną i (w przeciwieństwie do sceptyków poprzedniej generacji) pozytywną rewizją *KMRE*, to jego koncepcja odegrałaby donioślejszą rolę w dziejach filozofii. Nie zapominajmy też, że Karneades programowo, jak się zdaje, nie pisał. Nawet swego największego osiągnięcia – kryterium $\pi\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$ – nie opublikował (funkcjonowało ono w przekazie ustnym, dlatego, jak zauważył Krokiewicz (s. 218), miało ono co najmniej dwie wersje). Gdyby akademik widział choć cień możliwości zastosowania swego kryterium na terenie dyskursu filozoficznego, to nic by tego „fanatyka wiedzy [...] w całości pochłoniętego nauką” (JACHIMOWICZ [1972] s. 72) od tego nie odwiodło. Ponadto, skoro dopuszczał mniemania i stosował swoją teorię uwiarygadniania przedstawień, dlaczego ograniczył się do praktyki? Przecież na podstawie dokonywanych skutecznych (a więc trafnych) wyborów mógł w sposób systematyczny opracować teorię decyzji. Dlaczego poprzestał na atakowaniu dogmatyków w dyskusjach, nie tworząc nawet zrębów pozytywnej teorii? Najwyraźniej Karneades, jak też inni sceptycy i akademicy, nie wierzył w powodzenie takiego przedsięwzięcia.

Uważam, że w świetle uwag Barnes’a należy zachować ostrożność w ocenie znaczenia koncepcji $\pi\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$, i spojrzeć na nią nie jak na trzecią drogę, między sceptycyzmem a dogmatyzmem, lecz raczej jako na uzasadnienie praktyki wyborów dnia codziennego (w ten sposób traktował ją Copleston oraz skłaniający się ku takiej interpretacji Krokiewicz). Wydaje mi się, że Karneades

chciał przede wszystkim wykazać, że nie możemy mieć nic lepszego ponad wiarygodne opinie, dlatego w praktyce musimy się zdać na to, co najbardziej wiarygodne, ale ta wiarygodność nie nadaje się do celów nauki.

W przypadku sformułowanej przez Parmenidesa koncepcji drogi mniemań mówiliśmy o protoidei fallibilizmu. Mogłoby się jednak wydawać, że doktryna Karneadesa jest czymś więcej, ponieważ mamy tu już do czynienia z inną, niż w czasach Parmenidesa, sytuacją problemową. Karneades sformułował swą koncepcję znając sceptyczną krytykę *KMRE* oraz powstały w jej wyniku dylemat. Samo umiejscowienie czasowe nie świadczy jednak jeszcze o tym, że Karneadesowe *πιθανόν* było pozytywną próbą przezwyciężenia owego dylematu. Sądzę, że jego doktrynę można by potraktować jako kolejny krok w kierunku fallibilizmu, jednak nie byłby on aż tak znaczący, jak sugeruje np. Joachimowicz, ponieważ, mimo iż Karneades opracował hipotetyczne kryteria prawdy, chyba nie dokonał głębszej rewizji *KMRE*, i mimo wszystko nadal uznawał ideał *ἐπιστήμη*.

A zatem, traktowanie koncepcji Karneadesa jako antycypacji fallibilizmu, jakkolwiek możliwe, wobec skąpych świadectw i rozbieżnych interpretacji uważam za zbyt ryzykowne. W związku z tym proponuję potraktować tę koncepcję w następujący sposób. Karneades wyróżnił dwa typy kryteriów (prawdy). Pierwsze, to absolutne i powszechne kryterium pozwalające rozstrzygnąć w sposób ostateczny, czy coś jest prawdą, czy nie jest. Dotyczy ono wiedzy, ma charakter teoretyczny i jest przedmiotowe. Karneades wykazywał, że tego typu kryterium nie istnieje (mając chyba raczej na myśli, że jest ono niemożliwe). Drugi typ to kryterium stosowane w kwestiach życiowych. Jest ono podmiotowe i ma charakter praktyczny. Nie posiada takiego charakteru,

jak poprzednie, ponieważ jest jedynie hipotetyczne i nie pozwala rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z prawdą czy z fałszem; dotyczy zatem opinii (δόξα), a nie wiedzy (ἐπιστήμη)¹³⁶.

