

Rodericka M. Chisholma *Theory of Knowledge* nareszcie po polsku

Roderick M. Chisholm: *Teoria poznania*, przekł. R. Ziemińska, Instytut Wydawniczy „Daimonion”, Lublin 1994, s. 208.

I

R. M. Chisholma *Teoria poznania* (*Theory of Knowledge*), zanim doczekała się przekładu na język polski, miała — niezależnie od przekładów na szereg innych języków (m. in. chiński, japoński, hiszpański, włoski i niemiecki) — trzy wydania w języku oryginału. Pierwsze wydanie miało miejsce w roku 1966, drugie w 1977, trzecie zaś w 1989. Jest to ważna informacja także dlatego, że poszczególne wydania dość poważnie różnią się od siebie: merytorycznie i redakcyjnie. Roderick Milton Chisholm — logik (specjalista od logiki epistemicznej) i filozof amerykański urodzony w r. 1916 w North Attleboro w Massachusetts, profesor filozofii w Brown University, członek American Academy of Sciences; doktor *honoris causa* Uniwersytetu w Grazu; ceniony specjalista od filozofii F. Brentana i A. Meinonga — pisał bowiem tę książkę jako podręcznik akademicki z zakresu teorii poznania. Pewne zmiany zatem dyktowała mu zapewne długoletnia praktyka dydaktyczna. Inne zaś — niekiedy sięgające dość głęboko, jak usuwanie jednych rozdziałów (np. rozdziału poświęconego problematyce prawdy) a wprowadzenie zupełnie nowych (np. wprowadzenie do wyd. 3 rozdziału poświęconego aktualnie toczonym sporom między internalizmem a eksternalizmem) — były wynikiem specjalistycznych dyskusji i polemiki (np. z W. V. Quine'em i J. Margolisem) oraz wewnętrznej ewolucji poglądów samego Chisholma. Podstawą przekładu na język polski stało się trzecie wydanie tej książki, niewątpliwie najbardziej udoskonalone przez autora, inaczej zredagowane (10 rozdziałów, zamiast, jak w wydaniach poprzednich, siedmiu) i — co także nie jest bez znaczenia — uwzględniające jego najnowsze poglądy.

Do uważnej lektury książki Chisholma chciałbym zachęcić zwłaszcza tych, którzy swoje lektury wybierają kierując się duchem przekory wobec aktualnie dominujących tendencji i mód. Książka ta bowiem — wbrew istniejącym dziś tendencjom minimalistycznym i swoistej modzie na antyfundamentalizm (nawet za cenę samodestrukcji) — zawiera wykład konsekwentnie fundamentalistycznej teorii poznania. Wszystkich przekornych nie powinien tu spotkać zawód, tym bardziej że jest to fundamentalizm głoszony otwarcie (a nie wstydliwie skrywany lub jakoś kamuflowany) i, ujmując rzecz najogólniej, wyraża się w przekonaniu o istnieniu wiedzy pewnej. We współczesnej teorii poznania rzecz to dziś rzadka lub zgoła niespotykana.

Wszelako w pierwszym rzędzie (w rozdz. *Wyzwanie sceptyka*) R. M. Chisholm rozprawia się ze swymi głównymi przeciwnikami tj. „filozoficznymi sceptykami”. Wprawdzie nie obala ich stanowiska (nie jest to bowiem logicznie możliwe), ale — zgodnie ze sprawdzoną już strategią — podważa racjonalność ich argumentów na rzecz tezy, że nigdy niczego nie możemy poznać. Otóż — jak to okazuje (s. 12) — możemy, albowiem skąd inaczej czerpalibyśmy wiedzę na przykład o własnej omylności i znajdowali podstawę do wątpienia (w cokolwiek!)? Nawet najbardziej wyrafinowany wariant sceptycyzmu typu „może—się—mylisz”, bo wszystko to, czemu ufasz, może być dziełem kartezyjańskiego „Boga—Zwodziciela”, nie jest w stanie oprzeć się krytyce. W tym ostatnim przypadku wystarczy takiego sceptyka (w *Teorii*

poznania Chisholma jest nim H. Putnam ze swą hipotezą o możliwości podłączenia ludzkiego mózgu do „super-naukowego komputera”) zapytać, na jakiej podstawie z możliwości (że być tak może) wnosi o fakcie (że tak jest)? Żadna logika takiego przejścia (od możliwości do faktu) nie gwarantuje. O wiele racjonalniej będzie tedy przyjąć, że — wbrew sceptykom — jednak coś wiemy (np. w sprawie naszych przekonań).