V.2.2. Sceptycyzm a fallibilizm

Przeprowadzenie wyraźnej linii demarkacyjnej między sceptycyzmem a fallibilizmem nie jest łatwe. Spotkać można nawet opinię, że różnica między nimi jest znikoma, i że więcej łączy te stanowiska niż dzieli. Spróbuję jednak wskazać tu kilka podstawowych różnic. Uzupełnieniem tych rozważań będzie prezentacja klasycznego fallibilizmu Peirce'a i Poppera (w VI.1.1.).

Susan Haack omawiając różne teorie wiedzy stwierdziła, iż wedle fallibilizmu „[ż]adne przekonania nie są, epistemicznie, absolutnie bezpieczne”¹³⁷. Woleński uznał, że w ten właśnie sposób może być wyrażona najbardziej ogólna teza fallibilizmu¹³⁸.

¹³⁶ Warto jednak na koniec rozważyć jeszcze jedno pytanie: Czy aby na pewno dla Karneadesa – który (tak jak sceptycy) w swej «praktyce terapeutycznej» uświadamiał dogmatykom, że nie mają wiedzy na temat rzeczy niejawnych – ostateczną konkluzją było *εποχή*? Mocny związek Karneadesowej koncepcji z praktyką upoważnia do przypuszczenia, że jego doktryna nie miała teoretycznego charakteru. Mimo to, idąc tropem wskazanym przez Krokiewicza, można by jednak potraktować ją jako bliską fallibilizmowi. Karneades był świadom, że pomimo *εποχή* trzeba dokonywać wyborów praktycznych. Po to właśnie opracował swą koncepcję. Mówi ona o trzech stopniach wiarygodności, a zatem pojawia się tu motyw zróżnicowania wśród mniemań oraz fragmentaryczna idea postępu poznawczego (*εποχή* blokujące rozwój nauki raczej nie dotyczyło sfery mniemań); ponadto kluczowym pojęciem w doktrynie Karneadesa – jak sugerował Krokiewicz – było *πίστις*, pojęcie o pozytywnym charakterze. Skoro jednak, jak się zdaje, Karneades nie rozwinął swej koncepcji, która chyba w ogóle nie miała epistemicznego charakteru, to proponowałbym, aby ewentualnie mówić w tym wypadku o pragmatycznym protofallibilizmie.

¹³⁷ „No beliefs are, epistemically, absolutely secure” ([1983] p. 145).

¹³⁸ „The most general thesis of fallibilism may be stated as: [...] «No beliefs are, epistemically, absolutely secure (HAACK [1983] p. 145).»” (WOLEŃSKI [1999b] p. 227).

Następnie określił niektóre stanowiska jako epistemologie fallibilistyczne, w tym relatywizm i sceptycyzm. Głoszą one kolejno, że:

nasze przekonania nie są bezpieczne, ponieważ [...] wszystko jest względne [...] albo ponieważ w ogóle nie ma wiedzy¹³⁹.

Woleński nie uważa jednak tych stanowisk za tożsame, podkreślając, że fallibilizm może być uzupełniony („supplemented by”) przez różne epistemologie fallibilistyczne, w tym relatywizm i sceptycyzm. Wszystkie one (jako „supplements to [fallibilism]”) wyjaśniają („explain”), jego zdaniem, dlaczego nasze przekonania nigdy nie są bezpieczne, stanowiąc tym samym „contributions to fallibilism”.

W swych rozważaniach Woleński posłużył się interesującym pojęciem – „epistemologie fallibilistyczne”. Jeżeliby objąć nim rodzinę stanowisk, wskazując jednocześnie ich główne różnice i podobieństwa, można by uzyskać ciekawą klasyfikację odmian fallibilizmu. Spróbuję je później wykorzystać. Dwie rzeczy w tekście Woleńskiego są jednak niepokojące. Po pierwsze, dla Haack fallibilizm nie sprowadza się do cytowanego powyżej stwierdzenia. W swym artykule nie starała się zresztą ostatecznie zdefiniować fallibilizmu podkreślając, że pojęcie to odnosi się do rodziny poglądów. Pogłębiła jednak jego charakterystykę dodając, że:

[f]allibilizm jest także całkowicie zgodny z tezą, że niektóre przekonania są bardziej bezpieczne od innych¹⁴⁰.

To zaś niezgodne jest z charakterystyką sceptycyzmu i relatywizmu. Ponadto określenie fallibilizmu preferowane przez Woleńskiego zaciera, moim zdaniem, różnicę między fallibilizmem, a innymi doktrynami, szczególnie sceptycyzmem, dlatego trudno mi

¹³⁹ „our beliefs are not secure because [...] everything is relative [...] or because there is no knowledge at all [...]” (p. 227).

¹⁴⁰ „Fallibilism is quite compatible, also, with the thesis that some beliefs are more secure than others [...]” ([1983] p. 148).

się zgodzić, że sceptycyzm stanowi „contribution to fallibilism”.

Spróbujmy uwydatnić różnicę między sceptycyzmem a fallibilizmem odróżniając najpierw sceptycyzm od akademizmu (agnostycyzmu). Karneades, wedle relacji Sekstusa, twierdził, że:

nie istnieje w ogóle żadne kryterium prawdy: ani rozum, ani spostrzeżenie, ani przedstawienie, ani żadna z rzeczy; wszystkie razem bowiem wprowadzają nas w błąd ([P.log.] I, 159).

Sceptyk niczego takiego nie twierdzi. To agnostyk Karneades wie, że nie istnieje kryterium prawdy, dlatego wie również, że prawdy „nie można uchwycić” ([Z.pir.] I, 1–2). Sceptyk jest ostrożniejszy. Wcale nie ma „zamiaru twierdzić, jakoby kryterium prawdy zgoła nie istniało [...]” (II, 79). Stara się jedynie podać w wątpliwość racje dogmatyka, podkreślając, że „[w]szystko to mówimy, nie wyrokując o niczym w sposób stanowieniczy” (I, 24). Zatem agnostyk wie, że kryterium nie istnieje, natomiast sceptyk nawet tego nie wie. Konkluzja sceptyckiego wywodu siłą rzeczy jednak jest taka, że nie dysponujemy kryterium prawdy, które pozwoliłoby nam uzasadnić nasze przekonania.

Sceptycy poszukiwali kryterium, które byłoby zgodne ze standardami *KMRE*, jednak takiego nie znaleźli. Razem z akademikami opracowali inne kryteria, ale te mogły ich zdaniem służyć jedynie do celów praktycznych, a nie naukowych. To właśnie różni sceptycyzm od fallibilizmu, zgodnie z którym hipotetyczne kryteria są wartościowe dla celów naukowych. Kryteria te nie dostarczają ostatecznych wskazówek, mimo to pozwalają odróżnić lepsze mniemania od gorszych. Sceptyk, w przeciwieństwie np. do Poppera (modelowego fallibilisty), nie posiada metody racjonalnego wyboru pomiędzy konkurencyjnymi poglądami, skutkiem czego musi uchylić się od wszelkich preferencji w dociekaniach naukowych.

Wątpienie, chociaż posiada wartość praktyczną (felicytologiczną), okazuje się dla sceptyka jeżeli nie kresem, to co najmniej hamulcem badań – *ἐποχή* blokuje działalność naukową. Fallibilizm natomiast podkreśla kreatywną funkcję wątpienia, które jest bodźcem dla poszukiwań. To, co odróżnia go od sceptycyzmu to przekonanie o możliwości postępu poznawczego.

Sceptycy, mimo że podkreślają swą odmiennność względem dogmatyków, są, jak oni, zwolennikami *KMRE* i akceptują ideał *ἐπιστήμη*. Ale paradoksalnie sceptyczny krytycyzm stawia pod znakiem zapytania wykonalność zadania określonego przez *KMRE*. Fallibilizm wiąże się z rewizją klasycznego modelu, ale nie zrywa, w przeciwieństwie do niektórych współczesnych doktryn, ciągłości epistemicznej gry wyznaczonej przez *KMRE*. Dokonuje jednak jej istotnej korekty. Ma ona wiele aspektów. W tym miejscu zwrócę uwagę tylko na jeden z nich. W związku z tym dygresja odnośnie typologii celów.