W koncepcji Chisholma dodatkowym zabezpieczeniem przed sceptycyzmem są dwie tzw. „zasady antypirrońskie” (s. 33—34). Pierwsza z nich głosi, że w teorii poznania (w sytuacjach, które Chisholm dokładnie precyzuje) „akceptacja (*believing*) dwóch sądów p i q jest bardziej uzasadniona niż akceptacja jednego z nich i jednocześnie zawieszenie drugiego” (s. 34). Słowem, jak to ujmuje Chisholm, nadmierna ostrożność nie popłaca. Niekiedy bardziej racjonalne bywa ryzyko. Natomiast druga zasada antypirrońska mówi, że: „Jeżeli coś jest dla S prawdopodobne, to coś jest dla S pewne” (s. 34). W oczach Chisholma nie do utrzymania jest także idea równosilności sądów. Prowadzi bowiem do sprzeczności. „Przyjęcie, że mamy uzasadnienie dla przypuszczenia, że każdy sąd jest równosilny zakłada, że przynajmniej ten sąd nie jest równosilny” (s. 27).

Wprawdzie w sporządzonym przez Chisholma katalogu podstawowych kategorii epistemicznych odnajdujemy także równosilność (*counterbalance*), ale zajmuje ona poziom zerowy, oddzielając od siebie sześć poziomów pozytywnych i sześć poziomów negatywnych. Najniższy poziom w hierachii pozytywnych kategorii epistemicznych zajmuje prawdopodobieństwo (*probable*), najwyższy zaś pewność (*certain*). Negatywne poziomy epistemiczne sądów zależą zaś od tego, jakie pozytywne poziomy zajmują ich negacje (s. 38). Kompletna lista 13. kategorii epistemicznych Chisholma — lista odzwierciedlająca zarazem epistemiczną hierarchię wszelkich możliwych sądów — przedstawia się następująco: [6] pewność (*certain*), [5] ewidencja (*obvious*), [4] oczywistość (*evident*), [3] bycie ponad rozsądną wątpliwość (*beyond reasonable doubt*), [2] bycie epistemicznie bez zastrzeżeń (*epistemically in the clear*), [1] prawdopodobieństwo (*probable*), [0] równosilność (*counterbalances*), [−1] prawdopodobny fałsz (*probable false*), [−2] niewiarygodność (*in the clear to disbelieve*), [−3] racjonalna niewiarygodność (*reasonable to disbelieve*), [−4] oczywisty fałsz (*evidently false*), [−5] ewidentny fałsz (*obviously false*); [−6] pewny fałsz (*certainly false*).

Ważnym rozdziałem książki Chisholma jest rozdział siódmy, zatytułowany *Struktura wiedzy empirycznej* (s. 119—141). Jest on poświęcony określeniu kryteriów i reguł stosowania wyżej wymienionych kategorii epistemicznych. Kryteria te Chisholm nazywa też materialnymi zasadami epistemicznymi i przeciwstawia formalnym (s. 121). W obrębie aktualnie żywionych przez nas przekonań kolejno wyznaczają one zbiory sądów, które są dla nas: [1] pewne, [2] absolutnie prawdopodobne, [3] prawdopodobne *prima facie*, [4] epistemicznie bez zastrzeżeń, [5] ponad rozsądną wątpliwość i [6] oczywiste. Pośród tych zasad można wyodrębnić dwa ich rodzaje: [1] zasady *prima facie* lub niestosowane (nie odnoszą się do konkretnego podmiotu, lecz do sądów, które za czymś przemawiają) i [2] zasady epistemiczne stosowane. Wszystkie zaś mają charakter „internalny”. Znaczy to, że — jak pisze Chisholm — „właściwe posłużenie się nimi w dowolnym czasie umożliwi nam stwierdzenie statusu epistemicznego naszych własnych przekonań w tym czasie” (s. 122). Mają też charakter fundamentalistyczny. To z kolei znaczy, „że stosowanie każdej z naszych materialnych zasad epistemicznych wymaga odwołania się do czegoś, co jest pewne” (s. 123).