Watkins broniąc koncepcji Poppera, że prawda jest celem poznania naukowego, rozróżnił trzy sensy, w jakich można mówić o celu. I tak, cel typu pierwszego można nie tylko *urzeczywistniać*, ale jest on w pełni *osiągalny*; takim celem może być np. przeczytanie jakiejś książki. Cel typu drugiego daje się *urzeczywistniać*, jednak *niekoniecznie osiągnąć*. Możemy się systematycznie do niego przybliżać i w każdym momencie powiedzieć, jaki dystans nas od niego dzieli. Przykładem tego typu celu jest zadanie przeczytania wszystkich książek znajdujących się w księgozbiorze, na którego przeczytanie życia nie starczy. Cel typu trzeciego, podobnie jak poprzednie, można *urzeczywistniać*, ale jest on *nieosiągalny*, jest on ideą regulatywną jakiegoś działania. Przykładem tego typu celu jest dążenie człowieka do nieśmiertelności. W żadnym momencie nie jesteśmy w stanie zasadnie stwierdzić, jaki dystans

dzieli nas od realizacji tego celu, właśnie dlatego, że brak nam miary (właściwej poprzednim typom celów), a sam cel wydaje się nieosiągalny. Możemy jednak skutecznie go urzeczywistnić, zmniejszając śmiertelność za pomocą medycyny, jesteśmy więc przekonani, że nasze wysiłki zmierzające w tym kierunku nie są daremne, lecz racjonalne ([1989] s. 27–28).

Konsekwentny fallibilizm, w przeciwieństwie do sceptycyzmu, rezygnuje z ideału *ἐπιστήμη* pojętego jako cel typu pierwszego lub drugiego. Na gruncie fallibilizmu wyznaczony przez *KMRE* ideał (zbiór ideałów) jest traktowany jako cel typu trzeciego. Łączy się to z dowartościowaniem tej drogi poznania, której zapowiedź można się dopatrzeć już u Parmenidesa. Jednak u filozofa z Elei droga mniemań posiadała, jeżeli nie całkowicie, to przede wszystkim negatywny charakter. Trudno się temu dziwić. Na ówczesnym etapie rozwoju *KMRE* nie spotkał się on jeszcze z gruntowną krytyką. Dopiero wystąpienie sceptyków i wyraźne sformułowanie opozycji: sceptycyzm – dogmatyzm stwarzało dogodne warunki do innego potraktowania drogi mniemań. Sceptycy przywiązani jednak do ideału *ἐπιστήμη* (pojętego jako cel typu pierwszego lub drugiego) mimo opracowania hipotetycznych kryteriów prawdy nie byli w stanie rozwiązać zaistniałego dylematu. Akceptacja sceptycznej diagnozy, na gruncie fallibilizmu, połączona z przewartościowaniem programu określonego przez *KMRE* i potraktowania *ἐπιστήμη* jako idei regulatywnej prowadzi do odrzucenia proponowanej przez sceptyków formy terapii (ten złożony stosunek fallibilizmu do sceptycyzmu ma zapewne wpływ na błędne traktowanie obu doktryn przez niektórych filozofów). Fallibilizm, w przeciwieństwie do sceptycyzmu, jest zatem w pełni pozytywną próbą rewizji *KMRE*.

Z punktu widzenia fallibilizmu cała nasza wiedza ma charak-

ter hipotetyczny (tworzą ją tylko mniemania), ale – inaczej niż wg sceptycyzmu – nie wszystkie mniemania są równie wiarygodne, a wiedza hipotetyczna rozwija się. Fallibilizm przełamując zatem odwieczne *tertium non datur* wskazuje na trzecią, pozytywną drogę. Tym samym ma on przewyciężyć impas i rozwiązać dylemat: dogmatyzm – sceptycyzm. Trudno zatem uznać fallibilizm za filozofię bliską sceptycyzmowi.

V.3. KMRE po sceptycyzmie

Sceptycy (i akademicy) ujawnili utopijny charakter *KMRE*. Wykazując niemożność poznania typu *ἐπιστήμη* uznali zarazem, że jedynym rozsądnym panaceum na tę sytuację jest *ἐποχή*. I chociaż podejmowali próby przewyciężenia tego aporetycznego stanu (np. Karneades), to wpływ ideału *ἐπιστήμη* uniemożliwił starożytnym uporanie się z wynikami krytycznej analizy poznania przeprowadzonej przez sceptyków, którą zawarli w tropach i ostatecznie tzw. drugi okres rozwoju filozofii starożytnej zakończył się na sceptycyzmie¹⁴¹. Sceptycyzm ten był pod pewnym względem wyrazem bezradności wobec problemu poznania – sceptycy nie zdołali wypracować pozytywnej rozwiązania zaistniałego problemu. Dlatego siła argumentów sceptycznych sprawiła, że dominującym wówczas rozwiązaniem tego problemu był irracjonalizm, i to on zdominował kolejny i ostatni etap filozofii starożytnej.

¹⁴¹ W ujęciu Dąbskiej ([1935] s. 15; [1993] s. 19) historia filozofii greckiej dzieli się na trzy okresy: (1) okres tworzenia się i rozwoju zagadnień i systemów filozofii starożytnej (od VI w. prz. Chr. do śmierci Arystotelesa w 322 r. prz. Chr.); (2) okres szkół starożytnych o zabarwieniu etycznym (od śmierci Arystotelesa do czasów objęcia władzy przez Augusta w 31 r. prz. Chr.); (3) okres tworzenia się systemów filozoficznych na podłożu religijnym (od 31 r. prz. Chr. do upadku Akademii Platońskiej w r. 529).

W tym miejscu kończę prezentację historii *KMRE*. Jest ona wybiórcza, gdyż zgodnie z przyjętymi założeniami skupiam się na historii wewnętrznej fallibilizmu – przede wszystkim rekonstruuje sytuację problemową, która doprowadziła do powstania badanej idei. Koncentrując się na logice tej sytuacji redukuję liczbę analizowanych etapów z dziejów *KMRE* i fallibilizmu. Wobec tego w ogóle pomijam analizę filozofii średniowiecznej (interesujące byłyby tu zarówno kwestie ogólne – nie tylko dotyczące sukcesji i transmisji problemów filozoficznych, ale np. stosunek ideałów Średniowiecza do ideałów *KMRE* – jak też bardziej szczegółowe, np. koncepcja *docta ignorantia* Mikołaja z Kuzy). To samo dotyczy filozofii nowożytnej (począwszy od Francisa Bacona poprzez Kartezjusza, empirystów brytyjskich, Immanuela Kanta aż do XIX w.). Bez prezentacji tych dwóch epok niemożliwa byłaby pełna historia tak *KMRE*, jak i fallibilizmu, jednak nie to było moim celem.

Należy jednak pamiętać, że sytuacja problemowa, pozostawiona w spadku przez sceptycyzm, nie jest dokładnie tą samą, z którą zмага się w pełni wyartykułowany fallibilizm. Koncepcje niektórych filozofów zmieniły nieco jej kształt. I tak np. fundamentalistyczna epistemologia Kartezjusza, broniąc *KMRE* przed sceptycyzmem, stała się elementem tej sytuacji.

Nadrzędnym celem Kartezjusza było opracowanie warunków, dzięki którym miał wreszcie zostać urzeczywistniony ideał *mathesis universalis*, i to zgodnie z ideą kumulatywizmu. W tym celu Kartezjusz (a) poszukując punktu archimedesowego starał się (b) definitywnie obalić sceptycyzm, (c) odkryć, a następnie (d) uzasadnić absolutne i uniwersalne kryterium prawdy, (e) opracować niezawodną i uniwersalną metodę poznawczą, (f) ostatecz-

nie rozwiązać problem błędu i błędzenia – formułując zgodnie ze swą woluntarystyczną koncepcją sądu, negatywny ideał unikania błędów oraz pozytywny program doskonalenia się podmiotu poznającego w osiągnięciu oglądu jasnego i wyraźnego. Wskazywał jednocześnie na (g) *la lumière naturelle* – przyrodzone światło rozumu – jako na wyróżnioną dyspozycję, która – tak jak dla Arystotelesa *voûç* – miała być uniwersalnym gwarantem racjonalności naszych przekonań.