Wedle Chisholma najwyższą epistemiczną wartość, czyli pewność, zasadniczo posiadają dwa typy wiedzy: [1] wiedza dotycząca tzw. właściwości samoprezentują-

cych się (np. myślenia, sądzenia, ciekawości, lęku, sympatii) oraz [2] proste prawdy *a priori* (np. niektóre aksjomaty logiczne i matematyczne).

Pośród właściwości samoprezentujących (*Self-Presenting*) Chisholm wyodrębnia dwa ich rodzaje (s. 46): [a] intencjonalne (związane z myśleniem i z reguły pomijane przez empirystów) i [b] zmysłowe (związane z doznawaniem lub przeżywaniem jawienia się). Wszystkie je cechuje jednak jedno: „(...) choć mogą nas zwodzić co do innych rzeczy, nie są źródłem błędów na temat siebie samych” (s. 46). Gdyby szukać jakichś historycznych odniesień, to — jak sam przyznaje (s. 68) — z jego rozumieniem „tego co samoprezentujące się” zbiega się Leibniza określenie „pierwszych prawd *a posteriori*”. Zarazem widać też, że ku danym samoświadomości Chisholm zwraca się dokładnie z tych samych powodów, dla których wcześniej cenił je sobie Kartezjusz. Są źródłem bezwzględnej pewności, albowiem w żaden sposób nie można im zaprzeczyć (blokują tzw. „pytanie sokratyczne”). Wszelako w dziejach filozofii i one były czasami kwestionowane. Chisholm jest świadomy tych okoliczności i na kartach rozdziału trzeciego odpira najnowsze argumenty przeciwników samoprezentacji. Twierdzi, iż — wbrew wszelkim zastrzeżeniom — „samoprezentujące są te wypowiedzi o jawieniu się, w których zwroty typu »jawić się tak a tak«, »wydawać się takim a takim«, obejmujące »wygląda«, »smakuje« »dźwięczy« itp.) użyte są opisowo i nieporównawczo” (s. 51).

Poza danymi samoświadomości, drugim źródłem pewności są wedle Chisholma aksjomaty. Oprócz własnej definicji aksjomatu, Chisholm przytacza również szereg innych (w większości już historycznych) określeń tego pojęcia. Jego własne intuicje zbiegają się tu między innymi z ujęciem Arystotelesa, Leibniza i Fregego. Twierdzi wprost (s. 61 i 68), że to, co sam nazwał aksjomatem, jest zbieżne z tym, co Leibniz nazwał „pierwszymi prawdami *a priori*”, Arystoteles zaś „pierwszymi przesłankami” (bezpośrednimi i niedowodliwymi).

Formułując własną koncepcję wiedzy apriorycznej Chisholm idzie też tropem Kanta. Znakiem aprioryczności jest według niego, tak jak u Kanta, konieczność (s. 67). Za św. Tomaszem twierdzi zaś, że sądy aksjomatyczne „manifestują się same przez się” (s. 67). Znaczy to, że wystarczy je rozumieć (ewentualnie przemyśleć czy rozważyć), aby stały się pewne.

Inspirację Kantowską widać także w koncepcji wiedzy analitycznej, syntetycznej i syntetycznej *a priori*. Formułowane przez Chisholma definicje sądu analitycznego i syntetycznego (s. 71) niemal co do joty pokrywają się z odpowiednimi określeniami Kanta. Podobnie jak Kant, Chisholm dostrzega też doniosłość wiedzy syntetycznej *a priori*. Można przytoczyć cały szereg zdań, które wyrażają wiedzę *a priori*, choć zarazem — jak pisze Chisholm — „nikt nie był w stanie pokazać, że są one analityczne” (s. 73). Istnieją tedy co najmniej racje negatywne, aby — idąc śladami Kanta — wyraźnie wyodrębnić wiedzę syntetyczną *a priori*.