Kartezjusz kontynuując główne idee *KMRE* nadawał im jednak nowy, często bardziej precyzyjny kształt. Tak było też z ideą punktu archimedesowego, która nie była przecież jego oryginalnym pomysłem, bo już Chryzyp z Soloi „mawiał, że potrzebuje tylko znajomości zasad, dowody sam sobie znajdzie” (DIOGENES LAERTIOS [Żywoty] VII, 179). Tę a także inne idee twórców modelu Kartezjusz rozwinął tworząc spójny system i sankcjonując, jak chyba nikt przed nim, roszczenia zwolenników *KMRE*.

Na antypodach wyrósł idealizm transcendentálny Kanta godzący w koncepcję *logosu*. Kant pod pewnym względem poszedł dalej niż sceptycy i akademicy. Ich krytycyzm ograniczał się do koncepcji *ἐπιστήμη* (mieli jednak na myśli wyłącznie kwestię jej urzeczywistnienia, ideał zaś był akceptowany), Kant natomiast podważył sam rdzeń *KMRE*, czyli koncepcję *logosu*. Jego zdaniem podmiot dokonując projekcji apriorycznych form i kategorii ulega złudzeniu posiadania niezawodnej wiedzy o świecie transcendentnym. Aktywność podmiotu nie przybliża go zatem do prawdy o noumenach, lecz wytwarza jedynie konstrukcje umysłu. Naszym udziałem nie jest więc *Λόγος*, lecz tylko *λόγος* – choć nadempiryczny, to jednak subiektywny. Racjonalność jest zatem osiągalna, ale tylko podmiotowa, a nie przedmiotowa, ponieważ

doświadczenie transcendentne, przekraczające granice podmiotu i docierające do *Dinge an sich*, jest – zdaniem Kanta – niemożliwe. W ten sposób leżący u podstaw *KMRE* postulat, aby poznać *Λόγος*, został zakwestionowany.

Poglądy Kartezjusza, po części też Kanta, zmodyfikowały pierwotną sytuację problemową. Dlatego fallibilizm rozwijał się w opozycji nie tylko do starożytnego sceptycyzmu i dogmatyzmu, ale także do ich twórczych kontynuacji (powróć do tej kwestii w VI.1.1.).

Ograniczając zasięg badań nad historią *KMRE* nie staram się też skompletować listy filozofów antycypujących fallibilizm. Różnych myślicieli można by zresztą uznać za prekursorów fallibilizmu. Oprócz wymienionego już Karneadesa kandydatami mogliby być np. John Locke (zob. ODEGARD [1996]), głoszący, że z poznaniem zewnętrznym związana jest niepewność, David Hume, utrzymujący, że stwierdzenia faktualne wykraczające poza impresje są niepewne, czy też John Stuart Mill, który nie tylko używał słów *fallible* i *fallibility*, ale twierdził, że nie ma niczego takiego, jak absolutna pewność¹⁴². Locke jednak uważał, że poznanie bezpośrednie dostarcza wiedzy pewnej, Hume raczej był sceptykiem i pionierem epistemologii znaturalizowanej, niż fallibilistą, z kolei jeżeli u Milla można mówić o jakimś fallibilizmie, to dotyczył on opinii odnoszących się do działań praktycznych i był pomyślany jako argument na rzecz „wolności myśli i słowa”. Natomiast w teorii wiedzy i poznania Mill był raczej zwolennikiem *KMRE* w jego pierwotnej (nie zrewidowanej) wersji i nie wypracował tam fallibilistycznego stanowiska.

Fallibilizm pojawił się dopiero, gdy zostały spełnione pewne

¹⁴² „There is no such thing as absolute certainty [...]” ([1966] p. 21).

warunki. Rewizja *KMRE* musiała być połączona z pozytywnym rozwiązaniem dylematu: dogmatyzm – sceptycyzm. Dało to doktrynę eksponującą postęp poznawczy, mimo nieusuwalnego błędzenia i hipotetycznego charakteru poznania.