II

W słowie *Od tłumacza*, zamykającym polskojęzyczną edycję *Teorii poznania* (s. 193—210), Renata Ziemińska, oprócz zwykłych uwag do przekładu, przedstawia również krótką charakterystykę (i ocenę) epistemologii Chisholma. Ekspozuje więc jej fundamentalizm, internalizm, dogmatyzm oraz niezależność od nauk szczegółowych. Jak przypuszczam, sporo kontrowersji może wzbudzić ten punkt owej charakterystyki, w którym Chisholm zostaje uznany za „kontynuatora programu fenome-

nologicznego Husserla” (s. 194). Wprawdzie do godności tej wyniósł go nie byle kto (bo G. Kūng), a sam Chisholm nigdy przeciw temu nie protestował (więcej, po roku 1980 był nawet redaktorem naczelnym „Philosophy and Phenomenological Research”), to jednak pośród względów ściśle merytorycznych zbyt mało za tym przemawia, a jednocześnie zbyt wiele temu przeczy. Wydaje się tedy, że usytuowanie epistemologii Chisholma w tradycji filozofii analitycznej i filozofii *common sense'u* jest daleko bardziej trafne.

Niewątpliwie pewne ogólnikowe rozpoznania i charakterystyki mogą wskazywać na liczne zbieżności z Husserlem (np. fundamentalizm, internalizm, przywiązanie do wartości epistemicznych typu pewność czy oczywistość). Wszelako sposób prowadzenia rozważań, stosowane zabiegi poznawcze i wreszcie sam przedmiot analizy niedwuznacznie wskazują, że mamy tu do czynienia raczej z typowym analitykiem poznania (w sensie filozofii analitycznej) i logikiem epistemicznym niż z transcendentnym fenomenologiem. Przede wszystkim u Chisholma nie daje się wypatrzyć ani okruszyny transcendentalizmu (w sensie Husserla). Ewentualne analogie z metodą transcendentną wynikają być może z konsekwentnego internalizmu Chisholmowskiej teorii poznania. O wartości epistemicznej naszych przekonań i całej wiedzy pouczyć może nas jedynie (i ostatecznie) refleksja nad własnymi stanami świadomości — głosi teza internalizmu. Na pierwszy rzut oka może się więc wydawać, iż podpisałby się pod nią także Husserl. Otóż — nie podpisałby się. A to dlatego, że w epistemologii Chisholma świadomość (*resp.* stan umysłu) jest świadomością empiryczną, a nie świadomością „czystą” (*scil.* transcendentną). Podobnie rzecz się ma, gdy chodzi o poznający podmiot. W epistemologii Chisholma każdorazowo w grę wchodzi podmiot empiryczny (w poprzednich dwu wydaniach *Teorii poznania* przekonania były relatywizowane przez Chisholma nie tylko do podmiotu *S*, ale nadto do czasu *t*, podczas gdy w fenomenologii Husserla stale mamy do czynienia z *ego* transcendentnym.

Dalej. W fenomenologii Husserla teoriopoznawczy „problem transcendencji” (także i „problem mostu”) uległ daleko sięgającej modyfikacji (czy wręcz zniesieniu) w rezultacie zastosowania transcendentnej metody rozważań. Tymczasem w epistemologii Chisholma znajdujemy go niemal w klasycznym sformułowaniu. Jest też rozstrzygnięty w sposób dogmatyczny (bo w istocie jego wersja klasyczna dopuszcza tylko taką możliwość). Podobnie rzecz się ma z tzw. „problemem mostu” (jak przejść od „wiedzy—o—wiedzy” do „wiedzy—o—świecie”). Jak się zdaje, Chisholm w ogóle nie odróżnia ontycznego i epistemologicznego pojęcia transcendencji. To właśnie sprawia między innymi, że mamy u niego do czynienia z pewną wersją naturalizmu, mianowicie z naturalizmem zlogiczowanym. Wszelki możliwy horyzont sensu każdorazowo zakreśla tu logika i racjonalność ściśle logiczna. A co z Husserlowską „zasadą wszystkich zasad”?