Dzieje filozofii chyba jednak nie są systematycznym odcho-
dzeniem od *KMRE* – jak by to prawdopodobnie ujął Lovejoy,
gdyby zajmował się historią tej idei – ale raczej dialektycznym
procesem złożonym z powtarzających się etapów, będących ustosunkowaniem się do *KMRE*. W procesie tym biorą udział pewne
idee (motywy przewodnie) o charakterze cyklicznym, zogniskowane wokół głównego motywu – urzeczywistnienia koncepcji *logosu* – który choć bywa niedostrzegany, to jednak jest wciąż obecny. Przy takim ujęciu nawet najbardziej obrazoburczy krytycy *KMRE* będą *de facto* pracować na rzecz jego dalszego rozwoju. Można by tu zatem wyróżnić następujące etapy: (a) tworzenie modelu; (b) narastanie krytyki zwieńczone jej skumulowaniem; (c) kryzys: zakwestionowanie (wykonalności dyrektyw) modelu (gruntowna krytyka *KMRE* – sceptyczna diagnoza); (d) poszukiwanie dróg wyjścia: (d.1) akceptacja sceptycznej diagnozy i jakiejś formy terapii, np. sceptyczne *ἐποχή*, jako drogi wyjścia z impasu; (d.2) obrona modelu (odrzućcie diagnozy, np. Kartezjusz; albo też akceptacja diagnozy, ale poszukiwanie innej drogi realizacji *KMRE*, np. irracjonalizm Plotyna); (d.3) akceptacja diagnozy, ale rewizja *KMRE* prowadząca do nowego modelu (fallibilizm); (d.4) odrzucenie (epistemicznego charakteru) modelu (np. Richard Rorty).

Nie twierdzę, że historia filozofii rozwija się wedle jakiegoś sztywnego schematu, sądę jednak, że patrząc na jej dzieje daje się zauważyć taka właśnie dialektyka: przeplatanie się etapów

obrony i krytyki klasycznego modelu. Okresy te mogą współistnieć ze sobą. Dostrzec można powroty do dawnych wątków, ale z nowym bagażem pojęć, doktryn i problemów. Wyjściowa sytuacja problemowa coraz bardziej się komplikuje i niełatwo jest zapanować nad grą, która toczy się jednocześnie na wielu «planszach». Bez względu jednak na to jak poważne byłyby argumenty przeciwko *KMRE*, a także jak bardzo obiecujące byłyby projekty alternatywnych modeli, chyba nigdy nie zabraknie zwolenników *KMRE*. Program w nim zawarty jest bowiem niezwykle pociągający. Wyraża on, jak się zdaje, głębokie przywiązanie człowieka Zachodu do idei ostatecznej, niepodważalnej prawdy i niewzruszonego fundamentu. Ponadto wartości – nie tylko epistemiczne – wyznaczone przez *KMRE* mają doniosłe znaczenie dla naszego kręgu kulturowego. Dlatego rozpoczęty przez starożytnych myślicieli proces tworzenia modelu i towarzysząca mu krytyka będą się prawdopodobnie ze sobą przeplatać i tworzyć *unended quest*.

Wielokrotnie już obwieszczano ostateczne uporanie się ze sceptycyzmem i formułowano nową, niekiedy jeszcze mocniejszą, wersję programu wyznaczonego przez *KMRE* (m.in. Kartezjusz, XIX-wieczny pozytywizm, fenomenologia Edmunda Husserla, neopozytywizm). Podobnie rzecz się ma z przeciwnikami *KMRE*. Co jakiś czas pojawiają się głosy oznajmiające nieodwracalną klęskę *KMRE* (starożytni sceptycy oraz ich kontynuatorzy), a nawet kres tradycyjnie pojmowanej filozofii – czyli zgodnej z wymogami modelu (współcześnie część postmodernistów, a w szczególności Rorty ze swym antyepistemologizmem). Ta dialektyka jest chyba sposobem, w jaki próbujemy poznać i zrozumieć świat. Prowadzi ona (niekiedy) do coraz bardziej krytycznego spojrzenia na nasze narzędzia poznawcze i ich wytwór – wiedzę. Te dwa odwieczne

obecne i wzajemnie się warunkujące w filozofii etapy – budowania i krytyki – wydają się być zatem jej elementem stałym. Na tym tle fallibilizm, który łączy w sobie badanie i krytycyzm, przedstawia się jako bardzo interesująca propozycja w dziejach filozofii. Przejdźmy zatem do omówienia fallibilizmu, zaczynając od zestawienia ze sobą doktryn dwóch modelowych, moim zdaniem, fallibilistów – Peirce’a i Poppera.