Wprawdzie Chisholma koncepcja epistemologii dopuszcza także sądy syntetyczne *a priori* (i eksponuje ich doniosłość), ale w ich rozumieniu bliższa jest raczej formalizmowi kantowskiemu niż koncepcji materialnego *a priori* Husserla. I choć sformułowane przez Chisholma zasady epistemiczne mają, jak podkreśla, charakter materialny (a nie czysto formalny), to o ich naturze materialnej rozstrzyga relacja między pojęciami (epistemicznymi i nieepistemicznymi), nie zaś odniesienie do „źródłowo prezentującej naoczności”. Stąd, kiedy przychodzi Chisholmowi określić sposób epistemicznego uzasadnienia samych tych zasad (s. 138—141), to zasadniczo wiąże go z „wiarą epistemologa w samego siebie” (*nota bene*, wyjściową presupozycją całej Chisholmowskiej teorii poznania), a nie z jakimikolwiek danymi źródłowymi lub własnościami samoprezentującymi się. Zatem w sytuacji, gdy dystansuje

się wobec immediatyizmu (s. 140), za oparcie może mu istotnie posłużyć już tylko jedynie wiara. Epistemologia Chisholma, w odróżnieniu od transcendentальной fenomenologii Husserla, jest więc programowo założeniowa i dogmatyczna.

Immediatyzm jest tu zresztą także jakoś obecny. Tyle, że jest on albo połowiczny, albo nie dość przemyślany (zwłaszcza w swych konsekwencjach). Wstępnie charakteryzując pojęcie uzasadnienia epistemicznego Chisholm utrzymuje (s. 20), iż jest ono bezpośrednie (oprócz tego, że jest internalne i obiektywne). Przypuszczam jednak, że zarzut dogmatyzmu dałoby się skutecznie osłabić (a może i unieważnić?), gdyby jednocześnie Chisholm zdecydował się zmodyfikować swoją definicję wiedzy. W szczególności zaś gdyby za J. Hintikką uznał (i to bez zastrzeżeń) „zasadę KK”.

Idzie tu więc o ponowne przemyślenie (i ewentualnie zrewidowanie), po pierwsze, samej definicji wiedzy (*resp.* poznania), a po wtóre, wzajemnej relacji pomiędzy „wiedzą” i „wiedzą o wiedzy”. Czy jednak epistemologia Chisholma dopuszcza tego rodzaju modyfikację? Jak się zdaje, istota sprawy polegałaby tu na próbie wydobycia i opisanego momentu samowrotności (samoodniesienia) przeżyć świadomych w kategoriach bądź Ingardenowskiej intuicji przeżywania, bądź scholastycznej refleksji *in actu exercito*. Do tego niewątpliwie jednak trzeba czegoś więcej niż sama tylko biegłość logiczna lub (niechby nawet i znakomita) sprawność analityczna (w sensie analizy semiotycznej). Do tego trzeba radykalnej zmiany przyjętego paradygmatu filozoficznego. Ten, którym operuje Chisholm, zakłada zdecydowanie zbyt wąskie pojęcie wiedzy (*resp.* poznania). Zgodnie bowiem z ujęciem rozpowszechnionym wśród filozofów analitycznych za wiedzę Chisholm uznaje przekonania prawdziwe i zarazem uzasadnione w swej prawdziwości (oczywiste). Nie wystarczy tedy, że [1] pewne przeżycie świadome jest przeżywane jako informujące o czymś, lecz nadto: [2] rzeczywiście musi ono o czymś informować (być prawdziwe) oraz [3] musi być dodatkowo uwiarygodnione w swej funkcji informatora (tu: oczywiste). Nie dość na tym. W związku z „problemem Gettier’a” Chisholm gorączkowo poszukiwał jeszcze „czwartego warunku” (s. 187).

W *Teorii poznania* Chisholma znajdujemy również wiele innych problemów i pomysłów, które prowokują do dyskusji. Przykładowo, naszkicowana tam koncepcja oczywistości (bezpośredniej i pośredniej) wymaga osobnego artykułu dla jej omówienia i przedyskutowania. Podobnie rzecz się ma z kwestią przenoszenia uzasadnienia (nadawania oczywistości lub prawdopodobieństwa) i Chisholmowską koncepcją percepcji. Wszystko to wskazuje, że epistemologię Chisholma — ambitnie aspirującą do roli stosowanej teorii poznania — winien jednak poprzedzać jakiś wariant metodologicznego wstępu albo krótki wykład „czystej” teorii poznania.

Józef Dębowski